

Kapitel 3:

Die Sakralisierung der Verfassung:

Die deutsche Kopftuchdebatte

Auf den ersten Blick scheint es, als habe es in Deutschland bis vor Kurzem keine »wirkliche« Kopftuchdebatte gegeben. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, können Schülerinnen in Deutschland generell mit Kopftuch die Schule besuchen.¹ Wenn das Kopftuch hier auf Abwehr stieß, so lediglich im beruflichen Alltag.² Doch diese kleineren Auseinandersetzungen stießen auf wenig öffentliches Echo und blieben auf die lokale Ebene beschränkt. Der Fall der Lehrerin Fereshta Ludin ist ein wenig anders gelagert, weil ihre Absicht, mit Kopftuch an einer staatlichen Schule zu unterrichten, erstmals eine breitere Debatte ausgelöst hat, die sich nach und nach auch auf die Bundesebene ausweitete.

Im Juli 1998 lehnte das Stuttgarter Oberschulamt das Gesuch der Lehrerin ab, ein Kopftuch beim Unterrichten in einer öffentlichen Schule zu tragen. Mit diesem religiösen Symbol werde die staatliche Neutralität angetastet, der

-
- 1 1982 wurden beispielsweise Kopftuch tragende Mädchen von einer staatlichen Schule in Nürnberg verwiesen mit der Begründung, die Schule sei eine »öffentliche Einrichtung, die nach christlichen Prinzipien funktioniert« (*die tageszeitung*, 8.5.1995). In Berlin schlugen die Behörden 1985 ein generelles Kopftuchverbot in staatlichen Bildungseinrichtungen vor, das jedoch nicht in die Praxis umgesetzt wurde. Das Berliner Verwaltungsgericht entschied letztlich zugunsten der bedeckten Erzieherin mit dem Argument, dass das Kopftuch Ausdruck eines individuellen Glaubensbekenntnisses und nicht generell ein Zeichen für Bekehrungseifer sei. Parallel zu dieser Entscheidung adressierte allerdings der Berliner Senat einen Brief an staatliche Schulen, in dem er die Lehrer aufrief, die Schülerinnen dazu zu bewegen, das Kopftuch freiwillig abzunehmen (ebd.).
 - 2 Annita Kalpaka und Nora Rätzzel (1994) analysieren den Fall einer Kopftuch tragenden Erzieherin, die vom Dienst suspendiert wurde, weil sie sie mit ihrer Kopfbedeckung den Kindern ein Negativbeispiel für weibliche Unterdrückung vermitteln würde.

eine Lehrkraft verpflichtet sei, so die Begründung. Das Kopftuch sei ein Zeichen kultureller Abgrenzung, weil es das Bekenntnis zum Islam ostentativ nach außen trage. Die damalige baden-württembergische Ministerin für Kultur und Sport Annette Schavan unterstützte diese Entscheidung mit dem ähnlichen Argument, dass das Kopftuch ein Ausdruck von »kultureller Segregation« sei und Ludin davon abhalte, ihrer Funktion als staatlich angestellte Lehrerin nachzugehen (*Frankfurter Rundschau*, 14.7.1998).

In der Zwischenzeit stand die Person Ludin zunehmend im Medienlicht, wurde Hauptthema von Zeitungsberichten, Radiobeiträgen und erschien in TV-Talkshows, um sich über den Fall und ihre Motive, das Kopftuch zu tragen, zu äußern. In diesen Interviews betonte sie mehrfach, dass für sie das Kopftuch Ausdruck eines persönlichen religiösen Bekenntnisses zum Islam sei, auf das sie nicht verzichten könne. Vielfach drückte sie auch ihre Abneigung gegenüber islamisch legitimierten politischen Bewegungen oder Parteien aus und äußerte sich gegen eine forcierte Verschleierungspolitik (*Der Spiegel*, 20.7.1998; *Die Zeit*, 31/98; *die tageszeitung*, 22.9.2003). Ludins Medienpräsenz weist einen wichtigen Unterschied zum französischen Fall auf, bei dem es einerseits nicht immer um konkrete Personen ging und bei dem die jungen betroffenen Frauen andererseits sehr viel seltener öffentlich zu Wort kamen.

Im Landesparlament Baden-Württembergs wurde Schavans Entscheidung einstimmig von allen Parteien begrüßt, wo der Fall bereits 1997 diskutiert worden war. Diese beiden Parlamentsdebatten hatten die Republikaner initiiert und bei dieser Gelegenheit für ein generelles Kopftuchverbot an staatlichen Schulen auch für Schülerinnen plädiert. Die einzige Partei, die zunächst zurückhaltender reagierte, war die FDP. Der FDP-Abgeordnete Dieter Kleinmann rief dabei vor allem das Prinzip der Religionsfreiheit ins Gedächtnis, das er durch das Kopftuchverbot für eine Lehrerin angegriffen sah. Letztlich stimmte aber auch die FDP mit der Parlamentsmehrheit überein, dass Ludin nicht mit Kopftuch an einer staatlichen Schule unterrichten dürfe. Auch Politiker anderer Bundesländer drückten ihre Zustimmung über diese Entscheidung aus, gefolgt vom Deutschen Philologenverband. Eine etwas kritischere Haltung nahmen der Bischof der evangelischen Landeskirche, verschiedene Ausländerverbände, die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft sowie einige Intellektuelle und Zeitungsredakteure ein. Damit wird deutlich, dass auch die an den deutschen Debatten beteiligten Politiker und Intellektuellen übliche Allianzen und Oppositionen überschritten.

Die öffentliche Auseinandersetzung 1998 ebte recht bald wieder ab, nachdem eine juristische Entscheidung auf sich warten ließ und Ludin in einer islamischen Privatschule in Berlin zu arbeiten begann. Als in den darauf folgenden Jahren die verschiedenen richterlichen Instanzen (1999 und 2002) Fereshta Ludins Gesuch, mit Kopftuch zu unterrichten, ablehnten, fand der Fall

in der deutschen Presse kaum noch ein Echo. Erst mit dem Urteil des Verfassungsgerichts im Herbst 2003 setzte eine zweite größere Debatte ein, die bisherige Ausmaße deutlich überschritt. Dass nun erneut weite Teile der politischen und intellektuellen Öffentlichkeit das Wort ergriffen, liegt nicht allein daran, dass es sich um die höchste richterliche Instanz Deutschlands handelte. Wesentlicher erscheint der Inhalt des Richterspruchs selbst, der wegen seiner Uneindeutigkeit Diskussionen provozierte und außerdem erstmals – zumindest in Teilen – zugunsten des Kopftuchs ausfiel. Das Bundesverfassungsgericht entschied, dass das Kopftuch für eine Lehrerin nur ein Einstellungshindernis sein könnte, wenn die Bundesländer eine entsprechende rechtliche Basis dafür schaffen würden.³

Obwohl auch diese Kontroverse quantitativ nicht vergleichbar mit den französischen Kopftuchdebatten ist, bietet sie in qualitativer Hinsicht ein ähnliches Analysepotenzial. Abgesehen davon ist natürlich allein schon die Frage, warum das Kopftuch in Deutschland vergleichsweise milder in der Öffentlichkeit debattiert wurde, ein Aspekt der vergleichenden Analyse, der im Verlauf der Untersuchung zu berücksichtigen sein wird. Ein wesentliches Element, das ich bereits im Vorfeld für ein besseres Verständnis der Diskursstrukturen für erwähnenswert halte, ist die starke föderale Tradition Deutschlands, die auch für die Dynamiken der Debatten eine wichtige Rolle spielt. Der deutsche Föderalismus mit seinen relativ unabhängigen Landesregierungen hat eine Reihe von lokal geprägten, politischen Kulturen hervorgebracht, die auch und vor allem im Bildungswesen wirksam sind. Möglicherweise hätte die Kopftuchfrage in einem Bundesland wie Hamburg oder Nordrhein-Westfalen keine bundesweite Debatte ausgelöst, weil dort Kopftuch tragende Lehrerinnen nicht mit denselben Argumenten am Unterrichten gehindert worden wären wie im christlich geprägten und traditionsgemäß CDU-regierten Baden-Württemberg. Diese regionalen Unterschiede werden auch in den verschiedenen Regelungen der einzelnen Landesregierungen auf der Basis des Verfassungsgerichtsurteils vom Herbst 2003 deutlich. Obgleich also auch in Deutschland die Kopftuchdebatte bereits 1998 eine bundesweite Dimension enthielt, ist das Thema generell sehr viel stärker auf lokaler Ebene behandelt worden als in Frankreich – einem Land, das für seine ausgeprägte zentralistische Tradition bekannt ist.

Während in Frankreich außerdem gerade viele Intellektuelle ihre Stimme gegen das Kopftuch erhoben, ergriffen ihre deutschen Kollegen das Wort weitaus zögerlicher. Wenn sie sich äußerten, so geschah dies meist eher zur Verteidigung der muslimischen Lehrerin. Die starke Involvierung von Intellektuellen in Frankreich weist auf grundlegend unterschiedliche Traditionen

3 Vgl. BVerfG, 2 BvR 1436/02 of 3/6/03, Absatz-Nr. (1-140), http://bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html, letzter Zugriff 28.10.2006.

der Rolle von öffentlichen Intellektuellen in beiden Gesellschaften hin und sollte daher nicht unbeachtet bleiben. Wenngleich hier natürlich kein Raum für eine grundlegende Reflexion ist, sollte man sich vergegenwärtigen, dass Intellektuelle in Frankreich im Zuge der weitreichenden Veränderungsprozesse der Französischen Revolution traditionsgemäß eine sehr viel sichtbarere öffentliche, soziale und politische Rolle innehaben als jene in Deutschland. Während in Frankreich der Begriff des Intellektuellen vornehmlich positiv konnotiert ist, besonders verstärkt seit der Dreyfus-Affäre, hafteten ihm in Deutschland recht lange eher negative Assoziationen an (Bering 1978). Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erlangten Intellektuelle einen breiteren öffentlichen Einfluss, ausgelöst insbesondere durch die *Gruppe 47*.⁴ Eine Kultur »öffentlicher Intellektueller« und damit auch eine ausgeprägte Debattenkultur etablierte sich in Deutschland also erst relativ spät und ist nach wie vor anders geprägt als in Frankreich. Während französische Intellektuelle öffentlich zu unterschiedlichsten gesellschaftlichen Themen Stellung beziehen, auch wenn sie auf bestimmten Gebieten keinerlei Sachkenntnis haben, neigen sie in Deutschland eher zur öffentlichen Zurückhaltung. Das bestimmende Thema öffentlicher Debatten in Deutschland war lange Zeit die nationalsozialistische Herrschaft, der Holocaust und die damit verbundene Problematik der Vergangenheitsbewältigung. Auch die unterschiedliche Kolonialgeschichte der beiden Länder mag erklären, warum Einwanderungsfragen lange Zeit nicht auf der Agenda öffentlicher Intellektueller in Deutschland standen.

Doch obwohl die Debatte um das Kopftuch in Deutschland weitaus weniger sensationsträchtig verlief als in Frankreich, so ging sie auch rasch über die ursprüngliche Thematik hinaus. Auch hier stieß die Frage nach der Legitimität des islamischen Kopftuchs der Lehrerin eine breitere Diskussion um das Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft im Hinblick auf den Islam und Muslime an und brachte Themen auf die öffentliche Agenda, die zuvor in dieser Form nicht diskutiert worden waren.

Zwischen staatlicher Neutralität und christlichem Erbe

Betrachtet man den dichtereren und politisch wirksameren Diskurs, in dem sich die Autoren gegen die Präsenz des Kopftuchs an staatlichen Schulen aussprachen, fällt zunächst ein sehr viel moderaterer und weniger polemischer Ton der Autoren im Vergleich zu Frankreich auf. Dies wird allein auf visueller

4 Die *Gruppe 47* ist ein Zusammenschluss von Intellektuellen im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg auf Initiative von Alfred Andersch und Walter Kolbenhoff. Das Kernziel bestand darin, ein Forum für Kommunikation und Diskussion für Konzeptionen einer demokratischen Kultur nach der totalitären Herrschaft zu gründen.

Ebene deutlich. Während die französischen Presseberichte zur Illustration vollständig verschleierte Frauen zeigten, beschränkte sich das Bildmaterial in Deutschland zumeist auf die zur Debatte stehende Lehrerin. Auch in den Schlagzeilen war eher vom Kopftuch, etwas seltener vom Schleier und nur in Ausnahmefällen vom *Tschador* (z.B. bei Schwarzer, *Emma*, 2/97; *Frankfurter Rundschau*, 2.6.2003) die Rede. Doch nutzten auch in Deutschland eine Reihe von Autoren die Kopftuchfrage für eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Islam und neigten dazu, ihrer Ablehnung gegenüber dieser Religion recht offenkundig Ausdruck zu verleihen. Darüber hinaus reflektiert auch dieser Diskurs die Überzeugung, dass das Kopftuch und mit ihm öffentlich sichtbare Formen von muslimischer Religiosität eindeutig definierbare Kategorien seien, die grundsätzlich mit deutschen Prinzipien kollidieren würden.

Das Kernelement der Selbstreferenzen war im deutschen Fall die Verfassung. Hauptargument war hier, dass das islamische Kopftuch einer Lehrerin mit der Neutralität der Verfassung unvereinbar sei, deren Grundlagen zu einem wesentlichen Teil in staatlichen Bildungseinrichtungen repräsentiert würden. In ihrer Rolle als Beamtin und Repräsentantin des Staates gelte für Lehrer ein »Mäßigungsgebot und die Pflicht zur Neutralität«, wie es der CDU-Landesfraktionschef Günther Oettinger formulierte (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 15.7.1998). Das Kopftuch einer Lehrerin wurde damit als Widerspruch zu den Tugenden gedeutet, die Beamte in Deutschland traditionell zu verkörpern hätten. Diese Betonung der Tugend der Neutralität und Zurückhaltung ist nur vor dem Hintergrund der recht spezifischen Bedeutung des Beamten in der deutschen politischen Kultur zu verstehen. So gilt ein Beamter gegenüber sozialen Konflikten als immunisiert und zugleich als Träger und Repräsentant des Gemeinwohls (vgl. Schiffauer 2005). Einem Beamten obliegt nicht nur die Aufgabe, den Staat zu repräsentieren, sondern er soll diesem auch regelrecht »dienen« und in dieser Funktion seine Persönlichkeit und seine persönlichen religiösen oder politischen Bindungen neutralisieren. Diese Forderung blieb daher nicht auf die Lehrinhalte beschränkt, sondern wurde, ähnlich wie in Frankreich, auf nach außen getragene Bekenntnisse der Lehrenden erweitert.

