

**Das islamische Kopftuch als Gegenstand  
der Religionspolitik in Frankreich**  
Ein Deutungsstreit, seine Akteure, Bedingungen und Folgen

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

Vorgelegt von Andreas Pesch

Erstgutachter: Professor Dr. Gregor Ahn

Zweitgutachter: Professor Dr. Antonius Liedhegener

## **Vorwort**

Eine Promotionsarbeit ist ein großes Unterfangen, birgt manche Überraschung und führt zu vielen Erkenntnissen – weit über das eigentliche Forschungsthema hinaus. Nicht immer ist die Promotionsphase von Heiterkeit und Glückseligkeit erfüllt. Eine wichtige Erfahrung während der Arbeit an der Dissertation ist dabei die massive Unterstützung, die dem forschenden Einzelkämpfer von vielen Seiten zuteil geworden ist. Dank gebührt dabei insbesondere der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mit ihrer finanziellen Unterstützung die materiellen Voraussetzungen für dieses Projekt geschaffen hat. Dieser Dank gilt ganz besonders Dr. Matthias Frenz, der mir als zuständiger Ansprechpartner in der Studienstiftung jederzeit mit gutem Rat zur Seite stand. Dank gebührt in Hinblick auf die Forschungsarbeit auch dem Deutsch-Französischen Institut in Ludwigsburg sowie der Ligue de l'enseignement in Paris, deren Archive reichhaltiges Quellenmaterial bieten und deren Mitarbeiter mir mit fachkundiger Beratung zur Seite gestanden haben. Dank gilt zudem den verschiedenen Gesprächspartnern, die mit ihrer Zeit und ihren Einblicken in die französische Religionspolitik einen Beitrag zu diesem Projekt geleistet haben. Gedankt sei darüber hinaus Antje Constantinescu für ihre verlässliche Hilfe in allen verwaltungstechnischen Angelegenheiten. Wilfrid Franzen danke ich für einige wertvolle Quellenhinweise sowie Roger Dorsch für seine hilfreiche logistische Unterstützung. Professor Manfred G. Schmidt vom Institut für Politische Wissenschaft der Universität Heidelberg sei für seine Unterstützung zu Beginn dieses Projekts herzlich gedankt. Besonderer Dank gilt Professor Gregor Ahn, dem Betreuer der vorliegenden Arbeit, sowie Professor Dr. Antonius Liedhegener von der Universität Luzern, der zu dieser Arbeit ein Zweitgutachten verfasst hat. Beiden verdankt diese Arbeit auch wichtige theoretische und konzeptionelle Anregungen. Theoretische und inhaltliche Anregungen verdankt die Studie zudem Katharina Wilkens und Frieder Wolf sowie meinen Doktorandenkolleginnen Isabel Laack und Ricarda Stegmann, denen zudem für ihr zeitaufwendiges und gewissenhaftes Korrekturlesen ganz besonders großer Dank gebührt. Für die notwendige moralische Unterstützung danke ich den zuvor genannten Personen sowie vor allem Viviane Goergen, Stephan Reis, Stefan Lunte und ganz besonders meiner Frau Anne, der diese Arbeit gewidmet sei. Für alle eventuellen Beanstandungen übernehme ich selbstverständlich die alleinige Verantwortung.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b>	<b>001</b>
1.1. Gegenstand und Erkenntnisinteresse der Studie	001
1.2. Das Fallbeispiel: das Verbot religiöser Zeichen in den Schulen Frankreichs	003
1.3. Der Beitrag der Studie zur aktuellen Forschung	004
1.4. Der Aufbau der Studie	006
<b>2. Anlage des Forschungsprojekts</b>	<b>009</b>
2.1. Die theoretische Relevanz des Fallbeispiels	009
2.2. Forschungsstand	011
2.2.1. <i>Gegenstandsbezogener Forschungsstand</i>	011
2.2.2. <i>Forschungsfeldbezogener Forschungsstand</i>	013
2.2.3. <i>Religionspolitikologie transdisziplinäres Forschungsfeld</i>	016
2.3. Theoretische Vorannahmen	018
2.3.1. <i>Das Konzept Religionspolitik</i>	018
2.3.2. <i>Die konstruktivistische Perspektive auf Religionspolitik</i>	023
2.3.3. <i>Religion als Gegenstand von Politik und Religionswissenschaft</i>	025
2.3.4. <i>Der Begriff der „Laizität“</i>	027
2.3.5. <i>Deutungsdominanz</i>	028
2.3.6. <i>Policy-Analyse der Religionspolitik</i>	030
2.4. Quellenmaterial und Zitierweisen	035
2.5. Vorgehen	037
2.6. Standort des Verfassers	039
<b>3. Der Weg zum Kopftuchverbot 1989-2004</b>	<b>041</b>
3.1. Erstmalige Problematisierung des Kopftuches	041
3.2. Die Reaktion der Politik: Das Staatsratsgutachten und das Jospin-Rundschreiben	045
3.3. Verschärfung oder Entpolitisierung? Das Bayrou-Rundschreiben	050
3.4. Feinjustierungen durch den <i>Conseil d’Etat</i>	053
3.5. Die Rückkehr des Kopftuchs auf die politische Agenda 2003	055
3.6. Politikformulierung	060
3.7. Politikentscheidung	067
3.8. Zwischenfazit	070
<b>4. Deutungen im Kopftuchstreit</b>	<b>073</b>
4.1. Einleitung	073

4.2. Einst dominant: die Position des <i>Conseil d'Etat</i>	075
4.3. Keine Toleranz für das Kopftuch: die Position der Kritiker	079
4.4. Die emische Sicht: das Kopftuch als religiöse Pflicht	084
4.4.1. <i>Das Beispiel der Lévy-Schwwestern</i>	085
4.4.2. <i>Die Union des Organisations islamiques de France</i>	087
4.4.3. <i>Tariq Ramadan und das Kopftuch</i>	096
4.4.4. <i>Der Ratgeber: Dr. Thomas Abdallah Milcent</i>	098
4.4.5. <i>Das Kopftuch und die Vertreter des „moderaten“ Islam</i>	101
4.4.6. <i>Pluralistische Deutung aus emischer Perspektive: Dounia Bouzar</i>	105
4.5. Das Kopftuch als Träger multipler Bedeutungen	107
4.6. Die im Politikformulierungsprozess entwickelten Deutungen	117
4.6.1 <i>Das Kopftuch als religiöses Zeichen</i>	118
4.6.2. <i>Das Kopftuch als Symbol des Islamismus</i>	119
4.6.3. <i>Das Kopftuch als identitätspolitischer Marker und die Gefahr des ‚communitarisme‘</i>	119
4.6.4. <i>Das Kopftuch und die Unterdrückung der Frau im Islam</i>	124
4.6.5. <i>Laizität als Grundwert der Nation</i>	126
4.6.6. <i>Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes</i>	130
4.6.7. <i>Laizität der Schule: ein öffentlicher Raum von besonderer Qualität</i>	132
4.6.8. <i>Religionsfreiheit und öffentliche Ordnung</i>	136
4.6.9. <i>Religionsfreiheit als Schutz vor der Religion</i>	138
4.7. Die Deutungen im Legitimationsprozess der Parlamentsdebatte	140
4.8. Islam als „zweite Religion Frankreichs“	151
4.9. Zwischenfazit	160
<b>5. Sozialökonomische Bedingungen der Religionspolitik</b>	<b>163</b>
5.1. Einwanderung und wirtschaftliche Entwicklung	163
5.2. Die Zahl der Muslime in Frankreich	167
5.3. Reislamisierung	170
5.4. Zwischenfazit	179
<b>6. Das Erbe der französischen Religionsgeschichte</b>	<b>183</b>
6.1. Einleitung	183
6.2. Die Angst vor dem <i>communitarisme</i> und das unitarische Erbe	184
6.2.1. <i>Die Glaubenseinheit im katholischen Königtum</i>	184
6.2.2. <i>Die „religion civile“ als Grundlage der politischen Ordnung</i>	187
6.2.3. <i>Die Idee der Nation und der jakobinische Unitarismus</i>	188
6.2.4. <i>Jakobinismus in Parenthese? Der kontrollierte Pluralismus unter Napoleon</i>	192
6.2.5. <i>Der „conflit des deux France“</i>	196
6.2.6. <i>Die Kontinuität des jakobinischen Erbes</i>	199
6.3. Die Bedrohung der Laizität und das antiklerikal-laizistische Erbe	202
6.3.1. <i>Religionskritik und Revolution</i>	202
6.3.2. <i>Antiklerikalismus und Erziehungspolitik</i>	204
6.3.3. <i>Der französische Kirchenkampf</i>	207
6.3.4. <i>Die zunehmende Differenzierung von antiklerikaler und institutioneller Laizität</i>	215

6.3.5. <i>Die Kontinuität des antiklerikalen Erbes</i>	219
6.3.6 <i>Antiklerikale Erbschaften in der „Sekten“-Politik</i>	228
6.4. Die „Unterdrückung der Frau im Islam“ und das koloniale Erbe	232
6.4.1. <i>Das Feindbild Islam</i>	232
6.4.2. <i>Der rückständige Islam und die zivilisatorische Mission</i>	235
6.4.3. <i>Die strikte Kontrolle des Islam im Kolonialregime</i>	236
6.4.4. <i>Muslimen als Franzosen ohne Bürgerrechte</i>	237
6.4.5. <i>Der Islam als Identitätsressource im anticolonialen Widerstand</i>	239
6.4.6. <i>Die Bedeutung der Kolonialvergangenheit für die Politik in Frankreich</i>	240
6.5. Die Kombination verschiedener Traditionen in der Kopftuchdebatte	247
6.6. Zwischenfazit	257
<b>7. Institutionelle Bedingungen des Politikprozesses</b>	<b>259</b>
7.1. Einleitung	259
7.2. Gleichheit: Grundnorm und Gegenstand widerstreitender Deutungen	260
7.2.1. <i>Die Gleichheit als französisches Verfassungsprinzip</i>	260
7.2.2. <i>Das Kopftuch und die Gleichheit von Mann und Frau</i>	261
7.2.3. <i>Die Gleichstellung des Islam in Frankreich</i>	262
7.2.4. <i>Gleichheit und Nichtdiskriminierung</i>	266
7.3. Die Rechtsprechung des Staatsrats als institutionelle Bedingung	271
7.3.1. <i>Rechtsprechung als prägender Faktor im Kopftuchkonflikt</i>	271
7.3.2. <i>Der Staatsrat in der Kritik</i>	274
7.3.3. <i>Der Wandel in der Position des Staatsrats</i>	276
7.4. Die Bedeutung der religionspolitischen Kompetenzverteilung	282
7.5. Zwischenfazit	284
<b>8. Die religionspolitische Europäisierung und das Kopftuchverbot</b>	<b>287</b>
8.1. Einleitung	287
8.2. Religion auf supranationaler Ebene von EU und Europarat	288
8.3. Nationale und supranationale Normen	290
8.4. Das Verbot religiöser Zeichen und die politischen Instanzen auf europäischer Ebene	293
8.5. Adaption supranationaler Normen auf nationaler Ebene	296
8.5.1. <i>Gutachten und Rechtsprechung des Conseil d’Etat</i>	296
8.5.2. <i>Die Anhörung von Jean Paul Costa durch die Kommission Stasi</i>	302
8.5.3. <i>Die EMRK als Argument gegen ein zu weitreichendes Verbot</i>	307
8.6. Europäisierung in Form der Rechtsprechung des EGMR	308
8.7. Religionsrechtliche Streitfälle aus der Türkei vor dem EGMR	311
8.8. Zwischenfazit	325

<b>9. Die Rolle der Akteure aus den politischen Parteien</b>	<b>327</b>
9.1. Einleitung	327
9.2. Parteiendifferenz in der Kopftuchfrage?	327
9.3. Streit um das Kopftuch in allen Parteien	332
9.4. Religionspolitische Positionierung als Spiegel parteiinterner Rivalität?	340
9.5. Parteipolitischer Wettbewerb entlang der Rechts-Links-Achse	346
9.6. Parteienwettbewerb mit dem <i>Front National</i>	348
9.7. Wahlstrategische Motive der Sozialisten	356
9.8. Zwischenfazit	361
<b>10. Die Rolle der Akteure des religiösen Felds</b>	<b>363</b>
10.1. Einleitung	363
10.2. Die Kirchen	365
10.3. Die Vertreter der Freimaurer und Freidenker vor den Kommissionen	372
10.4. Akteure des jüdischen Felds	374
10.5. Eine buddhistische Perspektive	388
10.6. Ebenfalls betroffen: die Sikhs	389
10.7. Das Kopftuchverbot und das muslimische Feld	393
10.7.1. <i>Die muslimischen Verteidiger des Kopftuchs im politischen Prozess</i>	393
10.7.2. <i>Die Haltung des GMP-Direktors Dalil Boubakeur</i>	402
10.7.3. <i>Nicolas Sarkozys Reise nach Kairo</i>	410
10.7.4. <i>Die islamischen Instanzen und die Demonstrationen gegen das Verbotsvorhaben</i>	411
10.7.5. <i>Der endgültige Zusammenbruch des muslimischen Protests</i>	420
10.7.6. <i>Die muslimischen Verbotsbefürworter</i>	423
10.7.7. <i>Einstellungsmuster von Muslimen und die muslimische Ablehnung des Kopftuches</i>	435
10.8. Zwischenfazit	443
<b>11. Deutungsmächtige Akteure</b>	<b>447</b>
11.1. Einleitung	447
11.2. Die Rolle der Medienakteure	448
11.3. Die ideologische Strömung der Neorepublikaner	454
11.4. Die Verbotsgegner in der Kopftuchdebatte	464
11.5. Die Akteure des Erziehungswesens	471
11.5.1. <i>Die Lehrerschaft und das Kopftuch</i>	471
11.5.2. <i>Akteure des Erziehungswesens in den Anhörungen der Debré-Mission</i>	475
11.5.3. <i>Probleme an den Schulen</i>	481
11.5.4. <i>Probleme und Problemwahrnehmung</i>	486

11.5.5. Die Auswahl der Lehrer durch die Untersuchungskommissionen	498
11.6. Die Stasi-Kommission als Produktionsstätte der Situationsdeutung	499
11.6.1. Die Stasi-Kommission und ihre Wirkung	499
11.6.2. Die Arbeitsweise der Kommission	504
11.6.3. Das Zustandekommen der Verbotsempfehlung	509
11.6.4. Spätere Distanzierungen	512
11.7. Zwischenfazit	514
<b>12. Umsetzung und Folgen des Verbots religiöser Zeichen</b>	<b>517</b>
12.1. Einleitung	517
12.2. Der Beginn des Schuljahres 2004/2005	518
12.3. Defensives Strategie: Privatschulen als Alternative	521
12.4. Wandel der Rechtsprechung	526
12.5. Unerwartete Opfer: die Sikhs	531
12.6. Vordringen laizistischer Deutungsmuster in neue Felder?	533
12.6.1. <i>Der Guide républicain</i>	534
12.6.2. <i>Die Charte de la laïcité</i>	536
12.7. Eine neue Gegenmacht? Die Antidiskriminierungsbehörde HALDE	541
12.8. Restriktive Deutungsoptionen auf dem Vormarsch?	549
12.9. Folgen für das Ansehen der Muslime in Frankreich	555
12.10. Zwischenfazit	564
<b>13. Theoretische Schlussfolgerungen</b>	<b>569</b>
13.1. Einleitung	569
13.2. Politische Prozesse	569
13.3. Deutungen: Konkurrenz und Aushandlung	572
13.3.1. <i>Kopftuch</i>	572
13.3.2. <i>Religion</i>	573
13.3.3. <i>Religionsfreiheit</i>	575
13.3.4. <i>Laizität</i>	576
13.3.5. <i>Gleichbehandlung</i>	577
13.3.6. <i>Die Pluralität mobilisierbarer Deutungen</i>	577
13.3.7. <i>Analyseleitfragen</i>	578
13.4. Bedingungen der Religionspolitik	579
13.5. Sozioökonomische und soziokulturelle Rahmenbedingungen	585
13.5.1. <i>Die wirtschaftlichen Bedingungen</i>	585
13.5.2. <i>Die Größe der religiös definierten Bevölkerungsgruppen</i>	586
13.5.3. <i>Analyseleitfragen</i>	587
13.6. Historisches Erbe	587
13.6.1. <i>Einleitung</i>	587

<i>13.6.2. Das Reservoir an Deutungs- und Handlungsmustern</i>	588
<i>13.6.3. Das Modell der longue durée</i>	591
<i>13.6.4. Unreflektierte und reflektierte Reproduktion</i>	596
<i>13.6.5. Analyseleitfragen</i>	598
<b>13.7. Institutionelle Bedingungen</b>	<b>598</b>
<i>13.7.1. Institutionen und das Abgrenzungskriterium der Kodifizierung</i>	598
<i>13.7.2. Die motivational-steuernde Wirkung von Institutionen</i>	599
<i>13.7.3. Institutionen als Legitimierungsfaktoren</i>	600
<i>13.7.4. Das Religionsrecht als institutionelle Bedingung von Religionspolitik</i>	602
<i>13.7.5. Analyseleitfragen</i>	602
<b>13.8. Europäisierungseffekte</b>	<b>603</b>
<b>13.9. Die Konstellationen der Akteure aus den politischen Parteien</b>	<b>608</b>
<i>13.9.1. Parteidifferenz oder Wahlstrategie?</i>	608
<i>13.9.2. Ideologische Unterschiede in der Religionspolitik</i>	608
<i>13.9.3. Motivlagen im politischen Wettbewerb</i>	609
<i>13.9.4. Analyseleitfragen</i>	610
<b>13.10. Die Konstellationen der Akteure im religiösen Feld</b>	<b>611</b>
<i>13.10.1. Anerkennung als Handlungsressource religiöser Akteure</i>	611
<i>13.10.2. Spannung zwischen externer und interner Anerkennung</i>	615
<i>13.10.3. Akteurskonstellationen im religiösen Feld</i>	616
<i>13.10.4. Analyseleitfragen</i>	617
<b>13.11. Deutungsmächtige Akteure und ihre Konstellationen</b>	<b>617</b>
<b>13.12. Die Folgen religionspolitischer Entscheidungen</b>	<b>620</b>
<b>13.13. Der Beitrag der Arbeit zur theoriegeleiteten Analyse von Religionspolitik</b>	<b>621</b>
<b>14. Konklusion</b>	<b>631</b>
<b>15. Verzeichnis der verwendeten Literatur und Quellen</b>	<b>637</b>
15.1. Primär- und Sekundärliteratur	637
15.2. Offizielle Berichte in zeitlicher Folge	660
15.3. Dokumente der Legislative in zeitlicher Folge	660
15.4. Parlamentsdebatte, zitierte Abgeordnete in alphabetischer Reihenfolge	661
15.5. Anhörungen der Debré-Mission, in zeitlicher Reihenfolge	662
15.6. Anhörungen der Stasi-Kommission in zeitlicher Reihenfolge	664
15.7. Anhörungen der Valade-Kommission	665
15.8. Institutionen, Gesetze, Dekrete, Rundschreiben in zeitlicher Abfolge	665
15.9. Entscheidungen der französischen Rechtsprechung in zeitlicher Reihenfolge	667
15.10. HALDE-Gutachten	668
15.11. Dokumente europäischer Organisationen in zeitlicher Abfolge	668
15.12. Rechtsprechung des EGMR	669
15.13. Meinungsumfragen nach Instituten je in zeitlicher Reihenfolge	669
15.14. Verwendete Internetseiten	671
15.15. Reden und Stellungnahmen politischer Akteure in zeitlicher Reihenfolge	671
15.16. Explorative Experteninterviews des Verfassers	672
15.17. Medienbeiträge	673



## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1	Umfrage: Halten Sie die Religionspraxis der folgenden Gruppen für kompatibel oder nicht kompatibel mit der nationalen Identität?	157
Tabelle 2	Schätzung der Zahl der „Muslime“ in Frankreich	168
Tabelle 3	Entwicklung islamischer Religionspraxis von Personen aus muslimischen Familien 1989-2007	173
Tabelle 4	Abstimmungsergebnisse in der <i>Assemblée nationale</i> vom 10.2.2004	328
Tabelle 5	Umfrage: Sind Sie für ein Gesetz, das religiöse Zeichen für Schüler verbietet?	436
Tabelle 6	Umfrage: Angenommen, Ihre Tochter wollte ein Kopftuch tragen, was wäre Ihre Haltung?	437
Tabelle 7	Haltung zur Polygamie im Sinne des islamischen Rechts	439
Tabelle 8	Haltung zur Steinigungen von Ehebrecherinnen nach islamischem Recht	439
Tabelle 9	Haltung zur Heirat zwischen Muslimin und Nichtmuslim	440
Tabelle 10	Ablehnung der Heirat zwischen Muslimin und Nichtmuslim	441
Tabelle 11	Haltung zur Konversion eines Muslims zum Christentum	441
Tabelle 12	Haltung zum möglichen Verbot religiöser Zeichen in der Schule	474
Tabelle 13	Die Entwicklung der öffentlichen Meinung in Frankreich zum Verbot religiöser Zeichen bzw. des Kopftuchs	502
Tabelle 14	Umfrage: Geben Sie für jeden Vorschlag der Stasi-Kommission an, ob sie diese unterstützen oder ablehnen.	556
Tabelle 15	Umfrage: Kann die Beachtung folgender muslimischer Praktiken für das Leben in der französischen Gesellschaft ein Problem darstellen?	557
Tabelle 16	Rassistisch motivierte Vorfälle und Gewalttaten 1996-2006	559
Tabelle 17	Wahrnehmung der Muslime in Frankreich	560
Tabelle 18	Umfrage: Sind muslimische Franzosen Franzosen wie andere?	561
Tabelle 19	Muslime und nationale Identifikation im internationalen Vergleich	563

## Abkürzungsverzeichnis

AAE	Amicale des Algériens en Europe
AMTF	Association des travailleurs maghrébins en France
Art.	Artikel
BCC	Bureau Central des Cultes
CBSP	Comité de bienfaisance et de secours aux Palestiniens
CCMM	Centre de documentation, d'éducation et d'action contre les manipulations mentales
CCMTF	Comité de coordination des musulmans turcs de France
CERF	Conseil européen des fatwas et de la recherche
CFCM	Conseil français du Culte musulman
CFML	Conseil français de musulmans laïques
CMD	Coordination des musulmans démocrates
CMF	Collectif des Musulmans de France
CNCDH	Commission nationale consultative des droits de l'Homme
CORIF	Conseil de réflexion sur l'islam de France
CRCM	Conseils régionaux du culte musulman
CRIF	Conseil représentatif des institutions juives de France
CSE	Conseil Supérieur de l'éducation
ECRI	European Commission against Racism and Intolerance
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EMF	Etudiants musulmans de France
EMRK	Europäische Konvention der Menschen- und Bürgerrechte
EU	Europäische Union
FCPE	Fédération des conseils de parents d'élèves
FERC-CGT	Fédération de l'éducation de la recherche et de la culture-CGT
FIS	Front islamique du salut
PS	Parti Socialiste
FLN	Front de Libération nationale
FN	Front National
FNMF	Fédération nationale des musulmans de France
FO	Force Ouvrière
FPF	Fédération Protestante de France
FSJU	Fonds Social Juif Unifié
FSU	Fédération syndicale unitaire
GMP	Grande Mosquée de Paris
HALDE	Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité
HCI	Haut Conseil à l'Intégration
IEP	Institut d'études politique de Paris
IESH	Institut européen des sciences humaines
IESR	Institut européen en Sciences des Religions
JMF	Jeunes musulmans de France
LCR	Ligue communiste révolutionnaire

LDIF	Ligue du droit international des femmes
LFFM	Ligue française de la femme musulmane
MDC	Mouvement des Citoyens
MILS	Mission interministérielle de lutte contre les sectes
MIVILUDES	Mission interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les dérives sectaires
MJLF	Mouvement juif libéral de France
MMLF	Mouvement des musulmans laïques de France
MP	Member of Parliament
MPF	Mouvement pour la France
MRAP	Mouvement contre le Racisme et pour l' Amitié entre les Peuples
MRP	Mouvement Républicain Populaire
NPNS	Ni putes, ni soumises
o.A.	ohne Autorenangabe
o.J.:	ohne Jahresangabe
o.O.	ohne Ortsangabe
OECD	Organisation for Economic Cooperation and Development
PCF	Parti communiste de France
PEEP	Parents d'élèves de l'enseignement public
PMF	Parti de musulman de France
RP	Refah Partisi (türk. Wohlfahrtspartei)
RPR	Rassemblement pour la République
SE-UNSA	Syndicat des enseignants - membre de l'Union nationale des syndicats autonomes
SNETAA EIL	Syndicat National des Professeurs de Lycée Professionnel, Efficacité Indépendance Laïcité Fédérés Unitaires
SNPDEN	Syndicat national des personnels de direction de l'Education nationale
SNUIPP	Syndicat national unitaire des professeurs d'école
UBF	Union bouddhiste de France
UDF	Union pour la Démocratie Française
UEJF	Union des étudiants juifs de France
UFAL	Union des familles laïques
UMP	Union pour un Mouvement Populaire
UNADFI	Union Nationale des Associations de Défense des Familles et de l'Individu
UNAPEL	Union nationale des associations de parents d'élèves de l'enseignement libre
UOIF	Union des Organisations islamiques de France

# 1. Einleitung

## 1.1. Gegenstand und Erkenntnisinteresse der Studie

Am 15. März 2004 ist in den öffentlichen Schulen Frankreichs das Tragen und Zeigen „auffälliger religiöser Zeichen“ gesetzlich verboten worden. Diese Entscheidung hat nicht nur in Frankreich, sondern weltweit für Debatten gesorgt, nicht zuletzt, weil sich das Gesetz vor allem gegen das islamische Kopftuch richtete. Anders als etwa in Deutschland betraf das Verbot zudem nicht nur die Lehrer als Repräsentanten des Staates, sondern vor allem die Schüler. Die Frage ist, wie es zu dieser Entscheidung kommen konnte. Beantwortet wird sie in dieser Studie mittels der Untersuchung des politischen Prozesses, der handelnden Akteure, ihrer widerstreitenden Deutungen und ihrer Handlungsbedingungen. Verschiedene Urteile des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) seit Inkrafttreten des Gesetzes und vor allem die seit dem Sommer 2009 in Frankreich entbrannte Diskussion um die Notwendigkeit eines generellen Verbots der islamischen „Burka“ zeigen, dass die Debatte um diesen thematischen Komplex weiterhin auf der politischen Tagesordnung steht und zur wissenschaftlichen Beschäftigung aufruft.

Über die Ebene des Forschungsgegenstands hinaus stellt das Zustandekommen des Gesetzes vom 15. März 2004 ein aufschlussreiches Beispiel für Religionspolitik als einem staatlichen Handlungsfeld dar. Die Studie zielt auch darauf, anhand der Fallstudie des französischen Kopftuchverbots einen theoretischen Beitrag zur Analyse religionspolitischer Entscheidungsprozesse zu entwickeln, das diese – ausgehend vom Ansatz einer diskursiven Religionswissenschaft im Sinne von Hans G. Kippenberg (1983) – auch als Auseinandersetzung um die Deutung zentraler Begriffe und Kategorien begreift, die für das Regelungsfeld konstitutiv sind. Damit soll die Arbeit auch einen Beitrag zu der seit einigen Jahren aufblühenden *Religionspolitologie* leisten, ein transdisziplinäres Forschungsfeld aus Politikwissenschaft und Religionswissenschaft.

Migrations- und Pluralisierungsprozesse haben die Vielfalt religiöser Praktiken und Gemeinschaftsformen in den westeuropäischen Gesellschaften in den letzten dreißig Jahren erheblich erhöht. Religionstraditionen, die noch Mitte des 20. Jahrhunderts in Europa eine marginale Stellung inne hatten, haben stark an Bedeutung gewonnen, so der Islam, das evangelikale Christentum oder der Buddhismus. Viele Anhänger dieser religiösen Traditionen wollen ihr Leben ihren religiösen Überzeugungen entsprechend gestalten und ihrem Glauben im Alltag Ausdruck verleihen. Aus diesem Streben entspringen Forderungen und Erwartungen, die eine zunehmende Präsenz religionsbezogener Fragen in der Öffentlichkeit bedingen – angefangen beim Respekt religiöser Speise- und Bekleidungsregeln über den Bau von Kultstätten bis hin zur Anerkennung von religiös begründeten Sonderrechten etwa zur Berücksichtigung von Feiertagen aus nichtchristlichen Religionstraditionen. In besonderem Maße wird diese Entwicklung mit dem

Entstehen einer muslimischen Bevölkerung verbunden – vor allem aufgrund ihrer relativ starken quantitativen Zunahme in einem eher kurzen Zeitraum. Doch ist sie keineswegs nur auf die Muslime beschränkt: Auch andere religiöse Traditionen treten in das Licht der Öffentlichkeit und beanspruchen Aufmerksamkeit und Anerkennung. Staat und Rechtssystem reagieren auf diese Entwicklung mit unterschiedlichen Strategien. Diese reichen von Abwehr und Restriktion über symbolische Anerkennung bis hin zur Modifizierung und Adaption des überkommenen Rechts. Auf diese Weise hat die Religionspolitik in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen. Dieses Politikfeld hat in Deutschland lange ein Schattendasein geführt, vornehmlich unter Aufsicht von Unterabteilungen der Ministerien für Kultur, Erziehung oder Inneres. Inzwischen nimmt das Interesse an der Bearbeitung religionspolitischer Probleme zu, ja, es ist gar die Rede von einer „Neuen Religionspolitik“ (vgl. Liedhegener 2008a). Entsprechend ist im Laufe der letzten zehn Jahre auch das wissenschaftliche Interesse in Deutschland an diesem Themenfeld gestiegen, was seinen Niederschlag in einer wachsenden Zahl an Veröffentlichungen und Forschungsprojekten findet (vgl. Kap. 2.3).

Der Bremer Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg hat ausgehend von seinem bereits in den 1980er Jahren formulierten Programm einer *diskursiven Religionswissenschaft* den Blick auf die kulturgeschichtliche Prägung religionswissenschaftlicher Terminologie und ihre praktisch-politischen Konsequenzen gerichtet. Zu seinen Forschungsthemen gehört die Frage nach den Wirkungen eines spezifischen Religionsverständnisses staatlicher Einsatzkräfte im Umgang mit religiösen Akteuren in Krisensituationen (Kippenberg 1999). Auch hat er sich mit den Verständnisweisen von Religion, die im staatlichen Recht und der Rechtsprechung zum Ausdruck kommen, beschäftigt (Kippenberg 2002, Kippenberg/Schuppert 2005). Kippenbergs im Kern konstruktivistischer Ansatz spielt für die vorliegende Arbeit eine wichtige Rolle. Außerdem greift diese Studie Ansätze der vergleichenden Politikfeldforschung auf (vgl. Schmidt 2001, Schubert/Bandelow 2003). Die Kombination dieser Ansätze mit dem Ansatz der diskursiven Religionswissenschaft ermöglicht einen neuen Blick auf das Kopftuchverbot in Frankreich. Zugleich wird damit ein Beitrag zur systematischen, theoriegeleiteten Analyse religionspolitischer Entscheidungsprozesse entwickelt.

Religionspolitik wird hierbei – unter Berücksichtigung der Prägung des Religionsbegriffs in der Europäischen Religionsgeschichte – als das Politikfeld (im Sinne von engl. *policy*) verstanden, in dem das religiöse Feld einer Gesellschaft reguliert wird. Zu dieser Regulierungsarbeit zählt auch die implizite oder explizite Entwicklung von Kriterien zur Bestimmung von Religion, die Definition von Reichweite und Grenzen der Religionsfreiheit oder die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften. Die rechtliche oder administrative Regulierung des religiösen Felds erlaubt, so die Annahme dieser Studie in Anlehnung an Kippenbergs Ansatz, Rückschlüsse auf die in einer Gesellschaft dominanten Verständnisweisen und Deutungen von

„Religion“. Die Studie geht davon aus, dass in der Religionspolitik unterschiedliche Konzeptionen von Religion (und abgeleiteten Konzepten, etwa Religionsfreiheit) in Konkurrenz zueinander stehen und dass politische Akteure um die Durchsetzung ihrer jeweiligen Verständnisweisen solcher Schlüsselbegriffe ringen. Die jeweils „dominanten“ Deutungen sind demnach das Resultat von politischen Konflikten und Aushandlungsprozessen; sie sind in gewisser Weise Produkte des politischen Prozesses. Sie sind nicht von ewiger Dauer, sondern potentiell offen für Revision und Reform. Die erste Leitfrage dieser Studie lautet daher: Welche Verständnisweisen der Begriffe, die das Feld der Religionspolitik konstituieren, kommen in ihren Regeln und Entscheidungen zum Ausdruck?

Die politischen Prozesse, die zur Herausbildung von dominanten Deutungen führen, ergeben sich aus dem Handeln und der Interaktion von Akteuren im Feld der Religionspolitik. Das Handeln selbst unterliegt zahlreichen strukturellen Bedingungen. So verfolgen politische Akteure unterschiedliche religionspolitische Programme; religiöse Akteure treten als Interessensgruppe auf und sind dabei abhängig von zahlreichen Handlungsressourcen; Institutionen auf nationaler und internationaler Ebene ebenso wie historisch überlieferte Deutungs- und Handlungsmuster bieten Handlungsoptionen und -beschränkungen. Diese Studie strebt danach, aufbauend auf Ansätzen der Policy-Forschung wesentliche Determinanten des religionspolitischen Prozesses zu beschreiben und theoretisch zu erfassen. Die zweite Leitfrage dieser Studie lautet daher: Wie haben die unterschiedlichen Bedingungen den religionspolitischen Entscheidungsprozess und damit die Durchsetzung bestimmter Verständnisweisen der in ihm verhandelten Schlüsselbegriffe beeinflusst?

## **1.2. Das Fallbeispiel: das Verbot religiöser Zeichen in den Schulen Frankreichs**

Die französische Religionspolitik bietet im Allgemeinen reiches Material für das Ziel einer theoretischen Systematisierung dieses Politikfelds: Dort haben in den letzten zwanzig Jahren rege religionspolitische Aktivitäten stattgefunden. Dabei ist umfangreiches Quellenmaterial entstanden, das vielfach leicht über das Internet konsultiert werden kann. Zudem ist die Religionspolitik Frankreichs in den letzten fünf bis zehn Jahren verstärkt zum Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung geworden, so dass vor allem seit zwei bis drei Jahren zahlreiche Studien zu verschiedenen Einzelfragen vorliegen, die das Anliegen einer breit angelegten Bestandsaufnahme und Theorieentwicklung überhaupt erst ermöglicht haben.

Die Fülle religionspolitischer Themen in Frankreich erfordert eine sinnvolle Eingrenzung des Untersuchungsgegenstands. Da die Frage der Einwanderung aus muslimischen Ländern das religionspolitische Geschehen in Frankreich nachhaltig geprägt hat, ist die Wahl auf ein Fallbeispiel gefallen, das im Zusammenhang mit der Integration des Islam in das französische Religionsrecht aufgetreten ist. Die Einwanderung aus muslimischen Ländern, insbesondere aus

Nordafrika und der Türkei, stellt auf jeden Fall einen wichtigen Auslöser für die „Neue Religionspolitik“ in Frankreich dar. Dem ging eine partielle Umdeutung des politischen Problems „Einwanderung“ zum Problem „Islam“ voraus. War der „Islam“ in den 1970er und 1980er Jahren vorwiegend eine Spezialfrage der Einwanderungspolitik (vgl. Krosigk 2000), so führte die zunehmende Fokussierung der Religion der Einwanderer zur Reaktivierung historisch überlieferter Deutungs- und Regelungsmuster der französischen Religionspolitik (vgl. Roy 2005). In der französischen Kopftuchdebatte standen sich nicht nur unterschiedliche Sichtweisen über die Notwendigkeit eines Verbots dieser Bekleidung gegenüber. Implizit handelte es sich auch um eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Konzeptionen von Religion und Religionsfreiheit. In der Studie wird gezeigt, dass dem Verbot religiöser Zeichen ein tiefgreifender religionspolitischer Deutungsstreit vorausging, an dessen Ende ein spezifischer Komplex an Deutungen gegen alternative Deutungsoptionen durchgesetzt wurde. Dies war nur möglich aufgrund des komplexen Zusammenwirkens zahlreicher Akteure und Handlungsbedingungen. Es gilt daher, die verschiedenen Akteure und die von ihnen vertretenen Deutungen im politischen Prozess zu beschreiben. Um zu verstehen, wie es einem Akteursspektrum gelang, seine Sichtweise durchzusetzen, ist die genaue Untersuchung der Handlungsbedingungen im Feld der Religionspolitik erforderlich. Angesichts der Komplexität des politischen Prozesses ist jedoch keine vollständige Beschreibung aller denkbaren Handlungsbedingungen angestrebt. Vielmehr geht es darum, anhand einiger signifikanter Determinanten theoretisch relevante Faktoren herauszuarbeiten.

In den nunmehr zwanzig Jahren, in denen die französische Politik mit dem Kopftuch als „Problem“ konfrontiert ist, sind unterschiedliche Lösungen zu seiner Bearbeitung entwickelt worden. Diese Lösungen und die ihnen jeweils zugrunde liegenden Deutungen verhalten sich konträr zueinander. Zwischen der ersten politischen „Lösung“ im Jahr 1989, die das Tragen des Kopftuchs in der Schule grundsätzlich erlaubte, und der jüngsten politischen Entscheidung, nicht nur das Kopftuch, sondern alle „auffälligen religiösen Zeichen“ in der Schule zu verbieten, besteht ein offensichtlicher Gegensatz. Es ging in beiden Fällen um das gleiche „Problem“, doch 1989 dominierte eine liberale bzw. permissive Lösung, 2004 ist hingegen eine Restriktion durchgesetzt worden. Dieser Entwicklung liegt ein Wandel der dominanten Deutungen zugrunde, der der Erklärung bedarf. Diese soll in dieser Studie versucht werden.

### **1.3. Der Beitrag der Studie zur aktuellen Forschung**

Zwar ist das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich schon mehrfach Gegenstand von Forschungsarbeiten gewesen. Doch ist es noch nicht einer politikfeldanalytischen Bestandsaufnahme unterzogen worden, die das Zustandekommen des Verbots als Fallbeispiel der „neuen Religionspolitik“ (vgl. Liedhegener 2008a) unter Rückgriff auf gängige theoretische Ansätze der Policy-Forschung untersucht. Dabei werden aus konstruktivistischer Perspektive nicht nur der

religionspolitische Prozess und die ihm zugrunde liegenden Deutungskämpfe beleuchtet, sondern auch die Konstitutionsbedingungen von dominanten Deutungen all derjenigen Schlüsselkategorien, die für die Religionspolitik in Frankreich prägend sind. Dabei leistet die Arbeit eine genaue Beschreibung der in der Kopftuchdebatte relevanten Akteure und ihres Handelns in einem von zahlreichen Bedingungen geprägten Feld: Neben der Weiterführung von Forschungsarbeiten über die historischen Hintergründe des Verbots bietet die Studie eine Analyse der Art und Weise, wie die Akteure historische Traditionen aufgreifen, fortschreiben und zugleich zu ihrem Wandel beitragen. Auch gilt das Interesse der Rolle, die die religionsrechtliche Europäisierung in der Kopftuchdebatte und für das Zustandekommen des Verbotsgesetzes gespielt hat. Darüber hinaus steuert die Arbeit weitere Erkenntnisse über die Wirkung unterschiedlicher Akteurskonstellationen auf den religionspolitischen Prozess bei. Schließlich geht die Arbeit den langfristigen Folgen des Gesetzes nach, insbesondere solchen, die von den handelnden Akteuren ursprünglich nicht intendiert worden sind.

Grundsätzlich erfolgt die Darstellung in vier Schritten qualitativer Analyse: Zunächst ist der Ablauf des politischen Prozesses zu rekonstruieren. In einem zweiten Schritt werden die im Prozess relevanten Konzeptionen und Deutungen bestimmt. In einem dritten Schritt ist zu klären, welchen Bedingungen der Prozess, also die Gesamtheit des Akteurshandelns, unterlag. Im letzten Schritt ist zu prüfen, welche langfristigen Folgen die politische Entscheidung hat. Es ist ein Anliegen dieser Studie, mit dem angestrebten Untersuchungskonzept sowohl der Mehrdeutigkeit von Kategorien und Begriffen, die das Politikfeld wesentlich prägen, als auch den unterschiedlichen Bedingungen religionspolitischen Handelns analytisch gerecht zu werden. Allein schon die Identifizierung und Systematisierung wesentlicher Aspekte des politischen Prozesses sowie die Formulierung theoretisch begründeter Annahmen über Wirkungszusammenhänge können das theoretische Anliegen der Studie verdeutlichen.

Der Rückgriff auf theoretische Ansätze der Politikfeldforschung erschließt der Religionswissenschaft ein breites Spektrum theoretischer Werkzeuge zur Analyse des transdisziplinären Untersuchungsgegenstands Religionspolitik, welche ihrerseits ein wichtiger Bestimmungsfaktor gegenwärtiger Religionspraxis ist. Die Berücksichtigung dieser theoretischen Werkzeuge ermöglicht eine erhebliche Komplexitätssteigerung der religionswissenschaftlichen Analyse religionspolitischer Prozesse. Zugleich leistet die Studie einen Beitrag zur Realisierung eines Anliegens, das mit dem Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte verbunden ist: die Untersuchung der Konstitutionsbedingungen des Religionsbegriffs selbst. Unter ihnen spielt die Religionspolitik eine nicht unwichtige Rolle.



#### **1.4. Der Aufbau der Studie**

Im Anschluss an die Einleitung wird zunächst der Forschungsansatz erklärt (Kap. 2). Dabei behandelt Kapitel 2.1. die theoretische Relevanz des Fallbeispiels. Kapitel 2.2. dient der Darstellung des Forschungsstands und verortet die Studie im weiteren Forschungsfeld von Religion und Politik. Zudem nimmt es eine Verhältnisbestimmung zu den beiden Disziplinen der Religions- und der Politikwissenschaft vor, auf deren theoretischen Vorgaben die Arbeit aufbaut. Es wird auch begründet, inwiefern die Ausbildung eines transdisziplinären Forschungsfelds *Religionspolitologie* sinnvoll ist. Ein umfangreicher Abschnitt ist den theoretischen Vorannahmen des Forschungsprojekts gewidmet (2.3.). Gegenstand dieses Unterkapitels ist u.a. eine Einführung in den konstruktivistischen Ansatz der Arbeit, eine kurze Erläuterung des Begriffs „Religionspolitik“ und seiner Kontextbedingtheit sowie eine Präsentation der verwendeten Theorieansätze aus der vergleichenden Politikfeldforschung. Die im Zuge dieser Studie konsultierten Quellen werden in Abschnitt 2.4. vorgestellt. Das gewählte Vorgehen ist Gegenstand von Abschnitt 2.5. Auch sind normative Haltungen des Verfassers zu beachten, die in kulturwissenschaftlichen Arbeiten üblicherweise offengelegt werden (2.6.).

Die Darstellung des religionspolitischen Fallbeispiels entspricht dem Analysekonzept, das in dieser Studie entwickelt wird: In Kapitel 3 werden zunächst die verschiedenen politischen Stationen der Auseinandersetzung um das Kopftuch in Erinnerung gerufen. Dabei geht es um die Identifizierung der wichtigsten Ereignisse und der ihnen zugeordneten Quellen sowie – aufbauend auf Schenker (2007) – um die Abgrenzung verschiedener Phasen des Politikprozesses. Darauf folgt in Kapitel 4 die Darstellung der im politischen Prozess relevanten Schlüsselbegriffe und der unterschiedlichen Deutungen, die ihnen – sei es explizit, sei es implizit – zugewiesen wurden. Es wird gezeigt, welche der zur Verfügung stehen Deutungsoptionen sich durchgesetzt haben und damit in eine dominante, gesamtgesellschaftlich verbindliche Position gelangt sind.

In den daran anschließenden Kapiteln werden die einzelnen relevanten Bedingungen des Akteurhandelns detailliert beschrieben und hinsichtlich ihrer fördernden oder hemmenden Wirkung auf den Politikprozess untersucht: Zuerst werden die in ihrer Wirkung eher unspezifischen sozioökonomischen Rahmenbedingungen des religionspolitischen Geschehens kurz vorgestellt (Kap. 5). Das umfangreiche Kapitel 6 geht unterschiedlichen historischen Traditionslinien nach, die im politischen Prozess reaktualisiert worden sind und ihn entsprechend geprägt haben. Einige der in Kapitel 4 vorgestellten Deutungen werden hier auf historisch überlieferte Deutungsmuster zurückgeführt. Kapitel 7 widmet sich dem institutionalistischen Ansatz der Politikfeldforschung entsprechend den institutionellen Bedingungen des religionspolitischen Geschehens. Institutionen sind auch Gegenstand von Kapitel 8, das jedoch die Bedeutung europäischer Normen und ihrer Wirkung auf den politischen Prozess fokussiert. Dieses Kapitel liefert wichtige Elemente zum Verständnis des Zustandekommens des französischen

Kopftuchverbots. In seinem Rahmen wird insbesondere die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zu Streitfällen aus der Türkei behandelt, die indirekt für die Kopftuchdebatte in Frankreich eine wichtige Rolle gespielt hat. Während die Kapitel 5 bis 8 die strukturellen Rahmenbedingungen des Akteurshandelns untersuchten, wenden sich die darauf folgenden Kapitel stärker den handelnden Akteuren, ihren Ressourcen sowie insbesondere ihren Konstellationen zu, die ihrerseits Einfluss auf den politischen Prozess haben. Kapitel 9 behandelt die Rolle der Akteure aus den politischen Parteien: Einerseits fragt es nach der Relevanz langfristiger parteiprogrammatischer Differenzen für die Religionspolitik, andererseits nach der Bedeutung des politischen Wettbewerbs für die Positionierung der verschiedenen Akteure in der Kopftuchfrage. Das Feld der religiösen Akteure nimmt Kapitel 10 unter die Lupe. Es fragt in einem ersten Teil nach der Haltung der Repräsentanten verschiedener nichtislamischer Religionstraditionen im politischen Prozess, ehe es in einem zweiten Teil ausführlich die Konstellationen und das Handeln der muslimischen Akteure beschreibt, die trotz der neutralen Formulierung eines Verbots „religiöser Zeichen“ am stärksten davon betroffen waren. Neben den religiösen und den parteipolitischen Akteuren haben sich eine Reihe weiterer Akteure am politischen Prozess beteiligt, insbesondere durch Beiträge zur Kopftuchdebatte. Diese „deutungsmächtigen“ Akteure, etwa Journalisten und Intellektuelle, sowie ihre Positionen und Konstellationen sind Gegenstand von Kapitel 11. Nach der Betrachtung des Akteurshandelns und seiner Bedingungen geht Kapitel 12 der Frage nach, welche langfristigen Folgen das Gesetz vom 15. März 2004 hat. Dabei stehen insbesondere die Konsequenzen der gesetzlichen Verankerung des mit dem Verbot verbundenen Deutungskomplexes für die Religionspolitik in Frankreich im Zentrum des Interesses. Kapitel 13 führt die Erkenntnisse der verschiedenen gegenstandsbezogenen Kapitel zusammen, stellt die theoretisch relevanten Einsichten heraus, und setzt sie ins Verhältnis zu anderen Angeboten religionspolitologischer Theoriebildung. Es präsentiert zugleich einige Forschungsleitfragen für die Erforschung von Religionspolitik. Das Schlusskapitel (14) fasst die wesentlichen Ergebnisse der Studie noch einmal zusammen und zeigt deren Relevanz für die Religionswissenschaft auf.



## **2. Anlage des Forschungsprojekts**

### **2.1. Theoretische Relevanz des Fallbeispiels**

Gegenstand der Studie ist der politische Prozess in Frankreich, der zum Verbot des Kopftuchs geführt hat, seine Bedingungsfaktoren und die Folgen des Gesetzes vom 15. März 2004. Der politische Prozess im engeren Sinne erstreckt sich über den Zeitraum eines Jahres, vom Frühjahr 2003 bis zum März 2004, doch ist das Geschehen in dieser Zeit nicht ohne die Entwicklungen seit dem Jahr 1989 zu verstehen, als das Kopftuch erstmals auf die politische Tagesordnung gelangte. Daher wird auch dieser Zeitraum berücksichtigt. Das Interesse an den Wirkungen des Gesetzes dehnt den Untersuchungszeitraum zudem bis in die Gegenwart aus.

Die vorliegende Analyse von Religionspolitik greift auf theoretische Ansätze aus den Disziplinen zurück, in denen der Verfasser verankert ist: Politikwissenschaft und Religionswissenschaft. Religionspolitik ist aus politikwissenschaftlicher Perspektive vor allem unter dem Gesichtspunkt der Policy-Analyse, also der Beschreibung von Prozessen und der Bestimmung von Determinanten politischer Entscheidungen von Interesse. Aus Sicht der Religionswissenschaft stellen die Konzeptualisierungen von Religion und die Verwendungsweisen und Wirkungen des Religionsbegriffs ein zentrales Untersuchungsinteresse dar. Wie später noch genauer auszuführen ist, bezeichnet der Begriff der Religionspolitik zwar einerseits staatliches Handeln gegenüber dem religiösen Feld einer Gesellschaft, andererseits geht es dabei aber noch viel grundsätzlicher um die Bestimmung dessen, worin dieses Feld überhaupt besteht. „Religion(en)“ sind aus dieser Sicht eben nicht nur Adressaten politischer Entscheidungen, sondern in gewisser Weise zugleich ihr Produkt. Damit nimmt diese Studie eine prinzipiell konstruktivistische Perspektive auf das Feld der Religionspolitik ein und macht die Mehrdeutigkeit des Religionsbegriffs zum Gegenstand des analytischen Interesses. So stellt sich die Frage, welche Konzeptionen von Religion in einer bestimmten politischen Entscheidungslage zur Auswahl stehen und welche in der letztlich getroffenen Entscheidung zur Durchsetzung gelangen, eine Fragestellung, die selbstverständlich auch an andere Begriffe, die für das religionspolitische Feld konstitutiv sind, angelegt werden kann. Die Faktoren, die die Durchsetzung einer bestimmten Konzeption beeinflussen, sind Gegenstand der Politikfeld-Analyse. Die Komplexität dieses Ansatzes, der die Aufmerksamkeit auf zahlreiche Details und Facetten des politischen Prozesses lenkt, erfordert eine strikte Begrenzung auf der Gegenstandsebene. Daher wurde die Untersuchung auf ein Fallbeispiel von Religionspolitik beschränkt. Dies wirft aber die Frage auf, ob und inwiefern die theoretisch relevanten Erkenntnisse dieser Studie überhaupt auf andere Fallbeispiele übertragen werden können.

Die theoretisch relevanten Erkenntnisse dieser Studie sind zunächst einmal nur für das Verbot religiöser Zeichen in den französischen Schulen begründbar. Zugleich aber, und dies ist ein

zentraler Punkt, zeigt dieses Fallbeispiel, dass bestimmte Faktoren in der Religionspolitik eine wichtige Rolle spielen *können*, und darum jede systematische, theoriegeleitete Analyse von Religionspolitik von der Möglichkeit ausgehen muss, dass diese Faktoren wirksam sind und dies entsprechend zu prüfen ist.

Die Untersuchung bezieht sich auf ein Beispiel aus einem spezifischen nationalen Kontext. Bestimmte Faktoren, die erst beim internationalen Vergleich in den Blick geraten, wie etwa der institutionelle Aufbau des politischen Systems, treten bei diesem Vorgehen in den Hintergrund. Insofern beansprucht die Arbeit nicht, alle denkbar möglichen Bestimmungsfaktoren von Religionspolitik zu berücksichtigen. Das Ziel eines solch umfassenden Analyserahmens, wie ihn beispielsweise Liedhegener (2006) entwickelt hat, würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die hier anvisierte Theoriebildung verfolgt demgegenüber ein komplementäres, weiterführendes Ziel: Durch die Fokussierung der diskursiven Dimension soll die Analyse von religionspolitischen Entscheidungsprozessen differenzierter und im Blick auf Religion gegenstandsnäher als bislang ermöglicht werden. Diese Fokussierung verspricht neuartige theoretische Erkenntnisse, die im Verlauf der Arbeit entwickelt werden sollen.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob an Beispielen aus einem bestimmten Land entwickelte theoretische Konzepte auf die Religionspolitik in einem anderen Land anwendbar sind. Eine Faktorenkonstellation, die religionspolitische Entscheidungen in Frankreich prägt, ist für Deutschland womöglich nur begrenzt erklärungskräftig. Doch gehen diese Überlegungen bereits über das Anliegen dieser Arbeit hinaus, das letztlich nicht darauf zielt zu bestimmen, welche die Determinanten von Religionspolitik *sind*, sondern welche es *sein können* und welche entsprechend in jeder Politikanalyse zunächst einmal zu berücksichtigen sind. Wenn bestimmte Faktoren in anderen nationalen Kontexten als völlig bedeutungslos identifiziert werden, dann ist dies ein interessantes empirisches Ergebnis, das jedoch nicht die Stichhaltigkeit der theoretisch begründeten Analyseleitfragen in Frage stellt. Die Generierung von theoretischen Konzepten für länderübergreifende Studien anhand einer Einzelfallstudie ist möglich, solange der Status der so gewonnenen Erkenntnisse mit der notwendigen Bedachtsamkeit kenntlich gemacht wird (vgl. Behrens 2003: 213).

Die Einsicht in die Komplexität des Zusammenwirkens vieler Bedingungsfaktoren, die in unterschiedlicher Weise den politischen Prozess beeinflussen, ist ein zentrales Anliegen dieser Studie. Rueschemeyer zufolge ermöglichen Fallstudien mit wenigen oder gar nur einem Fall „die genaue Beachtung der Komplexitäten historischer Entwicklungen“ (Rueschemeyer 2003: 306, Übers. d. Verf.). Rueschemeyer sieht das Verdienst solcher Fallstudien nicht nur in ihrer Funktion der Thesengenerierung, sondern gesteht ihnen ein gewisses Erklärungspotential zu und sogar die Kapazität zum Theorientest. Auch nur ein Fall könne beispielsweise zur Falsifizierung theoretischer Annahmen beitragen und damit zur Verfeinerung des theoretischen Werkzeugs

(ebd.: 310f.). Denn ein Fall könne gleichwohl eine hohe Zahl an empirischen Beobachtungspunkten und Daten bereithalten, die eine Überprüfung der entwickelten Thesen ermöglichen (ebd.: 318, 332). Aus dieser Perspektive lassen sich mit Hilfe der zahlreichen Detailbeobachtungen im Rahmen dieser Studie viele der hier aufgestellten theoretischen Annahmen zumindest plausibilisieren.

Es wäre aufgrund der Materialfülle durchaus sinnvoll, den Forschungsfokus noch stärker auf bestimmte Aspekte des politischen Prozesses zu beschränken, etwa die Willensbildungsprozesse innerhalb der Sozialistischen Partei oder die Reaktion der muslimischen Akteure auf das Gesetzesvorhaben. Auf solche Detailstudien stützt sich diese Arbeit auch teilweise. Allerdings ist mit der Konzentration auf Einzelaspekte das Risiko verbunden, diesen ein zu großes Gewicht im Gesamtzusammenhang des politischen Prozesses zuzuschreiben. Der Vorteil des hier gewählten Vorgehens, das die Komplexität des politischen Prozesses und seiner Bedingungen untersucht, liegt, so die Hoffnung des Verfassers, in seinem Potential, das Risiko einer Verzerrung und unzureichenden Gewichtung von Einzelfaktoren zu verringern.

Hinsichtlich der Fallauswahl ist schließlich auch der Umstand zu berücksichtigen, dass das Verhältnis der französischen Politik zum religiösen Feld nicht nur in Beziehung zu den Muslimen, sondern generell zu Religionen durch spezifische Charakteristika gekennzeichnet ist, was sich zum Beispiel in der Politik gegenüber sogenannten Neuen Religiösen Gemeinschaften zeigt, die meist mit dem pejorativen Begriff der „Sekten“ bezeichnet werden. Ausblicke auf Aspekte der französischen „Sekten“-Politik können daher, so die Annahme des Verfassers, zum Verständnis von Strukturen und Akteurshandeln in dem hier im Fokus stehenden Fall dienen. Ebenso sollte die Fokussierung auf ein Beispiel restriktiver Religionspolitik nicht vergessen lassen, dass es in Frankreich seit den 1980er Jahren umfangreiche Bemühungen gibt, die islamische Tradition in das bestehende französische Religionsrecht zu integrieren, worauf im Rahmen dieser Studie ebenfalls hingewiesen wird.

## **2.2. Forschungsstand**

### *2.2.1. Gegenstandsbezogener Forschungsstand*

Die Religionspolitik in Frankreich ist bislang im deutschsprachigen Raum noch eher selten Gegenstand von Studien geworden. Constanze von Krosigk (2000) hat eine umfangreiche Studie zur französischen Islampolitik in den 1970er, 1980er und 1990er Jahren vorgelegt. Frank Schenker hat das Zustandekommen des Kopftuchverbots an Frankreichs Schulen mit dem Theoriemodell des Politikkreislaufs (vgl. Kap. 2.5.) untersucht und dabei den Fokus vor allem auf die Politikabläufe gerichtet. Auch Schirin Amir-Moazami (2007) thematisiert den Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, legt allerdings den Fokus stärker auf Fragen der Identitätskonstruktion muslimischer Frauen. Clémence Delmas (2006) hat sich ebenfalls mit dem

Kopftuchverbot beschäftigt, hier den Blick vor allem auf die Deutungsstreitigkeiten in Hinblick auf zentrale Begriffe gerichtet, aber keine systematische Policy-Analyse betrieben. Religionswissenschaftliche Studien nehmen zudem die Selbstverortung religiöser, vor allem muslimischer Akteure in Frankreich in den Blick. Hier sind vor allem die Arbeiten von Frank Peter (2006a, 2006b)<sup>1</sup> zu erwähnen sowie ein aktuell laufendes Forschungsprojekt von Ricarda Stegmann an der Universität Heidelberg.<sup>2</sup>

Ganz anders sieht die Forschungslage in Frankreich und im angelsächsischen Raum aus. Die Vielzahl der Publikationstitel ist kaum mehr zu überblicken. Gerade in den letzten Jahren sind einige neue Publikationen zum Kopftuchstreit oder zur französischen Religionspolitik allgemein erschienen. Dabei haben sich einige Forscher stärker der Religiosität von Muslimen bzw. den Motivationen muslimischer Frauen, ein Kopftuch zu tragen, gewidmet (Gaspard/Khosrokhavar 1995, Khosrokhavar 1997, 1998). Andere Beiträge behandeln das Gesetz vom 15.3.2004 im größeren Zusammenhang von Untersuchungen der auf den Islam bezogenen französischen Religionspolitik (Gresh 2006, Geisser/Zemouri 2007, Laurence/Vaisse 2007, Frégosi 2008) oder widmen dem Gesetz Einzelstudien mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, etwa mit Blick auf bestimmte Akteursgruppen die Beiträge in Lorcerie (2005) oder zur Rolle der Medien (Tévanian 2005, Deltombe 2007). Eine Verortung des Kopftuchverbots in den größeren Zusammenhang der französischen Religionspolitik bietet Baubérot (2004). Viele Publikationen über die auf den Islam bezogene Religionspolitik in Frankreich zeichnen sich durch eine Globalperspektive aus, die möglichst viele Aspekte der Thematik abzudecken versucht (Boyer 1998, Krosigk 2000, Laurence/Vaisse 2007, Godard/Taussig 2007, Frégosi 2008). Die Publikation von Bernard Godard und Sylvie Taussig (2007) ist als Nachschlagewerk mit zahlreichen Informationen über Personen, Organisationen, Strömungen und Probleme konzipiert und stellt eine ergiebige Quelle dar.

Diese und weitere Beiträge haben sehr nützliche Analysen zur Verfügung gestellt, auf die vorliegende Studie zurückgreifen konnte. Diese komfortable Situation war eine notwendige Voraussetzung für die vorliegende Arbeit. Sie ist auf vom Verfasser selbst erhobenes, aber auch auf das in der umfangreichen Sekundärliteratur aufbereitete Material gestützt. Für den Umstand, dass diese Studie – gemessen am in Frankreich erreichten Forschungsstand – auf der Gegenstandsebene noch neue Erkenntnisse liefern kann, gibt es aus Sicht des Verfassers mehrere Gründe: Erstens steht eine Gesamtschau auf den politischen Prozess im Rahmen einer systematischen Politikfeldanalyse der Bedingungen des religionspolitischen Entscheidungs-

---

<sup>1</sup> Siehe das Projekt des Zentrums Moderner Orient Berlin: *Muslimen in Europa und ihre Herkunftsgesellschaften in Asien und Afrika im Vergleich*. Darin insbesondere die frankreichbezogenen Arbeiten von Frank Peter: Zentrum Moderner Orient (Hg.): [http://www.zmo.de/muslimen\\_in\\_europa/mitarbeiter/peter/publications.html](http://www.zmo.de/muslimen_in_europa/mitarbeiter/peter/publications.html), Zugriff 10.10.2009.

<sup>2</sup> Das Projekt läuft unter dem Titel: Die Große Moschee von Paris. Ein islamischer Dachverband als Kristallisationspunkt divergierender politischer und soziokultureller Erwartungen.

prozesses bislang aus. Dabei besteht eine Innovation insbesondere darin, diese als Konstitutionsfaktoren der Durchsetzung dominanter Deutungen in politischen Deutungskämpfen zu analysieren. Dieser Ansatz ist auch aus französischer Perspektive von Interesse. Zweitens bietet die Studie in Fortführung geschichtswissenschaftlicher Verortungen der Kopftuchdebatte in Frankreich ein Modell zur Beschreibung der Art und Weise, wie historische Traditionen in der gegenwärtigen Religionspolitik wirksam werden und das Handeln der Akteure beeinflussen. Drittens fördert die Arbeit zahlreiche neue Erkenntnisse zu verschiedenen Aspekten des politischen Prozesses zutage, insbesondere hinsichtlich der Bedeutung von Europäisierungseffekten und von Konstellationen innerhalb der für den Prozess relevanten Akteursgruppen. Viertens unternimmt die Studie eine genaue Bestandsaufnahme der langfristigen Folgen des Verbotsgesetzes. Fünftens bringt sie dem deutschen Publikum die religionspolitischen Debatten und Prozesse des westlichen Nachbarlands näher und ist damit auch als Beitrag zur Frankreichforschung zu sehen.

