

Kapitel 1:

Die Sakralisierung des Säkularen:

Die französische Kopftuchdebatte

Bereits vor 1989 berieten sich Pädagogen, die Schulleitung und der Stadtrat des Pariser Vorortes Creil für über zwei Jahre, wie mit muslimischen Schülerinnen umzugehen sei, die sich weigerten, ihr Kopftuch im Unterricht abzunehmen. Am 4. Oktober 1989 schließlich beschloss der Direktor einer Mittelschule (*Collège*), drei mit Kopftuch bedeckte Schülerinnen von der Schule zu verweisen. Er begründete seine Maßnahme damit, dass das islamische Kopftuch nicht etwa »Folklore« sei, sondern religiöse Vorschrift und eindeutig »proselytisch« (*Libération*, 7.-8.10.1989; *Le Monde*, 7.10.1989). Rechtlich legitimierte er sein Vorgehen mit einem Rundschreiben von 1937, wonach jedes politische oder religiöse Bekenntnis in öffentlichen Bildungseinrichtungen untersagt sei.¹

Die Sanktionsmaßnahme war schon zu jener Zeit nichts gänzlich Neues, hatte es doch bereits zuvor an anderen Schulen Verweise gegeben. Das Ereignis wäre denn auch möglicherweise in der Presse in der Rubrik »Verschiedenes« versickert, hätte ihm nicht *SOS Racisme*² mit seiner Klage vor dem obersten Schulministerium zu einer weitreichenden Publizität verholfen (*Libération*, 7.-8.10.1989). Fortan sollte die sogenannte *affaire du foulard* im Licht der Medien stehen und die Gemüter der französischen Öffentlichkeit lange Zeit bewegen. Zunächst kritisierten Vertreter antirassistischer Vereine die Schul-

1 Der sogenannte *circulaire Jean Zay* untersagte »alle Formen politischer oder konfessioneller Propaganda in der Schule und jeglichen Proselytismus« (vgl. www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/laicite/fondements-juridiques-laicite.shtml, letzter Zugriff 26.8.2006).

2 *SOS Racisme* wurde 1984 vor dem Hintergrund ansteigender rassistischer Angriffe von der sozialistischen Regierung ins Leben gerufen mit dem Ziel, aktiv gegen Rassismen in der französischen Öffentlichkeit vorzugehen.

verweise (*Libération*, 20.10.1989). Auch religiöse Repräsentanten, darunter Kardinal Lustiger oder der Rektor der Pariser Moschee (Si Hamza Boubakeur) riefen anfangs noch zu Toleranz gegenüber religiöser Differenz auf (*Libération*, 20.10.1989; *La Croix*, 21.10.1989). Zurückhaltend blieben zu Beginn die Parteien, abgesehen vom rechtsextremen *Front National*, der rasch seine Begeisterung über die Maßnahme bekundete (*Le Quotidien*, 18.10.1989). Danielle Mitterrand, die Ehefrau des ehemaligen Präsidenten François Mitterrand, und der damalige Bildungsminister Lionel Jospin brachen schließlich das Schweigen der etablierten Parteien und verurteilten das Vorgehen der Schulleitung (*Libération*, 26.10.1989). Vor allem Jospin erntete damit harsche Kritik sowohl aus konservativen Kreisen als auch aus dem eigenen Lager.³ Durch die besänftigenden Worte Jospins, die Schule sei nicht da, »um auszuschließen, sondern um aufzunehmen«, sah sich schließlich auch eine Reihe namhafter Philosophen veranlasst, aktiv in die Diskussion einzusteigen und für ein härteres Vorgehen gegen Kopftuch tragende Schülerinnen zu kämpfen (*Le Nouvel Observateur*, 2.-8.11.1989).⁴ Andere Intellektuelle reagierten, wieder andere antworteten darauf. Angeheizt wurde die Kontroverse durch eine Demonstration für das Kopftuch von rund 700 Muslimen in der Pariser Innenstadt (*Le Quotidien*, 23.10.1989). Es gab Talk-Runden mit Politikern, Intellektuellen, Geistlichen und Lehrern. Ein Zeitungsbericht folgte dem anderen. Befragungen sollten die Meinung der Bevölkerung zum Kopftuch ergründen. Kurzum, die Frage nach der Legitimität des Kopftuchs an Frankreichs Schulen wurde vom »fait divers« zum »fait de société«, wie es Antonio Perotti und France Thépat (1990: 61) formulierten.

Die Debatte ebte nur zögerlich ab und flammte ein weiteres Mal 1994/1995 auf, als der *circulaire Bayrou* beschlossen wurde, der erstmals eine rechtliche Regelung vorsah. Dieser Erlass resultierte im Prinzip aus dem ersten politisch-wissenschaftlichen Streit und ist der Versuch eines Kompromisses. Er garantiert die Freiheit des »Kultes in der Öffentlichkeit«, sofern es sich um keinen »provokativen Akt, um Proselytismus oder Propaganda« handelt. Die Formulierungen waren vage genug, um für beide Seiten ausreichend akzeptabel und inakzeptabel zugleich zu sein. Doch wurde das Rundschreiben häufig als eine Empfehlung für einen restriktiven Umgang mit dem Kopftuch

3 Für besonderes Aufsehen sorgte dabei der Auftritt zweier Abgeordneter, die verschleiert zu einer Fraktionssitzung kamen (*Le Quotidien*, 23.10.1989; *Le Quotidien*, 27.10.1989).

4 Die Verfasser des an Jospin gerichteten, offenen Briefes waren Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Catherine Kintzler und Elisabeth de Fontenay. Dieser Brief trug erheblich zur Spannung der Diskussion bei, nicht nur weil er von bekannten Intellektuellen verfasst wurde, sondern auch durch seinen polemischen Tonfall.

gedeutet. Und in der Tat bietet das Gesetz sehr viel eher eine Legitimationsgrundlage zum Kopftuchverbot für Schülerinnen als alle bisherigen Gesetze.⁵

Weil es sich beim *circulaire Bayrou* nur um eine administrative Empfehlung und nicht um ein Gesetz handelte, war damit die Kopftuchfrage rechtlich noch nicht geklärt. Im Frühjahr 2003 kam es zu einer dritten Welle der Kopftuchdebatte, erneut ausgelöst durch Mädchen, die Kopftuch tragend im Unterricht erschienen. Auch die Aufforderung des Innenministers Nicolas Sarkozy auf einer Veranstaltung der *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF) im April 2003 an alle muslimischen Frauen, für Passfotos ihre Kopftücher abzulegen, ließ den politisch-wissenschaftlichen Konflikt wieder aufflammen (vgl. Bowen 2004a). Vor allem initiierte dies erneut Bemühungen der Regierung, dem »Kopftuchproblem« in Frankreich endgültig ein Ende zu setzen. Hierfür richtete der französische Präsident Jacques Chirac die sogenannte *Commission Stasi* (vgl. *Le Monde*, 19.12.2003; Bericht der *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* 2003) ein, ein Expertengremium, das umfassende Strategien beim Umgang mit religiösen Symbolen im Unterricht, aber auch genereller mit religiös-kultureller Pluralität im Bildungswesen ausarbeiten sollte. Dafür wurde eine Vielzahl unterschiedlicher gesellschaftlicher Akteure, von Wissenschaftlern über Lehrer bis hin zu muslimischen Aktivisten, angehört.⁶ Aufgrund des Berichts dieser Kommission kündigte Chirac im Dezember 2003 die Einführung eines generellen Verbots von »auffälligen religiösen Symbolen« an Staatschulen an (*Le Monde*, 19.12.2003). Diese von einer überwältigenden Parlamentsmehrheit unterstützte Entscheidung wurde schließlich im Februar 2004 mit einem Gesetz verabschiedet (*Le Monde*, 22.2.2004),⁷ das seit Herbst 2004 in Kraft ist. Mit diesem allgemein verbindlichen Verbot des Kopftuchs als »ostentativem religiösem Symbol« erlangte die Kopftuchfrage in Frankreich auch eine neue juristische Dimension.

Beobachtete Saddek Rabah (1998: 161) bereits bei der zweiten Debatte aufseiten der strikten Kopftuchgegner einen verstärkt ideologischen Gebrauch des Laizitätsbegriffs und eine Polemisierung des Tonfalls, so ließ die jüngere Debatte eine vehementere Ablehnung des Kopftuchs und eine ungekannte Radikalisierung der Sprache erkennen (siehe Bouamama 2004; Tévanian 2005; Lorcerie 2005). Françoise Lorcerie behauptet sogar, dass sich ein »ultra-laizistischer Konsens« (2005: 20) erst in dieser Etappe und insbesondere im Zuge der Anhörungen während der *Commission Stasi* herauskristallisiert

5 Zur juristischen Diskussion zur Kopftuchfrage siehe Gaeremynek (1992); Coq (1995); Poulter (1997); De Galember 2006.

6 Kritische Analysen zur Funktions- und Wirkungsweise der *Commission Stasi* bieten Bouamama (2004); Tévanian (2005); Lorcerie (2005) oder Asad (2006).

7 Das Gesetz wurde von 494 Abgeordneten befürwortet, 36 stimmten dagegen und 31 enthielten sich.

habe. Auf der anderen Seite verfestigten sich allerdings die Stimmen, die für eine kritische Reflexion des laizistischen Grundsatzes eintraten und ein generelles Kopftuchverbot entschieden ablehnten. Abgesehen von diesen graduellen Veränderungen, auf die ich im Verlauf der Analyse näher eingehen werde, haben sich die Diskursstrukturen im Laufe der verschiedenen Etappen der Debatte aber nicht grundlegend verändert. Diese Kontinuität legitimiert es einerseits, die verschiedenen Beiträge und Etappen der Kopftuchkontroverse in einem Schritt zu untersuchen und dabei etwaige Veränderungen zu berücksichtigen. Andererseits wird dadurch deutlich, dass die in den Debatten auftauchenden Diskurse nicht auf einen spezifischen historischen Moment reduziert oder als Resultat eigentümlicher Dynamiken öffentlicher Kontroversen interpretiert werden können, sondern recht festen diskursiven Regeln folgen, die nicht auf einen bestimmten zeitlichen Augenblick beschränkt sind.⁸

Auffällig ist nicht allein der facettenreiche Inhalt der Debatten, sondern auch die Tatsache, dass sich scheinbar fest gefügte Loyalitäten verflüchtigten. »Rechte« und »linke« Fronten gingen quasi ineinander über. An einigen Punkten sind die Stimmen gegen das Kopftuch von Vertretern des extrem rechten Randes kaum zu unterscheiden von jenen, die sich einst zu Verteidigern der Dritten Welt ernannt und den antikolonialen Befreiungskampf unterstützt hatten. Vertreter konservativer Parteien neigten zuweilen dazu, gegenüber bedeckten Frauen Sympathien zu äußern, während erklärte Feministinnen wortstark gegen das Kopftuch argumentierten.

Obgleich dies nicht den Schwerpunkt der Analyse bildet, ist es in diesem Zusammenhang natürlich wichtig, die Mechanismen der Wissensproduktion und -zirkulation durch die Kanäle der Massenmedien in Rechnung zu stellen, die die Aufmerksamkeit und Teilnahme eines breiten Publikums erst möglich machen. Die vergleichsweise hohe Beteiligung und Betroffenheit von Akteuren, die zuvor entweder nichts zur Problematik zu sagen hatten oder schlicht an der Frage der Präsenz von Muslimen in Frankreich nicht interessiert waren, lässt sich nicht begreifen, ohne die Rolle und enorme Macht der Massenmedien zumindest im Blick zu behalten (hierzu Bouamama 2004). In diesem konkreten Fall wurden die Medien vor allem zum Katalysator, um Informationen und Meinungen über den Zustand der französischen Gesellschaft und die damit verbundene Pluralisierung von Religion öffentlich zu artikulieren.

8 So könnte man die aufgeheizte Stimmung und den polemischen Tonfall der ersten Debatte von 1989 noch auf vorangegangene Ereignisse wie beispielsweise die *fatwa* Ayatollah Khomeinis gegen Salman Rushdie oder die Mobilisierungserfolge der algerischen islamistischen Bewegung zurückführen. Ähnlich könnte man die jüngste Diskussion als Folge einer allgemeinen Furcht gegenüber islamisch legitimiertem Terrorismus deuten, der mit dem 11. September 2001 seinen Höhepunkt erlangte. Eine solche Betrachtung erweist sich jedoch angesichts der Kontinuität der Diskurse als reduziert.

Dies muss als Ausdruck substanzieller Veränderungen und Erweiterungen der Möglichkeiten von Produktion, Zirkulation und Konsum von Diskursen betrachtet werden, bei denen die Massenmedien eine Schlüsselfunktion einnehmen.

Bei der konkreten Beschäftigung mit den Inhalten dieses »Medienereignisses« lassen sich grob zwei Typen von Diskursen identifizieren. Der erste »dominante Diskurs« argumentierte vehement gegen die Präsenz des islamischen Kopftuchs an staatlichen Schulen, während der zweite »Minderheitsdiskurs« Alternativen zu einem vollständigen Verbot des Kopftuchs anzubieten versuchte und zugleich anderen Mustern der Selbst- und Fremdbeschreibung folgte. Ähnlich wie bereits der Schulleiter in Creil im Jahr 1989 rekurrierten beide Diskurszirkel auf das Laizitätsprinzip, entweder um gegen das Kopftuch zu argumentieren oder um die jungen bedeckten Frauen zu verteidigen. Diese kontrastierenden Interpretationen bedürfen zunächst eines näheren Blicks auf die jeweiligen Implikationen des Laizitätsbegriffs und anschließend einer Analyse der Deutungen des islamischen Kopftuchs und allgemeiner der Präsenz des Islam in Frankreich.

Laïcité als Gegenbegriff zum sichtbaren Islam: Der »dominante Diskurs«

Ich möchte mit dem ersten Diskurszirkel beginnen, dessen Autoren das islamische Kopftuch nicht nur als ein Hindernis, sondern gar als einen inhärenten Widerspruch zum Laizitätsprinzip interpretierten. Welche Konnotationen verbanden also jene Autoren mit dem Laizitätsbegriff, die sich strikt gegen das Kopftuch wandten? Anders gefragt: Wie konnten Kopftücher ein Prinzip in Frage stellen, das das französische Selbstverständnis für so lange Zeit geprägt hat? Es sollten zunächst zwei Beobachtungen festgehalten werden. Einerseits unterzog dieser Diskurszirkel den Begriff nur selten einer genaueren Betrachtung und benutzte ihn stattdessen als Sammelbegriff für eine Reihe von normativen Grundannahmen. Trotz dieses elastischen Gebrauchs verwendeten die Autoren den Laizitätsbegriff andererseits nicht als interpretierbare und dynamische Kategorie, sondern als etwas Feststehendes und Unverhandelbares.

Inhaltlich fällt zunächst die Grenze auf, die die Autoren zwischen privater und öffentlicher Sphäre zogen: Bestenfalls im Privatbereich seien religiös-kulturelle Unterschiede zu akzeptieren. Angelehnt an eine positivistisch-rationale Version von Laizität forderten die Kommentatoren eine Trennung zwischen innerem und äußerem Kult, alles Religiöse aus dem öffentlichen Raum verbannend. Den »rituellen Handlungen«, deren Platz die Privatsphäre sei, setzten sie die »zivilen Handlungen« entgegen, wie es der Anthropologe Maurice Druon formulierte (*Le Figaro*, 6.10.1994). Nach diesem Verständnis wer-

den Individuen nur auf der Basis ihrer Identifikation mit universalistischen Werten der Öffentlichkeit als vollständige und gleiche Bürger der nationalen Gemeinschaft anerkannt. All jene Elemente, die nicht in diese Konzeption hineinpassen, werden aus dem öffentlichen Raum verbannt, der sich im konkreten Fall unter dem Mikrokosmos der staatlichen Schule subsumierte. Der Philosoph Alain Finkielkraut, der sich im Verlauf der verschiedenen Etappen rege an der Debatte beteiligte, brachte dies mit seinem Vorschlag auf den Punkt, wer den öffentlichen Raum betrete, solle »seine Ursprünge in der Garderobe lassen« (*Le Quotidien*, 15.11.1989).

Eine solch strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre impliziert vor allem eine recht klare Vorstellung von einem Gegensatz zwischen politischen und religiösen Elementen, wonach Religion als rein private Angelegenheit betrachtet wird. Eine Reihe von Autoren übertrug diese Privatisierungsforderung auf Muslime in Frankreich, die sich am Vorbild des französischen Christentums orientieren und religiöse Bezüge zum Islam auf die Privatsphäre reduzieren sollten. Jean-Jacques Descamps (Parlamentsdebatte vom 10.2.2004) von der konservativen *Union pour un Mouvement Populaire* (UMP) drückte die damit einhergehenden Prämissen deutlich aus:

»Frankreich war in den letzten fünfzig Jahren ein Land des Asyls. Diese Immigranten, von denen einige für uns gekämpft haben, sind hier mit ihren Kindern, ihrer Kultur und ihrer Religion. Wir sind ihnen die Integration schuldig, vorausgesetzt sie respektieren unsere Gesetze, unsere Fahne, unsere Marseillaise. Wir müssen ihnen helfen, sich an unseren Lebensmodus anzupassen und dem integristischen Virus zu entsagen.«

Hier zeichnen sich Parallelen zum politisch-akademischen Diskurs über die Institutionalisierung des Islam in Frankreich ab, der ungefähr analog zur ersten Kopftuchdebatte einsetzte und seither fester Bestandteil der französischen Islampolitik ist (vgl. von Krosigk 2000; Frégosi 2005; Peter 2006). Nachdem in der Öffentlichkeit etwa seit Ende der 1980er Jahre die Bedeutung des Islam für muslimische Einwanderer in Frankreich erkannt wurde, bestand das erklärte Ziel vor allem darin, Muslime von ihren Herkunftsbindungen zu entkoppeln und eine spezifisch französische Variante des Islam auszuprägen.⁹

9 Die politischen Initiativen dafür begannen bereits in den 1980er Jahren, konkretisierten sich aber vor allem seit Beginn der 1990er. Seither regten Politiker eine ganze Reihe von konkreten Maßnahmen an, um gemeinsam mit Vertretern muslimischer Organisationen entweder verbindliche Leitlinien für einen einheitlichen Islam oder für eine zentrale Islamvertretung in Frankreich auszuhandeln (hierzu von Krosigk 2000; Frégosi 2004). Die bereits 1989 mit der Entstehung des *Conseil de Réflexion sur l'Islam en France* (CORIF) in die Wege geleitete Initiative französischer Politiker, in Frankreich eine repräsentative Islamorganisation zu errichten, hat nach jahrelangen Verhandlungsbemühungen im Frühjahr

Die Strategie der Nationalisierung des Islam besteht seither darin, vor allem jene Akteure zu fördern, die sich an säkularen Normen orientieren und die öffentliche Sichtbarkeit des Islam auf ein Minimum zu reduzieren versprechen. Die jüngst von einigen Politikern vorgeschlagenen Leitlinien zum Übergang des »Islam in Frankreich« (*Islam en France*) zum »Islam von Frankreich« (*Islam de France*) bekräftigen dieses Ideal und können als aktuellstes Beispiel gelten (hierzu Kastoryano 2003; Bowen 2004c; Caeiro 2005). Während in Deutschland die Befürworter eines »Euro-Islam« (Tibi 2000) oft das gute Beispiel der christlichen Reformation als Vorbild für den Islam anführen, rekurren französische Autoren bevorzugt auf die Laisierung unter Muslimen und beschwören eine »Republikanisierung« des französischen Islam (Motchane 1999/2000).