Dennoch sollte nicht in Vergessenheit geraten, dass es in Frankreich gleichermaßen Lehrer und Schüler waren, die zur Neutralität angemahnt wurden, während es in der deutschen Version ausschließlich um die Lehrkräfte ging, die ihre Schüler durch politisch bzw. religiös definierte KleidungsCodes nicht beeinflussen sollten. Ungeachtet dieses Unterschieds offenbart dieses Argument ebenfalls einen Trennungsgedanken zwischen ritualisierter Privatsphäre und neutralisierten öffentlichen Räumen. In ihrem Privatbereich könne die Lehrerin tragen, was auch immer sie wolle, so die Argumentation, doch in ihrer Funktion als Staatsdienerin möge sie äußerlich neutral erscheinen, da das Kopftuch als Ausdruck konfessioneller Missionierung gedeutet wurde und

damit als Widerspruch zu den Grundwerten der deutschen Gesellschaft. Einige Autoren wie der Sozialwissenschaftler Nils-Arne Münch (*Freitag*, 13.2.2004) konkretisierten diesen Widerspruch:

»Wer in einem Kernbereich unserer Gesellschaft arbeiten will, wer eine Position haben will, in der er zwangsläufig zum Vorbild für die nächste Generation wird, sollte sich zu dieser Gesellschaft bekennen, sich für sie entscheiden und Normen wie Gleichberechtigung, Säkularismus und das Recht auf individuelle Selbstentfaltung vorleben.«

Unabhängig von den problematischen Implikationen der zugrunde liegenden Idee von Neutralität selbst möchte ich in diesem Zusammenhang den Blick auf den ständigen Wechsel zwischen dem Narrativ der »Neutralität« und der Spezifizierung der vermeintlich neutralen öffentlichen Sphäre lenken. Hier tritt die Widersprüchlichkeit des Neutralitätsgedankens ans Tageslicht. So wurde vielfach der »christlich-abendländische« Hintergrund der deutschen Gesellschaft unterstrichen. Interessanterweise argumentierten nicht nur Vertreter der christlichen Parteien mit dem »christlichen Erbe«, das sie als die Quelle der politischen Errungenschaften des gegenwärtigen Deutschlands betrachteten, sondern auch Vertreter der anderen etablierten Parteien (siehe auch Karakasoglu 1999a). Im Gegensatz zu dem Bild von der »gemeinsamen Welt« mit neutralen und abstrakten menschlichen Einzelwesen, das den dominanten Diskurs Frankreichs bestimmte, hoben die deutschen Kommentatoren vielfach den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft hervor, den sie genealogisch mit dem Neutralitätsbegriff verbanden. So stellte Jürgen Rüttgers (Parlamentsdebatte Nordrhein-Westfalen vom 2.10.2003) beispielsweise fest: »Die Verpflichtung des Staates zur weltanschaulichen Neutralität darf nach unserer Auffassung nicht aufgeweicht werden. Es darf nicht übersehen werden, dass diese Neutralität eine lange Geschichte und selbst ein weltanschauliches Fundament hat. Sie wurzelt im Werteverständnis der christlich-abendländischen, der humanistischen und der aufklärerischen Tradition.« Ähnlich argumentierte der baden-württembergische SPD-Abgeordnete Peter Wintruff (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004) spezifischer mit Blick auf legitime und illegitime religiöse Symbole in deutschen Schulen:

»Anders als das Kopftuch gehört das Kreuz zum abendländischen Kulturkreis, zu unserer Tradition und hat dort einen hohen Rang als religiöses Zeugnis für Nächstenliebe, Toleranz und Wahrung der unantastbaren Menschenwürde [...]. Wir bekennen uns zum Auftrag unserer Landesverfassung, unsere Kinder auf der Grundlage christlicher und abendländischer Kulturwerte zu erziehen. Die an unseren Schulen gebotene staatliche Neutralität darf – anders als in einem laizistischen Staat – sehr wohl religiöse Äußerungen dulden, aber eben nur solche, die den im Grundgesetz festgelegten Menschenrechten nicht widersprechen.«

So wurde das Trennungspostulat zwischen politischer und religiöser Sphäre in Deutschland anders gewichtet und weniger als eine rigorose Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum gesehen. Dennoch konstruierte sich die Gemeinschaft von Deutschen ähnlich wie in Frankreich auch hier vor allem als Gegenkategorie zu gläubigen bzw. öffentlich sichtbaren Muslimen. Auch hier wurde das Kopftuch per se als Beeinflussung und als Übergriff auf die normativen Grundlagen Deutschlands, so vor allem auf die Neutralität staatlicher Institutionen gedeutet. Nur waren diese Grundlagen diesem Verständnis nach christlicher Prägung. Die markierende Grenze zwischen einem *Vorher*, das vor Beginn der Aufklärung angesiedelt war, und einem *Nachher* ist folglich im deutschen dominanten Diskurs nicht vorzufinden. Im Gegenteil vermengten die Autoren entweder die Narrative Aufklärung und Christentum, oder sie argumentierten mit einer direkten und ungebrochenen Kontinuität zwischen christlichen Werten und den Errungenschaften der Aufklärung. Im Gegensatz zu Frankreich lässt sich in Deutschland also eine direkte Fusion von christlichen Werten und Aufklärungswerten beobachten.

Der ausdrückliche Verweis auf den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft findet vor allem in den neueren rechtlichen Regelungen beim Großteil der Landesregierungen eine noch deutlichere Ausprägung und Legitimation, weil sich die Landesverfassungen auch auf die »christlichen und abendländischen Bildungs- und Kulturwerte« beziehen.⁵ Die Landtagsdebatten und -entscheidungen gegenüber Kopftuch tragenden Lehrerinnen im Anschluss an das Verfassungsgerichtsurteil von 2003 verweisen daher oft nachdrücklicher auf den christlichen Gehalt der (Landes-)Verfassung (vgl. Parlamentsdebatten Baden-Württemberg vom 4.2.2004 und Bayern vom 17.3.2004).

Die Besinnung auf einen christlichen Ursprung der deutschen Verfassung, den diese Autoren zu erhalten oder zu rekonstruieren versuchten, mag auch erklären, warum Symbole christlichen Ursprungs in diesem Diskurs nicht als bedenklich erachtet wurden. Eher wurde die Präsenz des Kopftuchs an staatlichen Schulen sogar als eine Zurückdrängung des »christlich-abendländischen Erbes« gewertet. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in diesem Zusammenhang vielfach wieder das Kruzifix-Urteil ins Gespräch kam. Während man dadurch auf der einen Seite die christliche Substanz – symbolisiert durch das Kreuz – zurückgedrängt sah, befürchtete man andererseits eine Aufwertung des Islam – symbolisiert durch das Kopftuch. Demzufolge war ein von einem einzelnen Individuum getragenes religiöses Symbol gleichbedeutend mit einem von staatlicher Seite angebrachten Kreuz. In diesem Argument spiegelt sich die Auffassung wider, das Kopftuch repräsentiere an sich eine kollektive Form des Islam, von der man befürchtete, dass sie die moralischen

5 Siehe z.B. Landesverfassung von Baden-Württemberg, Art. 12 Abs. 1, Art. 15 Abs. 1, sowie Art. 135. der Landesverfassung von Bayern.

und kulturellen Grundlagen der deutschen Gesellschaft unterminieren würde. Zudem wird bei dem Vergleich des Kopftuchs mit dem Kreuz »die Dimension der habituellen und körperbezogenen Praktik [...] konsequent zugunsten der reinen Sichtbarkeit des Symbols ausgeschaltet«, wie Armando Salvatore es formuliert (2006: 5).

Der fließende Übergang vom neutralen Charakter der Verfassung zum Verweis auf das christliche Erbe der deutschen Gesellschaft, begleitet vom eingrenzenden Begriff »westlich«, ist ein geläufiges Muster öffentlicher Debatten, das sich auch in anderen Diskursen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen westlichen und islamisch geprägten Gesellschaften wiederfindet. Das unspezifische Label »abendländisch« kann hier als Marker für die Vorstellung von historisch geprägten substanziellen Unterschieden zwischen geopolitisch eingrenzbaren »Zivilisationen« gelten, die auf einer gemeinsamen Kultur und Religion basieren. Es verweist auch auf die vielfach diskutierte These, die vor allem von Samuel Huntington geprägt wurde (1996), wonach die »westliche Welt« aufgefordert wird, ihre Werte gegenüber den als grundsätzlich anders konstruierten sozialen Ordnungen zu verteidigen, so vor allem gegenüber der »islamischen Zivilisation«. Ein wesentliches Element dieses Diskurses ist die Behauptung, die Trennung zwischen Politik und Religion sei eine ausschließlich westliche Errungenschaft und stelle einen der grundlegendsten Unterschiede zur politischen Verfasstheit des Islam dar.

Das Paradigma unterschiedlicher »Zivilisationen« (im deutschen Diskurs häufiger »Kulturen«, vgl. Elias 1992 [1976]) beteuert in diesem Fall die Exklusivität der christlich-westlichen Grundlage des säkularen Verfassungsstaates. Auf diese Weise wird nicht nur der pluralistische Charakter einer Gesellschaft geleugnet, dem eine säkulare Verfassung jedoch grundsätzlich zur Existenz verhelfen könnte, sondern der christlich-westlichen Hemisphäre wird auch das (Deutungs-)Monopol des Säkularitätstheorems zugesprochen. Wie Heiner Bielefeldt argumentiert (1998: 479; 2003: 48-58), ist diese »kulturelle Inkorporation« (2003: 48) vor allem dazu geeignet, eine inhärent christlich basierte Vorstellung von Säkularität zu konstruieren. Demnach wird die allmählich vollzogene Trennung zwischen politischer und religiöser Sphäre als wesentliches Charakteristikum christlicher Gesellschaften gedeutet, während der Islam als inhärent politische Religion im Sinne einer Gegenkategorie konstruiert wird. Hier offenbart sich entsprechend ein grundlegender Unterschied zwischen Deutschland und Frankreich bei den Deutungen des Säkularitätsparadigmas. Im Gegensatz zu Frankreich, wo die Trennung zwischen Religion und Politik vornehmlich als Resultat des Bruches zur christlichen Vergangenheit gedeutet wird, zeichnet sich im deutschen (dominanten) Diskurs die Vorstellung von einer Kontinuität zwischen Christentum und zeitgenössischem säkularen Verfassungsstaat ab.

An dieser Stelle sei allerdings hervorgehoben, dass der affirmative Verweis auf den christlichen Gehalt der Verfassung keineswegs grundsätzlich in einen Überlegenheitsdiskurs münden muss, der andere religiöse Traditionen ausschließt oder als durchweg gegensätzlich konstruiert. Vor allem in der jüngeren Kopftuchdebatte von 2003/2004 zeigt sich, dass ein positives Bekenntnis zur christlichen Tradition durchaus ganz andere Konnotationen mit sich bringen kann. Ungeachtet mancher Stimmen von kirchlichen Autoritäten (vgl. Oestreich 2004: 95-98) oder Theologen (Schieder 2001) zeigt dies die Rede von Johannes Rau wohl am deutlichsten auf (*die tageszeitung*, 26.1.2004). So schlug Rau vor, dass gerade wegen des privilegierten Charakters der Religion in Deutschland auch Religionsbekenntnisse von Muslimen respektabel und legitim seien. Während er sowohl die Tradition des Religionsprivilegs als auch das Prinzip der Religionsfreiheit verteidigte, wies Rau gemeinsam mit einigen kirchlichen Autoritäten ausdrücklich eine Laisierung des Staates nach französischem Vorbild zurück.

Auf der anderen Seite zeigt sich vor allem in der jüngeren Debatte im Diskurs der Kopftuchgegner eine deutliche Zunahme jener Stimmen, die explizit nicht auf den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft verwiesen und sich eher am Vorbild des laizistischen Frankreichs orientierten (vgl. *Der Spiegel*, 40/03; Schwarzer in *Frankfurter Rundschau*, 2.6.2003; Akgün 2003). Zu den prominentesten Vertreterinnen dieser Position gehören zweifellos Alice Schwarzer oder die SPD-Abgeordnete Lale Akgün, deren Kommentare sich durch einen ausdrücklich laizistischen bis atheistischen Tonfall auszeichneten. Hier wird die Auffassung vertreten, dass Deutschland grundsätzlich religiöse und politische Angelegenheiten voneinander trennen und schrittweise zu einer De-Institutionalisierung der Kirche gelangen solle. Nicht unbedingt generell mit einer strikteren Trennung zwischen Kirche und Staat sympathisierend, scheinen diese Autoren eher um die rechtlichen Privilegien besorgt zu sein, die der Religionsstatus in Deutschland potenziell auch für Muslime mit sich bringt (siehe nächstes Kapitel).

Trotz dieser unterschiedlichen Nuancen wird auch beim deutschen Mehrheitsdiskurs deutlich, dass die Unterscheidung zwischen erlaubten und geächteten religiösen Symbolen ebenfalls auf dem durchweg politischen Charakter beruht, der dem Symbol des Kopftuchs und mit ihm dem Islam beigemessen wurde. Daraus erklärt sich teilweise auch, warum die Autoren in Deutschland häufig mit dem Toleranzbegriff argumentierten und dabei das Kopftuch als Merkmal eines Übertritts des Tolerierbaren bewerteten. Entsprechend war vielfach die Rede davon, dass eine bedeckte Lehrerin »Intoleranz« symbolisiere, weil sie ein religiöses Symbol trage, das eine »intolerante« religiöse Praxis, nämlich weibliche Unterdrückung, zum Ausdruck bringe. In dieser Hinsicht wurde also auch in Deutschland eine Kopftuch tragende Frau als Negativpendant zu einer unbedeckten, emanzipierten Frau und daher als An-

griff auf grundlegende Prinzipien der deutschen Gesellschaft betrachtet. So wurde vermittelt, das Kopftuch als eindeutiges Signal geschlechtlicher Repression kollidiere mit dem »Geist der Toleranz«, auf dem die deutsche Gesellschaft basiere, wie es die Grünen-Abgeordnete Birgit Bender in Baden-Württemberg formulierte (*die tageszeitung*, 21.7.1998). Jürgen Rüttgers (*Die Welt*, 15.7.1998) äußerte sich ein wenig deutlicher: »Das Kopftuch ist in Teilen des Islams weithin Ausdruck eines religiösen Anspruchs, der mit dem Toleranzgebot unseres Grundgesetzes nicht vereinbar ist.« Insofern war das Kopftuch als Sinnbild einer intoleranten Norm nicht zu tolerieren.