### 2.2.2. Forschungsfeldbezogener Forschungsstand

Das Themen- und Problemspektrum, das inzwischen häufig mit dem Begriffspaar *Religion und Politik* bezeichnet wird, erfreut sich seit einigen Jahren wachsender Aufmerksamkeit, so sehr, dass das Begriffspaar schon etliche Titel prägt.<sup>3</sup> Es bezeichnet ein weitläufiges Forschungsfeld mit einer Vielzahl sehr unterschiedlicher Fragestellungen. Folgende Gegenstandsbereiche<sup>4</sup> haben bereits ein umfangreiches Konvolut vor allem politikwissenschaftlicher Forschungsarbeiten hervorgebracht:

1.) Die vergleichende Demokratieforschung interessiert sich u.a. für die Bedeutung von Religion und Kultur als Voraussetzung politischer Ordnungssysteme, insbesondere der Demokratie (vgl. Schmidt 2000: 438-460). So stellt sich die Frage, welche Rolle bestimmte religiöse Traditionen für die Entwicklung der modernen westlichen Demokratie gespielt haben (Bruce 2003) und

---

<sup>3</sup> Z.B.: Misztal, Bronislaw / Anson Shupe (Hg.) 1992: *Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport / London: Praeger; Meyer, Heinz-Dieter / Michael Minkenberg / Ilona Ostner (Hg.) 2000: *Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus*, Opladen: Leske + Budrich; Bradley, James E. / Dale K. van Kley (Hg.) 2001: *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press; Jelen, Ted Gerard / Clyde Wilcox (Hg.) 2002: *Religion and Politics in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press; Brocker, Manfred / Hartmut Behr / Mathias Hildebrandt (Hg.) 2003: *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag; Minkenberg, Michael / Ulrich Willems (Hg.) 2003: *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag; Hildebrandt, Klaus (Hg.) 2003: *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München: R. Oldenbourg; Bruce, Steve 2003: *Politics and Religion*, Cambridge: Polity Press; Walter, Manfred (Hg.) 2004: *Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos; Henningsen, Bernd (Hg.) 2005: *Politik, Religion und Gemeinschaft. Die kulturelle Konstruktion von Sinn*, Baden-Baden: Nomos; Behr, Hartmut / Mathias Hildebrandt (Hg.) 2006: *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*, Wiesbaden: VS-Verlag.

<sup>4</sup> Vgl. für eine noch stärker systematisierende Bestandsaufnahme unterschiedlicher Forschungsfelder im Überschneidungsbereich von Religion und Politik und die politikwissenschaftliche Beschäftigung mit Religion insbesondere den Beitrag von Liedhegener (2008b).



inwiefern religiöse Traditionen mit der Demokratie vereinbar sind (z.B. Marquand/Nettler 2000, Hildebrandt 2003, Haynes 2003, die Beiträge in Anderson 2004, Fox/Sandler 2005, vgl. Liedhegener 2008b: 183ff.).

2.) Eine weitere Forschungsrichtung ist an der Rolle von Religion bei der Konstruktion kollektiver und politischer Identitäten, an ihrem Verhältnis zu Nationalismus und Ethnizität und an ihrer Bedeutung in gesellschaftlichen und internationalen Konflikten interessiert. Zu nennen sind im Rahmen der Konfliktforschung etwa Studien zur Rolle der Religionen in gewaltsamen ethnonationalen Konflikten (Wieland 2000, Röhrich 2004, Hildebrandt/Brocker 2005). Insbesondere der kontrovers diskutierte Beitrag von Samuel Huntington (1996), der die Gegensätze zwischen großen kulturellen Formationen als zentrales Konfliktparadigma für das 21. Jahrhundert identifiziert, ist hier zu nennen. Denn Huntington sieht vor allem Religion als Kern kultureller Identität (kritisch hierzu Riesebrodt 2000).

3.) Ein Thema, das in besonderer Weise die Konjunktur des Themenspektrums Religion und Politik antreibt, ist die seit einigen Jahrzehnten zu beobachtende Politisierung von Religion in innerstaatlichen und internationalen Konflikten. Dieses Thema ist nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten von Amerika – angesichts des Erstarkens der christlichen Rechten (Domke/Coe 2008) und der Konfrontation mit dem islamistischen Terrorismus – in den Fokus der Wissenschaft geraten. Hier sind insbesondere die Studien des sog. Fundamentalismus-Projektes zu nennen (Marty/Appleby 1996, Almond/Appleby/Sivan 2003, kritisch hierzu Kessler 2008). Oft ist die Beschäftigung mit politisierter Religion vom Säkularisierungsparadigma geprägt, das die Rede von der „Rückkehr der Religionen“ (z.B. Riesebrodt 2000) oder ihrer „Revitalisierung“ (Hildebrandt 2005: 9) begründet. Die Säkularisierungsthese war seit den 1960er Jahren in den Sozialwissenschaften vorherrschend und hat einen stetigen Bedeutungsschwund religiöser Orientierungen für die Politik angenommen (vgl. Brocker/Behr/Hildebrandt 2003: 10f., Robertson 2003, Willems/Minkenbergh 2003: 13-23). Rückkehrmotiv und Säkularisierungsthese werden allerdings zunehmend in Frage gestellt (vgl. Graf 2004).

4.) An die Stelle der Säkularisierungsthese treten Theorien, die von einer Transformation religiöser Weltdeutung ausgehen. Der Zerfall des mittelalterlichen Herrschaftsverbunds von Thron und Altar führte zur Auflösung der konfessionellen Prägung der Herrschaftsordnung seit dem 17. Jahrhundert. Dabei wurden zuvor der „Religion“ zugewiesene Attribute, insbesondere ihre Funktion als einigendes Band der Untertanen, neuen Instanzen, insbesondere der „Nation“, zugeschrieben, ein Prozess, den etwa Jean-Jacques Rousseau mit seinem Konzept einer „Zivilreligion“ philosophisch antizipierte (vgl. Kap. 6.2.2.). Aus dieser Perspektive geraten die religiösen Gehalte von Nation und Staat in den Fokus historisch orientierter Forschung (z.B.: van der Veer/Lehmann 1999, vgl. Gebhardt 2004). In diesem Zusammenhang ist auch die neuere Beschäftigung mit dem Konzept der „Zivilreligion“ (Bellah 1991, Hildebrandt 1996, Schieder

1996, 2001a, 2001b) oder die ursprünglich von Eric Voegelin entwickelten Theorie der „Politischen Religion“ (vgl. Hildebrand 2003, Ley/Neisser/Weiss 2003, Haring 2008) zu nennen.

5.) Doch auch die „klassischen“ Religionen sind in Hinblick auf die Rolle ihrer Akteure bei der Gestaltung staatlicher Politik in den Blick genommen worden. Dies gilt insbesondere für die christlichen Kirchen als politische Akteure, die aus ihrer theologisch-moralischen Position heraus Einfluss auf die Gestaltung gesellschaftspolitischer Fragen zu nehmen versuchen. Dabei ist sowohl die Rolle religiöser Akteure in der nationalstaatlichen Politik von Interesse (z.B. Warner 2003, Liedhegener 2006) als auch ihr transnationales Handeln auf supranationaler und internationaler Ebene (Kallscheuer 2003).

6.) Das wachsende Interesse für das Themenfeld Religion und Politik steht zweifellos im Zusammenhang mit einer Verschiebung in der öffentlichen Wahrnehmung von Religion, die mehr und mehr als politisches Problem wahrgenommen wird. Hierzu hat nicht zuletzt die zunehmende Pluralisierung der Gesellschaften in Westeuropa beigetragen, insbesondere im Zuge des verstärkten Auftretens sogenannter Neuer Religiöser Bewegungen und der Immigration aus muslimisch geprägten und fernöstlichen Ländern. Religionsrechtliche Arrangements sind oft Resultat der nationalstaatlichen Religionsgeschichte und Ausdruck des in Jahrhunderten gewachsenen Verhältnisses von Staat und dominanten religiösen Traditionen. Die Untersuchung der verschiedenen religionsrechtlichen Regimes steht bei der wissenschaftlichen Erkundung des Felds „Religion und Politik“ an vorderer Stelle (Monsma/Soper 1997, Monsma/Soper 1998, Brocker/Behr/Hildebrandt 2003, Madeley/Enyedi 2003, Fox/Sandler 2005, Robbers 2005, Behr/Hildebrandt 2006). Religionspolitische Aktivitäten haben in den westeuropäischen Staaten in den letzten Jahrzehnten wieder erheblich zugenommen; aufgrund ihres Zusammenhangs mit Fragen der kollektiven Identität, der Migration, des Religionswandels etc. sind sie zu einem attraktiven Forschungsfeld avanciert. Religionspolitik ist inzwischen ebenfalls Gegenstand zahlreicher Publikationen geworden (vgl. z.B. Willems 2001b, Liedhegener 2005, 2008a oder die Beiträge in Lehmann 2003, 2004), wobei insbesondere die Frage der Islamintegration eine zentrale Rolle spielt (z.B. Vertovec/Peach 1997, Ladeur/Augsberg 2007 und einige Beiträge in Willems/Minkenbergh 2003). Sogar die europäische Ebene der Religionspolitik ist inzwischen eingehenden Untersuchungen unterzogen worden (Müller-Graff/Schneider 2003, Massignon 2007). Die vorliegende Studie ist diesem Forschungsfeld zuzurechnen.

Allerdings zählt die Religionspolitik keineswegs zu den von der Policy-Forschung selbstverständlich beachteten Politikfeldern, wie in jüngerer Vergangenheit ein Sammelband zur Politik in der Bundesrepublik Deutschland wieder gezeigt hat (Schmidt/Zohnhöfer 2006). Eine Ausnahme stellt Ulrich Willems dar, der in einem Sammelband zur Politik in der Bundesrepublik (2001a) einen Beitrag zur Religionspolitik in Deutschland verfasst hat. Darin bietet er vor allem eine Bestandsaufnahme von religionspolitischen Institutionen, Konflikten und Entwicklungen seit

1945 – ohne damit jedoch eine theoretische Durchdringung anzustreben (2001b). Stärker theorieorientierte Analysen des Politikfelds haben Antonius Liedhegener (2005, 2008a) mit Analysen der „Kopftuchpolitik“ in den deutschen Bundesländern und Frank Schenker (2007) mit einer Policy-Analyse des Kopftuchverbots in Frankreich vorgelegt. Beide Studien haben bei der Theoriegenese den Fokus vor allem auf die Politikabläufe, also die Prozessdimension, gerichtet und eine Systematisierung mit Hilfe von Phasenmodellen vorgenommen.

Die systematische Untersuchung religionspolitischer Entscheidungen mit Hilfe von Ansätzen der Policy-Forschung, die die Bedingungsfaktoren politischer Prozesse fokussieren, steht noch am Anfang.<sup>5</sup> Das Fehlen einer solchen theoretischen Betrachtung der Bedingungsfaktoren von Religionspolitik soll jedoch nicht bedeuten, dass es keine Studien gibt, in denen nicht nach Ursachen von Religionspolitik geforscht würde. Liedhegener (2008a) hat seine Analyse der Kopftuchgesetzgebung in den Bundesländern insbesondere unter Berücksichtigung der Parteiendifferenzhypothese durchgeführt, bei der es um die Überprüfung der Rolle parteipolitischer Unterschiede für die jeweilige Religionspolitik auf Landesebene geht. Ebenso verfolgen die zahlreichen Publikationen, die in Frankreich zur Religionspolitik erschienen sind, meist implizit auch das Ziel der Erklärung von Bedingungen und Einflussfaktoren. Dies trifft insbesondere auf den Sammelband von Françoise Lorcerie (2005) und die Publikation von Vincent Geisser und Aziz Zemouri (2007) zu, die unterschiedliche Akteursgruppen in Hinblick auf ihre Rolle in der islambezogenen Religionspolitik behandeln. Darüber hinaus sind Ansätze, die die Handlungsbedingungen religiöser Akteure im politischen System allgemein fokussieren, zu berücksichtigen. Liedhegener hat mit seiner Studie zu den Handlungsbedingungen des politischen Katholizismus in Deutschland und den USA einen interessanten Beitrag zur theoretischen Systematisierung religiöser Akteure im politischen System geleistet. Dieser wird am Ende dieser Studie noch einmal genauer zu betrachten sein.

### 2.2.3. *Religionspolitologie als transdisziplinäres Forschungsfeld*

Die Erforschung von Religionspolitik bildet einen Schwerpunkt der *Religionspolitologie*, die das gesamte thematische Spektrum im Überschneidungsbereich von Religion und Politik abdeckt. Die große Zahl an spezifischen Fragestellungen und entsprechenden Forschungsarbeiten rechtfertigt aus Sicht von Claus-E. Bärsch sogar die Begründung einer eigenen Disziplin „Religionspolitologie“ (vgl. Bärsch/Berghoff/Sonnenschmidt 2005).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Frank Schenker arbeitet allerdings zurzeit an einem Projekt, das dieses Ziel in Hinblick auf den Bundesländervergleich verfolgt.

<sup>6</sup> Bärsch hat auch ein „Institut für Religionspolitologie“ an der Universität Duisburg-Essen ins Leben gerufen. Vgl. Institut für Religionspolitologie (Hrsg.): <http://www.uni-duisburg.de/IFR/forschung.html>, Zugriff 10.5.2005. Die Bezugnahme auf Bärsch gilt hier nur seiner Wortschöpfung „Religionspolitologie“. Bärsch steht für eine sozialphilosophische Position, die für die vorliegende Arbeit keine Rolle spielt. Theoretisch-konzeptionell geht diese Arbeit insbesondere vom Ansatz der diskursiven Religionswissenschaft im Sinne von Hans G. Kippenberg aus.

Bei der Erforschung der unterschiedlichen Themen unter der Rubrik Religion und Politik dominieren im deutschsprachigen Raum bislang vor allem politikwissenschaftliche Zugriffe. Auch wenn Willems und Minkenberg (2003: 18) noch von einem „blinden Flecken“ der Politikwissenschaft sprechen und deren mangelndes Interesse an dem Themenfeld beklagen, so kommt doch beiden Autoren zusammen mit zahlreichen Kollegen das Verdienst zu, zur Überwindung dieses blinden Fleckens erhebliche Beiträge geleistet zu haben. In diesem Zusammenhang ist die Forschung im *Arbeitskreis Politik und Religion* unter dem Dach der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft hervorzuheben.<sup>7</sup> In dessen Rahmen sind viele der zuvor genannten Publikationen entstanden, wobei wichtige Beiträge zur theoretischen und empirischen Erfassung des Forschungsfelds geleistet worden sind. Zugleich sind in der Politikwissenschaft neben den nach wie vor dominierenden Ansätzen der empirischen Sozialforschung in den letzten Jahren verstärkt kulturwissenschaftliche Fragestellungen und Ansätze aufgekommen, wie etwa der Band von Birgit Schwelling (2004) eindrucksvoll belegt.<sup>8</sup> Im Gegensatz dazu zeigt die Religionswissenschaft auf dem Forschungsfeld Religion und Politik noch relativ wenig Präsenz. Theoretische Ansätze aus der Politikwissenschaft werden kaum rezipiert. Dies ist gerade angesichts der interdisziplinären Ausrichtung der Religionswissenschaft verwunderlich. Theoretische Ansätze aus anderen Forschungsrichtungen werden schon seit vielen Jahren in der Religionswissenschaft rezipiert, so etwa aus der Soziologie (Kehrer 1988), der Ethnologie (Schlatter 1988) oder der Geographie (Hoheisel 1988). Die Anerkennung der Religionspolitologie als Aufgabengebiet der Religionswissenschaft steht indes relativ am Anfang. Dabei verspricht die Zusammenarbeit von Politik- und Religionswissenschaftlern gewinnbringend für beide Seiten zu sein, wie nicht zuletzt ein neuerer Tagungsband des *AK Politik und Religion* zeigt, der sich eingehend mit dem Begriff der Religion befasst und sehr unterschiedliche Perspektiven auf dieses Schlüsselkonzept einnimmt (Hildebrandt/Brocker 2008a). Dabei ist auch die Problematik der Religionsdefinition, die Prägung des Begriffs im Laufe der Europäischen Religionsgeschichte und die Abhängigkeit der Forschung und ihrer Ergebnisse von den zugrunde liegenden Religionskonzeptionen in den Fokus genommen worden (Hildebrandt/Brocker 2008b: 10, passim). Die Teilnahme des Religionswissenschaftlers Hans-Michael Haußig (2008) mit einem Beitrag über konzeptionelle Äquivalente zum Religionsbegriff in anderen religiösen Traditionen zeugt zudem von einer interdisziplinären Annäherung zwischen den Fächern. So wie die Religionswissenschaft von der Rezeption soziologischer und ethnologischer Theorien und Methoden für die Entwicklung ihrer Perspektive auf Religion profitiert hat, kann die

---

<sup>7</sup> Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft (Hg.): <https://www.dvpw.de/gliederung/arbeitskreise/politik-und-religion/homepage.html>, Zugriff 10.10.2009.

<sup>8</sup> Schwellings Sammelband „Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft“ aus dem Jahr 2004 zeugt aber auch von einer noch mangelnden Wahrnehmung der Religionswissenschaft und verwandter Fächer durch die Politikwissenschaft. Die Herausgeberin betont zwar die interdisziplinäre Ausrichtung des Bands; unter den zu Rate gezogenen „Nachbardisziplinen“ finden sich jedoch weder Religionswissenschaft, Theologie, Islamwissenschaft noch eine andere vergleichbare Spezialwissenschaft (vgl. Schwelling 2004: 12).

Berücksichtigung politikwissenschaftlicher Forschung in der Religionswissenschaft von großem Nutzen für sie sein. Schließlich hat die Politik nicht unerheblichen Einfluss auf die Anerkennung von Religion und die Definition der Handlungsspielräume religiöser Akteure in einer Gesellschaft. Die Religionswissenschaft kann durch die Rezeption politikwissenschaftlicher Forschung mehr über die spezifisch politischen Aspekte dieser Prozesse erfahren, etwa die Bedeutung der Europäischen Integration für die Religionspolitik, einer der zahlreichen Aspekte, die in Hinblick auf das Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte (Gladigow 1995, Kippenberg/Rüpke/v. Stuckrad 2009) von Interesse sind. Ebenso kann umgekehrt die Beachtung religionswissenschaftlicher Forschung, vor allem hinsichtlich des Religionsbegriffs, zur weiteren Vertiefung der politikwissenschaftlichen Reflexion in diesem Forschungsfeld dienen.

Selbstverständlich sind die religiöse Pluralisierung und ihre politischen und rechtlichen Folgen in den letzten Jahren auch religionswissenschaftlich ausgerichteten Analysen unterzogen worden. Martin Baumann hat seine Forschung vor allem den innergesellschaftlichen Aushandlungsprozessen bei der Integration von Migranten aus muslimischen und fernöstlichen Herkunftskulturen gewidmet (z.B. Baumann 1999, Baumann/Behloul 2005). Auch die Frage nach der rechtlichen Befassung mit Religion und religiös begründeten Konfliktslagen sowie die Recht und Rechtsprechung zugrunde liegenden Konzeptualisierungen von Religion haben einen Zweig der deutschsprachigen Religionswissenschaft beschäftigt (Klinkhammer/Frick 2002, Eberl 2001, Kippenberg/Schuppert 2005). Die Arbeiten des Bremer Religionswissenschaftlers Hans G. Kippenberg (1983, 1999, 2001, 2002) sind für das Forschungsfeld Religion und Politik ebenfalls von Belang, wie an späterer Stelle noch genauer dargelegt wird. Auch die von ihm mitherausgegebene zweibändige Publikation zur Europäischen Religionsgeschichte (Kippenberg/Rüpke/v. Stuckrad 2009) spiegelt in zahlreichen Beiträgen ein wachsendes religionswissenschaftliches Interesse an politikbezogenen Fragen wider (Reuter 2009, Zifonun/Jakiša 2009, Walter 2009, Langewiesche 2009, Makrides 2009).

Vorliegende Arbeit ist als ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Religionspolitologie zu verstehen, die die unterschiedlichen Perspektiven von Religions- und Politikwissenschaft für die Analyse ihres Gegenstandes Religionspolitik zu integrieren sucht.

### **2.3. Theoretische Vorannahmen**

Der Forscher tritt an sein Material stets mit zahlreichen theoretischen Vorannahmen heran, anhand derer er das Material auswählt und ordnet. Diese werden im Folgenden dargelegt.

#### *2.3.1. Das Konzept Religionspolitik*

Ist die Rede von „Religionspolitik“ überhaupt sinnvoll? Selbstverständlich ist sie in der vergleichenden Politikfeldforschung keineswegs – mit der Ausnahme des erwähnten Beitrags von

Ulrich Willems (2001a). Dafür sind mehrere Gründe denkbar: Erstens können viele religionspolitische Themen durchaus auch unter anderen Oberbegriffen behandelt werden, etwa der Einwanderungs- und Integrationspolitik oder der Schulpolitik. Zweitens gibt es oft keine Verwaltungsstrukturen, die eindeutig diesem Politikfeld zugeordnet werden können. So gibt es kein Religionsministerium. Ist „Religionspolitik“ also nur ein analytisches Konstrukt, eine selbstgebastelte Brille, mit der der Forscher die komplexe Realität zu ordnen versucht?

Die Arbeit mit dieser Kategorie ist aus folgenden Gründen sinnvoll: Die zunehmende religiöse Pluralisierung und der wachsende Organisationsgrad der neuen religiösen Gruppen setzen die überkommenen religionsrechtlichen Regimes der westeuropäischen Gesellschaften zunehmend unter Druck. Denn sie sind meist nicht nur in Auseinandersetzung mit der traditionell dominanten religiösen Tradition entstanden, sondern sie stellen in ihren Institutionen auch Antworten auf spezifische Erfordernisse dieser Traditionen dar. Für die Bedürfnisse neuer religiöser Gruppen sind sie jedoch weniger sensibel. Unter Berufung auf Religionsfreiheit und Gleichbehandlungsgrundsätze treten deren Akteure mit Forderungen an die Politik heran. Diese Forderungen zielen meist auf Gleichbehandlung mit den etablierten religiösen Traditionen, etwa bei der Anerkennung eines bestimmten Rechtsstatus oder beim Bau eigener Kultstätten; möglich ist jedoch auch das Streben nach rechtlichen Ausnahmeregelungen. Insbesondere muslimische Akteure sind auf diese Weise an das Licht der Öffentlichkeit getreten, doch auch Scientologen oder Zeugen Jehovas ebenso wie jüdische und christliche Gruppen. Dabei treffen die Forderungen nach Anerkennung dieser religiösen Akteure auf die „impliziten Normierungen des öffentlichen Raumes“ (Baumann 1999): Denn die Angehörigen der etablierten dominanten Traditionen können in neuen religiösen Gruppen eine Gefährdung ihrer kulturellen Identität sehen. All diese Fragen rufen den Staat als Regulator auf den Plan. In der Religionspolitik versucht er, die Forderungen aus dem religiösen Feld zu verarbeiten und einen Interessenausgleich herbeizuführen. Verschiedene staatliche Instanzen verfügen über entsprechende Kompetenzen. In Frankreich gibt es zwar kein Religionsministerium, doch existieren staatliche Instanzen, die speziell auf dieses Politikfeld bezogen sind, so zum Beispiel eine Abteilung im Innenministerium, das *Bureau Central des Cultes (BCC)* (vgl. Damien 1998). In der Nationalversammlung, der Ersten Kammer des französischen Parlaments, haben sich immer wieder Ad-hoc-Kommissionen mit religionsbezogenen Fragen beschäftigt. Zum Feld der Religionspolitik gehören zudem die institutionellen Strukturen des Religionsrechts sowie die entsprechende Rechtsprechung.<sup>9</sup> Die Gesamtheit dieser Strukturen und Aktivitäten rechtfertigt es, von der Existenz eines spezifischen Felds Religionspolitik auszugehen. Auch Minkenberg/Willems (2003: 15f.) plädieren dafür, „angesichts der Vielzahl von Konflikten und Regelungsgegenständen sowie der spezifischen

---

<sup>9</sup> Für eine knappe deutschsprachige Übersicht über das religionspolitische Feld in Frankreich vgl. Basdevant-Gaudement 2005 und Willaime 2005.

Logik und Dynamik darauf bezogener politischer Prozesse [...], von einem eigenständigen Politikfeld ‚Religionspolitik‘“ zu sprechen.

Liedhegener (2008a: 86-92) zeigt in seiner Übersicht über die verschiedenen Konzeptualisierungsangebote zum Begriff Religionspolitik, dass sich in der neueren politikwissenschaftlichen Forschung eine Tendenz herausbildet, die religionspolitischen Aktivitäten des Staats zur Bewältigung zunehmender Pluralisierung und zur Integration insbesondere von muslimischen Einwanderern als „Neue Religionspolitik“ zu bezeichnen. Die Kennzeichnung als „neu“ resultiert aus der Neuartigkeit der Problemstellungen: Die bestehenden Institutionen werden nicht immer den Anliegen und Bedürfnissen neuer Gruppen gerecht, und der über Jahrzehnte gewachsene religionspolitische Konsens in der Gesellschaft gerät ins Wanken. Im institutionellen Kontext von Religionsfreiheit, Gleichbehandlungsgebot und staatlicher Neutralität in religiösen Fragen ist der Bedarf an einer „Neuen Religionspolitik“ entstanden, die den soziokulturellen Veränderungen Rechnung trägt.<sup>10</sup> Ein weiterer Aspekt kommt hinzu: Das Recht auf Religionsfreiheit und das Gebot zur Gleichbehandlung werden gewöhnlich von Gerichten in konkreten Konfliktfällen ausgelegt. Doch nicht immer ist die Rechtsprechung bereit, religionsrechtliche Konflikte abschließend zu entscheiden, wie etwa im Fall des Kopftuchstreits in Deutschland: Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil aus dem Jahr 2003 grundsätzlich anerkannt, dass mit Rücksicht auf das staatliche Neutralitätsgebot Beamten Vorschriften über ihre Bekleidung gemacht werden können. Es hat solche Regelungen jedoch der Verantwortung der Länderparlamente übertragen. Damit wurde der Konflikt letztlich nicht vor Gericht entschieden, sondern der Legislative überwiesen. Ausgehend von solchen neuen Aufgabenstellungen definiert Liedhegener Religionspolitik in demokratischen Systemen als „sowohl religionsrechtliche als auch in diesem Rahmen stehende politische bzw. parteipolitische Festlegungen zum Umgang mit religiös-weltanschaulichem Pluralismus in freiheitlichen Gesellschaften“ (Liedhegener 2008a: 91). Dieses Begriffsverständnis legt den Schwerpunkt auf „das Handeln und Entscheiden von Legislative und Exekutive in Fragen der Regelung des religiös-weltanschaulichen Miteinanders der Gesellschaft, natürlich im Rahmen der überkommenen verfassungsrechtlichen Ordnung“ (ebd.: 91).

---

<sup>10</sup> Der Begriff der „Neuen Religionspolitik“ enthält auch eine normative Dimension. Es kann mit ihr die implizite Annahme verbunden sein, dass eine solche Politik für die Integration neuer Religionstraditionen normativ wünschenswert ist. Allerdings gibt es im Schrifttum inzwischen auch Stimmen, die aus historischen und demographischen Gründen die Bevorzugung bestimmter religiöser Traditionen und zur Abwehr dieser neuartigen Forderungen Grenzen staatlicher Neutralität für gerechtfertigt halten. Nach Auffassung von Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg kommt den etablierten christlichen Kirchen nicht nur aufgrund ihrer weitaus größeren Anhängerschaft in der Bevölkerung, sondern auch aufgrund ihrer Bedeutung für die Kulturgeschichte des Landes und seine Rechtsinstitutionen ein größeres Gewicht als kleineren und neueren religiösen Traditionen zu. Entsprechend sei es legitim, wenn der Staat in seiner Religionspolitik der Bedeutung der Kirchen Rechnung trage, etwa bei der Gewährung bestimmter Privilegien. Damit bieten die Autoren eine legitimatorische Grundlage für eine längst bestehende religionspolitische und religionsrechtliche Realität in den meisten europäischen Verfassungsstaaten an (vgl. Ladeur/Augsberg 2007).

Aus dieser Perspektive stellt Religionspolitik ein *Politikfeld* (im Sinne von engl. *Policy*) dar, das heißt einen spezifischen Bereich der Staatstätigkeit, in dem bestimmte Akteure handeln und bestimmte Normen und Logiken dieses Handeln beeinflussen, ein Politikfeld wie die Bildungs-, Sozial- oder Wirtschaftspolitik, mit den ihm eigenen charakteristischen Problemstellungen, Interessengruppen und politischen Konflikten. Religionspolitische Regelungsgegenstände sind dementsprechend zum Beispiel die Gewährung von rechtlichen Ausnahmeregelungen zur Rücksichtnahme auf religiöse Bedürfnisse, wie die Erlaubnis des rituellen Schächtens im Rahmen des Tierschutzes, oder die Gewährung von Privilegien an Religionsgemeinschaften, wie die Mitgliedschaft in öffentlichen Gremien. Willems zählt zur Religionspolitik „alle jene politischen Prozesse und Entscheidungen, in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden“ (Willems 2001b: 137).

Das Verständnis von Religionspolitik in dieser Studie betrifft allerdings nicht nur politische Entscheidungen, die „im Rahmen der überkommenen verfassungsrechtlichen Ordnung“ (Liedhegener 2008a: 91) getroffen werden, sondern auch politische Entscheidungen, die diesen Rahmen selbst betreffen. Es ist mitunter schwer, eindeutige Abgrenzungen von Religions- und Religionsverfassungspolitik vorzunehmen. So wird diese Studie zeigen, dass das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich unter Berufung auf das Verfassungsprinzip der Laizität beschlossen wurde, wobei dieses Gesetz jedoch eine neuartige Auslegung dieses Verfassungsprinzips geleistet hat, die möglicherweise auf die zukünftige Religionspolitik zurückwirkt.

Auch stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Religionspolitik und Religionsrechtsprechung. Letztere ist zwar nicht im engeren Sinne zur Religionspolitik zu zählen. Allerdings stellt sie eine der Determinanten religionspolitischer Entscheidungsprozesse dar. Die Rechtsprechung trägt zur Spezifizierung von Institutionen bei, da sie Gesetze für konkrete Konfliktsituationen auslegt. Gerichtsurteile werden daher im Rahmen dieser Arbeit als Aspekt institutioneller Bedingungen von Religionspolitik betrachtet. Basdevant-Gaudement (2005: 176) weist allerdings darauf hin, dass in Frankreich eine offizielle rechtliche Religionsdefinition bewusst vermieden wird, um auf diese Weise die Neutralität des Staates zum Ausdruck zu bringen. Stattdessen ist es Aufgabe der Rechtsprechung, insbesondere des Kassationsgerichts (Cour de Cassation) und des Staatsrats (Conseil d'Etat), im Einzelfall Entscheidungen zu treffen. Dies hat, so Basdevant-Gaudement, dazu geführt, dass „das Staatskirchenrecht in Frankreich seinen Ursprung zum großen Teil in der Rechtsprechung besitzt“ (ebd.). Insofern kann es durchaus plausibel sein, die Religionsrechtsprechung als Teil von Religionspolitik zu betrachten.

Dem Kompositum „Religions-Politik“ liegt die Unterscheidung der beiden Sphären „Religion“ und „Politik“ zugrunde. Die Europäische Religionsgeschichte ist durch die Ausdifferenzierung



und Sektoralisierung der religiösen Sphäre gekennzeichnet (Gladigow 1995). Vor diesem Hintergrund impliziert der Begriff eine Suprematie der Politik über Religion: „Religion“ – sei es das Konzept, seien es die konkret damit bezeichneten Akteure oder Felder – ist Gegenstand von politischen Aushandlungsprozessen und Entscheidungen. Allerdings ist das Verhältnis der beiden Sphären komplexer, als es der Begriff „Religionspolitik“ scheinen lässt. Denn wie die zuvor erwähnten Studien zur Politisierung von Religion, zur Sakralisierung von Nation und Staat sowie das Konzept der „Zivilreligion“ zeigen, basiert die Unterscheidung der beiden Sphären auf dem Säkularisierungsparadigma, dessen Stichhaltigkeit stark von der zugrunde liegenden Religionsdefinition abhängig ist. Wenn „Religion“ *nicht* als Überbleibsel irrationaler Weltdeutungen und „Säkularisierung“ nicht als kategorialer Signifikanzverlust der Religion zugunsten von Rationalität und Wissenschaft konzipiert wird, dann stößt die kategoriale Unterscheidung der genannten Sphären an Grenzen. Nicht zuletzt die Geschichte der Französischen Revolution und der republikanischen Demokratisierung Frankreichs zeigt, dass der Staat selbst – in ideeller, moralischer und gar ikonographischer Hinsicht – zentrale Funktionen der überkommenen Religion übernehmen kann (vgl. Baubérot 2004b, Gebhardt 2004). Insofern ist das Konzept der „Religionspolitik“ bereits eine starke heuristische Vereinfachung, die die potentiellen religiösen Gehalte von Staat und Politik unberücksichtigt lässt und davon ausgeht, Religion sei wie Wirtschaft, Bildung und Umweltschutz ein Sektor politischer Gestaltung und Bearbeitung.

Wie ist unter Akzeptanz dieser Vorannahme Religionspolitik von anderen Politikfeldern abzugrenzen? Mit Hilfe eindeutig diesem Feld zuzuordnenden Verwaltungsstrukturen ist dies nur begrenzt möglich. In Frankreich können religionspolitisch relevante Zuständigkeiten nicht nur den bereits genannten Instanzen zugeordnet werden, sondern beispielsweise auch dem Erziehungsministerium oder dem Amt des Premierministers. In manchen Politikfeldern, in denen religiöse Akteure zum Teil eine wichtige Rolle spielen, etwa in der Einwanderungs- oder Familienpolitik, können religionspolitisch relevante Fragen indirekt thematisiert werden. Wenn etwa eine Kirchengemeinde Asylbewerbern Kirchenasyl zum Schutz vor drohender Abschiebung gewährt, handelt es sich nach dem Verständnis dieser Studie nicht um Religionspolitik, sondern um die politische Handlung eines religiösen Akteurs im Feld der Einwanderungs- und Asylpolitik. Die Frage allerdings, inwiefern religiösen Akteuren überhaupt die Möglichkeit eingeräumt wird, sich in bestimmten Situationen über das allgemeine Recht zu stellen und etwa Kirchenasyl zu gewähren, ist durchaus eine religionspolitische Frage. In dem Moment, in dem eine Gemeinde Kirchenasyl gewährt, kann sich also Religionspolitik ereignen, insbesondere wenn die staatlichen Akteure dieses Geschehen *ad hoc* akzeptieren. Diese Abgrenzungsfrage stellt sich in vielen Politikfeldern, nämlich immer dann, wenn es um die Definition der Möglichkeiten für religiöse Gemeinschaften geht, informell oder formell Beiträge zur politischen Entscheidungsfindung zu

leisten, wie vor allem im Falle ethisch komplexer Fragen, die nicht einfach per Mehrheitsbeschluss entschieden werden können (Robertson 2003: 582). Der Staat in Europa hat sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts in vielen gesellschaftlichen Feldern in zunehmendem Maße Kompetenzen angeeignet, die zuvor in der Obhut religiöser Akteure und Organisationen lagen, insbesondere das Erziehungswesen, die soziale Fürsorge oder das Gesundheitswesen (vgl. Baubérot 2004b). Religionspolitik bestimmt grundsätzlich auch die Handlungsspielräume von Religionsgemeinschaften in diesen Entscheidungsfeldern. In diesen Fällen überschneidet sie sich mit anderen Politikfeldern.

### *2.3.2. Die konstruktivistische Perspektive auf Religionspolitik*

Die vorliegende Studie folgt grundsätzlich einem konstruktivistischen Ansatz, dem zufolge die soziale Realität vor allem als Produkt kollektiver Konstruktions- und Aushandlungsprozesse der sozialen Akteure verstanden wird. Werte und Normen, Institutionen und Handlungsmuster, Begriffe und Konzepte, die die soziale Realität bilden, werden als Resultat kreativer Produktion und bewusster bzw. unbewusster Reproduktion betrachtet. Auch wenn konstruktivistische Ansätze in den Kulturwissenschaften inzwischen vielfältig sind, so ist ihnen doch diese Grundsicht auf die soziale Realität gemeinsam.<sup>11</sup> Der Konstruktivismus geht davon aus, dass soziale Wirklichkeit auf Wissen sowie auf Selbst- und Fremdbeschreibungen beruht, die selbst „Konstrukte“ der Akteure sind, sich aber in der sozialen Interaktion durch Reziprozität bewähren, das heißt als nützlich zur Orientierung in der Welt erweisen. Denn Externalisierung, Wiederholung und Routinisierung von Wissen und Bedeutungen bieten den Akteuren „Handlungsentlastungen und Entscheidungserleichterungen“ (Zifonun 2004: 260). Die Akteure „vergessen“ dabei den konstruierten Charakter der sozialen Ordnung, in der sie handeln. Die konstruktivistische Perspektive führt zu der Annahme, dass die soziale Ordnung nie endgültig festgelegt ist, sondern in der sozialen Interaktion ständig neu hervorgebracht wird: „Daraus ergibt sich, dass Ordnung auch immer anders arrangiert werden könnte und kann. [...] In diesem Sinne ist die Konstruktion der Wirklichkeit immer eine Machtfrage und ‚Politik‘ im weiteren Sinne als Kampf um die geltende Wirklichkeitsdefinition [...]“ zu verstehen (ebd.: 261).

Die Annahme des konstruierten Charakters sozialer Realität bestreitet nicht deren reale Wirkungen für das Handeln der Akteure, sie geht nur davon aus, dass diese Realität vor allem auf

---

<sup>11</sup> Höhne 2001 unterscheidet beispielsweise zwischen drei Spielarten des Konstruktivismus, so den Sozialkonstruktivismus in der Tradition von Peter Bergers und Thomas Luckmanns Wissenssoziologie von 1969, den kognitionstheoretischen Konstruktivismus und einen poststrukturalistischen wissenschaftstheoretischen Konstruktivismus, der auch die wissenschaftliche Produktion an Wissen zum Gegenstand konstruktivistischer Analysen erhebt und nach den Produktionsbedingungen und Machtstrukturen dieser Prozesse sucht, etwa bei Michel Foucault oder Pierre Bourdieu (Höhne 2001: 24f.). Das konstruktivistische Paradigma ist keineswegs neu. Dass die soziale Realität Produkt der Wahrnehmung und Deutung der Akteure ist, ist schon Thema der idealistischen Philosophie George Berkeleys, worauf Siebert (2006) hinweist.

Wahrnehmungen und Deutungen bzw., wie Reese-Schäfer (1999: 7f.) betont, auf Selbstbeschreibungen und Fremdzuschreibungen der Akteure beruht. Das Handeln der Akteure ist somit nicht nur von objektiven Verhältnissen und daraus abgeleiteten materiellen Interessen her erklärbar, sondern auch aus den Situationsdeutungen, Wertvorstellungen und Selbstbeschreibungen der Akteure heraus. Ihren Realitätscharakter erhalten die Konstrukte durch ihre intersubjektive Gültigkeit (Weymann 1998: 35f.).<sup>12</sup>

Die konstruktivistische Perspektive bedeutet nicht zwingend, die soziale Realität als beliebig gestaltbar zu verstehen. Beer plädiert beispielsweise für einen „moderaten Konstruktivismus“ (2003: 59), dem zufolge soziale Konstruktionsprozesse auf den bereits gegebenen Vorstellungen bzw. Deutungen aufbauen. Konstruktionsprozesse finden nicht in einem bedeutungsleeren Raum statt, sondern haben als Ausgangspunkt immer einen bestehenden Kontext, durch den die Akteure in ihren Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungen geprägt sind. In ihnen sind *Muster* wirksam, die eine Rezeptionsgeschichte haben und der Reproduktion unterliegen. Als „Deutungsmuster“ werden in dieser Studie historisch gewachsene, relativ stabile Muster der Zuschreibung von Bedeutungen und Konnotationen bezeichnet, die der Wahrnehmung und dem Handeln der Akteure zugrunde liegen und Material ihrer Konstruktionsleistungen sind. Der Begriff „Deutung“ wird in dieser Studie alternativ zum Begriff „Konstrukt“ verwendet. Deutungen sind Zuschreibungen oder „Definitionen“, das heißt explizite oder implizite Verständnisweisen, die mit bestimmten Begriffen und Konzepten verbunden sind. Die Rede von „Mustern der Deutung“ verweist auf die Annahme, dass Deutungen historisch geprägt und „reproduzierbar“ sein können.

Der vom Forschungsansatz Hans G. Kippenbergs geprägte Zugriff auf den Untersuchungsgegenstand Religionspolitik zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er die wesentlichen das Politikfeld und seine Themen konstituierenden Kategorien und Begriffe nicht einfach als gegeben und definiert betrachtet, sondern ihren ‚konstruierten‘ Charakter in den Blick nimmt, nach den Rezeptions- und (Re-)Produktionsprozessen, aus denen die Begriffe hervorgehen, fragt und deren Einbettung in einen religionsgeschichtlichen Traditionszusammenhang berücksichtigt.

Damit erfolgt eine Verschiebung der Perspektive: Es geht nicht mehr nur um die Frage, welche Politik der Staat gegenüber den Religionen verfolgt. Sondern es geht auch darum zu erhellen, was überhaupt mit der Kategorie „Religion“ bezeichnet wird, welche Bedeutungen und Konnotationen mit ihr jeweils verbunden sind, welche Erwartungshaltungen daraus folgen und wie sich bestimmte Deutungen in den politischen Entscheidungen manifestieren und auswirken.

---

<sup>12</sup> Ein Beispiel für solche sozialen Konstrukte sind „Identitäten“, insbesondere kollektive Identitäten (Weymann 1998: 35ff., Reese-Schäfer 1999, Beer 2003). Nationale Identitäten z.B. sind in dieser Perspektive nicht naturhaft vorgegebene Entitäten, sondern das Resultat hochkomplexer sozialer, kultureller und historischer Konstruktionsprozesse (vgl. z.B. Anderson 2002 [1983]).

### 2.3.3. Religion als Gegenstand von Politik und Religionswissenschaft

Religion ist insofern in doppelter Hinsicht „Gegenstand“ von Politik: Ausgehend von einer Art heuristischem Arbeitsbegriff von Religion identifiziert der Staat einerseits religiöse Gruppen und verfolgt ihnen gegenüber eine bestimmte Politik. Andererseits geht es in der Religionspolitik zumindest implizit auch um die Bestimmung des Religionsbegriffs selbst. Diese Differenzierung ist eher theoretischer Natur, weil beide Prozesse ineinandergreifen. Er entspricht in etwa dem Verhältnis der Religionswissenschaft zum Begriff der „Religion“: (Heuristische) Religionsdefinitionen zählen einerseits zum Arbeitsinstrumentarium der Religionswissenschaft. Wann immer eine Gruppe als *Religion* oder ein Verhalten, eine Institution, ein Gegenstand als *religiös* untersucht wird, dann liegt dem ein zuvor definierter Begriff von Religion zugrunde, mit dessen Hilfe empirische Daten analytisch geordnet werden. Doch die Religionswissenschaft kann andererseits auch die Entstehung, den Wandel, die Reproduktion, die Verwendung sowie die Wirkung bestimmter Definitionen des Religionsbegriffs in den Blick nehmen, darunter auch diejenigen Definitionen, die die Religionswissenschaft in ihrer Geschichte selbst hervorgebracht hat. Wenn die Religionswissenschaft eine Definition von Religion formuliert, dann entwickelt sie nicht nur ein Analyseinstrument, sondern schreibt selbst Religionsgeschichte, wie Hans G. Kippenberg (1997) gezeigt hat.

Die in der Europäischen Religionsgeschichte entstandenen Konnotationen des Religionsbegriffs stellen kulturell spezifische, kontextabhängige Wahrnehmungsraster dar (Ahn 1997b: 43). Kurt Rudolph spricht von „semantischen Anreicherungen“ des Religionsbegriffs, zu denen er beispielsweise die kategoriale Unterscheidung der Religion von anderen sozialen Sphären zählt (2003: 39, 42). Zentral für die Geschichte des Religionsbegriffs war die Loslösung von einer spezifischen kulturellen Formation, seine Übertragung auf andere, als strukturell ähnlich gedachte Formationen, die damit einhergehende Übertragung von auf „Religion“ bezogenen Erwartungen und Deutungen in nichteuropäische Kontexte und die sich dabei entwickelnde Auffassung, Religion bezeichne etwas dem Menschen wesenhaft Eingeschriebenes, eine soziale, kulturelle, moralische Formation, die sich in verschiedenen Kontexten identifizieren lasse. Dabei blieb aber die Frage ausgeklammert, „inwieweit die exportierte – und aus westlicher Sicht als zentral empfundene – Fremdbezeichnung als ‚Religion‘ einem analogen Selbstverständnis“ des damit Bezeichneten entsprach (Ahn 1997a: 516). Begriffsgeschichtliche Beiträge haben inzwischen die zum Teil ideologisch gefärbten oder nicht reflektierten kulturellen Vorannahmen, die mit dem Religionsbegriff verbunden sind, aufgedeckt (vgl. Stietencron 1993, Ahn 1997a, 1997b). Diese Problematik hat einige Autoren dazu geführt, für die „Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff“ (Sabbatucci 1988: 57) oder gar grundsätzlich für die Aufgabe des Religionsbegriffs zu plädieren (McCutcheon 1997, kritisch hierzu Stuckrad 2003: 255, passim).

Hans G. Kippenberg (1983) hat mit seinem Plädoyer für eine „diskursive Religionswissenschaft“ Wege aus dem erkenntnistheoretischen Dilemma gewiesen: Demnach ist es möglich, unabhängig von spezifischen Religionsdefinitionen zu untersuchen, wie Handlungen bestimmte Weltauffassungen zum Ausdruck bringen bzw. wie in Handlungen und Aussagen soziale Realität konstituiert wird. Einem solchen „pragmatischen“ Zugriff (Kippenberg 1995: 13ff.) muss von vorneherein kein spezifischer Begriff von Religion zugrunde liegen. Statt den Kausalbeziehungen zwischen einer zuvor definierten Religion und daraus abgeleiteten Handlungen gilt die Analyse der Frage, inwiefern Akteure in Handlungen und Aussagen soziale Realität konstituieren. Damit wird vermieden, mit einer Kategorie vorschnell unpassende Deutungsmuster auf kulturelle Sachverhalte zu übertragen (Kippenberg 1983, 1995).

Kippenberg richtet den Blick zudem auf die gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse, bei denen es um die Definition von Begriffen wie Religion und deren praktische Konsequenzen geht (Kippenberg 1999, 2002 sowie die Beiträge in Kippenberg/Schuppert 2005). Der Religionsbegriff wird nicht als von vornherein festgelegt betrachtet, sondern als Resultat eines Prozesses von „Rede und Gegenrede der Beteiligten“ (Kippenberg 1983: 28) verstanden. Aus dieser Perspektive ist es Aufgabe der Religionswissenschaft zu analysieren, welche Begriffe und Begriffsdeutungen in sozialen Interaktionen entstehen und wie sie wirksam werden (vgl. Kippenberg 1999: 98ff.). Die historische Dimension berücksichtigt Kippenberg (2001), indem er nach der Prägung derjenigen Konzepte, die die gegenwärtige soziale Realität konstituieren, durch religionsgeschichtliche Konstellationen fragt. Denn die Art und Weise, wie eine Gesellschaft in der Vergangenheit Religion definiert und in bestimmten Rechtsformen institutionalisiert hat, beeinflusst, was in der Gegenwart als Religion erkannt und anerkannt wird.<sup>13</sup>

Von diesem Ansatz her steht im Zentrum der religionswissenschaftlichen Analyse weniger die Identifizierung von Religion, die Bestimmung dessen, was Religion ist oder bewirkt, als die Frage, was bestimmte Akteure unter Religion verstehen, welche Deutungen von Religion in sozialen Handlungen zum Ausdruck kommen und welche Folgen die Verwendung bestimmter Begriffsdeutungen hat. Dabei stellt sich natürlich auch die Frage, was nicht als Religion anerkannt wird (Schieder 1996: 74).

---

<sup>13</sup> Die historische Prägung des Religionsbegriffs und die kontextabhängige Definition von Begriffen und ihre Wirkungen sind inzwischen Gegenstand zahlreicher Studien, von denen nur einige beispielhaft erwähnt seien: Eine breit angelegte Studie zur historischen Entwicklung des Religionsbegriffs in der europäischen Geistesgeschichte hat beispielsweise Ernst Feil (1986, 1997, 2001) vorgelegt. Klaus Eberl (2003) hat verschiedene Konzeptionalisierungen von Religion in Beziehung zur Politik in der europäischen Geschichte und deren partielles Fortwirken untersucht. Georg Pfeleiderer (2004) nimmt die Beziehung zwischen wissenschaftlichen Religionskonzeptionen und ihrem politischen Kontext in den Blick. So zeigt er, wie der Begriff der *politischen Religion* von Eric Voegelin in Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus entstanden ist (Pfeleiderer 2004: 40f.) und inwiefern Robert N. Bellahs Begriffsschöpfung der *Civil Religion* im Zusammenhang mit den Krisen in der amerikanischen Innenpolitik im Laufe der 1960er Jahre sowie in kritischer Auseinandersetzung mit der herrschenden Philosophie des Liberalismus zu sehen ist (ebd.: 42ff.).

#### 2.3.4. Der Begriff der „Laizität“

Was für den Religionsbegriff gilt, trifft auch auf andere Begriffe zu, die das Feld der Religionspolitik konstituieren. Eine Schlüsselkategorie im französischen Kontext ist der Begriff der *laïcité*. Für diesen Begriff gibt es im Deutschen oder Englischen kein wirkliches Äquivalent. Alois Müller (2001: 142f.) hält die im deutschen Schrifttum zuweilen für das französische Regime der Religionspolitik gebräuchliche Bezeichnung „Laizismus“ bzw. „laizistisch“ aufgrund ihrer meist pejorativen Verwendung für eine ungeeignete Übertragung. „Laizismus“ wird auch in dieser Arbeit nur als Bezeichnung für eine politisch-ideologische Strömung bzw. als Übersetzung des französischen „laïcisme“ verwendet. Müller schlägt vor, den Begriff „laïcité“ mit dem eingedeutschten Begriff „Laizität“ wiederzugeben. Diesem Vorschlag folgt auch die vorliegende Studie. Das Adjektiv „laïc/laïque“, von dem der Begriff „laïcité“ abgeleitet ist, ist in etwa gleichbedeutend mit „säkular“, „religiös-weltanschaulich neutral“, so Müller (2001: 142f.). In den Urteilstexten des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg beispielsweise ist in den französischen Versionen vom „principe de laïcité“ die Rede, in den englischsprachigen hingegen vom „principle of secularism“. Im Französischen leitet sich das Wort von „laïc“ als Gegensatz zu „sacré“ (heilig) her. Wie im Deutschen besteht im Französischen eine Verwandtschaft mit dem Begriff des „Laien“, d.h. dem Anhänger einer religiösen Tradition, der nicht zum religiösen Personal, dem Klerus, zählt (vgl. Barbier 1995: 6f.). Insofern lässt sich „laïc/laïque“ auch als „weltlich“ und Laizität als „Weltlichkeit“ übersetzen, und zwar als Bezeichnung für nicht-religiöse Sachverhalte, wie die „weltliche“ oder „säkulare Schule“. Dieser Begriffsverwendung liegt natürlich die kategoriale Unterscheidung der Sphären zugrunde, die selbst auf einer Reihe spezifischer religionsgeschichtlich entstandener Vorannahmen beruht. Auch wenn der Begriff „Säkularität“ und das Adjektiv „säkular“ äquivalent zu „laïcité“ oder „laïc/laïque“ verwendet werden können, ist doch zu bedenken, dass im Französischen zwischen „sécularité“ (sécularisation) und „laïcité“ (laïcisation) unterschieden wird. Dem französischen Religionswissenschaftler Jean Baubérot zufolge impliziert der Begriff der „sécularisation“ „ein[en] Verlust der sozialen Relevanz religiöser Weltdeutung im Verhältnis zur gemeinsamen Kultur“ („une perte de la pertinence sociale des univers religieux par rapport à la culture commune“) (Baubérot 2007: 56, Übers. d. Verf.). Die „laïcisation“ hingegen „betrifft die Stellung und die Rolle der Religion als sozialer Institution und problematisiert ihre Beziehungen zur Staatsnation. Sie ist insofern sehr viel unmittelbarer mit politischem Handeln verbunden“ („concerne la place et le rôle de la religion comme institution sociale et met en jeu ses rapports avec l’Etat-nation. Elle est donc plus directement liée à l’action du politique“) (ebd., Übers. d. Verf.). Während für Baubérot der Begriff der Säkularisierung einen allgemeinen Signifikanzverlust der religiösen Tradition für die soziale Deutung der Wirklichkeit bezeichnet, ist der Begriff der „Laizisierung“ und damit derjenige der „Laizität“ vor allem politisch zu verstehen.

Die Laizisierung betrifft den Staat, das Recht, den öffentlichen Raum. Demgegenüber deckt der deutsche Begriff des „Säkularen“ ein sehr viel breiteres Bedeutungsspektrum ab. Auch aus diesem Grund ist die Eindeutschung des französischen Begriffs „laïcité“ sinnvoll.

Der Begriff der Laizität ist polysemisch wie der Religionsbegriff und insofern selbst Gegenstand der religionspolitischen Aushandlungsprozesse. Im Vergleich verschiedener religionsrechtlicher Regimes in Europa wird Frankreichs „Laizität“ oft als Beispiel für das System „einer strengen Trennung“ angeführt (z.B. Starck 1997: 7, vgl. auch Cesari 2004a: 76). In Frankreich kann der Begriff aber grundsätzlich zur Beschreibung der unterschiedlichen Formen des „säkularen Rechtsstaats“ dienen, wobei dann davon ausgegangen wird, dass es unterschiedliche konkrete Realisierungsformen der Laizität gibt (vgl. Baubérot 2007). Allerdings liegt dieser Begriffsverwendung oft die normative Prämisse zugrunde, die Laizität sei in Frankreich besonders konsequent ausgearbeitet worden (vgl. z.B. Barbier 1995). In Frankreich ist in den letzten Jahren verstärkt die Aufmerksamkeit auf die Polysemie des Begriffs der „laïcité“ gerichtet worden. Dabei ist insbesondere die Abhängigkeit des konkreten Begriffsverständnisses von verschiedenen Akteursgruppen bzw. Sektoren des öffentlichen Lebens in Frankreich herausgestellt worden. So unterscheidet der Religionswissenschaftler Jean-Paul Willaime die „Verwaltungslaizität“, die „größtenteils der tatsächlichen Praxis im Verhältnis von Religionen und Staatsgewalt“ „auf nationaler und kommunaler Ebene“ entspricht, von einem ideologischen Laizitätsverständnis, das sich eher in offiziellen Reden, aber weniger im tatsächlichen Handeln manifestiere (Willaime 2005: 343). Der Politikwissenschaftler Olivier Roy (2005: 33-45) unterscheidet gar drei Konzeptionen von Laizität: „laïcité juridique“, „laïcité philosophique“ und „laïcité politique“, deren jeweilige Träger zum Teil sehr unterschiedliche Deutungen mit dem Begriff der Laizität verbinden. „Laizität“ ist nicht einfach die Bezeichnung für ein Ordnungssystem, sondern Gegenstand politischer Konflikte und Aushandlungsprozesse. Es gibt für den Begriff keine allgemein gültige Definition, sondern nur verschiedene Lesarten, vertreten von unterschiedlichen, konkurrierenden Akteursgruppen.

### 2.3.5. Deutungsdominanz

Wenn eine Akteursgruppe ihre Deutung bestimmter Begriffe und Konzepte durchsetzen kann, dann erlangt sie *Deutungsdominanz*. Damit ist im Kontext dieser Studie gemeint, dass eine bestimmte Deutung per Gesetz oder Gerichtsentscheidung *gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit* gewinnt und damit konkrete Folgen auch für diejenigen Akteure hat, die sie nicht teilen (vgl. Liedhegener 2006: 30). Es genügt nicht, dass die größte gesellschaftliche Gruppe, die numerische Mehrheit, eine bestimmte Deutung vertritt, um von Deutungsdominanz zu sprechen, denn der Macht der Mehrheit stehen je nach politischer Ordnung vielfältige Instanzen entgegen, die gerade verhindern, dass die Mehrheit kraft ihrer numerischen Überlegenheit ihre Sichtweise

durchsetzt. In demokratischen Ordnungen existieren zahlreiche Strukturen, die zur „Zügelung der Exekutive und Legislative“ (Schmidt 2000: 351) beitragen, etwa rechtsstaatliche Barrieren gegen die Mehrheitsherrschaft. Sicherlich hat die von einer Mehrheit vertretene Deutung ein besonderes Gewicht, das für die Erlangung einer dominanten Stellung günstig ist. So mögen die Scientologen ihre Gemeinschaft als Kirche begreifen. Solange diese jedoch nicht offiziell als Kirche anerkannt wird, müssen die Anhänger hinnehmen, dass sie bzw. ihre Organisation bestimmte Rechte, die das Religionsrecht gewährt, nicht in Anspruch nehmen können. Ihre Selbstdeutung steht in Konflikt zur dominanten Deutung, die den Begriff der Kirche im juristischen Sinne für bestimmte Gruppen bzw. Organisationen reserviert.

Dominanz und damit gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit von Deutungen lassen sich nicht an deren „diskursiver“ Verbreitung und Häufigkeit messen, sondern daran, inwiefern diese Deutungen sich in politischen und gerichtlichen Entscheidungen niederschlagen. In der Religionspolitik geht es daher nicht nur um die Regelung der „religiöse[n] Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie de[s] öffentliche[n] Status, die Stellung und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen“ (Willems 2001b: 137), sondern in noch viel grundsätzlicherer Weise um die Deutungshoheit über bestimmte, für diese Regelungen jeweils relevante Begriffe und Konzepte. Wenn verschiedene Akteure mit unterschiedlichen Deutungen um Deutungshoheit ringen, herrscht politischer Machtkampf, denn Deutungshoheit ist Macht.

Insofern stellt „Religion“ für die Politik einen ähnlich problematischen Gegenstand wie für die Religionswissenschaft dar. Beide sind mit der Frage konfrontiert, was „Religion“ überhaupt ist. Und in beiden geht es um ihre gesamtgesellschaftlich oder wissenschaftlich verbindliche Definition. Durch eine zunehmende Öffnung des Konzepts für neue religiöse Traditionen in und außerhalb Europas ist das Gegenstandsspektrum des Religionsbegriffs immer mehr ausgeweitet worden und dadurch immer schwerer zu definieren, d.h. auf eindeutige Merkmale zu reduzieren (Ahn 1997a). In den modernen Rechtsstaaten sind mit der Berufung auf Religionszugehörigkeit und religiöse Überzeugungen jedoch Rechte verbunden. Daher müssen Kriterien dafür entwickelt werden, wann und unter welchen Umständen ein Bürger oder eine Vereinigung auf *Religion* gegründete Rechte für sich in Anspruch nehmen kann. Doch während die Wissenschaft ausführliche Debatten über die Möglichkeit der Religionsdefinition führen kann und am Ende keine allgemein gültige Antwort geben muss, ist die Politik dazu gezwungen, innerhalb begrenzter Zeiträume Definitionsentscheidungen zu treffen, Kriterien zur Abgrenzung des religiösen Felds zu entwickeln und zu bestimmen, welche der darin erhobenen Ansprüche als legitim anerkannt werden.



### 2.3.6. Policy-Analyse der Religionspolitik

Religionspolitik vollzieht sich in Prozessen und unterliegt zahlreichen Bedingungen, beides ist Gegenstand der Policy- bzw. Politikfeldanalyse. Der Begriff des „Politikfelds“, für den äquivalent der englische Begriff „Policy“ gebräuchlich ist, bezeichnet politische Regelungsfelder wie Wirtschaft, Bildung oder Verteidigung, die darin ablaufenden Prozesse und die sachlichen Inhalte „von (mit Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit getroffenen) Entscheidungen einer hierfür zuständigen Institution“ (Schmidt 2004: 535). Im engeren Sinne geht es um „die Staatstätigkeit, vor allem die Entscheidungen und Nichtentscheidungen von Verfassungsorganen, insbesondere von Regierungen und Verfassungsgerichten“ (ebd.).