Die Merkmale dieser säkularen Norm sind in den Prinzipien der französischen *laïcité* und dem ihr eigenen universalistischen Ethos verankert. Eines seiner markantesten Elemente ist das Aufklärungsprinzip der Vernunft, das als etwas durchweg von religiösen Bezügen Getrenntes gedacht wird. Nur auf der menschlichen Vernunft basierende Gesetze – die dieser Auffassung nach naturgemäß für alle Bürger gelten – sind demnach Merkmal des generellen Wohls und allgemeinen Willens. Diesen strikten Trennungsgedanken brachte der Anthropologe Emmanuel Todd (*Télérama*, 16.11.1994) beispielsweise in recht plakativer Weise hervor, indem er den Muslimen in Frankreich vorschlug, ihre »Religion ein wenig zu vergessen«.

In einem Essay zum neorepublikanischen Diskurs in Frankreich zeigt Michael F. Leruth (1998), wie dieses Laizitätsverständnis mit einer »Vergangenheitsglorifizierung« verbunden ist, so vor allem mit dem Versuch, den Geist der Dritten Republik wiederzubeleben. Hier wurde versucht, die Öffentlichkeit zu neutralisieren und jegliche Formen von Religiosität durch überzogene Versionen der von Rousseau geprägten »Zivilreligion« zu ersetzen (vgl. Nora 1984; Nicolet 1992). In diesem Sinne überrascht es kaum, dass in der Kopftuchdebatte die Französische Revolution als unterstützender historischer Marker für die Einheit von »Nichtgläubigen« gegenüber frommen Muslimen herangezogen wurde. So entstand das Bild von einer durchweg säkularisierten und rationalen Öffentlichkeit, die dank dieses historischen Einschnitts von allen spirituellen Bezügen befreit worden war. An diesem Bild hat wohl kaum ein Autor engagierter mitgezeichnet als der Philosoph Régis Debray (*Le Point*, 30.11.1989; *L'Express*, 15.1.2004), der parallel zu seiner Beteiligung an der Kopftuchdebatte in den Medien schließlich ein Buch zur Problematik vorlegte (2003). Zweifellos inspiriert von den Festlichkeiten zum 200-jährigen Jubiläum der Französischen Revolution behauptete Debray während der

2003 zur Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) geführt (Amiraux 2003; Terrel 2004; Frégosi 2004).

ersten Kopftuchdebatte (*Le Point*, 30.11.1989), in Frankreich sei »Gott liquidiert, nachdem wir den König geköpft und aus der Vernunft, dem Wissen unsere einigende Transzendenz gegen den Glauben gemacht haben«. Jedwede Formen von Religion, die von diesem Verständnis abwichen, sollten daher durch das Prinzip der Vernunft ersetzt werden, das zugleich als wertneutrale Kategorie und für alle französischen Bürger als gleichermaßen verbindlich erachtet wurde. Die hier verfochtene strikte Trennung zwischen Vernunft und Glauben ist jedoch von einigen Widersprüchen durchdrungen, nicht zuletzt weil durchaus eine Resakralisierung des öffentlichen Raumes mit religionsähnlichen Elementen deutlich wird (hierzu weiter unten in diesem Kapitel; vgl. auch Asad 2006).

Die favorisierte strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre setzt nicht nur ein Verständnis von Öffentlichkeit voraus, das gänzlich von allem Religiösen entkoppelt ist. Es basiert auch auf einem ganz spezifischen Neutralitätsverständnis. Demnach verstanden die Autoren *laïcité* nicht allein als Prinzip, das die konfessionelle Neutralität in öffentlichen Einrichtungen garantiert. Das Neutralitätsgebot wurde ausgedehnt auf Personen, die diese Einrichtungen nutzen. Diese Anmerkung ist wesentlich, auch weil sie einen wichtigen Unterschied zum deutschen Kopftuchfall kennzeichnet, in dem es allein um die Neutralität des »Staates« – repräsentiert durch die im staatlichen Dienst stehende Beamtin – ging (vgl. Kap. 3). Im französischen Fall wurde der öffentliche Raum jedoch als Ort gedacht, der auch vor den Partikularismen seiner eigenen Bürger zu schützen sei, die diesen Raum ja überhaupt erst konstituieren. Die beanspruchte Neutralität umschließt folglich alles, was in die Idee einer »gemeinsamen Welt« (*monde commun*) hineinpasst, wie Alain Finkielkraut es mehrfach ausdrückte (*Le Monde*, 25.1. u. 14.11.1989; *Le Quotidien*, 15.11.1989; *Le Point*, 16.10.1989).

Im Zentrum des hier verfochtenen republikanischen Prinzips steht der Individualismus, dem die Vorstellung von einer aus einzelnen und autonomen Wesen zusammengesetzten Gesellschaft zugrunde liegt. Unter Berufung auf eine universalistisch geprägte Konzeption von Wertneutralität des öffentlichen Raumes werden diese Individuen von allen Gemeinschaftsbezügen freigesprochen, die abstrakt-politische Identifikationskriterien überschreiten. Kulturelle Konformität schien sogar zur Voraussetzung für rechtliche Gleichheit zu werden. Zugang zur Bildung sollten nur jene haben, die sich in das bestehende Wertesystem einfügen. Wenn jedoch von Gleichheit die Rede ist, so müsste prinzipiell allen Mitgliedern der Gesellschaft zugestanden werden, gleiche Chancen zu haben, die kulturelle Öffentlichkeitssphäre mitzubestimmen. Damit würden auch die Ansprüche von Muslimen zur Geltung kommen. Auch sie müssten als konstituierende Akteure des öffentlichen Raumes mitbedacht und anerkannt sein – es sei denn, die zugrunde liegende Version des Gleichheitsprinzips ermöglicht es einer dominanten Mehrheit, die kulturellen

Inhalte des öffentlichen Raumes in ihrem Sinne asymmetrisch zu interpretieren.

Das diesem universalistischen Ethos entspringende Bild von einer »gemeinsamen Welt« konstruierte einen laizistischen Konsens, der als inkompatibel mit partikularistischen Ansprüchen galt und offenbar nur durch das öffentliche Sichtbarwerden des Islam – symbolisiert durch das Kopftuch – ins Wanken geraten ist. Die Beiträge des Philosophen Guy Coq sind hierfür symptomatisch:

»Wir können davon ausgehen, dass der Kampf der Islamisten gegen die *laïcité* die Situation verändert hat. Zuvor hat es einen Begriffsgebrauch gegeben, eine Art ungeschriebene Tradition der religiösen Zurückhaltung in der Schule, einen Konsens der Diskretion [...]. Die wirklich Verantwortlichen sind die politisch-religiös Manipulierenden, die den Gebrauch [der *laïcité*] mit dem einzigen Ziel sakralisieren, eine Integration zu verhindern, die ihren anti-republikanischen Kommunitarismus stört.« (*Libération*, 6.11.1996)

Die Anthropologin Camille Lacoste-Dujardin (*Témoignage Chrétien*, 14.4.1994) argumentierte auf ähnliche Weise und machte den »Panislamismus« als Störfaktor einer französischen Einheit verantwortlich: »Aus der kommunitaristischen Perspektive radikalisiert sich das Projekt der Zerschlagung der französischen Nation durch den supranationalen oder panislamistischen Anspruch auf den *hijāb*, der für alle Muslime gleichermaßen eingefordert wird.«

Was bei solchen Behauptungen allerdings unerwähnt bleibt, ist die Frage, welche Elemente willkommen waren und welche zu den verdächtigen religiös-kulturellen Ausdrucksformen gehörten, was also zur »gemeinsamen Welt« als zugehörig deklariert wird und was nicht. Ebenso unklar bleibt, was genau eine »zivile« und was eine »rituelle« Handlung ausmacht, wie allgemein auch die Grenze zwischen »privat« und »öffentlich« recht vage bleibt. Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen werden einige der Inkohärenzen dieses Diskurses deutlich. Die Trennung von privat und öffentlich erweist sich an entscheidenden Punkten als sehr viel verschwommener, als es zunächst erscheint. Und auch die Linie zwischen dem Religiösen und der Vernunft ist keinesfalls so eindeutig, wie von den meisten Vertretern dieser Position behauptet und ersehnt. Hier nähern wir uns gleichsam einem Widerspruch, der sich durch die gesamte Geschichte des französischen Republikanismus zieht. Obgleich eine völlige Neutralisierung und eine Abwesenheit des Religiösen im öffentlichen Raum eingefordert werden, erfolgt doch eine Resakralisierung der Öffentlichkeit durch laizistische Elemente. So betrachteten im konkreten Beispiel einige Autoren staatliche Bildungseinrichtungen als »sakrale Sphären« (Guy Coq, *L'Express*, 5.12.1996) und insistierten, dass diese Orte der gleichen Disziplin und Unterwerfung bedürften wie spirituelle

Orte (Debray in *Le Point*, 30.11.1989 und 2003; André Glucksmann et al., *Le Nouvel Observateur*, 2.-8.11.1989; François Bayrou, *Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1994; Alain Finkielkraut in *L'Arche*, No 544-545, Nov. 2003). In einem Interview setzte beispielsweise der ehemalige Innenminister François Bayrou im Hinblick auf die jeweils angemessenen Verhaltensregeln Moscheen und Synagogen mit Staatsschulen gleich (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1994): »Der Respekt muss gegenseitiger Natur sein. Ich würde es auch peinlich und arrogant finden, wenn jemand eine Moschee besucht, ohne vorher die Schuhe auszuziehen.« Alain Finkielkraut (*L'Arche*, No 544-545, Nov. 2003) führte ein ähnliches Argument an: »Aber die Schule ist auch ein sakraler Ort. Vor der Kultur hat man sich zu verbeugen, den Kopf zu beugen, und ich denke, das kann man von allen erwarten.«

Hier wird die staatliche Schule, die zuvor noch als strikt neutralisiertes und der Öffentlichkeit zugängliches Terrain galt, auf die gleiche Ebene wie religiöse Institutionen gestellt, die in Frankreich bekanntermaßen private Einrichtungen sind. Auf diese Weise verschwammen die Grenzen zwischen »zivilen« und »rituellen« Handlungen. Guy Coq (*L'Express*, 5.12.1996; *Témoignage Chrétien*, 20.12.1996) war ähnlich explizit und unterschied zwischen »öffentlichen Räumen« und »öffentlichen Schulen«. Erstere galten noch als Zwischenräume für private und öffentliche Angelegenheiten und räumten dem Individuum einen gewissen Freiraum für persönliche Ausdrucksformen ein, während Letztere vollständig zur öffentlichen Domäne zählten. Durch die Vermittlung »republikanischer Werte« sollte hier gegenüber den Bürgern eine größere Kontrolle ausgeübt werden als in anderen öffentlichen Einrichtungen:

»Es ist klar, dass an einem geschlossenen Ort wie dem Klassenzimmer, der für die Öffentlichkeit nicht zugänglich ist, Religionsfreiheit begrenzt ist, die Möglichkeiten, seine religiösen Bezüge zu äußern, erfordern dort eine gewisse Diskretion.« (*L'Express*, 5.12.1996)

Ihren eigenen Forderungen von der Offenheit und Neutralität der staatlichen Schule widersprechend, neigten die Autoren mit ihren Argumenten dazu, diese Institutionen und damit das laizistische Prinzip zu sakralisieren. Damit ist dieser Diskurs ein einschlägiges Beispiel für eine Deutung der *laïcité*, die quasi-religiöse Züge aufweist. James Skillen (1998: 73), der die von einer strikten Trennungsideologie gekennzeichnete Interpretation von Religion auf allgemeiner Ebene analysiert, erinnert: »Während diese Position beabsichtigt, abweichende Auffassungen von Religion aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, erweist sie sich als höchst unreflektiert gegenüber ihrem eigenen, zutiefst verwurzelten religiösen Verständnis, das sie anderen aufzuzwingen versucht.« Ebenso wie bei der ambivalenten Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum ist auch die hier zugrunde liegende Idee von Neu-

tralität der Öffentlichkeit weitaus weniger selbstverständlich, als die meisten Autoren dieses Diskurses eingestanden.

Der Übergang von Abstraktion zu Konkretisierung und von Abgrenzung zu Protektion des laizistischen Prinzips wird auch deutlich beim häufigen Gebrauch von Kollektivsingularen wie »unser laizistischer Staat« (Debray, *Le Point*, 30.11.1989), »unsere Werte« (Glucksmann, *L'Express*, 17.11.1994), »unsere Republik« (Coq, *Libération*, 6.11.1996) oder »unser laizistisches Modell« (Patrick Weil, *Recherche Socialiste*, 23.6.2003). Diese Demarkierungen entlarven nicht nur die »kulturelle Imprägnierung« des französischen Nationalstaates. Sie können auch als Indikatoren eines geschlossenen Gemeinschaftsverständnisses gelten, das rhetorisch all jene ausgrenzt, die nicht als Mitglieder dieser nationalen Einheit definiert werden (hier Kopftuch tragende Frauen), sofern sie nicht die »dominanten Normen unseres Landes annehmen«, wie es der Leiter der *Commission Stasi* bereits 1989 formulierte (Bernard Stasi, *Libération*, 21.-22.10.1989).

Parallel zur geforderten Anpassung an die französische Norm behaupteten die meisten Autoren allerdings, Muslime seien generell unwillig und unfähig, aus ihren eng gefassten Gemeinschaftsbezügen auszutreten. Demnach war das Kopftuch das offenkundigste Zeichen dieser »kommunitaristischen Logik«, wie Gilles Kepel (*Le Monde*, 30.11.1989) es formulierte. Diese Logik, fuhr Kepel fort, setze das Individuum unter Druck, sich den starren Regeln der Gemeinschaft unterzuordnen, wie der Fall *Rushdie* deutlich gezeigt habe (siehe auch Kepel, *Libération*, 27.10.1994; *La Vie*, 27.10.1994). Andere sprachen etwas nachdrücklicher von der »kommunitaristischen Pest« (Maxime Rodinson, *Le Monde*, 1.12.1989), von »aggressiven Gemeinschaften« (Maurice Druon, *Le Figaro*, 6.10.1994) oder von »sektiererischem Kommunitarismus« (Alain Hayot, *L'Humanité*, 27.10.1994), von dem Frankreich heimgesucht werde.

Hier wird das Individuum auf seine gemeinschaftlich-religiösen Bezüge reduziert, sobald es Werte, Rituale, Symbole oder religiöse Praktiken in die Öffentlichkeit trägt, die von der Norm abweichen. Seine Einzigartigkeit und eigene Handlungskompetenz werden ihm somit aberkannt, obwohl doch gerade das verfochtene Ideal den Bürger, den *Citoyen* als autonomes, losgelöstes Wesen denkt. So isolierten die Autoren die vom Standard abweichenden kulturellen Eigenschaften eines Menschen faktisch aus dem gesamtgesellschaftlichen Kontext. Ähnlich wie bei der rigorosen Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre wird auch hier genau genommen ein Ansatz mit doppelten Standards deutlich, mit dem öffentlich artikulierte religiöse oder kulturelle Bezüge gemessen werden. Dieser Ansatz beruht auf einer Unterscheidung zwischen willkommenen und illegitimen Partikularismen. So entsteht eine Trennlinie zwischen nichtkonformen Muslimen und französischem Gemeinschaftswesen. Erstere gehören der Kategorie privat an, ihr Handeln ist

rituell und kommunitaristisch. Die Mehrheitsgesellschaft indessen – hier in Form der Schule – bildet den öffentlichen Raum. Sie ist differenzblind und reproduziert kulturneutrale Einzelwesen, die sich kulturneutrales Wissen aneignen. Derlei Reduktionen sind vor allem brisant, weil sie eine Unterscheidung zwischen Normalität und Deviation sowie separate Einheiten konstruieren, die beliebig mit Attributen ausgestattet werden können. Erstaunlich ist vor allem, dass die Autoren mit diesen recht eindeutigen Grenzziehungen selbst genau das taten, was sie am meisten verurteilten: Sie konstruierten separate Gemeinschaften.

Dieser Mechanismus resultiert primär aus einer besonderen Vorstellung von Muslimen als externe Andere. Doch bleiben wir vorerst noch bei der internen Logik dieses Diskurses, die in der Verteidigung des französischen Individualismus verankert ist und im Zusammenhang mit der Kopftuchfrage vor allem von linken Intellektuellen aktiviert wurde. Die Distanz, die diese Kommentatoren rhetorisch zwischen ihren eigenen Vorstellungen und dem mutmaßlich geschlossenen Gemeinschaftssinn von Muslimen herstellten, ermöglichte es ihnen, ihre eigenen Vorstellungen von Individualismus aufzuwerten. Eine politische Strategie, die über die Anerkennung des Individuums hinausging, würde, so die Argumentation, der französischen Tradition des abstrakten Universalismus widersprechen. Charakteristisch für diesen Diskurs sind folglich eine protektionistische Rhetorik gegenüber dem französischen Integrationsmodell und eine recht konsistente Zurückweisung einer selbstkritischen Reflexion oder Revision gegenüber der ausschließenden Wirkung, die dieses Modell möglicherweise mit sich bringt.