Es lohnt sich, den hier zugrunde gelegten Toleranzbegriff etwas näher zu beleuchten, weil es sich dabei um einen entscheidenden Begriff der Selbstreferenz handelt. So ging es nicht allein darum, den »intoleranten« Charakter des Kopftuchs zu unterstreichen, sondern auch darum, auf diese Weise die eigene Toleranz hervorzuheben. Die Äußerung des CDU-Abgeordneten Hermann Seimetz (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg von 1997) verdeutlicht diese Verbindung besonders klar: »Frau Ludin wollte die Belastbarkeit unserer Toleranz testen, anstatt selbst ein gewisses Maß an Verständnis für unseren bekenntnisneutralen Staat aufzubringen. Bekenntnisneutralität lässt sich mit dem Tragen eines Kopftuchs meines Erachtens nicht vereinbaren.«

Durch die Markierung der Grenzen der eigenen Toleranz wird zugleich das Selbstbild einer im Grunde toleranten Gesellschaft gezeichnet: Es gibt einen toleranten Kern, der jedoch dort seine Grenzen findet, wo er mit der Intoleranz des Anderen konfrontiert wird. Damit wird das eigene tolerante Potenzial auf- und die fehlende Toleranz des Anderen abgewertet. Einige Autoren boten hier ein Korrektiv zur »falsch verstandenen Toleranz« an, wie etwa die ehemalige Frauenministerin Renate Schmidt (*Emma*, 3/2004):

»Toleranz bedeutet für mich nicht Beliebigkeit, sondern: Von einem festen eigenen Standpunkt auf andere zugehen und ihnen klarmachen, was unsere Verfassung, unsere Demokratie von Menschen in unserem Land erwartet. Wir wollen auf keinen Fall die Unterdrückung von Frauen! Das müssen wir auch den hiesigen islamischen Organisationen unmissverständlich klarmachen. Doch auch da gibt es natürlich gute, mit denen man etwas erreichen kann – und andere, mit denen man nicht zusammenarbeiten sollte. Ich betone noch einmal: Wir müssen zu einem wahren Verständnis von Toleranz kommen – und uns vor falscher Toleranz hüten.«

Ungeachtet der Logik, wonach »unser« toleranter Charakter mit der Intoleranz des »Anderen« kollidiert, liegt darin eine weitere und eher generelle Botschaft verborgen, die nahezu wie eine Umkehrung des Toleranzprinzips klingt. Schavan (Parlamentsdebatte vom 15.7.1998) machte dies besonders deutlich:

»Wenn Sie so wollen, ist es ein Punkt, der um so bedeutsamer ist [...], als friedliches Miteinander von Religionen eben im Zweifelsfall nicht nur dazu berechtigt, dass die Beteiligten Toleranz von anderen sich selbst gegenüber erwarten, sondern auch verlangt, dass alle Beteiligten bereit sind zur Konzession, zur Diskretion, nur Toleranz anderen gegenüber in der eigenen Religionsgemeinschaft und im Blick auf Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften.«

Ogleich der Begriff eine Fülle von Bedeutungen enthält, wird Toleranz vornehmlich in pluralistisch verfassten Gesellschaftsordnungen wirksam und zielt auf Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen ab, in denen Minderheiten um die Anerkennung von kulturellen oder religiösen Normen oder Ausdrucksformen kämpfen, die der Mehrheit nicht unbedingt geläufig oder die nicht rechtlich verankert sind. Obwohl vielfach von der »Gegenseitigkeit« der Toleranz die Rede war, kehrten die Autoren dieses Prinzip quasi um, indem sie vorschlugen, eine Minderheit – in diesem Fall durch eine Muslimin mit öffentlich sichtbarer, nicht-christlicher Religiosität repräsentiert – solle ihren toleranten Charakter gegenüber der Mehrheit unter Beweis stellen. Stellt man sich vor, dass eine Muslimin in Deutschland öffentlich bekunden würde, sie toleriere diese oder jene christliche bzw. nichtreligiöse Praxis oder Lebensweise, so werden die üblichen Konnotationen des Toleranzbegriffs rhetorisch verkehrt. Obwohl solche Bekenntnisse den vielfach als »intolerant« wahrgenommenen Muslimen häufig abverlangt werden, so gibt es darüber hinaus aufgrund des Minderheitenstatus des Islam kaum ein öffentliches Forum, bei dem Muslime dazu Stellung beziehen könnten.

Damit wird zugleich eine gewisse Ambivalenz deutlich, die dem Toleranzbegriff generell innewohnt. Auf der einen Seite impliziert der Begriff immer eine positive Selbstbeschreibung, indem er die eigene Generosität und die Kapazität, mit kultureller Differenz umzugehen, zum Ausdruck bringt. Auf der anderen Seite weist allein die Möglichkeit, in der Entscheidungsposition zu sein, eine bestimmte religiöse, kulturelle Praktik oder Lebensform zu »tolerieren« oder nicht, auf den Machtfaktor hin, der dem Toleranzbegriff zwangsläufig zugrunde liegt. Michael Walzer (1997: 53f.) macht überspitzt auf diese Machtkonstellationen aufmerksam, wenn er beobachtet: »Jemanden zu tolerieren bedeutet in der Machtposition zu sein, toleriert zu werden, impliziert eine Position der Unterlegenheit.«⁶ In diesem Sinne indizierten jene,

6 Es gibt allerdings eine ganze Fülle von anderen Implikationen dieses Begriffs, die Walzer im Verlauf seiner Untersuchung nicht unberücksichtigt lässt. Besonders in philosophischen Ansätzen haben eine Reihe von Autoren versucht, das Konzept zu redefinieren und eher im Sinne eines gegenseitigen Respekts und als Motor für gleich verteilte Chancen für kulturelle Ausdrucksformen zu begreifen (z.B. Heyd 1996). Diese Versionen setzen jedoch eine balanciertere Machtsituation voraus, als sie in Einwanderungskontexten gemeinhin vorliegt. Eine sinnvolle Konzeptualisierung nimmt beispielsweise Rainer Forst (2002: 212) vor,

die die Möglichkeit hatten, sich öffentlich darüber zu äußern, ob das Kopftuch nun zu tolerieren sei oder nicht, zugleich die eigene Machtposition und verwiesen damit auf die recht enge Grenze, die sich zwischen Integration und Zurückweisung auftut, weil sie von arbiträren Machtkonstellationen abhängig ist.

In einem Interview mit Giovanna Borradori weist Jacques Derrida (Borradori 2003: 16) auf den inhärent christlichen Hintergrund des Toleranzbegriffs hin und bemerkt, dass »Toleranz zunächst eine Form von Charité [...]« gewesen sei. Giovanna Borradori fügt ergänzend hinzu: »Der religiöse Ursprung und Fokus von Toleranz macht den Begriff zu einem Überbleibsel einer paternalistischen Geste, in der der Andere nicht als gleichwertiger Partner akzeptiert wird, sondern als untergeordnet, vielleicht als assimiliert, in jedem Fall aber in seiner Differenz missdeutet wird.« Heiner Bielefeldt (2003: 24-31) optiert daher dafür, eine »staatliche Toleranzpolitik« aufzugeben, was er als wesentlichen Schritt der Umsetzung des Prinzips der Religionsfreiheit betrachtet. Ob man mit diesen Beobachtungen nun übereinstimmen mag oder nicht, so ergeben sich daraus in jedem Fall einige grundlegende Fragen, die wohl im Hinterkopf bewahrt werden sollten, wenn der Toleranzbegriff bedient wird (vgl. auch Karakasoglu 1999b): Wer toleriert wen mit welchen Werten, Interessen und Absichten? Wer ist überhaupt in der Position, die Toleranzfrage zu stellen, zu debattieren und zu entscheiden?

Die Toleranzproblematik markiert in Deutschland ein geläufiges Themenfeld, wenn es um »multikulturelle Fragen« (Joppke/Lukes 1999) geht, und scheint auch vergleichsweise größeren Stellenwert einzunehmen als in französischen Debatten (vgl. Heitmeyer/Dollase 1996). Die relativ große Bedeutung, die diesem Begriff als Selbstreferenz der deutschen Gesellschaft zukommt, muss zweifellos auch vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit betrachtet werden, von der man sich in Kultivierung eines positiven Selbstbildes abzugrenzen versuchte. Mit dem Verweis auf den »toleranten Charakter« der deutschen Gesellschaft galt es in Abgrenzung zur antisemitischen und rassistischen Vergangenheit, ein positiveres Selbstbild zu konstruieren und die eigenen Entwicklungskapazitäten zu unterstreichen. Im Gegensatz dazu scheinen französische Intellektuelle oder Politiker sehr viel weniger die Pflicht zu verspüren, sich von ihrer Vergangenheit abzugrenzen, wenngleich der Kolonialismus mittlerweile auch dort zu einem Thema öffentlicher Selbstreflexionen avanciert ist. Dies wird allein dadurch deutlich, dass der in Deutschland so bedeutende Begriff »Vergangenheitsbewältigung« in Frankreich nicht existiert und, wenn überhaupt, so schlicht im deutschen Ori-

der einen Konflikt zwischen zwei konkurrierenden Versionen von Toleranz ausmacht. Die erste qualifiziert er als »permission-conception«, die zweite als »respect-conception«.

ginal verwendet wird. Die Last der Vergangenheit in Deutschland mag auch in Teilen erklären, warum die Stimmen zum Kopftuch hier vergleichsweise zurückhaltend geblieben sind, wie im nächsten Unterkapitel deutlich werden wird.

Ich möchte aber zunächst zusammenfassen. Es ist klar geworden, dass analog zum Prinzip der *laïcité* in der französischen Debatte der Rückgriff auf die Verfassung in Deutschland eine willkommene Referenz war, um Vorbehalte gegen das Kopftuch zum Ausdruck zu bringen und zu legitimieren. Diese Referenz ist einerseits vage und abstrakt genug, um das Projektionsfeld verschiedener selbstreferenzieller Elemente zu bilden. Zugleich ist sie spezifisch genug, um eine Gemeinschaft zu konstruieren, die bestimmte Religionsformen von vornherein ausschließt. So diente die Verfassung als Grundlage, um ein gemeinsames Terrain abzustecken, das auf verschiedenen Prinzipien basierte und damit das »eigene« kulturelle, politische und symbolische Kapital repräsentierte – so insbesondere die Neutralität staatlicher Einrichtungen, ein christlich-abendländisches Fundament und damit verbunden: Toleranz. Nicht zuletzt weil auf abstrakten menschenrechtlichen Prinzipien basierend, eignete sich die Verfassung als glaubwürdigere Referenz als der weitaus strittigere Begriff der (deutschen) »Kultur«. Bei genauem Hinsehen lässt sich jedoch feststellen, dass die Verfassung hier eine ganz ähnliche Funktion wie der sonst in Deutschland geläufige Kulturbegriff einnahm. So wurde auch damit ein exklusives, neutralisiertes und distinktives *wir* markiert, das bestimmte religiöse Praktiken bzw. Ausdrucksformen ausschloss. Bei den genaueren Charakterisierungen des Kopftuchs wird deutlich, dass die Kommentatoren einen normativ geprägten Kulturbegriff durchaus (wieder) einführten.

Das islamische Kopftuch: Zwischen politischem Aktivismus und kultureller Segregation

Im Gegensatz zu Frankreich weist der dominante Diskurs in Deutschland sehr viel weniger klare Konturen einer weiblichen muslimischen Identität auf, die einen eindeutigen Gegensatz zur »deutschen Frau« bildete. Entsprechend waren die Kommentare auch weitaus zurückhaltender, wenn es um eine Konturierung der Symbolik des Kopftuchs ging, wenngleich auch im deutschen Diskurs eine Polarität zwischen »westlich-emanzipierter« und »muslimisch-unterdrückter« Frau gezeichnet wurde. Sieht man sich die Bedeutungen an, die dem Kopftuch beigemessen wurden, so kristallisieren sich zwei wesentliche Elemente heraus. Einerseits unterstrichen die Autoren ähnlich wie in Frankreich den »politischen« Charakter der Verschleierung. Andererseits betonten sie, das Kopftuch sei eine »kulturelle« Segregation und daher Ausdruck einer differenten »Kultur«.

Erwähnenswert scheint zunächst, dass eine Reihe von Autoren behauptete, dass das Kopftuch keine islamische Pflicht sei, im Prinzip einer »unislamischen« Tradition entspringe und daher für eine muslimische Lehrerin unerheblich sei. Alice Schwarzer (*Emma*, 2/1997), die vor allem in der jüngsten Kontroverse zu einer der wortstärksten, feministisch argumentierenden Gegnerinnen des Kopftuchs mit breiter Medienöffentlichkeit avancierte, bemerkte beispielsweise: »So wenig, wie der Islam das Kopftuch ›auferlegt‹, so wenig scheint dieses Kopftuch reine Privatsache der Referendarin Ludin zu sein.« Ähnlich äußerte Schavan (Presseerklärung 119/98), dass das Kopftuch nicht zu den religiösen Pflichten einer muslimischen Frau gehöre, weil die Mehrheit der muslimischen Frauen weltweit kein Kopftuch tragen würde. Mit ihrer Äußerung wiederholte bzw. veröffentlichte Schavan gewissermaßen das, was ihr der Politikwissenschaftler Bassam Tibi geraten hatte, der sich insbesondere in die erste Debatte aktiv einschaltete. In einem eigenen Beitrag (*Der Tagesspiegel*, 16.7.1998) ergänzte Tibi, dass das Kopftuch eine »postkoranische Erfindung« sei. Dieser Befund findet in seinen Publikationen zum Islam in Deutschland zahlreiche Bestätigungen, in denen er betont, das Kopftuch sei unter dem Einfluss des »Islamismus aus arabischen Ländern« importiert worden (vgl. z.B. Tibi 2000: 45).

Nach dieser Logik widersprach das Kopftuch nicht nur deutschen Prinzipien, sondern wurde auch für die islamische Theologie und Praxis als illegitim erachtet. Damit ist eine grundlegendere Problematik angesprochen, die für einen westlichen Blick auf islamische Praktiken gewissermaßen symptomatisch ist. Bis in die Kolonialzeit lässt sich unter westlichen Wissenschaftlern eine Tendenz zurückverfolgen, in Kollaboration mit lokalen politischen Kräften legitime und vor allem »authentische« Formen des Islam zu kennzeichnen (vgl. Said 1995 [1978]; Stauth 1993).

Die generalisierende Behauptung, das Kopftuch widerspreche eigentlich dem Islam, erscheint noch problematischer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass damit die Stimmen jener vollständig missachtet werden, die es für sich als eine religiöse Pflicht erachten. Welche eigene Position man auch immer dazu einnehmen mag, mit einer solch apodiktischen Feststellung wird schlicht eine ganze Reihe von islamischen Wissenschaftlern und Theologen ignoriert, die das Kopftuch als einen untrennbaren Teil des islamischen Dogmas betrachten. Problematischer für den konkreten Fall ist jedoch, dass die Autoren mit dieser Behauptung es schlichtweg ablehnten, den Worten der Lehrerin selbst ein Gewicht beizumessen. Ludin unterstrich mehrfach, dass für sie das Kopftuch eine religiöse Pflicht und damit Teil ihrer Persönlichkeit als fromme Muslimin sei. Entweder behaupteten die Kommentatoren, Ludins Motive seien nicht repräsentativ, oder sie gaben vor, die »versteckten« Botschaften des Kopftuchs im Grunde besser zu kennen als bedeckte Frauen selbst. Während das Verfassungsgericht diese Logik unterbrach, indem es sowohl die eigenen

Deutungen der Lehrerin als auch die Berichte der Sozialwissenschaftlerin Yasemin Karakasoglu, die mit Kopftuch tragenden Lehramtsanwärterinnen gearbeitet hatte, in die Urteilsfindung einband, führten die meisten Bundesländer sie nach dem Verfassungsgerichtsurteil erneut ein. Bevor es in Baden-Württemberg zur Verabschiedung des Gesetzes zum Ausschluss von Kopftuch tragenden Lehrerinnen kam, konsultierte das Parlament beispielsweise die Anwältin Seyran Ates als »muslimische Repräsentantin«. Ähnlich wie Tibi, ist auch Ates bekannt für ihre unzweideutige Ablehnung des Kopftuchs, wobei sie als »Frauenrechtlerin« ihren Schwerpunkt auf den »repressiven Gehalt« des Kopftuchs legt.