Vorliegende Studie wendet in ihrem analytischen Zugriff auf Religionspolitik ihre Aufmerksamkeit zunächst den *Politikprozessen* zu. Für deren Beschreibung wird häufig auf idealtypisierende Phasenmodelle zurückgegriffen (Jann/Wegrich 2003: 71). Ein geläufiges Modell ist der Politikkreislauf bzw. „Policy-Cycle“, der in folgende Phasen gegliedert wird: Problemwahrnehmung und Agenda-Setting, Politikformulierung und Entscheidung, Implementation sowie Evaluierung (ebd.: 83ff., Jann 1995: 552). Die Problematisierung erfolgt beispielsweise durch die Formulierung von Forderungen. Nach der Problematisierung muss ein Thema auf die politische Agenda gebracht, das heißt von der Öffentlichkeit der medialen und politischen Akteure als relevant anerkannt werden. Jann und Wegrich sehen in beiden Schritten „genuin politische Prozesse, in denen zentrale Vorentscheidungen im Hinblick auf Selektion, Prioritätensetzung sowie Strukturierung des Policy-Problems hinsichtlich möglicher Handlungsstrategien [...] getroffen werden“ (2003: 83). In den Phasen der Politikformulierung und Entscheidung werden politische Lösungsvorschläge erarbeitet und Entscheidungen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen getroffen, etwa durch die Verabschiedung eines Gesetzes. In der Implementationsphase kommt es zur Umsetzung der Entscheidung, zum Beispiel durch Inkrafttreten eines Gesetzes (ebd.: 90). Bei der Evaluierungsphase schließlich geht es um die Auswertung der Wirkungen einer politischen Entscheidung, das heißt um die Frage, inwiefern das Programm die mit ihm verfolgten Ziele erreicht hat und inwiefern es zu nichtintendierten Folgen gekommen ist.<sup>14</sup>

Jann und Wegrich weisen auch darauf hin, dass „eine eindeutige Trennung der Phasen in der politischen Praxis kaum stattfindet“ (2003: 96), es sich also um ein Konstrukt von Idealtypen handelt. Dennoch hilft die Typologie, den politischen Prozess zu systematisieren. Frank Schenker (2007) hat das Modell des Politikkreislaufs in einer beispielhaften Politikprozess-Analyse auf das religionspolitische Zustandekommen des Kopftuchverbots in Frankreich angewendet und hierbei

---

<sup>14</sup> In dieser Studie wird aufgrund des Aufbaus der Argumentation letztere Phase erst am Ende, das heißt getrennt von den übrigen dargestellt. Es hat sich gezeigt, dass die Betrachtung der langfristigen Folgen der religionspolitischen Entscheidung, religiöse Zeichen in der Schule zu verbieten, gehaltvollere Einsichten zu Tage fördert, wenn die Bedingungen, die den politischen Prozess geprägt haben, bekannt sind.

die Phasen Problemwahrnehmung, Agenda-Setting, Politikformulierung, Politikentscheidung und Implementation unterschieden – ein Vorgehen, an das auch diese Studie anknüpft. Sie geht darüber hinaus, indem sie nicht nur den Zeitraum von Frühling 2003 bis März 2004 in den Blick nimmt, sondern den gesamten Zeitraum seit der ersten „Kopftuchaffäre“ im Jahr 1989. Zudem richtet sie den Fokus auf die Bedingungen des Politikprozesses. Auch die ausführliche Betrachtung der Folgen des Verbots religiöser Zeichen führt die bisherige Forschung weiter.

Nach der Beschreibung des Politikprozesses folgt die *Analyse der Bedingungen*, die den Prozessverlauf geprägt haben. In der Policy-Forschung lassen sich hierbei zwei Ansätze unterscheiden: einerseits die quantitativ orientierte Analyse der strukturellen Bedingungen von Politik, andererseits die qualitativ orientierte Untersuchung des Handelns politischer Akteure und akteurzentrierter Bedingungen. Diese Studie folgt einem akteurzentrierten Ansatz, das heißt, sie stellt das Handeln der Akteure in das Zentrum ihres Interesses. Gleichwohl geht sie davon aus, dass das Akteurshandeln unter strukturellen Bedingungen erfolgt. Hinsichtlich dieser Bedingungen orientiert sie sich an den theoretischen Ansätzen der quantitativen Policy-Forschung.

Manfred G. Schmidt unterscheidet sechs verschiedene Theorieschulen, die jeweils unterschiedliche Bedingungsfaktoren fokussieren (Schmidt 2001): die sozioökonomische Schule, die die sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen politischen Handelns in den Blick nimmt; die Lehre vom Politikerbe, die die Bedeutung historischer Voraussetzungen der Politik untersucht; der institutionalistische Ansatz, der davon ausgeht, dass die institutionelle Ordnung politischer Systeme (z.B. Zentralismus vs. Föderalismus) sowie das bestehende Recht einen spezifischen Einfluss auf die Politik haben; die sogenannte Parteiendifferenztheorie, der zufolge die parteipolitische Besetzung der Regierung über die Politikinhalte entscheidet; der Machtressourcenansatz, der die Stärke gesellschaftlicher Gruppen, insbesondere der sozialen Klassen, als wichtigen Erklärungsfaktor für die Politik heranzieht; und schließlich Theorien internationaler Verflechtung, die die Einbindung in internationale und vor allem supranationale Organisationen (z.B. die Europäische Union) als Determinanten nationaler Politik identifizieren. Doch auch in der quantitativ orientierten Politikfeldforschung bleiben qualitative Studien als „methodischer Kontrapunkt zu den quantifizierenden Analysen“ unverzichtbar, denn „[i]n diesen können der Verlauf kausaler Prozesse, die Wirkungsbedingungen einzelner Variablen, die Bedeutung von Sonderfaktoren und die Interaktion derselben gebührender gewürdigt werden, da sie eine größere Tiefe der Analyse erlauben. [...] Außerdem bieten sie die Gelegenheit, strukturelle Faktoren mit Akteurshandeln zu verknüpfen“, wie Wolf anmerkt (2006: 43f.). Die genannten Theorieschulen bilden einen Orientierungsrahmen für die Auswertung des empirischen Materials dieser Studie. Es ist dabei zu prüfen, ob und inwiefern deren unterschiedliche Erklärungsangebote für die Analyse des Akteurshandelns in der Religionspolitik tauglich sind und

wie sie gegebenenfalls an das qualitativ orientierte Untersuchungsinteresse dieser Arbeit adaptiert werden müssen.

Die Studie geht davon aus, dass die genannten strukturellen Bedingungen in irgendeiner Weise Einfluss auf den politischen Prozess entfaltet haben könnten. Sie bilden den Rahmen für das *Handeln der Akteure*. Die akteurzentrierten Ansätze der Politikfeldanalyse ziehen insbesondere die Interessen, Handlungen und Interaktionen von Akteuren zur Erklärung politischer Prozesse heran. In den Sozial- und Kulturwissenschaften existieren unterschiedliche Akteurskonzepte. Rationale Handlungstheorien aus den Wirtschaftswissenschaften konzipieren Akteure als handlungsfähige, nach rationalen Kriterien entscheidende Einheiten (vgl. Braun 1999). In der Politikwissenschaft ist die Bedingtheit rationalen Akteurshandelns durch Institutionen, Wahrnehmungen und Situationsdeutungen stärker betont worden. Fritz W. Scharpf (2000) etwa hat mit dem „akteurzentrierten Institutionalismus“ ein komplexes Analysemodell entwickelt, um die Prägung rationalen Akteurshandelns durch strukturelle Rahmenbedingungen, insbesondere institutionelle Ordnungen und Regelungssysteme, herauszuarbeiten. Nach Scharpfs Ansatz sind Akteure in institutionell geordnete Handlungsfelder eingebettet, in denen Institutionen im Sinne von Regelungsmustern und Normen einige Handlungsoptionen beschränken oder ausschließen, andere jedoch eröffnen. Zudem berücksichtigt der Ansatz die Wahrnehmungen und Situationsdeutungen der Akteure, ihre Handlungsorientierungen sowie ihre Konstellationen zueinander. Akteure handeln demnach zwar interessengeleitet, aber die Interessen selbst sind nicht mehr allein nach ökonomischen Kosten-Nutzen-Kalkülen bestimmbar, sondern auch nach normativen Rollenerwartungen und Identitätsbelangen (Scharpf 2000: 117-122). Die konstruktivistische Perspektive ist mit dem Konzept des Akteurs kompatibel. So arbeitet etwa der Ansatz Pierre Bourdieus mit einem Akteurskonzept, wenngleich dieses noch stärker die Bedingtheit des Akteurshandelns durch übergeordnete Institutionen und Strukturen betont.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. Barlösius 2006, Behr 2001: 379f. Die Ausrichtung der Analyse auf das Akteurshandeln im Rahmen dieser Studie ist ein Grund, weshalb sie nicht auf einem diskurstheoretischen Ansatz, insbesondere in der Tradition Michel Foucaults, aufbaut. Eine solche Orientierung erscheint durchaus als eine Option, bietet die Diskurstheorie doch zahlreiche Instrumente zur Analyse von Bedeutungsstrukturen sowie der Erzeugung und konstitutiven Wirkung von Deutungen (Nonhoff 2004, Bublitz et al. 1999, Brier 2004, Angermüller 2001). Doch bleibt in der Diskurstheorie der Akteur und sein kreatives Potential bei der Produktion kollektiven Sinns unterbelichtet – zugunsten der Machtwirkungen historisch gewachsener Diskursformationen, die den Akteuren die Deutungsoptionen weitgehend vorgeben (Nonhoff 2004: 74f., Brier 2004). Es ist zwar zu bedenken, dass es in der Diskurstheorie bereits im Spätwerk von Foucault selbst (Lorey 1999) sowie etwa bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe zu umfangreichen Weiterentwicklungen gekommen ist, die „der Entscheidung des Einzelnen angesichts konkurrierender diskursiver Subjektivierungsangebote eine wichtige Rolle“ zuschreiben (Nonhoff 2004: 77). Nach Ansicht des Verfassers bietet der hier verfolgte, an der Policy-Analyse orientierte Ansatz jedoch eine interessante Alternative zum Diskurskonzept. Er ermöglicht eine differenzierte Analyse unterschiedlicher Bedingungen des Akteurshandelns, die in verschiedene Kategorien unterschieden werden – von denen historisch tradierte Deutungsoptionen nur eine mögliche Determinante darstellen. Durch die Vermeidung des Diskurskonzepts erübrigt sich auch eine ausführliche Explikation des Diskursverständnisses. Gerade im deutschsprachigen Raum stiftet das Nebeneinander von Diskurs-Begriffen Foucault'scher und Habermas'scher Tradition Verwirrung. Beispielsweise steht Hans G. Kippenbergs Konzept einer „diskursiven Religionswissenschaft“ nicht in der diskurstheoretischen Tradition Foucaults, sondern ist an der Sprechakttheorie sowie am Habermas'schen Diskursverständnis orientiert (Kippenberg 1983: 56, passim). Zu

Im Rahmen dieser Studie bezeichnet der Begriff des „Akteurs“ „ein handelndes Individuum (individueller Akteur) [...] oder ein handelndes Kollektiv (Kollektivakteur) [...], also handlungsfähige Einheiten, die über zentralisierte, den Mitgliedern individuell nicht zur Verfügung stehende Handlungsressourcen gebieten und sich durch bestimmte Handlungsorientierungen (insb. Wahrnehmungen und Präferenzen) auszeichnen“ (Schmidt 2004: 14). Akteursqualität kann demnach auch Kollektiven bzw. Organisationen zukommen. Bei der Analyse des Akteurshandelns kommen akteurspezifische Handlungsbedingungen in den Blick. Akteure verfolgen Interessen und versuchen diese in Auseinandersetzung mit anderen Akteuren durchzusetzen. Dabei befinden sie sich in ständiger Interaktion. Akteure stehen dabei in unterschiedlichen *Konstellationen* zueinander, die ihrerseits einen Einfluss auf ihr Handeln haben. So stellt sich die Frage, ob und inwiefern bestimmte Akteure über andere Macht ausüben, inwiefern Akteure Koalitionen bilden bzw. von Unterstützung abhängig sind und in welchem Verhältnis, etwa Kooperation oder Konkurrenz, sie zueinander stehen (Scharpf 2000: 87-89, 123-166; Schneider 2003).

Die Akteursgruppen, die in dieser Studie im Fokus des Interesses stehen, sind zunächst die Akteure aus den politischen Parteien, das heißt, die von Wahlerfolgen abhängigen Politiker, die in Wahlämtern – sei es in der Exekutive, sei es in der Legislative – über religionspolitische Maßnahmen entscheiden. Sie handeln in einer Wettbewerbskonstellation, schließlich konkurrieren sie um Macht und Einfluss. Die Frage ist, ob dies Folgen für ihr religionspolitisches Handeln hat.

Die zweite Gruppe sind die Akteure des religiösen Felds bzw. der religiösen Felder. Mit dem Begriff des „religiösen Felds“ wird in dieser Studie die Gesamtheit der Akteure bezeichnet, die auf eine religiöse Tradition bezogen sind. Die unterschiedlichen Traditionen stellen ihrerseits Subfelder (die „religiösen Felder“) dar, die jeweils die Gesamtheit der Akteure umfassen, die in ihrer Selbstbeschreibung auf die jeweilige Tradition rekurrieren. Unter Umständen werden bestimmte Akteure im Feld nicht als Angehörige der jeweiligen Tradition anerkannt, doch für die Zuordnung von Akteuren zu einem Feld genügt es in dieser Studie, dass die Akteure ihre Zugehörigkeit selbst beanspruchen und sich entsprechend an den Deutungsprozessen beteiligen. Die Akteure der religiösen Felder sind die Hauptadressaten religionspolitischer Maßnahmen, ihrem Handeln kommt in dieser Studie daher besondere Aufmerksamkeit zu.

Im Zuge des Forschungsprozesses hat sich gezeigt, dass diese beiden Akteurskategorien nicht zur Beschreibung der religionspolitischen Prozesse ausreichen, sondern eine weitere Kategorie nötig ist. Die Akteure dieser Gruppe stehen weder im politischen Wettbewerb, noch sind sie direkt von der Religionspolitik betroffen, doch sie sind stark in die religionspolitischen Prozesse involviert, vor allem in die „Problematierung“ von Themen oder in die Politikformulierung. Sie liefern den

---

den erheblichen Unterschieden zwischen beiden diskurstheoretischen Ansätzen vgl. Nonhoff (2004) und Link (1999): So geht Habermas von rationalen Akteuren aus, die im Diskurs Geltung konstituieren, während Foucault die Perspektive geradewegs umdreht und die im Diskurs transportierten Geltungen als Bedingung für die Subjektivierung, die Akteure also quasi als Produkt des Diskurses begreift (Link 1999: 149).

Entscheidungsträgern Deutungen in Hinblick auf die politische Entscheidungslage. Gemeint sind beispielsweise Journalisten, Intellektuelle oder wissenschaftliche Experten. Aufgrund ihrer Relevanz für die Deutungsprozesse werden sie hier in der Kategorie der „deutungsmächtigen Akteure“ zusammengefasst.

Alle Akteure sind, insofern sie in den religionspolitischen Prozess involviert sind, politische Akteure. Die Studie geht davon aus, dass sie handlungsfähig und kreativ, das heißt in ihren Entscheidungen nicht vollständig determiniert sind und diese daher nicht auf die Wirkung struktureller Faktoren reduziert werden können. Akteure handeln eingebettet in strukturelle Rahmenbedingungen und ihr Handeln ist davon geprägt. Zugleich können sie aber auf ihre Handlungsbedingungen Einfluss nehmen, zumindest wenn es ihnen gelingt, entsprechende Änderungsmacht aufzubauen. Dieser Aspekt verweist auf einen weiteren Bedingungsfaktor für das Handeln der Akteure. Für ihre Durchsetzungsfähigkeit ist es von Bedeutung, auf welche Ressourcen sie zugreifen können. Damit ist vor allem ihre materielle Ausstattung gemeint, die Netzwerke, in die sie eingebunden sind, ihr Zugang zu deutungsmächtigen Instanzen. Zu diesen Handlungsressourcen zählt auch die Fähigkeit der Akteure zur Bildung von Koalitionen und damit zur Schaffung von politisch durchsetzungsfähigen Mehrheiten bzw. signifikanten Machtgruppen (pressure groups), die auf die politische Entscheidungsfindung erfolgreich Einfluss nehmen.

In Hinblick auf die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen Akteure handeln, ist auch zu unterscheiden zwischen *der Motivation und der Legitimation* politischer Entscheidungen. Die Gründe, aus denen politische Maßnahmen getroffen werden, müssen nicht unbedingt den Gründen entsprechen, die in der öffentlichen Debatte zur Rechtfertigung der Maßnahmen genannt werden. Bei der Betrachtung von religionspolitischen Dokumenten ist stets damit zu rechnen, dass die darin aufgeführten Begründungen für eine politische Entscheidung der Legitimation dienen, nicht aber automatisch Rückschlüsse auf die Motivation der Entscheidungsträger erlauben. Es ist in den meisten Fällen schwierig, mehr über die möglicherweise von den Legitimierungsargumenten abweichenden Handlungsmotivationen der Politiker (oder auch der Repräsentanten religiöser Traditionen) herauszufinden, da es hierfür kaum belastbare Daten (etwa explizite Aussagen in Interviews etc.) gibt. Oft kann in Hinblick auf die Motivation von Politik nur mit Plausibilitätsannahmen gearbeitet werden. So geht diese Studie der Frage nach, inwiefern die parteipolitischen Konstellationen ein Motiv für das Handeln der Politiker darstellen. Die Identifizierung solcher Motivlagen kann unter Umständen zur Relativierung von bestimmten Legitimierungsstrategien führen. Ein einfaches Beispiel verdeutlicht dieses Argument: Wenn Abgeordnete eine religionspolitische Maßnahme mit den Grundwerten der Republik, wie Freiheit und Gleichheit, rechtfertigen, dann stellen diese Institutionen einen wichtigen Erklärungsfaktor für die Religionspolitik dar – und zwar zur Erklärung der erfolgreichen Legitimierung der politischen Entscheidung. Daneben könnte ein weiterer und womöglich wichtigerer Grund der

Entscheidung die Werbung um Wählerstimmen sein. Doch wird kaum ein Mandatsträger in öffentlich leicht zugänglichen Quellen erklären, dass sein Handlungsmotiv das Streben nach Wählerstimmenmaximierung ist. Aus diesem Grund ist die Berücksichtigung von Motivlagen, die sich nicht zuletzt aus den Konstellationen der Parteien ergeben, sinnvoll.

#### **2.4. Quellenmaterial und Zitierweisen**

Das Quellenmaterial für die Rekonstruktion der politischen Prozesse, für die Identifizierung der relevanten Deutungen und Konzepte sowie für die Darstellung der verschiedenen Bedingungsfaktoren ist in hohem Maße disparat. Zu einem nicht unerheblichen Teil stützt sich diese Arbeit auf die Auswertung von Sekundärliteratur, meist geschichts- und politikwissenschaftlicher Herkunft. Informationen über politische Prozesse und deren Bedingungen, empirische Daten aller Art und schließlich auch nützliche Analyseerkenntnisse aus diesen Arbeiten sind für die vorliegende Studie herangezogen worden. Die Sekundärliteratur diente auch zum Abgleich und zur Absicherung der Repräsentativität der ausgewählten Primärquellen und ihrer Aussagekraft in Hinblick auf die Religionspolitik. Im Zeitraum der Durchführung des Forschungsprojekts (2006 bis 2009) sind einige interessante Analysen zur französischen Religionspolitik der Jahre 2002 bis 2004 erschienen. Bei diesen Publikationen handelte es sich meist um politikwissenschaftliche Werke (Geisser/Zemouri 2007, Laurence/Vaïsse 2007, Frégosi 2008) oder um Beiträge von Akteuren, die direkt in das Geschehen involviert waren (Godard/Taussig 2007). Diese Veröffentlichungen zeichnen sich zum Teil durch ein hohes Reflexionsniveau aus und bieten eine nicht zu unterschätzende Hilfe bei der Gewichtung von Quellen.

Das Material der Primärquellen beinhaltet Rechtstexte, Reden und Interviews politischer Persönlichkeiten, Berichte von Kommissionen und offiziellen Instanzen sowie Gerichtsurteile. Hinzu kommen Beiträge und Publikationen von den in der Religionspolitik aktiven Akteuren. In Hinblick auf das Verbot religiöser Zeichen in der Schule ist die Materiallage gut und der Zugriff leicht: Die gesamte Parlamentsdebatte sowie die Anhörungen der Parlamentskommission, die das Gesetz mit vorbereitet hat, sind vollständig auf der Homepage der französischen Nationalversammlung abrufbar.<sup>16</sup> Das Internet bietet inzwischen Zugang zu weiteren wichtigen Quellen, so etwa zu offiziellen Berichten über die Webseite der *Documentation française*,<sup>17</sup> zu Reden politischer Akteure über die Webseite *www.vie-publique.fr*,<sup>18</sup> sowie zu Gesetzestexten,

---

<sup>16</sup> Vgl. Assemblée National (Hg.) 2004: <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff 4.6.2008.

<sup>17</sup> Vgl. La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports/acces-themes.shtml>, Zugriff 10.10.2009.

<sup>18</sup> Vgl. La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours/>, Zugriff 10.10.2009.

Rundschreiben (*circulaires*) und wichtigen Gerichtsurteilen des Staatsrats (*Conseil d'Etat*) über die Datenbank *Legifrance*.<sup>19</sup>

Die Internetpräsentationen verschiedener für das Feld relevanter Akteure stellen in manchen Fällen ebenfalls hilfreiche Quellen dar, so die Homepages verschiedener religiöser Organisationen oder Webseiten, die sich speziell auf religionspolitisch bedeutsame Themen konzentrieren, wie die Webpage des privaten *Observatoire du Communautarisme*.<sup>20</sup>

Die tagesaktuelle Medienberichterstattung lieferte vor allem Sachinformationen, wobei bei der Verwendung von Medienberichten als Quellen für empirische Daten eine gewisse Vorsicht in Hinblick auf deren Verlässlichkeit angeraten ist (Krause 2004). Dabei sind mitunter Abwägungsentscheidungen erforderlich, die jedoch der intersubjektiven Überprüfung offen stehen. Aus arbeitspragmatischen Gründen ist teilweise die Medienberichterstattung im Internet herangezogen worden, was die gewohnten Archivierungsprobleme von Internetquellen aufwirft. Alle in dieser Studie zitierten Quellen liegen daher auch in ausgedruckter Form vor und sind vom Verfasser entsprechend archiviert worden. Der Rückgriff auf Internetmedien ist insbesondere bei zwei muslimischen Foren notwendig gewesen: <http://www.oumma.com> und <http://www.saphirnews.com>. Auf beiden Seiten erscheinen regelmäßig Berichte und Debattenbeiträge zu islamspezifischen Themen und zu Fragen, die das Leben französischsprachiger Muslime in Frankreich betreffen. Sowohl für Sachinformationen als auch als Quelle zur Rekonstruktion der von muslimischen Akteuren entwickelten Deutungen stellen sie eine wichtige Quelle dar.<sup>21</sup>

Neben der Online-Medienberichterstattung sind vorwiegend Printmedien berücksichtigt worden. Bei der Recherche war vor allem die Datenbank Lexis Nexis eine wertvolle Ressource, die den Zugriff auf einen großen Teil der französischen Medienberichterstattung seit Mitte der 1990er Jahre gestattet.<sup>22</sup> Weitere Pressearchive boten die Bibliotheken des Deutsch-Französischen Instituts (DFI) in Ludwigsburg sowie die Bibliothek von Charles Conte, des Laizitätsreferenten der *Ligue de l'enseignement*, die am Sitz des Verbands in Paris auf Anfrage zugänglich ist. Sowohl den Mitarbeitern des DFI als auch Monsieur Conte sei für ihre fachmännische Beratung an dieser Stelle noch einmal herzlich gedankt. Charles Conte bot auch Zugang zu einer sehr nützlichen Zusammenstellung von Presseartikeln zum Verbot religiöser Zeichen, die von Saïda Abd Rabi (o.J.) realisiert worden ist. Andere Medien wie Fernsehberichte wurden nur in erkenntnisleitenden

---

<sup>19</sup> Vgl. Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 10.10.2009.

<sup>20</sup> Observatoire du Communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 10.10.2009.

<sup>21</sup> Bei der Angabe des Internetpfads ist aus Gründen der Darstellung allerdings darauf verzichtet worden, jedes Mal den gesamten Pfad zum einzelnen Text anzugeben. Stattdessen sind stets Autoren, Titel und die Daten von Veröffentlichung und Zugriff angegeben worden, so dass die entsprechenden Texte in den Online-Archiven der Webzeitingen leicht erneut abgerufen werden können.

<sup>22</sup> Einziges Manko dieser Datenbank ist, dass bedauerlicherweise nicht immer die Seitenzahlen der archivierten Artikel angegeben sind, sondern nur Autor, Titel, Presseorgan und Erscheinungsdatum. Doch mit diesen Informationen sollte eine eindeutige Identifizierung der Quelle möglich sein. Soweit es im Rahmen der zeitlichen Zwänge irgend möglich war, sind die Seitenzahlen noch recherchiert worden.

Fällen berücksichtigt, sofern sie in der Sekundärliteratur ausgewertet worden waren (vgl. Deltombe 2007).

Als Quelle wurden zudem Meinungsumfragen herangezogen, die in den letzten Jahren zu religionspolitisch relevanten Fragen durchgeführt worden sind. Auch wenn Umfragen aus einer Reihe von Gründen nur mit einer gewissen Vorsicht als „repräsentative“ Quelle verwendet werden können,<sup>23</sup> so können sie doch zumindest als Trendmesser atmosphärischer Strömungen in der Gesellschaft dienen. Dies ist insbesondere der Fall, wenn Umfragen mit denselben Fragen und der gleichen Methode zu verschiedenen Zeitpunkten durchgeführt worden sind.

Eine weitere Quelle boten schließlich einige explorative Experteninterviews, die mit verschiedenen Akteuren des religionspolitischen Feldes geführt werden konnten: mit dem Präsidenten der *Fédération Protestante de France*, Jean-Arnold de Clermont, mit dem Direktor des *Bureau Central des Cultes*, Didier Leschi, mit dem Religionswissenschaftler Jean Baubérot, mit Charles Conte, Laizitätsreferent der *Ligue de l'Enseignement* sowie mit einem Mitarbeiter des *Conseil Français du Culte Musulman*.<sup>24</sup>

## 2.5. Vorgehen

Der politische Prozess, der zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule geführt hat, liefert eine reiche Fülle an Material, sowohl an Primärquellen als auch an Sekundärliteratur – von sehr unterschiedlichem Charakter. Als „Daten“ gelten nicht nur bestimmte Deutungsmuster, die etwa in offiziellen Dokumenten zu identifizieren sind, sondern auch Informationen über Handlungen der Akteure oder Ergebnisse von Umfragen. Dieses umfangreiche Datenmaterial galt es in dieser Studie zu ordnen und zu systematisieren und auf Grundlage der Systematisierung Thesen über Wirkungszusammenhänge und daraus abgeleitet Theorien zu entwickeln. Dies ist einerseits ambitioniert, da eine Fülle an Aspekten, an Deutungen und Konzeptualisierungen, an Prozessen und Bedingungen berücksichtigt werden sollte. Andererseits ist das Anliegen dieser Studie jedoch bescheiden: Sie beansprucht nicht, die im Zuge der Sichtung des empirischen Materials entwickelten Thesen und Theorien einer methodisch strengen Überprüfung zu unterwerfen. Dies

---

<sup>23</sup> Die Ergebnisse der Umfragen, die von privaten Institutionen wie IFOP oder CSA durchgeführt worden sind, basieren auf der Befragung von Grundgesamtheiten von jeweils ca. 1000 Personen. Bei einer solchen Grundmenge ist von Fehlerquoten von bis zu 3 Prozent auszugehen. Um dieses Problem zu minimieren, rekurren Umfrageinstitute auf die Quotenmethode, bei der im Vorfeld bestimmte Bevölkerungskategorien (Altersstufen, Wohnort, Berufsfeld, Geschlecht) aufgestellt werden. Doch auch dieses Verfahren ist umstritten, denn anders als bei Wahlen können die Umfrageergebnisse nicht einem nachträglichen Realitätscheck unterworfen werden (Vgl. Wagschal 1999: 44f., 56f., 68-75).

<sup>24</sup> Die Expertengespräche wurden als offene, nichtstandardisierte Interviews geführt und dienten vor allem der Erhebung zusätzlicher Informationen. Sie sind als reiner Text transkribiert, sprachlich geglättet und anschließend den Gesprächspartnern zur Autorisierung übermittelt worden. Die Gesprächspartner konnten bestimmen, welche Passagen zur wissenschaftlichen Verwendung herangezogen oder als Informationsquelle zitiert werden können. Sie hatten auch die Möglichkeit zur Anonymisierung. Nachträgliche Änderungen am Text konnten sie nicht vornehmen. In zwei Fällen führte dieses Verfahren zur Zensur interessanter Informationen, die daher leider nicht in dieser Arbeit berücksichtigt werden konnten. Notwendig war dieses Verfahren aus datenschutzrechtlichen (vgl. Helfferich 2005: 169-172) und forschungsethischen Gründen.



hätte den Rahmen dieses Forschungsprojekts bei Weitem gesprengt. Der Studie lag insofern ein „lockeres Forschungsdesign“ zugrunde. Damit ist ein Forschungsdesign gemeint, das, so Uwe Flick, durch „zunächst wenig festgelegte methodische Vorgehensweisen gekennzeichnet“ ist und in dem „die theoretischen Konstrukte und Begriffe relativ wenig entwickelt sind“ (Flick 2004: 261). Diese methodische Beschränkung erlaubte eine breit angelegte Bestandsaufnahme und die Berücksichtigung zahlreicher, wichtiger Detailspekte.

Ausgehend von den im Abschnitt zuvor entwickelten theoretischen Vorannahmen wurde ein einfaches Kategoriensystem entwickelt, mit dessen Hilfe die verschiedenen Quellen und Texte der Sekundärliteratur geordnet wurden. Hinweise auf Europäisierungseffekte wurden beispielsweise mit dem Kürzel „EU“ gekennzeichnet oder Informationen und Hinweise auf parteipolitische Akteurskonstellationen mit der Kennzeichnung „POL“. Dieses von der textanalytischen Methode der Inhaltsanalyse inspirierte Vorgehen (vgl. Früh 1998, Gläser/Laudel 2004, Mayring 2003, Mayring 2004) erlaubte die Systematisierung des disparaten und weitläufigen Materials und die begründete Formulierung von Thesen über den Einfluss verschiedener Faktoren in verschiedenen Phasen des politischen Prozesses. Bei Bedarf wurden die Kategorien verfeinert oder neue Kategorien, wie diejenige der „deutungsmächtigen Akteure“, aufgenommen. Die Auswertung der ca. 120 Reden, die vor Verabschiedung des Verbots religiöser Zeichen in der Schule in einer mehrtägigen Debatte in der Nationalversammlung gehalten worden sind, erfolgte mit Hilfe eines vereinfachten und explorativ ausgerichteten inhaltsanalytischen Verfahrens. Dies hat sich als vielversprechendes Vorgehen erwiesen, um die Dominanz oder Marginalität bestimmter Deutungen und Legitimierungsmuster herauszuarbeiten.<sup>25</sup> Die Erkundung des Datenmaterials ermöglichte eine erste Bewährungsprobe der verschiedenen theoretischen Annahmen und der aus ihnen abgeleiteten Analysekatoren im Sinne der Funktion von Einzelfallstudien nach Rueschemeyer (2003).

In Hinblick auf die Identifizierung historisch überlieferter Deutungsmuster und ihrer Rezeptionsgeschichte ist zusätzlich auf das Mittel des historischen Vergleichs zurückgegriffen worden, vor allem gestützt auf die Sekundärliteratur zur französischen Religionsgeschichte. Historisch-vergleichende Ausblicke dienten dazu, Rezeptionslinien und Reproduktionsprozesse von Deutungs- und Regelungsmustern nachzuzeichnen und nachzuvollziehen, inwiefern es im Zuge

---

<sup>25</sup> Dabei galt das Interesse den in der Argumentation der Redner verwendeten Deutungen in Bezug auf verschiedene, für das Gesetz vom 15.3.2004 relevante Schlüsselkategorien, insbesondere den jeweiligen Konzeptionen von Religion, Religionsfreiheit und Laizität, sowie den Faktoren, die zur *Legitimierung* des Verbots oder zur Begründung der Opposition zum Gesetz dienten, u.a. die Berufung auf bestimmte Institutionen im Sinne von Normen oder auf bestimmte deutungsmächtige Akteure. Leitfragen dabei waren beispielsweise: Welche Deutungen liegen der Argumentation der Redner zugrunde? Lassen sich in den Deutungen historisch tradierte Muster erkennen? Auf welche Werte und Normen (Institutionen) berufen sich die Redner, um ihre Position zu begründen? Berufen sich die Redner auf bestimmte deutungsmächtige Akteure und, wenn ja, auf welche? Dieses Vorgehen ist in mehr oder weniger explizierter Form auch bei der Auswertung vieler anderer Quellen zum Tragen gekommen, etwa den transkribierten Anhörungen der parlamentarischen Kommission oder den Berichten dieser und anderer Expertenkommissionen.

von Rezeption und Reproduktion zu innovativen Veränderungen solcher Deutungsmuster gekommen ist. Dies erfolgte unter Fokussierung einiger besonders charakteristischer Deutungs- und Handlungsmuster.

## **2.6. Standort des Verfassers**

Um die intersubjektive Nachvollziehbarkeit der in dieser Arbeit entwickelten theoretischen Annahmen zu sichern, ist es notwendig – über die Darstellung der theoretischen Vorannahmen, die Darlegung des Vorgehens und die eindeutige Kennzeichnung sowie genaue Dokumentation der Quellen und Belege hinaus – die Rolle der Subjektivität des Verfassers in dieser Studie kenntlich zu machen, eine notwendige Voraussetzung qualitativer Forschungsarbeit (Steinke 2004: 330f.). So ist deutlich herauszustellen, dass dem Projekt auch ein normatives Anliegen des Verfassers zugrunde lag: Angesichts der Tendenz zu starker Emotionalisierung im Feld der Religionspolitik, insbesondere in Fragen, die die Integration des Islam in die westeuropäischen Gesellschaften und ihre religionsrechtlichen Ordnungssysteme betreffen, ist es Ziel dieser Arbeit, zu einer größeren Nüchternheit in der Debatte über religionspolitische Fragen beizutragen. Ein möglichst offenes Herangehen an den Untersuchungsgegenstand und die Berücksichtigung zahlreicher potentieller Bedingungsfaktoren politischer Entscheidungsprozesse sollten der Komplexität des politischen Geschehens gerecht werden. Die damit zum Teil verbundene Relativierung einiger bestehender Erklärungsangebote zum Kopftuchverbot in Frankreich bedeutet nicht zwingend ihre Widerlegung, sondern eröffnet die Möglichkeit zu einer differenzierten Gewichtung und zur Einordnung in einen analytischen Gesamtzusammenhang.

In Hinblick auf die Subjektivität des Verfassers und deren Einfluss auf die Forschungsarbeit ist auch zu berücksichtigen, dass der Forscher zu der stark politisierten und emotional aufgeladenen Frage eines Verbots des Kopftuchs selbst eine politische Meinung vertritt. Dabei tendiert der Verfasser in seiner Bewertung dieser Entscheidung zu kritischer Skepsis. Zwar hat der Forschungsprozess das Verständnis des Verfassers für die Komplexität der Kopftuchdebatte stark vertieft, doch musste er die eigenen Wertungen stets als eine mögliche Quelle von Verzerrungen berücksichtigen. Auch wenn das Bemühen um ein möglichst vorurteilsfreies Herangehen diese Forschungsarbeit angeleitet hat, so ist völlige Objektivität letztlich nicht möglich: Werden beispielsweise die verschiedenen Argumente in einer politischen Debatte beschrieben, dann kann schon die Reihenfolge, in der diese Argumente präsentiert werden, Ausdruck impliziter normativer Wertungen sein. Beim besten Bemühen um Ausgewogenheit der Darstellung sind solche Schwerpunktsetzungen nicht zu vermeiden. Auch läuft der deutschsprachige Beobachter Gefahr, die Geschehnisse in Frankreich aus einer deutschzentrierten Perspektive zu betrachten. Da in Deutschland viele religionspolitische Bereiche gänzlich anders geregelt sind, können manche der in Frankreich geführten Debatten und insbesondere die mitunter erhebliche Emotionalisierung

religionspolitischer Fragen ein gewisses Unverständnis hervorrufen. Der Verfasser hat sich bemüht, solche Bewertungen zu reflektieren, doch nicht immer gelingt die Loslösung von den eigenen Prägungen.

Politisch-normative Zielsetzungen können ein legitimes, auch wissenschaftliches Anliegen sein – solange die normativen Motive offen gelegt werden, wie zum Beispiel in den Arbeiten von Monsma und Soper (1997, 1998), die sich mit den Vorzügen und Nachteilen verschiedener Religionsverfassungstypen beschäftigen und am Ende für das Kooperationsmodell plädieren. Unabhängig von allen expliziten und impliziten normativen Anliegen ist es die Überzeugung des Verfassers, dass die im Rahmen dieser Studie erarbeiteten theoretischen Konzepte eine praktische Relevanz besitzen. Aus dieser Sicht kann die Arbeit durchaus als Beitrag zu aktuellen politischen Debatten gelesen werden – im Sinne eines Plädoyers für eine entemotionalisierte und differenzierte Analyse von Religionspolitik und ihrer Gegenstände.

### 3. Der Weg zum Kopftuchverbot 1989-2004

#### 3.1. Erstmalige Problematisierung des Kopftuches

Dass „Islam“ und „Muslime“ Gegenstände der französischen Religionspolitik geworden sind, ist auch die Folge einer Umetikettierung von einwanderungspolitischen Fragen. Der Islam war bis in die 1970er Jahre kein bedeutsames Thema der französischen Politik (Krosigk 2000: 164). In den späten 1970er Jahren, als die französische Politik den religiösen Bedürfnissen der nordafrikanischen Arbeiter größere Aufmerksamkeit zu widmen begann, geschah dies noch in der Erwartung einer zukünftigen Rückkehr der Immigranten. Dies war auch ein Grund dafür, dass den Herkunftsstaaten weitgehend die kulturelle und religiöse Betreuung der Zuwanderer überlassen wurde. Die französische Regierung gestand den Staaten Nordafrikas zum Teil sogar erheblichen Einfluss zu. Diese konnten zum Beispiel zur Betreuung der Emigranten Lehrkräfte und religiöses Personal nach Frankreich entsenden, deren Arbeit teilweise mit Frankreich gemeinsam finanziert wurde (Krosigk 2000: 167). Darüber hinaus sah sich der französische Staat nur in der Verantwortung für die Muslime mit französischer Staatsbürgerschaft, vor allem die Repatriierten aus den ehemaligen Kolonialgebieten Nordafrikas, die nach Ende des Algerienkriegs nach Frankreich geflohen waren (vgl. Kap. 6.4.5.). Die von der Regierung von Premierminister Raymond Barre 1978 eingerichtete *Commission consultative des Français musulmans* arbeitete erstmals Vorschläge zur Erfüllung wichtiger religionsbezogener Bedürfnisse der Repatriierten aus, etwa die Empfehlung, auf öffentlichen Friedhöfen spezielle muslimische Gräberfelder einzurichten (Boyer 2006: 769).

Abgesehen hiervon war es vor allem die lokale Ebene, auf der sich bis zum Ende der 1980er Jahre islambezogene Religionspolitik in Frankreich ereignete. Denn dort wurde am ehesten der Wandel der religiösen Landschaft sichtbar, in der nun vermehrt die islamische Tradition Sichtbarkeit erlangte. Auf der Ebene der Kommunen wurden beispielsweise die Forderungen nach dem Bau von Moscheen oder der Einrichtung muslimischer Grabfelder auf den örtlichen Friedhöfen laut (de Galembert 2003: 49-57). Die mit solchen Forderungen verbundenen sichtbaren Veränderungen im öffentlichen Raum führten zu Konflikten, die schnell über die lokale Ebene hinauswiesen, da diese Veränderungen in Hinblick auf die nationale Identität problematisiert wurden (de Galembert 2003: 51). In den 1980er Jahren kam es dank einer Änderung des Vereinsrechts von 1981 zur Gründung religiös ausgerichteter muslimischer Vereine ebenso wie zur Bildung von sozial und gesellschaftspolitisch orientierten Organisationen mit antirassistischer Zielsetzung wie *SOS Racisme*. Diese Organisationen sahen sich – aus einer gesellschaftspolitischen Perspektive – zur Verteidigung der religiösen Bedürfnisse der Einwanderer berufen, vor allem wenn diese auf schwerwiegende Hindernisse stießen, wie Widerstand gegen den Bau von Moscheen (Kepel 1997a: 179-184, de Galembert 2003: 52f.).

Große Aufmerksamkeit erregte im Sommer 1989 die Affäre um den Abriss der Moschee von Charvieu-Chavagneux, einer Kleinstadt in der Nähe von Lyon. Am 16.8.1989 ordnete der gaullistische Bürgermeister überraschend den Abbruch des Gebäudes an. Bei Beginn der zügig vollzogenen Abrissarbeiten befanden sich noch Personen im Gebäude. Dieser Vorfall wurde überwiegend als ausländerfeindlicher Akt gewertet. Allerdings ging der damalige sozialistische Innenminister Pierre Joxe, indem er das Geschehen als Angriff auf die Religionsfreiheit wertete (Galembert 2003: 60f., Kepel 1997a: 180), über diese Perspektive hinaus und gab ihm eine religionspolitische Rahmung.<sup>26</sup> Galembert zufolge spiegelt die Bearbeitung dieses und ähnlicher Vorfälle eine „Wende im öffentlichen Umgang mit dem Islam“ wider. Denn die zentralstaatliche Ebene unterstellte die in Folge der Einwanderung entstandenen Probleme ihrer Verantwortung und „nationalisierte“ die lokalen Konflikte damit (2003: 61). Mit dieser „Nationalisierung“ lokaler Konflikte war ein *issue relabeling*, die Umetikettierung von einwanderungspolitischen Themen in religionsrechtliche und damit religionspolitische Fragen, verbunden.<sup>27</sup>

Die Umetikettierung immigrations- und integrationspolitischer in religionspolitische Fragen war allerdings keine abrupte Entwicklung, sondern das Resultat eines langsamen Wandels. Davon zeugt beispielsweise die Einrichtung des Hohen Integrationsrats (*Haut Conseil à l'Intégration – HCI*), einer offiziellen Beratungsinstanz der Regierung. Seiner Gründung war ein Bericht der *Commission de la nationalité* unter Leitung des Juristen Marceau Long vorausgegangen,<sup>28</sup> der eine Schwächung der republikanischen Institutionen Frankreichs diagnostiziert und „die islamische Frage“ als Testfall für deren Integrationsfähigkeit identifiziert hatte (Jennings 2000: 582). Verschiedene dem Islam zugeschriebene soziale Praktiken wie Polygamie oder Zwangsheiraten wurden darin als unvereinbar mit den französischen Werten beschrieben (ebd.). Premierminister Michel Rocard reagierte auf den Bericht mit der Gründung des Hohen Integrationsrats per Dekret vom 19. Dezember 1989. Der HCI erhielt den Auftrag, Gutachten und Vorschläge hinsichtlich der Integration von Einwanderern zu erarbeiten (ebd.). Es handelte sich dabei also um eine einwanderungspolitische Maßnahme. Der HCI blieb während der 1990er Jahre in seinen Berichten weitgehend einer einwanderungs- und integrationspolitischen Perspektive verbunden, aus der heraus der Islam meist als Integrationshindernis für die Einwanderer problematisiert wurde (ebd.: 583).

---

<sup>26</sup> Der Bürgermeister wurde 1992 wegen Aufwiegelung zum Rassenhass während einer Wahlkampagne zu einer Strafe von 6000 Franc verurteilt (Fetzer/Soper 2005: 89). Vgl. zum Kontext des Jahres 1989 auch die detaillierte Darstellung in Kepel (1997a:174-189).

<sup>27</sup> Allerdings zeigt Krosigk (2000: 154), dass erste Schritte zu dieser Umetikettierung, so etwa die Thematisierung der religiösen Identität der Einwanderer, bereits früher begonnen hat. So hatte bereits im Jahr 1980 die Kommission *Culture & Immigration* den Islam als „zweitgrößte Religion Frankreichs“ bezeichnet und Benachteiligungen der Muslime beanstandet. Auch wurde damals schon die Frage der Kompatibilität von Islam und französischer Republik aufgeworfen (Krosigk 2000: 155-157).

<sup>28</sup> Vgl. Marceau Long 1988: *Être Français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité*, Paris: La Documentation Française, zitiert nach Jennings (2000: 579).

Demgegenüber kündete der HCI-Bericht *L'islam dans la République* aus dem Jahr 2000 von einem Wandel. Er stellte den Islam als Religion und seine Benachteiligung im französischen Religionsrecht ins Zentrum. Die zunehmende Thematisierung religionspolitischer Fragen geht stark auf die Ereignisse im Jahr 1989 zurück. Damals intensivierte sich die Debatte darüber, ob Islam und Laizität miteinander kompatibel seien und inwiefern sich der Islam als religiöse Tradition in die religionsrechtlichen Institutionen Frankreichs einfügen lasse. Den staatlichen Akteuren war zunehmend daran gelegen, eine Reihe eher pragmatischer Probleme für die religiöse Praxis von Muslimen in Frankreich zu klären. Hierfür benötigten sie einen Ansprechpartner auf muslimischer Seite. Unter dem Eindruck verschiedener Ereignisse des Jahres 1989, der Rushdie-Affäre im Februar, der Zerstörung der Moschee von Charvieu-Chavagneux im August und der ersten Kopftuchaffäre im Oktober ergriff Innenminister Pierre Joxe die Initiative zur Berufung eines Beratungsorgans für islambezogene Fragen. Am 20.11.1989 kam es zu einem ersten Treffen zwischen dem Innenminister und sechs ausgewählten muslimischen Persönlichkeiten (Kepel 1997a: 187). Sie bildeten am 9. März 1990 den *Conseil de réflexion sur l'islam de France (CORIF)*. Der CORIF war nicht als Instanz zur Repräsentation der Muslime oder des Islam in Frankreich gedacht, sondern eher als informelles und provisorisches Beratungsgremium des Innenministers (Kepel 1997a: 189, Boyer 1998: 210). Besonders die Kopftuchaffäre scheint ein wichtiger Impuls für diese Maßnahme gewesen zu sein. Was hatte es damit auf sich?

Zum Schulbeginn 1989 war das islamische Kopftuch zu einem gesellschaftlichen und politischen Problem geworden. Ernest Chenière, der Direktor eines Collège in Creil (Oise), hatte drei muslimische Schülerinnen im Alter zwischen 13 und 14 Jahren der Schule verwiesen, da sie sich geweigert hatten, ihr Kopftuch in der Schule abzulegen (Barreau 2005: 97f.). Der Schuldirektor begründete seine Entscheidung mit dem Prinzip der Laizität in der Schule. Mit der Laizität sei das Zeigen religiöser Symbole im Raum der Schule nicht vereinbar. Hintergrund des Vorfalls war ein Konflikt mit jüdischen Schülern an der gleichen Schule, die regelmäßig an den schulpflichtigen Samstagen gefehlt hatten. In Reaktion darauf war in die Schulordnung die Pflicht zur Achtung des Laizitätsprinzips eingefügt und in Hinblick auf die Bekleidungsordnung auch ein Kopftuchverbot formuliert worden (Hervieu-Léger 1999: 231). Die Umsetzung dieser neuen Regel zum Schulanfang 1989 führte zum Konflikt. Am 10.10.1989 stimmte der Schulleiter einem Kompromiss mit den Eltern der Schülerinnen zu, dem zufolge die Mädchen das Kopftuch zwar im Schulhof, nicht jedoch während des Unterrichts im Klassenzimmer tragen durften (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 14, Hervieu-Léger 1999: 232). Zehn Tage später betraten weitere Akteure die Bühne, so insbesondere zwei erst einige Jahre zuvor gegründete muslimische Verbände, die *Union des organisations islamiques de France (UOIF)* und die *Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF)* (Kaltenbach/Tribalat 2002: 190, Venner 2005:

178f.). Für sie bot die Kopftuchaffäre eine Gelegenheit zur öffentlichen Profilierung. Venner (2005: 178) zufolge war vor allem die UOIF dafür verantwortlich, dass der gefundene Kompromiss scheiterte, denn sie habe die Familien der Mädchen zu einer unnachgiebigen Haltung angetrieben. Die zwei Gründungsmitglieder der UOIF, Abdallah Ben Mansour und Mokhtar Jaballah, kamen persönlich nach Creil, um mit dem Schulleiter zu verhandeln. Ahmed Jaballah schrieb im November 1989 gar einen Brief an den sozialistischen Premierminister Michel Rocard, in dem er die Position vertrat, der Koran verpflichte die Muslima zum Tragen des Kopftuchs (Ternisien 2002: 139f.). Gaspard/Khosrokhavar (1995: 16) und Hervieu-Léger (1999: 232) betonen demgegenüber stärker die Rolle des Konvertiten Daniel Youssef Leclerc, des damaligen Präsidenten der FNMF, der nicht nur öffentlich kundtat, dass das Tragen des Kopftuchs eine religiöse Pflicht für muslimische Frauen sei, sondern auch erklärte, dass in der Religion keine Kompromisse möglich seien. Allerdings wurden die Mädchen nicht nur von muslimischen Organisationen, sondern auch von Vertretern der katholischen und der protestantischen Kirche sowie jüdischen Instanzen unterstützt (Hervieu-Léger 1999: 235). Cheikh Haddam, der damalige Direktor der in Frankreich traditionell wichtigen *Grande Mosquée de Paris (GMP)*, sprach sich indes dafür aus, die Affäre nicht zu dramatisieren und einvernehmliche Lösungen zu suchen (Ternisien 2002: 139f.). Doch nicht nur die GMP, sondern auch die FNMF verweigerten einer Demonstration zur Verteidigung des Kopftuchs, die von der islamistischen Gruppe „Stimme des Islam“ am 22.10.1989 in Paris organisiert wurde, die Unterstützung (Hervieu-Léger 1999: 233, Kepel 1997a: 186).

Die „Kopftuch-Affäre“ löste eine heftige gesellschaftliche Debatte aus, die Medien griffen das Thema auf, und der ursprünglich lokale Konflikt wurde bald zu einer Frage von nationaler Bedeutung.<sup>29</sup> Das Handeln des Schuldirektors wurde vor dem Hintergrund der Einwanderungsdebatte als Ausdruck von Rassismus und Ausländerfeindlichkeit gedeutet. Zum Kontext dieser Interpretation gehörte damals der Aufstieg des rechtsextremen *Front National*, dessen Kandidat bei den Präsidentschaftswahlen 1988 14,5 Prozent der Stimmen erzielt hatte (vgl. Kap. 9.6.; Bréchon 2004: 65). Auch der erst wenige Wochen zurückliegende Vorfall in Charvieu-Chavagneux gehörte dazu. Dieser Kontext begünstigte die Deutung des Kopftuchverbots als eines rassistisch motivierten Aktes, wie sie vor allem Verbände aus dem Feld der Menschenrechts- und Antirassismusbewegung vertraten, etwa *SOS-Racisme*, der *Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples (MRAP)* und die *Ligue des droits de l'homme* (Kepel 1997a: 184; Gaspard/Khosrokhavar 1995: 14).

Der Schulleiter wies den Vorwurf des Rassismus jedoch zurück.<sup>30</sup> Ihm kamen bald namhafte Intellektuelle zur Hilfe. Dabei zeichnete sich ein Wandel des Deutungsrahmens ab: Bei der

---

<sup>29</sup> Vgl. die Darstellung bei Gaspard/Khosrokhavar 1995: 12-29.

<sup>30</sup> Auch islamkritische Autoren wie Venner (2005) oder Tribalat/Kaltenbach (2002) nehmen den Schulleiter gegen diesen Vorwurf in Schutz. Venner weist darauf hin, dass der von den französischen Antillen stammende

Bewertung des Kopftuchs und bei der Suche nach der richtigen Strategie im Umgang mit dieser islamischen Praxis lösten sich die klassischen politischen Fronten, die etwa die Debatte um Einwanderung und Rassismus kennzeichneten, auf. Das Kopftuch wurde nun im Zusammenhang mit der Laizität, einem Grundprinzip der französischen Religionspolitik, problematisiert. Die mit der Einwanderung verbundenen Fragen nach Akzeptanz und Integration der aus Nordafrika stammenden Immigranten wurde zu einer religionspolitischen Frage.

### **3.2. Die Reaktion der Politik: Das Staatsratsgutachten und das Jospin-Rundschreiben**

Die Politisierung der Kopftuchaffäre war im Jahr 1989 kein Werk der Politik. Erst als Danielle Mitterand, die Frau des Staatspräsidenten, am 23.10.1989 das Kopftuch öffentlich als Ausdruck einer religiösen Überzeugung wertete, den Konflikt somit als eine Frage der Religionsfreiheit deutete und sich aus diesem Grund gegen den Ausschluss der Schülerinnen aussprach, begann der Prozess politischer Bearbeitung des „Problems“ (vgl. Gaspard/Khosrokhavar 1995: 21). Der Erziehungsminister des *Parti Socialiste*, Lionel Jospin, rief in einem Interview mit dem *Nouvel Observateur* vom 26.10.1989 die beteiligten Akteure zum Dialog auf. Er sprach sich zwar grundsätzlich gegen das Kopftuch in der Schule aus, erklärte aber, es sei keine Lösung, die Mädchen der Schule zu verweisen (vgl. Krosigk 2000: 204).

In der Woche darauf erschien in der Zeitschrift *Le Nouvel Observateur* vom 2.11.1989 ein offener Brief an den Erziehungsminister, in dem namhafte linksgerichtete Intellektuelle schwere Kritik an dessen Umgang mit dem Konflikt formulierten. Vor allem warfen sie Jospin vor, die Idee der republikanischen Schule zu gefährden und vor einer großen Herausforderung zu kapitulieren.<sup>31</sup> Der Text sorgte für großes Aufsehen, weil es gerade linke Intellektuelle waren, die sich gegen die eher multikulturell orientierte und auf Ausgleich bedachte Politik Jospins richteten und den Schulverweis der Schülerinnen verlangten. Jospins gesellschaftspolitischer Ansatz hatte sich erst kurz zuvor in dem von ihm initiierten Orientierungsgesetz vom 10.7.1989 gezeigt, das erstmals Rechte für Schüler, darunter auch das Recht zur freien Meinungsäußerung, festgeschrieben hatte.<sup>32</sup>

Um eine Verschärfung der Debatte zu vermeiden, bat der Erziehungsminister das höchste Verwaltungsgericht, den Staatsrat (Conseil d'Etat), um ein Gutachten zu der Frage, ob unter

---

Chenièrè lange in Marokko gearbeitet habe, Arabisch spreche und sich um Förderprogramme für seine Schule eingesetzt habe (2005: 177). Guy Coq sieht in dem Kopftuchverbot weniger einen antiislamischen oder rassistischen Affekt als das Bemühen, die gegenüber jüdischen Schülern erlassene Regel zur Samstagsschulpflicht durchzusetzen (2003: 265). Siehe auch Hervieu-Léger (1999: 231).

<sup>31</sup> Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut et al.: „Profes, ne capitulons pas!“, in: *Le Nouvel Observateur*, 2-8.11.1989, in: *Ligue de l'enseignement* (Hg.): [http://www.laicite-laligue.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=124&Itemid=80](http://www.laicite-laligue.org/index.php?option=com_content&task=view&id=124&Itemid=80), Zugriff 3.10.2007.

<sup>32</sup> Im Artikel 10 dieses Gesetzes, der heute als Artikel L. 511-2 Teil des Code de l'Éducation ist, heißt es: „Dans les collèges et lycées, les élèves disposent, dans le respect du pluralisme et du principe de neutralité, de la liberté d'information et de la liberté d'expression. L'exercice de ces libertés ne peut porter atteinte aux activités d'enseignement.“ Vgl. Auszug aus dem Gesetz in: *Direction des Journaux officiels* (Hg.) 2004, 261-264, 263.



Berücksichtigung der Regeln und der Organisation der öffentlichen Schule das „Tragen von Zeichen der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft“ mit dem Prinzip der Laizität vereinbar sei.<sup>33</sup> Der Staatsrat veröffentlichte sein Gutachten am 27.11.1989. Darin kam er nach Auswertung nationaler und supranationaler Rechtsquellen zu dem Ergebnis, dass das Tragen religiöser Zeichen an sich nicht gegen das Prinzip der Laizität der Schule verstößt.

La liberté ainsi reconnue aux élèves comporte pour eux le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui, et sans qu'il soit porté atteinte aux activités d'enseignement, au contenu des programmes et à l'obligation d'assiduité.<sup>34</sup>

Erst wenn die Ausübung der Freiheit zu einem Hindernis für die Ausführung der Aufgaben des öffentlichen Erziehungswesens werde, dann könnten Beschränkungen der Religionsfreiheit zulässig sein.<sup>35</sup> Zu den Aufgaben der Schule zählte das Gutachten die Persönlichkeitsentwicklung der Schüler, die Vermittlung von staatsbürgerlichen Tugenden sowie Toleranz und Respekt. Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen folgte der Staatsrat:

Il résulte [...] que, dans les établissements scolaires, le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses, mais que cette liberté ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettraient leur santé ou leur sécurité, perturberaient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public.<sup>36</sup>

Aus dem Gutachten lassen sich Konzeptionen des Verhältnisses von Staat und Religionen einerseits und des Rechts auf Religionsfreiheit andererseits ableiten. Das Verhältnis von Staat und Religionen ist durch das Prinzip der *laïcité* bestimmt, das der Staatsrat insbesondere als staatliche Neutralität in religiösen Fragen auslegt. Die Laizität verlangt demnach die religiöse Neutralität der Repräsentanten des Staats und, im Falle der Schule, die Neutralität der Lehrerschaft. Auch die Unterrichtsprogramme und schulischen Einrichtungen müssen religiös neutral sein und dürfen sich keine religiöse Tradition zu eigen machen. Die Neutralitätsverpflichtung steht aber nicht, so der Staatsrat, der Bekundung religiöser Meinungen und der Demonstration von Religionszugehörigkeit seitens der Schüler im „öffentlichen“ Raum der Schule entgegen. Die

---

<sup>33</sup> Vgl. Conseil d'Etat, Avis n° 346.893, Port de signes d'appartenance à une communauté religieuse au sein de l'école laïque et principe de laïcité, 27.11.1989, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, 121-126, 121. Übers. d. Verf.

<sup>34</sup> Ebd.: 124.

<sup>35</sup> Ebd.: 124.

<sup>36</sup> Ebd.: 124f.

Schule ist insofern nicht eine neutralisierte Zone, sondern bietet den religiösen Bedürfnissen der Schüler einen gewissen Entfaltungsraum. So dürfen sie ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition durch äußerlich sichtbare Symbole kenntlich machen. Die Laizität der Schule verlangt lediglich, so ist das Gutachten des Staatsrats zu verstehen, dass alle Schüler in gleicher Weise behandelt werden – unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Das Bedürfnis der Schüler, ihren religiösen Überzeugungen symbolisch Ausdruck zu verleihen, steht aus dieser Perspektive somit nicht im Widerspruch zum Prinzip der Laizität. Dies sei erst dann der Fall, wenn religiöse Symbole oder Zeichen einen „ostentativen“ Charakter annehmen oder ihr Tragen mit einem Akt der Provokation oder des aggressiven Missionierens (*prosélytisme*), mit einem Angriff auf die Freiheit anderer Schüler oder Lehrer oder einer Beeinträchtigung des Schulfriedens einhergehe. Ein solches Verhalten sah der Staatsrat nicht durch die Religionsfreiheit gedeckt. Jospin hatte in seiner Anfrage nicht direkt vom Kopftuch gesprochen. Auch der Staatsrat ging in seinem Gutachten nicht explizit darauf ein. Auch definierte er Begriffe wie *ostentatoire*, *revendicatif* oder *prosélytisme* nicht genauer. Doch sein Gutachten ließ die Interpretation zu, dass das Kopftuch als ein religiöses Zeichen nicht an sich schon die Grenzen der Religionsfreiheit verletzt, sondern dies erst dann der Fall ist, wenn damit ein bestimmtes Verhalten verbunden, seine Trägerin etwa Druck auf Mitschülerinnen ausübt, es ihr gleichzutun. Ein solches Fehlverhalten müsse, so verlangte der Staatsrat, in jedem Einzelfall nachgewiesen werden. Eventuelle Sanktionsmaßnahmen unterstellte er der richterlichen Kontrolle.<sup>37</sup> Das Laizitätsprinzip steht aus Sicht des Staatsrates nicht im Gegensatz zur Religionsfreiheit, sondern dient vor allem zwei Zielen: der Sicherung einer friedlichen Koexistenz von Schülern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit – daher das Propagandaverbot – und der Vermeidung einer Ungleichbehandlung der Schüler durch die Schule – daher die Neutralitätspflicht der Lehrer und der Unterrichtsstoffe.

Das Gutachten ließ den politischen Entscheidungsträgern Spielraum. Die Differenzierung zwischen der Bekenntnisfreiheit, einschließlich des Rechts zur Demonstration religiöser Zugehörigkeit durch sichtbare Symbole, und der Definition von Grenzen dieser Freiheit ermöglichte eine strenge Regelung der Kopftuchfrage ebenso wie eine auf Dialog und Verständigung ausgerichtete Strategie. Zwei Wochen nach Veröffentlichung des Gutachtens gab Erziehungsminister Lionel Jospin am 12.12.1989 ein Rundschreiben (*Circulaire*) zum Umgang mit religiösen Zeichen in der Schule heraus, das ausdrücklich auf das Gutachten des *Conseil d'Etat* gestützt war.<sup>38</sup> Für ein Rundschreiben hätte Jospin, wie Krosigk (2000: 205) anmerkt, kein Gutachten des Staatsrats benötigt. Doch dieses gab dem Minister, der auf eine permissive Lösung zielte, Rückendeckung für seinen Umgang mit dem Problem.

---

<sup>37</sup> Ebd.: 125f.

<sup>38</sup> *Ministre de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports: Circulaire du 12.12.1989: Laïcité, port de signes religieux par les élèves et caractère obligatoire des enseignements*, in: *Direction des Journaux officiels* (Hg.) 2004, 329-334.

Der *Conseil d'Etat* habe festgestellt, so Jospin, dass es kein generelles und absolutes Verbot des Kopftuchs oder anderer religiöser Zeichen geben könne. Obschon der Staatsrat nicht direkt vom Kopftuch gesprochen hatte, subsumierte das Rundschreiben das Kopftuch („foulard“) explizit unter die Kategorie der „religiösen Zeichen“ („signes religieux“).<sup>39</sup> Während das Gutachten durchaus die Deutungsoption enthielt, das Kopftuch direkt unter die „von Natur aus“ aggressiven Zeichen zu zählen, schloss die Interpretation des Ministers diese Möglichkeit aus. Er zählte das Kopftuch explizit unter die „religiösen Zeichen“:

Le Conseil d'Etat a marqué qu'il ne peut y avoir d'interdiction générale et absolue du port du foulard ou de tout autre signe religieux mais que ce port peut être prohibé en fonction des principes qu'il énumère dans son avis et au regard des circonstances locales.<sup>40</sup> (Hervorhebung d. Verf.)