Dies wird auch und vor allem deutlich bei der häufigen Bezugnahme auf Gesellschaften, die eine andere Integrationspolitik eingeschlagen haben. Bevorzugt war hier vom »angelsächsischen Modell« die Rede, das Gemeinschaften durch eine gezielte Differenzpolitik unterstützte. Dem setzte man die Macht des Individuums entgegen, das von jedweden Gemeinschaftsbezügen frei zu sein schien, die außerhalb des gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmens lagen. Wer keine »Mikrogesellschaften« wollte, schrieb Anne Kriegel (*Le Figaro*, 5.10.1989), »muss mit allen Mitteln die Prinzipien, Methoden und Werte der Republik verteidigen«. Der Negativbezug zu angelsächsischen Gesellschaften beim Umgang mit Einwanderung und kultureller Pluralität ist in der Tat recht geläufig in Frankreich (vgl. Leruth 1998; Favell 1998; Fassin 1999). Er dient vor allem dazu, das republikanische Modell Frankreichs aufzuwerten und in einen eindeutigen Kontrast zu anderen Einwanderungs- und Integrationspolitiken zu stellen. Dabei findet allerdings keine substanzielle Auseinandersetzung mit diesen durchaus heterogenen Gesellschaften statt. Vielmehr wird durchweg auf die negativen Effekte verwiesen. Dies macht sich nicht zuletzt bei dem Begriff des »Kommunitarismus« bemerkbar, der in Frankreich beliebig und inflationär im Gebrauch der Medienöffentlichkeit zir-

kuliert, ohne dass dabei die Komplexität oder die Ursprünge Berücksichtigung fänden.¹⁰ So degradierte »Kommunitarismus« allmählich zu einem Kampfbegriff, unter den gegenwärtig alle negativen Effekte eines partikularistischen Gemeinschaftssinnes subsumiert werden.

Eines der geläufigsten Themen beim Negativverweis auf angelsächsische Einwanderungspolitiken ist die Sorge um eine »Gettoisierung« der Gesellschaft. Dies ging in den Kopftuchdebatten teilweise so weit, dass soziale Realitäten, wie die Existenz von problematischen *banlieues*¹¹ mit einer hohen Einwandererdichte am Rande der Großstädte, entweder ignoriert oder durch die Kontrastierung zwischen angelsächsischen und französischen Modellen schlicht verschwiegen wurden. Michel Rocard (*Le Figaro*, 9.11.1989) beispielsweise behauptete, die angelsächsische Einwanderungspolitik fördere eine »Logik von Gettos, und dagegen kämpft die französische Regierung vehement, auch mit Hilfe von sozialen Wohnungsprogrammen und Stadtplanung, vor allem in der Pariser Region. Frankreich arbeitet immer für die Integration, und die Zeit arbeitet immer für die Freiheit.«

Einer der aktivsten Befürworter des »französischen Modells« des Individualismus auch über die Kopftuchdebatte hinaus ist zweifellos der Anthropologe Emmanuel Todd, der sich vornehmlich mit Familienstrukturen in Europa beschäftigt hat. Nachdem er sein Buch *Le destin des immigrés* (1994) publiziert hatte, in dem er drei Modelle der Einwanderungspolitik miteinander vergleicht (die angloamerikanische, deutsche und französische), beteiligte sich Todd vor allem an der zweiten Welle der Kopftuchdebatte 1994. Seine Beiträge können als beispielhaft für eine engagierte Aufwertung des französischen Republikanismus mit Hilfe von Negativreferenzen gegenüber der Poli-

10 Ursprünglich ging es dabei um eine politisch-theoretische und zugleich komplexe Auseinandersetzung zwischen »Liberalen« und »Kommunitaristen« in Amerika, die sich nach der kontroversen Veröffentlichung von John Rawls Werk *A Theory of Justice* (1972) entzündete. Auf die darin verfochtene Idee vom atomaren Einzelwesen und einer universal gültigen Gerechtigkeit reagierend, kristallisierte sich eine Bewegung heraus, die mit dem Label »Kommunitarismus« versehen wurde. Vertreter dieser Denktradition sind Charles Taylor, Michael Sandel oder Alasdair MacIntyre und, etwas abgeschwächt, Michael Walzer. Die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte ist also in erster Linie eine Auseinandersetzung zwischen Philosophen, wobei sie teilweise auch von praxisnahen Denkern wie Amitai Etzioni aufgegriffen wurde. Sie ist im Prinzip nur aus dem angloamerikanischen Kontext eines ausschweifenden Liberalismus der späten 1970er Jahre zu begreifen. Der Gebrauch des Begriffs in der französischen Öffentlichkeit hat jedoch mit dieser wissenschaftlichen Diskussion nichts gemein.

11 *Banlieue* bedeutet wörtlich Vorort, hat aber im Zuge der Entstehung von Sozialbauten in den 1960er und 1970er Jahren zunehmend einen negativen Beigeschmack erhalten. Unter *banlieues* sind gegenwärtig vor allem räumlich und wirtschaftlich unattraktive Außenbezirke mit einer hohen Dichte von sozial unterprivilegierten Bevölkerungsschichten zu verstehen (vgl. Dubet/Lapayronnie 1992).

tik anderer Einwanderungsländer gelten. Als Experte des Feldes eingeführt, neigte Todd besonders deutlich dazu, Analyse und Populismus miteinander zu vermischen, um »unser Modell« (*L'Express*, 17.11.1994) aufzuwerten:

»Die Toleranz der Briten basiert in Wahrheit auf einer differenzialistischen Mentalität, sprich auf der Vorstellung von unterschiedlichen Rassen [sic!], die voneinander getrennt sein sollten [...]. Im Gegensatz dazu liegt in Frankreich eine universalistische Voraussetzung zugrunde: Wenn die Menschen sich ähnlich verhalten wie wir, gut, dann sind sie willkommen! Wir sind für die Mischung, für die Vermengung verschiedener Menschen. Und dies ist nicht vereinbar mit dem Erhalt von Einwandererkulturen. Wir predigen die Universalität der Menschen.«

Bemerkenswert an dieser Argumentation ist vor allem die Ambivalenz zwischen der beanspruchten Offenheit gegenüber Vermischung und Pluralität und der Behauptung einer vorkonstituierten französischen Einheit, in die sich Immigranten einfügen hätten. Andernfalls, so argumentierte Todd weiter, müsse man sie »einladen französisch zu werden« (ebd.). Hier offenbart sich deutlich ein exklusives Verständnis von Staatsbürgerschaft, das sich zugleich in einer universalistisch-inklusive Rhetorik präsentiert. Zuweilen schwingt dabei auch ein patriotischer Unterton mit, wie beispielsweise bei François Bayrou (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1994), der betonte, er sei »stolz auf das, was wir sind. Unsere Idee von *laïcité* ist einmalig und wird von aller Welt bewundert.« Emmanuel Todd (*Télérama*, 16.11.1994) hob noch deutlicher die »Größe des Universalismus« hervor, der »nicht auf Unterschiede schaut, sondern die Gemeinsamkeiten sieht«.

Die Verurteilung und Zurückweisung angelsächsischer Demokratiemodelle schuf somit neben dem »internen« einen »externen« Anderen und diente insbesondere dazu, die französische Integrationspolitik vor Veränderungsdruck zu schützen. Wie der Soziologe Adrian Favell (1998: 82) schreibt, liegt hier ein geläufiger Mechanismus zugrunde:

»[D]ie Verteidigung dieser Konzeption ist nicht nur vom internen Wunsch getrieben, eine nationale Einheit und eine Begrenzung der Mitgliedschaft zu erreichen und herzustellen. Sie ist in vielerlei Hinsicht auch an die Adresse der internationalen Gemeinschaft gerichtet und soll die Überlegenheit der französischen Konzeption garantieren und abgrenzen. Somit besteht die Konsolidierung dieses paradoxerweise nationalistischen Universalismus im ständigen Selbstvergleich mit dem, was als abweichendes Modell von Nationenbildung und sozialer Integration anderer liberaler Nationen präsentiert wird – Porträts der anderen, die so sehr auf Stereotypen basieren, dass sie dumm sind.«

Die Verteidigung der französischen Tradition beim Umgang mit religiös-kultureller Vielfalt und das Verbot bestimmter religiöser Bekenntnisse wur-

den zumeist als ein Akt der Generosität präsentiert, der die jungen Frauen letzten Endes begünstigen solle. Zur Illustration sei noch einmal ein Zitat von Todd herangezogen:

»Seit der Affäre von Creil 1989 kann die Bejahung der Assimilierung, also die Zurückweisung des Schleiers als das Gegenteil von Rassismus gelten, der sich nur repressiv äußert: ›Ihr habt nicht das Recht das Kopftuch zu tragen‹, sagen wir zu den jungen Mädchen. Die wahre Botschaft würde hinzufügen: ›Weil wir wollen, dass ihr französisch wie alle anderen werdet und unsere Söhne zum Mann nehmt.‹«

Paradoxerweise wird hier ein Akt, der sich offenkundig gegen den Willen der betroffenen Frauen richtet, als ihr Vorteil umgedeutet. Hier tritt eine zutiefst paternalistische Haltung zutage, die den jungen Frauen eigenständiges Handeln abspricht und sie letztlich für unmündig erklärt. Damit weist der Diskurs eines der typischen Merkmale moderner Machttechnologien auf, wie sie vor allem Foucault (z.B. 1980; 1999) untersucht hat. Um das Wohl des einzelnen Bürgers bemüht, greifen Machtdiskurse bis in den intimsten Bereich des Individuums, um selbst den Körper zu kontrollieren, zu überwachen und dabei letztlich eine Normalisierung von Differenz zu erwirken. Selbst wenn hier eine Intention des »Befreiens« und des Individualisierens zugrunde liegen mag, erweist sich die Argumentation doch als ein recht massiver Eingriff und als eine disziplinierende Praxis, die der eigenen Rhetorik von Freiheit und Autonomiegewinn diametral entgegensteht.

Der Diskurs blieb bezeichnenderweise recht vage, wenn es um eine genauere Charakterisierung dessen ging, was es bedeute, französisch »wie alle anderen« zu werden, oder was genau die französische »nationale Identität« kennzeichne, von der so häufig die Rede war. Das Hauptelement des hier zugrunde liegenden Verständnisses vom »Franzose« war vor allem seine Abgrenzung von anderen Formen der Mitgliedschaft, entweder durch interne Andere (in Form des »Kommunitarismus«) oder durch externe Andere (in Form von anderen Staatsbürgerschafts- und Integrationsmodellen). Bei genauem Hinsehen verbirgt sich hinter dem hier verfochtenen Ideal der Laizität ein universalistisch geprägter Nationalismus. Wie in anderen Versionen des Nationalismus beanspruchten die Autoren eine interne Homogenität der französischen Gesellschaft, die offenbar allein durch religiös-kulturelle Partikularismen von Muslimen in Frage gestellt wurde. Ich möchte nun einige Schlüsselemente zusammenfassen, um die Frage zu beantworten, welcher Begriff von *laïcité* diesem Diskurs zugrunde liegt.

Das Laizitätsverständnis dieses Diskurszirkels ist in einer französischen Tradition des Republikanismus verwurzelt, der im Verlauf der Debatte in seiner extremsten und wohl ausschließlichen Variante wiederbelebt wurde. Zusammenfassend lassen sich zwei bezeichnende Elemente festhalten. Einer-

seits separierten die Autoren den Begriff aus seinem gegenwärtigen gesellschaftlichen Bezugsrahmen und interpretierten ihn ahistorisch. Zum anderen griffen sie Elemente heraus, mit deren Hilfe sie die Laizität zu einem Ideal und identitätsstiftenden Bestandteil der französischen Gesellschaft konstruierten. Die Wenigsten erläuterten also ihr Verständnis von Laizität näher – was zu erwarten gewesen wäre, rekurierten sie doch auf diesen Begriff, um ihre Ablehnung gegen das Kopftuch zu legitimieren. Stattdessen überluden sie das Konzept mit anderen Begriffen, die für die Abgrenzung zu öffentlichen Formen des Islam günstig erschienen. So blieb das Konzept vage genug, um einer imaginären französischen Gemeinschaft Anknüpfungspunkte zu liefern; und doch war es eindeutig genug, um eine bestimmte Kategorie von Muslimen auszuschließen, sobald diese ihre Religion öffentlich zum Ausdruck brachten und einen Platz für den Islam in der französischen Gesellschaft einzufordern begannen.

Damit enthüllt dieser Diskurszirkel vortrefflich die paradoxen Eigenschaften des abstrakten Universalismus, wie sie beispielsweise Autoren wie Étienne Balibar und Immanuel Wallerstein (1988) oder auch Farhad Khosrokhavar (1997) pointiert dargelegt haben. Zwar wird behauptet, das einzelne Individuum werde in ein globales kulturneutrales Netz eingeschlossen. Bei näherem Hinsehen ist jedoch nur das inbegriffen, was sich nicht als partikularistisch erweist und nicht von der Norm abweicht. Der abstrakte Universalismus kann, indem er die Homogenisierung der Öffentlichkeit auf das Extremste einfordert und vorantreibt, als problematischsten Effekt mit sich bringen, dass alles Fremde und Unbekannte auf Ablehnung stößt. Denn jede von der universalistisch gesetzten Norm abweichende Differenz wird als unpassend, störend und gefährlich abqualifiziert. Gerade darin besteht die Paradoxie des Universalismus. Jedes Merkmal, das von der »Wertneutralität« abweicht, hat im öffentlichen Raum keinen Platz. Indem diese Merkmale aber als andersartig definiert werden, wird die Differenz zugleich benannt und damit zu einem gewissen Grad auch fixiert. Nur wer von einem stabilen Begriff der Öffentlichkeit ausgeht, ihre Inhalte und Kommunikationsmodi als determiniert und Veränderungen trotzend erklärt, kann abweichende Partikularismen überhaupt erst enthüllen. Der abstrakte Universalismus lehnt in seiner Rhetorik jede Form von Differenz ab, konstruiert dabei aber auf zweierlei Weise eigenmächtig Differenz: indem eine eigene nationale Gemeinschaft geschaffen wird – wenngleich in ein individualistisch und abstrakt-politisches Kleid gehüllt. Dieser Gemeinschaft wird eine gemeinsame Lebensweise unterstellt, ein gemeinsamer Sinn vom guten Leben und ein gemeinsam geteilter Wertkonsens. Auf der anderen Seite fallen all jene aus dem Netz dieses Gebildes, die sich darin nicht einordnen lassen. Ihre Differenz wird damit letzten Endes ebenso vereinheitlicht wie die eigene Gemeinschaft. Die auf diese Weise entstandene Polarität wird noch deutlicher in Erscheinung treten, wenn wir nun

zu den Inhalten, Merkmalen und Elementen übergehen, mit denen das islamische Kopftuch beschrieben wurde.

Das Kopftuch als Symbol für stabile Differenz

Gab es bei der Frage nach den Bedeutungen der *laïcité* noch eine relative Meinungs- und Argumentationsvielfalt, so herrschte bei der Deutung des Kopftuchs weitgehend Einigkeit. Zwar gaben hier und da schlichtende Stimmen zu bedenken, es sei nicht rechtens, durch Kleidervorschriften in das persönliche Leben einzugreifen, man solle die Bedeutung des Kopftuchs nicht überbewerten oder nicht alle jungen Frauen seien »Islamistinnen«. Diese Äußerungen wurden jedoch mit der weitaus häufigeren Überzeugung konfrontiert, es handle sich beim Kopftuch nicht um den Ausdruck einer persönlichen Entscheidung, sondern um eine durchdachte Strategie der Anhängerinnen einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung.¹² Zudem war die Furcht verbreitet, dem Kopftuch würden andere Forderungen folgen, die eine stetige Unterminderung der laizistisch verfassten Gesellschaftsstruktur mit sich brächten. Die Ängste zogen derart weite Kreise, dass sogar Autorinnen wie Julia Kristeva (*Le Figaro*, 24.11.1989; 1990) dieses religiöse Symbol aus der Öffentlichkeit verbannt wissen wollten. Kristeva hatte kurz vor der ersten Kopftuchdebatte eine Art Chronologie des Umgangs mit dem Fremden in westlichen Gesellschaften verfasst (1988) und in diesem erfolgreichen Werk dazu aufgerufen, die Fremdheit bei sich selbst anzuerkennen, »um mit den Unterschieden der Anderen zu leben« (ebd.: 290). Aus einer laizistisch-feministischen Perspektive argumentierend, distanzierte sie sich im Rahmen der Kopftuchdebatte allerdings deutlich von solchen Forderungen und argumentierte, dass diese Art von Differenz die Grenzen des Tolerierbaren überschreite.

Zwei wesentliche Aspekte, die für die Produktion von muslimischer Andersartigkeit entscheidend sind, möchte ich vorab betonen. Auffällig ist einerseits eine Vermischung von Kontexten. So wurde zumeist keine Unterscheidung gemacht zwischen in Frankreich lebenden Muslimen und Muslimen aus islamisch geprägten Ländern. Auf der anderen Seite war vornehmlich vom Islam als religiösem System und weniger von Muslimen als konkreten Individuen die Rede, was bereits auf eine Einschränkung des Subjekts hinweist und Generalisierungen erleichtert. Auf eine Betrachtung von Muslimen als soziologische Kategorie, sprich als Menschen, die in verschiedenen Kontexten zu verschiedenen Zeiten und in diesem Fall *in* Frankreich leben, wurde zumeist zugunsten einer Kategorisierung des Islam »als solchem« verzichtet. Dies

12 Bezeichnenderweise wurden Kategorien wie »fundamentalistisch«, »islamistisch« oder der in Frankreich geläufige Begriff »integralistisch« nicht näher bestimmt.

wird allein bei der Terminologie deutlich. So wurde aus dem Kopftuch rasch ein islamischer Schleier oder ein *hijab* und aus dem islamischen Schleier ein *tschador* (vgl. Boyer 1993).¹³ Die Vermischung von Kontexten wird auch durch ein fest umrissenes Bildrepertoire deutlich, das Analogien zusätzlich nährte. So waren Bilder von schwarz verhüllten, schreienden Frauen in der Presse durchaus keine Seltenheit.