Die Beschreibung des Kopftuchs als Abweichung vom eigentlichen Islam ließ vor allem Raum, um dieses Symbol mit anderen Inhalten zu füllen, die von religiösen Bedeutungen entfernt waren. Dieses Argument wurde, wie angedeutet, nicht allein durch die Stimmen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft kanalisiert, sondern auch durch Intermediäre, die sich selbst öffentlich als Muslime bezeichneten und dem Argument durch die »Stimme des Anderen« größeres Gewicht und mehr Glaubwürdigkeit einbrachten. Bassam Tibi ist dafür zweifellos das prominenteste Beispiel. Er trat explizit gegen das Kopftuch auf und verwies darauf, dass »der Schleier ein sehr gefährliches Instrument der zivilisatorischen Abgrenzung« sei (*Der Tagesspiegel*, 16.7. 1998). Als enger Verbündeter Samuel Huntingtons ist es nicht verwunderlich, dass Tibi in diesem Zusammenhang das Zivilisationsparadigma bediente. Mit der Reflexion seines eigenen Hintergrundes als »liberaler«, »demokratischer« oder »säkularer« Muslim ist er jedoch weit davon entfernt, die These eines »Zusammenpralls der Zivilisationen« unvoreingenommen zu reproduzieren. Vielmehr schwebt Tibi etwas vor, für das er selbst den Begriff »Euro-Islam« geprägt hat. Unter »Euro-Islam« versteht Tibi einen an die normativen Prämissen Europas angepassten Islam, der sich das europäische Säkularisierungsmodell zueigen macht (z.B. 2000: 53). Es scheint wichtig, hier einen Augenblick zu verweilen, nicht nur weil Tibi in der deutschen Öffentlichkeit als »muslimischer Wissenschaftler« einen recht privilegierten Platz einnimmt, sondern auch weil die von ihm favorisierte Version eines »Euro-Islam« generell den Kern der öffentlichen Debatte über den Islam in Deutschland widerspiegelt und damit nicht zuletzt auch die Diskussion über sichtbare Formen des Islam – wie das Kopftuch – tangiert.

Tibi strukturiert seine Argumente zum »Euro-Islam« entlang eines normativen Ansatzes und der Vision von einem modernen und vollständig säkularisierten Europa, wobei er unhinterfragt einen Konsens über geteilte »europäische« Normen zugrunde legt. Aus dieser Perspektive hält Tibi Muslime dazu an, sie mögen ihre Religiosität von öffentlichen und vor allem politischen Formen befreien und ausschließlich auf den privaten Raum beschränken. Nur eine solche Privatisierung des Religiösen, so Tibis Kernargument, könne de-

mokratischen Frieden stiften. Zugleich legt der Politikwissenschaftler einen inhärent liberalen und demokratischen Kern westeuropäischer Öffentlichkeiten zugrunde, der den Muslimen als Modell gelten soll, um ihre Religion grundlegend zu reformieren. Tibi geht sogar noch einen Schritt weiter und spricht von einer »islamischen Reformation« nach christlichem Vorbild (z.B. 2000 und 2001), wodurch der Modellcharakter christlich-säkularer Gesellschaften noch deutlicher zum Tragen kommt. Auf diese Weise legitimiert Tibis Kategorie eines »Euro-Islam« offenkundig nur eine Version des Islam, die sich am »europäischen aufgeklärten Wertesystem« orientiert (2000: 36).

Einer der problematischsten Aspekte in Tibis Argumentation ist wohl die Exklusivität, mit der er seinen Ansatz präsentiert, während er all jene, die seiner Euro-Islam-Version nicht uneingeschränkt zustimmen, schlicht als »Islamisten« bezeichnet (ebd.: 54 und 249). Seine Unterteilung in »gute« (integrierte) und »schlechte« (abgesonderte) Muslime ist vor allem so schwerwiegend, weil Tibi eine einflussreiche Rolle als Experte in der deutschen Öffentlichkeit zukommt. Mit seinem repetitiven Bekenntnis zu einer »moderaten« Version des Islam ist er in der deutschen Öffentlichkeit zu einer willkommenen Figur avanciert, nicht zuletzt weil er als Experte des Islam und zugleich mit der Stimme eines Muslims spricht.

Als einer der prominentesten Autoren reiht sich Tibi damit in eine wachsende Gruppe von islamisch geprägten Wissenschaftlern, Aktivisten oder Politikern ein, die das Kopftuch öffentlich ablehnen und ihm eine privatisierte Version des Islam entgegenstellen.⁷ Am bekanntesten und erfolgreichsten dürfte gegenwärtig die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek sein, die mit ihrem Buch *Die fremde Braut* (2005) großes Renommee erzielt hat. Zumeist sind es eigene Negativerfahrungen mit dem Islam, die diese Autoren zu einer tendenziösen Verurteilung des Islam *an sich* veranlassen, die sie nun aus der Perspektive der »Betroffenen« und als Wissenschaftler bzw. Politiker legitimieren und dabei ähnlich wie Tibi den westlichen Liberalismus preisen. Vor allem bei Frauen wie Kelek, der SPD-Politikerin Lale Akgün oder auch der Anwältin Seyran Ates tritt eine scherenschnittartige Unterteilung von muslimischen Frauen in Deutschland in zwei Kategorien zutage: Frauen, die sich – wie sie selbst – durch entschlossene Distanzierung vom Islam und Aneignung dominanter Normen »emanzipiert« haben und solche, die die Unterdrückung durch den Islam unmündig reproduzieren.

Während Muslime in Deutschland zuvor vom Prozess der Wissensproduktion und -zirkulation ausgeschlossen waren, sind sie nun zunehmend daran

7 So z.B. die Reaktion dreier Berliner Politikerinnen mit türkischem Hintergrund (Dilek Kolat und Ülker Radziwill, SPD und Evrim Baba, PDS) auf den von Marieluise Beck initiierten offenen Brief »Wider eine Lex Kopftuch« als »blauäugig, naiv und oberflächlich« (*Berliner Zeitung*, 6.12.2003) oder Namo Aziz in *Die Zeit*, 30.7.1998, *Die Zeit*, 2.10.2003.

beteiligt. Dafür ist die Kopftuchdebatte freilich nur eines von vielen Beispielen.⁸ Die gute Neuigkeit daran ist, dass Muslime nunmehr eine öffentliche Stimme erhalten haben und zu Agenten der Diskursbildung über den Islam in der deutschen Öffentlichkeit geworden sind. Wenn man allerdings bedenkt, welche Art von Diskurs öffentliche Aufmerksamkeit und Anerkennung erhält, so haftet dieser guten Nachricht ein etwas bitterer Nachgeschmack an. Denn im Prinzip setzt der Diskurs dieser Figuren den dominanten Diskurs vor allem im Hinblick auf seine paternalistischen Züge fort: Nun gibt nicht mehr nur die nicht-muslimische Öffentlichkeit Muslimen vor, wie eine »emanzipierte«, »moderne« Frau auszusehen habe, sondern Musliminnen selbst übernehmen diese Funktion und gewinnen umso mehr Plausibilität, als sie aus der »Binnenperspektive« sprechen.

Der Erfolg dieser »muslimischen Expertinnen«, der sich vor allem in der Publikationsrezeption und durch ihre hohe öffentliche Visibilität bemerkbar macht, deutet auf die Angleichung einer wachsenden Zahl von Muslimen an vorherrschende Bilder und sogar auf eine Internalisierung des Stigmas der Andersartigkeit hin. Ihr Diskurs ist öffentlich so wirksam, weil diese Frauen selbst »Betroffene« sind und es zugleich geschafft haben, sich aus den »Fesseln der Tradition« zu befreien. Damit gelten sie als erfolgreiche Beispiele für die vorherrschende Version von Integration. Mit ihrem »selbstkritischen« Binnenblick stillen sie das Bedürfnis, »das Andere« zu erfassen und sein »Inneres« zu durchdringen. So sind sie in der öffentlichen Wahrnehmung sowohl Repräsentantinnen einer »anderen Kultur« als auch deren glaubwürdigste Kritikerinnen.

Obwohl es in Frankreich mit der staatlich unterstützten Bewegung *Ni putes Ni soumise*s eine ähnliche Entwicklung gibt (hierzu kritisch Guénif-Soulimamas/Macé 2004), scheint dieses Bedürfnis, in das »Innere« der anderen »Kultur« vorzudringen, trotz oder vielleicht gerade aufgrund der fehlenden Kolonialvergangenheit in Deutschland ganz besonders ausgeprägt zu sein. Dies wird deutlich, wenn man sich beispielsweise die Reaktionen auf Keleks Buch ansieht, die vor allem den persönlichen Charakter ihrer Darstellungen priesen und es als einen »Faustschlag auf den Schädel« werteten, der »uns aufwecken, uns die Augen öffnen« solle (Heribert Prantl, *Laudatio* anlässlich der Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises, 14.11.2005). Die geläufige

8 Das jüngste Beispiel ist die sogenannte »Islamkonferenz«, die Innenminister Wolfgang Schäuble kürzlich als Forum für einen Dialog zwischen muslimischen Repräsentanten und der Politik initiiert hat. Die Zusammensetzung der vertretenen Muslime hat allerdings eine Kritikwelle vor allem unter öffentlich engagierten Muslimen ausgelöst. Beanstandet wurde vor allem, dass Frauen wie Necla Kelek oder Seyran Ates als ausgesprochene und offensive Gegnerinnen des Islam schwerlich als Repräsentantinnen für muslimische Belange gelten könnten (vgl. *die tageszeitung*, 29.9.2006).

Auffassung, ein Augenzeugenbericht könne einen gesamten »Kulturkreis« widerspiegeln, deutet auf eine recht problematische, in Deutschland zugleich aber gängige Auffassung hin, dass sich Kulturen aus dem Inneren heraus kompakt »verstehen« ließen.

Bei Autoren wie Tibi oder Kelek, die beide als Politikberater in Einwanderungsfragen agieren, ist ein weiteres ethisch relevantes Problem angesprochen, nämlich die Rolle und Position von Experten und Beratern in solchen Fällen wie der Decodierung von religiösen Symbolen und der Frage um die Legitimität des islamischen Kopftuchs in staatlichen Institutionen, insbesondere wenn solche Experten sich selbst als Repräsentanten einer ganzen religiösen Gemeinschaft präsentieren und gemeinhin auch als solche anerkannt werden. Denkt man über die Produktion und Zirkulation von Wissen über den Islam nach, so sollte man sich ihr erhebliches Gewicht nicht nur durch die hohe Medienpräsenz, sondern auch bei ganz konkreten politisch-rechtlichen Entscheidungen vor Augen halten.

Es geht mir hier nicht darum zu beurteilen, welche Stimme nun prinzipiell »richtig« oder »falsch« ist. Was ich an der Rezeption dieser Art von muslimischen Akteuren und deren Inkorporierung in die Prozesse der Gesetzgebung vielmehr bemerkenswert finde, ist der selektive Blick, mit dem bestimmte Ideen in der Öffentlichkeit als »authentischer« und andere als weniger glaubwürdig erachtet werden. Anders ausgedrückt, während die Worte von selbst-ernannten »säkularen« und »liberalen« Muslimen authentifiziert werden, werden jene von öffentlich sichtbaren Muslimen außer Kraft gesetzt. Es scheint sogar, als wäre die Inkorporierung eines liberalen Diskurses über Religion im Allgemeinen und Feminismus im Besonderen, gekoppelt mit einer Zurückweisung und Denunzierung des Islam als Ursprung für Geschlechterungleichheit zu einem elementaren Mittel geworden, um sich als Muslim öffentlich Gehör zu verschaffen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Frankreich und Deutschland wiederum kaum voneinander (vgl. Mas 2006).

Die Schieflage, die aus solch einseitig produziertem Expertenwissen entstehen kann, hat Schavan in der jüngsten Auseinandersetzung noch einmal bestätigt (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004):

»Es sind unsere [sic!] muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürger, die uns darauf hinweisen, dass das Kopftuch auch für eine bestimmte Auslegung des Islam im Sinne des politischen Islamismus steht – also auch mit einer politischen Botschaft verbunden sein kann – und im Islam zunehmend als ein Zeichen der kulturellen Abgrenzung gewertet wird.«

Sieht man sich nun etwas konkreter die Inhalte an, die dem Kopftuch in diesem Diskurs zugeschrieben wurden, so lautete das Kernargument auch hier, dass es sich um ein »politisches« und proselytisches Symbol handeln würde.

Das Kopftuch wurde als Zeichen gedeutet, das »mit den Grundwerten unserer Demokratie nichts im Sinn« habe, wie es Ulrich Maurer (*Frankfurter Rundschau*, 10.7.1998) ausdrückte. Der SPD-Innensenator von Berlin Ehrhart Körting (*die tageszeitung*, 6.10.2003) äußerte sich ähnlich, dass das Kopftuch Bestandteil »einer fundamentalistisch und aggressiv nach außen getragenen Grundhaltung gegen das westliche Wertesystem und die Emanzipation der Frau« sei. Auch die Vertreterin der baden-württembergischen Grünen-Fraktion Birgit Bender stellte fest, mit dem »Kopftuch wird der Demokratie kein Gefallen getan« (*die tageszeitung* 21.7.1998). So wurde ähnlich wie in Frankreich unterstellt, dass eine politisch-gesetzliche Entscheidung gegen das Kopftuch im Interesse der muslimischen Frauen sei, die als Opfer islamistischer Intoleranz wahrgenommen wurden. Auch hier richtete sich das Kopftuch einer Lehrerin »gegen die Interessen von Mädchen und jungen Frauen türkischer Abstammung [...], die sich mit den Grundwerten unserer Gesellschaft identifizieren und sich integrieren wollen«, wie Ulrich Maurer (*Frankfurter Rundschau*, 10.7.1998) bemerkte.

Die politischen Implikationen, die dem Kopftuch unterstellt wurden, verhielten sich auch hier antithetisch zur bestehenden Gesellschaftsordnung. So wurden auch im deutschen Diskurs recht problematische Parallelen zu Extremismen gezogen. Wer das Kopftuch im Unterricht erlaube, müsse auch »das Tragen des roten Sterns oder neofaschistischer Symbole genehmigen«, konstatierte der CDU-Politiker Otto Hauser (*Frankfurter Rundschau*, 1.3.1997). Schwarzer (*Emma*, 2/97) betitelte einen ihrer Beiträge gegen das Kopftuch mit »Kopftuch und Hakenkreuz«. Auf diese Weise ging die Vorstellung vom Kopftuch als politischem Symbol weit über eine einzelne Muslimin hinaus, die ihre religiösen Bezüge »öffentlich« sichtbar macht. Vielmehr wurde das Kopftuch als ein Symbol repräsentiert, mit dem sich ein klares politisches Projekt verband, das ebenso wie in Frankreich das Ziel habe, den säkularen Staat zu zersetzen.

Die Furcht vor den politischen Implikationen der Verschleierung kombinierte sich zumeist mit dem Argument, das Kopftuch sei ein forciertes und den Frauen auferlegtes Symbol. Annette Schavan, die in der jüngeren Kopftuchdebatte zwar unterschiedliche Implikationen der Kopftuchsymbolik einräumte, hob diesen Zusammenhang dennoch sehr deutlich hervor:

»Das Kopftuch als ein auch politisches Symbol ist Teil einer Unterdrückungsgeschichte der Frau. Es kann für eine Auslegung des Islam im Sinne des Islamismus stehen, die mit dem Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht vereinbar ist. Damit ist es auch nicht vereinbar mit einem Verfassungswert, der in unserem Grundgesetz verankert ist.« (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004)

Es wird deutlich, dass auch in diesem Verständnis eine Kopftuch tragende Frau ein Gegenmodell zu einem als einheitlich konstruierten »deutschen« oder »westlichen« Rollenverständnis darstellte. So waren Verschleierungspraktiken der Interpretation der Kommentatoren zufolge »mit Vorstellungen über Moral und Geschlechterrollen verbunden, die seit dem 19. Jahrhundert hierzulande unüblich geworden sind und zu Recht nicht mehr gelehrt werden« (Nils-Arne Münch in *Freitag*, 13.2.2004). Auch hier implizierte »Emanzipation« unausweichlich, sich des Kopftuchs als Symbol patriarchaler Gesellschaftsstrukturen entledigt zu haben.