Ob das Kopftuch an sich als aggressives Zeichen zu bewerten war, sollten nach dem Willen des Ministers die Akteure vor Ort im Einzelfall prüfen.<sup>41</sup> Der Minister forderte die Lehrer auf, im Konfliktfall mit den Schülern und Eltern einen Dialog zu führen. Im Sinne des „guten Funktionierens“ („bon fonctionnement“) der Schule sollte dieser Dialog den Verzicht auf das religiöse Zeichen zum Ziel haben. Doch zugleich betonte Jospin, dass religiöse Zeichen nicht an sich als Verstoß gegen das Laizitätsprinzip gewertet werden könnten:

Le port de signes religieux par les élèves n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il relève de l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses [...].<sup>42</sup>

Das Rundschreiben führte weiter aus:

[L]es élèves doivent se garder de toute marque ostentatoire, vestimentaire ou autre, tendant à promouvoir une croyance religieuse. Sont à proscrire tous les comportements de prosélytisme qui vont au-delà des simples convictions religieuses et qui visent à convaincre les autres élèves ou les autres membres de la communauté éducative et à leur servir d'exemple. Les observations et considérations qui précèdent doivent s'appliquer dans les mêmes conditions aux signes et comportements de nature et de portée politiques. Sont aussi à proscrire tous les signes qui, en appelant à une discrimination selon les opinions politiques, philosophiques, religieuses, le sexe ou l'appartenance ethnique contredisent les principes, les valeurs et les lois de notre société démocratiques.<sup>43</sup>

Verboten waren indes alle Zeichen, die zu einer Diskriminierung aufriefen oder einen aggressiv missionarischen Charakter aufwiesen, ebenso wie alle Verhaltensweisen, die über das reine Bekenntnis hinausgingen. Das Rundschreiben eröffnete für den Fall eines Verstoßes gegen diese

---

<sup>39</sup> Ebd.: 329.

<sup>40</sup> Ebd.: 329.

<sup>41</sup> Ebd.: 329.

<sup>42</sup> Ebd.: 330.

<sup>43</sup> Ebd.: 330.

Regeln die Möglichkeit, Schüler im Rahmen eines Disziplinarverfahrens von der Schule zu verweisen.

Diese Regelung ließ offen, wann genau ein Zeichen zu religiöser oder geschlechtlicher Diskriminierung aufruft oder unter welchen Umständen es einen proselytischen Charakter annimmt. Dies sollten die verantwortlichen Lehrer anhand des Verhaltens des jeweiligen Schülers ergründen.<sup>44</sup> Indem das Rundschreiben es unter die „religiösen Zeichen“ zählte, schloss es jedoch eine Deutung des Kopftuches als generell aggressiv missionarisch oder geschlechtsdiskriminierend aus. Es ist fraglich, ob Krosigk (2000: 208) in der Einschätzung gefolgt werden kann, Jospins Schreiben habe „auf die Vermeidung islamischer Kopftücher in den öffentlichen Schulen“ gezielt. Es ist zwar richtig, dass das Rundschreiben die Lehrer aufforderte, im Konfliktfall auf einen Verzicht des religiösen Zeichens hinzuwirken. Auch trifft zu, dass das Rundschreiben nicht explizit das Kopftuch für laizitätskompatibel erklärte. Doch es zählte das Kopftuch unter die „religiösen Zeichen“ und wertete das Tragen solcher Zeichen als laizitätskompatibel. Eine ganz eindeutige Aussage zugunsten des Kopftuchs traf das Rundschreiben zwar nicht,<sup>45</sup> doch die Kopftuchverfechter konnten sich eher als die Kopftuchgegner durch das Rundschreiben bestätigt sehen. Aufgrund der ambivalenten Formulierungen wirft Guy Coq Jospin vor, sich vor einer klaren Entscheidung gedrückt und damit die Politisierung der Kopftuchfrage begünstigt zu haben (2003: 267). Vorläufig aber hatte Jospin mit Unterstützung des Staatsrats eine Lösung gefunden, die im Prinzip für die nächsten 15 Jahre maßgeblich bleiben sollte. Das Grundrecht der Religionsfreiheit war im Feld der öffentlichen Schule konkretisiert worden. Den Schülern war das Recht zuerkannt worden, ihre religiösen Überzeugungen u.a. durch nach außen sichtbare Zeichen zu bekennen.

Die sogenannte Kopftuchaffäre war damit zunächst einmal beigelegt. Vom ersten Tag der Problematisierung dieser Frage Anfang Oktober 1989 bis zu ihrer vorläufigen Regelung durch das ministerielle Rundschreiben Ende Dezember waren kaum drei Monate vergangen. Die Problematisierung des Kopftuchs war von lokalen Akteuren ausgegangen. Deren Konflikt war im Verlauf der „Affäre“ zu einem Problem von nationaler Tragweite und zu einer Grundsatzfrage geworden. An dieser Entwicklung hatten verschiedene Akteure mitgewirkt, islamische Verbände, die den Konflikt als eine Frage der Religionsfreiheit deuteten, Menschenrechtsgruppen, die den Schulverweis als rassistischen Angriff auf Immigranten werteten, Medien, die das Thema aufgriffen und mit internationalen Problemen verknüpften, sowie Intellektuelle und Wissenschaftler, die die Kopftuchproblematik aus der Perspektive der schulischen Laizität

---

<sup>44</sup> Ebd.: 330.

<sup>45</sup> Dies wird deutlich im Vergleich mit den klar gezogenen Grenzen, die das Rundschreiben religiös motivierten Forderungen in anderen Feldern zieht: Weder dürfen Unterrichtsstoffe abgelehnt, noch die Teilnahme an bestimmten Unterrichtsfächern (etwa Schwimmunterricht) verweigert werden. Zum Teil werden harte Sanktionen für Verstöße gegen diese Regeln verlangt (ebd.: 332f.). Klar ist auch die Sprache in Hinblick auf die Neutralitätspflicht des Lehrers. Diesem wird eine sofortige Dienstsuspendierung und ein Disziplinarverfahren angedroht, wenn er seiner Pflicht zur religiösen Neutralität nicht folgt (ebd.: 334).

diskutierten. Der politisch verantwortliche Hauptakteur, Erziehungsminister Lionel Jospin, hingegen war um die Depolitisierung der Frage bemüht. Indem er sie dem Staatsrat vorlegte, nahm er sie von der politischen Agenda, denn von da an galt es abzuwarten, wie sich die höchste Instanz zur Beurteilung religionsrechtlicher Konflikte in dieser Frage positionieren würde. Indem Jospin die Politikformulierung der „neutralen“ Instanz des Staatsrats übertrug, entpolitisierte er den Konflikt um das Kopftuch und machte ihn zu einer Verwaltungsangelegenheit. Das Gutachten des Staatsrats gab ihm freie Hand zu einer Regelung des Problems auf dem Verwaltungswege. Damit vermied er eine Regelung per Gesetz oder Dekret. Die eigentliche politische Entscheidung, die mit dem Rundschreiben vom 12.12.1989 getroffen wurde, war die Vermeidung einer politischen Auseinandersetzung. Dies geschah durch eine Art Kompromisslösung: Einerseits griff das Rundschreiben das Anliegen derjenigen auf, für die das Kopftuch Ausdruck einer legitimen Religionsausübung und somit eine Frage der Religionsfreiheit ist, andererseits versuchte es auch diejenigen anzusprechen, die die Schule vor dem Zugriff religiöser Interessen schützen wollten. Diese Lösung sollte in den folgenden Jahren durch eine zunehmend differenzierte Verwaltungsrechtsprechung in wesentlichen Zügen bestätigt werden.

### **3.3. Verschärfung oder Entpolitisierung? Das Bayrou-Rundschreiben**

Doch trotz des Bemühens um eine tragfähige Regelung des Konflikts kam es Anfang der 1990er Jahre zu neuen Konflikten um das Kopftuch. Das *Collège Jean Jaurès* in der Stadt Montfermeil hatte am 30.11.1990 eine neue Schulordnung beschlossen, die das Tragen jedweden Zeichens religiösen, politischen oder philosophischen Charakters in der Schule striktens untersagte.<sup>46</sup> Aufgrund dieser Regel waren im Dezember 1990 drei muslimische Schülerinnen von der Schule verwiesen worden. Der Staatsrat annullierte am 2.11.1992 diese Entscheidung und begründete das Urteil mit der gleichen Argumentation, die bereits sein Gutachten von 1989 bestimmt hatte: Nicht das Kopftuch an sich, sondern erst das Tragen des Kopftuchs in Verbindung mit einem Verhalten, das den Schulfrieden stört oder die Freiheit anderer beeinträchtigt, rechtfertigt einen Schulverweis. Das Gericht befand, der entsprechende Artikel der Schulordnung sei zu allgemein formuliert und verletze durch sein generelles Verbot religiöser Zeichen die individuelle Freiheit der Schüler, die gerade durch das Prinzip der Laizität des öffentlichen Erziehungswesens geschützt werde. Außerdem sei nicht der Nachweis erbracht worden, dass mit dem Tragen des Kopftuches ein Akt der Provokation, der aggressiven Missionierung oder der Propaganda und somit eine Beeinträchtigung des Schulfriedens oder der Freiheit anderer Mitglieder der Schulgemeinschaft verbunden gewesen sei.

---

<sup>46</sup> Vgl. den Urteilstext: Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 130394, 2.11.1992, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 2.6.2008.

Nach diesem Grundsatzurteil kam es 1993 an verschiedenen Schulen erneut zu Kopftuchkonflikten. Der amtierende Erziehungsminister François Bayrou verschickte daraufhin im Oktober 1993 ein Rundschreiben, in dem er den schulischen Akteuren die durch die Rechtsprechung geschaffene Rechtslage darstellte und insbesondere die Notwendigkeit betonte, provokative oder aggressiv missionarische Verhaltensweisen seitens der Schülerinnen konkret nachzuweisen.<sup>47</sup> Das Rundschreiben war ein kurzer Text, der in äußerst knapper Form die Regelungen des Jospin-Rundschreibens von 1989 in Erinnerung rief. Bayrou wurde daraufhin in der Nationalversammlung von einigen Abgeordneten scharf attackiert, darunter auch Ernest Chénrière, der ehemalige Schulleiter von Creil, der seit den Wahlen von 1993 für die gaullistische RPR ein Parlamentsmandat einnahm (Krosigk 2000: 210). Chénrière und einige Mitstreiter initiierten nun ihrerseits einen Gesetzentwurf zum Verbot aller „ostentatorischen“ religiösen Zeichen in der Schule (Scott 2005: 107), der zunächst folgenlos blieb. Doch der politische Druck veranlasste Bayrou zur Veröffentlichung eines weiteren Rundschreibens im September 1994. Der Erziehungsminister und seine Partei, die zentristische UDF, hatten sich im Jahr 1989 gegen den Schulverweis von Schülerinnen mit Kopftuch ausgesprochen (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 29); Bayrou galt demnach nicht als Fürsprecher einer restriktiven Lösung. Dies bestätigte auch sein Umgang mit der Problematik im Jahr 1993 sowie die Tatsache, dass er danach fast ein Jahr benötigte, ehe er die Verwaltungsvorschriften zu verschärfen suchte.

Sein Rundschreiben aus dem Jahr 1994 schlug indes einen deutlich rauerem Ton an. Bayrou begründete den neuen Text mit dem Wunsch der Schulleiter und Lehrer nach klaren Regelungen in Fällen der „spektakulären Manifestation von Religions- oder Gemeinschaftszugehörigkeit“ („manifestation spectaculaire d'appartenance religieuse ou communautaire“, Übers. d. Verf.).<sup>48</sup> Es fällt zudem auf, dass zum ersten Mal in einem offiziellen Text zur Kopftuchproblematik die Affäre nicht nur in den Kategorien von Religionsfreiheit und schulischer Laizität behandelt wurde, sondern Bayrou die Ideale des französischen „Nationalprojektes“ („projet national“) und des „republikanischen Projektes“ („projet républicain“) beschwor und so die Kopftuchproblematik mit Fragen der nationalen Identität verknüpfte. Zugleich verband er diese Ideale mit der Funktionsbestimmung der „republikanischen Schule“. In ihr lernten die Schüler das Zusammenleben („vivre ensemble“) und gegenseitigen Respekt. Symbole und Verhaltensweisen, die mit diesen Erziehungszielen nicht kompatibel seien, hätten keinen Platz in der Schule:

C'est pourquoi il n'est pas possible d'accepter à l'école la présence et la multiplication de signes si ostentatoires que leur signification est précisément de séparer certains élèves des règles de vie communes de l'école. Ces signes sont, en eux-mêmes, des éléments de prosélytisme, à plus forte raison

---

<sup>47</sup> Ministre de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports: Circulaire n° 93-316 du 26.10.1993 relatif au respect de la laïcité, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, 335-336.

<sup>48</sup> Ministre de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports: Circulaire n° 1649 du 20 septembre 1994 relative à la neutralité de l'enseignement public: port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, 337-338, 337.

lorsqu'ils s'accompagnent de remise en cause de certains cours ou de certaines disciplines, qu'ils mettent en jeu la sécurité des élèves ou qu'ils entraînent des perturbations dans la vie en commun de l'établissement.<sup>49</sup>

Neu am Rundschreiben war die Rede von „Zeichen“, die „derartig ostentativ“ sind, dass sie nicht nur im Zusammenhang mit einem bestimmten Verhalten, sondern „an sich“ („en eux-mêmes“) Ausdruck aggressiven missionarischen Werbens (prosélytisme) sind. Im Anhang des Rundschreibens fand sich ein Formulierungsvorschlag für eine in die Schulordnungen zu integrierende Regel, der zufolge diskrete religiöse Zeichen zwar zugelassen, solche „ostentativen“ Zeichen jedoch verboten werden sollten.<sup>50</sup>

Der Text des Rundschreibens erwähnte an keiner Stelle das Kopftuch. Er definierte nicht, was konkret unter „ostentativen Zeichen“ („signes ostentatoires“) zu verstehen war. Er traf auch keine Aussage darüber, ob das Kopftuch als ein solches Zeichen zu gelten hatte. Im Kontext der erhitzten Debatten, die um das Kopftuch geführt wurden, lag es jedoch nahe, diese Formulierungen auf das Kopftuch zu beziehen.

Mit dem Rundschreiben Bayrous deutete sich ein Wandel in Richtung einer restriktiveren Politik an. Während Jospin 1989 das Kopftuch indirekt als laizitätskompatibel eingestuft hatte, fehlte eine vergleichbare Formulierung im Rundschreiben von 1994. Implizit eröffnete letzteres die Möglichkeit, das Kopftuch als ostentatives Symbol für die Diskriminierung von Frauen oder als aggressive Propaganda für den Islam zu deuten. Das Rundschreiben legte diese Deutungsoptionen nahe; den Entwurf für eine Verbotsregelung in seinem Anhang fügten zahlreiche Schulen in ihre Hausordnungen ein. Schließlich wertete Bayrou selbst das Kopftuch in einem Interview mit *Le Point* am 10.9.1994 als „ostentatives Zeichen“, das in der Schule nicht akzeptiert werden könne und gab damit eine eindeutige Interpretation seines Rundschreibens vor.<sup>51</sup> Krosigk sieht dieses Interview zusammen mit dem zehn Tage später veröffentlichten Rundschreiben als „fragwürdige[n] Drahtseilakt französischer Religionspolitik“, denn in „dem Schreiben an die Schulleiter hielt Bayrou sich zwar an die Kriterien, die auch der Staatsrat für einen gerechtfertigten Ausschluss genannt hatte, umging sie jedoch in seinen öffentlichen Stellungnahmen“ (Krosigk 2000: 213). Allerdings hatte dieser „Drahtseilakt“ die Konsequenz, dass das Problem weiterhin auf dem Verwaltungswege bearbeitet wurde und es nicht zu einer weitergehenden Politisierung kam. Die von Ernest Chénrière ausgehende Initiative zu einem gesetzlichen Kopftuchverbot griff die Regierung beispielsweise nicht auf (Krosigk 2000: 212). Bayrou, der unter beachtlichem Druck seitens lokaler Akteure in den Schulen und seitens einiger Abgeordneter in der Nationalversammlung stand, könnte durchaus eine Entpolitisierung des Konflikts angestrebt haben. Dafür sprechen sein erstes Rundschreiben ebenso wie sein Zögern bei

---

<sup>49</sup> Ebd.: 337.

<sup>50</sup> Ebd.: 338.

<sup>51</sup> *Le Point*, 10.9.1994, 86-87, zitiert nach Krosigk 2000: 212.

Verbotsinitiativen im Jahr 1996 oder auch die Berufung von Mediatorinnen während seiner Amtszeit, die als Entsandte des Erziehungsministeriums in Kopftuchkonflikten vermitteln sollten.<sup>52</sup> Gleichwohl stiftete das Manöver um sein Rundschreiben von 1994 reichlich Verwirrung unter Lehrern und Schulleitern. Viele verstanden es als Aufforderung, das Kopftuch nicht länger in der Schule zu tolerieren.

Wenig später wurde der *Conseil d'Etat* von der privaten Vereinigung *Un Sisyphe* angerufen, um die Rechtmäßigkeit des Bayrou-Rundschreibens zu überprüfen. Der Staatsrat wies die Klage am 10.7.1995 zwar ab.<sup>53</sup> Obschon er das Rundschreiben an sich nicht beanstandete – er stimmte der Auffassung zu, dass bestimmte Zeichen an sich aggressiv missionierend oder diskriminierend sein können<sup>54</sup> – so stellte er jedoch fest, dass der Text von Erziehungsminister Bayrou die geltende Rechtslage *nicht* ändere. Dies bedeutete zugleich, dass der Staatsrat bei seiner Position blieb: Das Kopftuch an sich verstieß nicht gegen die schulische Laizität.

### 3.4. Feinjustierungen durch den *Conseil d'Etat*

Auf Grundlage des Bayrou-Rundschreibens kam es zu zahlreichen Schulverweisen, an die sich eine Prozesslawine anschloss, die zwischen 1995 bis 1997 zu zahlreichen Urteilen des Staatsrats führte. Insgesamt annullierte das Gericht von 1992 bis 1999 in 41 von 49 Verfahren Schulverweise, die gegen muslimische Schülerinnen ausgesprochen worden waren (HCI 2000: 50). Nicht in jedem Fall erhielten die Schülerinnen recht. Der *Conseil d'Etat* annullierte Schulverweise immer dann, wenn er es nicht als erwiesen ansah, dass das Kopftuch in propagandistischer Absicht getragen worden war.<sup>55</sup> Er widersetzte sich zudem dem Versuch einer Ausweitung von Kopftuchverboten auf den Hochschulbereich.<sup>56</sup> Doch er bestätigte auch den Schulverweis zweier Schülerinnen aus Nantua, die sich geweigert hatten, ihr Kopftuch im

---

<sup>52</sup> Die beiden Mediatorinnen Hanifa Chérifi und Rachida Dati waren von maghrebinischer Herkunft. Beide standen dem Kopftuch allerdings distanziert gegenüber. Ihre Mediationstätigkeit stand zudem unter der Zielvorgabe, die Mädchen zur Aufgabe ihres Kopftuchs zu bewegen, nicht jedoch darin, in der Lehrerschaft um Verständnis für die Schülerinnen zu werben (vgl. Couret, Florence: Des médiatrices restaurent le dialogue avec les jeunes filles. Depuis deux ans, l'éducation nationale propose l'intervention de médiatrices dans les écoles, in: La Croix, 7.11.1996, 12).

<sup>53</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 162718, 10.7.1995, Association « Un Sisyphe », in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008. Vgl. auch Conseil d'Etat: Analyse de la jurisprudence de 1991 à 1999. Enseignement 1995, unter: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispa/index\\_ju\\_aj9507.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispa/index_ju_aj9507.shtml), Zugriff 10.9.2006.

<sup>54</sup> Diese Möglichkeit hatte der Staatsrat in seinem Gutachten von 1989 durchaus vorgesehen. Dort war von Zeichen die Rede gewesen, die „durch ihre Wesen“ („par leur nature“) oder „durch ihren ostentativen oder fordernden Charakter“ („par leur caractère ostentatoire ou revendicatif“) die Würde anderer Mitglieder der Schulgemeinschaft verletzen (vgl. Conseil d'Etat, Avis n° 346.893, Port de signes d'appartenance à une communauté religieuse au sein de l'école laïque et principe de laïcité, 27.11.1989, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, 121-126, 125).

<sup>55</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172718, 20.5.1996, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008.

<sup>56</sup> So annullierte der Staatsrat die Entscheidung einer Universität in Lille, zwei Studentinnen wegen ihres Kopftuchs von der Universität auszuschließen (vgl. Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 170106, 26.7.1996, Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008).



Sportunterricht abzuziehen, was der Lehrer als Sicherheitsrisiko gewertet hatte.<sup>57</sup> Auch zog der Staatsrat dem religiös motivierten Fernbleiben vom Sportunterricht Grenzen. Er wertete dies als Verstoß gegen die Schulpflicht und bestätigte entsprechende Schulverweise durch die Schulakademie von Lille (Conseil d'Etat 2004: 340).<sup>58</sup>

Am 27.11.1996 und am 10.3.1997 fällte der Staatsrat gleich eine ganze Reihe von sehr differenzierten Urteilen: Viele Schulverweise wurden aufgehoben und den Betroffenen sogar Entschädigungszahlungen zugesprochen,<sup>59</sup> andere wurden bestätigt.<sup>60</sup> Der Staatsrat bündelte zudem zahlreiche Individualklagen. So bestätigte er am 27.11.1996 den Schulverweis von gleich 17 Schülerinnen auf einmal, weil diese im Oktober 1994 in ihrer Schule an Protestaktionen gegen das Kopftuchverbot teilgenommen hatten. Dadurch sei, so urteilte der Staatsrat, das normale Funktionieren der Schule in schwerwiegender Weise beeinträchtigt worden.<sup>61</sup> In einer anderen Entscheidung wies das höchste Verwaltungsgericht wiederum das Argument zurück, die Häufung von Kopftüchern in einer Schule sei an sich schon als Hinweis auf propagandistische Absichten zu werten.<sup>62</sup>

Diese Entscheidungen begrenzten die Wirkung des Bayrou-Rundschreibens. Ein generelles Verbot des Kopftuches, gegründet auf dessen Deutung als provokantes religiöses Symbol, ließ sich auf dem Verwaltungsweg nicht etablieren.<sup>63</sup> In Teilen der französischen Öffentlichkeit stießen die Urteile des Staatsrats zugunsten der Schülerinnen zunehmend auf Unverständnis und Empörung.<sup>64</sup> Doch trotz der Initiativen einzelner Politiker änderten die in jenen Jahren regierenden bürgerlichen Parteien die durch die Rechtsprechung des Staatsrats entstandene Rechtslage nicht (vgl. Kap. 9.3.). Auch während der Kohabitation von 1997 bis 2002 kehrte das

---

<sup>57</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 159981, époux Aoukili, 10.3.1995, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008.

<sup>58</sup> Ob und inwiefern das Kopftuch ein Sicherheitsrisiko im Sportunterricht darstellt, prüfte der Staatsrat nicht. Im Jahr 1999 entschied er sogar, dass eine genaue Begründung in solchen Fällen nicht notwendig sei (Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 181486, 20.10.1999, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 2.6.2008). Es ist schwer zu sagen, ob sich hierin ein Wandel abzeichnete. Der Staatsrat entband jedenfalls die Schulleitungen von der Pflicht, den Nachweis zu erbringen, dass das Kopftuch im Sport- oder Chemieunterricht ein Sicherheitsrisiko darstellt.

<sup>59</sup> Z.B. Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172898, 27.11.1996, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008.

<sup>60</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 170209, 27.11.1996, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008.

<sup>61</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 170207, 170208, Ligue islamique du Nord, 27.11.1996, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008. Vgl. auch Conseil d'Etat 2004: 340.

<sup>62</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172361, 27.11.1996, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008. Ähnlich auch einige Urteile vom März 1997, so Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 169536 und n° 169532, beide 10.3.1997 und n° 172721, 5.11.1997, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008. Hinzu kommen die Urteile vorgeordneter Instanzen. Bis Oktober 1996 hob allein das Straßburger Verwaltungsgericht 40 Schulverweise, die auf Grundlage des Bayrou-Rundschreibens ausgesprochen worden waren, wieder auf (vgl. Couret, Florence: Turkan retournera au lycée avec son foulard, in: La Croix, 15.10.1996, 7).

<sup>63</sup> Vgl. Couret, Florence: Turkan retournera au lycée avec son foulard, in: La Croix, 15.10.1996, 7.

<sup>64</sup> O.A.: Le foulard contre la République, in: Le Point, 7.12.1996. O.A.: Foulard islamique – Le Conseil d'Etat se voile la face, in: Le Point, 19.10.1996. Massenet, Michel: La République sans voile, in: Le Figaro, 12.2.1997.

islamische Kopftuch kaum auf die politische Agenda zurück. Es kam zwar immer wieder zu Konflikten, so besonders in Flers im Jahr 1999. Doch die zu diesem Zeitpunkt zuständige Staatsministerin für Schule und Unterricht, Ségolène Royal, rief alle Beteiligten zum Dialog und zum gegenseitigen Respekt auf. Die Schule, so erklärte sie am 8.1.1999, sei entscheidend für die Integration der Mädchen, die daher nicht ausgeschlossen werden sollten.<sup>65</sup>

Von einer lange vorherrschenden Tendenz der staatlichen Instanzen zur Depolitisierung der Kopftuchfrage zeugt auch der Bericht des Hohen Integrationsrats (HCI) aus dem Jahr 2000, der nach der Affäre von Flers veröffentlicht wurde. Dieser lieferte eine Bestandsaufnahme der Lage des Islam in Frankreich, und zog eine Bilanz seiner Integrationserfolge und Integrationsschwierigkeiten. Der Kopftuchfrage widmete der Bericht zwei von insgesamt 86 Seiten und fasste im Wesentlichen die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* zusammen, die er insgesamt positiv beurteilte. Diese biete einen juristischen Rahmen, der es der Verwaltung ermögliche, die Schwierigkeiten mit dem Kopftuch auf legale Weise zu bearbeiten (HCI 2000: 51). Die Demographin Michèle Tribalat, Mitglied im HCI, trat jedoch aus Protest gegen diese aus ihrer Sicht beschwichtigende Haltung zurück und warf dem HCI vor, unangenehmen Fragen aus dem Wege zu gehen (Ternisien 2002: 87). Doch trotz dieses Eklats wies die Mehrheit im HCI die Forderung einiger Mitglieder, das Kopftuch in der Schule zu verbieten, zurück:

La majorité du HCI estime nécessaire, dans cette perspective, et sous réserve de modifications législatives, d'appeler au respect du cadre juridique défini par le Conseil d'Etat. Des interdictions générales du port de tel ou tel signe religieux, dans les limites rappelées plus haut, procèdent d'une connaissance insuffisante de l'état du droit. (HCI 2000: 73)

Ausdrücklich lehnte die Mehrheit des HCI es ab, eine Empfehlung für eine Gesetzesänderung auszusprechen, und plädierte für die Beibehaltung des bestehenden juristischen Rahmens. Ein allgemeines Verbot verstoße gegen die Verfassungsbestimmungen, die republikanischen Traditionen und gegen internationale Verpflichtungen, die Frankreich eingegangen sei, so die Mehrheit des Gremiums (HCI 2000: 74). Damit war noch im Jahr 2000, also kurz nach der medial stark beachteten Affäre von Flers, weder im HCI, noch in der Politik eine Mehrheit für eine Verschärfung der gesetzlichen Bestimmungen erkennbar.

### **3.5. Die Rückkehr des Kopftuchs auf die politische Agenda 2003<sup>66</sup>**

Auch im Präsidentschaftswahljahr 2002, in dem Jacques Chirac im Amt des Staatspräsidenten bestätigt wurde und seine gaullistische UMP in die Regierung zurückkehrte, stand das Kopftuch zunächst nicht auf der politischen Agenda. Nur die Rechtsprechung beschäftigte sich damit –

---

<sup>65</sup> O.A.: Ségolène Royal en appelle au « dialogue », in: *Le Monde*, 10.-11.1.1999.

<sup>66</sup> In der Einteilung der Phasen des politischen Prozesses im Zeitraum 2003 bis 2004 folgt die Darstellung im Wesentlichen Schenker 2007.

jeweils in spezifischen Fällen, die nichts direkt mit der Schule zu tun hatten.<sup>67</sup> Ein Streitfall, zu dem der Staatsrat im Juni 2003 ein Urteil fällte, wurde jedoch zum indirekten Auslöser einer neuen Grundsatzdebatte über das Kopftuch: Das französische Konsulat in London hatte Anfang April 2002 die Ausstellung eines Passes verweigert, weil die muslimische Antragstellerin keine Passfotos vorgelegt hatte, die sie ohne Kopfbedeckung zeigten. Dabei begründete die Behörde ihre Entscheidung mit einem Dekret vom 26.2.2001, das die Vorlage von Passfotos ohne Kopfbedeckung vorschreibt. Die Klägerin berief sich auf ihre Gewissens- und Religionsfreiheit. Der Staatsrat folgte ihrer Argumentation jedoch nicht und erklärte, die Vorschriften zur Ausstellung von Ausweisdokumenten dienen dem Schutz der öffentlichen Ordnung und seien in Hinblick auf dieses Ziel nicht unverhältnismäßig.<sup>68</sup>

Die Passbildproblematik war zu diesem Zeitpunkt keineswegs neu. Ein Rundschreiben des Innenministeriums vom 13.3.1991 hatte einst festgelegt, dass die weiblichen Angehörigen katholischer Kongregationen zur Ausstellung von Ausweisdokumenten Passfotos in der jeweiligen Ordenstracht, einschließlich der üblichen Kopfbedeckung, vorlegen dürfen. Weiter hatte jenes Rundschreiben ausdrücklich auch muslimischen Frauen erlaubt, Fotos mit Kopfbedeckung vorzulegen, solange ihr Gesicht identifizierbar war (vgl. Conseil d'Etat 2004: 327f.). Der Staatsrat hatte Verwaltungsentscheidungen, muslimischen Antragstellerinnen die Ausstellung von Ausweisdokumenten zu verweigern, noch im Juni 1999 aufgehoben (Conseil d'Etat 2004: 328). Am 25.11.1999 jedoch erschien das Dekret n° 99-973, das Passbilder ohne Kopfbedeckung („tête nue“) vorschrieb. Eine Klage gegen dieses Dekret wies der Staatsrat im Juli 2001 ab.<sup>69</sup> Die Auseinandersetzung um das Kopftuch war auf Nebenschauplätzen demnach bereits unter der sozialistischen Regierung Jospin fortgesetzt worden. Mit dem Passbilddekret hatte sie sogar eine restriktive Maßnahme ergriffen, die die Möglichkeit zur Berufung auf die Religionsfreiheit einschränkte. Es handelte sich hierbei zwar nicht um eine religionspolitische Frage von größerer Tragweite. Allerdings bildete der Konflikt um die Passbilder den Anlass, die Kopftuchfrage im Frühjahr 2003 wieder auf die politische Agenda zu setzen.

Es ist die These formuliert worden, der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy habe das Kopftuch wieder auf die politische Tagesordnung gesetzt (Schenker 2007: 34ff.). Dies ist insofern

---

<sup>67</sup> Vor dem Verwaltungsgerichte in Lyon wurde z.B. die Klage einer Mitarbeiterin des öffentlichen Dienstes verhandelt, die wegen ihrer Weigerung, das Kopftuch abzunehmen, vom Dienst suspendiert worden war. Das Urteil erging zwar am 19.11.2003 und fiel insofern in die erneut aufgeflamte Debatte um die Notwendigkeit eines Kopftuchverbots in der Schule, doch die Klage ging auf einen Vorfall im Oktober 2001 zurück, also noch unter der von den Sozialisten geführten Regierung unter Premierminister Lionel Jospin. Das Gericht bestätigte die Suspendierung mit dem Argument, Funktionsträger des öffentlichen Dienstes seien zur Neutralität verpflichtet (Urteil des Appellationsgerichts in Lyon vom 19.11.2003, Mlle Ben Abdallah/Ministre des Affaires sociales et de l'Équipement, vgl. in: Kolbert 2004: 588-600).

<sup>68</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 245321, 2.6.2003, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 2.6.2008.

<sup>69</sup> Conseil d'Etat, 27.7.2001, Fonds de défense des musulmans en justice, vgl. in: Conseil d'Etat 2004: 328 und FN 299-301. Vgl. zudem Schenker 2007: 34, FN 83 sowie: Gabizon, Cécilia: Des textes souvent contradictoires. Photos d'identité et voiles. Le flou de la loi, in: Le Figaro, 24.4.2003.

richtig, als mit einer Rede Sarkozys auf einem UOIF-Kongress in Bourget im April 2003 ein Prozess einsetzte, der am Ende zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule führte. Dennoch ging diese Entwicklung nicht allein auf Sarkozy zurück, zumal dieser in seiner Rede den eigentlichen Konflikt um das Kopftuch in der Schule überhaupt nicht ansprach.<sup>70</sup> Auch sind Zweifel daran möglich, dass der damalige Innenminister wirklich ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule anstrebte. Seine Motivlage war eine andere (vgl. Kap. 9.4).

Im April 2003 hatten die ersten Wahlen zum neuen französischen Islamrat, dem *Conseil Français du Culte Musulman*, stattgefunden. Diese neue Instanz ging auf eine Initiative der sozialistischen Regierung Jospin unter Federführung des damaligen Innenministers Jean-Pierre Chevènement zurück, die nach dem Regierungswechsel im Jahr 2002 von Nicolas Sarkozy erfolgreich weitergeführt worden war (vgl. Terrel 2004, Sevaistre 2004, 2005, Billon 2005, Godard/Taussig 2007). In Anerkennung seiner konstruktiven Rolle hatte die UOIF, eine der großen Gründungsorganisationen des CFCM, Nicolas Sarkozy zu ihrem 20. Jahrestreffen nach Bourget bei Paris eingeladen. Dieser war der Einladung am Samstag, den 19. April 2003, gefolgt. Es war das erste Mal, dass ein französischer Innenminister auf der jährlichen Tagung der UOIF auftrat,<sup>71</sup> die Sarkozy ob dieser Ehre einen herzlichen Empfang bereitete und ihn gar als „Freund“ begrüßte.<sup>72</sup>

In seiner Rede vor den Kongressteilnehmern lobte Sarkozy zunächst den Erfolg der CFCM-Gründung und würdigte die UOIF als „Motor“ des Konsultationsprozesses.<sup>73</sup> Doch dann erklärte Sarkozy in strengem Ton:

Vous donnez aujourd’hui à l’Islam le droit de s’asseoir à la table de la République au même titre que les autres cultes. Ceci exige que cet Islam soit parfaitement respectueux des lois de la République. C’est un point sur lequel je n’accepterai pas de dériver. [...] Il ne peut y avoir en France d’Islam porteur d’un discours contraire aux valeurs Républicaines. Cet Islam est en France illégal et j’en tirerai toutes les conclusions.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Diese Frage war allerdings in der Nationalversammlung Gegenstand von Anfragen an die Regierung gewesen, so seitens der Abgeordneten Maurice Leroy (UDF) am 14.10.2002 und Muriel Marland-Militelle (UMP) vom 17.2.2003. (Question n° 4553 de M. Maurice Leroy, JO, 14.10.2002, 3545; Question n° 12229 de Mme Muriel Marland-Militelle, JO, 17.02.2003, 1166, in: Direction des Journaux Officiels (Hg.) 2004, 113, 106). Im Februar hatten sich Erziehungsminister Luc Ferry „als Privatperson“ („à titre personnel“) sowie Premierminister Raffarin gegen das Kopftuch in der Schule ausgesprochen. Nicht zuletzt deswegen kam es auf dem UOIF-Kongress zu einer Unterschriftenaktion zugunsten einer Petition an den Premierminister, die ein eventuelles Gesetzesvorhaben zum Verbot des Kopftuchs in der Schule als Angriff auf die Gewissensfreiheit der muslimischen Bürger in Frankreich wertete (vgl. Coroller, Catherine: Le gouvernement prêt à soulever le voile, in: Libération, 21.4.2003, 3).

<sup>71</sup> Portes, Thierry / Marielle Court: Le ministre de l’intérieur a été hué, in: Le Figaro, 21.4.2003.

<sup>72</sup> Coroller, Catherine: Sarkozy fait la leçon républicaine, in: Libération, 21.4.2003, 2.

<sup>73</sup> Intervention de Monsieur Nicolas Sarkozy, ministre de l’Intérieur, de la sécurité intérieure et de libertés locales au 20ème rassemblement annuel de l’UOIF le 19.4.2003, in: Le Ministère de l’Intérieur (Hg.): <http://www.interieur.gouv.fr>, Zugriff 22.1.2007.

<sup>74</sup> Ebd.

Zum Respekt der republikanischen Gesetze gehöre, so Sarkozy, die Pflicht, für Ausweispapiere Lichtbilder „ohne Kopfbedeckung“ („tête nue“) vorzulegen:

La loi impose que sur une carte nationale d'identité, la photographie du titulaire soit tête nue que ce soit celle d'une femme ou d'un homme. Cette obligation est respectée par les religieuses catholiques, comme par toutes les femmes vivant en France. Rien ne justifierait que les femmes de confession musulmanes bénéficient d'une loi différente.<sup>75</sup>

Die gebräuchlichen Begriffe für „Kopftuch“ („voile“ oder „foulard“) nahm Sarkozy gar nicht in den Mund; doch natürlich zielte er auf das Kopftuch. Sarkozy griff damit das bereits erwähnte Problem auf, mit dem sich die Rechtsprechung zu dieser Zeit beschäftigte. Vom Kopftuch im Kontext der Schule sprach der Innenminister hingegen nicht. In seiner Rede ging es vor allem um die Zurückweisung von religiös begründeten Sonderrechten für die Muslime:

Si vous réclamez une loi différente, vous ne pourrez réclamer les mêmes droits que les autres religions. Et cette distinction n'est pas le chemin de l'intégration. Il est celui du rejet. [...] Personne ne peut revendiquer le droit à la différence pour ne pas respecter la loi. Personne ne peut revendiquer sa propre loi au-dessus de celle de la République.<sup>76</sup>

Im Gesamttext der Rede sticht die Passage zu den Passbildern nicht sonderlich hervor. Es handelte sich um eine Frage, die zu diesem Zeitpunkt kaum mehr strittig war. Deutlich bescheinigte der Innenminister seinen Zuhörern zu denjenigen Muslimen zu gehören, die einen mit der Republik kompatiblen Islam lebten. Die Vermutung, Sarkozy habe mit seiner Rede vor ca. 10000 UOIF-Anhängern tatsächlich die Kopftuchdebatte neu entfachen wollen, ist insofern schwer zu belegen. Sarkozy war immer wieder von Beifall unterbrochen worden.<sup>77</sup> Nur mit seinen Aussagen zum Kopftuch provozierte er Pfiffe und Buhrufe.<sup>78</sup> Genau diese Reaktionen fanden jedoch in der nationalen Presse die stärkste Beachtung: Schon am Montag, den 21.4.2003, schrieben die Regionalzeitung *SudOuest* und *Le Figaro*, Sarkozy sei lange ausgebuht worden, als er die Kopftuchfrage angesprochen habe. Seine Rede belebe die Debatte um das islamische Kopftuch wieder.<sup>79</sup> Auf Seite 3 betitelte die linksorientierte *Libération* den Bericht über Sarkozys Auftritt in Bourget: „Regierung bereit, den Schleier zu lüften“ („Le gouvernement prêt à soulever le voile“) und in der Unterzeile: „Im Namen der Laizität könnte sein Tragen in der Schule

---

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> AFP: Le ministre de l'Intérieur hué sur la question du foulard islamique, AFP-Meldung, 19.04.2003. Coroller, Catherine: Sarkozy fait la leçon républicaine, in: *Libération*, 21.04.2003, 2.

<sup>78</sup> O.A.: Sarkozy se fait heur par des musulmans, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 20.04.2003, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007. Den Hinweis auf die Quelle verdanke ich Schenker (2007).

<sup>79</sup> O.A.: Accroc sur le foulard, in: *SudOuest*, 21.4.2003. Portes, Thierry / Marielle Court: Sarkozy relance le débat sur le port du voile, in: *Le Figaro*, 21.4.2003, 1, 9.

verboten werden“ („Son port pourrait être interdit à l'école, au nom de la laïcité“).<sup>80</sup> Dabei hatte sich Sarkozy, wie gesagt, gar nicht zum Kopftuch in der Schule geäußert.

Die Fokussierung der Medien auf die negativen Reaktionen des Publikums trug dazu bei, das Thema wieder auf die politische Agenda zu bringen. Während die muslimischen Akteure darum bemüht waren, dies zu verhindern, gab der Vorfall einer Reihe von Akteuren die Gelegenheit, die Kopftuchfrage auch in Hinblick auf die Schule zu stellen: Annie Sugier, Präsidentin der 1983 von Simone de Beauvoir gegründeten Frauenrechtsorganisation *Ligue du droit international des femmes (LDIF)*, lobte bereits am darauf folgenden Tag die Rede Sarkozys. Sie plädierte dafür, die Debatte nicht auf Passbilder zu beschränken, und forderte im Namen der Laizität und der Gleichheit von Mann und Frau ein Kopftuchverbot in öffentlichen und privaten Schulen sowie in staatlichen Einrichtungen und Unternehmen.<sup>81</sup> Schenker (2007: 35) zufolge war Sugier die erste, die einen Zusammenhang zwischen Sarkozys Rede und dem Kopftuch in der Schule herstellte. Ihr folgte am 26.4.2003 Philippe Guittet, neu im Amt des Generalsekretärs einer der größten Gewerkschaften des Erziehungswesens (vgl. Kap. 11.5.1.), der in der Fernsehsendung *mots croisés* ein gesetzliches Verbot religiöser Zeichen in der Schule forderte (Lorcerie 2005a: 13).

Trotzdem schienen noch knapp zwei Wochen nach dem Vorfall maßgebliche politische Akteure darum bemüht zu sein, die Kopftuchfrage wieder von der Agenda zu nehmen. So sprach sich Innenminister Sarkozy kurze Zeit später beim feierlichen Gründungsakt des CFCM dafür aus, einen Konsens in der Kopftuchfrage zu suchen. Diese Frage sei oft verzerrt und instrumentalisiert worden.<sup>82</sup> Selbst Premierminister Raffarin, der zuvor für ein Verbot des Kopftuchs in der Schule plädiert hatte,<sup>83</sup> zeigte sich nun zurückhaltender, kündigte eine große gesellschaftliche Debatte über das nationale Erziehungssystem unter Einbindung der Muslime an und erklärte:

Je ne veux pas stigmatiser tel ou tel, je ne veux brusquer personne, je veux que la laïcité reprenne une nouvelle force. Mais pas une laïcité négative, porteuse du refus de la religion.<sup>84</sup>

Für ein Kopftuchverbot indes sprach sich Raffarin bei dieser Gelegenheit nicht aus. In den Medien ging die Debatte jedoch weiter. So erschien etwa in der Rubrik *Rebonds* in *Libération* am 9. Mai 2003 ein Plädoyer bekannter Intellektueller gegen jedwedes religiöse Zeichen in der

---

<sup>80</sup> Coroller, Catherine: Le gouvernement prêt à soulever le voile, in: *Libération*, 21.4.2003, 3.

<sup>81</sup> O.A.: Sarkozy se fait heur par des musulmans, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 20.4.2003, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

<sup>82</sup> Zit. in: O.A.: Le CFCM désigne son président, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 3.5.2003, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

<sup>83</sup> Coroller, Catherine: Le gouvernement prêt à soulever le voile, in: *Libération*, 21.4.2003, 3.

<sup>84</sup> O.A.: Voile. Sarkozy et Raffarin veulent calmer le jeu, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 3.5.2003, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.) <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

Schule.<sup>85</sup> Am Tag darauf folgte in der gleichen Zeitung ein Artikel des muslimischen Intellektuellen Tariq Ramadan gegen ein Verbot des Kopftuchs.<sup>86</sup>

Auf die politische Agenda geriet das Kopftuch endgültig Mitte Mai 2003, als vier neue Gesetzentwürfe zum Verbot des Kopftuchs in der Schule in die Nationalversammlung eingebracht wurden und sich der UMP-Abgeordnete François Baroin in einem Bericht für den Premierminister<sup>87</sup> ebenfalls für ein solches Verbot aussprach (Lorcerie 2005a: 20). Im Rahmen eines Gesetzesvorhabens, das eigentlich nichts mit der Laizität in der Schule zu tun hatte (Schenker 2007: 37, FN 94), veranstaltete der Ausschuss für kulturelle und soziale Angelegenheiten (*Commission des Affaires culturelles, familiales et sociales*) am 22. Mai 2003 eine Diskussion zum Thema „Schule und Laizität heute“. Zu dieser Veranstaltung kamen der damalige Erziehungsminister Luc Ferry, der Philosoph Alain Finkielkraut, die Gründerin einer türkischen Frauenrechtsvereinigung Gaye Petek Salom, der Richter im *Conseil d'Etat* Rémy Schwartz, ein Journalist von *Le Figaro* sowie ein hoher Beamter des Erziehungsministeriums (Schenker 2007: 37).<sup>88</sup> Bezeichnenderweise waren außer Ferry die übrigen Teilnehmer der Diskussion Kritiker der Verwaltungsrechtsprechung in Hinblick auf das Kopftuch. Françoise Lorcerie stuft diese Veranstaltung als einen Schlüsselmoment auf dem Weg zum Kopftuchverbot ein (2005a: 17f.). Schenker zufolge markiert die „Diskussion im Kulturausschuss der Nationalversammlung [...] den Abschluss des Agenda-Settings, da die Frage nach dem Tragen des Kopftuchs in öffentlichen Schulen nun offensichtlich auf der Tagesordnung der Nationalversammlung stand“ (2007: 37).

### 3.6. Politikformulierung

Am 27. Mai 2003 beschloss das Präsidium der Nationalversammlung auf Anregung ihres Präsidenten Jean-Louis Debré die Einrichtung einer parlamentarischen Ad-hoc-Kommission zur Frage der religiösen Zeichen in der Schule. Diese *Mission d'information parlementaire sur la question des signes religieux à l'école*, deren Vorsitz Debré selbst übernahm, erhielt die Aufgabe, eine Bestandsaufnahme der historischen, rechtlichen und soziologischen Aspekte der Thematik vorzunehmen und zu klären, ob und ggf. welche gesetzlichen Maßnahmen zur Regelung des Problems erforderlich waren. Ihren Bericht legte die Debré-Kommission am 5.12.2003 vor (im

---

<sup>85</sup> Kintzler, Catherine / Pierre-André Taguieff / Bernard Tepe / Michèle Tribalat: Contre tout signe religieux à l'école, in: *Libération*, 6.5.2003, in: Helvig 2004, 36-39.

<sup>86</sup> Ramadan, Tariq: Pas de loi contre le foulard, in: *Libération*, 7.5.2003, in: Helvig 2004, 40-45.

<sup>87</sup> Baroin, François 2003: Pour une nouvelle laïcité, rapport au Premier Ministre, Paris: La documentation française (vgl. Lorcerie 2005a: 20).

<sup>88</sup> Dokumente von dieser Diskussionsrunde finden sich in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff 25.5.2007.

Folgenden: Debré 2004).<sup>89</sup> Staatspräsident Jacques Chirac berief seinerseits am 1. Juli 2003 eine weitere Kommission ein, die er der Leitung seines engen Freundes Bernard Stasi, zugleich Bürgerbeauftragter der Regierung (*Médiateur de la République*), anvertraute. Die Stasi-Kommission hatte eine grundsätzlichere Aufgabenstellung und beschäftigte sich nicht nur mit der Problematik religiöser Zeichen in der Schule, sondern auch mit der Bedeutung des Laizitätsprinzips in der gegenwärtigen französischen Gesellschaft.<sup>90</sup> Sie nahm ihre Arbeit am 3.7.2003 auf und veröffentlichte ihren Bericht am 11.12.2003 (im Folgenden: Stasi 2004)<sup>91</sup>. Mit den Kommissionsberichten liegen zwei zentrale Dokumente der neueren französischen Religionspolitik vor. Spätestens mit der Einberufung der Kommissionen beginnt die Phase der Politikformulierung (Schenker 2007: 41ff., 58).

Die Parlamentsmission versammelte Abgeordnete aller Fraktionen entsprechend ihrer Sitzanteile (ebd.: 41f.), wobei zahlreiche Mitglieder von vorneherein als wahrscheinliche Befürworter eines Kopftuchverbots gelten konnten.<sup>92</sup> Die Kommission organisierte über mehrere Wochen hinweg Einzelanhörungen sowie Round-Table-Gespräche mit Akteuren aus verschiedenen fachlichen und gesellschaftlichen Bereichen, darunter Juristen und Verwaltungsfachleute, Lehrer und Schuldirektoren, Wissenschaftler sowie Vertreter von Verbänden, Menschenrechtsorganisationen und Religionsgemeinschaften. In 26 Sitzungen und 37 Anhörungen wurden insgesamt 120 Personen befragt (Debré 2004: 7).<sup>93</sup> Die Kommission gelangte zu dem Ergebnis, dass ein Verbot

---

<sup>89</sup> Vgl. zur *Mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école* weitere Informationen und zahlreiche Quellen, u.a. die verschiedenen von der Kommission durchgeführten Anhörungen, in: *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff 25.5.2007.

<sup>90</sup> O.A.: M. Chirac créé la 'commission Stasi' pour redéfinir la laïcité, in: *Le Monde*, 2.7.2003.

<sup>91</sup> Zugriff auch über das Internet möglich: *Commission de Réflexion sur l'application du principe de Laïcité dans la République: Rapport au Président de la République, Remis le 11.12.2003*, in: <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff 25.5.2007.

<sup>92</sup> Saïd Bouamama stellt fest, dass acht der 20 Kommissionsmitglieder zu einer Gruppe von Parlamentariern gehörten, die am 5.3.2003 eine Gesetzesinitiative zur Anerkennung des positiven Beitrags der französischen Kolonialpolitik in Algerien eingebracht hatten (vgl. Kap. 6.4.6.), darunter Martine Aurillac, Jacques Dommergue, Claude Goasguen, Jean-Yves Hugon, Mansour Kamardine, Lionel Luca, Hervé Mariton, Eric Raoult, Michèle Tabarot (Bouamama 2004: 29). Jean-Louis Debré war während der Regierung unter Premierminister Juppé Innenminister gewesen und hatte sich in großer Zurückhaltung in der religionspolitischen Integration des Islam geübt. Zwei weitere Kommissionsmitglieder waren, so Bouamama (2004: 29, FN 23), für eine restriktive Orientierung in der Einwanderungspolitik bekannt, wohingegen Jean-Pierre Brard als kommunistischer Bürgermeister und Abgeordneter von Montreuil, einer Stadt in den Banlieues von Paris, für seine strikt laizistischen Positionen bekannt war, die er insbesondere in seinem Engagement zur Bekämpfung von sog. „Sekten“ in den Jahren 1996 bis 2001 unter Beweis gestellt hatte.

<sup>93</sup> Der Bericht besteht aus drei Teilen: 1.) eine Einführung in Geschichte und Grundlagen der Laizität sowie ein Vergleich mit anderen europäischen Ländern von 83 Seiten, 2.) ein detaillierter Bericht über die Entwicklung der Kopftuchproblematik in Frankreich mit Vorschlägen für eine gesetzliche Regelung dieser Frage auf 99 Seiten und 3.) ein umfangreicher Teil mit den Protokollen der Anhörungen, wobei letztere jedoch nur über die Homepage der *Assemblée nationale* zu konsultieren sind (vgl. Debré, Jean-Louis 2004: *Rapport n° 1275 fait au Nom de la Mission d'Information sur la Question du Port des signes Religieux à l'École*, enregistré à la Présidence de l'Assemblée Nationale le 4 décembre 2003, Président et Rapporteur M. Jean-Louis Debré, Président de l'Assemblée Nationale, Paris: Odile Jacob, 7, 201-204 (im Folgenden: Debré 2004). Die Anhörungen im Internet unter: *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff am 25.5.2007).



aller sichtbaren religiösen und politischen Zeichen in der Schule notwendig sei, und formulierte einen entsprechenden Gesetzentwurf. Dieser lautete:

Das sichtbare Tragen jeden Zeichens religiöser oder politischer Zugehörigkeit ist in den Schulen verboten. (Le port visible de tout signe d'appartenance religieuse ou politique est interdit dans l'enceinte des établissements.) (Debré 2004: 142, Übers. d. Verf.)

Die parallel zur Debré-Mission tagende Kommission Stasi arbeitete nach einem ähnlichen Prinzip. Sie setzte sich allerdings nicht aus Politikern, sondern aus religionspolitischen „Experten“ im weitesten Sinne zusammen, die der Staatspräsident selbst ausgewählt hatte. Die Anhörungen fanden in der Zeit vom 9.9. bis 8.12.2003 statt, einige davon waren öffentlich und wurden im Fernsehen übertragen, viele andere wurden jedoch unter Ausschluss der Öffentlichkeit durchgeführt. Von ihnen liegen nur wenige auszugsweise protokollierte Abschriften vor.<sup>94</sup> Die Stasi-Kommission lud aufgrund ihrer Aufgabenstellung ein breiteres gesellschaftliches und politisches Akteursspektrum zu ihren Anhörungen ein: Angehörige der politischen Eliten, die Repräsentanten religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften sowie deutungsmächtige Akteure, Akteure also, denen eine hohe Deutungskompetenz zugeschrieben wurde (Stasi 2004: 157-166). Gegenstand ihrer Anhörungen waren die Konzeptionen der Laizität, die die jeweiligen Akteure vertraten, sowie deren praktische Erfahrungen mit der Umsetzung dieses Prinzips.

Die Zusammensetzung der Kommission und das breite Spektrum an politischen und gesellschaftlichen Akteuren, die von ihr gehört wurden, vermitteln den Eindruck eines Bemühens um die Berücksichtigung möglichst vieler verschiedener Perspektiven und Sichtweisen der französischen Gesellschaft. Die Ergebnisse der Kommissionsarbeit, ihr Bericht sowie ihre Reformempfehlungen zum Umgang mit den gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen in Frankreich schienen somit auf eine breite Grundlage gestellt, was ihnen einen hohen Grad der Legitimation verlieh. Auch wenn die Parlamentskommission unter Jean-Louis Debré letztlich nach dem gleichen Prinzip funktionierte – schließlich war das Spektrum der von der Kommission Debré befragten Personen ebenfalls sehr groß – so war doch der Status der Stasi-Kommission als außerparlamentarisches (und daher parteipolitisch unabhängiges) Expertengremium von größerem öffentlichem Gewicht. Alain Gresh (2006: 299) spricht daher auch treffend von einer „Kommission, die über jeden Verdacht erhaben war“ („une commission au-dessus de tout soupçon“). Auch wenn sie offiziell nicht direkt mit der Kopftuchfrage befasst war und diese erst ganz am Ende thematisierte (Gresh 2006: 303), spielte diese Frage doch eine große Rolle in ihrem Bericht.

---

<sup>94</sup> Transkriptionen einiger Anhörungen der Kommission Stasi finden sich im Internet unter: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net/commissionstasi>, Zugriff 15.10.2007, und Association Islam & Laïcité (Hg.): <http://islamlaicite.org>, Zugriff 16.10.2007.

Die *Commission de Reflexion sur l'Application du principe de Laïcité dans la République* sah die Laizität in der Praxis vor neue Herausforderungen gestellt. Für zahlreiche Probleme, die sich für die religiöse Praxis in Frankreich stellten, etwa beim Bau neuer Kultstätten, der Organisation religiöser Feste oder der Rücksichtnahme auf religiöse Speisevorschriften, seien in dem von der Laizität konstituierten religionsrechtlichen Rahmen zwar pragmatische Lösungen gefunden worden (Stasi 2004: 84ff.). Doch bestehe auch Verbesserungsbedarf, beispielsweise bei der Berücksichtigung religiöser Feiertage kleinerer religiöser Gemeinschaften oder bei der spirituellen Betreuung von Muslimen in Gefängnissen und Krankenhäusern (ebd.: 88). Darüber hinaus diagnostizierte die Kommission zahlreiche Gefährdungen des Laizitätsprinzips, insbesondere in den Schulen: „In der Schule genügt das Zeigen eines auffälligen religiösen Zeichens allein, um den Schulfrieden zu stören“ („A l'école, le port d'un signe religieux ostensible – grande croix, kippa ou voile – suffit déjà à troubler la quiétude de la vie scolaire“) (Übers. d. Verf.), so die Feststellung des Stasi-Berichts (ebd.: 90). Doch nicht nur religiöse Zeichen bereiteten Probleme in den Schulen, sondern auch die religiös motivierte Forderung nach regelmäßigen Unterrichtsbefreiungen, Unterrichtsstörungen durch Gebete, die Verweigerung bestimmter Unterrichtsinhalte, ärztliche Atteste zur – eigentlich religiös motivierten – Freistellung vom Sport- oder Schwimmunterricht oder die Zurückweisung andersgeschlechtlicher Prüfer in schulischen Examen. Dazu heißt es im Bericht:

Toutes ces attitudes sont illégales. Même si elles ne sont le fait que d'une minorité activiste, elles portent gravement atteinte aux principes qui régissent le service public. Celui-ci est mis à mal dans son fondement même. (Stasi 2004: 92)

Ähnliche Beeinträchtigungen des Laizitätsprinzips diagnostiziert der Bericht auch in anderen öffentlichen Bereichen.<sup>95</sup> Ausführlich behandelt er die als besonders schwierig dargestellte Lage junger Frauen in den Vorstädten (*Banlieues*). Diese seien zunehmend Opfer einer sexistischen, von Männern dominierten Umwelt. In diesem Zusammenhang kommt die Rede auch auf das Kopftuch.

Am Ende unterbreitet der Stasi-Bericht 26 Reformvorschläge für die französische Religionspolitik, darunter die Einführung einer *Charte de la laïcité*, die Rechte und Pflichten jeden Bürgers hinsichtlich der Laizität und der Religionsfreiheit festlegen und zu bestimmten Gelegenheiten, bei der Einführung in den öffentlichen Dienst, zum Schulanfang oder bei Einbürgerungsfeiern, verteilt werden sollte (ebd.: 112). Die Kommission plädierte zudem für eine verstärkte Berücksichtigung religionsgeschichtlicher und religionssoziologischer Stoffe (faits

---

<sup>95</sup> So beispielsweise im Gesundheitssektor etwa die Verweigerung von Bluttransfusionen durch Anhänger der Zeugen Jehovas oder die Weigerung weiblicher Patienten, sich von männlichen Ärzten oder Pflegern behandeln zu lassen (ebd.: 92). Solche Forderungen schwächten den öffentlichen Dienst („services publics“) in schwerwiegender Weise. Das gelte insbesondere dann, wenn die Angehörigen des öffentlichen Dienstes religiöse Forderungen erheben (ebd.: 94).

religieux) im Schulunterricht, ebenso wie für die Einrichtung eines wissenschaftlichen Instituts zur Erforschung der islamischen Kultur (ebd.: 138f.). Großen Wert legte sie auf ein Maßnahmenpaket zur Bekämpfung sozialer und geschlechtlicher Diskriminierung (ebd.: 99f., 115ff.). Nach einer Abwägung der Argumente für und wider ein Verbot des Kopftuchs in der Schule kam die Kommission schließlich zu dem Ergebnis, dass ein Verbot zum Schutz der Schule als Ort des freien Lernens und als Hilfe für die Lehrer notwendig sei, und schlug entsprechend die Verabschiedung des folgenden Gesetzestextes vor:

Im Respekt für die Gewissensfreiheit und für den besonderen Charakter der vertraglich gebundenen Privatschulen sind in den öffentlichen Schulen der Primär- und Sekundarstufe Kleidungen und Zeichen, die eine religiöse oder politische Zugehörigkeit zum Ausdruck bringen, verboten. (Dans le respect de la liberté de conscience et du caractère propre des établissements privés sous contrat, sont interdits dans les écoles, collèges et lycées les tenues et signes manifestant une appartenance religieuse ou politique.) (Stasi 2004: 129, Übers. d. Verf.)

Ergänzt wurde dieser Vorschlag um folgende Spezifizierung:

Als verbotene religiöse Kleidungen und Zeichen gelten auffällige Zeichen, wie etwa ein großes Kreuz, ein Kopftuch oder eine Kippa. Diskrete Zeichen, wie zum Beispiel Medaillen, kleine Kreuze, Davidsterne, die Hand der Fatima oder ein kleiner Koran gelten indes nicht als Zeichen, die eine Religionszugehörigkeit zum Ausdruck bringen. (Les tenues et signes religieux interdits sont les signes ostensibles, tels que grande croix, voile ou kippa. Ne sont pas regardés comme des signes manifestant une appartenance religieuse les signes discrets que sont par exemple médailles, petites croix, étoiles de David, mains de Fatimah, ou petits Coran.) (ebd., Übers. d. Verf.)

Statt eines Kopftuchverbots plädierte die Stasi-Kommission für ein allgemein gefasstes Verbot „auffälliger religiöser Zeichen“. Sie unterbreitete damit einen ähnlichen Vorschlag wie die Debré-Mission. Beide Kommissionen sprachen sich für eine restriktive Lösung des Kopftuchproblems aus. Allerdings war der Verbotsvorschlag der Stasi-Kommission weniger weitgehend, denn unauffällige Zeichen der Religionszugehörigkeit sollten weiterhin erlaubt bleiben. Die Debré-Mission hatte sich allein auf das Verbot konzentriert und das Tragen aller sichtbaren religiösen Zeichen, darunter auch Schmuckanhänger, empfohlen. Die Stasi-Kommission indes entwickelte eine Reihe weiterer Vorschläge, die neben dem restriktiven Charakter des Verbotsvorschlags eher „religionsfreundliche“ Züge trugen.<sup>96</sup> Dazu zählte die Idee, zwei neue Feiertage in den Festtagskalender der französischen Republik aufzunehmen: das jüdische Kippour und das muslimische Aid-el-Kébir. An diesen Tagen sollten alle Schüler schulfrei haben. Auch in den Unternehmen der Privatwirtschaft sollten die zwei neuen Feiertage berücksichtigt werden (ebd.: 142f.).<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Hierzu zählen u.a. die Empfehlung zur Einrichtung von muslimischen Seelsorgern (*Aumôniers*) in Gefängnissen (ebd.: 148) oder zur Einführung alternativer Angebote in öffentlichen Kantinen mit Rücksicht auf religiöse Speisevorschriften (ebd.: 140f.).