Eine solch vereinheitlichende Darstellung ist gewiss nichts Ungewohntes. Man könnte sie auch schlicht als Ausdruck einer Vorliebe für das Spektakuläre betrachten, die für »journalistische Rituale« (Rabah 1998: 154) typisch ist. Bemerkenswert beim vorliegenden Beispiel ist allerdings, dass diese Rituale hier keineswegs auf Journalisten beschränkt blieben, sondern auch von anderen Akteuren bedient wurden, so vor allem von sogenannten Experten. Damit entspringt der Sensationsgebrauch von Sprache und Bildern keiner Unschuld oder Zufälligkeit, sondern diente vor allem dazu, spezifische Formen und Ausdrucksweisen des islamischen Kopftuchs in Frankreich zu dekontextualisieren und zu externalisieren. Die Praxis der Verschleierung wurde in Frankreich reduktiv als ein Instrument der Frauenunterdrückung präsentiert, wie es aus bestimmten islamischen Kontexten bekannt ist, in denen die Verhüllung verbindliche Vorschrift ist und Nichtverhüllung sanktioniert wird. Das Erscheinen des Kopftuchs auf der französischen Bildfläche war für die Autoren also gewissermaßen ein Spiegelbild der Entwicklungen in islamisch geprägten Ländern, in denen der »neue Fundamentalismus«¹⁴ virulent und die Verschleierung der Frau nach und nach staatlich erzwungen und kontrolliert wurde.

Es ist entscheidend zu betonen, dass selbst in dieser Hinsicht kein bemerkenswerter Unterschied zwischen der ersten und den nachfolgenden Wellen der Debatten zu verzeichnen ist. Dies verdeutlicht noch einmal die Kontinuität dieses Diskurses und die Hartnäckigkeit der Argumente. So waren zwischenzeitlich eine ganze Reihe von soziologischen Untersuchungen veröffentlicht worden, in denen junge Kopftuch tragende Frauen zu Wort kamen, deren Stimmen die Behauptungen dieses Diskurses Punkt für Punkt widerlegten. Diese Beobachtung bestätigt die Einschätzung, dass der Diskurs keine zufällig

13 *Tschador* ist wahrscheinlich die unpassendste Bezeichnung für die Kopfbedeckung von Schülerinnen in Frankreich, um die es in der Debatte ging. Der Begriff stammt aus dem Iranischen und bezieht sich allein auf den iranischen Kontext. Es ist definitiv nicht der symbolisch überfrachtete *tschador*, also ein den gesamten Körper verhüllender Umhang, den die zur Debatte stehenden Frauen in Frankreich einforderten. Diese unachtsame Vermischung kann jedoch als bezeichnend für diesen Diskurs gelten.

14 Es würde zu weit führen, hier näher zu erläutern, welche unterschiedlichen Implikationen der Fundamentalismusbegriff haben kann, um den es sich in der Kopftuchdebatte implizit drehte. Wichtige Arbeiten hierzu z.B. Büttner (1996) oder Riesebrodt (2000).

entstandene Formation ist oder dass Überspitzungen, bisweilen auch massive Fehleinschätzungen allein aus einer bestimmten historischen Konstellation, einer aufgeheizten Stimmung oder aus einem Krisenmoment resultieren. Es waren insbesondere die Bilder der verhüllten Frauen in der revolutionären Phase Irans mit ihren Mobilisierungskämpfen, die sich im Bewusstsein vieler Intellektueller und Politiker eingepägt hatten. Eine Reihe von Autoren fragte denn auch vor allem während der ersten Debatte, warum es in Frankreich anders sein solle, wenn schon im Iran der Siegeszug der »Islamisten« mit der Verhüllung der Frauen in öffentlichen Bildungsinstitutionen begonnen habe (Houshang Nahavandi, *Le Figaro*, 26.10.1989; Jean-Marie Domenach, *Le Quotidien*, 24.10.1989; Djavann 2003). Die Negativreferenzen erweiterten sich im Verlauf der verschiedenen Stufen der Debatten je nach Aktualität vom Iran hin zu Afghanistan. Der Philosoph André Glucksmann zog sehr konkrete Parallelen und warnte vor einer »theokratischen Revolution« und dem »iranischen Import«, den bedeckte Frauen in Frankreich ankündigen würden (*L'Express*, 17.11.1994).

Der vereinheitlichende Diskurs über das Kopftuch als Bedrohung basiert auf zwei verschiedenen Einschätzungen, die sich teilweise miteinander verbanden. Einerseits ging es um die weltweite Mobilisierungskraft islamistischer Bewegungen, andererseits sah man ein autoritär und hierarchisch strukturiertes Familiensystem wirken, das Muslime in Frankreich unverändert reproduzierten. Genau genommen entstanden auf diese Weise zwei Typen Kopftuch tragender Frauen: das unmündige junge Mädchen, das unter Familienkontrolle stand, und andererseits jene Frauen, die offensichtlich eine gewisse Unabhängigkeit vom Elternhaus erlangt, ihre Eigenständigkeit jedoch an organisierte islamische Netzwerke übertrugen hatten. Welche Merkmale wurden nun beiden Typen zugeschrieben, und was sagt dies wiederum über das Verständnis der Autoren vom Islam in Frankreich aus?

Das Kopftuch als Symbol für anthropologische Differenz

Der erste Typ von bedeckten Frauen wurde vor allem von anthropologisch geschulten Wissenschaftlern porträtiert, die für die »Unterdrückung der Frau im Islam« klar determinierte Familienstrukturen verantwortlich machten. Der Anthropologe Emmanuel Todd (*Télérama*, 16.11.1994) beispielsweise bezog sich auf jüngste Ergebnisse seiner Untersuchung und kontrastierte »französisch-westliche« und »muslimisch-arabische« Familienstrukturen. Todd konzentrierte sich dabei auf die »muslimische Endogamie«, die der westlichen, von Gleichheitssinn beherrschten »Exogamie« gegenüberstehe (*L'Express*, 17.11.1994; vgl. auch *Frankfurter Rundschau*, 26.3.1998). Erstere machte er als Hauptursache für den Fortbestand von Differenzen bei Muslimen in Frank-

reich verantwortlich, so vor allem für ein patriarchalisches Geschlechterverständnis. Todds Beiträge dienten als einschlägige Dokumente für die Inszenierung von Unterschieden zwischen »zwei anthropologischen Systemen« (wie er selbst es nannte), die die französische Mehrheitsgesellschaft und Muslime in zwei separate Einheiten unterteilte:

»Das westliche System ist egalitär und partnerschaftlich (beide Elternteile haben dasselbe Gewicht, Männer und Frauen sind gleichberechtigt) und exogen: Abkömmlinge heiraten nicht innerhalb der Verwandtschaft, sondern außerhalb der Familie. Das arabische Familiensystem hingegen ist patriarchalisch (allein der Vater zählt) und endogen ausgerichtet (es privilegiert Heiraten zwischen Cousins und Cousinen oder zwischen der lokalen Gruppe). Diese anthropologischen Unterschiede erschweren für Maghrebiner die Integration erheblich. Für sie ist Integration mit enormen Anstrengungen verbunden. Dennoch integrieren sie sich erstaunlich gut.«

Die behauptete Männerdominanz in arabischen Gesellschaften, die in Frankreich durch autoritäre Familienstrukturen reproduziert werden würde, wurde wiederum verantwortlich gemacht für die Reproduktion eines passiven Typus muslimischer Frauen. Hier nähern wir uns einem Meilenstein der Polaritätskonstruktionen dieses Diskurses, nämlich der Konstruktion einer spezifischen weiblichen muslimischen Identität. Diese zeichnete sich nicht nur durch Unterdrückung und Passivität aus, sondern auch dadurch, dass sie das exakte Gegenbild zum konstruierten Idealtyp einer aktiven, emanzipierten und autonomen französischen Frau bildete. Die Feministin Elisabeth Badinter (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1989), die im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte recht aktiv für das republikanische Ideal eintrat, betonte:

»Der Schleier ist ein Symbol für die Unterdrückung eines Geschlechts. Eine Jeans mit Löchern zu tragen oder gelbe, grüne oder blaue Haare zu haben, ist ein Akt der Befreiung von sozialen Konventionen. Ein Tuch auf dem Kopf zu tragen ist dagegen ein Akt der Unterwerfung. Diese wird das gesamte Leben der Frauen bestimmen. Ihre Väter oder Brüder suchen ihnen die Ehemänner aus, und sie werden in ihren Häusern eingeschlossen sein und nur häusliche Arbeiten verrichten.«

In den Augen dieser Autoren implizierte das Kopftuch also eine ganze Reihe von sozialen Konventionen und Mechanismen der Kontrolle, der bedeckte Frauen unausweichlich unterworfen waren. Für diese Auffassung ist insbesondere das diesem Diskurs zugrunde liegende statische Islamverständnis verantwortlich. Ein weiterer Grund besteht aber sicher auch in einer spezifischen Version des Feminismus, die hier vertreten wurde. So ist die aktive Teilnahme von Feministinnen an der Kopftuchdebatte wohl nur vor dem Hintergrund einer Tradition des universalistisch-egalitären Feminismus verständlich (hierzu Abu-Lughod 2002 oder Mahmood 2004), der bezeichnenderweise

in Frankreich stark vertreten und häufig mit einem besonders formalistischen Laizitätsverständnis verbunden ist. Elisabeth Badinter (*L'Arche*, No 549-550, Nov.-Dec. 2003) brachte dies in einem Interview auf den Punkt, in dem sie proklamierte: »Feministisch heißt laizistisch.« Wie bereits in Badinters vorherigem Zitat anklingt, erscheinen die Prämissen dieses feministischen Verständnisses recht reduktiv. So argumentierte auch Camille Lacoste-Dujardin: »In Frankreich, wo Frauen schon immer Zugang zur Öffentlichkeit hatten, erlaubten uns schon unsere Großväter ›mit Haaren‹ auszugehen.« (*Témoignage Chrétien*, 14.4.1995) Bemerkenswert an diesem Argument ist nicht nur eine recht verzerrte Selbstwahrnehmung über den vermeintlich »immer schon da gewesenen Zugang« für Frauen zur Öffentlichkeit. Wenngleich dies nicht das Anliegen dieser Untersuchung ist, so sei hierzu die kurze Anmerkung erlaubt, dass Frankreich erst 1945 das aktive und passive Wahlrecht für Frauen eingeführt hat und damit im europäischen Vergleich deutlich Nachzügler war. Auffällig an der Einschätzung Lacoste-Dujardins oder Badinters ist auch, dass das Egalitätsverständnis hier auf äußere Erscheinungsformen reduziert bleibt. Mehr noch, die freie Kleiderwahl wird zum signifikantesten Merkmal der weiblichen Befreiung erklärt. Zugleich erfährt diese vermeintliche Freiheit jedoch eine klare Grenze, indem eine fest gefügte Kleidernorm und ästhetische Codes festgelegt werden, an denen die persönliche Freiheit der Frauen gemessen wird und denen sich alle Frauen gleichermaßen unterzuordnen haben. Anders ausgedrückt, eine öffentlich sichtbare Religiosität wird als Einschränkung der Freiheit erklärt, während externalisierte Weiblichkeit zum Freiheitsideal deklariert wird. Auch in dieser Hinsicht war Emmanuel Todd (*L'Express*, 17.11.1994) federführend. Er unterteilte Frankreich in zwei voneinander abweichende Zonen: eine »zentrale«, in der Muslime offen für Repräsentation des Islam eintreten würden, und eine »südliche«, »periphere« Zone, in der sie »assimiliert« seien. Dieser hohe Grad der Assimilierung ließe sich vor allem an der äußeren Erscheinung festmachen: »Es ist hinreichend bekannt, dass wir zum Beispiel am Strand von Toulon eher ›beurettes‹¹⁵ mit freiem Busen sehen werden als bedeckte Mädchen.«

15 *Beur* bzw. weiblich *beurette* ist eine geläufige Bezeichnung für die zweite und dritte Generation nordafrikanischer Einwanderer. Zunächst wurden die *beurs* mit den Attacken und Zerstörungen in den *banlieues* assoziiert. Eine wichtigere Komponente ist allerdings eine »Intelligenzija« (Dubet 1989: 87), die vor allem in den 1980er Jahren entstanden ist. Hier begann die Folgegeneration nordafrikanischer Einwanderer kulturelle Güter wie *Rai*-Musik, Kunst, Literatur oder Filme zu produzieren, in denen sie sich kritisch mit ihrer spezifischen Situation als Abkömmlinge arabischer Einwanderer in Frankreich auseinandersetzten. Während diese vage miteinander verbundenen Künstler in Frankreich ihre Ursprünge in den frühen 1980er Jahren hatten, entstand in Deutschland eine vergleichbare Bewegung nahezu zwanzig Jahre später unter dem von Feridun Zaimoğlu (1995 and 1998) initiierten Label *Kanak Attack*.

Die Autoren folgten also einer Logik, die äußere Erscheinungsformen mit Identität gleichsetzt, wobei sie die Zurschaustellung des weiblichen Körpers als Zeichen der Mitgliedschaft zur französischen Gesellschaft und der Freiheit deuteten. Damit reproduzierten sie sämtliche Klischees von einer sexualisierten Öffentlichkeit, die zum Maßstab der Freiheit erkoren wird, dabei jedoch eigenmächtig Unfreiheit und Zwang offenbart (vgl. Foucault 1990). Überdies bestätigten die Kommentatoren mit ihren festgelegten Standards ein unter Muslimen weit verbreitetes Stereotyp, dass die französische Gesellschaft weibliche Sexualität exzessiv zur Schau stelle (siehe Teil 2).

Problematisch ist ferner, dass sich der Diskurs durch die Unfähigkeit seiner Autoren auszeichnete, aus einem normativen Rahmen herauszutreten, der für das zugrunde liegende Ideal von einer »modernen«, emanzipierten Frau verantwortlich ist. Norma Claire Moruzzi (1994: 662; ähnlich auch Hirschmann 1997) weist auf dieses Kernproblem hin, das sie für den geläufigen Trugschluss verantwortlich macht, bedeckte Frauen per se als Opfer von Unterdrückung wahrzunehmen:

»In diesem vermeintlich emanzipatorischen Diskurs der französischen Linken wird während der Kopftuchaffäre eine Untersuchung des politischen Spiels von Geschlecht als sozialem Konstrukt aufgegeben, zugunsten eines normativen (westlichen) Standards der sozialen Identität von Frauen, verglichen mit der jede andere Form von weiblicher kultureller Praxis als unzulänglich empfunden wird.«

Nacira Guénif-Souilamas und Eric Macé (2004) beobachten im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte und mit der Bewegung *Ni putes Ni soumises*¹⁶ in Frankreich vermehrt die Entstehung eines ethnisch definierten Geschlechterverständnisses, das nicht selten rassistische Formen annimmt. Obwohl sich der Diskurs als feministisch bezeichnet, wird hier recht konsequent eines der wesentlichsten Merkmale der feministischen Theorie und Praxis übersehen, nämlich Geschlecht und Geschlechteridentität als strittige und sozial bedingte Kategorien zu betrachten. Stattdessen wird eine ethnisch bzw. religiös begründete Konstante von muslimischer Weiblichkeit einem ebenso fixierten westlich-aufgeklärten Frauenbild gegenübergestellt. Man kann in diesem selbsternannten feministischen Diskurs sogar einen anti-feministischen Impetus entlarven, insofern, als er ein einheitliches normatives Modell

16 Die Bewegung *Ni putes Ni soumises* (deutsch: »Weder Huren noch Unterworfenen«) wurde 2003 mit Unterstützung der Sozialistischen Partei von Fadela Amara ins Leben gerufen. Das Kernziel besteht darin, die Gewaltakte vor allem gegen Frauen in den *banlieues* zu bekämpfen, für die Amara in erster Linie den Trend zur Islamisierung junger Muslime verantwortlich macht. Dem »Islam der Keller mit seiner intoleranten religiösen Propaganda« (Amara 2004: 75) versucht *Ni putes Ni soumises* ein republikanisch-laizistisch geprägtes Egalitätsverständnis entgegenzusetzen.

vorgibt bzw. bestätigt, anstatt vorherrschende Kategorien zu hinterfragen. Wie Guénif-Souilamas und Macé zu bedenken geben, verbirgt sich hier unausgesprochen vor allem ein recht statisches Bild vom muslimischen Mann, der für jegliche Missstände verantwortlich gemacht wird.

Die unterstellte Gefügigkeit gegenüber der islamischen Männerherrschaft beruht vor allem auf dem Mangel an Autonomie und Persönlichkeit, der den Frauen mit Kopftuch unterstellt wurde. Obwohl einige Frauen bereits während der ersten Debatte mehrfach unterstrichen hatten, das Kopftuch aus freien Stücken und aus religiösen Erwägungen zu tragen, wurden sie als Marionetten islamistischer Zirkel betrachtet: »Die Strategie der Islamisten besteht darin, die Frauen nach vorne zu befördern, um so leichter einen Fuß in die Institutionen zu bekommen [...]«, behauptete beispielsweise Juliette Minces (1996: 21; siehe auch Minces 1990). Hier deutet sich bereits ein Übergang zwischen dem ersten und dem zweiten Frauentypus an, der in diesem Diskurs konstruiert wurde. Generell wird hier ein fließender Übergang deutlich von der angenommenen Passivität muslimischer Frauen hin zu ihrer aktiven Teilnahme an einem unterdrückerischen islamistischen System. Während die Frauen in der ersten Deutungsvariante Unterdrückung und Unterwerfung aufgrund eines stabilen Kultursystems passiv reproduzieren, wurde den Frauen des zweiten Typs unterstellt, aktiver Teil der islamistischen Bewegung geworden zu sein.

Das Kopftuch als Ausdruck eines »politischen Islam«

Hier liegt insbesondere ein spezifischer Begriff vom »politischen Islam« zugrunde, der in starkem Kontrast zur Eigendefinition einer laizistischen Öffentlichkeit steht, in der Religion als eine Privatangelegenheit betrachtet wird. Demnach war die Motivation der Frauen, sich zu bedecken, vorwiegend politischer Natur und mit Bekehrungseifer verbunden. Der unterstellte Proselytismus wiederum basierte nach Auffassung der Autoren auf einer im Islam verankerten Verschmelzung von privatem und öffentlichem Leben. Im Gegensatz zur französischen Neutralität schrieb man dem Islam eine im Kern der Religion wurzelnde Absicht zu, die öffentliche Sphäre mit religiösen Elementen und Symbolen zu durchdringen. Das Kopftuch war dafür das deutlichste Zeichen. Es stellte das Postulat der Religionsneutralität nicht nur in Frage, sondern bildete nach dieser Darstellung das exakte Gegenstück dazu. Die Annahme, Kopftuch tragende Frauen seien proselytisch, liegt also nicht allein in der weit verbreiteten Furcht begründet, der Islamismus könne sich in Frankreich ausbreiten und vor allem Muslime mobilisieren. Sie ist auch einer ganz bestimmten Interpretation vom Islam als einer inhärent politischen Religion geschuldet. Diese Deutung wiederum muss mit dem französischen Selbstver-

ständnis als eine auf dem Aufklärungsprinzip einer strikten Trennung der Sphären aufgebaute Gesellschaft in Verbindung gebracht werden, das für den hier zugrunde liegenden Begriff von Religion generell verantwortlich ist (Asad 1993; Koenig 2003).