Die Überzeugung, Fereshta Ludin sei eine Art Exporteurin fundamentalistischen Gedankenguts, ließ sich auch nicht durch ihre eigenen Worte zerstreuen. Obwohl sie mehrfach bekundet hatte, sie trage das Kopftuch aus innerer Religiosität und wende sich zugleich gegen forcierte Verschleierungspolitiken, wurden ihre Worte in der Logik dieses Diskurses entweder schlicht ignoriert oder als Ausnahme abgetan, da sie die eigentliche Problematik der Verschleierung nicht erfassen würde. Dieser Mechanismus basiert insbesondere darauf, dass die zur Debatte stehende Lehrerin sowohl mit ihren Worten als auch mit ihrem gesamten Auftreten gewissermaßen das Bild von der passiven und unterdrückten muslimischen Frau zerstörte, das dieser Diskurs dennoch ungehindert reproduzierte. Schavans (Pressemitteilung 119/98) Äußerung macht diese Problematik besonders deutlich. Während sie von dem konkreten Fall abstrahierte, schrieb die Ministerin:

»[A]ufgrund ihrer Vorbildfunktion, die sie als Repräsentantin des Staates innehat, muss von Frau Ludin erwartet werden können, dass sie – unabhängig von ihrer eigenen Überzeugung – um die tatsächliche Gefahr der Vereinnahmung des Kopftuchs auch als politisches Symbol weiß und die damit verbundene Signalwirkung, nicht zuletzt für die Situation anderer Frauen im Islam, sieht.«

Ähnlich argumentierte auch Wolfgang Thierse (2004), der feststellte: »Im Kopftuchstreit haben wir mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass sich hinter dem religiösen Motiv, ein Kopftuch zu tragen, das politische Motiv verbirgt, die Diskriminierung der Frau zu verfestigen statt sie aufzuheben.« Andere Autoren, wie einschlägig Schwarzer (*Emma*, 2/97), drehten Ludins Worte schlichtweg um mit dem Hinweis, die wahren Motive ihrer Verschleierung zu kennen. Obgleich die konkreten Konturen der verschleierte muslimischen Frau in diesem Diskurs vergleichsweise vage blieben, waren die Bedeutungen des Kopftuchs auch hier dekontextualisiert, delokalisiert und wurden vornehmlich mit Bezug auf selektive Referenzen beschrieben, die das Stereotyp von Muslimen als Repräsentanten einer inegalitären Gesellschaftsordnung untermalen. Zudem betonten auch die deutschen Kommentatoren mehrfach, das Kopftuchverbot für Lehrerinnen sei im Grunde genommen zum Wohl der

muslimischen Frauen und allgemein im »Interesse der Frauenpolitik« (Seimetz, Parlamentsdebatte von Baden-Württemberg 1997) bzw. korrespondiere mit dem »Geist der Gleichheit« (Bender, *die tageszeitung*, 21.7.1998).

Die Überzeugung, es handle sich beim Kopftuch eindeutig um ein forciertes Symbol, mag auch erklären, warum das häufig angeführte Argument, ein Verbot verstoße möglicherweise gegen das Prinzip der Religionsfreiheit, von diesem Diskurszirkel konsequent zurückgewiesen wurde. Das Argument der Religionsfreiheit wurde hier vor allem für nichtig erklärt, weil das Kopftuch selbst als Symbol der Unfreiheit und der Beeinflussung gewertet wurde, was vor allem mit dem vielfach vorgebrachten Begriff der »negativen Religionsfreiheit« seinen Ausdruck fand (z.B. Lale Akgün in *die tageszeitung*, 16.2.2004; *die tageszeitung*, 14.12.2004). Dabei wurde eine doppelte Perspektive bemüht, einerseits die der Schüler, die durch das offenkundige religiöse Bekenntnis einer Kopftuch tragenden Lehrerin in ihrer eigenen Freiheit eingeschränkt seien, und andererseits die der Lehrerin selbst, deren religiöse Praxis letztlich als Ausdruck eines internalisierten Zwangs interpretiert wurde. Nils-Arne Münch (*Freitag*, 13.2.2004) drückte dies besonders klar aus:

»Es ist ja auch der erklärte Sinn der Verhüllung, Frauen zu einem »zurückhaltenden« Auftreten in der Öffentlichkeit anzuhalten oder sie von der Öffentlichkeit auszusperrten. Dagegen spricht auch nicht, dass islamische Frauen dies häufig anders erleben. Selbstverständlich können repressive Strukturen verinnerlicht werden, bis sie von eigenen Wünschen nicht mehr zu unterscheiden sind. Für Unterdrückte ohne Hoffnung auf Befreiung – und für viele Frauen in patriarchalen Gesellschaften besteht diese Hoffnung nicht – ist dies häufig sogar die einzige Möglichkeit, ihr Los zu ertragen: Das Unterbewusstsein wehrt sich und deutet die Unterdrückung um: Sie wird plötzlich als »gottgewollt« empfunden – oder als besonderer Schutz.«

Die fälschlich Freien mussten dieser Logik zufolge in ihrer Freiheit eingeschränkt werden, um wieder zur wahren Freiheit zu gelangen, die sie durch die Abgabe an ihre Religionsgemeinschaft eingebüßt hatten. Man sollte sie sozusagen zwingen, sich vom eigens verinnerlichten Zwang zu befreien (siehe auch Ostermann 1997). Dieses Argument offenbart einen universalistischen Freiheitsbegriff, der im Projekt des westlichen Liberalismus verwurzelt ist (vgl. Gray 2000). Indem die Überschreitung individueller Freiheitsrechte hier allein den Anderen zugeschrieben wurde, legitimierten die Autoren letztlich einen sanften Freiheitsentzug, indem sie bedeckte Frauen dazu aufriefen, sich der Mehrheitsnorm anzupassen. Auch hier ernannten sich einige Kommentatoren zu Fürsprechern der muslimischen Frau, die es zu retten galt. Ein weiteres Zitat von Ulrich Maurer (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg 15.7.1998) verdeutlicht diese Haltung und leitet zugleich zum nächsten Aspekt der Debatte über:

»Wir haben sehr viele Mädchen mit türkischen Eltern in unseren Schulen. Ich glaube, dass beispielsweise diese Mädchen, von denen sich viele bezüglich der gleichberechtigten Rolle der Frau für das Verständnis unseres Landes und unserer Kultur entscheiden, die Unterstützung, ja geradezu die Parteinahme des deutschen Staates und der deutschen Gesellschaft verdienen und dass wir keine Signale setzten sollten, die in die entgegengesetzte Richtung weisen.«

Somit wird auch im deutschen dominanten Diskurs die Überzeugung vieler Kommentatoren sichtbar, ein Kopftuchverbot sei für junge Musliminnen im Prinzip ein Akt der Befreiung und keine Bestrafung.

Bemerkenswert an Maurers Aussage ist darüber hinaus die Art und Weise, wie er eine recht deutliche Polarität zwischen »dem Verständnis unserer Gesellschaft« oder »unserer Kultur« und anderen Gesellschaftskonzeptionen oder Kulturen herstellt, die hier jedoch unspezifisch bleiben. Hier wird die Durchdringung dieses Diskurses mit einer offenkundig kulturalistischen Sprache deutlich. Die Vermutung der politischen Symbolik des Kopftuchs war im deutschen Fall folglich häufig gekoppelt mit dem Argumentationsstrang, der die kulturelle Dimension akzentuierte. Schavan (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 15.7.1998) drückte diese Verquickung in einer Rede im Landesparlament mit der Äußerung aus, das Kopftuch sei ein »Symbol von kultureller Abgrenzung und damit ein politisches Symbol [...]«. Ein kulturalistischer Unterton findet sich auch bei der häufigen Verwendung von Begriffen wie »türkische Mitbürger« (Oettinger, Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 15.7.1998) oder bei dem Verweis auf Menschen eines »anderen Kulturkreises« (Wintruff, Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004). Diese Begrifflichkeit kann als symptomatisch gelten und verweist auf eine Tradition in Deutschland, wonach Einwanderer zunächst als Repräsentanten einer distinktiven ethnischen Gemeinschaft und erst im zweiten Schritt als Bürger eines Gemeinwesens betrachtet werden. Diesem Ansatz liegt ein normativer und auf Stabilität ausgerichteter Kulturbegriff zugrunde. Demnach existiert ein gemeinsam geteilter Konsens über Normen und Werte, der konstitutiv für die »Kultur« der deutschen Mehrheitsgesellschaft ist – eine Gemeinschaft der Deutschen *an sich*, die unabhängig von gesellschaftlichen Dynamiken bestehen bleibt und im Gegensatz zur »Kultur« der Einwanderer steht. Überdies suggeriert der Diskurs von undurchdringbaren kulturellen Grenzen, der sich zunächst im Begriff des »Kulturkonflikts«⁹ und dann all-

9 Die These vom Kulturkonflikt, dem nicht-europäische Einwanderer in Deutschland ausgesetzt seien, wurde insbesondere von der Migrationsforschung geprägt (Barath 1978; Schrader/Nikles/Griese 1979; Thomä-Venske 1981). Die Autoren sahen vor allem die zweite Generation muslimischer Einwanderer von einem ständigen Widerstreit zwischen zwei vollständig voneinander abweichenden Kultursystemen geprägt. Nicht selten wurde auch eine direkte Verbindung zwischen dem daraus resultierenden Konfliktpotenzial und einer kriminellen Dis-

mählich in der Rhetorik von »Parallelgesellschaften« manifestierte, dass Kulturen stabile und statische Gebilde seien, in die sich Minderheiten schlicht einfügen müssten.

Damit folgt der Diskurs einer gewissen Tradition in Deutschland, die eng mit dem Nationenverständnis verknüpft ist.¹⁰ Ganz besonders deutlich ließ sich dieser Ansatz auch in der teilweise polemisch geführten Debatte um die Reform des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts 1999 erkennen,¹¹ in der überkommene Konstruktionen wie »Schicksalsgemeinschaft« oder »Kulturnation« (z.B. Rupert Scholz in *Die Welt*, 13.11.1998) auftauchten, also Begriffe, die die Tradition eines romantisch-konservativen Nationen- und Kulturverständnisses wiederbelebten. Eine genaue Lektüre insbesondere der Stimmen gegen die Einführung der doppelten Staatsbürgerschaft liefert ein einschlägiges Zeitzeugnis für die in Deutschland verbreitete Auffassung, in der Staatsbürgerschaft drücke sich gleichsam die Zugehörigkeit zu einem fest umschlossenen Kulturkreis aus, der wiederum exklusiv zu sein habe. Bemerkenswert bei dieser Diskussion war vor allem die Vermengung von Kultur, Identität und Nationalität, wie sie durch Formulierungen wie »ein Glaube, eine Kultur, ein Pass« (Rolf Mares in *Welt am Sonntag*, 7.2.1999) zum Ausdruck kommt. Demzufolge bildete die Staatsbürgerschaft nicht nur einen von vielen Bezugspunkten der Identität eines Menschen. Der Pass selbst stiftete und konstituierte diese Identität. Entsprechend symbolisierten zwei Pässe zwei vonein-

position von türkischen Einwanderern hergestellt (so z.B. Barath 1978). Kritisch dazu siehe Boos-Nünning/Nieke (1982), Auernheimer (1988) oder Bommers 1996.

- 10 Bis in die jüngste Vergangenheit hinein spiegelt das deutsche Staatsbürgerschaftsrecht ein über viele Jahrzehnte tradiertes, romantisch-völkisch begründetes Nationenverständnis wider. Beginnend bei Herder, der eine »genetisch determinierte Volksseele« anpries, bis hin zur gravierendsten Ausprägung im Nationalsozialismus hat sich in der deutschen Geschichte immer wieder die Idee von einem homogenen Abstammungsvolk durchsetzen können. Dieter Oberndörfer (1991: 34-52) analysiert historisch das Spannungsverhältnis zwischen den freiheitlichen, offenen Werten der Nationalstaatsidee und dem völkischen Denken, das in Deutschland mit der Romantik seinen Anfang nahm (siehe auch Brubaker 1992 oder Kristeva 1988: 262-267).
- 11 Eine öffentliche Diskussion um die Änderung des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts hat bereits zu Beginn der 1990er Jahre begonnen. Im Zuge des Regierungswechsels im Oktober 1998 und der von der SPD/Die Grünen initiierten grundlegenden Reform zugunsten einer Erweiterung des Bodenrechts (seit 2000 in Kraft) nahm die Debatte allerdings nie zuvor gekannte Ausmaße an. Ein besonders umstrittenes Thema war dabei die von der neuen Regierung angedachte Duldung der doppelten Staatsbürgerschaft zugunsten einer erleichterten Einbürgerung (vgl. Dokumente der Integrationsbeauftragten des Bundes, www.bund.de). Neben einer bundesweiten Unterschriftenkampagne, die vor allem die hessische CDU/CSU gegen die Durchsetzung des Reformvorhabens eingeleitet hatte, fand eine rege öffentliche Debatte in den deutschen Medien statt.

ander abweichende Identitäten, die in ständigem Widerstreit zueinander stehen.¹²

Durch solcherlei Analogien lässt sich ein bestimmtes Diskursfeld erfassen, das der exemplarisch untersuchte Fall konkretisiert. Es handelt sich hier meines Erachtens um eine Rhetorik, die in Deutschland in regelmäßigen Abständen auftaucht und nicht allein mit machtpolitischer Interessenpolitik in Verbindung zu bringen ist, sondern eine grundlegendere Problematik beim Umgang mit Differenz widerspiegelt. Für den Kopftuchfall ist jedoch spezifisch, dass durchaus auch Kritiker eines überkommenen romantischen Staatsbürgerschaftsverständnisses – wie etwa Bassam Tibi – das Phänomen der Verschleierung in Deutschland mit ähnlich polarisierenden Argumenten charakterisierten und sich dabei ebenso einer kulturalistischen Sprache bedienten. Zudem wurde eine nahezu unhinterfragte Gleichsetzung von Einwanderern oder »Ausländern« mit »Türken« und von »Türken« mit dem Islam deutlich.

Die für diesen Diskurs kennzeichnende Kombination von kulturellen und politischen Elementen ist in einer kulturalistischen Rhetorik verankert, die sich auch in der deutschen Islamwissenschaft findet (vgl. Al-Azmeh 1996; Stauth 1993). Georg Stauth (1993) untersucht spezifisch Diskurse von deutschen Orientalisten und Islamwissenschaftlern, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts produziert worden sind. Stauth zufolge sei in deutschen Orientdiskursen keine solch enge Verbindung zwischen Wissen und Macht zu verzeichnen wie etwa in Frankreich oder auch Großbritannien, da sich deutsche Autoren primär auf Textstudien konzentrierten und von einer Eigenart geprägt waren, die Stauth als »Innerlichkeit« identifiziert:

»Anders als etwa die anderen europäischen und spezifisch die französischen und englischen Stile der Referenz auf die orientalische Kultur hat bereits im Mittelalter die islamisch-germanische Beziehung zum Orient nicht unter dem Zeichen der reinen Politik, sondern ganz unter dem Zeichen der Zivilisation und der Seele gestanden.« (Ebd.: 65)

12 Ähnlichkeiten zu diesem Kulturverständnis weist auch die Leitkultur-Debatte auf, die interessanterweise abermals von Bassam Tibi in Gang gesetzt wurde. Während ihm dabei allerdings entlang seines Paradigmas vom »Euro-Islam« eher eine europäische, also gänzlich transnationale oder universalistische Variante einer Leitkultur vorschwebte, münzten Friedrich Merz (*Süddeutsche Zeitung*, 23.10.2000; 26.10.2000) und andere konservative Kräfte Tibis Ansatz in ein Plädoyer für eine nationale Leitkultur um. Obwohl zugleich vielfach kritisiert, flammt die Diskussion um eine deutsche Leitkultur regelmäßig auf. Sie reflektiert ein weitverbreitetes Unbehagen vor allem seitens der politischen Elite gegenüber der wachsenden kulturellen und religiösen Pluralisierung der deutschen Gesellschaft, das sich in der zyklischen Revitalisierung von normativ-konservativen Kulturkonzepten manifestiert.