<sup>97</sup> Auch die religiöse Tradition des Buddhismus versuchte die Stasi-Kommission zu berücksichtigen, indem sie erwähnte, deren höchster Feiertag sei der erste Sonntag im Mai (ebd.: 142).

Doch auch für die Stasi-Kommission war das Verbot auffälliger religiöser Zeichen in den öffentlichen Schulen das Kernanliegen. So nimmt der Verbotsvorschlag unter den Empfehlungen zur Religionspolitik fünf Seiten ein; kein anderer Unterpunkt erhält mehr Raum. Die Verbotsempfehlung hatten die Mitglieder der Stasi-Kommission einstimmig – bei einer Enthaltung – beschlossen. Alle anderen Vorschläge hatten sie einstimmig ohne Enthaltung angenommen (ebd.: 151). Dieses eindeutige Ergebnis verlieh dem Kommissionsbericht zusätzliches Gewicht – schließlich hatten an ihm einige der wichtigsten Experten der französischen Religionspolitik mitgewirkt.

Die beiden Kommissionen stellen wichtige Wegmarken des politischen Prozess dar, der zum Verbot religiöser Zeichen führte. Sie waren nicht nur die zentralen Instanzen des Politikformulierungsprozesses, sondern lieferten auch wesentliche Bausteine zur Legitimierung der restriktiven politischen Maßnahme. Ihre ursprüngliche Aufgabenstellung einer Bestandsaufnahme der religionsrechtlichen Situation und der unvoreingenommenen Suche nach Lösungsoptionen für die diagnostizierten Probleme spiegelt sich in ihren Berichten kaum wider. Diese scheinen vielmehr der argumentativen Legitimierung des Verbots zu dienen. Insofern sie zahlreiche Deutungsmuster zusammenstellen, die der Verbotslogik folgen, waren sie für den Politikformulierungsprozess von zentraler Bedeutung und erfüllten dabei eine Art Filterfunktion: Zwar ließen die Kommissionen in den Anhörungen alle relevanten Interessengruppen zu Wort kommen, doch die Berichte boten keine allgemeine, um Objektivität bemühte Darstellung aller Sichtweisen, Interpretationen und Positionen mehr, sondern präsentierten diese aus einer verbotsbefürwortenden Grundhaltung.

Schon vor der Präsentation des Berichts der Stasi-Kommission am 11. Dezember 2003 zeichnete sich in den großen Parteien eine zunehmende Unterstützung für ein Verbot ab, auch wenn sämtliche politische Formationen in der Frage gespalten waren.<sup>98</sup> Am 12. November 2003 jedoch beschloss die Parteiführung des *Parti Socialiste* einen Gesetzentwurf zum Verbot des „sichtbaren Tragens jedweden religiösen, politischen und philosophischen Zeichens in den öffentlichen Schulen“ („port apparent dans les établissements scolaires publics de tout signe religieux, politique et philosophique“).<sup>99</sup> Der Vorstand der UMP folgte am 28. November 2003 mit der

---

<sup>98</sup> So lehnte Innenminister Nicolas Sarkozy von der UMP die Idee eines Gesetzes ab, der UMP-Vorsitzende Alain Juppé und Sozialminister François Fillon sprachen sich für ein Verbot aus. In der UDF war der Vorsitzende Bayrou gegen ein Gesetz, sein Parteikollege Maurice Leroy hingegen hatte bereits im Mai eine von vier Verbotsinitiativen in die Nationalversammlung eingebracht. Ähnlich die Situation auf der Linken: Im *Parti Socialiste* hatten sich früh Jack Lang, ehemaliger Erziehungsminister, und Laurent Fabius, ehemaliger Premierminister, für ein Kopftuchverbot ausgesprochen, andere Politiker wie Jean Glavany, Laizitätsexperte des PS, oder François Hollande waren zunächst sehr viel zögerlicher. Ebenso die Kommunisten: Ihre Vorsitzende Marie-George Buffet war gegen ein Gesetz, ihr laizistisch-republikanischer Parteikollege Jean-Pierre Brard dafür (vgl. Portes, Thierry: Sarkozy ne veut pas qu'on légifère sur le port du voile, in: *Le Figaro*, 8.10.2003. Portes, Thierry: Juppé: 'La force d'une loi sera nécessaire', in: *Le Figaro*, 28.10.2003, 10. Dumay, Jean-Michel: L'embarras des politiques, in: *Le Monde*, 16.10.2003).

<sup>99</sup> Stive, Dany: Laïcité. Le PS et la commission parlementaire se prononcent pour une loi. Le PCF n'y est pas favorable, in: *L'Humanité*, 14.11.2003.

Entscheidung, ein Verbot religiöser Zeichen anzustreben.<sup>100</sup> Die zwei wichtigsten Parteien Frankreichs bezogen somit religionspolitisch Position, noch ehe die beiden Kommissionen ihre Berichte vorlegten: Das Zeigen religiöser Zeichen in der Schule sollte durch ein neues Gesetz geregelt werden. Der Bericht der Stasi-Kommission wirkte somit als Bestätigung für die Parteien und traf auf überwiegend positive Resonanz in der Politik.<sup>101</sup> Nur die Empfehlung, zwei neue religiöse Feiertage einzuführen, stieß auf eine breite Front der Ablehnung,<sup>102</sup> insbesondere in der UMP.<sup>103</sup>

Staatspräsident Chirac, der Auftraggeber des Stasi-Berichts, bat sich nach dessen Veröffentlichung einige Tage Bedenkzeit aus.<sup>104</sup> Am 17. Dezember 2003 richtete er sich schließlich mit einer Grundsatzrede zur Laizität und zu den französisch-republikanischen Grundwerten an die Öffentlichkeit.<sup>105</sup> Darin kündigte er unter anderem ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule an. Diskrete Zeichen (im Sinne von Halsschmuck) sollten zwar erlaubt bleiben. Das Zeigen von „Symbolen, die in auffälliger Weise eine Religionszugehörigkeit demonstrieren“ („signes qui manifestent ostensiblement l'appartenance religieuse“) (Übers. d. Verf.), sollte in der Schule jedoch verboten werden. Als „auffällig“ definierte Chirac Zeichen, die es einer Person ermöglichten „sich über seine Religionszugehörigkeit unmittelbar bemerkbar und erkennbar zu machen“ („faire remarquer et reconnaître immédiatement à travers son appartenance religieuse“), etwa das Kopftuch, die Kippa oder große Kreuze. Solche Zeichen hätten keinen Platz in der Schule. Ein entsprechendes Verbot halte er nach der Lektüre der Kommissionsberichte für notwendig.<sup>106</sup> Die Rede des Präsidenten fand insbesondere wegen der Verbotsankündigung internationale Beachtung.<sup>107</sup> Sie markierte das Ende des Politikformulierungsprozesses.

Schenker sieht den Abschluss der Politikformulierung bereits im Zeitpunkt der Bekanntgabe der Kommissionsberichte und zählt die Rede des Präsidenten zur Phase der Politikentscheidung (Schenker 2007: 61). Doch Chiracs Wunsch, ein Verbot zu verabschieden, hieß nicht automatisch, dass es zu einem solchen Gesetz kommen würde. Ebenso gut könnten die Vorstandsbeschlüsse in

---

<sup>100</sup> O.A.: A droite comme à gauche, la controverse a divisé chaque parti, in: *Le Monde*, 12.12.2003.

<sup>101</sup> O.A.: Dirigeants politiques, religieux et syndicaux. Des réactions mitigées, in: *Le Figaro*, 12.12.2003. Le Cœur, Philippe: Les divergences des réactions politiques dépassent le clivage droite-gauche, in: *Le Monde*, 13.12.2003. Bei Grünen und den Kommunisten des PCF stieß der Bericht wegen des Verbotsvorschlages allerdings auf Kritik. Ebenso lehnten die rechtsradikalen Parteien *Front National* und *Mouvement pour la France* ein Verbot religiöser Zeichen ab.

<sup>102</sup> O.A.: Pour le PS, la position de M. Chirac 'répond aux attentes des socialistes', in: *Le Monde*, 19.12.2003. Mouloud, Laurent: La polémique ne chôme pas, in: *L'Humanité*, 15.12.2003.

<sup>103</sup> Coroller, Catherine / Alain Auffray: Colère musulmane contre la « loi » Stasi, in: *Libération*, 13.12.2003. O.A.: Querelle en France sur la création de deux jours fériés, l'un pour l'Aïd, l'autre pour le Kippour, in: *Le Temps*, 15.12.2003.

<sup>104</sup> Mouloud, Laurent: La polémique ne chôme pas, in: *L'Humanité*, 15.12.2003.

<sup>105</sup> Discours prononcé par M. Jacques Chirac, Président de la République relatif au respect du principe de laïcité dans la République, Paris, 17.12.2003, in: *Direction des Journaux Officiels* (Hg.) 2004, 1-9.

<sup>106</sup> Ebd.: 7.

<sup>107</sup> Die FAZ berichtete beispielsweise auf ihrer Titelseite über Chiracs Vorstoß (vgl.: O.A.: Chirac für Verbot von Kopftüchern in Schulen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.12.2003, 1). Über negative Reaktionen im Ausland berichtete auch *Le Monde* (vgl. O.A.: Laïcité. La décision de M. Chirac suscite des critiques à l'étranger, in: *Le Monde*, 23.12.2003, 13).

PS und UMP als Beginn der Entscheidungsphase eingestuft werden. Nach Auffassung des Verfassers markierte Chiracs Rede vielmehr den Abschluss der Politikformulierung, denn in ihr legte der Präsident sein religionspolitisches Programm dar. Dabei erfüllte die Rede eine weitere Filterfunktion: Die beiden Kommissionen hatten zwar tendenziell ähnliche Maßnahmen empfohlen, nämlich eine restriktive Bearbeitung der Kopftuchfrage durch ein Verbot religiöser Zeichen. Doch unterschieden sie sich in der Feinjustierung. Debré wollte ein generelles Verbot aller sichtbaren Zeichen in der Schule, Stasi beschränkte sich jedoch auf ein Verbot „auffälliger“ Zeichen. Chirac traf in seiner Rede eine Entscheidung zugunsten des Lösungsvorschlags der Stasi-Kommission, deren Reformempfehlung es nun einer Entscheidung zuzuführen galt.

### 3.7. Politikentscheidung

Im neuen Jahr arbeitete die Regierung einen Gesetzentwurf aus, dem eine Debatte um die genaue Formulierung des Verbots vorausging: Sollten „sichtbare“ („visible“), „auffällige“ („ostensible“) oder „ostentative“ („ostentatoire“) religiöse Zeichen verboten werden? Sollten die Zeichen an sich oder die Handlung des Tragens und Zeigens eines Zeichens verboten werden? Der Gesetzesentwurf formulierte ein Verbot zunächst in Hinblick auf Zeichen und Bekleidungen, die „auf auffällige Weise“ („ostensiblement“) eine religiöse Zugehörigkeit des Schülers „zum Ausdruck bringen“ („manifestent“) (Übers. d. Verf.). Mit der Entscheidung für das Adjektiv *ostensible* folgte die Regierung dem Entwurf der Stasi-Kommission. Mit der Bezeichnung *ostentatoire* wäre sie zu nah an den Formulierungen der bislang geltenden Rechtsprechung geblieben, die ja bereits ein aggressives Auftreten und ein missionarisches Werben für religiöse Überzeugungen als legitime Gründe für einen Schulverweis anerkannt hatte (vgl. Kap. 3.4.). Bei der Verwendung des Adjektivs *visible*, so wie es die parlamentarische Mission vorgeschlagen hatte, fürchtete die Regierung jedoch, die Religionsfreiheit zu stark einzuschränken.<sup>108</sup>

Am 28. Januar 2004 beschloss der Ministerrat den Gesetzentwurf, der zuvor in den zuständigen Ausschüssen der Nationalversammlung diskutiert worden war. Während der Ausschuss für kulturelle und soziale Angelegenheiten unter Leitung des UMP-Abgeordneten Jean-Michel Dubernard den Gesetzentwurf ohne Änderungsvorschläge annahm, akzeptierte der Rechtsausschuss unter Leitung des UMP-Politikers Pascal Clément einen Änderungswunsch der

---

<sup>108</sup> In einem späteren Bericht für die zuständige Senatskommission hat Senator Valade versucht, die beiden Adjektive ‘visible’ (sichtbar) und ‘ostensible’ (auffällig) voneinander abzugrenzen: „Le choix de l’adjectif ‘visible’ [...] visant, selon la définition du Petit Robert, tout ce qui peut être vu, ce qui est perceptible par la vue, aurait pour effet de proscrire tout signe d’appartenance religieuse, y compris les signes discrets, relevant de l’intime, qui peuvent être cachés, le cas échéant, sous un vêtement.“ (Valade 2004: 45). „Le terme ‘ostensible’ [...] se réfère à ce qui est fait sans se cacher, ou avec l’intention d’être remarqué. Il traduit ainsi, a fortiori en étant adossé au verbe ‘manifeste’ [...], une volonté d’extériorisation, de revendication publique d’une appartenance religieuse. Le signe arboré prend dès lors valeur d’emblème, d’étendard, de symbole, destiné à permettre la distinction et la reconnaissance immédiate“ (ebd.: 46). ‘Auffällig’ wird ein Zeichen also durch die *Intention*, eine Religionszugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen und unmittelbar kenntlich zu machen. Die Frage ist allerdings, ob dies nicht auch auf ein sichtbares, diskretes Zeichen zutrifft, etwa einen Schmuckanhänger in Kreuzesform.

Sozialisten. Dieser führte eine obligatorische Dialogphase mit dem gegen das Zeichenverbot handelnden Schüler vor allen Sanktionsmaßnahmen ein.<sup>109</sup>

Die Parlamentsdebatte fand vom 3. bis 5. und am 10. Februar 2004 statt, sie dauerte 21,5 Stunden, 122 Abgeordnete äußerten sich zu dem Gesetzesvorhaben (Valade 2004: 6).<sup>110</sup> Sie markiert den Höhepunkt des Entscheidungsprozesses (dem später noch die Senatsdebatte folgte). Auch wenn die Abstimmung über das Gesetz am 10.2.2004 stattfand, bedeutet dies nicht, dass die eigentliche politische Entscheidung für oder gegen ein Verbot an diesem Tag gefällt worden ist. Diese ist an einem früheren Zeitpunkt zu verorten oder besser gesagt: an früheren Zeitpunkten. So war die Entscheidung des Ministerrats (in Erwartung einer parlamentarischen Mehrheit) eine wichtige Etappe im Entscheidungsprozess. Doch ist die eigentliche politische Entscheidung wohl noch früher gefallen, noch vor Jacques Chiracs Rede am 17.12.2003, zu einem Zeitpunkt, als der Prozess der Politikformulierung noch gar nicht abgeschlossen war, also noch vor Veröffentlichung der Kommissionsberichte: und zwar in den Leitungsgremien der beiden großen Parteien. Dabei übernahm der *Parti Socialiste* die Vorreiterrolle, die gaullistische UMP folgte Ende November 2003. Die Abstimmung im Parlament stellt somit nur eine der letzten Stationen im mehrstufigen Entscheidungsprozess dar.

Dass es dennoch angemessen ist, die Parlamentsdebatte und die Abstimmung in der Nationalversammlung am 10.2.2004 als den Höhepunkt der Entscheidungsphase einzustufen, hat mehrere Gründe. Erstens war das Abstimmungsergebnis an sich höchst bemerkenswert: Von insgesamt 561 Abgeordneten beteiligten sich 530 an der Abstimmung. Für die Annahme des Gesetzes war eine Mehrheit von 266 Stimmen notwendig; tatsächlich stimmten 494 für den Gesetzentwurf und 36 dagegen. Parteipolitische Unterschiede schienen in dieser Frage zurückzutreten: Die überwiegende Mehrheit der Abgeordneten der zwei größten Fraktionen, UMP und PS, votierte für den Text – 90,66 respektive 93,96 Prozent der Zustimmung, die Sozialisten gar mit der höchsten Zustimmungsrate. Zwar verfehlte das Verbot in den beiden kleineren Fraktionen der Zentristen und der Kommunisten die Zustimmung einer absoluten Mehrheit. Doch stimmte keine Fraktion geschlossen gegen das Gesetz. In jeder Fraktion fanden sich vehemente Verbotsbefürworter (vgl. Kap. 9.2.-9.3.). Es ist daher schwierig, in der Parlamentsdebatte parteipolitische Unterschiede festzustellen. Sie zeigten sich vor allem in unterschiedlichen Akzentsetzungen der Redner bei der Legitimation ihrer Zustimmung zum Gesetz. Doch faktisch

---

<sup>109</sup> Vgl. hierzu: *Projet de loi relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics*, n° 1378, déposé le 28 janvier 2004, in *Direction des Journaux officiels* (Hg.) 2004, 17-19; *Rapport de M. Pascal Clément* n° 1381 au Nom de la Commission de loi sur le projet de loi no. 1378, 28.1.2004, pdf-Datei; *Avis de M. Jean-Michel Dubernard* n° 1382 au Nom de la Commission des affaires culturelles, familiales et sociales sur le projet de loi n° 1378, 28.1.2004, pdf-Datei, in: *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 25.5.2007.

<sup>110</sup> Die Protokolle der Debatte finden sich in: *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 10.9.2006.

erzielte der Gesetzentwurf eine überwältigende Mehrheit. Damit verschaffte die Nationalversammlung dem Verbot religiöser Zeichen eine hohe demokratische Legitimation. Dies führt zum zweiten Grund für das Argument, dass die Abstimmung in der Nationalversammlung den Höhepunkt der Entscheidungsfindung markiert. Sie diene der inhaltlichen Legitimierung des Gesetzeswerks, das aufgrund seines freiheitsbeschränkenden Charakters offensichtlich besonderer Begründung bedurfte. Die Abgeordneten mobilisierten in der Debatte zahlreiche Argumente, um die Beschränkung der Religionsfreiheit zu legitimieren. Unabhängig davon, welche machtpolitischen Gründe für die Verabschiedung dieses Gesetzes eine Rolle gespielt haben, ist von Interesse, welche Argumente dies waren. Die Parlamentsdebatte ist als Prozess der Legitimierung einer neuen Institution Zentrum des politischen Konstruktionsprozesses, in dem die entscheidungskompetenten Akteure ein neues Element der sozialen Realität konstituieren. Welche machtpolitischen und strategischen Interessen auch immer eine Rolle gespielt haben mögen, so ist doch die Legitimationskonstruktion unverzichtbar für die Durchsetzung des Verbots gewesen. Es hätte nicht ausgereicht, ein Verbot unter Berufung auf machtpolitische Interessen zu verabschieden; dieses bedurfte „höherer“ Ziele. Dass die Parlamentsdebatte als Bühne des politischen Legitimationsprozesses und als Arena der Konstruktion sozialer Wirklichkeit zu verstehen ist, zeigt sich in der „zivilreligiösen“ Inszenierung der Debatte als eines Ereignisses von nationaler Tragweite. Die Debatten in Nationalversammlung und Senat sind als Buch veröffentlicht worden (Assemblée nationale 2004, Sénat 2004). Eine Publikation der *Direction des Journaux Officiels* (2004) versammelt wichtige Dokumente der Politikformulierung und der Entscheidungsfindung, darunter die Rede des Staatspräsidenten, die Stellungnahmen der Parlamentskommissionen sowie weitere Texte zu Laizität und Schule. Auch die umfangreiche Website der Nationalversammlung zum Gesetz vom 15.3.2004, die in großer Ausführlichkeit den politischen Prozess nachzeichnet und reichlich Quellenmaterial bietet, unterstreicht den besonderen Stellenwert, der diesem Gesetz zugeschrieben wird.<sup>111</sup> Ein im Jahresverlauf 2004 vom Erziehungsministerium veröffentlichtes Schulbuch für den Staatsbürgerkunde-Unterricht, der *Guide républicain*, enthält ebenfalls eine Reihe wichtiger Dokumente des politischen Prozesses, darunter die Rede des Staatspräsidenten vom 17.12.2003 und den Text des neuen Gesetzes (Ministère de l'éducation nationale 2004: 9-18, 103-105, 106, vgl. Kap.12.6.1.). Die Regierung hat insofern einen erheblichen publizistischen Aufwand betrieben, um das Verbot religiöser Zeichen und die Gründe, die die damit verbundene Freiheitsbeschränkung legitimieren sollen, der Öffentlichkeit zu vermitteln. Bei der Betrachtung der Parlamentsdebatte interessiert daher die Frage, welche Deutungsmuster herangezogen wurden und welche Faktoren die Legitimation beeinflusst haben (vgl. Kap. 4.7.).

---

<sup>111</sup> Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff 25.5.2007.



Das Gesetz wurde am 3. März 2004 auch vom Senat angenommen<sup>112</sup> und am 15. März vom Präsidenten unterzeichnet. Am 17. März 2004 wurde es im *Journal officiel* veröffentlicht und trat damit in Kraft.<sup>113</sup> Der erste Artikel führte folgende Ergänzung in das Erziehungsrecht ein:

Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.

Dies war der Kern des neuen Gesetzes, der um weitere Artikel ergänzt wurde.<sup>114</sup> Im Vergleich zu den Vorschlägen der Kommission Debré, aber auch zu einigen Änderungsanträgen zum Gesetzentwurf ist das Gesetz selbst weniger restriktiv. Der kommunistische Abgeordnete Jean-Pierre Brard hatte gefordert, das sichtbare Tragen jeden Zeichens einer Religionszugehörigkeit zu verbieten.<sup>115</sup> Einen ähnlichen Antrag hatte der sozialistische Abgeordnete René Dosière gestellt.<sup>116</sup> Jean-Pierre Brard hatte auch einen Änderungsantrag eingebracht, der das Verbot auf konfessionelle Privatschulen ausgedehnt hätte.<sup>117</sup> Doch alle diese Anträge waren von der Nationalversammlung abgelehnt worden. So blieb das Tragen von sichtbaren, aber unauffälligen Zeichen, insbesondere Schmuckstücken, erlaubt. Und in Privatschulen blieb sogar das Zeigen auffälliger religiöser Zeichen, einschließlich des Kopftuchs, grundsätzlich möglich (vgl. allerdings Kap. 12.3.).

### 3.8. Zwischenfazit

Das Gesetz vom 15. März 2004 zieht die Grenzen der Religionsfreiheit neu. Es behandelt ein spezifisches gesellschaftliches Feld: das öffentliche, staatlich verwaltete Schulwesen. Es betrifft die Freiheitsrechte der Adressaten dieses Schulwesens, nämlich die Möglichkeit der Schüler, durch das Zeigen von religiösen Zeichen in auffälliger Weise ihre Zugehörigkeit zu einer

---

<sup>112</sup> Die Ergebnisse in der Senatsabstimmung waren ähnlich eindeutig wie in der Nationalversammlung: von 317 Senatoren haben 297 an der Abstimmung teilgenommen und 277 für die Vorlage der Nationalversammlung gestimmt. 20 Senatoren haben sich an der Abstimmung offensichtlich nicht beteiligt, 20 haben gegen das Gesetz gestimmt. Vgl. *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 10.9.2006.

<sup>113</sup> Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, in: *Journal officiel* n° 65 du 17 mars 2004, 5190.

<sup>114</sup> Die Dialogphase ist geregelt in Art. 1 Satz 2. Obschon die Laizitätsgesetze in der Region Alsace-Moselle nicht gültig sind, wo es bis heute konfessionellen Religionsunterricht an den staatlichen Schulen gibt, schreibt Art. 2 die Geltung des neuen Gesetzes in fast allen französischen Territorien fest, also auch in den ostfranzösischen Departements. Art. 3 bestimmt, dass das Gesetz mit dem nächsten Schulanfang erstmals angewendet werden soll. Art. 4 sieht eine Überprüfung des Gesetzes ein Jahr nach Inkrafttreten vor.

<sup>115</sup> Änderungsantrag 23 von Jean-Pierre Brard vor der *Assemblée nationale*, 2. Sitzungsrunde am 5.2.2004, in: *Assemblée nationale* (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007.

<sup>116</sup> Änderungsantrag 15 von René Dosière vor der *Assemblée nationale*, 2. Sitzungsrunde am 5.2.2004, in: *Assemblée nationale* (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007.

<sup>117</sup> Änderungsantrag 21 von Jean-Pierre Brard vor der *Assemblée nationale*, 2. Sitzungsrunde am 5.2.2004, in: *Assemblée nationale* (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007.

religiösen Tradition zu markieren. Es schränkt damit faktisch die Möglichkeiten ein, öffentlich eine religiöse Identität zum Ausdruck zu bringen oder religiöse Traditionen zu praktizieren. Diese Regel galt zuvor nur für die Repräsentanten des Staats, insbesondere für die Lehrer; mit dem Gesetz wird sie auch auf die „Empfänger“ staatlicher Leistungen ausgedehnt. Auch wenn das Verbot allgemein alle „religiösen Zeichen“ betrifft, so ist doch anhand der den Entscheidungsprozess begleitenden Debatten klar, dass vor allem das muslimische Kopftuch gemeint ist. Sein Tragen war bisher – zumindest unter bestimmten Voraussetzungen – in der Schule erlaubt, so jedenfalls nach Auslegung des Religionsrechts durch die französische Verwaltungsgerichtsbarkeit. Die neue Rechtsinstitution schaffte diese Freiheit ab. Faktisch bedeutet das neue Gesetz, dass muslimische Schülerinnen entweder bei Betreten der Schule das Kopftuch abnehmen oder aber die öffentliche Schule verlassen müssen. Weiterhin können Schüler ihre religiöse Identität durch diskrete Zeichen bekunden. Im Vergleich mit dem Gutachten des *Conseil d'Etat* von 1989 und der darauf aufbauenden Rechtsprechung vor allem in den 1990er Jahren ist also eine Wende in der französischen Rechtspraxis zu verzeichnen, die die Grenzen der Religionsfreiheit in einem bestimmten Feld deutlich enger fasst.

Im folgenden Abschnitt ist nun zu klären, welche Deutungsmuster und Argumente im politischen Prozess, der zu diesem Gesetz geführt hat, von Bedeutung waren, insbesondere welche unterschiedlichen Positionen in der Frage bestanden. Zudem ist zu klären, welche Konzeptionen von Religion, Religionsfreiheit und Staat-Religion-Beziehung in diesen Deutungsmustern zum Ausdruck kommen. Es wird die These aufgestellt, dass in der Debatte nicht nur unterschiedliche Deutungen in Hinblick auf das Kopftuch zum Tragen gekommen sind, sondern zumindest implizit auch unterschiedliche Deutungen hinsichtlich Religion und Religionsfreiheit. Dabei lässt sich anhand des Prozesses, der vom Staatsratsgutachten von 1989 bis zum Gesetz vom 15.3.2004 führte, der Wandel der dominanten Deutungen nachzeichnen.

Es ist eine Vereinfachung, wenn der Konflikt um das Kopftuch und das Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen auf einen Wettstreit zweier entgegengesetzter Konzeptionen von Religion und Religionsfreiheit reduziert wird. In der Debatte gibt es viele Zwischentöne. Dennoch erlaubt das Quellenmaterial die Zuspitzung zu dieser These: Im Streit um das Gesetz von 2004 standen sich zwei konträre Konzeptionen von Religion und Religionsfreiheit gegenüber, wobei im Verlaufe des politischen Prozesses eine von ihnen aus ihrer dominierenden, das heißt gesamtgesellschaftlich verbindlichen Position verdrängt und von der anderen abgelöst wurde. Mit der Verabschiedung des Gesetzes errang ein sicherlich mächtiger, aber bislang nicht gesamtgesellschaftlich verbindlicher Deutungskomplex eine dominante Stellung. Dabei markieren die Berichte der Kommission von Jean-Louis Debré und Bernard Stasi, die Rede des Staatspräsidenten und die Parlamentsdebatte die wichtigsten Stationen im sozialen Konstruktionsprozess, der diesen Wandel bedingt hat.



## 4. Deutungen im Kopftuchstreit

### 4.1. Einleitung

Was das Kopftuch bedeutet, für welche Wertvorstellungen, welche persönlichen, religiösen oder politischen Inhalte es steht, ist umstritten. Die Deutungen, die mit dem Kopftuch verbunden werden, sind so zahlreich wie gegensätzlich. Soziologen und Kulturwissenschaftler betonen vor allem die emische Bedeutungspluralität des Kopftuchs. Demnach kann das Kopftuch – abhängig vom jeweiligen gesellschaftlichen, geographischen und politischen Kontext und von der Situation des jeweiligen Individuums – sehr unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen annehmen. Hinzu kommen die zahlreichen Deutungen, die dem Kopftuch „von außen“ zugeschrieben werden. Die Art und Weise, wie aus Sicht der unterschiedlichen Akteure mit dem Kopftuch politisch und rechtlich umzugehen ist, war abhängig von der Bedeutung, die sie dem Kopftuch zuschrieben. Handelt es sich um die Befolgung eines religiösen Gebots? Ist es demnach Ausdruck religiöser Frömmigkeit? Geht es um das Verbergen weiblicher Reize und um die soziale Kontrolle von Sexualität? Ist es ein Symbol für die Benachteiligung oder gar Unterdrückung der Frau im Islam? Ist es ein propagandistisches Symbol des Islamismus? Ist es gar eine symbolische Negation der säkularen Republik und ihrer Werte? Ist es eine Form des Proselytismus und Ausdruck einer radikalen, fundamentalistischen Spielart des Islam? All diese und weitere Deutungen sind dem Kopftuch zugeschrieben worden.

Die Deutung, die nach dem Verständnis dieser Arbeit als dominant bezeichnet wird, ist diejenige, die in der politischen Entscheidungsfindung zum Tragen kommt, die also – sei es im Rahmen eines Parlamentsbeschlusses, sei es im Zuge eines Gerichtsurteils – gesamtgesellschaftlich verbindlich gemacht wird. Nach Lesart des Staatsrats handelte es sich beim Kopftuch um ein religiöses Zeichen, um den Ausdruck einer religiösen Identität, in sich selbst weder proselytisch noch propagandistisch (vgl. Kap. 4.2.). Dem Gesetz vom 15.3.2004 lag eine andere Lesart des Kopftuchs zugrunde, die ihm sehr viel negativer konnotierte Bedeutungen zuschrieb. Dieser Wechsel in der gesamtgesellschaftlich verbindlichen Regelung der Kopftuchfrage bedeutet also einen Wechsel in der Deutungsdominanz.

Zugleich ging es in der Debatte und beim Verbot „religiöser Zeichen“ nicht nur um konkurrierende Bedeutungszuschreibungen hinsichtlich des Kopftuchs. Von Anfang an ging es neben dem Kopftuch auch um die Definition von Laizität und um den Platz der „Religion“ im „öffentlichen Raum“. Die Aufgabe der Stasi-Kommission beispielsweise bestand ja vordergründig nicht in einer Bewertung des Kopftuchs, sondern in einer Bestandsaufnahme dessen, was Laizität in der gegenwärtigen französischen Gesellschaft ist und sein soll. Demgegenüber beriefen sich die Verfechter des Kopftuchs auf die Religionsfreiheit. In der Auseinandersetzung um das Kopftuch ging es insofern auch um die Bestimmung der Spielräume und Grenzen von Religionsfreiheit und

ihres Verhältnisses zum Laizitätsprinzip. Mit der Debatte um die Laizität war zudem eine Debatte um die Rolle der öffentlichen Schule verknüpft. Es ging um die spezifische Definition der Laizität in der Schule sowie um die Funktion und Bedeutung der Schule in der republikanischen Staats- und Gesellschaftsordnung Frankreichs. Damit wurde zugleich die Frage nach der Identität der politischen Ordnung und nach dem Verhältnis von Immigration und nationaler Identität aufgeworfen. Viele der Begriffe, die in der Kopftuchdebatte Gegenstand von Deutungsstreitigkeiten wurden, transportierten zudem implizit bestimmte Konzeptionen von Religion. Wenn etwa das Laizitätsprinzip das Verhältnis von Staat und „Religion“ regelt, dann liegen seinen jeweiligen Deutungen notwendigerweise bestimmte Konzeptionen von Religion zugrunde.

Die Debatte um das Kopftuch ist in Frankreich seit 1989 geführt worden; im Laufe der Jahre ist eine Flut an Publikationen, insbesondere in der gedruckten Presse, entstanden, die heute kaum noch zu überblicken ist. Die Frage ist daher, wie eine sinnvolle Beschränkung dieses weitläufigen Materials vorgenommen werden kann. Im Zentrum steht das Gesetz vom 15.3.2004, es geht daher vor allem darum, die der restriktiven Bearbeitungslogik der Kopftuchproblematik zugrunde liegenden Deutungen herauszuarbeiten. Dies ist in dieser Studie vor allem durch eine Betrachtung der Parlamentsdebatte, der Hauptbühne des öffentlichen Legitimierungsprozesses, unternommen worden. Denn unabhängig davon, ob und wie sehr die zur Legitimation des Gesetzes herangezogenen Argumente der Problematik angemessen waren, und unabhängig davon, ob die jeweiligen Redner von den von ihnen gewählten Argumenten wirklich überzeugt waren, sind sie als Beweggründe der Zustimmung zum Verbot inszeniert und somit erfolgreich in die Konstruktion der neuen Norm eingebracht worden. Ähnliches gilt für die Berichte der beiden Kommissionen. Sie hatten im politischen Prozess eine wichtige Funktion, da sie aus der Vielzahl an Argumenten und Sichtweisen diejenigen herausgefiltert haben, die der restriktiven Lösung dienlich waren. Insofern liegt es nahe, in ihnen nach den verschiedenen Bedeutungszuschreibungen zu suchen, die die Legitimation des Verbots ermöglicht haben. Dies gilt schließlich auch für den dritten Schlüsseltext des Politikformulierungsprozesses, die Rede von Staatspräsident Jacques Chirac.

Mit dieser Quellenauswahl hat die Untersuchung der dem Verbotsgesetz vom 15.3.2004 zugrunde liegenden Deutungen eine geeignete Grundlage. Die alternativen Perspektiven, die sich im Laufe des Politikformulierungsprozesses nicht durchsetzen konnten oder aus ihrer bisher dominanten Position verdrängt wurden, werden in dieser Studie anhand ausgewählter Texte verschiedener Instanzen und Akteure vorgestellt. Zunächst werden die wesentlichen Deutungen in Erinnerung gerufen, die der Rechtsprechung des Staatsrats in den Jahren von 1989 bis 2004 zugrunde lagen, denn vor allem in Auseinandersetzung mit ihnen ist das Verbotsgesetz formuliert worden. Sodann ist die Perspektive der muslimischen Verfechter des *foulard islamique* zu beschreiben. Als

Quellen werden hierbei Publikationen von Akteuren herangezogen, die sich in den Jahren seit 1989 als Verteidiger der kopftuchtragenden Schülerinnen profiliert haben, insbesondere die *Union des Organisations islamiques de France (UOIF)* sowie Abdallah Thomas Milcent, ein muslimischer Konvertit, der lange Zeit muslimische Schülerinnen beraten und aktiv unterstützt hat. Hinzu kommen die Perspektiven von Frauen bzw. Schülerinnen, die selbst das Kopftuch tragen.

Auch die sozialwissenschaftliche „plurale“ Deutungsoption war Ausgangspunkt für die Formulierung einer politischen Position: Diese richtete sich gegen ein generelles Verbot des Kopftuchs in der Schule und plädierte für die Beibehaltung einer differenzierten Behandlung der Frage – entsprechend den Vorgaben des Staatsrats. Die Soziologen Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar und eine Reihe weiterer Autoren stehen für diese Sichtweise. Sowohl die das Kopftuch bejahende als auch die plurale Deutungsoption sind in der politischen Debatte weitgehend marginalisiert worden. Sie und die Deutungen des *Conseil d’Etat* sind Gegenstand der folgenden Abschnitte. Im Anschluss daran werden die im Politikformulierungs- und Entscheidungsprozess dominant gewordenen Deutungen dargestellt.

#### **4.2. Einst dominant: die Position des *Conseil d’Etat***

In seinem Gutachten von 1989 äußerte sich der Staatsrat nicht direkt zum Kopftuch. Er sprach lediglich von „religiösen Zeichen“. Er ging entsprechend der Anfrage von Erziehungsminister Jospin der Frage nach, ob das Zeigen und sichtbare Tragen von Zeichen, die die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft zum Ausdruck bringen, mit dem Prinzip der Laizität vereinbar sind. Dies bejahte er. Aus den geltenden religionsrechtlichen Bestimmungen schloss er, dass das Prinzip der Laizität die Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten fordere. In der Schule bezog er diese Neutralitätsforderung auf die Lehrer und die Unterrichtsinhalte.<sup>118</sup> Zugleich sah er den Staat aufgrund der Laizität zum Schutz der Gewissensfreiheit der Schüler verpflichtet. Religionsfreiheit war im Staatsratsgutachten von 1989 vor allem als Individualrecht gedacht, das sich auf Gewissen, Meinung, aber auch auf deren *expression*, also die Äußerung von Gewissen und Meinung, bezieht. Was genau alles unter die Ausübungsfreiheit fällt, sagte der Staatsrat zwar nicht. Doch offensichtlich zählte er das Bekenntnis zu einer religiösen Tradition durch nach außen sichtbare Zeichen dazu.

Die Schule wurde demnach als ein Raum verstanden, in dem die Religionszugehörigkeit der Schüler nicht die geringste Rolle für ihre Behandlung spielen darf.<sup>119</sup> Die Schüler können aus dieser Perspektive ihre religiöse Identität innerhalb der Schule zum Ausdruck bringen, solange das Zusammenleben, der Unterrichtsablauf und die schulischen Erziehungsziele dadurch nicht

---

<sup>118</sup> Conseil d’Etat, Avis n° 346.893, Port de signes d’appartenance à une communauté religieuse au sein de l’école laïque et principe de laïcité, 27.11.1989, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, 121-126, 122ff.

<sup>119</sup> Ebd.: 124.

beeinträchtigt werden. Im Staatsratsgutachten von 1989 kommt insofern eine vorwiegend positiv konnotierte Konzeption von Religion zum Ausdruck. Religionsfreiheit als Freiheit zum Bekenntnis religiöser Identität wird als besonders schützenswertes Gut anerkannt. Religion ist vor allem eine Frage des Gewissens und als solche durch die Laizität besonders geschützt. Es ist zwar denkbar, dass die Demonstration der Religion, ihr Ausleben und Sichtbarmachen das Zusammenleben stört und in diesem Fall Beschränkungen unterworfen werden muss, doch sieht der *Conseil d'Etat* dies nicht als den Normalfall an. Denn es ist – wie seine spätere Rechtsprechung zeigte – eine genaue Prüfung vorzunehmen, ob bei der Ausübung der Religionsfreiheit die Grenzen des Zulässigen überschritten worden sind. Eine Restriktion muss jeweils genau begründet werden. In dieser Forderung besteht der besondere Schutz des individuellen religiösen Bekenntnisses, der zugleich eine implizite Anerkennung und positive Würdigung darstellt.<sup>120</sup>

Auch wenn der Staatsrat 1989 offen ließ, ob das Kopftuch als Zeichen an sich einen propagandistischen, mit den schulischen Erziehungszielen nicht zu vereinbarenden Charakter hat, so hat er mit seiner Rechtsprechung der 1990er Jahre diese Deutungsoption ausgeschlossen: Demnach handelte es sich beim Kopftuch um ein zulässiges religiöses Zeichen im Sinne des Gutachtens von 1989. Es fiel damit unter den Schutz der Freiheitsgarantie, die der Staatsrat aus dem Laizitätsprinzip abgeleitet hatte. Allerdings nannte der Staatsrat von Anfang an eine Reihe von Grenzen dieser Freiheit. Wenn kopftuchtragende Mädchen Mitschülerinnen ohne Kopftuch als „unrein“ oder „unislamisch“ bezeichnen und versuchen, sie zum Tragen des Kopftuchs zu animieren, dann hat ihr Verhalten einen aggressiv missionarischen und propagandistischen Charakter und kann sanktioniert werden. Zudem kann auch das „friedliche“, nichtmissionarische Tragen des Kopftuchs auf Grenzen stoßen, etwa wenn es mit Erfordernissen des Unterrichts nicht zu vereinbaren ist. Mit diesen Einschränkungen zog der Staatsrat einer absoluten Kopftuchfreiheit Grenzen. Die verwaltungsrichterliche Anerkennung der individuellen Freiheit der Schülerinnen ging nie so weit, dem Kopftuch immer und unter allen Umständen Vorrang einzuräumen. Der auf Unterrichtserfordernisse bezogenen Beschränkung des Kopftuchs liegt eine eher technische

---

<sup>120</sup> Diese Beobachtung ist jedenfalls zutreffend, solange es um die individuelle Ausübung der Religionsfreiheit geht. In Hinblick auf ihre kollektive Dimension war der Staatsrat zurückhaltender. So wies er eine Klage des *Consistoire central des israélites de France* gegen die allgemeine Schulpflicht am Samstag ab. Zwar seien individuelle Ausnahmegenehmigungen für jüdische Schüler möglich, eine generelle Ausnahmeregelung zugunsten einer religiösen Gemeinschaft, wie sie das *Consistoire* unter Berufung auf die Religionsfreiheit forderte, lehnte er jedoch ab. Der Religionsfreiheit in der Schule zog der *Conseil d'Etat* somit Grenzen: Religionsrechtliche Sonderregelungen für die Angehörigen bestimmter religiöser Traditionen waren nicht denkbar, die Religionsfreiheit war an das Individuum gebunden. Die Anerkennung von allgemeinen Sonderrechten für religiös definierte Gruppen liefe aus seiner Perspektive dem Verfassungsprinzip individueller Gleichheit vor dem staatlichen Recht zuwider. Der Staatsrat begegnete demnach der kollektiven Dimension von „Religion“ mit größerer Distanz als der individuellen Dimension. *Conseil d'Etat statuant au contentieux* n°. 125148, 14.4.1995, *Consistoire central des israélites de France et autres*, in: *Secrétariat général du Gouvernement* (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008. Vgl. zudem *Conseil d'Etat statuant au contentieux* n°. 157653, 14.4.1995, M. Koen, in: *Secrétariat général du Gouvernement* (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008.

Begründung zugrunde: Nach Ansicht des Staatsrats kann es bei der Ausführung von sportlichen Übungen stören bzw. eine Gefahr darstellen. Die Anerkennung individueller Religionsfreiheit bedeutete insofern nicht die Berücksichtigung der emischen Perspektive der Schülerinnen als relevant für die richterliche Entscheidungsfindung. Welche Bedeutungen die Schülerinnen dem Kopftuch zuschreiben, interessierte ihn nicht wirklich. Aus seiner Perspektive war das Kopftuch ein „religiöses Zeichen“ und nur als solches dem Schutz der Religionsfreiheit unterworfen. Von einer inhaltlichen Bewertung des Kopftuchs sah der Staatsrat in den frühen 1990er Jahren unter Berufung auf seine Pflicht zur Neutralität dezidiert ab (vgl. 7.3.1.).

Die Nichtberücksichtigung der Schülerperspektive bedeutete im Umkehrschluss allerdings auch die Irrelevanz der kopftuchkritischen Perspektive für die Entscheidung der Verwaltungsrichter. Die Frage, ob das Kopftuch von den Frauen tatsächlich mit dem Ziel getragen wurde, sich öffentlich als gläubige Muslima zu zeigen, oder ob vielmehr ein spezifisches Schamgefühl der eigentliche Beweggrund war, beschäftigte den Staatsrat daher nicht. Dies ist ein zentraler Punkt seiner Rechtsprechung: Sie hat überhaupt erst die Deutung des Kopftuches als religiöses *Zeichen* etabliert. Die gesamte Debatte um das Kopftuch und vor allem der politische Prozess, der zum Verbot „religiöser Zeichen“ in der Schule führte, einschließlich der Kommissionsberichte und Anhörungen, verlief unter der Voraussetzung, dass es sich beim Kopftuch um ein „religiöses Zeichen“ handelt.

Ein Blick in ein einfaches französisches Wörterbuch, den *Petit Larousse*, gibt Auskunft darüber, was unter dem französischen Begriff für „Zeichen“ im Alltagsgebrauch zu verstehen ist. Im Artikel *signes* finden sich keine semiotisch anspruchsvollen Erklärungen, sondern schlichte alltagstaugliche Bedeutungen des Wortes. Sie geben einen Hinweis darauf, was es bedeutet, wenn das Kopftuch als „religiöses Zeichen“ („*signe religieux*“) gesehen wird. Demnach ist ein Zeichen eine Marke, etwas, das es dem Betrachter erlaubt, etwas zu erkennen oder vorauszusehen, es weist über sich hinaus auf etwas hin („*Ce qui permet de connaître, de deviner, de prévoir ; indice, marque*“). Es hat einen kommunikativen Charakter, sendet eine Botschaft („*Mots, geste, mimique, etc., permettant de faire connaître, de communiquer*“). Zudem steht ein Zeichen für etwas, repräsentiert es, erlaubt einen direkten Rückschluss – da konventionell – auf das von ihm Bezeichnete („*Représentation matérielle de qqch, ayant un caractère conventionnel*“). Und schließlich ist ein Zeichen eine Abgrenzung, eine Differenzmarkierung, die Bezeichnung eines Unterschieds („*marque matérielle distinctive*“).<sup>121</sup> Diese Bedeutungsaspekte schwingen bei der Verwendung des Begriffs „Zeichen“ für das Kopftuch mit. Aus dieser Perspektive weist das Kopftuch über sich hinaus auf den Islam hin und „repräsentiert“ ihn. Es ermöglicht dem Betrachter zudem, auf die Religionszugehörigkeit seiner Trägerin zu schließen, evtl. auch auf ihre sittlichen Einstellungen bzw. die ihrer Familie oder ihres Milieus. Dem Kopftuch wird zudem ein

---

<sup>121</sup> Vgl. O.A. 1993: Artikel „*signe*“, in: *Le Petit Larousse illustré* 1994, Paris: Larousse, 938.



kommunikativer Charakter zugeschrieben, es sendet sozusagen eine Botschaft aus. Und es ist ein Zeichen, das Alterität markiert. In gewisser Weise ist all dies selbstverständlich. Was jedoch an der durch den Staatsrat etablierten Deutung von Interesse ist, ist die Konzentration auf den Zeichencharakter des Kopftuchs und dessen Reduktion auf diesen Aspekt.

Nicht nur die Bedeutung eines Zeichens oder des Kopftuchs als Zeichen, sondern auch der Zeichencharakter selbst ist dabei zumindest teilweise auch vom Kontext abhängig. Auch im Iran kann das Kopftuch als „Zeichen“ gesehen werden, etwa für die staatlich-totalitäre Durchsetzung eines bestimmten Frauenbilds. Doch verliert es in diesem Kontext an Zeichencharakter. Wo alle das Kopftuch tragen müssen, erlaubt es keine Rückschlüsse mehr auf die individuellen Motivationen ihrer Trägerinnen. Umgekehrt bezeichnet das Fehlen einer Kopfbedeckung im französischen Kontext nichts Spezifisches, im Iran hingegen hat die Entscheidung, ohne Kopfbedeckung in die Öffentlichkeit zu treten, Zeichencharakter: Sie mag auf Regimeopposition hinweisen oder auf die schlechte Information einer Touristin durch ihr Reisebüro. Der alteritäts- und identitätsmarkierende Aspekt des Zeichens, und dieser spielt in der französischen Kopftuchdebatte die entscheidende Rolle, ist abhängig von der Situation der Muslime als Minderheit in einer nichtmuslimischen Gesellschaft. Die Betonung des Zeichencharakters des Kopftuchs ist geprägt von der Wahrnehmung des Kopftuchs seitens der Mehrheitsgesellschaft. Erst in den Augen der Mehrheitsgesellschaft wird es zum Zeichen für muslimische Identität. Gleiches gilt auch für die emische Perspektive: Das Kopftuch wird erst dann als „Zeichen“ getragen, wenn es prinzipiell auch nicht getragen werden könnte, etwa wenn sich die Trägerin als Angehörige einer Minderheit erlebt oder wenn das Tragen des Kopftuchs zur Positionsbezeichnung in einer gesellschaftlichen Konfliktsituation dient.

Die Deutung des Kopftuchs als Zeichen ist maßgeblich vom Staatsrat – im Zusammenspiel mit Erziehungsminister Jospin – etabliert worden und prägte seitdem alle weiteren Debatten. Zugleich deutete der Staatsrat das Kopftuch als *religiöses* Zeichen. Damit wurde es dem vom Begriff der Religion bezeichneten Bedeutungsfeld zugeordnet und als Frage der Religionsfreiheit behandelt. Das Kopftuch berührte in der vom Staatsrat etablierten Deutung die Frage der Religionsfreiheit als „Zeichen“, das heißt, als die Möglichkeit seiner Trägerin, eine spezifische, von der Norm abweichende religiöse Identität oder Glaubensauffassung zum Ausdruck zu bringen. Es ist dies aber nicht die einzig denkbare Option, das Kopftuch als religionsfreiheitliches Problem zu definieren. Es hätte ebenso gut als die Ausführung eines religiösen Ritus oder die Befolgung der Scharia gedeutet werden können. Dies war jedoch nicht die verwaltungsrichterliche Deutung des Kopftuchs.

Mit dem Gutachten des *Conseil d'Etat* aus dem Jahr 1989 und dem daran anknüpfenden Rundschreiben des damaligen Erziehungsministers Jospin waren die Grundlagen für den Umgang mit dem von Schülerinnen getragenen Kopftuch für die nächsten 15 Jahre gelegt. Wie die

Darstellung im vorangehenden Abschnitt gezeigt hat, war damit eine differenzierte Lösung gefunden worden: Erstens war das Tragen des muslimischen Kopftuchs als Ausdruck einer religiösen Identität grundsätzlich anerkannt und durch die Norm der Religionsfreiheit geschützt. Dies galt unter der Voraussetzung, dass das Tragen des Kopftuchs nicht mit anderen Normen in Konflikt geriet. Solange dies jedoch nicht der Fall war, sah die Verwaltungsrechtsprechung keinen unauflösbaren Gegensatz zwischen den Erfordernissen einer religiös neutralen Schule und dem Tragen des Kopftuchs. Entscheidend ist, dass die Gerichtsbarkeit damit einen religiösen Charakter des Kopftuchs anerkannt hat und es durch die Religionsfreiheit geschützt sah. Sie stand damit den Deutungen der Kopftuchverfechter näher als den Kritikern dieser islamischen Praxis.

#### **4.3. Keine Toleranz für das Kopftuch: die Position der Kritiker**

Die Frontlinien der Debatte um das muslimische Kopftuch sind bereits 1989 gezogen worden. Mit ihrem Offenen Brief im *Nouvel Observateur* vom 2.11.1989 unterzogen die Philosophen Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Catherine Kintzler und Elisabeth de Fontenay die Haltung des Erziehungsministers Lionel Jospins zum Kopftuch einer scharfen Kritik.<sup>122</sup> Sie lehnten seinen Versuch ab, das Kopftuch als Ausdruck und Zeichen muslimischer Religiosität zu deuten und unter Berufung auf multikulturelle Ideen, wie des „Rechts auf Verschiedenheit“ („droit à la différence“) (vgl. Roman 2005), in der Schule zuzulassen. Sie beklagten das „München der republikanischen Schule“ und verglichen damit Jospins Haltung implizit mit der französischen Beschwichtigungspolitik gegenüber Adolf Hitler.<sup>123</sup> Die Schülerinnen hätten geltende Regeln verletzt; dies nicht zu sanktionieren, untergrabe die Autorität der Lehrer. Jospins Haltung komme einer Kapitulation gleich. Weiter verlangten die Autoren, dass die Schüler in der Schule von ihrer kulturellen Herkunft Abstand nehmen und selbständiges Denken nach universellen Vernunftkriterien erlernen sollten. Die Schule sei ein „Ort der Emanzipation“, an dem die Religionszugehörigkeit keine Rolle zu spielen habe. Ohne direkt vom Kopftuch zu sprechen, deuteten sie implizit seine Präsenz in der Schule als Verletzung geltender Regeln und als Beeinträchtigung der erzieherischen Mission der Schule. Die Autoren konstruierten einen Gegensatz zwischen der kulturellen bzw. religiösen Herkunft der Schüler und ihrer Fähigkeit zum selbständigen Denken – unter der impliziten Annahme, erstere sei ein prinzipielles Hindernis für letzteres. Nur aus einer solchen Perspektive kann die Schule als „Ort der Emanzipation“ verstanden werden, an dem die Lehrer den Schülern helfen, ein eigenständiges, von den

---

<sup>122</sup> Badinter, Elisabeth / Régis Debray / Alain Finkielkraut / Catherine Kintzler / Elisabeth de Fontenay: L'affaire du foulard islamique: „Profes, ne capitulons pas!“, in: *Le Nouvel Observateur*, 2-8.11.1989, in: *Ligue de l'enseignement* (Hg.): [http://www.laicite-laligue.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=124&Itemid=80](http://www.laicite-laligue.org/index.php?option=com_content&task=view&id=124&Itemid=80), Zugriff 3.10.2007.

<sup>123</sup> Die europäischen Westmächte hatten Hitler im Münchner Abkommen von 1938 faktisch einen Freibrief zur Besetzung des tschechischen Sudetenlands ausgestellt. Diese „Appeasement“-Politik gilt den Autoren als schweres Versäumnis der französischen Außenpolitik der 1930er Jahre. Aus dieser Sicht haben sich die Westmächte nicht entschlossen genug der totalitären Ideologie des Nazismus entgegengestellt.

familiären kulturellen Vorprägungen befreites Denken zu entwickeln. Kulturelle Herkunft wird als Partikularismus im Gegensatz zur universellen Vernunft gedacht und tendenziell einer negativen Bewertung unterzogen, ja, der multikulturelle Versuch einer Förderung kultureller Partikularität gar als Förderung von „Sklaverei“ gedeutet:

Le droit à la différence [...] n'est une liberté que si elle est assortie du droit d'être différent de sa différence. Dans le cas contraire, c'est un piège, voire un esclavage.<sup>124</sup>

Die Rede vom „Recht auf Verschiedenheit“ sehen die Autoren als Propaganda für eine gesellschaftliche Konzeption, die das Individuum in den Normen und Wertvorstellungen einer partikularen Gruppe fest schreibt. Dabei diskutieren sie nicht die Möglichkeit, dass das Festhalten an den kulturellen Spezifika einer kulturell oder religiös bestimmten Gruppe auch eine bewusste, emanzipierte Entscheidung sein könnte. Emanzipation wird in dieser Perspektive nur als Emanzipation *weg* von kulturellen Partikularismen *hin* zu universellen Werten gedacht. Die Partikularismen gelten allein als Hindernis für kritisches Denken und werden insbesondere mit religiösen Traditionen in Verbindung gebracht:

Ce n'est pas, Monsieur le Ministre, en réunissant dans le même lieu un petit catholique, un petit musulman, un petit juif que se construit l'école laïque. L'école s'efforce d'installer un espace où l'autorité se fonde sur la raison et sur l'expérience: cela est accessible à tous. A ce titre, et parce qu'elle s'adresse à tous, l'école n'admet aucun signe distinctif marquant délibérément et a priori l'appartenance de ceux qu'elle accueille.<sup>125</sup>

Die Schule gründet ihre Autorität auf Wissen und Vernunft, Dimensionen, die den Autoren zufolge den Angehörigen aller Partikulkulturen zugänglich sind. Weil die Schule den universellen Werten der Vernunft verschrieben ist, kann sie aus dieser Sicht keine Zeichen zulassen, die kulturelle und religiöse Differenzen in den Vordergrund stellen. Die ganze Argumentation baut auf der Konstruktion eines fundamentalen Gegensatzes zwischen rationalem Wissen einerseits und religiösem Glauben andererseits auf. Die Konstruktion einer Opposition von partikularer Religion und universeller Vernunft schließt die Möglichkeit aus, dass die partikulare Herkunftskultur dem Erwerb von Wissen und kritischem Denken nicht entgegenstehen muss und dass das Individuum sich im Laufe seiner schulischen Entwicklung den neuen Horizonten, die die Schule ihm bietet, öffnen kann.

Zwar könne die Schule kulturelle Traditionen dann tolerieren, wenn diese nicht im Gegensatz zu Menschenrechten und kritischem Denken stehen. Genau dies sei jedoch beim Kopftuch der Fall. Die Autoren sehen es im Widerspruch zu all den Werten, für die die Schule steht. Mit der Tolerierung des Kopftuchs werde der Respekt für das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau

---

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ebd.

verletzt. Das Kopftuch sei „Symbol für die Unterwerfung der Frau“ und des „härtesten Patriarchats des Planeten“, wie es im Text heißt.<sup>126</sup> Die Autoren beschränken es allein auf diese negative Deutungsoption. Zwar erkennen sie implizit eine religiöse Motivation an, doch relativiert dies nicht die sexistische Bedeutung, die sie dem Kopftuch zuschreiben. Das Plädoyer des Erziehungsministers, die Schule für alle Kinder offen zu halten, wiesen die Autoren zurück und warfen Jospin gar vor, die jungen muslimischen Frauen im Stich zu lassen:

[V]ous avez désarmé ces milliers de jeunes musulmanes qui se battent ici et là pour leur dignité et leur liberté. Leur plus sûr allié contre l'autoritarisme des pères était l'école laïque et républicaine. Aujourd'hui elles l'ont perdu.<sup>127</sup>

Die Autoren lehnten in ihrem Beitrag eine kritiklose Toleranz ab und plädierten für ein kämpferisches Laizitätsverständnis:

Neutralité n'est pas passivité, ni liberté ni simple tolérance. La laïcité a toujours été un rapport de forces. Est-ce au moment où les religions sont de nouveau en appétit de combat qu'il faut abandonner ce que vous appelez la ‚laïcité de combat‘ au profit des bons sentiments? La laïcité est et demeure par principe une bataille, comme le sont l'école publique, la République et la liberté elle-même.<sup>128</sup>

Dieses Laizitätskonzept richtet sich gegen die potentielle Bedrohung, die von den Religionen ausgeht. Dem Offenen Brief liegt eine starke, ja existentielle Bedrohungswahrnehmung zugrunde; die militärisch geprägte Sprache und insbesondere die rhetorische Verknüpfung der Kopftuchaffäre mit der Erinnerung an „München“ sind ein deutlicher Hinweis darauf. Die München-Metapher steht nicht nur für die Appeasement-Politik gegenüber Adolf Hitler, sondern auch für die historisch traumatische Erfahrung des Widererstarkens eines für Frankreich bedrohlichen Feindes, dem die französische Politik trotz vieler Anzeichen für Hitlers Kriegswillen tatenlos zusah. Indem die Philosophen die Toleranzpolitik gegenüber dem Kopftuch mit „München“ in einen Zusammenhang bringen, stellen sie die dieser islamischen Praxis zugrunde liegende Lesart des Islam als eine existentielle Bedrohung für die individuelle Freiheit und die französische Republik dar. Für sie bildet die Schule das Fundament der Republik. Das Eindringen des Kopftuchs in die Schule deuten sie als „Zerstörung der Schule“ und damit als Zerstörung der Republik selbst:

Vouée au libre examen, liée à l'essor des connaissances et confiante dans la seule lumière naturelle des hommes, la République a pour fondement l'École. C'est pourquoi la destruction de l'École précipiterait celle de la République.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Ebd.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Ebd.

Der Artikel im *Nouvel Observateur* sollte die Debatte in Frankreich maßgeblich prägen, da er wichtige Deutungen in Hinblick auf das Kopftuch zur Verfügung stellte, die bis in die Gegenwart hinein von Relevanz geblieben sind. Auch deutete sich damals bereits an, dass sich die Frage des Kopftuchs zu einer Frage nationaler Identität entwickeln und der Islam bzw. eine bestimmte Lesart des Islam sowie die französische Identität, verkörpert in den „republikanischen Werten“, als Gegensätze konzipiert werden würden. Der Artikel versammelt auf dichtem Raum die zentralen Argumentationsfiguren, die auch die Debatten des Jahres 2003/2004 prägen sollten. Die Fürsprecher anderer Deutungsoptionen in der Debatte waren von Anfang an gezwungen, auf diese Argumentation zu reagieren bzw. ihre Verteidigung des Kopftuchs in Auseinandersetzung mit den Deutungen von Badinter & Co. zu entwickeln. Es ist dabei bezeichnend, dass deren Text in einem der führenden linksorientierten Nachrichtenmagazine Frankreichs erschienen ist, eine der wichtigsten Entgegnungen jedoch in *Politis*, einem weitaus weniger verbreiteten politischen Magazin.

In dessen Ausgabe vom 9.11.1989 reagierten fünf Intellektuelle auf die Streitschrift der Philosophen. Unter ihnen befand sich der renommierte Soziologe Alain Touraine und der Präsident von *SOS-Racisme*, Harlem Désir. Sie plädierten für ein neues Verständnis der Laizität, eine *laïcité ouverte*, die sich für die religiösen Traditionen in der französischen Gesellschaft offen zeigt.<sup>130</sup> Dem „München der republikanischen Schule“ setzten sie das „Vichy der Einwanderer-Integration“ entgegen<sup>131</sup> und formulieren den Verdacht, der „laische Universalismus“ („universalisme laïque“) diene nur als ein Vorwand für eine zugrunde liegende Ablehnung der Einwanderer und ihrer kulturellen Identität. Sie kritisierten, dass in der Debatte über das Kopftuch völlig unterschlagen werde, dass die Immigranten in vielen gesellschaftlichen Bereichen mit Ausgrenzung konfrontiert seien. Obschon beispielsweise die Muslime die zweitgrößte Religionsgemeinschaft Frankreichs stellten, seien sie von den Vorzügen des französischen Religionsrechts ausgeschlossen.