Dieser Religionsbegriff lässt sich allgemeiner aus der klassischen Säkularisierungsthese heraus begreifen, die auf einem funktionalistischen Ansatz beruht. Demnach sind die Prozesse der Modernisierung durch eine funktionalistische Umorientierung der Gesellschaft gekennzeichnet, die zu einem allmählichen Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit geführt hat. Entsprechend bildet Religion nicht mehr als ein gesellschaftliches Subsystem, das von anderen gesellschaftlichen Feldern, etwa den Sektoren der Politik, der Wirtschaft oder der Bildung abzukoppeln ist (vgl. Luckmann 1991 [1967]). Allgemeiner wird hier ein Ideal der Individualisierung von Religion verfochten, das auf einem post-aufklärerischen Konzept von Religion als semantischer Opposition zu transzendentalen Ideen von Vernunft, individueller Autonomie oder Humanität beruht (vgl. Koenig 2003: 72).

Folglich wurden Schülerinnen, die ihre religiösen Bindungen in öffentlichen Einrichtungen offenbarten, unausweichlich als religiös Eifernde wahrgenommen, weil allein der Akt, Religiosität sichtbar zu machen, den laizistischen Konsens in Frage stellte. Das Label »politisch« reduzierte sich allerdings nicht allein auf das, was öffentlich gemacht wird, sondern wurde vielmehr mit Machtbestreben und sogar mit dem Versuch, das politische Establishment zu unterwandern und zu »islamisieren«, assoziiert. Das Kopftuch als unmissverständlich politisch motiviertes, religiöses Symbol war demnach der Beginn einer Fusion von politischer und religiöser Macht – jener Bereiche, die man in Frankreich 200 Jahre lang mühselig auseinanderdividiert hatte. Daher war auch das von einigen Autoren vorgebrachte Gegenargument, wer Kippa und Kreuz erlaube, könne das Kopftuch nicht verbieten, mit der These widerlegt, dieses religiöse Symbol mit seinem durchweg politischen Charakter sei etwas grundsätzlich Anderes. Wenn die Autoren mit Blick auf das Kopftuch überhaupt von Religiosität sprachen, so vorwiegend im Sinne von politisch-religiösem Eifer oder Fanatismus. Das Kopftuch war, wie André Glucksmann es auf den Punkt brachte, nicht »islamisch, sondern islamistisch« (*L'Express*, 17.11.1994).

Die Zuschreibung von eindeutigen Symboliken des Kopftuchs verdeutlicht ein weiteres Merkmal der Vermischung der Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre, das vor allem in der Logik der *Commission Stasi* verfestigt wurde. Die eindeutige und verbindliche Zuweisung von Bedeutungen des Kopftuchs stellt einen bemerkenswerten Eingriff öffentlicher Akteure, ja sogar des Staates in Sphären dar, die in hohem Maße als persönlich oder gar als intim gelten können. Die der *Commission Stasi* zugrunde liegende Idee, dass religiöse Symbole maßgeblich und zuverlässig von öffentlichen Experten

mit Inhalt gefüllt und dann gestattet oder verboten werden können, offenbart nicht nur die Paradoxien der verfochtenen Laizitätsversion, die als strikte Trennung zwischen politischen und religiösen Angelegenheiten imaginiert wurde. Vor allem widerspricht sie der Idee von einer neutralen Öffentlichkeit. An die Stelle der behaupteten Neutralität des öffentlichen Lebens tritt die Regulierung und Kontrolle desselben nach laizistischen Standards. Hier wird ganz eindeutig über die öffentliche Dimension von religiösen Ausdrucksformen entschieden und in einen als geschützt geltenden »Privatbereich« eingedungen. Talal Asad (2006: 16) greift diesen Widerspruch auf:

»Eine Ermittlungskommission der Regierung strebte an, ›private‹ Belange, Bindungen und Empfindungen unter ›öffentliche‹ Prüfung zu nehmen, um deren Gültigkeit für die säkulare Republik einzuschätzen. Hier ermöglicht die Öffentlichkeit, eigentlich Garant der liberalen Demokratie, den Bürgern es nicht, sich kritisch von der staatlichen Macht zu distanzieren. Es ist genau das Gebiet, auf dem Macht ausgeübt wird, um die angemessene Formierung seiner Subjekte zu gewährleisten.«

In der Tat handelt es sich ganz und gar nicht um eine Version von Öffentlichkeit, die von der Kapazität des Individuums ausgeht, sich im öffentlichen Raum frei zu entfalten, sondern um den Versuch, den Inhalt des Diskurses, Kommunikation und Verhaltensweisen in öffentlichen Räumen zu regulieren. Diese interventionistische Politik macht noch einmal deutlich, dass es weniger darum geht, Religion aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, als vielmehr darum, Religion, vor allem islamische Praktiken auf eine Weise zu regulieren, dass sie ein bestimmtes, mit der laizistischen Norm konformes Profil annehmen. Dies bestätigt übrigens der Bericht der *Commission Stasi* (2003: 15) eigenhändig z.B. mit folgendem Zitat:

»In der französischen Konzeption ist laïcité nicht allein ein ›Grenzposten‹, der sich darauf beschränken sollte, über den Respekt vor der Trennung zwischen dem Staat und der Religion zu wachen, über die Politik und die spirituelle oder religiöse Sphäre. Der Staat ermöglicht die Konsolidierung der gemeinsamen Werte, die das soziale Band in unserem Land bilden.«

Bemerkenswert ist auch, wie vielfach leichtfertig vom Kopftuch der Weg hin zu einer generellen Deutung des Islam im Sinne eines stabilen Referenzsystems führte. So wurde das Kopftuch zu einem Symbol, das eine monolithische Deutung des Islam als durchweg politisch motivierte Religion ermöglichte. Mit dieser Islamdeutung entstand ein Gegenpendant zum Christentum, das als gezähmt und konsequent entpolitisiert galt. Hinzu kam ein alarmierender Tonfall, wonach Frankreich als gefährdetes Gebiet erschien: »Für den Islam ist Europa ein Missionsgebiet, ein Kampf, gewiss respektabel, dessen Ziel aber

kein anderes ist, als unseren laizistischen Staat zu zerstören.« (Régis Debray, *Le Point*, 30.11.1989)

Was religiös-kulturellen Gemeinschaften an sich zugeschrieben wurde, fand hier seine Konkretisierung. Die muslimische Gemeinschaft wurde als geschlossenes System präsentiert, das unabhängig von gesellschaftlichen Prozessen fortbestünde. Muslime waren in diesem Verständnis kein Bestandteil des französischen Gemeinwesens und daher klar davon zu unterscheiden. Was sich hinter dem »externen Zeichen«, so Jacqueline Costa-Lascoux (*La Croix*, 28.11.1989), des Kopftuchs im Grunde verbergen würde, sei der Beginn einer (islamischen) Gesellschaft in der (französischen) Gesellschaft.

Die Dekontextualisierung französischer Muslime veranlasste einige Autoren zu recht zweifelhaften Analogien. So war vom Beginn eines »Apartheidregimes« (Nicole Catala, *Le Figaro*, 11.10.1994) die Rede oder von einer »Kolonisierung« Frankreichs (Jelen 1991, zitiert in *Le Monde* 30.11.1994). Solche Vergleiche stellten die delikate Ära des Kolonialismus nicht nur auf den Kopf, sondern schreiben den ehemals Kolonisierten die Rolle der Kolonialmacht zu. Sie legitimierten und reproduzieren darüber hinaus eine in rechtsextremen Kreisen geläufige Rhetorik, wonach Frankreich als Opfer einer Invasion von Immigrantenströmen dargestellt wird. Diese zweifelhafte Vergleichsrhetorik betrieben auch die fünf Philosophen in ihrem offenen Brief mit ihrem viel zitierten und viel kritisierten Verweis auf das »zweite München« (*Le Nouvel Observateur* 2.-8.11.1989):

»Das Kopftuch in der Schule zu erlauben, würde einen diplomatischen Rückzug bedeuten, und zwar keinen beliebigen: den der demokratischen westlichen Mächte vor Hitler 1938 nach der Besetzung des Sudetenlandes.«

Die Interpretation von bedeckten Frauen als politisierte Akteurinnen, die die Infiltration des laizistischen Staates ankündigten, war begleitet von der Annahme, ihre Partizipationsforderungen würden sich gewiss nicht im Anspruch auf das Kopftuch erschöpfen. Wenn dieses religiöse Symbol in öffentlichen Einrichtungen erlaubt sei, würden sich Forderungen nach Polygamie oder weiblicher Genitalbeschneidung anschließen, so die Bedenken vieler Autoren. Eine mildere und sicher angemessenere Version der Interpretation des Kopftuchs als Symbol für weitere Forderungen findet sich im Bericht der *Commission Stasi* (2003: 41), der die Grundlage des 2004 in Kraft getretenen Gesetzes zu »ostentativen religiösen Symbolen« bildete. Hier beschreiben die Autoren Fälle, in denen junge muslimische Schülerinnen sich weigerten, am Sport- oder Biologieunterricht teilzunehmen.

Bei genauer Betrachtung der Argumentationsführung dieses Diskurszirkels lässt sich ein Übergang feststellen von der Einschätzung des Islam als statischem Referenzrahmen, der sich ungeachtet von Zeit und Raum reprodu-

ziert, symbolisiert durch die passive, unterdrückte Frau, zur Interpretation eines Islam »in Bewegung«, symbolisiert durch die aktive, politisierte Muslimin. Vincent Geisser (2003: 30-33) beobachtet eine Verfestigung der zweiten Variante vor allem in den jüngeren Debatten und führt dies auf die Fülle von soziologischen Untersuchungen zurück, die nun selbst von den vehementesten Kritikern nicht mehr ignoriert werden könnten. Während zuvor das Bild vom passiven, unterdrückten Mädchen, das zum Tragen des Kopftuchs gezwungen wurde, die Stellungnahmen bestimmte, seien die Kommentatoren nunmehr dazu übergegangen, den freiwilligen Charakter des Kopftuchtragens anzuerkennen und in ihre Analyse einzubeziehen. Diese Erkenntnis hat Geisser zufolge allerdings nicht zu einer Milderung, sondern im Gegenteil zu einer Konsolidierung von Stereotypen über Kopftuch tragende Frauen geführt. Der Akt der freien Entscheidung für das Kopftuch werde nun nicht mehr als »Konsequenz eines familiären Zwangs betrachtet, sondern als Zeichen eines persönlichen Engagements, also als etwas *Fanatisches*« (2003: 31, Hervorhebung im Original). Das Zitat von Gaye Petek Salom, der Leiterin des Vereins *Elele* (Kulturzentrum für türkische Einwanderer) und Mitglied des *Haut Conseil à l'intégration*, verdeutlicht anschaulich die Bedrohungswahrnehmung, die aus der Erkenntnis des freiwilligen Charakters des Kopftuchs bei vielen französischen Kommentatoren resultierte:

»Wenn man die Sichtbarkeit von religiösen Symbolen im Schulgelände akzeptiert, gestattet man, dass sich kommunitaristische Identitäten herausbilden und partikulare Rechte eingefordert werden. Diese ostentativen Schleier sind die Waffen der Zerstörung des republikanischen Vertrags durch die Hände von radikalen Ideologen, die die Emanzipation und Autonomie dieser jungen Mädchen zu verhindern versuchen.« (zitiert in Lorcerie 2005: 18)

Allerdings sollten interne Variationen des Diskurses nicht ausgeblendet werden, insbesondere im Hinblick auf die Interpretation vom politisierten Islam. Während die meisten der bislang erwähnten Autoren einen kausalen Zusammenhang zwischen den Forderungen der Muslime nach öffentlicher Sichtbarkeit und Unterdrückungsmechanismen herstellten und den Islam dabei durchweg dekontextualisierten, war eine Minderheit von Autoren stärker um eine Analyse bemüht. Sie versuchten, die Gründe für die Anziehungskraft politischer Formen des Islam auf junge Muslime zu ermitteln, und schauten dabei vorwiegend auf soziale Kontexte innerhalb der französischen Gesellschaft.

Einer der aktivsten Vertreter dieser Richtung war Gilles Kepel (z.B. *Le Monde*, 30.11.1989; *Libération*, 6.10.1994; siehe auch 1994). Der Politikwissenschaftler Kepel kann schwerlich unter dieselbe Kategorie gefasst werden wie beispielsweise André Glucksmann oder Alain Finkielkraut. Kepel, der

selbst über Muslime in Frankreich geforscht hat, argumentierte auf der Basis seiner empirischen Kenntnisse sehr viel differenzierter als die meisten anderen Autoren dieses Diskurszirkels. Dennoch neigte auch er zu einer polarisierenden Einschätzung, indem er beispielsweise Begriffe wie »Re-Islamisierung« oder »Kommunitarismus« unreflektiert reproduzierte und dabei auch den politischen Charakter des Kopftuchs innerhalb und außerhalb Frankreichs voraussetzte. Dies wird auch durch seine Position in der *Commission Stasi* deutlich, bei der er für das Kopftuchverbot eintrat.

Während die meisten anderen Autoren dieses Diskurszirkels auf exogene Faktoren verwiesen bzw. politischen Aktivismus als etwas im Islam Verankertes deuteten, kann Kepels Interpretation stellvertretend für eine andere Erklärungsvariante gelten. Hier wird der politische Aktivismus französischer Muslime nicht in erster Linie als etwas ursächlich Islamspezifisches gedeutet, sondern als Reaktion auf soziale Ungleichheit. Wie Kepel ausführlich in seiner Untersuchung *Les banlieues de l'islam* (1987) darlegt, interpretiert er die vermehrte Hinwendung junger Muslime in Frankreich zum Islam vor allem als etwas Reaktives. Er stellt eine direkte Parallele her zwischen der unterprivilegierten urbanen Situation von Migranten und einer Politisierung des Islam, die er als »iranischen Enthusiasmus« (1987: 291) beschreibt. Mit seiner These von der »Re-Islamisierung« muslimischer Jugendlicher hat Kepel einen Forschungstrend vorgegeben, der in Frankreich vor allem in den 1990er Jahren florierte. Aus dieser Sicht wird der Islam als eine Art erfundene Tradition wahrgenommen, die vorwiegend aus einem Gefühl von sozialem Ausschluss entsteht. So plausibel diese Interpretation in einigen Fällen sein mag, auch sie neigt dazu, das Bild von den an sich politisierten Muslimen zu zementieren und reduktive Erklärungen anzubieten, wonach Islamisierung auf das Niveau einer Reaktion herabgesetzt und gänzlich negativ belastet dargestellt wird.

Kepels Interpretation spiegelt ein geläufiges Interpretationsschema wider, das sich auch in anderen Untersuchungen westlicher Kommentatoren und Wissenschaftler über den französischen Kontext hinaus wiederfindet. Wie Armando Salvatore (1999 [1997]: Kap. 8) in seinem genealogischen Ansatz über den Diskurs zum »politischen Islam« herausarbeitet, begannen westliche Wissenschaftler vor allem nach der weltweiten Ölkrise Mitte der 1970er Jahre, von einer »Rückkehr« zu politischen Formen des Islam zu sprechen:

»Islamische ›glaubensbasierte Politik‹ beginnt in dem Moment ein Phänomen zu werden, in dem der autorisierte (hauptsächlich) westliche Beobachter es als eine Notwendigkeit ansieht, darüber zu reflektieren. Es ist dieses ›Wiederaufleben‹ der westlichen Aufmerksamkeit gegenüber dem ›Islam in Bewegung‹, das den Übergang von einer linearen Hermeneutik des Islam zu einer zweidimensionalen Hermeneutik des politischen Islam markiert: Der Islam ist nicht länger eine in sich ge-

schlossene Zivilisation des Textes und des Gesetzes, sondern ein globaler Faktor der westlichen politischen Agenda.« (Ebd.: 143)

Salvatore weist darauf hin, dass die These von einer Rückkehr zu politischen Formen des Islam mit Vorsicht zu betrachten sei, weil sie

»nicht unbedingt auf einer objektiven Einschätzung basiert, wonach sich in muslimischen Gesellschaften politische Aktionen im Namen des Islam vollziehen, sondern eher ein kontrastierendes Bild für die Redefinition von westlicher politischer Subjektivität in Krisenzeiten bereitstellt« (ebd.: 143).

Darüber hinaus bemerkt Salvatore, dass vor allem in den 1980er und 1990er Jahren verwendete Begriffe wie »islamisches Revival«, »Rückkehr« oder »Re-Islamisierung« in erster Linie Schlagworte [sind], die den Weg für eine Vermischung der beiden angeblich untrennbaren Dimensionen von Islam und Politik bahnten«. Im Hinblick auf den französischen Kontext ist eine solche Terminologie ganz offensichtlich noch problematischer, weil es ihr nicht gelingt, die darin enthaltene Dynamik systematisch zu plausibilisieren, abgesehen von dem beschränkt aussagekräftigen Erklärungsmuster der Reaktion auf sozialen Ausschluss. Es würde zu weit führen, hier genau zu prüfen, inwieweit die Interpretation des islamischen Kopftuchs als ein Zeichen für die »Rückkehr« zu einem politischen Islam von globalen Entwicklungen beeinflusst ist, die Salvatore in seiner Untersuchung anspricht. Wichtig an seiner Analyse scheint mir in diesem Zusammenhang aber vor allem die Beobachtung zu sein, dass es sich bei der westlichen Einschätzung über den »politisierten Islam« nicht notgedrungen um eine Reflexion einer realen Situation handelt, sondern auch und vor allem um einen Diskurs über eine solche Situation, der seinerseits von ganz bestimmten Prämissen seiner Träger bestimmt ist.

Der Übergang von der Wahrnehmung Kopftuch tragender Frauen als passive Opfer zu aktiven Akteurinnen lässt sich auch an einer zweifachen Strategie ablesen, die die Autoren anboten, um mit dem Kopftuch in der Öffentlichkeit umzugehen – einem »Symbol für einen Status von Frauen, der für unsere Republik untragbar ist«, wie Guy Coq es ausdrückte (*Libération*, 6.11.1996). Die eine Methode bestand darin, die Frauen zu »retten«, und die andere, sie zu »heilen«. Vor allem beim ersten konstruierten Frauentyp zeigt sich diese Kombination aus Verdammung und Heilungsanspruch, bestand doch der Tenor darin, die Frauen durch französische Egalitätsnormen von der unterdrückerischen Institution der muslimischen Familie zu befreien.