In der Kopftuchdebatte war der Kulturbegriff normativer Prägung zumeist mit einem spezifischen Verständnis von Integration verbunden, das kulturelle Konformität einforderte. Ein offenes Bekenntnis zum muslimischen Hintergrund symbolisierte somit eine Art von kultureller Differenz, die ähnlich wie in Frankreich nicht mit dem zugrunde liegenden Verständnis von Integration in Einklang zu bringen war. Ein kulturalistisch geprägter Integrationsbegriff wird im deutschen Fall insbesondere deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass die zur Debatte stehende Lehrerin nicht zuletzt aufgrund ihres Bildungsniveaus und ihres sozialen Status als gesellschaftlich »integriert« gelten konnte. Zudem hatte Ludin schon lange vor der Debatte die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Es war also kulturelle Konformität, die als Beweis für eine gelungene »Integration« galt. Entsprechend implizierte die durch das Kopftuch offenkundig nach außen getragene Andersartigkeit »kulturelle Abgrenzung«, wie es mehrfach hieß (Tibi, *Der Tagesspiegel*, 16.7.1998; Peter Frisch, Verfassungsschutzpräsident, in *Süddeutsche Zeitung*, 15.4.1997). Nils-Arne Münch (*Freitag*, 13.2.2004) brachte dieses Integrationsverständnis auf den Punkt:

»Das Öffnen unserer Schulen für das Kopftuch fördert nicht die Integration der Muslime, sondern das Ausbreiten eben jener Parallelgesellschaft, deren wesentliche Merkmale ein vormodernes, anti-emanzipatorisches Normensystem und Abgrenzung nach außen sind. Mit einem Wort: Desintegration.«

Eine gelungene Integration setzte folglich die Aufgabe kultureller Ausdrucksformen voraus, die sich mit dem vorkonstituierten homogenen *Wir* nicht verstanden, an das es sich anzupassen galt.

Es ist erwähnenswert, dass die Besorgnis über die Integrationsfähigkeit der Nachfolgegenerationen türkischer Einwanderer vor allem im Diskurs der CDU/CSU (bis auf wenige Ausnahmen) eine recht neuartige Erscheinung darstellt, die sich erstmals massiv im Zusammenhang mit den Diskussionen um die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts herauskristallisiert hat. Entsprechend war die deutsche Staatsbürgerschaft in der mehrheitlichen Meinung der CDU weniger als Instrument der rechtlichen und sozialen Integration gemeint, sondern eher als Ziel, das sich am Ende eines erfolgreichen kulturellen Adaptionsprozesses darbot.

Allerdings sollte nicht die interne Diversität des Diskurses vergessen werden. Beispielsweise nahmen einige Politiker die erste Kopftuchdebatte zum Anlass, um für eine Reform des traditionell restriktiven Staatsbürgerschaftsrechts zu plädieren. Betrachtet man allerdings die konkreten Implikationen von Mitgliedschaft dieser Autoren etwas genauer, so wird deutlich, dass auch die Kritiker des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts ein ganz ähnliches Konzept von Integration teilten. Die Argumentation war hier ähnlich wie im »Al-

ternativdiskurs« in Frankreich: Kopftuch tragenden Frauen müssten nur die gleichen politischen Rechte zugesprochen werden, damit sie sich aus freien Stücken kulturell adaptierten. In diesem Sinne war das hier vertretene kulturalistisch geprägte Verständnis von Integration nicht auf eine bestimmte Gruppierung beschränkt, sondern wurde von den meisten Kommentatoren geteilt, wenngleich in unterschiedlicher Nuancierung. Es handelt sich hier um einen Integrationsbegriff, der in Deutschland auch über die Kopftuchdebatte hinaus prägend ist (vgl. Rauer/Schmidtke 2001).

Blickt man abschließend auf die Kernargumente dieses Diskurses, so wird deutlich, dass auch die Mehrheit der deutschen Kommentatoren dem Kopftuch seine religiöse Dimension aberkannte. Stattdessen kategorisierten sie es unter kulturellen Prämissen, gekoppelt mit dem Argument, von der Norm abweichende kulturelle Ausdrucksformen seien eine suspektere Form des politischen Aktivismus. Beide Komponenten galten als Illustration dafür, dass die Praxis der Verschleierung im Grunde »etwas Anderes« symbolisiere, als von der Lehrerin behauptet und repräsentiert, und damit keinen legitimen Platz an deutschen staatlichen Schulen erhalten konnte. Die Betonung der kulturellen Andersartigkeit des Kopftuchs zementierte einerseits kulturelle Differenzen von Muslimen und konstruierte sie auf der anderen Seite zu etwas grundsätzlich illegitimem in deutschen Bildungseinrichtungen.

Die kulturalistische Durchdringung der Rhetorik im deutschen Diskurs ist auch aus vergleichender Perspektive interessant. Während in Frankreich das Hauptaugenmerk auf der universellen Struktur der französischen Gesellschaft lag, wurde in Deutschland ausdrücklich ein kulturell umgrenztes Erbe verteidigt. Dieser Unterschied weist auf eine gewisse »alte« Polarität zwischen Universalismus und Differenzialismus hin oder – im Sinne von Norbert Elias (1992 [1976]) – zwischen »Kultur« und »Zivilisation«, für die die deutschen und französischen Gesellschaftsordnungen als exemplarisch gelten können. Dies manifestiert sich auch und vor allem in zwei verschiedenen Traditionen von Nationalstaatsmodellen – der zivil-politischen und der ethnischen. Zu einem gewissen Grad tauchten diese über Jahrhunderte kultivierten und tradierten Unterschiede in den Auseinandersetzungen um die Präsenz und öffentliche Sichtbarkeit kultureller Differenzen in den Kopftuchdebatten wieder auf. Während das universalistische Paradigma im Falle Frankreichs im Narrativ der »gemeinsamen Welt« begründet lag, durchzog den deutschen Fall eine kulturalistische Deutungstradition, buchstabiert in der verteidigten Emphase der »christlich-abendländischen« Struktur Deutschlands und der gleichzeitigen Entlarvung des Kopftuchs als kulturelle Abgrenzung.

Ich würde dennoch einer von Adrian Favell (2003) geäußerten Skepsis folgen gegenüber einer allzu unreflektierten Reproduktion der klassischen These von zwei konträren Nationalstaatsmodellen, die vermeintlich zwei voneinander abweichende Wege der Integration von Einwanderern generiere –

politische Eingliederung versus ethnisch basierter Differenzialismus. Beide Traditionen sind offenkundig sehr viel komplexer und widersprüchlicher, als es in der Unterteilung in zwei Idealtypen anklingt. Für die vorliegende Studie erscheint jedoch noch wesentlicher, dass beide Modelle beim Umgang mit religiös-kultureller Pluralität recht ähnliche ausschließende Effekte mit sich bringen können. Beim Differenzialismus erfolgt die Gegenüberstellung zwischen Mehrheitsgesellschaft und kulturellen Abweichungen explizit unter Berufung auf eigene und fremde Andersartigkeit und auf eine kulturell geprägte Konzeption von Gemeinschaften. In universalistischen Diskursen erfolgt sie mit einem Gleichheitspostulat, das jedoch selbst Parallelen zum verurteilten Differenzialismus zur Folge haben kann und sogar noch exklusivere Effekte für nicht-konforme, vor allem religiös begründete kulturelle Ausdrucksformen zeitigen kann. Denn alles Nichtkonforme ist auch hier auf zweifache Weise störend. Einerseits weil es die Norm und vermeintliche Uniformität der Mehrheit hinterfragt, auf der anderen Seite, weil es eine unzulässige Partikularität öffentlich zum Ausdruck bringt. So sind beide Versionen – Differenzialismus und Universalismus – in ihren ausschließenden Effekten miteinander verwandt: die erste durch die Abwehr des Andersartigen, die zweite durch seine Gleichmachung.

Trotz der liberalen Staatsbürgerschaftstradition in Frankreich scheint hier volle Mitgliedschaft nur unter der Bedingung möglich zu sein, dass religiös-kulturelle Differenzen auf einem öffentlichen Niveau aufgegeben werden, wodurch sie ihre Kraft zur Hinterfragung des Konsenses früher oder später einbüßen. So war das Kopftuch in beiden Fällen als Zeichen einer distinktiven »politischen Religion« bzw. einer »segregativen Kultur« nicht Teil des dominanten Selbstverständnisses. Bei der nachfolgenden Analyse des minoritären Diskurses über das Kopftuch in Deutschland wird überdies deutlich, dass ein differenzialistischer Ansatz oder gar eine kulturalistische Rhetorik nicht unbedingt mit einem exklusiven oder auf Homogenität ausgerichteten Selbstverständnis einhergehen müssen und dass der öffentliche Diskurs in Deutschland keineswegs allein von einem ethnisch definierten und exklusiven Nationenverständnis geprägt ist.

Die Verfassung als Instrument religiös-kultureller Pluralisierung

Ähnlich wie in der französischen Debatte bildeten die Kommentatoren, die vom dominanten Diskurs abwichen, auch im deutschen Fall eine Minderheit. Die Beiträge stammten in erster Linie von Intellektuellen und wurden vorwiegend in der *tageszeitung* publiziert, die bekanntlich eine »alternative« Berichtserstattung verfolgt und sich traditionell interkulturellen Fragen widmet. Obgleich die *tageszeitung* gewiss zur Kategorie der Qualitätspresse gehört, ist

ihre Auflagenzahl und Zirkulation vergleichsweise marginal, was unter anderem aus finanzbedingten Schwierigkeiten resultiert, mit denen diese Zeitung seit ihrer Gründung zu kämpfen hatte (vgl. *Die Zeit*, 15.4.2004).

Dieser Diskurs offenbart sowohl ein grundlegend abweichendes Verständnis von der deutschen Verfassung als auch eine divergierende Interpretation der Präsenz von nicht-christlichen religiösen Symbolen in öffentlichen Räumen. Die Motivation der Autoren, sich an der Debatte zu beteiligen, scheint jedoch nicht in erster Linie darin zu bestehen, dem Kopftuch spezifische Bedeutungen zuzuweisen. Vielmehr ging es auch hier vorwiegend um eine Kritik am dominanten Diskurs zur Kopftuchfrage und genereller um den Umgang mit religiös-kultureller Vielfalt in der deutschen Öffentlichkeit. Besonders in der ersten Debatte verband sich damit das Plädoyer für eine Revision des deutschen Staatsbürgerschaftsverständnisses.

Auch in diesem Diskurs diente die Verfassung als selbstreferenzieller Rahmen. Dennoch wurde der Akzent hier stärker auf die Grundrechte gelegt, die die Verfassung den Bürgern ungeachtet ihres kulturellen oder religiösen Hintergrunds oder ihrer gesellschaftlichen Funktionen garantieren sollte. In diesem Sinne verwiesen die Autoren weniger auf den »christlichen« Gehalt oder Ursprung der Verfassungsprinzipien, sondern insistierten eher auf deren »neutralen« Charakter gegenüber religiösen Bekenntnissen. Damit offenbarten sie gleichsam eine gänzlich andere Interpretation des Neutralitätsprinzips als der dominante Diskurs. Diese Autoren beschränkten den Neutralitätsbegriff strikt auf den Staatsapparat, der sich ihrer Auffassung nach gegenüber religiösen Bekenntnissen seiner Bürger, Beamte eingeschlossen, neutral zu verhalten habe. Eine Lehrerin und Beamtin wurde in erster Linie als ein Individuum betrachtet und nicht primär als Repräsentantin des Staates, während die Verfassung als ein Instrument religiös-kultureller Pluralisierung galt: »Denn nicht die christliche Tradition, sondern der liberale, aufgeklärte demokratische Verfassungsstaat mit seiner toleranten Offenheit für kulturelle Pluralität ist der eigentliche Wert, den es zu verteidigen gilt«, schrieb beispielsweise der Religionswissenschaftler Gerhard Besier (*Die Welt*, 19.1.2004). Die Publizistin Dilek Zaptcioğlu (*die tageszeitung*, 18.7.1998) verknüpfte dieses Argument mit einer Kritik an der Idee einer Neutralisierung der Persönlichkeit von Beamten im öffentlichen Dienst, wie sie etwa der erste Diskurszirkel vorgeschlagen hatte:

»Kein Unterricht ist von den Werten und Normen befreit, die dieser Teil der Welt für sich geschaffen und als universell gültig erklärt hat und gegen die es in der übrigen Welt in unserer Zeit so große Widerstände gibt. So ist eine Lehrerin mit dem Kreuz um den Hals in deutschen Schulen eine alltägliche Erscheinung, die ins Bild passt, während eine Lehrerin mit Kopftuch eben fehl am Platz ist. Weil sie islamisch ist.«

Die Autoren reklamierten zudem, dass staatliche Autoritäten nicht in öffentliche Institutionen eindringen sollten, beispielsweise indem sie bestimmte Kleidernormen oder -vorschriften aufstellten, wonach bestimmte Symbole bzw. Kleidungsstücke als illegitim gewertet wurden. Winfried Kretschmann (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg von 1997) von den baden-württembergischen Grünen hob beispielsweise hervor: »Unsere Verfassung sieht vor, dass wir ein pluralistischer Rechtsstaat sind, in dem jeder nach seiner Fassung selig werden kann. Wir sind ein Staat, der ausdrücklich Religionsfreiheit vorsieht, und wir sind alle dazu in der Lage, sie zu ertragen.« Jan Philipp Reemtsma (*Le Monde Diplomatique*, 12.8.2005) ging noch einen Schritt weiter und gab zu bedenken, dass einem säkularen Staat nicht die Definitionshoheit über Kleidungsstücke wie dem Kopftuch zukommen dürfe:

»Der säkulare Staat hat sich nicht darum zu kümmern, was eine Kleidung für den oder die Religiöse(n) bedeutet. Wie will er das auch tun? Es mag sein, dass eine Frau den Schleier trägt, weil sie offensiv ihre Überzeugung zur Schau stellen will und signalisieren, dass sie sich eine islamisch-fromme Gesellschaft wünscht, in der alle Frauen den Schleier tragen. Es mag sein, dass eine Frau den Schleier trägt, weil sie einfach den Geboten folgt, die sie für sich als verbindlich bestimmt hat. Wer will das wissen? Der säkulare Staat hat sich darum nicht zu kümmern, er darf es gar nicht wissen *wollen*. Wohl darf und muss er über die weltanschauliche Neutralität seiner öffentlichen Schulen wachen, aber das tut er, indem er über die gelehrten Inhalte wacht und darüber, wie seine Lehrerinnen und Lehrer sie darbieten. Findet dort religiöse Indoktrination statt, kann er Lehrer entlassen und in hoffnungslosen Fällen Berufsverbote aussprechen.«

Anstatt mit bestimmten Auflagen gegenüber religiösen Ausdrucksformen assoziiert, verstand sich Neutralität hier also vorwiegend im Sinne des Prinzips der Religionsfreiheit, die als elementares Recht der deutschen Verfassung hervorgehoben wurde. Vor allem in juristischen Kreisen wurde das Recht auf Religionsfreiheit vielfach aufgegriffen und diskutiert (vgl. Debus 1999; Hillgruber 1999; Böckenförde 2001 und *Süddeutsche Zeitung*, 16.1.2004; Wiese in *die tageszeitung*, 13.10.2006).¹³ Dem hier verfochtenen Begriff von Religionsfreiheit liegt die Betonung des individuellen Bekenntnisses zugrunde, so vor allem das Recht jedes Einzelnen, für sich selbst zu entscheiden, welcher Religion er oder sie angehört, und die Möglichkeit, dies in vollständiger Freiheit zu bestimmen, ohne dabei negative Folgen im Schul- oder Berufsalltag befürchten zu müssen (vgl. z.B. Rau, *die tageszeitung*, 26.1.2004).