Über die Mädchen mit Kopftuch schrieben sie, diese seien zwischen die Fronten einer ausgrenzenden Laizität und dem „Diktat ihrer Tradition“ geraten. Dies ist eine bemerkenswerte Aussage: Denn obschon die multikulturellen Autoren den Badinter-Aufruf kritisch bewerteten, war ihre implizite Deutung des Kopftuchs als „Diktat“ keineswegs positiv. Implizit bestätigten sie damit die negativen Deutungen der Autoren des Offenen Briefs an Jospin. Dennoch plädierten sie für eine Tolerierung des Kopftuchs als Ausdruck kultureller Differenz und für ein Laizitätskonzept, das die partikularen Herkunftskulturen der Einwanderer nicht negiert, sondern in

---

<sup>130</sup> Brunnerie-Kauffmann, Joëlle / Harlem Désir / René Dumont / Gilles Perrault / Alain Touraine: „Pour une Laïcité ouverte“, in: *Politis* 79, 9.-15.11.1989, 28-30.

<sup>131</sup> „Vichy“ steht in der französischen Debatte als Metapher für die während des Zweiten Weltkriegs von Deutschland abhängige Regierung des unbesetzten Frankreichs unter Marschall Pétain. Das Personal dieser Regierung rekrutierte sich stark aus der französisch-faschistischen Bewegung und war aktiv in die Verfolgung und Deportation der jüdischen Bevölkerung in Frankreich verstrickt (vgl. Baruch 1999).

die Schule integriert. So wollten sie den Mädchen die Möglichkeit geben, eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen. Eine Ausgrenzung der Mädchen durch Schulverweise würde, so die Autoren weiter, nur dem *Front National* nutzen, eine Aussage, die als impliziter Rassismuskritik an die Autoren des Badinter-Aufrufs verstanden werden konnte.

Auch wenn die Verfechter einer „offenen Laizität“ zu anderen Schlüssen hinsichtlich des angemessenen Umgangs mit dem Kopftuch gelangen, so sehen auch sie die Schule als eine emanzipierende Einrichtung, die die muslimischen Mädchen mittelfristig in den Stand versetzen soll, eigenständige Entscheidungen über ihre religiöse Orientierung zu treffen. Damit war bereits 1989 ein zweites Charakteristikum der Kopftuchdebatte festgelegt: Diese fand hauptsächlich zwischen Verbotsbefürwortern und Verbotsgegnern statt, die beide das Kopftuch im Grunde kritisch bewerten, jedoch für gegensätzliche Strategien im Umgang damit plädieren. Diese Beobachtung hat bereits Amir Moazami (2007) gemacht, die in der französischen Kopftuchdebatte einen „dominanten Diskurs“ und einen „Minderheitsdiskurs“ unterscheidet, wobei sie die Kritiker der Kopftuchtolerierung als Vertreter des dominanten Diskurses identifiziert (ebd.: 47). Allerdings ist zu bedenken, dass die Verfasser des Offenen Briefs an Erziehungsminister Jospin im Jahr 1989 und auch im Laufe des folgenden Jahrzehnts zwar starken Einfluss auf die Debatte genommen haben, ihre Vorstellungen jedoch von der Politik allenfalls halbherzig und von der Rechtsprechung gar nicht aufgegriffen wurden. Wenn die Dominanz von Deutungen daran gemessen wird, dass sie gesamtgesellschaftlich verbindlich sind, dann kann von einer Dominanz zu jenem Zeitpunkt nicht die Rede sein.

Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut etc. haben mit ihrem Offenen Brief ohne Zweifel zur Etablierung eines ganzen Komplexes an Deutungen einen wichtigen Beitrag geleistet. Dazu gehört ihre Berufung auf Werte, denen eine kulturübergreifende, universelle Gültigkeit zugeschrieben wird, wie die Menschenrechte oder die Gleichheit von Mann und Frau; dazu gehört die Konzeption der Schule, die als Fundament der Republik verstanden und mit dem Auftrag versehen wird, die universellen Werte im Namen einer ebenso universell gedachten Vernunft zu vermitteln. Dabei gehen die Autoren stets von einer prinzipiellen Opposition zwischen Vernunft und „partikularen“ Kulturen und insbesondere Religionen aus. Diese Konzepte gehen auf geistesgeschichtliche Traditionen in Frankreich zurück, denen in den Kapiteln 6.2. und 6.3. eine genauere Betrachtung gewidmet wird. Hier genügt die Feststellung, dass sie in der Debatte eine wichtige Rolle gespielt haben. Amir-Moazami sieht – ähnlich wie die fünf Autoren des Gegenmanifests – die Verfechter der universellen Prinzipien im Dienste eines französischen Nationalismus: „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“ (ebd.: 57). Die Laizität werde ahistorisch als ewig gültiges Prinzip verstanden (ebd.: 58). Die Bürger würden von ihren partikularen kulturellen und religiösen Bezügen abstrahiert, um so ihre Integration in eine politische Gemeinschaft zu ermöglichen. Aus der Forderung nach einer „Homogenisierung der Öffentlichkeit“ folge, so Amir-Moazami, die Ablehnung von kultureller Differenz, die „als unpassend, störend und gefährlich abqualifiziert“ werde (ebd.: 58). Doch auch wenn Amir-Moazami die Auffassung der Autoren des Gegenmanifests teilt, dass es sich bei dem gegen das Kopftuch mobilisierten Universalismus letztlich um einen verbrämten Nationalismus handelt, so sieht sie das Problem, dass auch die Gegner restriktiver Strategien das Kopftuch negativ als langfristig zu überwindende Praxis oder funktionell als Mittel öffentlich sichtbarer Selbstidentifizierung deuteten. Diese Interpretationen würden aber der emischen Perspektive derjenigen nicht gerecht, die dem Kopftuch eine religiöse Eigenwertigkeit zusprechen.

Wie sieht nun die emische Perspektive auf das Kopftuch aus? Welche Deutung geben muslimische Akteure dem Kopftuch und wie haben sie versucht, das Kopftuch in der Auseinandersetzung mit seinen Kritikern zu verteidigen?

#### **4.4. Die emische Sicht: das Kopftuch als religiöse Pflicht**

Das Kopftuch ist auch Gegenstand von innerislamischen Debatten. Verfechter und Kritiker stehen sich gegenüber, und selbst muslimische Rechtsgelehrte, die das Kopftuch für eine islamische Pflicht halten, führen eine intensive Debatte darüber, wie das Kopftuch genau beschaffen sein muss. Einige plädieren für eine Totalverhüllung des Körpers, zum Teil einschließlich des Gesichtsfelds, andere halten es nur für notwendig, das Haupthaar, nicht jedoch das Gesicht zu bedecken (Roald 2002: 292). Der bekannte islamische Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi, der für die inhaltliche Orientierung der UOIF von einiger Bedeutung ist (vgl. Kap. 4.4.2.), bezieht, so Roald, in dieser innerislamischen Debatte eher eine „liberale“ Position und erachtet es für zulässig, dass Frauen ihr Gesichtsfeld nicht bedecken (2002: 279f.).

Im französischen Kontext sind unter den muslimischen Verfechtern des Kopftuchs kaum Fürsprecher einer Ganzkörperverhüllung oder einer Verdeckung des Gesichts anzutreffen. Es geht hier vorwiegend um Varianten, die mehr oder weniger „streng“ das Haupt bedecken, aber in jedem Fall das Gesichtsfeld frei lassen. Zwei Akteursgruppen sind innerhalb des muslimischen Felds zu unterscheiden: einerseits die Schülerinnen und jungen Frauen, die das Kopftuch tragen, andererseits die religiösen Funktionäre, die als Vertreter von Verbänden oder als spirituelle Führer agieren und sich die Verteidigung des Kopftuch zu eigen machen, wie etwa die Akteure der UOIF. Die UOIF hat sich vor allem über die Kopftuchfrage ins Gespräch gebracht. Mit seinem Offenen Brief vom 21.11.1989 an Premierminister Michel Rocard kritisierte der damalige UOIF-Präsident Ahmad Jaballah die Angriffe auf das Kopftuch als Attacken gegen die Würde der

Muslimen in Frankreich. Gilles Kepel meint, damit habe sich die UOIF zum ersten Mal als Verteidigerin islamischer Interessen zu profilieren versucht (1997a: 187).

#### 4.4.1. Das Beispiel der Lévy-Schwwestern

Was sind die Beweggründe junger muslimischer Frauen in Frankreich, ein Kopftuch zu tragen? Motive für diese religiöse Praxis gibt es eine ganze Reihe. Auf diesen Umstand haben Kulturwissenschaftler in Frankreich immer wieder aufmerksam gemacht (vgl. Kap. 4.5.). Eine mögliche emische Perspektive lässt sich am Fall der Lévy-Schwwestern aufzeigen, der im Herbst 2003, also bereits im Kontext der neu entflammten Kopftuchdebatte, große mediale Aufmerksamkeit erreichte. Zum Schuljahresbeginn 2003/2004 kam es in Aubervilliers, nahe Paris, zu einer „Kopftuch-Affäre“, nachdem zwei muslimische Schülerinnen wegen ihres Kopftuchs von der Schule verwiesen worden waren. Diese „besonders komplexe“ Affäre (Baubérot 2004a: 139) betraf die Schwestern Alma und Lila Lévy. Deren Vater war jüdischer Herkunft und bekennender Atheist und hatte als Anwalt für die Antirassismus-Vereinigung MRAP gearbeitet. Die Mutter kam aus der algerischen Kabylei und praktizierte die islamische Tradition nur sehr eingeschränkt.<sup>132</sup> Die beiden Schwestern hatten sich für das Kopftuch in einer eher strengen Form entschieden, bei der Schultern, Hals und Haaransatz bedeckt werden und nur das Gesichtsfeld frei bleibt. Aufgrund dieser Bekleidung und ihrer Weigerung, darauf zu verzichten, wurden die beiden Mädchen im Herbst 2003 von ihrer Schule verwiesen. Die 16 und 18 Jahre alten Schülerinnen erhielten im Jahr 2004 in einem längeren Interview, das später als Buch veröffentlicht wurde, die Gelegenheit, ihre Position der Öffentlichkeit vorzustellen (Lévy/Lévy 2004). Darin erklärten sie, wie sie das Kopftuch verstehen und weshalb sie es tragen.

Ihre Bindung an den Islam deuteten sie als Erbe der mütterlichen Familie (ebd.: 47). Sie wiesen jedoch darauf hin, dass ihre Mutter selbst den Islam wenig praktiziert und kein Kopftuch trägt (ebd.: 47f.). Doch für die Mädchen ist das Tragen eines Kopftuchs eine religiöse „Pflicht“ („obligation“), die alle Muslime betrifft (ebd.: 45, 54). Die Kleidung der Frau dürfe nicht eng anliegend oder durchsichtig sein, und der weibliche Körper solle keine Aufmerksamkeit erregen (ebd.: 60). Dass sie das Kopftuch tragen, so betonten die Schwestern, beruhe auf ihrer eigenen Entscheidung. Vor dem Hintergrund der innerislamischen Debatte betonten sie ihre Wahl einer Kopftuchvariante, die das Gesicht freilasse (ebd.: 60f.). Lila fügt hinzu:

Cela dit, les versets du Coran sont sujets à interprétation: il y a divergence pour savoir si l'on peut ou non montrer le visage et les mains. Nous avons opté pour cette solution-là en fonction de nos propres connaissances du Coran. Je pense que chacun, chacune décide en conscience. [...] Chacun a sa relation avec Dieu et je n'ai pas à m'en mêler. (ebd.: 62)

---

<sup>132</sup> Chemin, Ariane: Alma et Lila – crise d'ado ou cri de foi ?, in: *Le Monde* 2, 34/2003, 58-59.



Mit dem Hinweis auf die Position muslimischer Gelehrter, die für eine Verhüllung des Gesichts eintreten, und mit der Betonung ihrer eigenen freien Gewissensentscheidung positionieren sich die Mädchen in der ideologischen Mitte der innerislamischen Debatte um das Kopftuch. Sie erklären zudem, die Entscheidung mancher Musliminnen gegen das Kopftuch zu respektieren. Doch grundsätzlich finden sie: „Pour nous, porter le foulard est un commandement de notre religion et nous avons envie de la pratiquer“ (ebd.: 62). Die Formulierung, sie habe „Lust, ihre Religion zu praktizieren“, bringt den Anspruch der Schülerin zum Ausdruck, selbstbestimmt zu handeln. Die Betonung der eigenen freien Entscheidung spielt für die Mädchen eine große Rolle:

Il s'agit d'un commandement religieux, d'une obligation – que nous avons nous-mêmes choisi de suivre, bien entendu. Nous ne voulons pas faire les choses à moitié. [...] Il faut comprendre que porter le voile est un acte d'adoration. [...] on a plaisir à faire un acte d'adoration, c'est comme lorsque l'on se prive pour faire plaisir à quelqu'un qu'on aime. (ebd.: 63f.)

Diese Argumentation ist vor dem Hintergrund der verbreiteten Meinung zu sehen, das Kopftuch sei Ausdruck oder gar Instrument der Unterwerfung der Frau im Islam. Die Schwestern geben weitere Begründungen für das Kopftuch: So ist das „Verbergen bestimmter Teile der [eigenen] Erscheinung mit dem Ziel, den Grund des eigenen Seins zum Erscheinen zu bringen“ ein wichtiges Motiv („Dissimuler certaines parties du paraître pour faire apparaître le fond de son être“) (ebd.: 62, Übers. d. Verf.). Dem Kopftuch schreiben die Mädchen die Funktion zu, die Weiblichkeit des Körpers zu verbergen und so die (männliche) Wahrnehmung der Frau von der äußeren Erscheinung auf die inneren Werte zu lenken. Die Mädchen stehen damit in Bezug zu einer für Heranwachsende wichtigen Thematik, die um die Bedeutung von Aussehen und Schönheit kreist. Für sie beruht aber der so definierte Umgang mit Sexualität auf einem religiösen Gebot. So erklärt eine der Schwestern: „Donc notre geste, il y a donc à la fois du commandement religieux et de la pudeur.“ Mit dem Kopftuch soll aufgrund des religiösen Gebots die Aufmerksamkeit von der sexuell konnotierten Körperlichkeit der Frau auf deren Person gelenkt werden. Lila Lévy präzisiert dieses Argument ausdrücklich:

Un homme sera moins facilement attiré par une femme bien couverte. Même si le désir ne pourra jamais disparaître, nous remplissons notre devoir en ne l'attisant pas. Le foulard n'est pas un dénigrement de ce que nous sommes. (ebd.: 64)

Joan W. Scott interpretiert die Kopftuchpflicht im Islam als eine Strategie des Umgangs mit Geschlechterdifferenz. Diese Strategie beruhe auf der Auffassung, dass Geschlecht und Sexualität ein Problem darstellen (2005: 121). Dabei stehe das Kopftuch jedoch für die prinzipielle Anerkennung der Existenz weiblicher Sexualität. Diese werde nicht unterdrückt, sondern vielmehr bestimmten Regeln unterworfen (ebd.: 122). Mit ihrer Darstellung der Funktion des Kopftuchs unterstreicht eine der Lévy-Schwester diese Interpretation:

[J]’ai commencé par mettre le foulard en le retirant en classe mais, au fur et à mesure, ce geste d’enlever le foulard devenait de plus en plus gênant. Je commençais à me sentir toute nue! (Lévy/Lévy 2004: 64)

Das Zitat betont die sexualitätskontrollierende Funktion des Schleiers, den das Mädchen, wie sie sagt, aus Schamempfinden trägt. In Kontrast zur Deutung des Kopftuchs als einer von der Familie aufgezwungenen Praxis betonen die Mädchen das Unverständnis und den Widerstand ihrer Eltern gegen ihre Entscheidung (ebd.: 64). Für die Schülerinnen ist das Tragen des Kopftuchs Konsequenz ihres Glaubens. Ihr frommes und schamhaftes Verhalten sehen sie als gottgefällig. Es ist ihnen so wichtig, dass sie das Kopftuch gar zu einem Teil ihrer selbst erklären (ebd.: 63f.).

Es ist nicht möglich zu bestimmen, inwiefern die von den beiden Schwestern Lévy vertretene Deutung des Kopftuchs repräsentativ für das Gesamtspektrum der Frauen in Frankreich ist, die das Kopftuch in der einen oder anderen Weise tragen. Wie Baubérot zu Recht anmerkt, ist der Fall der beiden Schwestern, allein schon durch die Familienkonstellation, ein besonderer. Allerdings repräsentieren die beiden Schwestern genau den Fall, der das Vorhaben eines Kopftuchverbots besonders legitimationsbedürftig erscheinen ließ. Ihre Haltung scheint jedenfalls von einem bestimmten Spektrum muslimischer Frauen geteilt zu werden, ein Eindruck, den auch ein im Jahr 2008 publizierter Band vermittelt. Er enthält zahlreiche Gespräche mit kopftuchtragenden Frauen, die ähnliche Perspektiven wie die Lévy-Schwester vertreten (Chouder/Latrèche/Tévanian 2008). Auch Amir-Moazami (2007) hat die Bedeutung der muslimischen Religiosität junger Frauen betont, denen es um eine authentische und gewissenhafte Praxis ihrer religiösen Tradition gehe, die sie selbstbestimmt fortführen wollten. Für Deutschland hat Grit Klinkhammer (2000) ähnliche Fälle beschrieben. Inwiefern diese Haltung für die Gesamtheit aller kopftuchtragenden Frauen in Frankreich oder Deutschland repräsentativ ist, können qualitative Studien, die mit begrenzten Fallzahlen arbeiten, allerdings nicht beantworten.

#### 4.4.2. Die Union des Organisations islamiques de France

Die UOIF ist 1983 von tunesischen Studenten gegründet worden (Godard/Taussig 2007: 47), die zum Teil dem 1979 in Tunis von Rached el Ghannouchi gegründeten *Mouvement de Tendence Islamique* nahestanden, welches später in *Al Nahda* umbenannt und in Tunesien bis zum Ende der 1980er Jahre politisch verfolgt worden ist (Kepel 1997a: 196). *Al Nahda* entwickelte eine Programmatik, die das Erbe der Muslimbruderschaft<sup>133</sup> weiterentwickeln und mit den Konzepten von Demokratie und Pluralismus zu versöhnen strebte (ebd.: 197). Die UOIF steht in dieser Tradition. In den 1990er Jahre begannen Akteure marokkanischer Herkunft, stärker die Geschicke der Organisation zu bestimmen (Cesari 2004a: 205). Es handelte sich um eine Gruppe von

---

<sup>133</sup> Zu den Muslimbrüdern siehe u.a.: Mitchell 1969, Peters 2005: 123-127, Steinberg/Hartung 2005: 683-685.

Akademikern aus Bordeaux, darunter Lhaj Thami Brèze, studierter Politologe und später Präsident der UOIF, sowie Fouad Alaoui, Doktor der Neuropsychologie und später Generalsekretär der UOIF (Laurence/Vaïsse 2007: 135).

Die UOIF will die Unterschiede zwischen den Muslimen in Frankreich, die aus deren unterschiedlichen nationalen, ethnischen und kulturellen Herkünften resultieren, überwinden. Dabei rekurriert die UOIF auf das Konzept der „Umma“ und predigt einen „reinen“, von kulturellen Partikularismen befreiten Islam (Godard/Taussig 2007: 46, Geisser 2004). Dieser Ansatz hat insbesondere jüngere, in Frankreich geborene Muslime angesprochen. Der Aufstieg der UOIF und der ihr nahe stehenden Jugendorganisationen *Jeunes musulmans de France (JMF)* und *Etudiants musulmans de France (EMF)* in den 1990er Jahren zeugt davon (Kepel 1997a).<sup>134</sup> Die Botschaft der UOIF ist erfolgreich, weil sie jungen Muslimen in Frankreich Wege aufzeigt, das Leben in der französischen Gesellschaft mit der muslimischen Identität in Einklang zu bringen. Die UOIF gab der reformislamischen Tradition der Muslimbruderschaft, die die Rückkehr zu einem „reinen“ Islam zum Ziel erhoben hatte, eine neue Richtung, indem sie für eine Adaption muslimischer Frömmigkeit an den französischen Kontext plädierte und die Überwindung von Herkunftstraditionen als Teil der Neuidentifikation der Muslime in Frankreich konzipierte (Kepel 1997a: 197f.). Die UOIF betont, dass ihre Auslegung des Islam mit den französischen Werten und der republikanischen Staatsordnung kompatibel sei. Neben ihrem Internetauftritt<sup>135</sup> bietet eine zwar nicht von der UOIF selbst publizierte, jedoch von ihr autorisierte Schrift von 2006 Quellenmaterial zum Bild, das die UOIF von sich der Öffentlichkeit zu vermitteln versucht.<sup>136</sup> Die UOIF-Akteure legen großen Wert darauf, ihre Organisation als unproblematisch in Hinblick auf die Laizität und das französische Recht zu präsentieren. Es gehe

---

<sup>134</sup> Die UOIF entwickelte sich unter Führung von Lhaj Thami Brèze und Fouad Alaoui zu einem effektiv organisierten Verband mit klaren hierarchischen Strukturen, bestehend aus etwa 250 Mitgliedsorganisationen und 150 ihr nahe stehenden Moscheen (Laurence/Vaïsse 2007: 134). Die UOIF deckt mit ihren Verbandsstrukturen zahlreiche Themenfelder ab. Zu den bereits erwähnten Jugendorganisationen kommt eine Vereinigung speziell für Frauen, die *Ligue française de la femme musulmane (LFFM)*, sowie ein Sozialhilfswerk, *Secours islamique*, dessen Name sich an den katholischen *Secours catholique* anlehnt. Die UOIF unterhält zudem ein Ausbildungszentrum, das *Institut européen des sciences humaines (IESH)* mit Vertretungen in Paris und Nièvre, dessen Hauptziel die Ausbildung von Imamen ist (Godard/Taussig 2007: 48).

<sup>135</sup> UOIF (Hg.): <http://www.uoif-online.com>, 10.10.2009.

<sup>136</sup> Die Darstellung beruht weitgehend auf folgender Publikation: Perrotin, Claude (Hg.) 2006: « *Qu'est-ce que l'UOIF* ». *L'information citoyenne, Paris: l'Archipel*. Es handelt sich hierbei um einen kleinen Band von 120 Seiten, in dem die Organisation, ihre Geschichte, wichtige Persönlichkeiten und programmatische Positionen vorgestellt werden. Obschon die Publikation als Informationsquelle über eine gesellschaftliche Organisation konzipiert ist, sind die Darstellungen sehr stark von der Perspektive der UOIF-Verantwortlichen geprägt, die das Recht hatten, die Publikation zu autorisieren. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Organisation, ja selbst Hinweise auf die kritische Debatte über die UOIF fehlen. Viele Texte stellen Interviews mit UOIF-Mitarbeitern dar. Das Buch richtet sich an die französische Öffentlichkeit. Es ist unklar, in welchem Verhältnis die Autoren des Bands, wie Ladmiral (2006), zur UOIF stehen. Claude Perrotin, der Herausgeber, erklärte den Sinn der Reihe „*L'information citoyenne*“ in folgender Weise: „Nos livres ne sont pas critiques, ils constituent des clés pour faire comprendre au lecteur le fonctionnement d'une institution. Le fait d'avoir à superviser les informations qui s'y trouvent a sans doute persuadé la présidence de l'UOIF, d'ordinaire violemment critiquée dans des livres d'enquêtes, d'accepter le projet“ (vgl. O.O.: Conseil français du culte musulman, *l'islam mou*, in: *Nouvel Economiste*, 13.7.2006).

ihnen darum, den Muslimen zu helfen, ihre Religion besser zu verstehen und „in Konformität mit ihrem Kontext“ zu praktizieren (Brèze 2006: 9, Übers. d. Verf.). Sie wollten mit der Gesellschaft einen Dialog entwickeln, um „gegen Vorurteile zu kämpfen und das gemeinsame Zusammenleben zu erleichtern“, so UOIF-Präsident Lhaj Thami Brèze (2006: 9, Übers. d. Verf.). Die Betonung der staatsbürgerlichen Rechte und der Anspruch auf die Zugehörigkeit der Muslime zu Frankreich stellen Hauptmotive der UOIF-Selbstpräsentation dar:

Les musulmans vivant en France sont avant tout des citoyens à part entière. S'il est normal que chacun demeure attaché à ses racines et vive avec tendresse cette relation, il est important de marquer notre appartenance française et d'agir pour la consolider.<sup>137</sup>

Das Ziel eines mit dem französischen Kontext kompatiblen Islam und das Streben nach Anerkennung der Muslime als gleichberechtigte Staatsbürger kommen zugleich bestimmten Forderungen aus der nichtmuslimischen Öffentlichkeit nach einer assimilierenden Integration der Muslime entgegen. Die UOIF geht davon aus, dass die islamische Tradition in einem nichtmuslimischen Kontext praktiziert werden kann und dieser Kontext bei der Auslegung der islamischen Quellen wie Koran und Sunna berücksichtigt werden muss. Dieser Ansatz soll helfen, „den Muslimen in Frankreich die rigorosesten Rechtsgutachten zu ersparen“ („évite aux musulmans de France les avis théologiques les plus rigoureux“, vgl. Ladmiral 2006: 35). Zu diesen „rigorosen“ Rechtsgutachten heißt es weiter:

Ceux-ci peuvent trouver leur justification dans un pays musulman qui a su s'aménager tout au long de son histoire pour laisser place à cette rigueur, mais ils mettront les musulmans de France en difficulté, car la pratique de l'islam y est méconnue et débutante, et ne dispose de ce fait d'aucun aménagement. (Ladmiral 2006: 35)

Diese Aussage zeigt, dass die UOIF keineswegs die „rigorose“ Auslegung des islamischen Rechts grundsätzlich ablehnt. Sie hält sie nur für unangemessen im französischen Kontext. Diese Haltung erlaubt in der Alltagspraxis eine gewisse Flexibilität im Umgang mit dem islamischen Recht, ohne die islamische Jurisprudenz in den muslimischen Ländern zu delegitimieren (vgl. Roy 2005: 68ff., 74ff., 79). In einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft stellt sich für die Muslime, die der UOIF nahe stehen, die Frage, wie sie dem islamischen Recht gemäß leben können. Die Entwicklung von Lösungen für dieses Dilemma macht sich die UOIF zur Aufgabe. In ihrer kontextabhängigen Interpretation islamischer Normen rekurriert sie auf islamrechtliche Konzepte wie „Notwendigkeit“ (hâja) oder „Zwang“ (dharoûra), um Ausnahmen und Abweichungen von islamischen Prinzipien zu legitimieren (Bowen 2005: 334f.). Die Nichtbeachtung bestimmter Normen durch die Muslime wird dabei mit „Zwangssituationen“ gerechtfertigt, wie sie etwa durch das staatliche Recht Frankreichs entstehen. Dieser Ansatz stellt die Gültigkeit der

---

<sup>137</sup> UOIF: Islam et société française. L'UOIF prend position, in: Perrotin (2006: 109-119, 111).

islamrechtlichen Norm als solche nicht in Frage, ermöglicht aber ihre pragmatische Nichtanwendung (Roy 2005: 74-88). Dieser Ansatz liegt auch dem Konzept des „Minderheitenrechts“ („fiqh de la minorité“) zugrunde (Godard/Taussig 2007: 53-55), das insbesondere den Status der Muslime in Europa als Minderheit betont und von dieser Voraussetzung her die Auslegung islamischer Normen an den nichtmuslimischen Kontext adaptieren kann.

Die UOIF versucht zwei unterschiedliche Adressatenkreise anzusprechen: einerseits ihre muslimische Anhängerschaft, die auf der Suche nach einer authentischen Auslegung des Islam ist, andererseits die französische, islamkritische Öffentlichkeit, in der die Praxis des Islam oft als inkompatibel mit dem französischen Recht angesehen wird. So versucht die UOIF in Hinblick auf die Rolle der Frau eine den Erwartungen im französischen Kontext entsprechende Position zu entwickeln. In ihren elfköpfigen Vorstand wurden für die Wahlperiode 2006-2010 vier Frauen gewählt (Ajbli 2006: 94). Die UOIF lehnt erzwungene Ehen ab (ebd.: 97) und spricht sich dafür aus, dass sich Frauen frei im wirtschaftlichen und politischen Leben engagieren können. Zugleich kritisiert sie die Vorurteile gegen Kopftuchtragende Frauen und setzt sich für deren Religionsfreiheit ein (ebd.: 99). Die UOIF greift demnach strittige Themen der Islamdebatte in Frankreich auf und versucht, bestimmten in Frankreich verbreiteten Wertvorstellungen gerecht zu werden. Diese Strategie ist allerdings nur begrenzt wirksam. Unter anderem aufgrund ihres Eintretens für muslimische Frauen mit Kopftuch ist sie vielen Beobachtern, insbesondere in den Medien, suspekt und wird als fundamentalistisch oder gar islamistisch gesehen.

In einem Bericht in *Le Point* vom 18.4.2003<sup>138</sup> heißt es beispielsweise, die UOIF vertrete einen „fundamentalistischen“ Islam, der „sehr rigoristisch hinsichtlich des Respekts islamischer Vorschriften“ („très rigoristes sur le respect des prescriptions“) sei. Ihr Erfolg gerade bei den jüngeren Generationen erscheint als „Machteroberung“ („conquête du pouvoir“). Der Artikel vermittelt den Eindruck, die UOIF verfolge eine geheime Strategie zur Unterwanderung der Institutionen der französischen Republik. Auf der Webpage des Nachrichtenmagazins *L'Express* erschien im Januar 2004, also im Kontext der Kopftuchaffäre, ein Artikel über „die Feinde der Republik“.<sup>139</sup> Neben Rechtsextremisten wird hier auch die UOIF genannt. Die Politikwissenschaftlerin Fiammetta Venner gehört zu den schärfsten Kritikern der Organisation und führt hierfür zahlreiche Argumente an, die sie in einem Buch und in Interviews verbreitet hat.<sup>140</sup> Venner verweist auf die Herkunft vieler UOIF-Akteure aus der tunesisch-islamistischen Bewegung und auf ihre Verbindungen „zu den Muslimbrüdern“. Sie wirft der UOIF vor, die Schriften von Schlüsselfiguren der Muslimbruderschaft, Hassan al-Banna und Sayyid Qotb,

---

<sup>138</sup> Cordelier, Jérôme / Jean-Michel Décugis: Islam. La conquête du pouvoir, in: *Le Point*, 18.4.2003.

<sup>139</sup> Christophe Barbier: Enquête sur les ennemis de la République, in: *L'Express* (Hg.): <http://www.express.fr>, 26.1.2004.

<sup>140</sup> Vgl. Venner 2005. Remy, Jacqueline / Boris Thiolay: La face cachée de l'UOIF. Entretien Fiammetta Venner, in: *L'Express*, 2.5.2005, 74ff.

anzuerkennen.<sup>141</sup> In der Kritik an der UOIF spielt zudem das Motiv der „Doppelzüngigkeit“ eine wichtige Rolle. Die UOIF verbreite gegenüber der Öffentlichkeit eine andere Botschaft als gegenüber ihren Anhängern, so der Vorwurf: „Modérés devant les médias, militants devant les sympathisants, ses dirigeants veulent qu’on adapte la société à l’islam, plutôt que le contraire.“<sup>142</sup>

In einem anderen Medienbericht heißt es:

Le problème réside, en fait, dans l’habileté de l’UOIF à manier le double discours. Le même imam peut à la fois prôner la citoyenneté, le respect des lois françaises..., et aviver auprès de ses auditeurs le sentiment qu’ils constituent une communauté stigmatisée par le reste de la société occidentale.<sup>143</sup>

Wenn die UOIF als „Machtmaschine“ („machine de pouvoir“) beschrieben wird<sup>144</sup> oder ihre Akteure als „Fundamentalisten, die die Führung der Muslime in Frankreich übernehmen wollen“ („Les fondamentalistes veulent prendre la tête des musulmans de France“),<sup>145</sup> dann erscheint das wohlgefällige Auftreten der UOIF als Teil einer Infiltrierungs- und Unterwanderungsstrategie, die potentiell bedrohlich für die französische Republik ist: „Jugeant que la crise de la laïcité française rendait l’entrisme plus payant que l’affrontement, l’UOIF préfère rassurer et tranquilliser la société en évitant de provoquer des crises.“<sup>146</sup> In einer Sonderausgabe der Zeitschrift *Cités* zum Islam in Frankreich (Zarka 2004) deutete Michel Renard (2004) das öffentliche Auftreten der UOIF-Akteure als reine Verstellung:

Il en va de même de ces militants qui, par tactique et tentative de séduction des interlocuteurs politiques et médiatiques, se prétendent ‚laïques‘, alors que leur idéologie est globalement celle des Frères musulmans. (ebd.: 394)

Das Misstrauen gegenüber der UOIF führt dazu, dass in vielen Stellungnahmen eine andere, implizite Botschaft vermutet wird. Wenn die UOIF sich beispielsweise für die Freiheit von Frauen ausspricht, ihren behandelnden Arzt selbst zu bestimmen (zu verstehen als Recht auf Behandlung durch eine Ärztin), dann wird dies als ein Beleg für das eigentliche Ziel gewertet, die Geschlechtertrennung einzuführen.<sup>147</sup> Die Tatsache, dass die UOIF ein Verbot des Kopftuchs in

---

<sup>141</sup> Remy, Jacqueline / Boris Thiolay: La face cachée de l’UOIF. Entretien Fiammetta Venner, in: L’Express, 2.5.2005, 74ff.

<sup>142</sup> Christophe Barbier: Enquête sur les ennemis de la République, in: L’Express (Hg.): <http://www.express.fr>, 26.1.2004. Ähnlich: Décugis, Jean-Michel: L’UOIF, une machine de pouvoir, in: Le Point, 9.5.2003.

<sup>143</sup> Larminat, Astrid de: Les organisations islamiques en congrès au Bourget, in: Le Figaro, 9.5.2002.

<sup>144</sup> Décugis, Jean-Michel: L’UOIF, une machine de pouvoir, in: Le Point, 9.5.2003.

<sup>145</sup> Larminat, Astrid de: Les fondamentaliste veulent prendre la tête des musulmans de France, in: Le Figaro, 13.5.2002.

<sup>146</sup> Besma, Lahouri / Eric Conan: Ce qu’il ne faut plus accepter. La laïcité face à l’islam, in: L’Express, 18.9.2003, 80ff. Die negative Berichterstattung kann bis hin zu offensichtlich erfundenen Berichten gehen, wie dem über eine Gebrauchsanleitung zur Unterwanderung der französischen Republik, die sich versteckt auf einer Musik-CD der Sängerin Carla Bruni befunden haben soll und in muslimischen Milieus zirkuliert sei (vgl. Amat, Jean-Marie / Yves Benoit: Néo-Islamistes. Stratégies pour noyauter la République, in: L’Express, 17.4.2003, 90. Kritisch hierzu: Gresh 2006: 398f.).

<sup>147</sup> Gabizon, Cécilia: La mixité à l’hôpital rejetée par les musulmans de l’UOIF, in: Le Figaro, 13.4.2004, 10.

der öffentlichen Schule als Verletzung des Rechts auf Religionsfreiheit der muslimischen Schülerinnen wertet, ist für viele der Beweis dafür, dass die UOIF die Werte der französischen Republik nicht voll akzeptiert:

Au total, la conception de l'islam que défend l'UOIF, même assortie de discours policés, ne semble pas prête à épouser l'ensemble des fondements de la République, et parmi eux la laïcité.<sup>148</sup>

Gerade auch der Vergleich mit der von Dalil Boubakeur geleiteten *Grande Mosquée de Paris* als Vertretung eines „moderaten“ Islam („un islam libéral, démocratique, à la limite, laïque, et plutôt institutionnel“<sup>149</sup>) akzentuiert das Bild der UOIF als „fundamentalistische“, den Muslimbrüdern nahe stehende Organisation.<sup>150</sup> Godard/Taussig gehen davon, dass die UOIF in der Tat Verbindungen zu Muslimbruderschaften in arabischen Ländern unterhält (2007: 50). Doch ist unklar, welche konkreten Folgen dies hat. Die Existenz von Kontakten bedeutet nicht, dass die UOIF alle ideologischen Konzeptionen der Muslimbrüder teilt. Dass UOIF-Funktionär Ahmed Jaballah einst für *En Nahdha* tätig war (Godard/Taussig 2007: 50), heißt nicht, dass er noch immer deren politische Ziele verfolgt. Die Hinweise auf Herkunft und Vergangenheit einiger UOIF-Akteure sind insofern nur mit großer Vorsicht als Beleg für eine etwaige Radikalität zu werten.

Die in der öffentlichen Debatte häufig verwendeten Begriffe zur Beschreibung des von der UOIF repräsentierten Akteurspektrums des muslimischen Felds sind oft stark negativ konnotiert. Begriffe wie „Fundamentalisten“ „Islamisten“ oder – im Französischen ebenfalls häufig – „intégristes“ evozieren ein Bedeutungsspektrum, das bis zum islamisch inspirierten Terrorismus reicht. Auf sie soll in dieser Studie möglichst verzichtet werden. Der Fundamentalismusbegriff beispielsweise transportiert starke negative Wertungen und hat eine „elementare Ausgrenzungsfunktion“ (Pfleiderer 2004: 52). Das sog. „Fundamentalismus“-Projekt (Marty/Appleby 1996, Almond/Appleby/Sivan 2003, ähnlich: Riesebrodt 2000) hat „Fundamentalismus“ vor allem als Ablehnung von Moderne und Säkularisierung konzipiert. Christl Kessler (2008) sieht in dieser Fundamentalismuskonzeption das Problem, dass von der Ablehnung der „Säkularisierung“ in Hinblick auf die Interpretation religiöser Lehren, die vor allem an der Schriftgläubigkeit und am religiösen Absolutheitsanspruch dieser religiösen Akteure festgemacht wird, vorschnell auf bestimmte politische Ziele geschlossen werde. Doch die Annahme, dass die Ablehnung der Säkularisierung *zwangsläufig* mit einer Ablehnung der demokratischen Ordnung einhergeht, übersehe, dass es religiös „fundamentalistische“ Akteure

---

<sup>148</sup> Poy, Cyrille: Lors de sa 22e fête annuelle, samedi dernier, l'UOIF a appelé à normaliser les relations entre la République et l'islam, in: L'Humanité, 29.3.2005, 7.

<sup>149</sup> Coroller, Catherine: Les radicaux en échec, in: Libération, 13.5.2002, 16.

<sup>150</sup> Poy, Cyrille: Lors de sa 22e fête annuelle, samedi dernier, l'UOIF a appelé à normaliser les relations entre la République et l'islam, in: L'Humanité, 29.3.2005, 7.

gibt, die die Verfahren der politischen Ordnung, in der sie agieren, als legitimen Handlungsrahmen akzeptierten. Trotz seiner negativen Konnotationen halten einige Autoren bewusst am Fundamentalismusbegriff fest. Dieser ist ursprünglich im christlich-protestantischen Kontext als Selbstbezeichnung bestimmter Strömungen entstanden (Kessler 2008: 258f.). Peters hält ihn zur Bezeichnung einer bestimmten Lesart des Islam für sinnvoll, die wie das protestantische Pendant durch strenge Schriftgläubigkeit geprägt sei. Den islamischen „Fundamentalismus“ sieht Peters zudem durch die Suche nach einem authentischen Islam und durch die Betonung der Einheit und Gleichheit aller Muslime gekennzeichnet (2005: 90). Olivier Roy verwendet zur Bezeichnung des Akteursspektrums der UOIF den Begriff des „Neofundamentalismus“ (Roy 2004). Er betont den zutiefst „westlichen Charakter“ dieses „Fundamentalismus“. Das Ziel der Rekonstruktion eines von den Herkunftskulturen gelösten authentischen Islam erleichtere geradezu seine Einfügung in die westliche Kultur (Roy 2004: 126f.). Mehr oder weniger bewusst griffen die muslimischen Akteure in Europa auf Beschreibungskategorien dieses Kontextes zurück, wie etwa den Religionsbegriff, und gäben der islamischen Tradition dabei eine neue Deutung (Roy 2004: 131). Roy plädiert dafür, bei der Analyse der UOIF eine dogmatische und eine pragmatische Dimension ihres Handelns zu unterscheiden. Auch wenn sie eine „fundamentalistische“ Lesart des Islam vertrete, dürfe nicht einfach von ihrer dogmatischen Position auf ihr praktisches Handeln geschlossen werden. Roy wirft den Islamkritikern in der französischen Debatte vor, den Islam in essentialisierender Weise allein von seiner dogmatischen Dimension her zu analysieren und damit die Islamdeutung der „Neofundamentalisten“ nur zu reproduzieren (2005: 76f.). Dabei werde meist übersehen, welche konkreten praktischen Folgerungen die UOIF und ähnliche Akteure aus den islamischen Lehren ableiteten. Gerade das Konzept des „Minderheitenrechts“ ermögliche eine Berücksichtigung des rechtlichen und politischen Kontextes sowie pragmatische Abweichungen von islamischen Normen im Rahmen des islamischen Rechts (Roy 2004: 79, 161).

Die Position der UOIF in Hinblick auf die Kopftuchfrage fügt sich in diese Interpretation ein. UOIF-Präsident Lhaj Thami Brèze wertet in einem Text aus dem Jahr 2006 das Verbot des Kopftuchs als großen Irrtum und als Infragestellung „religiöser Freiheiten“ (im Plural), die er als Grundlage der Laizität sieht. Die Laizität werde nicht durch eine bestimmte Bekleidung in Frage gestellt. Im Gegenteil, sie erlaube Minderheiten und „Partikularitäten“ im Respekt vor der öffentlichen Ordnung zu existieren und sich öffentlich zu äußern (Brèze 2006: 69). Die UOIF zielt, so heißt es in einem von ihr publizierten Text, auf die Integration der Muslime in die französische Gesellschaft und des Islam als Religion in das französische Rechtssystem.<sup>151</sup> Zur Laizität gehört aus ihrer Perspektive der Schutz der Religionsfreiheit,<sup>152</sup> zu der UOIF-Präsident

---

<sup>151</sup> UOIF: Islam et société française. L’UOIF prend position, in: Perrotin (2006: 109-119, 111).

<sup>152</sup> Ebd.: 112f.



Brèze auch das Recht auf das Kopftuch zählt. Dieser Praxis müsse die Laizität daher Raum geben. Die UOIF-Akteure thematisieren somit die Kopftuchproblematik in den Kategorien des französischen Kontextes. Zugleich betont Brèze, niemand könne ernsthaft leugnen, dass es sich beim Kopftuch um die Befolgung einer religiösen „Vorschrift“ handle (Brèze 2006: 70). Brèze spricht an dieser Stelle nur von einer „Vorschrift“ („prescription“) und nicht direkt von einer „Pflicht“ („obligation“). Zugleich betont er nachdrücklich, wie wichtig es ist, dass alle Muslime die Freiheit haben müssen, diese islamische Norm zu befolgen:

Dans notre société moderne d'aujourd'hui, chacun est libre de définir les contours de sa vie religieuse. Nous édictons la norme, et nous rappelons le principe musulman qui stipule que ne pas s'y conformer de façon injustifiée met la personne en état de péché. Il s'agit de la vision orthodoxe (sunnite) du rapport au devoir religieux que nous prescrivons sans aucun esprit ni volonté de contrainte. Chacun vit en fonction de son rapport à cette norme, sous sa responsabilité, selon ses convictions et ses conditions. (ebd.: 70)

Zwar überlässt der UOIF-Akteur es der freien Entscheidung der einzelnen Muslima, die religiöse Vorschrift zu befolgen. Dennoch qualifiziert er die Nichtbefolgung, also den Verzicht auf das Kopftuch, als „Zustand der Sünde“. Es handelt sich um die Freiheit, sündhaft oder gottgefällig zu leben. Brèze erklärt das Kopftuchtragen zudem zur *sunnitischen* Praxis. Damit schließt er die Möglichkeit aus, den Verzicht auf das Kopftuch als eine legitime sunnitisch-muslimische Auslegung der islamischen Tradition zu werten. Die Betonung der individuellen Entscheidungsfreiheit durch die UOIF ist vor dem Hintergrund des Vorwurfs zu sehen, das Kopftuch werde muslimischen Frauen aufgezwungen. Die Notwendigkeit der freien Entscheidung betont auch Fatiha Ajbli, Mitglied im UOIF-Vorstand:

Se conformer à une prescription religieuse divine, en l'occurrence, porter le voile pour la femme musulmane, doit résulter d'une volonté propre. [...] personne n'est en droit de contraindre une fille à porter un foulard mais personne n'est en droit de la contraindre à l'enlever. (Ajbli 2006: 95)

An Ajblis Argumentation wird deutlich, dass die Betonung der Entscheidungsfreiheit den Status des Kopftuches als Frage der Religionsfreiheit unterstreichen soll. Eine Frau dürfe weder zum Tragen des Kopftuchs, noch zum Verzicht darauf gezwungen werden. Ähnlich wie die Lévy-Schwester betont Ajbli zudem die Funktion des Kopftuches, männliche Aufmerksamkeit von Äußerlichkeiten und weiblicher Sexualität auf die inneren Werte und Kompetenzen der Frau zu lenken (ebd.: 95).

Aufschluss über die Haltung der UOIF in der Kopftuchfrage geben auch die Rechtsgutachten des *Conseil européen de la fatwa et de la recherche (CERF)*. Diese am 29. und 30.3.1997 in London gegründete Instanz nimmt für sich in Anspruch, eine Auslegung des islamischen Rechts unter Berücksichtigung des europäischen Kontextes und der Minderheitensituation der Muslime zu entwickeln. Präsident des CERF ist der 1926 geborene Scheich Yusuf al-Qaradawi (Bowen 2005:

333, Brunner 2005: 9) der an der ägyptischen Al-Azhar-Universität studiert hat und einige Zeit Schüler von Hassan al-Banna war. Seit 1962 lebt Qaradawi in Katar, wo er 1977 Doyen der Fakultät für islamisches Recht von Doha wurde. Qaradawi leitet zudem eine religiöse Sendung auf dem arabischen Sender *Al-Jazeera*, die es ihm erlaubt hat, zu einer der wichtigen Referenzen des zeitgenössischen sunnitischen Islam aufzusteigen (Godard/Taussig 2007: 314f.). Der von ihm mitbegründete CERF versammelt islamische Rechtsgelehrte aus verschiedenen Ländern des Nahen Ostens und Europas, darunter vier Mitglieder aus Frankreich.<sup>153</sup> Bei seinen regelmäßigen Zusammenkünften seit 1997 formuliert der CERF Rechtsgutachten, die auch in französischer Sprache publiziert worden sind.<sup>154</sup>

Der regionale Islamrat (*CRCM*) der Region Champagne-Ardenne, der in der Wahlperiode 2005-2008 von UOIF-Funktionären geführt wurde,<sup>155</sup> hat auf seiner Webpage eine Reihe der CERF-Fatwas veröffentlicht.<sup>156</sup> In Hinblick auf die Konzeptualisierung des Kopftuches ist beispielsweise die Fatwa Nr. 6 von Interesse. Darin schreibt der CERF:

Pour la femme musulmane, se couvrir la tête est une obligation religieuse décrétée par Dieu, son Prophète et l'ensemble des savants musulmans. Cette tenue vestimentaire caractérise la femme musulmane et inspire d'emblée la pudeur, le sérieux et la droiture. La femme musulmane ne nuit, ni par ses paroles, ni par ses mouvements pour éviter d'être l'objet de convoitise malsaine.<sup>157</sup>

Anders als die UOIF-Akteure in der oben zitierten Schrift (Perrotin 2006), bezeichnet der CERF das Tragen eines Kopftuch eindeutig als „Pflicht“ („obligation“) der muslimischen Frau. Er verwendet damit den Begriff mit stärkerem Verpflichtungscharakter. Allerdings erklärt das Gremium der Rechtsgelehrten auch, dass Zwang oder unverhältnismäßiger Druck auf junge Frauen, ein Kopftuch zu tragen, kontraproduktive Effekte haben und diese der Religion entfremden könnten. Das Kopftuch nicht zu tragen, stuft der CERF zwar als Sünde ein, doch den um das Seelenheil der „sündigen“ Frau besorgten Mitmenschen empfiehlt er die Fürbitte. Die

---

<sup>153</sup> Es handelt sich um Scheich Ahmad Jaballah, an der Sorbonne promovierter Politologe, Direktor des Pariser Zweigs des IESH und führender UOIF-Theologe (Godard/Taussig 2007: 290), Scheich Ounis Guergah, ein aus Algerien stammender Imam in Seine-Saint-Denis und Lehrer am IESH (ebd.: 285), Scheich Tahar Mahdi, Besitzer eines Dokortitels in Sprache und Kultur Arabiens und eines Masters in Islamischem Recht der Universität von Damaskus sowie Imam einer Pariser Moschee (ebd.: 302), und schließlich Scheich Al-Arabi Al-Bichri. Die Mitglieder des Fatwarats müssen zahlreiche Bedingungen erfüllen, so müssen sie Studien des islamischen Rechts, Kenntnisse des Arabischen und eine vorbildliche religiöse Praxis nachweisen. Sechs seiner Mitglieder stammen aus Großbritannien, je zwei aus Saudi-Arabien und dem Sudan, drei aus Deutschland, jeweils ein Mitglied aus Libanon, Mauretanien, Irland, Norwegen, Belgien, Dänemark, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Bulgarien, Bosnien-Herzegowina, Albanien und der Schweiz. (Vgl. zu Charta und Zusammensetzung des Europäischen Fatwarats: *CRCM Champagne-Ardenne* (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007).

<sup>154</sup> Conseil européen des fatwâs et de la recherche 2002: *Receuil de fatwas. Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*, Lyon: Tawhid, mit einem Vorwort von Tariq Ramadan (zitiert in: Bowen 2005: 333, Endnote 12).

<sup>155</sup> Vgl. für die Wahlergebnisse die entsprechende Tabelle in: Godard/Taussig 2007: 121.

<sup>156</sup> Vgl. *CRCM Champagne-Ardenne* (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007.

<sup>157</sup> CERF: Fatwa n° 6, in: *CRCM Champagne-Ardenne* (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007. Der *CRCM Champagne-Ardenne*, der von der UOIF dominiert wird, hat auf seiner Homepage weitere Fatwas des CERF veröffentlicht.

Sorge um die richtige Gestaltung des Verhältnisses von Mann und Frau steht im Zentrum der Fatwa 37.<sup>158</sup> Dieses Rechtsgutachten erlaubt indirekte Rückschlüsse auf die Funktion des Kopftuchs, da es sich mit dem Schutz der weiblichen „Scham“ (pudeur) befasst. Der Fatwa zufolge soll eine muslimische Frau nicht von sich aus unbekannte Männer ansprechen. Dies bedeute zwar nicht ein Verbot jeglichen Kontakts zwischen nicht verwandten und nicht verheirateten Männern und Frauen, doch dürfe Sexualität das Verhältnis zwischen ihnen nicht beeinflussen. Die Verantwortung hierfür sieht der CERF eindeutig bei der Frau; diese muss aus seiner Sicht darauf achten, nicht das Begehren der Männer zu wecken. Aus dieser sexualmoralischen Perspektive kommt dem Kopftuch die Funktion zu, weibliche Sexualität und die Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu regulieren.

#### 4.4.3. Tariq Ramadan und das Kopftuch

Neben der UOIF existieren in Frankreich weitere Organisationen, die für einen von kulturellen Partikularitäten abstrahierten, „reinen“ Islam eintreten und dem französischen Kontext eine besondere Rolle für die Auslegung des islamischen Rechts zuschreiben. Diese Organisationen orientieren sich an dem Schweizer Intellektuellen Tariq Ramadan und stehen teilweise mit der UOIF in einer Art Konkurrenzverhältnis, so etwa *Présence Musulmane* (im Raum Paris) oder der Dachverband *Collectif des Musulmans de France (CMF)* (Godard/Taussig 2007: 355-356).<sup>159</sup> Tariq Ramadan, ein Enkel Hassan al-Bannas, ist in der Schweiz aufgewachsen. Er hat als Dozent an der Universität von Genf gelehrt und ist zeitweise von der britischen Regierung als Berater berufen worden. Er ist bei jüngeren Muslimen sehr angesehen (ebd.: 317f.) und unterhält eine eigene Internetseite, auf der er in englischer und französischer Sprache zu Fragen Stellung nimmt, die die Muslime in Europa bewegen.<sup>160</sup> Ramadan ist weniger als Theologe oder Experte des islamischen Rechts zu verstehen, sondern eher als muslimischer Intellektueller.<sup>161</sup> Er polarisiert: Treu ergebenen Anhängern seiner Ideen stehen scharfe Kritiker gegenüber, die wie die Autorin Caroline Fourest in ihm eine Bedrohung sehen (2004).

Ramadan mischt Kritik an Aspekten der westlichen Kultur mit einem Plädoyer für ein europäisches muslimisches Selbstbewusstsein als Basis für gesellschaftspolitisches Engagement aus einer islamischen Perspektive. Die islamische Geschichte deutet er als eine zunehmende Entfernung von der ursprünglichen Botschaft, daher strebt er nach einer Rückkehr zum Wesen des Islam (Geisser 2004). Ähnlich wie die UOIF zielt er zugleich auf die Eingliederung der islamischen Tradition in den europäischen Kontext. Dabei stützt er sich weniger auf das Konzept

---

<sup>158</sup> CERF: Fatwa n° 37, in: CRCM Champagne-Ardenne (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007.

<sup>159</sup> Vgl. im Internet: CMF (Hg.): <http://www.lecmf.fr/>, Zugriff 10.10.2009.

<sup>160</sup> Vgl. im Internet: Tariq Ramadan (Hg.): <http://www.tariqramadan.com>, Zugriff 10.10.2009.

<sup>161</sup> In einem Interview erklärte Ramadan selbst, dass er sich als Hochschullehrer und Intellektueller begreife. Vgl. Grandjean, Manuel: Entretien avec Tariq Ramadan, in: *Le Courrier*, 25.11.2003, über: *Observatoire du communautarisme* (Hg.): [www.communautarisme.net](http://www.communautarisme.net), Zugriff 22.1.2007. Siehe auch Frégosi 2008: 177-183.

der *muslimischen Minderheit*, als auf die von ihm entwickelte Idee des *muslimischen Staatsbürgers*. Europa deutet er als *Land des Zeugnisses* (dar al-da'wa und dar al-schahada), in dem der gläubige Muslim als gleichberechtigter Staatsbürger in der pluralistischen Gesellschaft an politischen Debatten teilnimmt und für seine Überzeugungen mit demokratischen Mitteln streitet (Ramadan 2003: 371ff.). Aus dieser Perspektive fordert Ramadan das Recht der Muslime ein, sich als muslimische Staatsbürger im Rahmen der demokratischen Verfahren zu engagieren<sup>162</sup> und sich für Änderungen des religionsrechtlichen Rahmens einzusetzen, der zu einer Zeit geschaffen worden ist, als der Islam in Europa noch nicht präsent war.<sup>163</sup> Bereits 1994 plädierte er für eine *laïcité ouverte*, die stärker auf die Bedürfnisse der Muslime Rücksicht nehmen sollte.<sup>164</sup> Damit will er nicht die Grundfundamente des religionsrechtlichen Systems in Frage stellen, sondern dieses zu einem auch für die Muslime akzeptablen Rechtsrahmen fortentwickeln. Ramadan kritisiert die Opferhaltung, die seiner Ansicht nach viele Muslime in Europa einnehmen. Die Muslime müssten sich der Herausforderung stellen, die das Leben im Westen bedeute (2003: 371). Sie sollten all das aus der westlichen Kultur annehmen, was nicht in Widerspruch zu koranischen Verboten stehe. Das von ihm eingeforderte selbstbewusste Eintreten für die staatsbürgerlichen Rechte als muslimische Europäer und für die eigenen Wertvorstellungen mit Hilfe demokratischer Mittel verknüpft Ramadan mit dem Konzept des Dschihads:

Reprendre confiance en soi, en ses valeurs, en son rôle, c'est aussi, dans les faits, revendiquer ses droits et le respect. En s'engageant dans les voies de la réforme de l'éducation, de l'engagement social et politique, de la résistance économique, du dialogue interreligieux ou de la contribution culturelle, les citoyens réussiront bien davantage que dans la seule confrontation et la plainte continue. C'est une lutte, un *jihâd*, cela va sans dire, mais pour des principes non contre des hommes. (ebd.: 373)

Die Muslime im Westen sieht Ramadan in der Pflicht, sich für einen Dialog und die Überwindung kultureller Gegensätze zu engagieren (ebd.: 374). Ramadan konzipiert dabei die universellen Menschenrechte als Entwicklungsziel für eine Reform der islamischen Rechtsauslegung. Dabei steht für ihn die prinzipielle Gültigkeit des islamischen Rechts außer Zweifel.<sup>165</sup>

Ramadan greift bestimmte Themen auf, die zu identitären Referenzen der Bewegungen des Politischen Islam geworden sind, wie die Kritik am westlichen Imperialismus (in globalisierungskritischem Gewand) oder die Parteinahme für die Palästinenser im Nahostkonflikt (in Form von Kritik am Staat Israel). Zugleich kann er als Islamexperte in nichtmuslimischen Arenen auftreten, wie sein Vortrag bei einer Konferenz der Vereinigung *Islam & Laïcité* zeigt (Ramadan 2005). Einige Beobachter sehen hierin einen Widerspruch und zweifeln an Ramadans

---

<sup>162</sup> Grandjean, Manuel: Entretien avec Tariq Ramadan, in: Le Courrier, 25.11.2003, über: Observatoire du communautarisme (Hg.): [www.communautarisme.net](http://www.communautarisme.net), Zugriff 22.1.2007.

<sup>163</sup> Ramadan, Tariq: Pour une laïcité ouverte, in: Le Monde, 13.10.1994.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Grandjean, Manuel: Entretien avec Tariq Ramadan, in: Le Courrier, 25.11.2003, über: Observatoire du communautarisme (Hg.): [www.communautarisme.net](http://www.communautarisme.net), Zugriff 22.01.2007.

Aufrichtigkeit (Fourest 2004). Raphaël Liogier zeigt aber, dass sich Ramadans Position durch strategische Kohärenz auszeichnet. Seine Autorität beruhe, so Liogier, auf unterschiedlichen Legitimationsquellen, vor allem der verwandtschaftlichen Beziehung zu Hassan al-Banna und auf seiner akademischen Laufbahn. Sie ermöglichten ihm die Teilnahme sowohl an muslimischen als auch an wissenschaftlichen Foren (2006: 88-91). In Frankreich haben sich Anhänger seiner Ideen in Netzwerken und Vereinen organisiert. Die UOIF und Ramadan stehen in Beziehung zueinander, allerdings wahrt letzterer eine gewisse Distanz, um seine Unabhängigkeit zu sichern (Godard/Taussig 2007: 47).

Auf die Kopftuchfrage nimmt Ramadan indes eine der UOIF ganz ähnliche Perspektive ein. Auch er betont den Pflichtcharakter des Kopftuchs, auch wenn er noch stärkeres Gewicht auf die Notwendigkeit der freien Entscheidung legt:

Le port du foulard est une prescription islamique reconnue par toutes les écoles juridiques musulmanes (sunnites et chiïtes), sans exception. Il s'agit d'un acte de foi qui ne peut donc advenir qu'à l'âge de raison et doit être l'expression libre d'un choix de conscience. Comme tout acte de foi et de conscience, il ne peut être question de l'imposer à une femme contre sa volonté ou même d'exercer une pression par l'intimidation ou la culpabilité. En toute circonstance donc, il faut refuser la contrainte... d'avoir à le porter ou d'être forcée de l'enlever.<sup>166</sup>

Ramadan ist darum bemüht gewesen, für das Kopftuch in der nichtmuslimischen Öffentlichkeit zu werben, so in einem Beitrag in *Libération*, in dem er jedoch auch einige Bekleidungspraktiken und Verhaltensweisen als schädlich für das Bild des Islam kritisierte, etwa die „Obsession für Schwarz“, die Gesichtsverschleierung und Kritik an Frauen ohne Kopftuch. Derartige Verhaltensweisen lehnt Ramadan ab und wertet sie als mangelnden Respekt für die Freiheit der Frauen.<sup>167</sup> Die argumentative Strategie Tariq Ramadans zielt ähnlich wie die der UOIF auf die Deutung der Kopftuchfrage in normativen Kategorien des französischen Religionsrechts, insbesondere als eine Frage der Religionsfreiheit. Damit versuchen er und ihm gleichgesinnte Akteure, den Vorwurf zu entkräften, das Kopftuch sei muslimischen Frauen aufgezwungen.

#### 4.4.4. Der Ratgeber: Dr. Thomas Abdallah Milcent

Die Betonung der eigenen freien Entscheidung ist zudem eine Antwort auf ein häufig vorgebrachtes Argument, die Musliminnen handelten unter dem Einfluss islamistischer Gruppen. Dieses Argument stützte sich unter anderem auf die Aktivitäten eines französischen Konvertiten aus dem Raum Straßburg, der sich in den frühen 1990er Jahren zum Fürsprecher der kopftuchtragenden Schülerinnen machte. Thomas Abdallah Milcent war 1989 Mitglied im

---

<sup>166</sup> Ramadan, Tariq: Le piège du communautarisme. Ne cédon pas au leurre politique, la loi sur le foulard concerne tous ceux qui se disent citoyens, in: *Libération*, 14.1.2004, 35.

<sup>167</sup> Ebd.

Leitungsbüro der FNMF und hat sich seither in der Kopftuchdebatte engagiert.<sup>168</sup> Mitte der 1990er Jahre machte er mit einem Handbuch (Dr. Abdallah 1994) von sich reden,<sup>169</sup> das lange Zeit im Internet abrufbar war und als Rechts- und Verhaltensratgeber für muslimische Schülerinnen gedacht war. Die Schrift behandelt vor allem die rechtlichen Aspekte der Kopftuchfrage, etwa die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* und die von ihm entwickelten Kriterien für ein Verbot des Kopftuches in der Schule. Der Ratgeber versucht zudem die Perspektive der Kopftuchgegner und demgegenüber die muslimische Sicht des Kopftuchs zu erklären. Schließlich diskutiert das Handbuch Verhaltensstrategien, die eine Beibehaltung des Kopftuchs in der Schule im Einklang mit der Verwaltungsrechtsprechung ermöglichen sollen, wobei auch einige unbedingt zu vermeidende Verhaltensweisen benannt werden. Das Handbuch gab den Schülerinnen, die nicht auf ihr Kopftuch in der Schule verzichten wollten, reiches Argumentationsmaterial an die Hand. Indem Milcent insbesondere auf Rechtsnormen zum Schutz der Religionsfreiheit hinweist – so zitiert er die Erklärung der Menschenrechte von 1789 (Art. 1, 4, 10, 11), den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (Art. 2, 18, 20), die Europäische Konvention zum Schutz der Grund- und Menschenrechte (Art. 9 und 14) sowie das französische Gesetz von 1905 (Art. 1) –, wird deutlich, dass er die Kopftuchfrage als Problem der Religionsfreiheit und der Gleichbehandlung vor dem Gesetz konzipiert.