Hier lassen sich interessante Analogien zu anderen Zeiten und Kontexten feststellen. Gerade die Wahrnehmung vom Schleier als unterdrückerischem Mechanismus und das konstruierte Negativpendant zur »befreiten«, »moder-

nen« französischen Frau spiegelt ein Diskursfeld wider, dessen Ursprünge sich bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen lassen. Dank der Untersuchungen von Autoren wie Laila Ahmed (1992) oder Frantz Fanon (1965 [1959]) ist heute hinreichend bekannt, dass die Domäne der Frauen im kolonialen Herrschaftsdiskurs und -system eine zentrale Bedeutung einnahm, um den »orientalischen Anderen« als rückständig und frauenfeindlich zu deklarieren und dabei den eigenen Status als »modern«, »zivilisiert« und »progressiv« aufzuwerten. Beide Autoren untersuchen, wie die Kolonialmächte in der von Kolonialismus und Widerstand geprägten soziopolitischen Arena die Verschleierung als Ausdruck einer stabilen kulturellen Differenz des »Orients« und als alarmierendes Signal für den Widerstand gegen die kulturelle Kolonialisierung deuteten. Fanon beschreibt in einem Kapitel eine Episode der französischen Kolonialgeschichte, die bemerkenswerte Parallelen zum hier analysierten Diskurs aufweist. Er untersucht darin, wie Kolonialmächte zu Beginn des Unabhängigkeitskampfes muslimische Frauen zu mobilisieren und davon zu überzeugen versuchten, sich zum Wohle und im Sinne »republikanischer Werte« zu entschleiern. Diese Strategie fasst Fanon treffend zusammen: »Wenn wir die Kultur der algerischen Gesellschaft zerstören wollen, ihre Kapazität zum Widerstand, so müssen wir zuallererst die Frauen erobern: Wir müssen sie aufsuchen und hinter ihrem Schleier finden, hinter dem sie sich verstecken und hinter dem die Männer sie vor dem Licht fernhalten« (1965 [1959]: 37f. siehe auch Rommelspacher 2002: 115).

Der Versuch, algerische Frauen durch die »Entschleierung Algeriens« (Fanon 1965 [1959]) zu erobern, war also keine rein militärische Angelegenheit, sondern lag in einer komplexeren Machttechnologie begründet. Demnach war Algerien nicht nur ein zu eroberndes Gebiet, sondern die Eroberungspolitik war in einem epistemologischen Überlegenheitsdenken verankert. Auch Ahmed beschreibt ausführlich, wie die Entschleierungspolitik von Kolonialmächten im ägyptischen Kontext ein symbolisches Element der Missionierungsarbeit war, die eine gezielte De-Islamisierung der ägyptischen Gesellschaft zum Ziel hatte. Sieht man sich die Analysen zum Kolonialkontext an, so lassen sich beachtliche Ähnlichkeiten zwischen der Terminologie der französischen »Kolonialherren« in Algerien und der Kopftuchdebatte ein halbes Jahrhundert später feststellen. Vor allem war schon damals ein fließender Übergang sichtbar von der Beschreibung der unterdrückten muslimischen Frau zur Tendenz, Verschleierung als Bedrohung für die eigene kulturelle Hegemonie wahrzunehmen. Und auch damals schon brachte dies eine Vermengung aus Befreiungsrhetorik und Sanktionspolitik mit sich. Es wäre gewiss höchst zweifelhaft zu behaupten, es handle sich hier um eine schlichte Fortsetzung der Kolonialpolitik unter neuen Vorzeichen, doch lassen sich eine historische Verankerung des Diskurses und eine gewisse Kontinuität wohl nicht von der Hand weisen.

Meyda Yeğenoğlu (1998) hat diese Analogien in ihrem feministischen Beitrag zur Orientalismuskritik wohl am deutlichsten herausgearbeitet. Yeğenoğlu zeigt, wie die Konstruktion des orientalischen Anderen gekoppelt war mit der Konstruktion eines maskulinen westlichen Subjekts. Sie führt den Entstehungskontext des westlichen Subjektbegriffs vor allem auf das ausgehende Mittelalter und den Übergang vom allgegenwärtigen Gottesbezug zu einem säkularen Subjektbegriff zurück, kurzum der Idee von einem abstrakten und universellen Selbst. Das Gegenpendant zu diesem Subjekt, so Yeğenoğlu, habe von Anfang an das »Weibliche« gebildet, dem alle Eigenschaften dieses Subjektverständnisses fehlen würden. Diese Sichtweise habe sich bei den Orientperzeptionen westlicher Reisender und Wissenschaftler während der Kolonialepoche fortgesetzt. Der Orient wurde sozusagen zum »externen Anderen«, der als ebenso defizitär wahrgenommen wurde wie das Weibliche innerhalb westlicher Grenzen. Auf diese Weise entstand eine »Verweibchung« des Orients aus westlicher Perspektive. Die Orientwahrnehmungen des »westlichen« Subjekts sind Yeğenoğlu zufolge somit nicht allein kulturell, sondern zugleich geschlechtlich geprägt: »Woman is the Orient, the Orient is woman.« (Ebd.: 56)

Für den Kontext dieser Untersuchung ist aber vor allem interessant, wie Yeğenoğlu diese These anhand der Verschleierungswahrnehmung konkretisiert. Dabei konzentriert sie sich insbesondere auf die Obsession des Westens, die Verschleierung zu »verstehen« und hinter den Schleier blicken zu wollen. Dies durchzieht wie ein roter Faden die koloniale Vergangenheit und die postkoloniale Gegenwart und verdeutlicht eine gewisse Diskursgenealogie bis in die Gegenwart hinein. Die Suche des Westens nach visueller Transparenz und Kontrolle, die sich beispielsweise in Benthams *Panoptikum* (ebd.: 40) oder in Lacans *gaze* (ebd.: 42-44) manifestiert, werde durch die verschleierte und damit in gewisser Hinsicht unsichtbare Frau durchkreuzt. Yeğenoğlu zeigt, wie das Unsichtbare, das allerdings selbst hinter dem Schleier zu sehen vermag, die Sehnsucht nach Kontrolle stört und verstört. Denn, wie Talal Asad (2006: 17) in einem Artikel zur Kopftuchdebatte in Frankreich bemerkt, ist der Schleier mehr als ein Bild, »ein Imaginär, eine ummantelte Differenz, die darauf wartet, entschleiert zu werden, um ans Licht der Vernunft zu gelangen [...]«. Dies mag ein Grund dafür sein, dass dem Kopftuch nicht nur ein bestimmter Symbolinhalt zugewiesen und daraus ein »Kompaktsymbol« (Salvatore 2006) gemacht wird. Es wird auch immer wieder gemutmaßt, hinter der Verschleierung verberge sich etwas Geheimnisvolles, das dem Betrachter für immer verborgen bleibe: »Eine solche diskursive Konstruktion nährt die Vermutung, dass die wirkliche Natur dieser Frauen verborgen ist, dass ihre Wahrheit verkleidet ist und sie in einer falschen und enttäuschenden Art erscheinen. Sie sind daher immer anders, als sie erscheinen« (Yeğenoğlu 1998: 44).

Interessant ist hier vor allem der Schwerpunkt, den Yeğenoğlu auf die Suche nach Transparenz legt, die sie epistemologisch analysiert – also anhand philosophischer Ansätze, in denen sich dieses Phänomen wiederfindet, so nicht zuletzt bei Nietzsches Unterteilung in »Wahrheit« und »Phantasie«. Mit Yeğenoğlus Ansatz wird die Kopftuchproblematik im französischen Kontext, aber auch darüber hinaus symbolisch kondensiert, somit der Migrationsproblematik entzogen und in einen breiteren Kontext gebracht. Ihre Analyse mag helfen, die historische Verfasstheit der Kopftuchdiskurse zu ermitteln und, wenn nicht eine Genealogie, so doch historische Bezüge herzustellen.

Eine der auffälligsten Parallelen ist zweifellos Yeğenoğlus Beobachtung, die Verschleierungsproblematik diene dem westlichen Subjekt als Repräsentationssymbol, um eine einheitliche »Kultur« kompakt zusammenzufassen und dabei bestimmte Elemente hineinzuprojizieren. So lässt sich rückblickend auf den analysierten Diskurs festhalten, dass die Suche nach Transparenz deutlich zu einer Vereinheitlichung der Kopftuchsymbolik hin zu einem »Kompaktsymbol« geführt hat. Nicht zuletzt von einem Verwaltungsapparat, bestehend aus »Experten« (ausgenommen Kopftuch tragende Frauen selbst), wurden dem Kopftuch in Frankreich eindeutige und einheitliche Bedeutungen zugeschrieben, um es zu »verstehen«, zu kategorisieren und zu kontrollieren. Auch die Ambivalenz zwischen einer unreflektierten Konstruktion von Differenz und dem gleichzeitigen Versuch, Differenz zu normalisieren, die sich bis zur Kolonialepoche zurückverfolgen lässt, findet in diesem Diskurs eine Entsprechung.

Das Kopftuch als Zeichen für Devianz

Ganz gleich wie nachdrücklich und mit welcher Begründung sich die Verfasser gegen das Kopftuch wandten, es schien für sie der Ausdruck von etwas Pathologischem zu sein. Diese Einschätzung bestätigt sich auch, wenn man sich die Terminologie ansieht. Selbst jene Autoren, die die Frauen dezent zu verteidigen versuchten, indem sie insbesondere auf die negative Wirkung sozialer Ausgrenzung hinwiesen, argumentierten nach ähnlichem Muster. Die meisten neigten dazu, die Ursachen der »Krankheit« allein bei externen Faktoren zu suchen, und klammerten gesellschaftlich-soziale Wechselwirkungen aus. In ihren Augen konnte nur ein rigoroses Kopftuchverbot an staatlichen Schulen heilsam sein. Die etwas selbstkritischeren Autoren versuchten, eine genauere Diagnose vorzunehmen, und riefen dazu auf, die Integrationsmechanismen zu überdenken. Gilles Kepel (*Le Monde*, 30.11.1989) kann hierfür als federführend zitiert werden:

»Es ist wichtig, die Ursachen für die Bildung von kommunitaristischen Polen wie frommen islamischen Bewegungen zu ergründen, um zu wissen, auf welche Defizite

unserer Gesellschaft sie Antworten suchen, und dann eine effizientere Therapie anzubieten, wenn wir für eine Gesellschaft eintreten wollen, in der Integration und *laïcité* nicht das Gerede von Intellektuellen aus schicken Wohnvierteln sein soll.«

Andere Autoren, wie der Ökonom Hervé Flanquart (*Libération*, 11.11.1994) boten noch deutlicher eine Kombination aus Diagnose und Therapie an:

»Es ist unbestreitbar, dass die Bevölkerung maghrebinischen Ursprungs unter starker sozialer und wirtschaftlicher Ausgrenzung zu leiden hat und dass ihre Rückbesinnung auf einen identitätsstiftenden Islam die Konsequenz und nicht die Ursache dafür ist. Die jungen bedeckten Frauen aus der Schule zu werfen würde daher nur dazu dienen, das Thermometer zu zerschlagen, aber nicht dazu, das Fieber zu bekämpfen [...]. Wir müssen den maghrebinischen Kindern Bildung, Arbeit und Hoffnung vermitteln, dann wird sich die Gefahr des kommunitaristischen Rückzuges von selbst auflösen, und die Kopftücher werden von alleine fallen.«

Letzten Endes hatten also auch diese Kommentatoren im Sinn, den pathologischen Fehltritt zu kurieren und die Frauen mit den Mitteln der Vernunft wieder auf den rechten Weg zu bringen – sie einladend, »französisch zu werden« (Emanuel Todd, *L'Express*, 30.11.1989).

Charakteristisch ist ferner die soziologische Distanz der federführenden Intellektuellen und Politiker. So verdammt sie das Kopftuch größtenteils nicht etwa unter Berufung auf eine empirische Realität, deren Zeugen sie geworden waren. Ihre Diskurse zeichnen sich vor allem durch mangelnden Kontakt zu den Subjekten aus, die sie beschrieben. Diese Distanz wurde jedoch mit Expertenwissen verhüllt. Es war folglich ein Diskurs *über* und nicht ein Diskurs *mit* dem Anderen. Auf diese Weise wurde das Kopftuch ausnahmslos zum politisch-religiösen Faktor, wobei jene, die es trugen, nicht als reale Wesen zu existieren schienen, sondern nur als abstrakte Objekte, die bei genauem Hinsehen den exakten Gegenpart zur konstruierten Gemeinschaft der laizistischen Franzosen bildeten.

Der Ausschluss der Subjekte, um die sich die Debatte eigentlich drehte, wird nicht allein bei der geringen Einbeziehung von Kopftuch tragenden Frauen in den Mediendiskurs deutlich. Als besonders gravierend erweist sie sich, wenn man die (vorerst) letzte Etappe der Debatte betrachtet, die mit dem Bericht der *Commission Stasi* besiegelt wurde. So werden Ausschlussmechanismen einerseits bei der Zusammensetzung des Expertengremiums der *Commission Stasi* deutlich, in der kein einziges Mitglied islamischer Verbände vertreten war. Sie kommen andererseits zur Geltung, wenn man sich die Auswahl der Anhörungen ansieht, bei der allein zwei Kopftuch tragende Frauen aus dem islamischen Vereinsmilieu zu Wort kamen, und dies am Ende, als der Bericht bereits in erster Version verfasst worden war (Lorcerie 2005: 22). Kopftuch tragende Schülerinnen, die Kerngegenstand der Kontro-

verse und letztlich auch des auf der Basis der *Commission Stasi* verabschiedenden Gesetzes waren, wurden ebenso wenig angehört wie Lehrer, die die Präsenz sichtbarer Musliminnen im Schulalltag nicht generell als Problem erachteten.

Mit Hilfe von konkreten »Gegenbegriffen« (Koselleck 1992 [1979]) entstanden so zwei voneinander abgrenzbare Gegenwelten: Vernunft versus religiöser Fanatismus, Neutralität versus kultureller Partikularismus, Universalismus versus Kommunitarismus, Gleichheit versus Unterdrückung. Diese Begriffsgegensätze stehen für die Konstruktion kollektiver Bilder, die den brüchig oder strittig gewordenen Normen und Werten einheitliche Bedeutungen verleihen sollten. Dabei herrschte über deren Sinngehalt eine erstaunliche Eintracht, die ihrerseits auf den negativen Referenzen zu den Kopftuch tragenden Frauen beruhte und den Kollektivsinn bekräftigte.

Im konkreten Fall wurde der Laizitätsbegriff zur Bildung und Konsolidierung eines kollektiven Selbstbildes herangezogen, das seine Kraft daraus schöpft, sich gegen andere abzugrenzen. Dabei wirkte die Tendenz, das Laizitätsprinzip zu sakralisieren, wie der verzweifelte Versuch, einem eigentlich pluralistisch verfassten Konzept eine lineare und statische Bedeutung zu verleihen. Beim zweiten Diskurs, den ich nachfolgend untersuchen möchte, wird deutlich, dass in der französischen Öffentlichkeit jedoch noch eine andere Deutung des Begriffs existiert, die auch mit einer stärkeren Akzeptanz von religiös-kultureller Pluralisierung verbunden ist. Quantitativ eher marginal, kann dieser Diskurs als »alternativ« bezeichnet werden, vor allem weil er eine konkrete Reaktion auf die oben untersuchten Argumentationslinien darstellt. Zuweilen scheint es sogar, dass er den strikten und polemischen Tonfall der Autoren des dominanten Diskurses verstärkte.

Entdogmatisierung der *laïcité*: Der »alternative Diskurs«

Da dieser Diskurs in erster Linie als eine Antwort auf den zuvor analysierten Diskurs gelten kann, bestand der prägnanteste Versuch der Autoren darin, das Konzept der *laïcité* in ein pluralistisches Prinzip umzudeuten und eine alternative Lesart zu der obigen Version anzubieten. Ein häufig angeführtes und praktisch orientiertes Argument war dabei, dass sich das laizistische Prinzip in staatlichen Bildungseinrichtungen seit seinen Anfängen in erster Linie auf Lehrkräfte und weniger auf Schüler und Schülerinnen bezog. Im Gegensatz zum vorherigen Diskurs trafen die Autoren also eine Unterscheidung zwischen Lehrenden und Schülern: »Es liegt ein Missverständnis bei der Definition der Laizität vor: Der Inhalt der Lehre muss laizistisch sein, aber er darf zugleich keinen Atheismus aufzwingen«, wie es Guy Sorman, der Heraus-

geber von *L'Esprit libre* formulierte (*Le Figaro*, 27.10.1994; ähnlich Paul Ricœur und Monique Canto-Sperber in *Le Monde*, 11.12.2003).

Bei der Neuverortung und Verbreitung eines pluralistischen Verständnisses der *laïcité* kommt insbesondere dem Historiker und Soziologen Jean Baubérot (*Télérama*, 16.10.1994) eine Schlüsselfunktion zu. Während er in den ersten beiden Kopftuchdebatten noch überwiegend im Hintergrund agierte, wurde er vor allem in der jüngsten Debatte zunehmend aktiv (z.B. *Libération*, 4.7.2003). Baubérot war übrigens das einzige Mitglied der *Commission Stasi*, das sich während des Prozesses der Expertiseanhörungen nicht hatte umstimmen lassen und bis zum Ende gegen ein generelles Kopftuchverbot votierte. Bei der Kopftuchfrage konzentrierten sich die Linien seiner Argumentation auf einen, wie er selbst es nannte, »toleranten« Umgang mit diesem religiösen Symbol und allgemeiner mit der Teilhabe von Muslimen an der französischen Gesellschaft (ähnlich auch Françoise Gaspard, *Politix*, 18.5.1995; *La Croix*, 18.2.1995). Der Toleranzbegriff wird vor allem im Zusammenhang mit der deutschen Kopftuchdebatte noch einmal von Interesse sein, weil er im deutschen Kontext eine wesentliche Rolle spielte. An dieser Stelle sei nur so viel gesagt, dass Baubérot Toleranz nicht mit bloßer Duldung von kulturellen Unterschieden gleichsetzte, sondern den Begriff eher im Sinne eines gegenseitigen Respekts deutete und dabei Konfliktpotenziale nicht von vornherein ausschloss. Damit verband er vor allem die Notwendigkeit einer Gesellschaft, sich kritisch mit den eigenen Prämissen und Traditionen auseinanderzusetzen, anstatt normative Grundlagen festzulegen, anhand derer sich die »Duldung« oder »Nichtduldung« von religiös-kulturellen Unterschieden messen lasse. Baubérot reagierte zudem recht ausdrücklich auf die Autoren des zuvor analysierten Diskurses, die er als »Kämpfer« für ein »zutiefst heiliges, hoch religiöses« Verständnis von *laïcité* bezeichnete (*Télérama*, 16.10.1994).