13 Einen Überblick über die Argumentationsstränge der in die Debatte involvierten Juristen insbesondere nach dem Verfassungsgerichtsurteil findet sich z.B. in Oestreich 2004: 67-77.

Das Plädoyer für eine konsequente Einhaltung des Religionsfreiheitsgebots wurde in einigen Fällen mit Bezug auf den Toleranzbegriff verbunden, der hier jedoch anders interpretiert wurde als im zuvor analysierten Diskurs. Hier wurde das Recht, religiöse Bekenntnisse in öffentlichen Räumen zu äußern, als Akt der Toleranz gewertet, insbesondere weil dieses Recht nicht der Mehrheit vorbehalten war, sondern auch für religiöse Minderheiten geltend gemacht wurde. Dieser Ansatz betrachtete Toleranz als eine Tugend, die eine Gesellschaft im Umgang mit religiös-kultureller Pluralisierung zu kultivieren habe. In diesem Sinne schrieb beispielsweise die Sozialdemokratin Carla Brengenzer (*Stuttgarter Nachrichten*, 26.5.1997), dass eine Kopftuch tragende Lehrerin potenziell imstande sei, die »Toleranz von amtlicher Seite vorzuleben [...]«. In dieser Logik repräsentierte die Lehrerin mit Kopftuch als Zeichen von Differenz und Andersartigkeit sogar »ein Signal für Toleranz und Respekt«, wie Dilek Zapıcioğlu (*die tageszeitung*, 18.7.1998) schrieb. Während der dominante Diskurs die Lehrerin aufforderte, ihre eigene Toleranz unter Beweis zu stellen, indem sie ihr Kopftuch beim Unterrichten abnehme, baten die Autoren dieses Diskurses die deutsche Mehrheitsgesellschaft, ihren toleranten Charakter zu demonstrieren, indem sie eine von der Norm abweichende Variante von Differenz akzeptiere. In diesem Punkt erweist sich die Argumentation also als vollständig entgegengesetzt, obgleich auf dieselben Begriffe rekuriert wurde.

Mit dem Appell, Toleranz zu bekräftigen, indem man eine Kopftuch tragende Lehrerin einstellte, optierten die Autoren genereller für neue Strategien im Umgang mit religiöser Pluralisierung in Deutschland. Ein wesentlicher Aspekt war dabei eine zuweilen substanzielle Kritik an der Art und Weise, wie die deutsche Politik und Öffentlichkeit bislang mit dem Phänomen der dauerhaften Einwanderung umgegangen war, die sich im Umgang mit dem Kopftuch symbolisch kondensierte. Die Abgeordnete der Grünen (bzw. gegenwärtige Geschäftsführerin der Heinrich-Böll-Stiftung) Birgit Laubach (*die tageszeitung*, 3.8.1998) hob beispielsweise hervor, die Praxis der Ablehnung einer Kopftuch tragenden Lehrerin sei symptomatisch für die deutsche Gesellschaft und ihren »Assimilationsdruck auf Ausländerinnen, ohne wirklich assimilieren zu wollen«.

Damit spielte dieser Diskurs auf die dünne Linie zwischen Assimilierung und Exklusion an, die der von Eliten gestützten Forderung nach Assimilierung häufig zugrunde liegt. Zygmunt Bauman (1992) hat in seinem Buch *Ambivalenz und Moderne* aufschlussreich die Mechanismen der Assimilierung untersucht, insbesondere in einem Kapitel, das sich mit der Rolle der Juden im modernen Europa, vor allem in Deutschland beschäftigt. Im Vordergrund stand ein ambitioniertes Assimilationsprojekt, das Bauman den »Unkraut jähenden Gärtnern« der Moderne zuschreibt. Dabei galt es, jedwede Differenz zu überwinden: Die Juden galten als »progressiv«, wenn sie danach strebten,

die herrschenden Muster nachzuzahlen und alle Spuren der ursprünglichen Muster auszulöschen. Sie wurden als »zurückgeblieben« etikettiert, solange sie den traditionellen Mustern die Treue hielten oder nicht geeignet und schnell genug waren, sich ihrer restlichen Spuren zu entledigen« (ebd.: 139). Die Paradoxie des Assimilationsprojekts bestand darin, dass die vermeintliche Andersartigkeit der Juden trotz Konformitätspostulaten von den Antisemiten immer wieder entlarvt wurde. Sie forderten Assimilation, gleichzeitig aber behaupteten sie, es gäbe Kategorien, die nicht assimilierbar seien und produzierten damit letztlich erneut Differenz: »Jede Überwindung scheinbarer Gegensätze war für die Antisemiten eine Maske, hinter der sich nur der unverbesserliche Jude verbarg« (ebd.). Damit zeigt Bauman, dass Assimilation und Exklusion recht dicht beieinander liegen können. Das Paradox des Projekts der Assimilierung bestand darin, dass Juden einerseits dem Druck der Assimilierungspolitik unterworfen waren, dass sie aber andererseits von der Mehrheitsgesellschaft dieses Aktes als unfähig erachtet wurden, weil man ihnen immer wieder »unverbesserliches Judentum« unterstellte.

Steven Uhly (*die tageszeitung*, 24.7.1998) trieb seine Kritik an der deutschen Einwanderungspolitik noch etwas weiter als die meisten anderen Autoren. Er schrieb, die Furcht vor dem islamischen Kopftuch in Deutschland sei in erster Linie ein Symptom für den weitverbreiteten Mechanismus, eindeutige Unterschiede zwischen Eigenem und Fremdem zu errichten und eine Norm zu konstruieren, die auf einer vermeintlich homogenen nationalen Identität basiert:

»Die Fereshta Ludins dieses Landes sind unser Spiegel, sie treten individuell in Erscheinung und stören damit unseren Massenindividualismus. Deshalb muss Fereshta Ludin mit einer Gruppierung – in diesem Fall den islamistischen Fundamentalisten – identifiziert werden. Andernfalls müssten wir zugeben, dass wir nichts über die Frau wissen, außer dass sie selbst niemanden zwingen will, ein Kopftuch zu tragen. Und wenn wir ein bisschen überlegten, kämen wir an den Punkt, an dem wir auch zugeben müssten, dass wir über uns selbst und über unsere schöne Nationalkultur nicht viel sagen können.«

Mit seinem Beitrag spielte Uhly auf die leidige Frage nach den Koordinaten der »deutschen Identität« an, ein häufig diskutiertes und seit 1945 zugleich tabuisiertes Thema in Deutschland:

»[E]igentlich ist unser sogenanntes Ausländerproblem nur eine sekundäre Erscheinung eines deutsch-deutschen Konflikts. Und der lautet: Was heißt es eigentlich, deutsch zu sein, wenn alle so tun, als wüssten sie es und als wäre es etwas ganz Tolles, und man aber spürt, dass beides nicht die Wahrheit ist?«

Gerhard Besier (*Die Welt*, 19.1.2004) konkretisierte das Argument und kommentierte, der Exklusivitätsanspruch des im Kopftuchstreit in Erscheinung tretenden »Säkularchristentums« bringe in erster Linie die Suche nach einer verloren geglaubten kollektiven Identität zum Ausdruck. Während die Kommentatoren des dominanten Diskurses die Frage nach den Koordinaten des »Deutschtums« für gegeben hinzunehmen schienen oder eine normativ geprägte Version von deutscher Identität zugrunde legten, die religiös-kulturelle Minderheiten adaptieren sollten, betrachteten die Autoren dieses Diskurszirkels die Inhalte einer kollektiven »deutschen Identität« als strittig und wandelbar. Damit kommentierten sie den Fall im Rahmen einer seit der Nachkriegszeit charakteristischen Problematik, wonach das Tabu, ein gemeinsames Selbstverständnis zu formulieren, von Anfang an mit einer starken Emotionalisierung der Fragestellung einherging, gepaart mit der sporadisch aufflammenden Tendenz, allein die positiven Aspekte des »Deutschtums« zu zelebrieren.

Ein korrespondierendes Thema dieses Diskurses war entsprechend die Kritik am dominanten Kulturverständnis. So unterstrichen die Autoren, die Vorstellung von einer homogenen Nationalkultur, in die sich Einwanderer und deren Nachfolgenerationen einfügen müssten, sei angesichts der faktischen Pluralität der deutschen Gesellschaft obsolet. Micha Brumlik (*die tageszeitung*, 27.7.1998) argumentierte beispielsweise, dass Präsenz und Partizipation von Einwanderern die deutsche Kultur grundsätzlich beeinflussen würden, was nicht durch ein romantisches und exklusives Verständnis von Kultur verdrängt werden dürfe. Nach Brumlik sollte die Anerkennung von kultureller Pluralität in eine veränderte Integrationsstrategie münden, gemeint als reziproker Prozess und weniger im Sinne einer einseitigen Anpassung von Einwanderern an eine dominante Norm. Ähnlich widersprachen auch einige Politiker der Vorstellung, eine Kopftuch tragende Lehrerin sei per se ein Beispiel für gescheiterte Integration von Muslimen (vgl. Landtagsdebatten von Baden-Württemberg vom 15.7.1998 und 4.2.2004). Dieser Interpretation zufolge konnte eine Kopftuch tragende Lehrerin den Schülern sogar als positives Beispiel dienen, indem sie ihre soziale und wirtschaftliche Integration in die deutsche Gesellschaft verdeutliche, während sie zugleich Elemente eines differenten religiös-kulturellen Hintergrundes kenntlich mache.

Damit tritt ein recht anderes Bild von der deutschen Verfassung zutage als im ersten Diskurs. Die Autoren interpretierten sie als ein Vehikel, das flexibel genug sein müsse, um der wachsenden religiös-kulturellen Pluralisierung gerecht zu werden, indem sie das Recht auf freien Ausdruck von religiösen Bekenntnissen aller Religionen garantiere. Im Gegensatz zum dominanten Diskurs machten die Autoren folglich bei den durch die Verfassung gestützten Grundwerten keine Einschränkung, entweder indem sie öffentliche und private Sphären strikt voneinander trennten oder indem sie das Recht auf Reli-

gionsfreiheit einer bestimmten Religion vorzubehalten versuchten. Erst in der jüngeren Debatte begannen die Kommentatoren dieses Diskurszirkels mit einer genaueren Examinierung der Kopftuchpraxis in Deutschland und bezogen sich damit hauptsächlich auf soziologische Studien, in denen Kopftuch tragende Frauen selbst zu Wort gekommen waren (siehe Einleitung). Interessanterweise zog auch das Verfassungsgericht vor seinem Urteil Experten zu Rate, die mit jungen Frauen persönlich gesprochen hatten, und ließ diese Erkenntnisse in das Urteil einfließen. Damit nahmen die Richter Abstand von Konsultationen von Islamwissenschaftlern bzw. von Experten, deren Forschungsschwerpunkte sich auf islamische Kontexte richten. Hier lässt sich ein wichtiger Schritt beobachten von der abstrakten Beschreibung des Kopftuchs mit universellen Inhalten hin zu einer soziologisch gestützten Kontextualisierung der Kopftuchpraxis innerhalb der deutschen Gesellschaft.

Die Quintessenz dieser Konsultierungen ergab ein komplexes Bild der Kopftuchpraxis in deutschen bzw. europäischen Kontexten. So hoben Autorinnen wie Marieluise Beck (*die tageszeitung*, 28.7.2003; siehe auch »Aufruf eine Lex Kopftuch«) den vieldeutigen Charakter des Kopftuchs hervor und gaben zu bedenken, dass ein generelles Verbot dieser Pluralität nicht gerecht werde. Obgleich es auch politische Implikationen der Verschleierung gebe, so die Argumentation, so sei ein verallgemeinernder Verdacht, das Kopftuch als ein Signal gegen die Integrationsbereitschaft in die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu interpretieren, empirisch nicht haltbar. Bemerkenswert an Becks Beiträgen zur Kopftuchdebatte ist neben ihrer differenzierten Auseinandersetzung mit der Symbolik des Kopftuchs ihre reflexive Position zur religiös-kulturellen Pluralisierung der deutschen Gesellschaft:

»In einer pluralistischen Gesellschaft muss die Balance zwischen generellen Normen und differentiellen Lebensstilen immer neu gefunden werden. Dies erfordert Kompromisse von allen Beteiligten. Angesichts der islamischen Realität in unserem Land bedarf es neuer Verhandlungen. Es geht eben nicht nur um den Umgang mit dem Islam, es geht auch immer um das Selbstverständnis unserer Gesellschaft.« (*die tageszeitung*, 28.7.2003)

Hier lässt sich nicht nur ein bedeutender Unterschied in den Argumentationslinien der beiden Diskurse feststellen, sondern auch ein Unterschied zum Minoritätsdiskurs in der französischen Kopftuchdebatte. Die Kommentatoren in Deutschland verbanden ihren Appell gegen ein generelles Kopftuchverbot nicht mit einer bestimmten Auflage, etwa die Frauen damit zu ermutigen, das Kopftuch irgendwann wieder abzulegen. Genereller wird hier keine vorgegebene Norm als Richtlinie zugrunde gelegt. Dieser Unterschied wird noch deutlicher, wenn man sich das hier vertretene Plädoyer für eine pluralistische Version von Mitgliedschaft anschaut, das besonders deutlich in der Debatte

von 1998 hervortritt, als das deutsche Staatsbürgerschaftsrecht noch nicht reformiert war. Neben einem Plädoyer für eine grundsätzliche und rechtliche Reform des überholten Staatsbürgerschaftsrechts traten die Kommentatoren generell für ein verändertes Verständnis von Zugehörigkeit ein.

Im Gegensatz zum dominanten Diskurs wurde kulturelle Vielfalt nicht als Begrenzung von Zugehörigkeit zum deutschen Gemeinwesen betrachtet, sondern gewissermaßen als notwendige Voraussetzung. Wir könnten die hier vertretene Version von Mitgliedschaft »multikulturelle Staatsbürgerschaft« nennen (Koenig 2003: 146). Eine bedeckte Lehrerin war *mit* und weniger *trotz* äußerer Differenz als volles Mitglied der deutschen Gesellschaft akzeptiert. Hier zeigen sich gleichsam signifikante Unterschiede zur Argumentation der französischen Autoren, die eine Kopftuch tragende Frau letztlich erst dann als volles Mitglied der französischen Gesellschaft anerkannten, wenn sie sich nichtkonformer Differenz entledigte. Brumlik (*die tageszeitung*, 27.7.1998) drückte diesen Gedanken besonders treffend aus:

»Eine derart vielfältige, in sich gebrochene nationale Kultur ist im übrigen das strikte Gegenteil eines verbindlichen Wertehimmels. Sie integriert, indem sie in einer für alle verbindlichen Sprache eine Vielzahl sogar widersprüchlicher Lebenswege artikuliert und es den heranwachsenden Individuen ermöglicht, eine verantwortliche Wahl ihrer eigenen Lebensform zu treffen.«

Wenn man diesen Diskurs politisch-theoretisch verortet, so kommt die hier vertretene Form von Mitgliedschaft Charles Taylors (1993) Ideen einer Politik der Anerkennung sehr nahe und korrespondiert genereller mit Ansätzen des Multikulturalismus. Der Beginn der sogenannten »Identitätspolitik« hat im Verlauf der 1980er Jahre vor allem in amerikanischen Kontexten zur Ausarbeitung von alternativen politischen Projekten des *empowerment* unterprivilegierter subalternen Gruppen geführt. Zunächst waren es Strategien, die als Reaktion auf rassistische Auswüchse ansetzten, aber auch generell gegen hegemoniale Diskurse gerichtet waren. Es ging dabei darum, kulturelle Differenz anzuerkennen und in gewisser Hinsicht sogar zu institutionalisieren, anstatt sie an ein normatives Ideal von einer einheitlichen Nationalkultur zu binden.