Ausführlich geht Milcent auf die Bedeutung des Kopftuchs aus islamischer Perspektive ein. Der Islam, der „wie alle Religionen“ die Beziehung zwischen dem Individuum und dem „Absoluten“ regle, zeichne sich durch die besondere Eigenschaft aus, auch die Beziehungen der Individuen untereinander zu regeln. Im Islam existiere keine Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Heiligen (ebd.: 21). Die Gläubigen „unterwerfen“ sich, so Milcent, auch in alltäglichen Fragen den Gesetzen des Schöpfers. Allerdings geschehe dies aus freier Entscheidung:

L'islam reconnaît donc le libre arbitre individuel, capacité limitée de chaque être humain à choisir entre la soumission active à Dieu (le Bien) et la révolte contre Ses lois (le Mal). (ebd.: 21f.)

Milcent deutet wie die UOIF diese Freiheit des Gläubigen als die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse. Das Böse definiert er als Revolte gegen Gottes Gesetze, die im Koran niedergelegt seien. Dieser enthalte das originale Wort Gottes (ebd.: 23). Der Gläubige könne die Göttlichkeit des Korans nicht in Zweifel ziehen. Aber es sei denkbar, dass er den im Koran niedergelegten Geboten nicht folge. Trotz des eindeutigen Alkoholverbots im Islam gebe es Muslime, die Alkohol konsumierten. Ein Muslim könne gegen die göttliche Ordnung handeln und insofern

---

<sup>168</sup> Audition de Abdallah Thomas Milcent, médecin et auteur du livre *Le foulard islamique et la République française, mode d'emploi*, 1.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 34-54, 34, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>169</sup> Vgl. Frat, Muriel: Un 'guide pratique' destinée aux musulmanes circule dans les lycées, in: *Le Figaro*, 4.3.1997.

sündigen. Er könne aber nicht die Existenz der Ordnung selbst bestreiten, denn dies komme einer bewussten Leugnung des Wortes Gottes gleich (ebd.: 23). Mit diesen Ausführungen richtet sich Milcent implizit gegen die auch von einigen Muslimen vertretene Auffassung, der Koran begründe keine Kopftuchpflicht. Aus Milcents Sicht ist der Koran absolut eindeutig in dieser Frage, Zweifel daran sind nicht möglich, es sei denn um den Preis der Gottesleugnung.

Milcent unterscheidet darüber hinaus zwischen verbindlichen „Pflichten“ des Islam und „Empfehlungen“. Zu den „Pflichten“ (Milcent benutzt den Ausdruck „fardh“) zählt er die „Fünf Säulen des Islam“. Diese seien für jeden Muslim absolut verbindlich. Die „Empfehlungen“ (er spricht von „sunna“) seien indes nicht verpflichtend (ebd.: 25). Das Kopftuch zählt Milcent allerdings zu den „Pflichten“ und gründet diese Einschätzung auf die Koransuren 24 (Vers 31) und 33 (Vers 59) sowie einen Hadith (überliefert von Abu Daoud, Kap. 31). Über deren Gültigkeit bestehe, so Milcent, in der islamischen Welt kein Zweifel:

*L'interprétation des versets et Hadith cités ci-dessus fait l'objet de l'unanimité des savants musulmans, il y donc 'Ijmaa' sur le fait que les musulmanes pubères doivent cacher, en plus du reste du corps, leurs cheveux, leurs oreilles, et leur cou à la vision des hommes étrangers à la famille proche. (ebd.: 26)*

Milcent weist die Behauptung von Kritikern zurück, das Kopftuch bringe die Bindung an eine politische Ideologie zum Ausdruck (ebd.: 26). Stattdessen handle es sich um die Erfüllung einer Regel, deren Achtung Gott von den Gläubigen verlange (ebd.: 27). Zugleich geht Milcent auf Distanz zur französischen Verwaltungsrechtsprechung, die ja gerade den Zeichencharakter des Kopftuchs hervorgehoben hatte. Das Kopftuch sei, so Milcent, jedoch nicht dazu gedacht, eine Zugehörigkeit zum Islam zu bekunden, sondern diene der vom göttlichen Gesetz verlangten Sicherung der weiblichen „Scham“ („pudeur“). Milcent vergleicht den Zwang, das Kopftuch abzunehmen, mit dem Gefühl von Nacktheit in der Öffentlichkeit. Das Kopftuch schütze die Intimität und Würde der Frau. Die „Scham“ definiert Milcent als einen essentiellen Wert im Islam, der dem Schutz von Ehe und Familie (ebd.: 29) diene. Milcent bezieht auch die Familie in die Schutzzone des Kopftuchs mit ein. Die Familie wird als Einheit gesehen, deren Bestand durch schamhaftes Verhalten im Umgang mit Sexualität gesichert wird. Milcent spricht explizit von der Vermeidung „außerehelicher Abenteuer“. Es ist die Frage, ob damit die von Milcent zuvor behauptete Entscheidungsfreiheit der muslimischen Frauen gewährleistet werden kann. Denn sie tragen ja nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Kollektiv der Familie Verantwortung, wenn sie sich kleiden.

Milcent beschäftigt sich auch mit der Frage, was von muslimischen Frauen zu halten ist, die kein Kopftuch tragen. Angesichts des desaströsen Zustands der muslimischen Gemeinde in Frankreich sei nicht zu erwarten, dass eine Muslima überhaupt den Pflichtcharakter des Kopftuchs kenne.

Eine solche Ignoranz dürfe nicht verurteilt werden, und eine Muslima dürfe nicht nach ihrem Umgang mit dem Kopftuch beurteilt werden:

Le choix du port du foulard revêt un caractère individuel qui dépend non seulement de la foi mais aussi du degré de connaissance des croyants. Chacun dans l'islam est individuellement responsable de ses actes devant le Créateur et le fait de commettre une faute n'entraîne pas obligatoirement que le fautif soit plus mauvais musulman qu'un autre, et il est impossible pour un musulman de prétendre qu'il est meilleur musulman que tel autre. Nous ne pouvons donc pas 'classer' les musulmanes en fonction du port ou de l'absence de port du foulard islamique. (ebd.: 28)

Das Nichttragen des Kopftuchs sei gleichwohl eine Verfehlung. Doch kein Muslim könne von sich sicher behaupten, ohne Fehler zu sein. Milcent entwickelt auf diese Weise eine Argumentation, die es trotz des Pflichtcharakters des Kopftuchs erlaubt, eine Muslima ohne Kopftuch zu akzeptieren. Diese Deutung erleichtert das praktische Zusammenleben von kopftuchtragenden und kopftuchlosen Musliminnen. Allerdings untergräbt Milcents Konzeption die von ihm propagierte Entscheidungsfreiheit der Muslima. Denn sie kann sich nicht – theologisch begründet – gegen das Kopftuch entscheiden. Wenn sie sich in Kenntnis der koranischen Quellen gegen das Kopftuch entscheidet, also nicht aus Ignoranz handelt, dann ist sie zwar theoretisch „frei“ dies zu tun. Doch aus Milcents Argumentation folgt auch, dass es sich hierbei dann um eine bewusste Entscheidung gegen das göttliche Gesetz handelt. Die Möglichkeit, dass eine andere Lesart des Korans als seine Auslegung ebenfalls eine legitime muslimische Praxis des Islam begründen kann, sieht Milcent offensichtlich nicht.

#### 4.4.5. *Das Kopftuch und die Vertreter des „moderaten“ Islam*

Tariq Ramadan, Thomas Abdallah Milcent und die UOIF werden in der französischen Debatte nicht selten als Vertreter eines „fundamentalistischen“ Islam gesehen. Demgegenüber gilt die *Grande Mosquée de Paris* als Repräsentantin des „moderaten“ Islam. Sie ist die älteste muslimische Organisation in Frankreich und wird in der französischen Debatte meist unter der Abkürzung *GMP* geführt. Ihr stehen etwa 150-250 muslimische Moscheegemeinden in Frankreich nahe (HCI 2000: 33, Laurence/Vaïsse 2007: 131). Sie hat ihren Hauptsitz in einem repräsentativen Gebäude im 5. Arrondissement von Paris, der „Großen Moschee von Paris“, das der Organisation ihren Namen gegeben hat. Das Moscheengebäude ist 1926 mit Hilfe des französischen Staats errichtet worden, der so seinen Dank für den Einsatz muslimischer Soldaten auf Seiten Frankreichs im Ersten Weltkrieg zum Ausdruck bringen wollte und zugleich – im Zeitalter des Kolonialismus – den Status Frankreichs als islamischer Großmacht symbolisieren wollte (Boyer 2006: 767, Godard/Taussig 2007: 259). Seit 1982 ist die GMP zunehmend unter den Einfluss Algeriens geraten (Godard/Taussig 2007: 340), der sich u.a. in der Entsendung des



Großteils der 100 Imame, die für die GMP tätig sind, und in Finanzhilfen<sup>170</sup> äußert (Laurence/Vaïsse 2007: 131). Die Nähe zum autoritären Regime in Algerien wirkt sich negativ auf die Anerkennung der GMP bei Teilen der jüngeren Generationen sowie vor allem unter Muslimen nichtalgerischer Herkunft aus. Die GMP kann nicht als eine für die Muslime in Frankreich repräsentative Instanz gesehen werden (Krosigk 2000: 18, FN 38; HCI 2000: 18, 33). Wegen der Bedeutung Algeriens in der französischen Kolonialgeschichte und als Heimatland der größten national definierten Gruppe der muslimischen Bevölkerung in Frankreich wurde die GMP allerdings von der französischen Regierung und in der Öffentlichkeit lange Zeit als *die* islamische Instanz Frankreichs betrachtet (Davidson 2007). Diese Anerkennung blieb im gaullistischen Lager auch nach 1982 erhalten, als eine wachsende Zahl muslimischer Akteure begann, den repräsentativen Anspruch der GMP in Zweifel zu ziehen. Ihre Akteure, insbesondere ihr Direktor Dalil Boubakeur, präsentieren die GMP als Repräsentantin eines „moderaten“, republikanisch und patriotisch gesinnten Islam, wobei „moderat“ vor allem als „nicht islamistisch“ zu verstehen ist. Die GMP ist staatsreu – sei es dem algerischen Staat, sei es der französischen Republik gegenüber, doch was dies für die Auslegung des Islam, insbesondere in Hinblick auf moralische Alltagsfragen, bedeutet, ist unklar. Die Außendarstellung der Moschee und Dalil Boubakeurs republikkonforme Deutung des Islam (vgl. Boubakeur 2003) werden bei den politischen Eliten allerdings positiv aufgenommen. Dalil Boubakeur ist nach den ersten Wahlen zum *Conseil Français du Culte Musulman* zu dessen Präsidenten gewählt worden (Sevaistre 2004, 2005). Welche Deutungen in Hinblick auf das Kopftuch vertritt er?

Boubakeur hat sich zu dieser Frage in einem Interviewband aus dem Jahr 2003 geäußert (Boubakeur 2003). Boubakeurs Interviewband richtet sich an die französische Öffentlichkeit und ist Teil einer Strategie der Werbung um externe Anerkennung. Darin erklärt er, dass Koransure 24 die Frau zu schamhaftem und anständigem Verhalten auffordere. Doch diese Regelung sieht er auf die Situation in vorislamischer Zeit bezogen. In Hinblick auf die Gegenwart erklärt er:

Mais je pense qu'aujourd'hui les éléments de la foi peuvent parfaitement protéger la femme vertueuse aussi bien par son engagement spirituel que par la matérialité du voile. L'important est d'exprimer l'essence coranique. A chacun d'y manifester sa conscience non devant les hommes mais devant Dieu. L'adjonction à la fin du verset : 'Dieu est Pardonneur et Miséricordieux', montre à quel point Il laisse à chacune et chacun, *en conscience*, la responsabilité de ses actes. (Boubakeur 2003: 117)

Boubakeurs Deutung weicht keineswegs stark von der seiner Konkurrenten im muslimischen Feld ab. Auch er weist auf die Funktion des Kopftuchs hin, die im Schutz weiblicher Schamhaftigkeit und daraus resultierender Würde liegt. Zwar könne dieses Ziel heute auch auf dem Wege einer

---

<sup>170</sup> GMP-Direktor Dalil Boubakeur (2003: 82) zufolge stammen ein Drittel der GMP-Finzen vom algerischen Staat, eine Summe, die sich auf 750.000 Euro im Jahr belaufen soll (Laurence/Vaïsse 2007: 131). Die Statuten der GMP sehen außerdem vor, dass im Falle der Auflösung ihres Trägervereins der gesamte Bestand an Gebäuden und Material in den Besitz Algeriens übergeht (vgl. Boubakeur 2003: 79).

tugendhaften Lebensführung und des spirituellen Engagements erreicht werden. Doch letztlich zeigt sein Hinweis auf die Vergebung Gottes, dass die Nichtbefolgung der Kopftuchpflicht auch für ihn eine Sünde darstellt. Wie die einzelne Muslima sich verhalte, stellt er ihrer individuellen Verantwortung anheim. Die Aussage Boubakeurs scheint in ihrer äußeren Form (etwa der Wortwahl) zwar eher auf die Kopftuchkritiker einzugehen, doch vom Inhalt ist der „moderate“ Boubakeur weniger weit von der Position der „fundamentalistischen“ Akteure entfernt.

Es gibt eine weitere Quelle, die diese Vermutung untermauert. Sie erlaubt zumindest indirekt Rückschlüsse auf die Haltung der GMP. Auf deren Homepage findet sich unter der Rubrik „Links“ nur ein einziger Link. Dieser führt zur Webpage <<http://www.muslimpreche.com>>. <sup>171</sup> Auf dieser Seite findet sich kein Impressum, das Rückschlüsse über die Verantwortlichen ihrer Inhalte erlaubt. Zahlreiche Links zu Seiten der GMP und ihrer regionalen Strukturen legen allerdings die Vermutung nahe, dass die Seite von Akteuren betreut wird, die der GMP zumindest nahe stehen. Die Seite versammelt eine große Zahl an Predigttexten, darunter eine eigene Rubrik mit frauenspezifischen Themen. Eine Predigt ist der Frage weiblicher Bekleidung gewidmet und dient vor dem Hintergrund der Debatte in Frankreich der Verteidigung des Kopftuchs. <sup>172</sup> Der Islam, so die Predigt, erlege der Frau eine besondere Kleidung nicht auf, um sie zu schikanieren, sondern um ihr Respekt zu verschaffen. Die Botschaft des Korans sei in Hinblick auf das Kopftuch eindeutig. Alle Streitigkeiten um die Interpretation der entsprechenden Stellen beruhen auf menschlichen Meinungen, die den Koran verfälschten:

Il n'y a pas 36 discours sur la manière dont la femme doit s'habiller. Le Coran s'en tient à un seul et unique. Si les avis divergent à ce sujet, ce ne sont que des opinions humaines qui ne tiennent pas compte de la parole divine et qui transforment les citations coraniques. Allah a été très clair à ce sujet et de part cette clarté aucune interprétation n'est possible. <sup>173</sup>

Der Islam verbiete der Frau Kleidung, die diejenigen Teile ihres Körpers betonen, die auf Männer einen Reiz ausüben. Dies habe nichts mit einer vermeintlichen „Unterwerfung“ der Frau unter den Mann zu tun. Zugleich weist die Predigt die „westliche“ Idee der Gleichheit von Mann und Frau zurück. Mann und Frau seien nicht gleich, sondern zeichneten sich durch spezifische Besonderheiten aus, die überhaupt erst eine Verhältnisbestimmung zwischen den Geschlechtern ermöglichen. Dem Kopftuch wird die Funktion zugewiesen, die Differenz zwischen den Geschlechtern zu markieren und zugleich die nicht negierbare Sexualität einer moralischen Kontrolle zu unterwerfen. Es entziehe die Sexualität der Frau dem öffentlichen Zugriff und ermögliche dadurch die Emanzipation der Muslima:

---

<sup>171</sup> Grande Mosquée de Paris (Hg.): <http://www.mosquee-de-paris.org/spip.php?article96>, Zugriff 4.9.2008.

<sup>172</sup> O.A.: La femme Musulmane. 5° - Sa façon de s'habiller en Islam, in: O. Hg.: <http://www.muslimpreche.com/2page/Femmes6.htm>, Zugriff 4.9.2008.

<sup>173</sup> Ebd.

[C]e signe d'aliénation de la femme musulmane pour la quasi totalité des Occidentaux est paradoxalement une manière d'émancipation pour les jeunes musulmanes.<sup>174</sup>

Auch die Predigt betont die Freiwilligkeit des Kopftuchs.<sup>175</sup> Das Argument, mit dem Kopftuch werde der Frau allein die Kontrolle über die Sexualität übertragen, weist der Autor/die Autorin der Predigt zurück. Es sei ganz natürlich, dass sich der Mann von der Frau angezogen fühle. Dies zu kritisieren hieße, ihm seine Natur vorzuwerfen. Ebenso natürlich sei der Körper der Frau ein Mittel zur Verführung des Mannes, nicht umsonst beschäftigten sich Frauen ausgiebig damit, ihn entsprechend in Szene zu setzen. Der Islam verbiete diese Inszenierung der Weiblichkeit auch keineswegs, im Gegenteil:

Plus la femme est féminine, plus elle a de mérite. L'Islam demande seulement de savoir gérer et contrôler ce qui nous a été offert, c'est-à-dire nos atouts de séduction et de ne pas les bafouer afin d'obtenir le RESPECT. L'Islam met en garde la femme en lui imposant une pudeur vestimentaire. L'Islam met en garde l'homme en lui imposant une manière de regarder la femme et de se comporter envers elle.<sup>176</sup>

Die Predigt spart nicht mit Kritik am westlichen Konzept der Frau, die zu einem Objekt der Verführung degradiert werde, um den „Verkauf von Autos und Joghurts“ zu unterstützen. Die Instrumentalisierung weiblicher Körperlichkeit für kommerzielle Interessen in Fernsehen und Werbung kritisiert die Predigt als Erniedrigung der Frau. Dem stellt sie den wechselseitigen Respekt zwischen Mann und Frau im Islam entgegen. Dieser werde durch die Kleidung garantiert. Die Instrumentalisierung weiblicher Sexualität in der Mediengesellschaft stellt die Predigt zudem in einen Zusammenhang mit der westlichen Emanzipationsbewegung. Die Emanzipation sei Gift für das Gleichgewicht der Geschlechter in der muslimischen Gesellschaft:

L'émancipation de la femme est un poison venu de l'Occident et qui, en Occident, a son propre antidote. Distillé en Orient, dans les pays arabomusulmans, il agit comme un poison mortel. C'est un fait que si l'on prétendait venir à bout de l'islam, religion et communauté, il faudrait travailler à l'émancipation de la femme musulmane, au risque de détruire le bel équilibre de la société islamique [...]<sup>177</sup>

Der Text konstruiert eine Opposition zwischen „islamischer“ und „westlicher“ Gesellschaft, bei der die Instrumentalisierung weiblicher Sexualität und die Emanzipation der Frau im Sinne einer Gleichstellung von Frau und Mann als zwei Wesenszüge westlicher Kultur erscheinen, die zerstörerisch auf das islamische Gesellschaftsgefüge wirken. Das Kopftuch wird in dieser Situation zur Sperre gegen diese beiden schädlichen Tendenzen westlicher Kultur, denn es garantiert Schamhaftigkeit. Der Umkehrschluss liegt dabei nahe: Der Verzicht auf das Kopftuch

---

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Ebd. Hervorhebung im Text.

<sup>177</sup> Ebd.

bedeutet, die eigene Weiblichkeit zur Schau zu stellen. Frauen, die dies leugneten, machten sich selbst etwas vor.<sup>178</sup>

Den Verzicht auf das Kopftuch rückt die Predigt in die Nähe eines Mangels an Schamhaftigkeit. Auch wenn ihr Autor/ihre Autorin Zwang in Hinblick auf das Kopftuch ablehnt, so bewertet er/sie den Verzicht auf das Kopftuch negativ. Inhaltlich entspricht dies genau den Positionen von UOIF, CERF oder Thomas Abdallah Milcent. Vorausgesetzt, dass die von der GMP nachdrücklich empfohlene Website deren Haltung widerspiegelt, scheint die GMP in dieser Frage nicht allzu weit von ihren Konkurrenten entfernt zu sein. Es ist nicht klar, seit wann dieser Link besteht, ob er also schon in den Jahren 2003 und 2004 existiert hat. Doch erlaubt die so beworbene Predigt nach Auffassung des Verfassers durchaus vorsichtige Rückschlüsse auf die Position der GMP. Der einzige Unterschied zwischen GMP und UOIF scheint darin zu bestehen, dass die UOIF sich offensiver zu ihrer Position bekennt, während die GMP diese in der öffentlichen Selbstpräsentation stärker im Unklaren lässt.

#### 4.4.6. *Pluralistische Deutung aus emischer Perspektive: Dounia Bouzar*

Die bislang betrachteten Positionen zum Kopftuch ähneln einander stark, auch wenn Tariq Ramadan stärker die Entscheidungsfreiheit der Muslimin zu betonen scheint. Doch angesichts seines Arguments, alle Rechtsschulen des Islam und alle Rechtsgelehrten seien sich einig in Hinblick auf den verpflichtenden Charakter des Kopftuchs,<sup>179</sup> besteht für einen Verzicht auf das Kopftuch auch aus der Perspektive seiner Islamkonzeption keine Basis in den islamischen Quellen. Auch wenn die Muslima frei ist, der islamischen Vorschrift zu folgen, so ist doch für alle bislang behandelten muslimischen Akteure der Kopftuchverzicht ein Verstoß gegen eine koranische Pflicht oder Vorschrift. Aus dieser Perspektive gibt es keine legitime Lesart der islamischen Quellen, die das Kopftuch von seinem verpflichtenden Charakter entbindet. Doch diese Position gibt es durchaus. Sie ist insbesondere von der Anthropologin und muslimischen Intellektuellen Dounia Bouzar vertreten worden.

Bouzar gehörte eine Zeitlang zu den kooptierten Mitgliedern des CFCM (Godard/Taussig 2007: 261) und hat unter anderem über junge muslimische Frauen geforscht. Sie versteht sich selbst als gläubige Muslimin, vertritt aber die Auffassung, dass das Tragen des Kopftuchs keine islamische Pflicht darstellt und auch der Verzicht auf das Kopftuch eine legitime *islamische* Position ist. Bouzar hat muslimische Frauen mit Kopftuch stets gegen Kritik verteidigt und zusammen mit Saïda Kada, einer im islamischen Vereinsmilieu aktiven Muslimin mit Kopftuch, im Jahr 2003 ein Buch veröffentlicht, mit dem sie um Verständnis für muslimische Frauen wirbt (Bouzar/Kada

---

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Ramadan, Tariq: Le piège du communautarisme. Ne cédon pas au leurre politique, la loi sur le foulard concerne tous ceux qui se disent citoyens, in: Libération, 14.1.2004, 35.

2003). Bouzar wird, wie nicht zuletzt ihre Berufung in den CFCM durch Innenminister Sarkozy gezeigt hat, seitens der Politik als Ansprechpartnerin akzeptiert (Godard/Taussig 2007: 261). Inwiefern sie auf Akzeptanz im muslimischen Feld trifft, ist schwer zu sagen.

Für Bouzar ist das Kopftuch vor allem ein Identitätsmarker, der auf den Islam verweist und damit auf eine Differenz in Hinblick auf die dominante französische Kultur. Das Kopftuch, das von politisch und gesellschaftlich engagierten Musliminnen getragen wird, bringt zwar, so Bouzar, deren Bindung an eine ursprünglich „nichtfranzösische Religion“ zum Ausdruck, doch bedeute es nicht eine Zurückweisung der französischen Kultur, der politischen Institutionen Frankreichs und der französischen Staatsbürgerschaft. Dies werde nicht zuletzt durch die abstrakte Definition der nationalen Identität Frankreichs mittels rechtlicher Institutionen erleichtert. Das Kopftuch werde geradezu zum Symbol für die Kompatibilität von gelebter muslimischer Religiosität und staatsbürgerlicher, republikanischer Gesinnung, so wie Bouzar es bei Saïda Kada erkennt. Mit ihrer Überzeugung, Islam und Republik, religiöse und nationale Identität seien miteinander kompatibel, steht Bouzar in gewisser Weise der UOIF oder Tariq Ramadan nahe. Doch gibt es auch einen wesentlichen Unterschied. Dieser besteht im Islambegriff, der bei Bouzar stark von kulturwissenschaftlichen Perspektiven geprägt ist. Wie schon der Titel *L'une voilée, l'autre pas* des gemeinsam mit Saïda Kada verfassten Bandes programmatisch andeutet, ist sie der Auffassung, dass das Tragen des Kopftuchs abhängig ist von der Beziehung der einzelnen Frau zur religiösen Tradition und zu Gott. Jede Muslima entwickle ihren individuellen Zugang zur Tradition, der auf je eigene Weise legitim sei. Bouzar plädiert ausdrücklich für eine Individualisierung des Verhältnisses des Gläubigen zur islamischen Tradition.

Den in den vorherigen Abschnitten dargestellten muslimischen Akteuren ist neben einer positiven Bewertung des Kopftuchs, der Betonung seines Pflichtcharakters und einer gewissen Distanz gegenüber der Nichtbefolgung dieser Pflicht grundsätzlich ein konzeptioneller Ausgangspunkt gemeinsam. Dieser liegt in ihrem substanzialistischen Islamverständnis. Zwar erkennen sie den Kontext, in dem die textlichen Quellen der islamischen Tradition ausgelegt werden, als interpretationsrelevant an. Wenn sie jedoch aus den islamischen Quellen eine unbezweifelbare Kopftuchpflicht ableiten, verengen sie diese Tradition auf nur eine mögliche Auslegung. Die individuelle Gewissensfreiheit besteht in der Freiheit, zwischen Befolgung oder Nichtbefolgung der Norm zu entscheiden. Die Norm selbst ist jedoch nicht der individuellen Interpretationsfreiheit geöffnet.

Dounia Bouzar setzt genau an diesem Punkt an und plädiert für eine Deessentialisierung der Deutung des Islam (Bouzar 2004, 2005). Sie wendet sich damit nicht nur gegen die Islamdeutung der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch gegen die vieler Muslime. Beiden Seiten wirft sie vor, den Islam als eine fest gefügte unwandelbare Einheit zu sehen, die eine vom Handeln der Menschen unabhängige Existenz führe. Sie hält dies für eine Fehldeutung. „L’islam

n'est pas une essence abstraite définie une fois pour toutes. Il est ce que les hommes en font!“, so Bouzar (2005: 44). Sie sieht in der Essentialisierung eine Instrumentalisierung des Islam im Dienste politischer Interessen: „Dès qu'on impose une interprétation figée, elle devient un instrument politique. Vous voulez nous déterminer et nous orienter à partir de votre conception“, wirft sie Politikern und Islamisten im gleichen Atemzug vor (ebd.: 44). *Monsieur Islam existiert nicht!*, so lautet der paradigmatische Titel einer ihrer Schriften (2004, Übers. d. Verf.). Alle Welt rede vom Islam, als handle es sich um eine Persönlichkeit, ein Subjekt mit Handlungsfähigkeit. Doch diesen „Monsieur Islam“ sieht Bouzar als Fiktion. Tatsächlich existierten nur Individuen, die sich im Prozess ihrer Identitätskonstruktion auf den Islam als Referenzsystem beziehen (Bouzar 2005: 86). Es gebe immer nur individuelle Deutungen dessen, was der Islam sei oder verlange (ebd.: 87). Die inhaltliche Definition des Islam ist aus dieser Sicht von den individuellen Identitätskonstruktionen abhängig. Bouzar belässt es nicht bei dieser Analyse, sondern zieht aus ihrem diskursiven Ansatz Konsequenzen für die religiöse Praxis. Damit geht sie über die Gewissensfreiheit hinsichtlich der Annahme oder Ablehnung der religiösen Norm hinaus und kann sowohl die kopftuchtragende als auch die das Kopftuch ablehnende Muslima als ernsthafte Gläubige in ihrer jeweiligen individuellen Identifikation mit dem Islam anerkennen. Denn schließlich könne der Islam, so Bouzar, stets nur aus der individuellen Realität heraus verstanden werden (ebd.: 92f.).

Dans la phrase: Qu'est-ce que *je* comprends de ce que Dieu peut me dire, à partir de *ma* réalité ?, il y a deux dimensions: celle de l'expérimentation et celle du sujet. C'est le 'je' qui accueille le sens du texte, qui le sort de l'abstrait pour l'ancrer dans l'existence. *Je* subjectivise le texte en le réceptionnant. C'est comme ça que *je* le fais vivre. (ebd.: 109)

Gerade durch bewusste Subjektivität stelle die Gläubige eine Beziehung zu Gott her. Bouzar kann aus ihrer individualreligiös gewendeten Islamdeutung heraus anerkennen, dass der bewusste Verzicht auf das Kopftuch eine mögliche islamische Position ist, die nicht sündhaft, sondern religiös authentisch ist. Zugleich kann sie aber auch das Kopftuch als Ausdruck einer zugleich islamisch frommen und feministisch inspirierten Deutung der Frau akzeptieren. Ausgehend von ihrem Verständnis des Islam und des Kopftuchs als Produkt einer individuellen Verhältnisbestimmung zu Gott bezieht Dounia Bouzar eindeutig Position gegen ein Verbot des Kopftuchs.

#### **4.5. Das Kopftuch als Träger multipler Bedeutungen**

Dounia Bouzar gelingt durch ihre Konzeption des Islam eine Integration von Optionen, die meist als Gegensätze verstanden werden. Sie ist damit Deutungen nahe, wie sie von einigen Religionswissenschaftlern und Soziologen in Frankreich vertreten worden sind. Bouzar tritt in der Doppelrolle der Anthropologin und der religiösen Expertin auf. Sie nimmt für sich zwar nicht in

Anspruch, als religiöse Expertin zu sprechen, aber sie weist darauf hin, dass ihre Position bei bekannten Imamen wie Tariq Oubrou (2005: 87) oder Larbi Kéchat (ebd.: 107f.) Unterstützung findet. Sie argumentiert aus einer emischen Perspektive, aus der heraus sie ihren Ansatz für den Umgang mit den islamischen Quellen entwickelt.

Einen religiösen Anspruch erheben die wissenschaftlichen Akteure, die sich mit dem Kopftuch befasst haben, nicht. Sie stehen für die Auffassung, dass der *foulard islamique* aus sehr unterschiedlichen Motiven getragen wird, daher unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann und nicht auf eine Deutung festlegbar ist. In Hinblick auf die praktisch-politische Frage, wie mit dem Kopftuch zu verfahren sei, ziehen diese Wissenschaftler daraus einen klaren Schluss: Sie lehnen ein Verbot ab.

Das Kopftuch steht für eine komplexe Problematik vor allem in den muslimisch geprägten Gesellschaften selbst. Inwiefern es sich um eine „erfundene muslimische Tradition“ (Ruthven 2000: 149), vornehmlich um ein Symbol der politisch-islamischen Bewegungen oder auch um eine in regional verschiedenen Ausdrucksformen überlieferte Tradition (Walther 2005: 657) handelt, ist umstritten. Ohne Zweifel ist im frühen 20. Jahrhundert das Kopftuch zu einer politischen Frage geworden, doch der zugrunde liegende Themenkomplex Frauen, Sexualität und Geschlechterbeziehung ist keine Erfindung der Moderne.<sup>180</sup> Politisiert wurde das Kopftuch zunächst nicht von den Verfechtern einer islamischen Erneuerung, sondern von den Anhängern einer westlich inspirierten Modernisierung. Das Ablegen des Schleiers wurde in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zu einem Symbol für die Hinwendung zu westlicher Zivilisation und für die Überwindung einer als rückständig gedeuteten Religion. Am weitesten ging in diese Richtung der Iran, in dem im Jahr 1936 ein Schleierverbot erlassen wurde (Walther 2005: 658). In der Türkei unter Kemal Atatürk propagierten die „Kemalisten“ zumindest die Einführung westlicher Mode, die für Männer verpflichtend gemacht wurde (Berkes 1998: 473f.). Die zentrale Rolle, die das Kopftuch in der Bewegung des politischen Islam erlangt hat, ist insofern auch eine Reaktion auf die zuvor angestrebte Abwendung von islamisch geprägten Traditionen und die Infragestellungen überlieferter Moralvorstellungen im Zuge von Urbanisierung und Modernisierung (Hermann 2003: 267). Die Themen Familie, Frauen und Sexualität spielen in allen Gruppen des politischen Islam eine wichtige Rolle (Ayubi 2002: 71). Nach der „islamischen“ Revolution im Iran 1979 wurde den Frauen der *Tschador* gesetzlich vorgeschrieben und Verstöße gegen das Gesetz hart bestraft (Walther 2005: 656f.). Die Konnotation eines Zwangscharakters des Kopftuchs verbindet sich daher insbesondere mit dem Iran, aber auch mit Afghanistan und den arabischen Golfstaaten. Doch der Vergleich mit der Türkei zeigt, dass die Bedeutung des Kopftuchs und verwandter Bekleidungsformen nicht einheitlich festgelegt ist, sondern vom politischen, rechtlichen und

---

<sup>180</sup> Zu den dominanten Moralvorstellungen und den Folgen der Urbanisierung und Modernisierung für die Konzeptionen der Geschlechterrollen in muslimischen Ländern siehe das Kapitel „Geschlechterpolitik und Familie“ in: Ayubi (2002: 58-75).

sozialen Kontext abhängig ist. Für viele Anhänger der politisch-islamischen Bewegung in der Türkei beispielsweise steht das Kopftuch für das Streben nach Liberalisierung einer als restriktiv und freiheitsbeschränkend empfundenen Auslegung des Laizitätsprinzips (Pesch 2009). Doch trotz gewisser Bedeutungsnuancen bestehen Zusammenhänge zwischen den Verfechtern des Kopftuchs in den verschiedenen Kontexten. Nilüfer Göle zufolge geht es den „islamistischen“ Bewegungen sowohl in den muslimischen Ländern als auch in Europa um die Sichtbarkeit einer religiösen Differenz. Die „Mikropraxis“ des Kopftuchs diene diesem Ziel, denn es erlaube den Muslimen, eine spezifische Identität als Individuen und als Kollektiv zu konstituieren (2006: 3). Die Soziologin legt in ihrer Deutung Gewicht auf den identitätsbildenden Aspekt der religiösen Praxis. Die islamische Tradition werde zwar in verschiedenen Kontexten unterschiedlich konkretisiert, aber sie stelle doch einen „kollektiven Referenzrahmen für die Selbstdefinition der Muslime“ dar (ebd.: 11, Übers d. Verf.). Der Islam sei, sowohl in muslimisch geprägten Gesellschaften, wie der Türkei, als auch in europäischen Einwanderungsgesellschaften, mit dem Stigma der Rückständigkeit belegt. In Reaktion darauf bemühten sich die islamischen Bewegungen, die religiöse Tradition zu einem positiv konnotierten Referenzsystem für die Konstruktion individueller und kollektiver Identität und zu einer Handlungsressource umzudeuten (ebd.: 13). Dieser Prozess diene auch zur Bewältigung von Erfahrungen des Scheiterns, der Benachteiligung und Exklusion, wie sie viele Muslime in den Einwanderungsgesellschaften erführen. Die Religion werde dabei zu einer Quelle von Selbstachtung. Der Islam stelle eine Art selbstgewähltes Stigma dar, das in offensiver Weise, durch Überbetonung von Differenz, in der öffentlichen Sphäre kommuniziert werde (ebd.: 16). Göle interpretiert das Kopftuch im Kontext dieser grundsätzlichen Überlegungen nicht nur als den Ausdruck einer persönlichen Frömmigkeit, sondern auch als eine an die Öffentlichkeit gerichtete soziale Botschaft. Mittels des Kopftuchs identifizieren sich Frauen offen als vorbildliche Musliminnen (ebd.: 18), denn es stehe für eine konsequent gelebte Religiosität. Seine Trägerin signalisiere, dass es ihr ernst mit dem Glauben ist. Zugleich nutzten muslimische Frauen das Kopftuch auch zum Eintritt in die öffentliche Sphäre. Sie seien nicht mehr auf die traditionelle Rolle im Inneren häuslicher Sphären beschränkt:

They turn veiling, an attribute for potential public discredit, into a subaltern advantage. The headscarf, symbol of backwardness, ignorance and subservience for Muslim women in modern contexts, fights back to become once again, as it was once thought to be in the Islamic past, a symbol of distinction and prestige for urban Muslim women. (ebd.: 18)

Nilüfer Göle, die an Universitäten in der Türkei und in Frankreich gearbeitet hat, bezieht sich mit ihrer Interpretation des Kopftuchs auf beide Kontexte. In beiden Ländern sind es eher marginalisierte Bevölkerungsgruppen, die sich durch die Visibilität ihrer religiösen Praxis in der Öffentlichkeit hervortun. Hierin liegt ein wichtiger Unterschied zu der Situation im Iran oder in den arabischen Golfstaaten. Der französische Kontext stellt, so die Thesen zahlreicher Sozial- und



Kulturwissenschaftler, einen Schlüssel zum Verständnis des Kopftuchs und verwandter Praktiken dar. Diese Erkenntnis versuchen Forscher wie Jocelyne Cesari, Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar oder Raphaël Liogier, die seit einigen Jahren die Religiosität junger Muslime untersuchen, in die politische Debatte einzubringen. Ihre Kernthese besagt, dass das Kopftuch vieldeutig ist, und die Motive, es zu tragen, keinen Grund für ein Verbot liefern.

Viele der Arbeiten, die sich mit dem Kopftuch befassen, stehen im Kontext der Erforschung muslimischer Jugendreligiosität. Einige Forscher sehen in der Hinwendung junger Menschen zum Islam eine Form der Kompensation sozioökonomischer Benachteiligung und Ausgrenzung. Ähnlich wie Nilüfer Göle deuten sie den Islam als eine Quelle von Identität und Selbstachtung für junge Menschen, die ein gesellschaftliches Randdasein führen. Gilles Kepel (1987, 1997a, 1997b) gehört zu den Vertretern dieser Perspektive. Amir-Moazami bezeichnet ihn gar als „Vater“ dieser Re-Islamisierungsthese (Kepel 1987), mit der er in den 1990er Jahre „Trendsetter“ gewesen sei (Amir-Moazami 2007: 70). Während Kepel jedoch hierin eine tendenziell bedrohliche Entwicklung erkennt (als Mitglied der Kommission Stasi stimmte er für ein Verbot des Kopftuchs), leiten viele seiner Kollegen hieraus gerade eine verbotsablehnende Position ab, da ein Verbot des Kopftuchs eine zusätzliche Erniedrigung der jungen Menschen bedeute. Amir-Moazami sieht allerdings bereits die Kompensationsthese selbst kritisch, weil sie die Religiosität letztlich nur als Ersatzhandlung auffasse, ohne ihr eine Eigenwertigkeit zuzuerkennen, und sie das religiöse Anliegen der Muslime nicht wirklich ernst nehme (ebd.: 70ff.).

Die Kompensationsthese hat stark die Erforschung muslimischer Jugendreligiosität geprägt (vgl. Kap. 5.3.). Jocelyne Cesari identifiziert in ihren Arbeiten (1998, 2004b) einen Wandel der Beziehung, die Muslime zu ihrer Tradition im französischen Kontext pflegen, in dem die individuelle Wahl zu einem zentralen Konstitutionselement der eigenen Identität geworden sei. Die Diasporasituation begünstige eine religiöse Individualisierung, da es an anerkannten Instanzen und Institutionen fehlt, die die Tradition aufrechterhalten (Cesari 2004b: 403). Das Fehlen eines traditionellen Referenzrahmens gebe den Anstoß für die Suche nach einem „authentischen Islam“ (ebd.: 403). Dabei werde das islamische Erbe einerseits durch eine vor allem auf die Privatsphäre bezogene Religiosität in die eigene Lebenswirklichkeit integriert, in der der Islam vor allem als Quelle moralischer Werte fungiere, ohne mit einer regelmäßigen Praxis einherzugehen. Cesari zählt die weit überwiegende Mehrheit der Muslime diesem Typ islamischer Religiosität zu (2004b: 404f.). Andererseits könne die Aneignung der islamischen Tradition jedoch auch auf dem Wege intensiver religiöser Praxis erfolgen, insbesondere durch die gewissenhafte Beachtung der islamischen Regeln im Sinne einer, so Cesari, islamischen „Orthopraxis“ (2004b: 406). Muslime dieses Typs übernähmen aus der islamischen Tradition die Kategorien von „rein“ und „unrein“, von Erlaubtem und Verbotenem, und bemühten sich, das eigene Verhalten mit den islamischen Regeln in Übereinstimmung zu bringen. Doch betonten

gerade sie die Bedeutung ihrer individuellen Entscheidung. Damit liegen sie, so Cesari, im allgemeinen Trend religiöser Individualisierung im Kontext der französischen Gesellschaft; im Zentrum ihrer Religiosität stehe die bewusste selbstbestimmte Entscheidung für den Islam (ebd.: 407). Die Muslime dieses Typs seien allerdings mit dem Problem konfrontiert, dass die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft ihr religiöses Engagement als Fundamentalismus deute. Dies gelte gerade für das Kopftuchtragen, Cesari zufolge eine typische Orthopraxis (ebd.: 409), die keineswegs eine Ablehnung französischer Werte bedeute. Cesari betont, dass gerade junge Menschen, die in Frankreich aufgewachsen und zur Schule gegangen sind, ihre Identität als Muslime und ihre Identität als französische Staatsbürger in Einklang zu bringen versuchten (Cesari 1998). Diese Überlegung lässt sich weiterführen: Es könnte für junge Frauen gerade diese Praktik sein, mit der sie ihre muslimische Identität konstituieren, denn mittels des Kopftuchs verleihen sie ihrer islamischen Religiosität nicht nur Sichtbarkeit, sondern sie geben ihrem Glauben auch für sich selbst praktische Evidenz.

Der Religionssoziologen Farhad Khosrokhavar hat sich intensiv mit dem „Islam der Jugend“ beschäftigt (1997, 2003). Zusammen mit der Soziologin Françoise Gaspard hat er im Jahr 1995 eine Studie vorgelegt, in der verschiedene Motivationen, das Kopftuch zu tragen, differenziert werden. Ihr Ansatz ist paradigmatisch für die plurale Deutungsoption kulturwissenschaftlicher Provenienz. Ihr zufolge vermag die Fokussierung eines möglichen Bedeutungsaspekts der Vielfalt der Motivationen nicht gerecht zu werden.

Gaspard/Khosrokhavar (1995) haben unter dem Eindruck der ersten Kopftuchaffäre von 1989 in den Pariser Banlieues in den Jahren 1993 und 1994 etwa 100 zweistündige Interviews mit jungen kopftuchtragenden Frauen vor allem algerischer, marokkanischer und türkischer Herkunft geführt. Im Ergebnis unterscheiden sie mehrere Motivationstypen des Kopftuches, wobei vor allem ihre Unterscheidung zweier Grundorientierungen hervorzuheben ist: Auf der einen Seite siedeln sie das *traditionell* getragene Kopftuch an. Dieses finde sich hauptsächlich bei Frauen aus der ersten Einwanderergeneration, die nicht in die französische Gesellschaft akkulturiert worden seien, aber auch bei jungen Frauen. Letztere seien mit zwei unterschiedlichen Lebenswelten konfrontiert, auf der einen Seite mit ihrer *néo-communauté*, das heißt der muslimischen Familie und der muslimisch geprägten Nachbarschaft im Stadtviertel, auf der anderen Seite mit der französischen Gesellschaft, mit der sie insbesondere in der öffentlichen Schule in Kontakt träten (ebd.: 37). Diese muslimischen Mädchen tragen das Kopftuch, so die Autoren, um den Erwartungen ihrer Eltern gerecht zu werden, insbesondere wenn diese noch stark der Kultur des Herkunftslands verbunden sind. Das Kopftuch ermögliche ihnen die Versöhnung der zwei Lebenswelten und ein freieres Agieren außerhalb des familiären „Schutzraums“, der von traditionellen Ehrauffassungen und islamischen Schamgefühlen geprägt sei. Die Frauen tragen das Kopftuch, so Gaspard/Khosrokhavar,

pour pouvoir [...] se soustraire aux contraintes qui pèsent traditionnellement sur les femmes. [...] Paradoxalement, le foulard revêt la fonction de jeter un pont vers la société globale en légitimant, par le recours au symbolisme des origines, la transition vers la version 'française' de la modernité. (ebd.: 37)

Diese Interpretation bestätigten viele Mädchen dadurch, dass sie das Kopftuch nur vorübergehend trügen, als eine Art Beweis ihrer Treue gegenüber den islamischen Werten. Das traditionelle Kopftuch könne von manchen Musliminnen allerdings als Zwang erlebt werden, etwa wenn es ihnen von den Eltern gegen ihren Willen auferlegt werde. Es stehe dann für ein Wertesystem, das mit einem Kontaktverbot zu fremden Männern, der Beschränkung des weiblichen Aktionsradius auf den Haushalt und u.U. sogar mit Gewalt seitens der Brüder, die das Mädchen als Hüterin der Familienehre kontrollieren, einhergehen könne (ebd.: 93ff.). Mädchen, die sich in einer solchen familiären Konstellation befänden, gerieten durch die Ablehnung des Kopftuchs in der nichtmuslimischen Öffentlichkeit von zwei Seiten unter Druck (ebd.: 38). Sie des Kopftuchs wegen von der Schule zu verweisen, bedeute, ihnen die einzige Chance zum Ausbruch aus ihrer Situation zu nehmen.

Vom traditionellen Typus des Kopftuchs unterscheiden die Autoren auf der anderen Seite das „selbstgewählte Kopftuch“ („voile revendiqué“), das sowohl im Einvernehmen mit den Eltern, aber auch gegen deren Willen getragen werden könne. Es trete vor allem bei Musliminnen auf, die – gemessen an ihren kommunikativen Kompetenzen und ihrer sozioökonomischen Lage – besonders gut in die französische Gesellschaft integriert seien (ebd.: 45). Das selbstgewählte Kopftuch deuten Gaspard/Khosrokhavar vor dem Hintergrund einer von ihnen wahrgenommenen gesellschaftlichen Wertekrise als „Bricolage“ persönlichen Sinns. Die zugrunde liegende Konzeption des Islam müsse klar vom Islamismus als politischer Ideologie unterschieden werden (ebd.: 46). Im Vergleich zu den Mädchen, für die das Kopftuch einen Kompromiss zwischen den Anforderungen der Ehre und der Tradition einerseits sowie dem Betreten des öffentlichen Raums andererseits bedeute, sei das Verhältnis der selbstbestimmten Kopftuchträgerinnen zu ihrem Umfeld umgekehrt: Es sei nicht die Familie, die von ihnen das Tragen des Kopftuchs verlange, sondern es seien die jungen Frauen, die ihre Familie mit islamischer Religiosität konfrontierten und sie zur Wiederentdeckung der Tradition aufriefen (ebd.: 47). Das Kopftuch werde dabei zu einer Kritik am quietistischen und traditionell gelebten Islam der Eltern. Diese Haltung gehe jedoch keineswegs mit einer Zurückweisung der französischen Gesellschaft und aller ihrer Werte einher. Ihr Kopftuch sei

militant, non pas dans le sens de la politisation et de la revendication d'une identité en rupture avec la société française, mais d'une affirmation de la volonté d'être française *et* musulmane, moderne *et* voilée, autonome *et* habillée à l'islamique. Ce voile entend ouvrir un espace nouveau d'identité où la spécificité ne serait pas en contradiction avec une référence à la nation française. (ebd.: 48)

Gaspard/Khosrokhavar legen Wert auf die Unterscheidung zwischen dem selbstgewählten Kopftuch, das durchaus auch eine politische Dimension habe (indem es assimilationistische Konzepte der französischen Staatsbürgerschaft infrage stelle und einen Ort für partikuläre religiöse Identität im öffentlichen Raum einfordere), und dem Typ des „islamistischen Kopftuchs“, das für ein Streben nach islamischer Deutungsdominanz über den öffentlichen Raum stehe (ebd.: 71). Das selbstgewählte Kopftuch bedeute keine Zurückweisung der Mehrheitsgesellschaft, aber den Wunsch nach einer „Integration ohne Assimilation“ (ebd.: 52). Dabei nehme die junge Frau die ihr von der Mehrheitsgesellschaft zugeschriebene Andersartigkeit als Immigrantin oder Muslima auf und mache sie sich zu eigen: „Elle réclame cette différence comme provenant d'elle-même et non surimposéé par une société plus ou moins raciste“ (ebd.: 52). Doch neben dieser die Selbstbestimmung der Musliminnen betonenden Interpretation des Kopftuchs weisen Gaspard/Khosrokhavar ferner auf einen möglichen Zusammenhang zwischen dem Kopftuch und der Beschränkung weiblicher Autonomie hin. Das Kopftuch errichte durchaus Grenzen zwischen Männern und Frauen. Es stelle einen Bezug zu Werten her, die dem weiblichen Körper Restriktionen auferlegten. Dabei könne ausgerechnet ein aus eigener Entscheidung getragenes Kopftuch zur Beschränkung der Autonomie führen: Wenn eine junge Frau es ihrem Mann zuliebe trage, unterwerfe sie sich einer patriarchalen Logik, die zu einem schleichenden Verlust ihrer Autonomie führen könne (ebd.: 64).

Der Studie von 1995 kommt das Verdienst zu, erstmals systematisch empirische Daten über die Motivationen junger kopftuchtragender Frauen erhoben und ausgewertet zu haben. Da es sich um eine qualitative Studie handelt, kann sie allerdings nur ein Spektrum an möglichen Bedeutungen aufzeigen, sie beantwortet nicht die Frage, welche Interpretation des Kopftuchs wie häufig vorliegt. Handelt es sich überwiegend um das erzwungene Kopftuch oder hauptsächlich um das selbst gewählte Kopftuch? Unterstehen nur Mädchen mit Kopftuch patriarchaler Kontrolle? Oder haben damit auch Frauen ohne Kopftuch zu kämpfen? Diese Fragen bleiben offen. Verdienstvoll ist die Studie insbesondere aufgrund ihres Bemühens um Differenzierung. Sie klammert dabei bedenkliche Aspekte des Kopftuchs nicht aus. Mit ihrem Hinweis auf den möglichen Zwang, der mit dem Kopftuch in manchen Fällen verbunden sein kann, liefern die Autoren den Verbotsbefürwortern ein triftiges Argument. Doch sie selbst sprechen sich gegen ein Verbot aus, denn dies könnte die jungen Frauen dazu bringen, Hilfe bei Gruppen des Politischen Islam zu suchen, oder sie noch tiefer in die Isolation zwingen, wie Gaspard/Khosrokhavar in einem Beitrag für die Tageszeitung *Libération* argumentiert haben.<sup>181</sup> Grundsätzlich sehen die Forscher das Kopftuch nicht als Integrationsverweigerung, sondern als ein Werben um Anerkennung als Teil

---

<sup>181</sup> Khosrokhava, Fahrid [sic !] / Gaspard, Françoise: L'égalité des filles, avec ou sans voile, in: *Libération*, 8.12.1994, in: *Helvig* 2004, 22-25, 25. Siehe auch Gaspard/Khosrokhavar 1995: 208-210.

der französischen Gesellschaft unter Einschluss der islamischen Identität (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 204), ein Verbot kann aus dieser Perspektive nur kontraproduktive Effekte haben.

Khosrokhavar hat die Erkenntnisse der Studie aus dem Jahr 1994 in einem Buch von 1997 noch ausgearbeitet (Khosrokhavar 1997). Die Hinwendung junger Einwandererkinder zum Islam erklärt er dort u.a. auch mit einer Zurückweisung durch die westliche Konsumgesellschaft, an deren Vorteilen sie oft nicht teilhaben könnten. Die Situation junger Frauen analysiert er vor dem Hintergrund massiver Probleme innerhalb der Einwandererfamilien. Der ökonomische Misserfolg vieler Männer erhöhe die Bedeutung von traditionellen Familienwerten und Ehrkonzepten. Die stark über die Frauen definierte Ehre der Familie werde dabei zum Substitut für die fehlende Selbstachtung der männlichen Familienmitglieder (ebd.: 120). Junge Frauen eigneten sich die religiösen Traditionen nicht zuletzt deswegen an, weil sie ihnen in dieser Konstellation gewisse Freiräume eröffneten. Indem sie eine vorbildhafte islamische Religiosität praktizierten, demonstrierten sie den männlichen Familienmitgliedern gegenüber ihre Ehrhaftigkeit. Den Islam nutzen sie, so Khosrokhavar weiter, auch als argumentative Ressource, um in ihrem Herkunftsmilieu Freiheiten zu erringen, etwa indem sie auf den Koran gestützt gegen kulturell geprägte patriarchalische Wertvorstellungen argumentierten (ebd.: 125). Aufgrund ihrer islamischen Orthopraxis sei es ihnen eher möglich, allein das Haus zu verlassen, mit fremden Männern zu sprechen und einem Beruf nachzugehen. Zugleich könnten sie auf diese Weise den schwierigen Balanceakt zwischen der Rücksicht auf die Wertvorstellungen ihres Herkunftsmilieus und der Eingliederung in die von konträren Wertvorstellungen geprägte Gesellschaft Frankreichs meistern.

Ähnliche Thesen vertritt auch Raphaël Liogier, Religionswissenschaftler in Aix-en-Provence. Er betont allerdings noch stärker die Freiwilligkeit des Kopftuches (2006: 116). Liogier, der vor allem junge Muslime in den Banlieues von Aubiers, Bordeaux und Nordmarseille interviewt hat, unterscheidet fünf ideale Motivationstypen des Kopftuches: 1.) Das traditionelle Kopftuch werde aus Respekt vor der Tradition und/oder in Reaktion auf Erwartungen des Ehemanns oder des Vaters getragen. Dieser Typ finde sich kaum bei Musliminnen maghrebischer Herkunft, sondern vor allem bei Türkinnen (ebd.: 117f.). 2.) Der Typ des „fundamentalistischen Kopftuchs“ werde von Frauen getragen, die den kulturellen Facetten ihrer Religion kritisch gegenüber stünden und diese zu überwinden suchten, insbesondere bestimmte Benachteiligungen der Frauen, die kulturellen Traditionen, nicht jedoch dem Islam angelastet würden. Das „fundamentalistische Kopftuch“ sei zugleich eine Botschaft an die Männer, dass die Frau kein Konsumobjekt ist (ebd.: 118). Nur in extrem seltenen Fällen bedeute ein derartig motiviertes Kopftuch zugleich eine bewusste Unterordnung unter den Mann (ebd.: 118). 3.) Allerdings gebe es einen Typ Kopftuch, der mit dem Ziel getragen werde, Aggressionen des männlichen Umfelds zu vermeiden. So entschieden sich Frauen aufgrund des sozialen Drucks im Stadtviertel für das Kopftuch, um sich

vor den Nachstellungen von Männern zu schützen und sich unbehelligt in der Öffentlichkeit aufhalten zu können. Diese Art der Motivation werde, so Liogier, von den Frauen seiner Studie häufiger genannt als solche, die eher dem traditionellen oder dem fundamentalistischen Typ zugehörten. Allerdings weist Liogier darauf hin, dass es sich hierbei um eine selbst gewählte Strategie des Selbstschutzes handelt. Nicht das Kopftuch sei das eigentliche Problem, sondern eine gewaltgeprägte Situation in bestimmten Stadtvierteln (ebd.: 118f.). 4.) Das Kopftuch könne zudem Ausdruck und Demonstration persönlicher Frömmigkeit sein, oft verbunden mit der Wiederentdeckung der Herkunftsreligion (ebd.: 119f.). Diese Kategorie kommt der zuvor am Beispiel der Lévy-Schwester beschriebenen emischen Perspektive am nächsten. 5.) Schließlich nennt Liogier den Wunsch muslimischer Frauen, ihrer Identität Ausdruck zu verleihen, als Motiv für das Kopftuch. Dabei sieht Liogier dieses „Kopftuch der Unterscheidung“ („voile de distinction“) nicht zwingend als Folge einer bewussten und reflektierten Entscheidung (ebd.: 120). Manche Frauen seien jedoch durchaus von dem Willen angetrieben, sich von anderen abzuheben. In ihrem Fall könne das Kopftuch einen „fordernden“ Charakter annehmen („voile revendicatif“). Diese Motivation sei im Kern nicht gegen die Werte und Prinzipien der französischen Republik gerichtet, sondern stelle sie vielmehr auf die Probe (ebd.: 121). Es sei ein „auffälliges“ („ostensible“) Kopftuch, das für die Muslime die gleichen Rechte wie für die anderen Franzosen beanspruche und bewusst im öffentlichen Raum getragen werde. Auch wenn es als Provokation erscheine, so beriefen sich die jungen Frauen auf französische Werte, wie die individuelle Freiheit, eben weil es der Logik der Wahlfreiheit und der individuellen Persönlichkeitsbildung gehorche (ebd.: 122). Liogier gibt zwar keine exakten statistischen Daten hinsichtlich der quantitativen Verteilung der von ihm unterschiedenen Motivationstypen, jedoch versucht er auf der Basis seiner Befragungen eine Schätzung hinsichtlich der Tendenzen: So sind die Typen des traditionellen, des fundamentalistischen und des gewaltabwehrenden Kopftuchs Liogier zufolge in der Realität durchaus anzutreffen, doch sie stellen nur eine quantitative Minderheit dar, insbesondere in der Altersgruppe von 15 bis 35 Jahren (ebd.: 123). Die meisten Frauen trügen ein Kopftuch aus Gründen persönlicher Glaubensüberzeugung oder aus dem Wunsch heraus, ihrer Identität Ausdruck zu verleihen.

Der Soziologe Saïd Bouamama (2004) betont ebenfalls die Mehrdeutigkeit des Kopftuchs. In der Tat sei das Kopftuch kulturhistorisch ein „patriarchalisches Symbol“, unabhängig davon, ob junge Frauen der Gegenwart es als Instrument ihrer Emanzipation verstehen (ebd.: 42f.). Der Soziologe lehnt ein Verbot des Kopftuchs als Ausdruck „neokolonialer“ Assimilierungspolitik ab, allerdings will er dies nicht als Ermutigung zum Tragen des Kopftuchs verstanden wissen. Er nennt drei Gründe für seine Skepsis gegenüber dieser Praxis: Erstens verstärke das Kopftuch eine essentialisierende und reduktionistische Wahrnehmung der Muslime durch die französische Mehrheitsgesellschaft. Zweitens bestärke das Kopftuch die Annahme eines Gegensatzes zwischen

Muslimen und Nichtmuslimen in Frankreich und vertiefe dadurch die sozioökonomische Benachteiligung der Einwanderer und erschwere ihre Anerkennung als Franzosen. Drittens fehle es nicht an Akteuren, die das Kopftuch für ihre politischen Zwecke zu instrumentalisieren suchten, wie vor allem der *Front National* oder auch die Regierung, die mittels der Politisierung des Kopftuchs von ihrer Sozial- und Wirtschaftspolitik abzulenken versuche (ebd.: 46f.). Darüber hinaus bestätigt Bouamama, dass in manchen Milieus den jungen Frauen das Kopftuch aufgezwungen werde. Es sei jedoch falsch, dieses Phänomen zu generalisieren und allein dem Islam zuzuschreiben (ebd.: 53). Dies sieht er als eine kulturalisierende Interpretation einer im Kern sozialen Problematik. Nicht der Islam sei Ursache machistischen Verhaltens, sondern die soziale Ausgrenzung und Diskriminierung sowie das Leben in den Ghettos (ebd.: 56). Bouamama sieht strukturelle Ausgrenzungsmechanismen in der französischen Gesellschaft am Werke. Das Kopftuch sei eine Antwort auf diese Ausgrenzung:

Notre société inégalitaire est une extraordinaire machine à produire de la distance culturelle, conduisant à hiérarchiser les groupes ainsi produits pour ensuite dénigrer les plus dominés [...]. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant que nous assistions au processus classique d'intériorisation du stigmaté et de son retournement en revendication. Le dénigrement d'un groupe ne laisse à celui-ci d'autre solution que d'exiger la reconnaissance d'une différence alors que celle-ci est en grande partie assignée. (ebd.: 61)

Das Stigma der Fremdzuschreibung wird, so ist Bouamama zu verstehen, positiv gewendet und durch den Stigmatisierten vereinnahmt als Versuch, die Ungleichheit infrage zu stellen. Das Kopftuch bringe eine Forderung nach Gleichheit und Würde in einem von sozialer Ungleichheit geprägten Kontext zum Ausdruck.

Bouamama steht für eine marxistische Deutung der Kopftuchproblematik, die der Kompensationsthese von Gilles Kepel nicht unähnlich ist, allerdings nicht zu dessen Bedrohungsanalyse gelangt. Ein Verbot des Kopftuchs ist aus Sicht Bouamamas nichts anderes als Neokolonialismus, das heißt, die Fortschreibung einer Dominanzbeziehung zwischen nichtmuslimischen Franzosen und den Einwanderern aus den ehemaligen Kolonien in Nordafrika. Das Kopftuch deutet er vor diesem Hintergrund als eine klassenbezogene Strategie der Einwanderer in ihrem Kampf um Gleichberechtigung in Frankreich.

Alle hier beschriebenen Autoren versuchen die Semiotik des Kopftuchs zu differenzieren. Gemeinsam ist ihnen, dass sie politische oder negativ bewertete sexistische Bedeutungsgehalte nicht negieren (anders als die religiösen Akteure), wenngleich sie diese als Randphänomene betrachten. Hinzu kommt ihre kontextualistische Perspektive, das heißt der Hinweis auf die Kontextabhängigkeit der Bedeutungen des Kopftuchs. Sie stehen damit in der kulturwissenschaftlichen Tradition von Clifford Geertz, der zufolge Symbole, Verhaltensweisen oder Texte nicht allein aus sich selbst heraus, sondern stets in Bezug auf ihren Kontext, das heißt ihre politische, historische, soziale Situation hin analysiert werden müssen (vgl. Geertz 1987).