Bei diesem Diskurs lässt sich ferner ein fließenderes Verständnis von der Trennlinie zwischen öffentlicher und privater Sphäre beobachten. In Erinnerung rufend, dass der Mensch keine rein rationale Schöpfung sei und auch unfähig, sein Leben allein an abstrakten, universell gültigen Richtlinien zu orientieren, hoben die Autoren hervor, eine strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre sei unangebracht und unzumutbar. Entsprechend betonten sie, dass sich kulturelle oder religiöse Ausdrucksformen nicht auf den privaten Raum begrenzen ließen, sondern auch in öffentlichen Räumen eine Berechtigung finden müssten.

So deuteten die Autoren auch das Neutralitätsprinzip auf andere Weise. Sie hoben hervor, dass eine Neutralisierung der Persönlichkeit und der religiös-kulturellen Bindungen eines Individuums in der Öffentlichkeit realitätsfern und faktisch unmöglich sei. Dieser Laizitätsdeutung zufolge sollten religiöse Ausdrucksformen sowohl im privaten als auch öffentlichen Raum zulässig sein, sofern sie sich nicht gegen andere elementare Rechte und Freihei-

ten richteten. Neutralität wurde hier im Sinne einer »Indifferenz gegenüber der Differenz« verstanden, wie der Verfassungsrechtler Lemand (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1989) es formulierte. Lemand erinnerte darüber hinaus an das Prinzip der Religionsfreiheit und markierte damit ein wesentliches Element dieses Diskurses.¹⁷ Während im dominanten Diskurs Religionsfreiheit allein als Negativreferenz auftauchte, also das Kopftuch als eine unzulässige Überschreitung der Religionsfreiheit gedeutet wurde, bildete dieses Prinzip hier einen wesentlichen Pfeiler der Laizitätsdeutung.

Mit dieser Akzentsetzung zeichnet sich der Diskurs auch durch ein grundsätzlich anderes Verständnis der historischen Prämissen der französischen Republik oder gar von Geschichte allgemein aus. So betrachteten die Kommentatoren *laïcité* als eine veränderbare und strittige Kategorie, ohne dabei eine hegemoniale Deutung voranzustellen, wie es beispielsweise in der propagierten strikten Trennung zwischen Vernunft und Glaube deutlich geworden ist. Im Gegensatz zur vorwiegend als areligiös präsentierten französischen Öffentlichkeit unterstrichen diese Autoren den pluralistischen Charakter der *laïcité*, wonach eine Vielfalt von religiösen Bezügen und Ausdrucksformen öffentlich zulässig sei. Im Gegensatz zur Dichotomie zwischen Glauben und Vernunft lag hier eine pluralistisch definierte Interpretation vom Glauben vor.

Damit könnte diese Laizitätsdeutung als »reflexiv« bezeichnet werden, da die Autoren den Inhalt des Begriffs nicht ein für alle Mal festlegten, sondern eher über mögliche und vielfältige Inhalte nachdachten. Die Präsidentin der französischen Menschenrechtsliga Madeleine Rebérioux (*La Croix*, 27.10.1994) und einige andere Autoren beschrieben *laïcité* entsprechend als eine Art Plattform, auf deren Grundlage eine ständige Auseinandersetzung verschiedener Akteure mit den ethischen und moralischen Grundlagen der französischen Gesellschaft stattfinden solle. Paul Lecoq (*La Croix*, 17.10.1989) konkretisierte diese Idee und wandte sich damit wohl am klarsten von eindeutigen Begriffsdeutungen ab, indem er schrieb, *laïcité* sei eine »Lebenskunst, durch die man lernt, miteinander zu leben, ohne dabei irgendetwas von seiner Persönlichkeit zu leugnen«.

Diese Vorschläge kommen den Perspektiven von Jean Baubérot sehr nahe. In seinen Publikationen (so vor allem 1990 und 2005) denkt Baubérot einen »laizistischen Pakt« an, der auf einer flexiblen und reflexiven Interpretation von *laïcité* basiert und auch den Islam als integralen Bestandteil der französischen Öffentlichkeit in ständige Aushandlungsprozesse einschließt. Die hier verfochtene Idee einer Redefinition von *laïcité* besteht also vor allem darin, die Dynamiken zu berücksichtigen, die solchen Basisprinzipien inne-

17 Lemand repräsentierte zugleich eine generellere Haltung des französischen Staatsrates, der seine liberale Interpretation des laizistischen Prinzips etwa parallel zum Inkrafttreten des Gesetzes zur *laïcité* 2004 noch einmal bekräftigte (Conseil d'Etat 2004).

wohnen – im Sinne eines Spiegelbildes der veränderten sozialen, kulturellen und religiösen Konstellationen der französischen Gesellschaft, die sich durch Einwanderungsprozesse von Muslimen verstärkt haben. Baubérot (*Télérama*, 16.11.1994) machte dabei jedoch zugleich auf die unterschiedlichen Deutungsweisen aufmerksam, die der Begriff zulasse: »Wir können die *laïcité* als eine Art Religion verstehen oder als Anti-Religion oder aber als einen Prozess, dessen Ziel es ist, Pluralität zu sichern.«

Diese Deutung betrachtet die Inhalte des laizistischen Prinzips weder als festgelegt und distanziert sich damit auch von einem strikt normativen Ansatz, noch sieht sie den Islam a priori als eine gegebene Kategorie an, die sich entweder mit der *laïcité* vertrage oder ihr entgegenstehe. Daher lässt sich diese Version von *laïcité* als prinzipiell offen gegenüber Religionsformen deuten, die möglicherweise dem dominanten Verständnis von Religion als reine Privatangelegenheit zuwiderlaufen. Die Politikwissenschaftlerin Riva Kastoryano (*Le Monde*, 15.-16.12.1996) konkretisierte diesen Gedanken und warb im Zusammenhang mit der Kopftuchfrage für Initiativen für eine öffentliche Anerkennung des Islam in Frankreich, um der Einbettung von Muslimen in die französische Gesellschaft gerecht zu werden. Obwohl Kastoryano mit ihrem Gedanken einer offiziellen Anerkennung des Islam einiges von den neueren Entwicklungen vorweggenommen hat, scheinen sich ihre Vorstellungen nicht gänzlich mit den Prämissen der gegenwärtigen staatlichen Islampolitik zu decken. Denn Kastoryano betonte, dass mit der offiziellen Anerkennung des Islam als drittstärkste Religion zugleich ein grundsätzlich verändertes Verständnis von Religion im öffentlichen Raum Frankreichs einhergehen müsse. Entgegen des Diskurses der strikten Kopftuchgegner, die das Prinzip der *laïcité* in der Regel ahistorisch deuteten, ist dieser Ansatz von dem Wunsch geprägt, den Begriff in seinen zeitlichen und räumlichen Dynamiken immer wieder neu zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang boten einige Kommentatoren zugleich alternative Strategien der Integrationspolitik an. Während Integration in der französischen Öffentlichkeit und auch im dominanten Diskurs in der Kopftuchdebatte zumeist eine einseitige Aneignung der Einwanderer von vorgegebenen Normen impliziert, verstand dieser Diskurs darunter primär die soziale Eingliederung in ein Gemeinwesen. Aus diesem Blickwinkel qualifizierten einige Autoren die ausschließende Wirkung der französischen Integrationspraxis als »restriktiv und drakonisch« (Jean-Jacques Delfour, *Libération* 20.10.1994). Der erste Leiter der anti-rassistischen Organisation *SOS-Racisme*, Halem Désir (*Le Monde*, 10.11.1989), war wohl am deutlichsten in seiner Kritik an der französischen Integrationspolitik. Er forderte, die Leitlinien grundsätzlich zu überdenken und sie stärker auf die soziale und wirtschaftliche Eingliederung von Einwanderern auszurichten. Bei diesem Plädoyer füllte Désir auch den Begriff der Gettoisierung mit anderen Inhalten, als es in der französischen

Öffentlichkeit üblich ist. Während Gettobildung zumeist als selbst verschuldetes Phänomen von Einwanderern betrachtet wird, übertrug Désir die Verantwortung in erster Linie auf französische Autoritäten:

»Für die breite Masse der Bevölkerung ist es nicht die Integration, die voranschreitet, sondern eine Verteilung von Wohnraum nach rassistischen Kriterien. Es gibt eine klare Linie zwischen schicken und schockierenden Wohnvierteln. Was in den *Cités* voranschreitet, ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht die Integration, sondern die Hoffnungslosigkeit, die Wut, Drogenprobleme und eine Polizeipräsenz.«

Désirs Kommentar stellt gleichsam die unter französischen Intellektuellen und Politikern geläufige Praxis in Frage, die sogenannten angelsächsischen Gesellschaften als schwarze Schafe zu brandmarken und damit das faktische Bestehen von gettoähnlichen Wohnvierteln in französischen Vorstädten zu leugnen. Damit spiegelt sein Kommentar den Tenor dieses Diskurses wider, der generell die Kluft zwischen Grundsätzen und sozialen Realitäten der französischen Gesellschaft deutlich machte, insbesondere im Hinblick auf das Gleichheitsprinzip. Jean-Luc Porcédo (*L'évènement du jeudi*, 7.-13.9.1995), der selbst in Randgebieten französischer Vorstädte geforscht hat, erinnerte beispielsweise an die Schwierigkeit, in diesen sozialen Räumen eine strikte Version von *laïcité* anzuwenden. Diese differenzierte Betrachtung bildet einen klaren Gegensatz zum Gedanken einer »gemeinsamen Welt«, in die sich Einwanderer und deren Nachkommen ungeachtet ihres Hintergrunds und sozialer Umstände einzufügen haben. Im Gegenteil wird hier an die Notwendigkeit erinnert, Integrationsstrategien an konkrete soziale, wirtschaftliche und kulturelle Konstellationen anzupassen.

Ausdrücklicher Befürworter eines Überdenkens der französischen Einwanderungspolitik war beispielsweise der Philosophieprofessor Jean-Jacques Delfour (*Libération*, 20.10.1994). Während er für eine grundsätzliche Revision des Umgangs mit Muslimen in Frankreich plädierte, zog Delfour direkte Analogien zur Kolonialepoche und erinnerte an die Parallelen zum heutigen Kampf gegen das Kopftuch: »Das Kopftuch herunterzureißen, würde das nicht Erinnerungen an diese bitteren Zeiten des Kolonialismus und der Entkolonialisierung wachrufen?« Obgleich Delfour sein Argument nicht weiter ausführte, machte er damit auf die delicate Phase des algerischen Unabhängigkeitskampfes aufmerksam, in der der Kampf gegen die Verschleierung zu einem symbolischen Akt der kulturellen (Rück-)Eroberung Algeriens avanciert war.

In direkter Antwort auf den offenen Brief der fünf Philosophen unterstrich auch der Soziologe Alain Touraine (*Le Nouvel Observateur*, 16.-22.11.1989;

Politis, 9.-15.11.1989) zumindest in der ersten Kopftuchauseinandersetzung,¹⁸ dass das dominante Verständnis von Integration zwangsläufig die Lebensgeschichten bestimmter Gruppen herabsetze, die von den Prozessen der Normenbildung von vornherein ausgeschlossen seien. Zudem warf Touraine den Autoren des dominanten Diskurses vor, dass sie die ethische Imprägnierung des französischen Nationalstaates negieren würden und erinnerte daran, dass auch Frankreich auf bestimmten Traditionen fuße und keineswegs rein abstrakten Prinzipien folgte.

Dieses pluralistische Verständnis von *laïcité* fällt mit einem politisch-philosophischen Diskurs zusammen, der unterstreicht, dass Konzepte wie dieses in Einklang mit den veränderten sozial-kulturellen Konstellationen der französischen Gesellschaft erweitert werden sollten und dem Islam entsprechend ein legitimer Platz in der französischen Öffentlichkeit zugestanden werden müsste (z.B. Jamous 1996; Baubérot 1990, 1996b und 2000; Willaime 1991; Wieviorka 2003; Khosrokhavar 2004). Wie weitreichend dieses reflexive Verständnis von *laïcité* bei ganz konkreten und praktischen Fragen ist, bleibt allerdings ambivalent, insbesondere wenn wir uns die Konnotationen einiger Autoren mit dem Kopftuch ansehen. Genauer gesagt, fand die Idee von einer offenen pluralistischen Öffentlichkeit, wie sie beispielsweise Baubérot vorschlug, durchaus wieder Grenzen, sobald es konkreter um die Frage ging, ob das Kopftuch in öffentlichen Einrichtungen legitim sei oder nicht. So wurde das Kopftuch auch in diesem Diskurs teilweise als unzulängliches Abweichen von der Norm interpretiert, in die sich die jungen Frauen im Idealfall einfügen sollten. Und auch hier war zuweilen vom »Kommunitarismus« als dem »größten Feind der Republik« die Rede, wie es Bruno Etienne formulierte (*Le Nouvel Observateur*, 24.2.-2.3.1994). Die Gründe für die Verbreitung des Kommunitarismus unter französischen Muslimen wurden hier allerdings weniger bei den Muslimen selbst gesucht, sondern durchweg als inhärentes Problem der französischen Gesellschaft gedeutet. In beiden Diskursen aber wurde der Kommunitarismus als eine Bedrohung empfunden, wobei auch hier die meisten Autoren diesen Begriff nicht näher bestimmten (siehe auch Thomas 2006: 240).

Ich interpretiere diesen Konsens über eine feindselige Bedrohung für die französische Gesellschaft durch gemeinschaftlichen Partikularismus in erster Linie als ein Produkt der republikanischen Tradition, in der auch die Autoren des alternativen Diskurses eindeutig standen und die sie entweder nicht hinterfragen wollten oder konnten. Allerdings liegen einige deutliche Unterschiede in der Nuancierung und Affirmation dieser Tradition vor. So könnte

18 Touraine sprach sich im Zusammenhang mit der *Commission Stasi*, an der er als Wissenschaftler beteiligt war, wie die Mehrheit für ein generelles Kopftuchverbot an Schulen aus. Auch in einem Beitrag (*Le Monde*, 9.5.2005) verteidigte er das Gesetz zur *laïcité* als Bollwerk gegen die »Penetration von Integrismen«.

man die Version des zweiten Diskurszirkels als »progressiven Republikanismus« bezeichnen. Während der erste Diskurszirkel eine französische Identität zu fixieren oder zu konstruieren versuchte, lag das Anliegen der Autoren des anderen Zirkels darin, diese Identität kritisch zu hinterfragen und sich dabei mit den Herausforderungen der veränderten religiös-kulturellen Konstellation Frankreichs auseinanderzusetzen. Diese Unterschiede sind natürlich beachtlich und sollten nicht unterschätzt werden. Wie bewerteten nun die Autoren dieses Diskurses das islamische Kopftuch und damit die sichtbare Präsenz von Muslimen in Frankreich?

Das Kopftuch als Zeichen für soziale Ausgrenzung

Die Kommentatoren dieses Diskurszirkels verteidigten nur in seltenen Fällen das Recht auf das Kopftuch oder äußerten generell Sympathie für öffentlich sichtbare Religiosität. Dieser Diskurs zeichnet sich eher durch den Versuch aus, die überwiegend negativen Referenzen des Kopftuchs zu entkräften, die in allen drei Wellen der Debatten präsent waren. Im Hinblick auf die Beschreibungen des Kopftuchs lassen sich die Argumentationen grob in zwei Kategorien unterteilen. Eine Gruppe von Autoren argumentierte auf empirischer Grundlage und beschrieb das Kopftuch als einen in Frankreich verankerten sozialen Faktor. Eine andere Gruppe argumentierte eher auf theoretischer Grundlage und verwies auf die Pluralität von Zeichen und Symbolen, ohne dabei dem Kopftuch spezifische soziale Bedeutungen zuzuweisen.