Im Gegensatz zu Frankreich wurde der Begriff Multikulturalismus in Deutschland zumindest nicht von vornherein tabuisiert, ehe man ihn öffentlich diskutiert hatte. Dennoch ist der theoretische und auch praktische Gehalt der Multikulturalismus-Debatte auch in Deutschland eher niedrig, insbesondere wenn wir sie mit Ansätzen aus dem angloamerikanischen Raum vergleichen (z.B. Kymlicka 1991; Taylor 1993; Walzer 1996; Modood 2005). Eine kurze Bestandsaufnahme zeigt, dass der Begriff in den frühen 1990er Jahren allenfalls von einigen Wissenschaftlern und Politikern als Gegenargument zur

dominierenden Darstellung von einer homogenen deutschen Kultur aufgegriffen wurde (vgl. Leggewie 1990; Oberndörfer 1991 und 1995; Cohn-Bendit/Schmid 1992). Obwohl es ganz unterschiedliche Ansätze des Multikulturalismus gibt,¹⁴ tendierten die Modelle hierzulande vor allem dazu, kulturelle Differenzen als »Bereicherung« der Gesellschaft zu betrachten. Die deutsche Version vom Multikulturalismus fokussierte sich auf die Modalitäten der Staatsangehörigkeit innerhalb der eng gesteckten Grenzen des restriktiven Staatsangehörigkeitsrechts und seiner langen Tradition in Deutschland. Die kleine Gruppe von Wissenschaftlern und Politikern forderte eine Veränderung des ethnisch definierten Konzepts der Nationalität und eine substanzielle Reform des Staatsangehörigkeitsrechts. Christian Joppke (1995: 20) bemerkt daher, dass sich der Multikulturalismus in Deutschland nur zweitrangig mit Einwanderern beschäftige, weil es in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit sich selbst gehe. Anstatt also konkrete Modalitäten zum Umgang mit kultureller Pluralität auszuarbeiten, bestand das vorrangige Ziel darin, zu zeigen, dass Deutschland zu einem Einwanderungsland geworden ist – eine Tatsache, die noch heute gern von wichtigen gesellschaftlichen Kräften gelegnet wird.

Dies muss noch einmal vor dem Hintergrund des traditionell restriktiven Staatsbürgerschaftsrechts in Deutschland betrachtet werden. In den Pioniergesellschaften der theoretischen wie politisch implementierten Ansätze zum Multikulturalismus (insbesondere USA und Kanada) ging es um die Frage, wie man den religiös-kulturellen Partikularitäten gerecht werden könnte innerhalb einer von vornherein pluralistisch verfassten Gesellschaft, die sich aber dennoch an universellen Ordnungsprinzipien orientiert. Hier hingegen drehte sich die Debatte um den noch ausstehenden Schritt, überhaupt erst einmal die rechtliche Grundlage für politische Gleichheit zu schaffen. Damit ist mit dem veränderten Staatsbürgerschaftsrecht im Grunde erst die Voraussetzung geschaffen worden, über das Spannungsverhältnis von Gleichheit und Differenz zu diskutieren.

Betonenswert scheint mir vor allem zu sein, dass diese Ansätze im Hinblick auf den politischen Umgang mit kultureller Pluralität in Deutschland bislang mehr oder minder erfolglos geblieben sind. Abgesehen von der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahre 1999 verhallten die Rufe der Multikulturalisten weitgehend. Ihrem Diskurs folgte keine sichtbare Veränderung der Politik, die nun kulturelle und religiöse Pluralität in der Gesellschaft einbezogen hätte. Darüber hinaus blieb die Tatsache, dass kulturelle und religiöse Vielfalt einen unvermeidlichen Einfluss auf das nationale Selbstver-

14 Multikulturalismus wird zumeist als Strategie theoretisiert, die von oben nach unten diktiert wird, um die »Probleme« von Minderheiten zu bewältigen. Diese theoretisierte Form dient aber auch der Konkretisierung von »Kultur« oder wird als Teil einer liberalen Tradition betrachtet, deren Ziel es ist, eine Umgliederung einzelner Gemeinschaften zu verhindern.

ständnis ausüben und langfristig die normativen Voraussetzungen der »aufnehmenden Gesellschaften« verändern würde, unberücksichtigt.

Einige Autoren trugen stattdessen zur Gestaltung einer folkloristisch geprägten Version des Multikulturalismus bei, die sich in dem Begriff *multikulti* kondensiert. Das Konzept *multikulti*, das inzwischen Teil deutscher Alltagssprache geworden ist, fokussierte sich auf miteinander zu vereinbarende kulturelle Unterschiede und warb für eine folkloristisch geprägte Koexistenz der Deutschen mit ihren »Ausländern«. Mit der Idee von *multikulti* stellten sich jedoch weder substanzielle Veränderungen auf institutioneller Ebene ein noch verband sich damit eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Problematiken der religiös-kulturellen Pluralisierung. Mark Terkessidis (*die tageszeitung*, 1.8. 1998) hat dieses Verständnis von Multikulturalismus aufschlussreich als »Döner-Prinzip« bezeichnet und schrieb im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte:

»[A]nerkannt wurden nur solche Differenzen, die *genießbar* waren, Differenzen, welche die eigene Kultur bereichern konnten. Alle anderen kulturellen Unterschiede – besonders jene, die im weiteren Umfeld der islamischen Religion auftauchten – galten als Ausdruck einer engstirnigen, potenziell gewalttätigen, »vormodernen« Tradition, die sich an der normativen Westlichkeit abschleifen müsse, um schließlich wie die eigene Kultur auch zu einem rein privaten Lebensstil zu werden. [...] Anders gesagt: Es gibt eine gute Differenz, die sich im Döner-Prinzip verkörpert, und eine schlechte, gefährliche, die im Kopftuch ihren Ausdruck findet.« (Hervorhebung im Original)

Damit wurde der Multikulturalismus in Deutschland gewissermaßen zu einem Objekt der Lächerlichkeit, ehe er ernsthaft als Alternative zur »Integration-Segregation-Sackgasse« diskutiert wurde (vgl. Blaschke 2000). Matthias Koenig (2003: 199) bemerkt treffend:

»Anders als im Fall der britischen Integrationspolitik blieb die Semantik des »Multikulturalismus« aber zumeist auf Vorstellungen eines folkloristischen Miteinanders von Deutschen und »Ausländern« beschränkt und war daher im sozialwissenschaftlichen Diskurs leicht kritisierbar.«

Interessant am deutschen Fall ist weiterhin, dass hier die Rhetorik von *multikulti* in einen festen Glauben übergegangen ist, dass Deutschland ernsthaft multikulturelle Politikstrategien verfolgt und institutionalisiert hätte. Dies wird bei der derzeitig florierenden Rhetorik vom »Scheitern des Multikulturalismus« deutlich, die auch im Rahmen der Kopftuchdebatte aufgegriffen wurde: »Wir glauben, dass der Multikulturalismus, wie er vor allem von den Grünen vertreten wurde, ein Irrweg war. Stichworte wie Ehrenmorde oder Zwangsverheiratung sind Ausdruck einer gescheiterten Integrationspolitik, die nichts

mit Toleranz und Vielfalt zu tun hat« (Gerhard Papke, FDP-Fraktionsvorsitzender in NRW in *die tageszeitung*, 26.10.2005). Die Ermordung des holländischen Filmemachers Van Gogh hat zu einer weiteren Delegitimierung des Multikulturalismus in der deutschen Öffentlichkeit beigetragen. Mit der kritischen Auseinandersetzung mit dem »niederländischen« Modell des Multikulturalismus wurde damit gewissermaßen die gesamte Diskussion um alternative Strategien im Umgang mit religiös-kultureller Pluralität »lebendig begraben« (Amir-Moazami 2005), wenngleich sich in der gesellschaftlichen Praxis eine Art von »de facto« Multikulturalismus durchgesetzt hat, wie im Hinblick auf die Institutionalisierung des Islam im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird.

Auch beim hier untersuchten Diskurs zur Kopftuchfrage klingen zudem ein folkloristisch geprägter Multikulturalismus-Ansatz und vielfach auch eine monolithische Auffassung von Kultur an. So wurde beispielsweise behauptet, eine Kopftuch tragende Lehrerin sei unausweichlich imstande »Brücken zu bauen« (Bregenzer, *Stuttgarter Nachrichten*, 26.5.1997) oder das Kopftuch als solches »stiftet eine Identität«, wie es der Islamwissenschaftler Peter Heine formulierte (*Der Spiegel*, 30/98). Die Betonung des Reichtums von kulturellem Austausch, die sich in der Metapher des Brückenbildens widerspiegelt, reflektiert eine Problematik des Multikulturalismus, die nicht in erster Linie den dynamischen Charakter von kultureller Pluralisierung und kulturellem Austausch betont. Vielmehr tendiert dieser Diskurs dazu, kulturelle Eigenarten zu konservieren, und erachtet Vielfalt als einen Wert an sich. Damit offenbart sich ein kulturellrelativistisches Argument, das möglicherweise dem angefochtenen Diskurs von kulturellen Entitäten näher kommt als erwünscht. Ähnlich wie beim Verweis auf die Notwendigkeit des Erhalts einer Identität riskiert dieses Argument, Grenzen zu zementieren, anstatt den ersehnten »Dialog« anzuregen. Indem kultureller Reichtum und Besonderheit zelebriert werden, läuft man Gefahr, kulturelle Differenzen letztlich zu bestärken.

Wie die Autoren Homi Bhabha (1990) oder Ayse Çağlar (1997) in ihrer Kritik am Multikulturalismus betonen, sind multikulturalistische Ansätze nicht selten selbst Bestandteil von Dichotomien, die sie zu durchkreuzen versuchen. Der Multikulturalismus mag in der Tat dazu führen, kollektive Identitäten erst zu konstruieren und dabei Minderheiten auf separate und separierbare Einheiten zu reduzieren, die sich unter einem gemeinsamen Label von Religion, Kultur oder Politik konstituieren. Pierre-André Taguieff (1988), der die verschiedenen Spielarten rassistischer Ideologien untersucht, entschlüsselt auch die Stereotypenbildung des, wie er es nennt, Antirassismus. Der auf den Rassismus reagierende Antirassismus ist demnach selbst von einer Freund-Feind-Logik nicht gänzlich frei, gegen die er sich eigentlich wendet. In seiner These von der »Verdoppelung des Rassismus« im Antirassismus zeigt Taguieff auf, wie beide Gegenspieler auf ihre Weise einem Ideal von Reinheit an-

hängen und Hybridisierung in letzter Konsequenz für unangebracht erklären. Indem multikulturalistische Politikkonzepte mit fragwürdigen Kategorisierungen wie »native«, »black community«, »muslimische Gemeinschaft« oder für den deutschen Zusammenhang eher mit üblichen Konfigurationen wie »Bewahrung der kulturellen Identität von Migrantenkindern« operieren, neigen sie zu problematischen Vereinheitlichungen, obwohl sie eigentlich auf gesellschaftliche Pluralisierung antworten wollen. So ist zum Beispiel kaum zu übersehen, dass eine Politik der Anerkennung, wie sie Charles Taylor (1993) formuliert, an einigen Punkten zu überdenken ist. Insbesondere der in Taylors Arbeiten zentrale Begriff der Authentizität legt die Einzigartigkeit und Undurchlässigkeit kultureller Identitäten zugrunde, die Taylor im Namen der Selbstbestimmung einzufrieren geneigt ist. Zwar argumentiert Taylor zunächst mit der Originalität, der Authentizität des Individuums und nicht in erster Linie mit Gruppenidentitäten. In seinem konkreten Ansatz zur Politik der Anerkennung erweitert er diese Ursprünglichkeit allerdings auf ganze Kulturkreise.

Einer wohlgemeinten Absicht entspringend, tendieren also auch Ansätze zum Multikulturalismus dazu, Differenz zu festigen. Homi K. Bhabha (1990: 208) bringt diese Ambivalenz auf den Punkt, wenn er schreibt, dass der Multikulturalismus beides versuche, »dem dynamischen Prozess der Artikulation von kultureller Differenz gerecht zu werden und ihn unter Kontrolle zu bringen, indem ein auf einer Norm basierender Konsens verwaltet wird«.

Darüber hinaus spiegelt die Überbetonung des »kulturellen« Aspekts des Kopftuchs auch in diesem Diskurs eine für multikulturalistische Ansätze recht geläufige Konfiguration wider. Vorwiegend mit nationaler, ethnischer oder linguistischer Pluralität beschäftigt, haben die meisten Ansätze des Multikulturalismus den religiösen Faktor bislang nicht ernsthaft genug in die Analyse einbezogen.¹⁵ Matthias Koenig (2003: 15) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass die meisten Theoretiker multikulturalistischer Ansätze die säkulare Verfasstheit liberaler Demokratien als gegeben hinnehmen und aus diesem Grund Religion stark vernachlässigen.

Wenn man nun rückblickend die verschiedenen Interpretationen des deutschen Grundgesetzes rekapituliert, die in den beiden untersuchten Diskursen auftraten, lässt sich eine interessante Analogie zum französischen Fall feststellen. So wichen die konkreten Konnotationen und Interpretationen der Rolle, des Platzes und des Hintergrunds der Verfassung in beiden Diskursen in entscheidenden Punkten voneinander ab. Und auch den Begriffen, die die Verfassung charakterisierten, wurden unterschiedliche, bisweilen widersprüchliche Bedeutungen zugeschrieben. Die gleiche Referenz offenbart also zwei kontrastierende und konkurrierende Interpretationen: In der ersten Ver-

15 Für eine beachtenswerte Ausnahme, siehe Modood 1997 und 2005.

sion schränkte die Verfassung aufgrund ihres christlichen Ursprungs religiöse Bekenntnisse im öffentlichen Raum ein. In der zweiten Interpretation hingegen repräsentierte diese Institution ein Medium gegen die Hegemonie einer bestimmten (religiösen) Kultur, während das religiöse Bekenntnis nicht allein auf den privaten Bereich beschränkt wurde. Hier lässt sich eine Art Spiegelbild zum französischen Fall und den verschiedenen Begriffsverwendungen der *laïcité* nachweisen, wenngleich unterschiedliche nationale Diskurstraditionen gewiss zu unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Debatte führten. Um die kontrastierenden Interpretationen für den deutschen Kontext besser nachvollziehen zu können, werde ich im nächsten Unterkapitel noch einmal einige Schritte zurückgehen und einerseits den Ort des »Religiösen« in der deutschen Öffentlichkeit schematisch rekonstruieren und andererseits die für beide Diskurse charakteristische Bedeutung der deutschen Verfassung etwas näher beleuchten.