Diese Autoren erinnerten vor allem an die Notwendigkeit, die Bedeutungen von Zeichen und Symbolen zu kontextualisieren. Sie betonten, dass, wie bei allen religiösen Symbolen, auch dem Kopftuch keine einheitliche, a priori gegebene Bedeutung zugeschrieben werden könne. Stattdessen bedürften seine möglichen Inhalte einer kontextgebundenen Interpretation. Jean-Jacques Delfour (*Libération*, 20.10.1994) kommentierte beispielsweise:

»Wenn die Schule ein Ort des Lernens sein soll, dann genau deshalb, weil die Deutung von sozialen, kulturellen und historischen Zeichen eine Decodierung erfordert, eine Interpretation, eine Semiologie. Es muss auch erlaubt sein, dieses Verbot von religiösen Zeichen, die als zu sichtbar deklariert werden, ein wenig paradox zu finden, wenn dem nicht einmal eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Status dieses Symbols vorausgegangen ist, die zumindest ansatzweise seine politische, historische und theologische Semiologie erhellen würde.«

Delfour reagierte direkt auf die Kommentatoren des ersten Diskurszirkels und betonte deren Unfähigkeit, aus ihrem eigenen Referenzrahmen herauszutreten und das Kopftuch dekontextualisiert und monolithisch zu deuten. Er sprach einen weiteren wesentlichen Punkt an, der auch im Hinblick auf das 2004

verabschiedete Gesetz zur *laïcité* relevant ist, in dem die bei der Kopftuchfrage geläufige Unterscheidung zwischen »auffälligen« und »diskreten« religiösen Symbolen rechtlich kodifiziert wurde. Delfour machte in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, ein Zeichen könne schlechthin nicht diskret sein, wenn es als Zeichen gelten würde. Ebenfalls mit theoretischem Ansatz argumentierend, trieb der Philosoph und Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun (*Le Figaro*, 15.11.1989) dieses Argument noch etwas voran:

»Wenn ich ›koranisches Kopftuch‹ höre, eine skandalöse Erfindung, oder ›Tschador‹, ein Kampfwort wegen seines persischen Ursprungs und seiner iranischen Konnotationen, kann ich dazu nur sagen, dass es einen Wunsch geben muss, Angst zu verbreiten, indem vermehrt eine soziale Metaphorik verbreitet wird, die feindselig gegenüber der Präsenz des Islam und Muslimen in Frankreich ist.«

Arkoun bemerkte überdies, dass das Kopftuch nicht das einzige sichtbare Zeichen für religiöse oder kulturelle Zugehörigkeit sei, sondern dass die französische Öffentlichkeit stattdessen von einer Vielfalt von Symbolen durchdrungen wäre, die bei einer ausschließlichen Konzentration auf das Kopftuch allzu leicht aus dem Blickfeld geraten würde. Arkoun war einer der wenigen Autoren in der französischen Debatte, der auch auf die ästhetische Dimension des Kopftuchs aufmerksam machte: »Das Kopftuch kann aus ganz unterschiedlichen Motiven getragen werden, aus rein ästhetischen bis hin zu rein religiösen oder ideologischen. Nach der Affäre von Creil verliert es jedoch all seine Nuancen, um nur noch ein Zeichen für die Reaktion auf eine arbiträr eingestufte Macht zu werden.«

Jean Pierre Dacheux (*La Croix*, 13.5.1989) von der Sozialistischen Partei argumentierte auf ähnliche Weise: »Falsch sind Ostentativität und Bekehrungseifer, aber nicht das Tragen bestimmter Kleider an sich.« (Ähnlich auch Odon Vallet in *Le Monde* 30.5.2003.) Wie bei ihrer Interpretation von *laïcité* vermieden es diese Autoren folglich, das islamische Kopftuch mit ganz bestimmten Inhalten und Deutungen zu versehen. Indem sie im Gegenteil vor allem die Notwendigkeit betonten, die Bedeutungen religiöser Symbole zu entschlüsseln und hinter die polarisierende Tendenz der strikten Kopftuchgegner zu schauen, offenbart ihr Diskurs grundsätzlich eine Offenheit gegenüber einer Pluralität von Sichtweisen. Konkreter brachen diese Kommentatoren mit der gängigen Logik, das islamische Kopftuch generell als ein politisches Symbol zu deuten und entsprechend von vornherein als schädlich abzuurteilen. Der Ruf nach einer Neubetrachtung des laizistischen Prinzips und eines sensiblen Umgangs mit religiösen Symbolen kann aber nicht mit einer generellen Verteidigung des Kopftuchs gleichgesetzt werden, wie sie uns beispielsweise in der deutschen Kopftuchdebatte begegnen wird (siehe Kapitel 3). Es handelt sich eher um einen Appell, die eigenen Prämissen kritisch zu

überdenken, was dennoch als ein vorsichtiges Engagement zur Verteidigung junger Kopftuch tragender Frauen gelesen werden kann. Sieht man sich die zweite und häufiger vorkommende Argumentationsweise dieses Diskurses an, so wird deutlich, dass die meisten Autoren die Verschleierung in Frankreich gleichwohl mit einem gewissen Unbehagen betrachteten.

Hier handelt es sich um eine Position, die in den späteren Etappen der Debatte artikuliert wurde, nachdem die ersten soziologischen Untersuchungen zur Kopftuchproblematik veröffentlicht worden waren. Neben den Soziologen Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar (1995) ist Hanifa Cherifi zu nennen. Cherifi war in die Kopftuchfrage aufgrund ihrer Rolle als »Mediatorin«¹⁹ involviert und veröffentlichte vor allem ihre Beobachtungen aus dem Schulalltag mit jungen bedeckten Frauen. Damit vermittelte sie durch ihre eigene Brille die Perspektive der betroffenen Frauen, die in der Kopftuchdebatte ansonsten deutlich zu kurz gekommen war, und korrigierte einige wesentliche Missverständnisse des dominanten Diskurses über Kopftuch tragende Frauen. Vor allem hob sie den freiwilligen Charakter der Verschleierung unter jungen Musliminnen hervor. Ihrer Interpretation zufolge handelte sich bei diesem Phänomen um Aushandlungsprozesse zwischen den jungen Frauen und ihrem Familienmilieu. Dem Kopftuch wurde hier primär ein instrumenteller Gehalt zugeschrieben. Die jungen Frauen, so Cherifi, würden sich bedecken, um sich innerhalb einer strikten und hierarchischen Familienstruktur gewisse Freiheiten zu erkämpfen, die sie auf diese Weise islamisch legitimierten. Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung, das Kopftuch sei per se ein Instrument der Unterdrückung, unterstrich die Autorin: »Diese Aktivistinnen erleben den Schleier als ein Mittel, um persönliche Freiheit zu gewinnen, indem sie sich über ihre Eltern stellen und über die kulturellen Traditionen ihres Milieus« (*Le Nouvel Observateur*, 14.-21.11.1996). Mit ihren Beobachtungen kündigte Cherifi gewissermaßen in Kurzform die Ergebnisse der soziologischen Studien über die Praxis der Verschleierung in Frankreich an, die seit Mitte der 1990er Jahre erschienen sind (Gaspard/Khosrokhavar 1995; Venel 1999; Boubaker 2004).

Die Soziologin Françoise Gaspard (*Politix*, 18.5.1995; *La Croix*, 18.2.1995), die in dieser Hinsicht gemeinsam mit Farhad Khosrokhavar Pionier-

19 Im Anschluss an die erste Kopftuchdebatte setzte die französische Regierung eine Gruppe sogenannter »Mediatorinnen« in jenen Schulen ein, die als »problematisch« eingestuft wurden. Deren Rolle bestand darin, im Konfliktfall zwischen den jungen Frauen und den verantwortlichen Lehrern zu vermitteln und, wenn nötig, auch mit rechtlichen oder politischen Institutionen zu verhandeln. Wie auch im Tenor dieses Diskurses anklingt, bestand das übergeordnete Ziel im Prinzip darin, die jungen Frauen davon zu überzeugen, ihre Kopftücher abzunehmen, und weniger darin, die Lehrer zu überzeugen, dass das Kopftuch ein legitimer Ausdruck von religiös-kultureller Zugehörigkeit im Schulalltag sein könne.

arbeit geleistet hatte, beteiligte sich ebenfalls mit ähnlichen Schlussfolgerungen wie Cherifi an der öffentlichen Auseinandersetzung. Sie charakterisierte das Kopftuch in erster Linie als Ausdruck eines Kompromisses zwischen den jungen Frauen und ihren Eltern. Ihr Plädoyer gegen einen Ausschluss von Kopftuch tragenden Schülerinnen aus dem öffentlichen Bildungssystem richtete sich vor allem auf die Folgen, die sie damit für junge Frauen voraussah. Sie mahnte an, dass ein Verbot die Frauen in die Hände islamistischer Zirkel treiben und eine ablehnende Haltung gegenüber der französischen Gesellschaft provozieren würde. Gaspard sprach ferner die Notwendigkeit an, die Verschleierung in Frankreich in ihren konkreten lokalen, also französischen Bedeutungen zu untersuchen und nicht weiterhin generell im Sinne eines importierten und externen Phänomens. Damit sprach sie einen wesentlichen Punkt an, der sich vor allem gegen die häufige Dekontextualisierung sozial-religiöser Praktiken in Frankreich richtete (ähnlich auch Khosrokhavar in *Le Monde*, 20.11.2003 und *Libération* 30.11.2003).

An einigen Stellen klingen in Gaspards Argumentation allerdings bemerkenswerte Widersprüche an, die ich deshalb für erwähnenswert halte, weil sie eine generellere Tendenz dieses Diskurszirkels und auch einiger soziologischer Untersuchungen zu jungen Musliminnen in Frankreich widerspiegeln. Einerseits nämlich hob die Autorin die vielfältigen Motive junger Frauen in Frankreich hervor, sich für das Kopftuch zu entscheiden. Auf der anderen Seite jedoch betonte sie, das Kopftuch sei in erster Linie ein Symbol für die Reaktion auf soziale Ausgrenzung und auf Stigmatisierung. Damit kommt sie der Argumentation einiger Experten für den Islam in Frankreich nahe, die die »Re-Islamisierung« unter jungen Muslimen primär als Ausdruck einer Reaktion auf Exklusion und damit allein als Zeichen von Identitätspolitik deuten. Eine mögliche Kontinuität von islamischen Traditionen unter den jüngeren Generationen von Muslimen wird mit dieser Einschätzung gewissermaßen von vornherein für nichtig erklärt. Wichtiger scheint mir aber, dass bei genauer Betrachtung auch diese Interpretation ein eingeschränktes und exklusives Verständnis von Mitgliedschaft zum Vorschein bringt. Wenn das Kopftuch allein im Sinne einer Reaktion auf negative Effekte von Ausschluss und Stigmatisierung verstanden wird, folgt daraus, dass ihm keine eigene, legitime Symbolik zugewiesen wird. Dieser Auffassung nach würde eine inklusivere Integrationspolitik die jungen Frauen dazu motivieren, das Kopftuch eigenhändig abzunehmen. Damit werden allerdings die etlichen Beispiele übersehen, bei denen sichtbar gemachte Islamisierung keineswegs allein ein reaktives Korrektiv auf sozialen Ausschluss und damit ein reines Klassenphänomen ist, sondern von einer inneren Disposition und von einem bewussten Bezug zu islamischen Traditionen getragen wird (siehe Teil 2).

Damit offenbaren auch die Autoren dieses Diskurszirkels zuweilen ein recht deutliches Unbehagen gegenüber dem Phänomen der Verschleierung in

Frankreich, das noch klarer zutage tritt, wenn man sich das fernere Ziel anschaut, das sich auch mit einer liberaleren Haltung gegenüber dem Kopftuch verband. Der entsprechende Vorschlag war, das Kopftuch zeitweise zu tolerieren, um es irgendwann wieder loszuwerden. Gaspards (*Politis*, 18.5.1995) Argumentation zeigt diese Haltung besonders deutlich auf:

»Es sind gerade die Kopftuch tragenden Frauen, die es am nötigsten haben, unsere Schulen zu besuchen. Um sich Wissen anzueignen, um Diplome zu sammeln, die ihre berufliche und soziale Integration erleichtern. Um junge Frauen zu treffen, die klar und deutlich davon überzeugt sind, den Männern nicht unterlegen zu sein.«²⁰

Folglich wurde auch in dieser Einschätzung die französische Schule als eine Institution mit heilsamen Effekten für Muslime betrachtet, deren Prämissen kein Gegenstand grundsätzlicher Debatten oder Reflexionen waren. Auch die Auswahl von Sprachkonfigurationen wie »diese Frauen«, die »unsere Schulen« besuchen sollten, macht deutlich, dass Frauen mit Kopftuch (noch) nicht gänzlich als vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft betrachtet wurden, sofern sie nicht bereit waren, sich des Kopftuchs zu entledigen. Auch hier lässt sich also ein gewisser paternalistischer Zug nicht leugnen von jenen, die »es bereits wissen«, gegenüber jenen, »die noch zu lernen haben«. Daher würde ich das zum Teil anklingende Plädoyer zur Anerkennung von Differenz mit einer gewissen Vorsicht betrachten, weil Anerkennung in erster Linie im transitiven Sinne gedacht war. Religiöse Bekenntnisse – hier in Form des Kopftuchs – sollten anerkannt werden, um sich ihrer anschließend entledigen zu können, wie Gaspard (ebd.) es selbst am deutlichsten formulierte: »Es ist besser, dazu beizutragen, dass die Schleier fallen, als sie herunterzureißen – was Proselyten produziert – oder die Frauen auszuschließen – was sie von einer Sozialisierung nach französischer Art abhalten würde.« So wurde auch hier, zumindest teilweise, die französische Norm als ultimatives Ideal angesehen, das sich mit Kopftuch bedeckte Frauen aneignen sollten (ähnlich die Argumentation von Paul Ricœur und Monique Canto-Sperber in *Le Monde*, 11.12.2003). Auch hier wird eine allmähliche Distanzierung von Religiosität als notwendiger Schritt zur Erlangung individueller Autonomie und Freiheit betrachtet.

An entscheidenden Punkten offenbarte folglich auch der minoritäre Diskurs in Frankreich Züge eines exklusiven Staatsbürgerschaftsverständnisses,

20 Ähnlich schreibt Gaspard auch in einem gemeinsam mit Etienne Balibar, Saïd Bouamama, Cathrine Levy, Pierre Tévanian verfassten offenen Brief gegen ein generelles Kopftuchverbot (*Libération*, 20.5.2003): »In jedem Fall kann man ihnen helfen, sich zu emanzipieren, indem man sie in die laizistische Schule aufnimmt und ihnen die Möglichkeit zur Autonomie gibt, während man sie zur Unterdrückung verdammt, wenn man sie ausschließt.«

indem er religiöse Pluralität nur insoweit gelten ließ, als sie einen bestimmten Konsens nicht antastete. Entsprechend wollte man religiöse Unterschiede in der Öffentlichkeit willkommen heißen, um sie anschließend wieder in Gleichförmigkeit zu verwandeln: »Die Frauen, die sich bedecken, werden nach einigen Jahren in der französischen Schule wie alle anderen werden: Atheisten oder Gläubige, in jedem Fall wird ihre Haltung mit dem französischen Leben kompatibel sein.« (Sorman, *Le Figaro*, 27.10.1994) Obgleich die Autoren also eine Kontextualisierung der Bedeutungen des Kopftuchs anmahnten und sich gegen einen generellen Ausschluss Kopftuch tragender junger Frauen aussprachen, betrachteten auch viele von ihnen bedeckte Frauen letztlich als Opfer von geschlechtlicher Ungleichheit, die es durch einen Normalisierungsprozess zu beseitigen galt. Die Philosophen Paul Ricœur und Monique Canto-Sperber (*Le Monde*, 11.12.2003) erinnerten an diese pädagogische Aufgabe der französischen Schule:

»Ist die Schule nicht ein Ort, an dem diese jungen Frauen die Erfahrung der Gleichheit zwischen Jungen und Mädchen machen können? Das Kopftuch stigmatisiert sie als Frauen, aber zugleich behandeln sie die Lehrer und die anderen Schüler als Gleiche [...]. Man kann sich wünschen, dass die jungen Mädchen letztlich das Kopftuch ablegen. Sie werden das aber nur tun, wenn die Schule ihnen erlaubt, die Geschlechtergleichheit und eine Form des gegenseitigen Respekts tagtäglich zu erleben. Sich für den Ausschluss zu entscheiden bedeutet, sie von dem einzigen Zugang zu dieser Erfahrung von Freiheit zu entheben.«

Letztlich implizierte also auch hier für (muslimische) Frauen das Ideal von Selbstbestimmung und Freiheit, sich vom Kopftuch zu »befreien«. Die pädagogisch motivierte Botschaft lautete in dieser Argumentation, dass »wir« »ihnen« die Fähigkeit der Selbstbestimmung vermitteln sollten, weil das Kopftuch auch hier als Ausdruck eines Mangels an Freiheit und Autonomie galt. An entscheidenden Punkten, nämlich genau dann, wenn die Forderungen nach Anerkennung bestimmter Praktiken, die möglicherweise von der Norm abweichen und damit eine tief greifende Reflexion der eigenen Prämissen bedingten, eingelöst werden sollten, offenbart auch dieser Diskurs seine Einschränkungen. Ebenso tritt auch der Glaube an die Integrations- und Normalisierungskraft der französischen Schule deutlich zutage. In letzter Instanz waren sich auch die meisten Autoren dieses kritischen Diskurses einig, dass es für Frankreich gesünder wäre, wenn die Kopftücher allmählich von der französischen Bildfläche verschwinden würden. Dieser Konsens fand in den Diskussionen und Entscheidungen der *Commission Stasi* seine jüngste und kodifizierte Entsprechung (vgl. Asad 2006).

Wenngleich von einer selbstkritischen Einschätzung der französischen Gesellschaft begleitet, ist ein Unwohlsein gegenüber öffentlich zum Ausdruck

gebrachten Bezügen zu einer Religionsgemeinschaft, insbesondere zum Islam, auch in diesem Diskurs präsent. Während der erste Diskurszirkel vorwiegend für rigorose Sanktionen gegen den »Kommunitarismus« und entsprechend für ein generelles Kopftuchverbot plädierte, boten die Autoren des zweiten Diskurszirkels Lösungsvorschläge an, die ich als eine »sanfte Konversion« bezeichnen würde. Damit verband sich das pädagogische Ziel, Muslime mit Überzeugungskraft zu motivieren, ihren Glauben in der Privatsphäre auszuleben und nach und nach zu »diskreten« Gläubigen zu werden. Es handelte sich nicht um beschleunigte und forcierte Assimilation, sondern um eine allmähliche, mit pädagogischem Geschick begleitete Integration. In dieser Version wird Andersartigkeit nicht ausgeschlossen oder bestraft, sondern sie wird normalisiert, um schließlich der konstruierten Gemeinschaft angeglichen zu werden. Damit argumentierte also auch dieser Diskurs innerhalb der im republikanischen Modell verfügbaren Muster.

Dennoch sollten die grundlegenden Unterschiede dieser beiden Diskurse nicht voreilig vermengt werden, insbesondere was ihre politischen Implikationen betrifft, wenngleich dies nicht das Hauptanliegen dieser Untersuchung ist. Während Kopftuch tragende Frauen im ersten Fall vor eine ausweglose Situation gestellt wurden, sich dominanten Regeln schlicht anzupassen, eröffnet der alternative Diskurs potenziell Räume für kulturelle Vielfalt. Allerdings bleibt anzumerken, dass der Minderheitsdiskurs in seinen politischen Konsequenzen zunehmend an Schlagkraft eingebüßt hat, selbst wenn sich die Befürworter einer selbstreflexiven Deutung von *laïcité* und einer differenzierten Betrachtung des Kopftuchs offensiver artikuliert haben mögen (z.B. offener Brief in *Libération*, 20.5.2003). Sieht man die Prozesse der Meinungsbildung und gravierender noch die Wege zur Gesetzgebung an, so ist eigentlich nur Lorceries Einschätzung (2005: 25) zuzustimmen, dass der Minderheitsdiskurs im französischen Kopftuchstreit eine »machtlose Gegen-Koalition« geblieben ist.

Bei der nachfolgenden Rekonstruktion der konzeptionell-geschichtlichen Entwicklung des *laïcité*-Begriffs wird sich herausstellen, dass sich dieses Konzept keineswegs so monolithisch darstellt, wie es von der Mehrheit der Intellektuellen und Politiker in der Kopftuchdebatte präsentiert worden ist. Anhand des Laizitätsbegriffs möchte ich eines von zahlreichen Beispielen für die Pluralität politisch-sozialer Konzepte der französischen Gesellschaft aufzeigen.