Gemeinsam ist den Autoren die Deutung des Kopftuchs, erstens, als einer Strategie junger Frauen in traditionell geprägten Milieus, unter Berufung auf die islamische Tradition Freiräume zu erringen, sowie, zweitens, als die Form einer spezifisch islamischen Selbstidentifikation. Die verschiedenen Wissenschaftler lehnen auf Grundlage ihrer Forschungsergebnisse Kopftuchverbote ab, und sie haben auch versucht, auf die Debatte Einfluss zu nehmen. Insbesondere die 2004 erschienene Schrift Bouamamas kann als direkter Beitrag zur Debatte gesehen werden, dem Amir-Moazami daher einen „eher essayistischen Charakter“ beschieden hat (2007: 19).

#### **4.6. Die im Politikformulierungsprozess entwickelten Deutungen**

Die Gegner eines Verbots argumentieren in erster Linie vom Kopftuch selbst her. Sie versuchen die Bedeutung des Kopftuchs herauszuarbeiten und nachzuweisen, dass dieses in keiner Weise mit den französischen Werten in Konflikt steht. Die in dieser Arbeit dargestellten Akteure haben keine ausgefeilten Konzepte in Hinblick auf den Ort der Religion in der französischen Gesellschaft, das Recht auf Religionsfreiheit oder die Laizität entwickelt. Sie sind – das gilt für die muslimischen Akteure ebenso wie für die Wissenschaftler – grundsätzlich der Auffassung, dass die Laizität der religiösen Diversität Raum geben soll, die Religionsfreiheit die praktizierte Religiosität auch von Muslimen schützt und ihre Grenzen in der Freiheit anderer liegen. Sie sind nicht zwingend Anhänger multikultureller Gesellschaftskonzeptionen, aber sie sind der Auffassung, dass die Einwanderung zu gesellschaftlichen Veränderungen führt, denen die Politik in der Anerkennung der religiösen Bedürfnisse von Muslimen Rechnung tragen sollte. Doch weder die gesellschafts- und religionspolitischen Vorstellungen, noch die konkret auf das Kopftuch bezogenen Deutungen der religiösen oder der wissenschaftlichen Akteure konnten sich in der Kopftuchdebatte des Jahres 2003 durchsetzen. Stattdessen gelangte die einst eher marginale Perspektive zur Dominanz, die im toleranten Umgang mit den kopftuchtragenden Schülerinnen das „München der republikanischen Schule“ beklagte. Die gesellschaftspolitische Debatte um den Ort der Religion, um multikulturelle und republikanische Werte und um das Kopftuch ist zu weitläufig, um hier im Einzelnen nachgezeichnet zu werden. Sie ist zudem bereits von Schirin Amir-Moazami (2007) auf konzise Weise dargestellt worden. Vielmehr konzentriert sich die Darstellung im Folgenden stärker auf die Deutungen, die sich im religionspolitischen Prozess durchgesetzt und die Legitimierung des Verbots religiöser Zeichen ermöglicht haben. Für die Identifikation dieser Deutungen werden die zentralen Dokumente des Politikformulierungsprozesses, die Berichte der Debré- und der Stasi-Kommission sowie die Rede von Staatspräsident Chirac herangezogen, die als Filter der politischen Debatte fungiert und einen Deutungshorizont geschaffen haben, vor dem das Verbot des Kopftuchs als die angemessene politische Maßnahme erschien. In diesem Zusammenhang geht es nicht nur um die



Rekonstruktion der Bedeutungszuschreibungen, die in Hinblick auf das Kopftuch entwickelt wurden, sondern auch um die im Zusammenhang damit problematisierten Konzepte, wie *Laizität* oder *Religionsfreiheit*. Der Politikformulierungsprozess hat sehr viel Energie auf die Explikation dieser Konzepte verwendet, weil gerade von ihrer Interpretation die Legitimität des Verbots abhängig war.

#### *4.6.1 Das Kopftuch als religiöses Zeichen*

Die beiden Kommissionsberichte gehen ausführlich auf das Kopftuch und seine Bedeutungen ein. Es steht zweifellos im Zentrum beider Dokumente. Auch der von ihrer Aufgabenstellung her breiter angelegten Stasi-Kommission ging es im Kern um das Kopftuch. So nimmt die Passage zur Begründung des Verbots den vergleichsweise größten Raum im Gesamttext ein (Stasi 2004: 124-131). Insofern die Kommissionen ihre jeweilige Empfehlung für ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule zu begründen suchen, ist es nicht verwunderlich, dass in ihren Berichten Bedeutungszuschreibungen überwiegen, die als überzeugende Gründe für ein Verbot dienen können. So erklärt Jean-Louis Debré bereits in der Einleitung zu seinem Bericht, wie sehr ihn persönlich die durch das Kopftuch aufgeworfene Problematik beunruhige. Sie erfordere dringend politisches Handeln (Debré 2004: 9).

Grundsätzlich gehen beide Kommissionen von der Ansicht aus, dass es sich beim Kopftuch um ein „religiöses Zeichen“ handelt. Sie folgen damit der 1989 im Zusammenspiel von Erziehungsminister und Staatsrat etablierten Deutung dieser muslimischen Praxis. Doch sind die Berichte darauf angelegt nachzuweisen, dass das Kopftuch nicht einfach nur ein Zeichen religiöser Zugehörigkeit ist. Beide Berichte verfolgen die Strategie, das Kopftuch als Teil einer größeren Entwicklung zu beschreiben. Dabei wird es mit eindeutig negativ gewerteten Sachverhalten in einen Zusammenhang gebracht, insbesondere in der Schule. Die Schule sei in den letzten Jahren verstärkt mit Gewalt, Rassismus und aggressivem Werben für religiöse Anliegen konfrontiert (Debré 2004: 9). Das Kopftuch wird vor dem Hintergrund dieser beunruhigenden Entwicklungstendenzen verortet. Es erscheint als ein mit Gewalt und Rassismus vergleichbares Problem, auf das ein Verbot religiöser Zeichen als angemessene Antwort erscheint. Auch die Stasi-Kommission stellt das Kopftuch als eine der Formen dar, in denen religiöse Forderungen in die Schule getragen würden. Sie nennt etliche Bedrohungen des Schulfriedens, die im Zusammenhang mit religiös motivierten Verhaltensweisen entstehen: regelmäßige Freistellungen vom Unterricht, im Falle von Schülerinnen insbesondere vom Sport, Unterbrechungen des Unterrichts für Gebete, Verweigerung bestimmter Unterrichtsinhalte, Zurückweisung von Prüfern anderen Geschlechts. All diese Verhaltensweisen seien illegal, erklärt der Stasi-Bericht (Stasi 2004: 90-92). Das Kopftuch erscheint dabei als ein ähnlich gelagertes

Verhaltensmuster, durch das auf unverhältnismäßige Weise religiöse Anliegen in die Schule getragen werden.

#### 4.6.2. *Das Kopftuch als Symbol des Islamismus*

Auch wenn das Kopftuch als religiöses Zeichen anerkannt wird, so gilt es den Kommissionen doch zugleich als ein politisches Zeichen, mit der bestimmte Gruppen ihre religiös inspirierten politischen Ideen propagieren. Vor dem Hintergrund einer „angespannten internationalen Situation“ werde die Religion politisiert und von islamistischen Bewegungen („intégristes“) als Vorwand zur Machteroberung missbraucht (Debré 2004: 40f.). Der Debré-Bericht zitiert verschiedene Anhörungen, die vom Wirken islamistischer Gruppen in den Banlieues berichten. Diese Gruppen versuchten, von der sozialen Benachteiligung der Einwanderer profitierend ihre Ideologie zu verbreiten (ebd.: 74). Das Kopftuch erscheint dabei als Bestandteil einer Strategie gut organisierter Gruppen, als Aggression (ebd.: 58) und als aggressive Missionierung (*prosélytisme*) (ebd.: 110). Das Wirken der islamistischen Gruppen gerate zugleich zu einer Störung des Familienfriedens, denn die Eltern kämen mit der Hinwendung ihrer Kinder zur „fundamentalistischen Vision der Religion“ („vision fondamentaliste de la religion“, Übers. d. Verf.) nicht zurecht und fühlten sich in ihrer Rolle als Vermittler traditioneller Religiosität entwertet (ebd.: 60, 74ff.).

Das Wirken der islamistischen Gruppen ziele, so die Kommission weiter, auf die Schaffung einer muslimischen Gemeinschaft, die von der nationalen Rechtsgemeinschaft abgegrenzt werden soll. Es handle sich hierbei um ein langfristiges politisches Projekt (ebd.: 56). Entsprechend stehe das Tragen des Kopftuchs für eine integrationsfeindliche Strategie: „Le port du voile relève de stratégies hostiles à l'intégration“ (ebd.: 73).

#### 4.6.3. *Das Kopftuch als identitätspolitischer Marker und die Gefahr des ‚communitarisme‘*

Der Deutung des Kopftuchs als Mittel der Abgrenzung einer muslimischen Gemeinschaft entspricht die Diagnose einer zunehmenden Bedrohung durch den *communitarisme*. Dieser französische Begriff steht allgemein für die Bildung von eindeutig definierten Gemeinschaften, die nach eigenen kulturellen und religiösen Rechtsregeln leben und Anerkennung durch den Staat fordern (vgl. Debré 2004: 69).

Die Sorge vor dem *communitarisme* war ein zentrales Motiv in der Kopftuchdebatte. Es ist eine Thematik, die im Zusammenhang mit der Einwanderung aus fremden kulturellen Kontexten, insbesondere aus muslimischen Ländern, aufgekommen ist. Heute gehen sogar Meinungsumfragen dieser Thematik nach. Die Frage in verschiedenen CSA-Umfragen der letzten Jahre, ob Muslime eine abgesonderte Gemeinschaft bilden (vgl. Kap. 12.9.), nimmt auf diese

Debatte Bezug. Der Begriff des *communautarisme* impliziert ein Scheitern von Integration und wird zum Teil ähnlich wie der deutsche Begriff der *Parallelgesellschaft* verwendet.

Gilles Kepel stellte in einem Buch von 1987 zwei unterschiedliche Formen der Eingliederung der Muslime in die französische Gesellschaft einander gegenüber. Die erste Form der *intégration* betreffe, so schrieb Kepel damals, das Individuum, das im Zuge von Schulbesuch, Wehrdienst und Arbeit seinen individuellen Weg in die französische Gesellschaft nehme. Die Religion bleibe in diesem Modell eine Privatangelegenheit. Die Muslime könnten ihr nachgehen oder sie aufgeben. Langfristig führe diese Form der Eingliederung zur Relativierung und Lockerung von kommunitären Bindungen zugunsten eines Gefühls nationaler Zugehörigkeit (1987: 381). Im Gegensatz zu diesem Modus betreffe die *insertion* nicht die Eingliederung von Individuen in die Gesellschaft, sondern die Etablierung von kulturellen oder konfessionellen Gruppen, deren Sprecher ein Repräsentationsmonopol über die Interessen der Gruppenmitglieder beanspruchten und jeden Versuch einer Individualisierung innerhalb der Gruppe bekämpften (ebd.: 382). Dieses Modell sah Kepel in angelsächsischen Ländern verwirklicht. Es führe zu einem politischen Gruppenbewusstsein und ziehe Forderungen nach sich, die der Stärkung der Gruppenkohäsion dienten (ebd.: 383f.).

Diese prinzipielle Unterscheidung zweier Integrationsmodi sollte auch in der Kopftuchdebatte von 2003 eine wichtige Rolle spielen. Die Sorge, dass insbesondere die Muslime eher der Logik der *insertion* folgten, bestand jedoch schon in den 1980er Jahren. Und auch damals wurde die mangelnde Integration der Muslime als ernste Gefahr für das französische Modell der Republik diskutiert. Der Islamwissenschaftler Maxime Rodinson sprach in *Le Monde* vom 1.12.1989, also im Kontext der ersten Kopftuchaffäre, gar von einer „peste communautariste“<sup>182</sup> und brachte damit die vermeintlichen kommunitären Tendenzen in der muslimischen Bevölkerung mit einer tödlichen Krankheit in Verbindung. Der *communautarisme* ist ein Bedrohungsszenario, das die Unterminierung der nationalen Einheit, das Auseinanderbrechen der Nation in rivalisierende Gruppen und die Auflösung der rechtlichen Gleichheit der Bürger beinhaltet (vgl. Pena-Ruiz 2005: 252ff.).

Der Politikwissenschaftler Pierre André Taguieff hat versucht, den Begriff in seinen in Frankreich vorherrschenden Bedeutungsgehalten zu explizieren. Taguieff zufolge bezeichnet der Begriff „jede Form des Ethnozentrismus oder Soziozentrismus“, die mit einer „Tendenz der Selbstabschottung“ („tendance à la fermeture sur soi“) verbunden ist.<sup>183</sup> Darüber hinaus bezeichne er ein politisches Projekt, das auf die Bildung einer nach eigenen Normen und Werten definierten Gruppe ziele, die ihrerseits Verhalten und Meinungen aller Angehörigen der Gruppe kontrolliere.

---

<sup>182</sup> Rodinson, Maxime 2004: De la peste communautariste, in: *Le Monde*, 1.12.1989, Nachdruck in: Zarka 2004, 261-266.

<sup>183</sup> Taguieff, Pierre-André: Vous avez dit ‘communautarisme’ ?, in: *Observatoire du communautarisme* (Hg.): [http://www.communautarisme.net/Vous-avez-dit-communautarisme-\\_a1.html](http://www.communautarisme.net/Vous-avez-dit-communautarisme-_a1.html), Zugriff 22.9.2006. Alle Übersetzungen durch den Verfasser.

Statt als Individuen in ihrer Autonomie anerkannt zu werden, würden die Gruppenmitglieder in ihrem Lebenswandel den Regeln der Gemeinschaft unterworfen. Dabei liege diesen Gruppen eine feststehende, nicht wandelbare „Gemeinschaftsidentität“ zugrunde, der sich die einzelnen auf Kosten ihrer individuellen Freiheit unterordnen müssten.<sup>184</sup> Der *communautarisme* bildet aus dieser Perspektive einen Gegensatz zum Individualismus. Zugleich sieht Taguieff ihn auch als Gegensatz zum Nationalismus. Weil die Ideologie des *communautarisme* die Konstruktion von Gruppen nach primordialen Kriterien anstrebe, laufe sie der Logik der modernen Staatsnation zuwider, denn diese sei auf dem Prinzip kultureller und ethnischer Homogenität gegründet: „En ce sens, ‘communautarisme’ s’oppose à ‘nationalisme’ [sic !]. La ‘communautarisation’ constitue une contestation interne de la construction nationale“, so Taguieff.<sup>185</sup>

Der *communautarisme* erscheint somit als Leugnung des Individuums und der Nation und steht aus der Sicht seiner Kritiker für eine Essentialisierung von Kultur und kulturellen Gruppen. Taguieff stellt den Begriff in einen Zusammenhang mit der Forderung nach dem „Recht auf Verschiedenheit“ („droit à la difference“), wie es in den 1980er Jahren von Vereinigungen wie *SOS Racisme* gefordert worden war. Damit stellt Taguieff Multikulturalismus und *communautarisme* implizit auf die gleiche Stufe. Seine Hauptkritik an beiden gesellschaftspolitischen Konzeptionen ist die Festschreibung von Gruppenidentitäten und die Kategorisierung von Individuen nach ethnischen oder konfessionellen Gruppen. Taguieff sieht hierin nichts Geringeres als einen „kulturellen und differenzialistischen Neorassismus“.<sup>186</sup> Die multikulturalistische Gesellschaft sei ein „Ensemble von nebeneinander existierenden ‘Gemeinschaften’ oder ‘Minderheiten’, die jede nach den ihr eigenen Werten und Normen lebt – im Namen einer Konzeption von Toleranz, die auf einem radikalen Kulturrelativismus beruht.“<sup>187</sup> Die Ausführungen von Taguieff zeigen, dass der Begriff des *communautarisme* in der französischen Debatte stark pejorativ konnotiert ist und rein polemisch verwendet wird. Deshalb ist seine Übersetzung mit dem deutschen Begriff des *Kommunitarismus* und dem englischen *communitarianism* problematisch, da diese Konzepte auf eine differenzierte philosophische Debatte verweisen, die vor allem im angelsächsischen Raum geführt worden ist. In dieser Debatte sind zwar ähnliche Fragestellungen behandelt worden, doch in einer viel stärker nuancierten Weise. Taguieff selbst geht in seinem Beitrag überhaupt nicht auf die angelsächsische Debatte ein.<sup>188</sup> Im Englischen entspricht eher der Begriff des *communalism* den mit dem französischen *communautarisme* bezeichneten Sachverhalten.

---

<sup>184</sup> Ebd.

<sup>185</sup> Ebd.

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> Ebd. Übers. d. Verf.

<sup>188</sup> Siehe zu der Kommunitarismusdebatte, die sich ursprünglich an „A Theory of Justice“ von John Rawls entwickelt hat (Amir-Moazami 2007: 55) u.a. folgende Autoren und Werke: Walzer, Michael 1998: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg: Rotbuch-Verlag. Englisch 1997: On Toleration, Yale University. Brunkhorst, Hauke/Brumlik, Micha (Hg.) 1995: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.:

Befürworter einer liberalen Integrationspolitik plädieren dafür, die Muslime in ihrer religiös-kulturellen Spezifität anzuerkennen und Adaptionen des Religionsrechts zugunsten muslimischer Religionspraxis nicht von vorneherein auszuschließen. So schreibt Alain Boyer, der lange Zeit als Berater des Innenministeriums tätig gewesen ist:

Le musulman ne peut accepter de cantonner sa pratique religieuse à la mosquée et de réduire sa foi à une simple confession. L'islam concerne tout l'homme, dans tous ses aspects. Il pose la question de la portée sociale, voire politique, des valeurs religieuses, que l'on ne peut restreindre à un espace limité. (Boyer 1998: 177)

Boyer argumentiert vom individuellen Recht auf Religionsfreiheit aus, nicht im Sinne eines Plädoyers für die Anerkennung kultureller Rechte der Muslime als Rechtsgemeinschaft. Das französische Recht soll die Spezifitäten individueller muslimischer Praxis akzeptieren, solange diese auf freier Entscheidung beruht. Boyer zielt auf die Anerkennung von Praktiken wie etwa des Respekts bestimmter Speisevorschriften oder des Tragens religiös begründeter Kleidung. Diese Forderung wird allerdings von einigen Autoren bereits als erster Schritt zur Anerkennung der Muslime als Rechtsgemeinschaft gewertet. Die islamkritischen Autorinnen Hélène Kaltenbach und Michèle Tribalat sehen die Gefahr, dass die Gewährung von Sonderrechten und Ausnahmen zugunsten der muslimischen Religionspraxis zu einer Zersplitterung des staatlichen Rechts führt (2002: 245). Sie werten es bereits als islamischen *communautarisme*, wenn distinkte Gruppenidentitäten öffentlich sichtbar zum Ausdruck gebracht werden (ebd.: 262). Forderungen nach muslimischen Sonderrechten etwa in der Schule und in Hinblick auf die Einrichtung konfessioneller Gräberfelder auf den öffentlichen Friedhöfen sehen die Autorinnen als den ersten Schritt zur Aushöhlung des allgemeinen staatlichen Rechts, auf den als nächstes die Forderung nach Anerkennung des islamischen Familienrechts folgen werde (ebd.: 262). Die Warnung vor kommunalistischen Tendenzen der Muslime ist Anliegen weiterer Publikationen von ähnlichem Tenor (z.B. Sfeir/Andrau 2005) oder privater Initiativen wie dem „Frühwarnsystem“ des *Observatoire du Communautarisme* unter Leitung von Julien Landfried.<sup>189</sup> Allerdings gibt es auch Beiträge, die sich kritisch mit der Kategorie *communautarisme* und den zugrunde liegenden Annahmen auseinandersetzen (z.B. Féron/Hastings 2002).

---

Fischer, Honneth, Axel (Hrsg.) 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York: Campus. Darin insbesondere: Taylor, Charles: Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, 103-130. Kymlicka, Will 1995: Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights, Oxford: Clarendon Press. Gutman, Amy: Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 43 (1995) 2, 273-305. Mulhall, Stephen/Swift, Adam 1996: Liberals and communitarians, Oxford/Cambridge: Blackwell. Weitere Literaturhinweise bei Amir-Moazami 2007: 55. Eine differenzierte französische Einführung in die Debatte um den *multiculturalisme* bietet Constant 2000.

<sup>189</sup> Vgl.: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 15.5.2008.

Die Berichte der Kommissionen Debré und Stasi knüpfen an die Debatte um den *communautarisme* an (vgl. zum Begriff Debré 2004: 67, 69, Stasi 2004: 99-101). Im Stasi-Bericht heißt es im Zusammenhang mit den sozialen Problemen in den *Banlieues* beispielsweise:

Des groupes communautaristes politico-religieux exploitent ce malaise social réel pour mobiliser des militants. Ils développent une stratégie d'agression contre des individus afin de les plier à la norme communautaire qu'ils préconisent. Ces groupes agissent ainsi dans les quartiers relégués en soumettant les populations les plus fragiles à une tension permanente. (Stasi 2004: 101)

Das Kopftuch wird vor diesem Hintergrund als in die Praxis umgesetzter *communautarisme* gewertet. Dabei greifen die Berichte auf die von Sozialwissenschaftlern vertretene These zurück, das Kopftuch habe auch die Funktion, einer spezifischen Identität Ausdruck zu verleihen. Während die zitierten Wissenschaftler dies jedoch meist im Sinne eines „Strebens nach Anerkennung“ (Taylor 1983) meinen, gibt der Debré-Bericht dieser identitätspolitischen Deutung jedoch eine andere Wendung: So wird die These, dass das Kopftuch eine Identität zum Ausdruck bringt, zum Anlass genommen, den jungen Frauen eine ernsthafte religiöse Motivation abzusprechen: „la revendication des jeunes filles qui portent un voile est plus identitaire que religieuse“ (Debré 2004: 74). Und weiter heißt es:

Ce qui ressort majoritairement de toutes les auditions réalisées sur le sens du port du foulard, c'est d'une part, une profonde ignorance des élèves musulmans, comme des autres, des fondements de leur propre religion, et des religions en général, et d'autre part, pour les jeunes musulmanes, le désir de faire reconnaître par la société française une religion trop ignorée et trop invisible. (ebd.: 75)

Stattdessen wird die identitätsbildende Motivation des Kopftuchs als *communautarisme* gedeutet. Das Kopftuch habe nicht vorrangig eine religiöse Bedeutung, sondern markiere eine Ersatzidentität angesichts des Scheiterns sozialer und kultureller Integration in die französische Gesellschaft (ebd.: 71-73). Die Argumentation verläuft in diesen Passagen parallel zu der von Autoren wie Farhad Khosrokhavar oder Saïd Bouamama. Doch während diese um Verständnis für die jungen Frauen werben, wendet der Debré-Bericht die Argumentation gegen das Kopftuch. Es wird als „pratique identitaire“ gedeutet, als Folge sozialer Frustrations- und Diskriminierungserfahrungen. Damit verliert das Kopftuch aber seine eigentlich religiöse Bedeutung:

On s'aperçoit vite que ce type de positionnement qui revendique le port du voile pour les filles est plus proche de l'idéologie que de la religion. [...] les revendications identitaires de certains jeunes musulmans n'ont pas grand-chose à voir avec la pratique religieuse. (ebd.: 71)

Stattdessen geht die Diagnose der kommunalistischen Gruppenbildung mit einer starken Bedrohungswahrnehmung einher: Ein Zerfallen der Schulgemeinschaft in rivalisierende konfessionelle Gruppen und insbesondere eine zunehmende Konfrontationen zwischen muslimischen und jüdischen Schülern werden diagnostiziert (ebd.: 41). Die Debré-Mission

konstatiert eine Zunahme antisemitischer Akte und einen „Import des Nahostkonflikts“ in die Schule (ebd.: 42). Durch das Tragen von religiösen Zeichen markierten die Schüler ihre Religionszugehörigkeit und grenzten sich immer stärker voneinander ab – und dies ausgerechnet an einem Ort, an dem die Regeln für das Zusammenleben erlernt werden sollten (ebd.: 42). Das Kopftuch fungiert aus dieser Perspektive als Mittel der wechselseitigen Abgrenzung von ethnoreligiösen Gruppen und provoziert Überbietungskämpfe an den Schulen: „le port du voile entraînant celui de la kippa“ (ebd.: 54). Somit trage es zur Spaltung der Schulgemeinschaft bei.

#### *4.6.4. Das Kopftuch und die Unterdrückung der Frau im Islam*

Beide Kommissionsberichte diskutieren das Kopftuch auch in Hinblick auf die mit ihm verbundene Konzeption der Frau und ihrer Rolle im Islam. Die Argumentation beider Berichte verläuft recht ähnlich. Der Debré-Bericht erwähnt, dass das Kopftuch in vielen Fällen zum Schutz vor männlicher Gewalt getragen werde und in den von sozialen Problemen geprägten Vorstädten ein Mittel für Frauen sei, sich dem soziokulturellen Druck zu entziehen. Oft werde auf muslimische Mädchen starker Druck ausgeübt, wenn sie sich weigerten, den Ramadan zu praktizieren oder ein Kopftuch zu tragen (ebd.: 54). Frauen würden Opfer physischer Gewalt, wenn sie sich dem Diktat des Umfelds nicht fügten, so der Stasi-Bericht (2004: 103). Sie litten zunehmend unter einer sexistischen, von Männern dominierten Umwelt, zudem seien die Rechte der Frau durch die Zunahme weiterer Praktiken bedroht, wie Polygamie, sexuelle Verstümmelung, Verstoßung und erzwungene Hochzeiten. Alle diese Probleme werden implizit mit dem Kopftuch auf eine Ebene gestellt (ebd.: 103). Der Stasi-Bericht erklärt weiter, der auf den Frauen lastende Druck komme nicht nur von Seiten der Familien, sondern auch von politisch-religiösen Gruppen, die die Frauen für ihre politische Strategie instrumentalisierten (ebd.: 102). Die Republik sieht die Stasi-Kommission in der Pflicht, den jungen Frauen zu helfen:

Des pressions s'exercent sur des jeunes filles mineures, pour les contraindre à porter un signe religieux. L'environnement familial et social leur impose parfois des choix qui ne sont pas les leurs. La République ne peut rester sourde au cri de détresse de ces jeunes filles. L'espace scolaire doit rester pour elles un lieu de liberté et d'émancipation. (Stasi 2004: 128)

Im Rahmen dieser Ausführungen greift der Stasi-Bericht das sowohl von muslimischen Akteuren als auch von Sozialwissenschaftlern vorgetragene Argument auf, die meisten Frauen mit Kopftuch handelten aus freien Stücken und ihr Kopftuch beruhe auf ihrer eigenen Entscheidung. In dem von Gewalt und patriarchalen Wertvorstellungen geprägten Kontext komme es auch vor, so der Stasi-Bericht, dass Frauen freiwillig das Kopftuch tragen:

Les jeunes filles, une fois voilées, peuvent traverser les cages d'escalier d'immeubles collectifs et aller sur la voie publique sans craindre d'être conspuées, voire maltraitées, comme elles l'étaient

auparavant, tête nue. Le voile leur offre ainsi, paradoxalement, la protection que devrait garantir la République. (Stasi 2004: 102f.)

Das Argument, das Kopftuch könne eine Strategie der Emanzipation darstellen, wird auf diese Weise entkräftet. Der Debré-Bericht nennt es eine „Verinnerlichung der Unterdrückung“ (Debré 2004: 77), ja, es ist sogar von einer „freiwilligen Knechtschaft“ die Rede (ebd.: 106).

Beide Kommissionen greifen insofern das sozialwissenschaftliche Argument auf, demzufolge das Kopftuch in einem von patriarchalischen Wertvorstellungen geprägten Umfeld für die jungen Frauen eine schützende Funktion annehmen kann, doch sie entkräften es zugleich und ziehen keineswegs den Schluss daraus, dass das Kopftuch besser nicht verboten werden sollte. Stattdessen gehen sie davon aus, dass das Verbot des Kopftuchs eine Lösung für die Probleme muslimischer Frauen darstellt.

Die zum Teil dramatischen Darstellungen stehen im Kontrast zur Argumentation an anderen Stellen. So sieht sich die Debré-Mission außer Stande, das Kopftuchproblem zu quantifizieren – und zwar aufgrund

de la grande versatilité, propre à l'adolescence, des jeunes filles concernées, pour lesquelles le port du foulard peut être une étape très passagère ou qui testent les limites de l'interdit et du possible. (ebd.: 53)

Genauere Zahlen zum Kopftuch können demnach deswegen nicht genannt werden, weil es sich hierbei um ein „vorübergehendes“ Phänomen handelt. Die jungen Frauen können also offensichtlich das Kopftuch eine Zeitlang tragen und später wieder aufgeben. Zudem testen sie die Grenzen des Erlaubten aus, wie obiges Zitat besagt. Diese Argumentation zielt darauf, deutlich zu machen, dass das Kopftuch für die jungen Frauen selbst nicht so wichtig ist und sein Verbot entsprechend nicht so gravierend wäre. Doch sie steht im offenkundigen Widerspruch zu der Darstellung, nach der das Kopftuch aufgezwungen oder in Reaktion auf sozialen Druck in den Vorstädten getragen wird. Solche Widersprüche werden in den Berichten nicht aufgelöst. Sie fallen aber im Gesamtzusammenhang des Berichts nicht direkt auf, weil die widersprüchlichen Aussagen an unterschiedlichen Stellen auftreten. Hieran wird zugleich die Filterfunktion der Kommissionen im Politikformulierungsprozess deutlich. Zwar erwähnen sie in ihren Berichten zahlreiche Argumente der Verbotsgegner, aber sie geben ihnen eine Wendung, die sie relativiert oder gar zu tendenziell verbotslegitimierenden Argumenten umdreht. Die Filterwirkung der Politikformulierung wird durch die Rede von Staatspräsident Chirac noch akzentuiert. Er geht kaum direkt auf das Kopftuch und seine Bedeutungen ein. Doch seine Rede steht ganz im Zeichen der Abwehr des *communautarisme*. Das geplante Verbot religiöser Zeichen dient zur Bekämpfung dieser Tendenzen:



[L]a République s'opposera à tout ce qui sépare, à tout ce qui retranche, à tout ce qui exclut! La règle, c'est la mixité parce qu'elle rassemble, parce qu'elle met tous les individus sur un pied d'égalité, parce qu'elle se refuse à distinguer selon le sexe, l'origine, la couleur, la religion. (Chirac 2004: 8)

Implizit wird das Kopftuch damit zum Kampfsymbol des islamischen *communautarisme*, dessen Verfechter die Islamisten sind. Aus sichtbar praktizierter Religiosität – so die Deutung der muslimischen Akteure – bzw. aus einem Streben nach Anerkennung der muslimischen Identität im französischen Kontext – so eine der wissenschaftlichen Lesarten – wird bei Chirac ein *communautarisme*, eine Bedrohung der Laizität, der Normen des friedlichen Zusammenlebens und der Freiheit.

In den Berichten der Kommissionen erscheinen die jungen Frauen einerseits als Opfer, andererseits als Bannerträger des politischen Islam und seines kommunitaristischen Gesellschaftsprojekts. Um die Illegitimität auch des freiwillig getragenen Kopftuches zu erweisen, setzten sich beide Kommissionen ausführlich mit dem Laizitätsprinzip auseinander. Auch Staatspräsident Jacques Chirac widmete den Großteil seiner Rede der Laizität als Gegenentwurf zum *communautarisme*. Das Kopftuch wird dabei zur Negierung der Laizität und als inkompatibel mit den aus ihr folgenden Werten dargestellt.

#### 4.6.5. *Laizität als Grundwert der Nation*

Die Laizität ist bedroht, so lautet die einhellige Diagnose von Stasi- und Debré-Kommission sowie Staatspräsident Chirac. Es ist gar von einem „konzertierten Unternehmen zur Zerstörung der Laizität“ die Rede (Debré 2004: 56).

Was ist mit „Laizität“ gemeint? Im Debré-Bericht werden unterschiedliche Konzeptionen von Laizität vertreten. Der Grund dafür könnte sein, dass verschiedene Autoren für die jeweiligen Textabschnitte verantwortlich waren. Der Text ruft zunächst die historischen Ursprünge des Laizitätsprinzips in Erinnerung. Es sei das Resultat eines Prozesses, in dessen Zuge sich Staat und Bürger in harten Kämpfen vom Zugriff der Religion bzw. der katholischen Kirche auf den öffentlichen Raum befreit hätten. Der Weg zur Laizität wird als ein Weg der Befreiung des Einzelnen und des Staates insgesamt von der Religion beschrieben (Debré 2004: 16, 63). Eine ähnliche Argumentation kennzeichnet den Stasi-Bericht. Beide Texte vermitteln zunächst den Eindruck, als werde das Prinzip der Laizität als ein historisch und räumlich kontingentes Prinzip aufgefasst. Dies zeigt sich etwa an dem komparativen Teil des Debré-Berichts. Zwar wird darin die Einmaligkeit und Originalität des französischen Modells beschworen (Debré 2004: 28), doch zugleich wird der Begriff der Laizität auch zur Beschreibung der religionsrechtlichen Systeme in anderen europäischen Ländern herangezogen: Laizität ist dann vor allem staatliche Neutralität in religiösen Fragen, die Garantie einer Gleichbehandlung aller Bürger unabhängig von ihrer Konfession sowie der Schutz der Religionsfreiheit (ebd.: 28, 32). Im komparatistischen Teil heißt

es lediglich, die Laizität habe in Frankreich einen besonderen Weg beschritten, indem hier der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen aufgehoben und die strikte Trennung von Staat und Kirchen etabliert worden sei (ebd.: 35). Dies bedeutet aber, dass die „Laizität“ in unterschiedlichen Konkretisierungen verwirklicht werden kann. Ähnliche Passagen finden sich im Stasi-Bericht, die etwa den wandelbaren Charakter der Laizität und ihre historische Bedingtheit betonen. Die Wandlungsfähigkeit der Laizität zeige sich daran, dass sie immer wieder auf neue gesellschaftliche Konstellationen angepasst worden sei (ebd.: 84f.).

Cet idéal a été façonné par l'histoire. Ce n'est pas une valeur intemporelle déconnectée de la société et de ses mutations. Construite dans un dialogue permanent, la laïcité a permis d'établir progressivement, par-delà tout dogmatisme, les équilibres correspondant aux besoins de notre société. (Stasi 2004: 22)

L'histoire de la laïcité n'est pas le récit d'une marche inexorable vers le progrès. Celle-ci est sortie de chacun de ces combats renouvelée. [...] Tout en restant une valeur partagée par tous, au cœur du pacte républicain, elle n'a jamais été une construction dogmatique. Déclinée de façon empirique, attentive aux sensibilités nouvelles et aux legs de l'histoire, elle est capable aux moments cruciaux de trouver les équilibres et d'incarner les espérances de notre société. (ebd.: 29)

Doch diesen Passagen, die eher die historische und räumliche Kontextabhängigkeit des Laizitätsprinzips herausarbeiten, stehen lange Abschnitte gegenüber, die die Laizität als unwandelbares Prinzip essentialisieren und quasi zu einem Wesensbestandteil der Republik erklären. An diesen Stellen erscheint die Laizität als Grundbaustein der politischen Ordnung (z.B. Debré 2004: 12) und als Garant der staatlichen und nationalen „Einheit“ Frankreichs. Im Stasi-Bericht heißt es feierlich:

La République française s'est construite autour de la laïcité. Tous les Etats démocratiques respectent la liberté de conscience et le principe de non-discrimination; ils connaissent des formes diverses de distinction entre politique et religieux ou spirituel. Mais la France a érigé la laïcité au rang de valeur fondatrice. (Stasi 2004: 21)

Die Laizität ist der „Eckstein des republikanischen Paktes“ („pierre angulaire du pacte républicain“) (ebd.: 21), so heißt es weiter. Gerade in der pluralen Gesellschaft lege sie das Fundament für das Zusammenleben und garantiere so die Integration der Diversität in die Nation. Sie ermögliche die Koexistenz von Individuen mit unterschiedlichen Überzeugungen (ebd.: 40). Im Gegensatz zur Laizität stehen, so der Debré-Bericht, kommunitaristische oder multikulturalistische Gesellschaftskonzeptionen, die mit dem Ruf nach dem „Recht auf Verschiedenheit“ („droit à la différence“) das Allgemeininteresse gefährdeten (Debré 2004: 44). Die Überbetonung individueller kultureller Rechte im Multikulturalismus führe in den *communautarisme* und die Zersplitterung der Gesellschaft entlang religiöser und kultureller Gruppengrenzen – genau das Gegenteil nationaler Einheit:

L'affirmation d'une identité singulière est mise en avant par le port de signes religieux qui départagent plutôt qu'ils unissent. L'individu souhaite être admis dans l'espace public comme représentant de son identité propre et non plus comme citoyen dépouillé de tout 'marquage'. (Debré 2004: 44)

Or, la laïcité „à la française“ est l'application d'une règle commune, condition du „vivre ensemble“ et de la cohésion de l'édifice républicain. (ebd.: 44)

Demgegenüber ermögliche die Laizität, Gruppengrenzen zu überwinden. Indem kulturellen oder religiösen Gruppen jegliche Relevanz im öffentlichen Leben abgesprochen wird und die Bürger nur als Individuen anerkannt werden, kann aus einer pluralen Gesellschaft eine Nation werden, so lautet das Argument.

En articulant unité nationale, neutralité de la République et reconnaissance de la diversité, la laïcité crée, par-delà les communautés traditionnelles de chacun, la communauté d'affections, cet ensemble d'images, de valeurs, de rêves et de volontés qui fondent la République. (Stasi 2004: 41)

Entgegen der zuvor eher abstrakten Verwendung des Laizitätsbegriffs für unterschiedliche religionsrechtliche Systeme in Europa, erfährt er an diesen Stellen eine sehr spezifische inhaltliche Bestimmung. Dies wird aber nicht weiter deutlich gemacht. Diese essentialisierende und stark normative Konzeption der Laizität ist notwendig, wenn diese als Argument für ein Kopftuchverbot dienen soll. Als Begründung für ein Verbot religiöser Zeichen kann das Prinzip der Laizität nur in dieser spezifischen inhaltlichen Bestimmung herangezogen werden. Entsprechend steht das Bemühen um eine solche Bestimmung im Zentrum der drei Dokumente des Politikformulierungsprozesses, wobei in zunehmendem Maße die Laizität als Bestandteil der nationalen, republikanischen Identität Frankreichs konzipiert wird.

Im Stasi-Bericht wird die Laizität als „konstitutiv“ für die kollektive Geschichte der Franzosen bezeichnet (Stasi 2004: 25). An anderer Stelle wird die Bedeutung der Laizität für die nationale Identität Frankreichs noch deutlicher herausgestellt: „La laïcité touche [...] à l'identité nationale, à la cohésion du corps social, à l'égalité entre l'homme et la femme, à l'éducation, etc.“ (ebd.: 79). Die Laizität ist aus dieser Sicht ein Element der französischen Nationalidentität; sie garantiert die Einheit und die soziale Kohäsion allen Unterschieden innerhalb der pluralen Gesellschaft zum Trotz; sie ermöglicht das Zusammenleben („vivre ensemble“) und die Konstruktion eines gemeinsamen Schicksals („construire un destin commun“) (ebd.: 38). In der Rede Jacques Chiracs steht die Frage der nationalen Identität und ihre Abgrenzung von jeglichem *communautarisme* im Zentrum. Die entsprechenden Abschnitte nehmen fast die Hälfte des Redetextes ein. Die Einheit der Nation ist die zentrale Leitidee der Rede: „Notre peuple, notre Nation, notre République sont unis par des valeurs communes“ (Chirac 2004: 2). Zu diesen Werten zählt Chirac u.a. die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Menschen- und Bürgerrechte von 1789, das Allgemeine Wahlrecht, den Glauben an die Gleichheit, das staatliche Erziehungswesen oder die Frauenrechte.

Sie machten die Einzigartigkeit der französischen Nation aus. Zugleich ist diese in gemeinsamen Werten geeinte Nation reich an Diversität:

Ces valeurs fondent la singularité de notre Nation. Ces valeurs portent notre voix haut et loin dans le monde. Ce sont ces valeurs qui font la France. Terre d'idées et de principes, la France est une terre ouverte, accueillante et généreuse. Uni autour d'un héritage singulier qui fait sa force et sa fierté, le peuple français est riche de sa diversité. Une diversité assumée et qui est au cœur de notre identité. (Chirac 2004: 2)

Die nationale Kohäsion und Einheit würden durch die Laizität garantiert: „Elle est au cœur de notre identité républicaine“ (ebd.: 1). Sie ist „ein Pfeiler unserer Verfassung“ („un pilier de notre Constitution“) (ebd.: 5).

Die Konzeption der Nation, wie sie den Kommissionsberichten und der Rede Chiracs zugrunde liegt, ist als abstrakt und wertebasiert zu verstehen. Es handelt sich aus der Perspektive ihrer Verfechter nicht um eine kulturelle Nationsdefinition. Daher ist Chirac sehr darum bemüht, die Angehörigen der unterschiedlichen Religionen in Frankreich, Katholiken, Protestanten, Juden und Muslime, als Teil der Nation zu benennen. In Hinblick auf die Muslime betont er dies mit besonderem Nachdruck (was zeigt, dass dies offensichtlich doch nicht ganz so selbstverständlich ist): „les Français de tradition musulmane qui sont partie intégrante de notre Nation“ (ebd.: 2). Die nationale Identität Frankreichs wird nicht an kulturellen Elementen festgemacht, sondern an überkulturell gedachten Institutionen, der republikanischen Staatsordnung, der Laizität, den Menschenrechten sowie Normen, die religiöse Pluralität in der Gesellschaft zulassen und garantieren.

Notre drapeau, notre langue, notre histoire: tout nous parle de ces valeurs de tolérance et de respect de l'autre, de ces combats, de cette diversité qui font la grandeur de la France. Cette France, celle qui se bat pour la paix, pour la justice, pour les droits de l'homme, nous en sommes fiers. Nous devons la défendre. (ebd.: 3)

Nicht französisch hingegen ist für Chirac der *communautarisme*, die Abwendung von der nationalen Gemeinschaft und der Rückzug in partikuläre kulturelle Gemeinschaften (ebd.: 4). Die übertriebene Betonung von partikularen Gruppenidentitäten habe Diskriminierung, Separation und Konfrontation zur Folge: „Le danger, c'est de vouloir faire primer les règles particulières sur la loi commune. Le danger, c'est la division, c'est la discrimination, c'est la confrontation“ (ebd.: 4). Und weiter heißt es:

Le communautarisme ne saurait être le choix de la France. Il serait contraire à notre histoire, à nos traditions, à notre culture. Il serait contraire à nos principes humanistes, à notre foi dans la promotion sociale par la seule force du talent et du mérite, à notre attachement aux valeurs d'égalité et de fraternité entre tous les Français. (ebd.: 4)

Chirac versteht seine Kritik am *communautarisme* nicht als Ablehnung des Islam oder der muslimischen Einwanderer. Ähnlich wie der Bericht der Stasi-Kommission (vgl. Stasi 2004: 115-117) signalisiert er, dass er die Probleme und Nöte der muslimischen Bevölkerung in ihrer sozioökonomischen Benachteiligung und zum Teil prekären Existenz an den Rändern der Gesellschaft sieht und bekämpfen will. So stellt er in seiner Rede einen Zusammenhang zwischen Laizitätsprinzip und Chancengleichheit her (Chirac 2004: 5). Er insistiert auf der Notwendigkeit, Diskriminierungen zu bekämpfen, und kündigt die Schaffung einer dafür zuständigen Behörde an (ebd.: 5). Damit signalisiert er, dass er die Anliegen der muslimischen Jugend ernst nimmt:

Tous les enfants de France, quelle que soit leur histoire, quelle que soit leur origine, quelle que soit leur croyance, sont les filles et les fils de la République. Ils doivent être reconnus comme tels, dans le droit mais surtout dans les faits. (ebd.: 5)

Chirac versucht auf diese Weise deutlich zu machen, dass das Verbot des Kopftuchs nicht gegen den Islam oder die Muslime gerichtet ist. Der Islam wird als eine Religion Frankreichs anerkannt, allerdings unter Vorrangstellung der französischen Werte. An der Zugehörigkeit der Muslime zu Frankreich wird nicht gezweifelt, aber die Zugehörigkeit hat einen Preis: die Aufgabe von all jenen Aspekten der islamischen Tradition, die als inkompatibel mit diesen Werten erscheinen, darunter das Kopftuch.

#### 4.6.6. *Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes.*

Die Kommissionen diskutieren genauer die rechtlichen Grundlagen der Laizität. Beide Berichte nennen das Gesetz von 1905, das die Trennung von Staat und Kirchen etablierte, als die entscheidende institutionelle Grundlage des Laizitätsprinzips (Debré 2004: 21f.). Die Stasi-Kommission schreibt: „La laïcité s’enracine alors dans nos institutions avec la grande loi républicaine du 9 décembre 1905 qui sépare les Eglises de l’Etat“ (Stasi 2004: 27). Die Laizität wird vor allem an diesem Gesetz festgemacht, was sich auch daran zeigt, dass im Stasi-Bericht eine Änderung des Trennungsgesetzes abgelehnt wird (ebd.: 112), weil die Laizität ein Gleichgewicht hergestellt habe, dessen Infragestellung gefährlich wäre:

La commission considère que le principe de laïcité, fruit de l’histoire et d’un apprentissage centenaire, a permis à la France, terre de diversité culturelles et spirituelles, de parvenir à un équilibre qu’il serait inutile, voire dangereux de vouloir briser. La loi de 1905 doit rester un socle du vivre ensemble en France. La laïcité doit continuer à faire respecter la liberté de conscience et l’égalité de toutes et de tous. C’est pourquoi l’émergence de nouvelles pratiques religieuses nécessite une application du principe de laïcité renouvelée. (Stasi 2004: 111)

Doch ist die Laizität durch das Gesetz von 1905 nicht erschöpfend erfasst. Sie stellt ein grundlegendes Prinzip dar, das in die Verfassungen von 1946 und 1958 aufgenommen worden ist (Stasi 2004: 28). Drei untrennbare Werte werden mit dem Laizitätsprinzip verbunden: die

Gewissensfreiheit, die Gleichheit vor dem Recht und die Neutralität des Staats (ebd.: 21). Die Neutralitätsforderung steht im Zentrum der Laizität, so die Stasi-Kommission: Die politische Macht sei unter dem Regime der Laizität unabhängig von den Religionen; ebenso nehme der Staat keinen Einfluss auf die Religionen. Keine Religion und keine spirituelle Option, einschließlich des Atheismus, dürften seitens des Staats und seiner Repräsentanten privilegiert oder benachteiligt werden (ebd.: 30f.).

Ähnlich verläuft die Darstellung im Bericht der Debré-Kommission: Als institutionelle Grundlagen werden hier neben dem Gesetz von 1905 und den Verfassungstexten auch die Schulgesetze der 1880er Jahre genannt (Debré 2004: 45, 87).<sup>190</sup> Die Debré-Mission sieht den Kern des Gesetzes von 1905 im Prinzip der Nichtanerkennung, demzufolge der Staat mit keiner Religion offizielle und institutionalisierte Beziehungen unterhalten und religiöse Aktivitäten nicht finanziell subventionieren darf (Debré 2004: 21f.).

Doch das Laizitätskonzept der beiden Berichte erschöpft sich nicht in den genannten Rechtstexten. Die starke Betonung der Laizität als Grundlage der nationalen Einheit zeigt, dass die Bedeutungsgehalte des Begriffs über die genannten institutionellen Grundlagen hinausgehen:

La laïcité n'est pas seulement une règle du jeu institutionnel, c'est une valeur fondatrice du pacte républicain, la possibilité de concilier un vivre ensemble et le pluralisme, la diversité. (ebd.: 80)

Das Wort Laizität ist zudem gar nicht im Text des Gesetzes von 1905 enthalten. Es taucht erst – in dort nicht weiter definierter Form – in den Verfassungstexten der Jahre 1946 und 1958 auf. In der Kopftuchdebatte, wie sie seit 1989 in Frankreich geführt wurde, ebenso wie in den Kommissionsberichten kam eine Bedeutungsebene des Laizitätsbegriffs zum Tragen, die institutionell schwer fassbar ist. Es ist nicht nachvollziehbar, wie aus den bislang genannten Institutionen eine Unvereinbarkeit zwischen Kopftuch und Laizität gefolgert werden kann. Genau dies war auch das Argument des Staatsrats gewesen. Dieser hatte festgestellt, dass auf Grundlage des geltenden Rechts das Zeigen religiöser Zeichen, einschließlich des Kopftuchs, nicht unvereinbar mit der Laizität ist (vgl. Kap. 3.2.).

Die Debré-Kommission versteht den Begriff der Laizität jedoch mit normativen Bedeutungsgehalten, die sie nicht aus geltenden Rechtstexten herleitet:

La laïcité n'est pas uniquement un mode de régulation des relations entre l'Etat et ses institutions d'une part et les religions d'autre part. Elle a ses valeurs propres qui ont contribué à façonner la démocratie.

---

<sup>190</sup> Der Debré-Bericht zitiert konkret folgende Rechtstexte: In der Präambel der Verfassung von 1946 findet sich folgender Bezug auf das Laizitätsprinzip: „l'organisation de l'enseignement laïque est un devoir d'Etat“. Der erste Artikel der Verfassung von 1958 bestimmt zudem: „la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale“. Das Gesetz vom 28.03.1882 erklärt: „dans l'enseignement primaire, l'instruction religieuse est donnée en dehors des édifices et des programmes scolaires“. Das Gesetz vom 30.10.1886 ergänzt: „dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque“. Vgl. Debré 2004: 87.

Elle associe la liberté fondée sur l'autonomie de jugement, le souci de l'universel qui relativise les appartenances, sans les nier, et l'égalité des droits indépendamment des origines et des convictions. (Debré 2004: 64)

Beide Kommissionen stimmen darin überein, dass das Kopftuch *als religiöses Zeichen* mit der Neutralität des öffentlichen Raums in der Schule nicht vereinbar ist und als solches verboten werden muss. Diese Argumentation ist nur unter der Voraussetzung nachvollziehbar, dass die Neutralitätsforderung an den Staat sich nicht allein auf dessen Akteure, Einrichtungen und Dienstleistungen bezieht (im Falle der Schule also auf Lehrer, Gebäude und Unterrichtsstoffe), sondern auch auf den von ihnen konstituierten Raum, der von „Religion“ frei gehalten werden soll. Dazu wird die Neutralitätsforderung auf alle Personen, die sich in ihm aufhalten, ausgedehnt, zum Beispiel die Schüler in der Schule. Die Neutralität des öffentlichen Raumes entsteht dadurch, dass dieser von religiösen Manifestationen freigehalten wird – zumindest in der Schule. Erst durch den Ausschluss der Religion könne jeder Bürger sich im von allen genutzten Raum wiederfinden (ebd.: 22). Dieses Laizitätsverständnis vertreten die Kommissionen, ohne dass sie dafür institutionelle Grundlagen nennen. Es ist ein Bedeutungsgehalt, der dem Begriff der Laizität unabhängig von den bestehenden religionsrechtlichen Institutionen zugeschrieben wird. Nach diesem Neutralitätsverständnis scheint ein friedliches Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher religiöser oder weltanschaulicher Positionen nur für möglich gehalten zu werden, wenn die religiösen Unterschiede selbst „neutralisiert“ werden. Diese Sicht liegt jedenfalls dem Kopftuchverbot zugrunde.

#### *4.6.7. Laizität der Schule: ein öffentlicher Raum von besonderer Qualität*

Jedenfalls gilt dies für den öffentlichen Raum der Schule, um den es bei dem angestrebten Verbot konkret ging. Die Kommissionsberichte sind darum bemüht, den besonderen Charakter der Schule und der Funktion des Laizitätsprinzips an diesem Ort herauszuarbeiten. Gerade dort stehe das Zeigen religiöser Zeichen im Widerspruch zur Laizität. Denn es betone die Identifikation mit einer Religion:

Ainsi, le port de signes religieux privilégie, et parfois même réduit, l'identification de soi à la composante religieuse, c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il constitue, dans l'espace scolaire, une atteinte à la laïcité. (Debré 2004: 75)

Die Schule hat eine zentrale Funktion in der republikanischen Staatsordnung, so argumentiert der Debré-Bericht. Sie sei der Ort, an dem die Schüler die Voraussetzungen für die Übernahme ihrer zukünftigen Rolle als Staatsbürger und die Regeln des Zusammenlebens erlernten (ebd.: 7), sie ist „lieu de formation des futurs citoyens“ (ebd.: 8). Die Schule lege die Fundamente der sozialen Kohäsion: „C'est à l'école que se forment la conscience commune et le sentiment d'appartenance à l'ensemble de la collectivité nationale“ (ebd.: 47). Dabei geht diese Argumentation davon aus,

dass die Schule den Prinzipien der Vernunft sowie dem Wissen und den Werten, die von allen Menschen geteilt werden, verpflichtet ist. Sie ist am Universellen orientiert. Ähnlich argumentiert die Stasi-Kommission in Hinblick auf die Bestimmung der Schule:

Elle transmet les connaissances, forme à l'esprit critique, assure l'autonomie, l'ouverture à la diversité des cultures, et l'épanouissement de la personne, la formation des citoyens autant qu'un avenir professionnel. Elle prépare ainsi les citoyens de demain amenés à vivre ensemble au sein de la République. Une telle mission suppose des règles communes clairement fixées. [...] À l'école de la République sont accueillis non de simples usagers, mais des élèves destinés à devenir des citoyens éclairés. (Stasi 2004: 124)

Staatspräsident Chirac bezeichnet die Schule gar als „instrument par excellence d'enracinement de l'idée républicaine“ sowie als „republikanisches Heiligtum“ („sanctuaire républicain“) (Chirac 2004: 6). Aufgrund dieser Bestimmung, so die Argumentation weiter, könne die Schule nicht die Präsenz von Symbolen dulden, die Unterschiede zwischen den Menschen markieren.

Lieu de l'apprentissage de la vie en commun, l'école enseigne à la fois les valeurs universelles et l'esprit critique. Si elle encourage la diversité, elle ne peut accepter la division de la communauté scolaire, source d'affrontements et de repli identitaire dont le port de signes d'appartenance religieuse et politique est la manifestation. (Debré 2004: 45)

Die Schule könne ihrer Bestimmung, die Grundlagen für die soziale Kohäsion einerseits und für die kritische Mündigkeit der zukünftigen Staatsbürger andererseits zu schaffen, nur erfüllen, wenn ihr Erziehungsprozess frei von religiösen Dogmen und Partikularinteressen bleibe. Diese gelten als Störung. Das Kopftuch erscheint dabei als ein in die Schule getragener Partikularismus und zugleich als Weigerung, selbständiges Denken zu lernen:

Si l'éducation est un processus qui doit conduire à l'autonomie du jugement, ce processus ne peut commencer par l'affichage d'une allégeance ou de certitudes prédéterminées. Arborer un signe ou une tenue révélant une appartenance c'est affirmer par avance ce qu'il faut croire et se fermer à toute connaissance nouvelle qui pourrait en faire douter. (Debré 2004: 65)

Dass die Präsenz von „Partikularismen“ als Störung der an universellen Inhalten orientierten Erziehung erscheinen kann, ist darauf zurückzuführen, dass Partikularität nicht als Teil, sondern als Gegensatz des Universalen gedacht wird. Dies zeigt sich beispielsweise auch in der Empfehlung der Stasi-Kommission, stärker religionskundliche Themen im Schulunterricht zu behandeln, in der die implizite Annahme eines Gegensatzes zwischen universellem Wissen und partikularer Religion zum Ausdruck gelangt. Aufgabe der Schule soll es nämlich nicht in erster Linie sein, Schüler an religiöse Tradition heranzuführen und interkulturelle Empathie auszubilden, sondern eine *kritische* Kenntnis der Religionen zu entwickeln. Der Schule wird in gewisser Weise die Aufgabe gegeben, der religiösen Sozialisationsarbeit der Familien oder Religionsgemeinschaften durch die Ausbildung kritischen Denkens entgegenzuwirken:



Favoriser l'enrichissement de la connaissance critique des religions à l'école peut permettre de doter les futurs citoyens d'une formation intellectuelle et critique. Ils peuvent ainsi exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances. (Stasi 2004: 34)

Die Bestimmung der Schule liegt aus dieser Perspektive u.a. darin, die Schüler von der Partikularität ihrer kulturellen Herkunft weg hin zu universellen Werten und Vernunftprinzipien zu führen. Die Schule wird geradezu als Instanz der Emanzipation von den partikularen Herkunftsidentitäten konzipiert. Im Zuge dieser Emanzipation sollen die Beschränkungen individueller Autonomie durch die jeweilige kulturelle Herkunft geradezu *überwunden* werden:

Dans l'histoire, comme dans la culture française, l'idéal de la laïcité est associé à l'idéal de l'école publique émancipatrice et pourvoyeuse d'égalité des chances. L'universalité des savoirs transmis à l'école a pour corollaire l'universalité des élèves accueillis et *l'effacement* de leur appartenance d'origine [Hervorhebung d. Verf.]. (Debré 2004: 48)

Diese Konzeption geht nicht von der Möglichkeit aus, dass die Partikularismen Teil des Universellen oder Gegenstand einer bewussten, rationalen Entscheidung des Individuums sein könnten. Die Schule zielt darauf, die Schüler von den Determinanten ihrer Herkunft wegzuführen, wie auch an einer weiteren Stelle noch einmal ganz explizit gesagt wird:

[L]es enseignants, astreints à une stricte neutralité dans leur démarche intellectuelle et leur comportement, doivent privilégier l'universel sur le particulier et aider les élèves à se distancier de l'emprise familiale, religieuse et culturelle. (ebd.: 66)

Ziel sei allerdings nicht eine Uniformierung der Schüler, sondern die Grundlegung eines gemeinsamen Bestands an Werten, die aller kulturellen und religiösen Differenzen zum Trotz ein friedliches Zusammenleben ermöglichen (ebd.: 64). Um dies zu erreichen, ist jedoch die Neutralisierung aller sichtbaren Differenzen erforderlich. Dies ist exakt die gleiche Position, wie sie die Intellektuellen im Herbst 1989 in ihrem Offenen Brief an Erziehungsminister Lionel Jospin vertreten haben.

Weiter stellt die Debré-Mission fest, die Schüler seien zur Achtung der Schulordnung verpflichtet. Das Tragen des Kopftuchs erscheint auch deswegen als Störung dieser Ordnung, weil es sich aus dieser Perspektive um eine aggressive Werbung für eine spezifische Religionszugehörigkeit handelt. Der Debré-Bericht ist sehr darum bemüht, den Nachweis zu erbringen, dass das Kopftuch einen proselytischen Akt darstellt und daher die Neutralität des öffentlichen Raums der Schule stört (ebd.: 110). Der *Conseil d'Etat* hatte in seiner Rechtsprechung erklärt, dass das Kopftuch nicht an sich als unvereinbar mit der Laizität betrachtet werden könne, sondern nur wenn es mit einem aggressiven Missionierungsstreben einhergeht. Vor diesem Hintergrund wird die argumentative Strategie der Debré-Mission deutlich: Erst wenn das religiöse Zeichen *an sich* ein

Problem ist und nicht nur in Verbindung mit einem bestimmten Verhalten des Schülers, dann kann es verboten werden. Dies ist der Fall, wenn der Nachweis erbracht wird, dass das Kopftuch als religiöses Zeichen *an sich* den öffentlichen Raum der Schule stört. Somit wird die Bedeutung der Konzeption der schulischen Laizität verständlich, denn sie ermöglicht es, das Kopftuch an sich als Störfaktor zu deuten:

Dans la mesure où le port de signes religieux porte atteinte au principe de neutralité de l'espace scolaire, il apparaît légitime de considérer qu'un certain devoir de réserve soit imposé aux élèves, membres de la 'communauté éducative', afin de permettre une garantie plus forte du principe de laïcité, c'est-à-dire du respect, par tous, des croyances de chacun. (Debré 2004: 111)

Die schulische Laizität wird im Politikformulierungsprozess zum Garanten eines religionslosen öffentlichen Raumes. Das Verbot religiöser Zeichen in der Schule sollte diese Konzeption der Laizität bestätigen. Doch allein die Tatsache, dass sich die politischen Akteure dazu gezwungen sahen, dieses Gesetz zu verabschieden, zeigt, dass zuvor die rechtlichen Grundlagen für ein Verbot des Kopftuchs eben nicht gegeben waren. Dies wiederum legt nahe, dass die schulische Laizität nicht zwingend als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes verstanden werden musste. Dies hatte ja, wie bereits gezeigt, das höchste französische Verwaltungsgericht mehrfach festgestellt. Das Gesetz bedeutete eine Verschärfung der bestehenden Rechtslage und damit der institutionell verankerten Laizität. Leitend für diese Rechtsreform war jedoch – in der Argumentation der Kommissionen und des Staatspräsidenten – das Prinzip der Laizität. Doch diese „Laizität“ beruhte offensichtlich auf anderen Quellen als den geltenden Gesetzen. Dennoch argumentierte Chirac, beim geplanten Gesetz gehe es nicht um die Schaffung einer neuen Regel, sondern um die Bekräftigung einer seit langer Zeit geltenden Norm:

Il ne s'agit pas d'inventer de nouvelles règles ni de déplacer les frontières de la laïcité. Il s'agit d'énoncer avec respect mais clairement et fermement une règle qui est dans nos usages et dans nos pratiques depuis très longtemps. (Chirac 2004: 7)

Die Laizität wird durch das geplante Verbot religiöser Zeichen nicht verändert, so die Auffassung der Verbotsbefürworter, sie wird lediglich „bekräftigt“: In Hinblick auf das Kopftuchgesetz ist stets nur von einer „réaffirmation“ („Bekräftigung“) der Laizität die Rede (Debré 2004: 45). Sie ist auch für Chirac ein nicht verhandelbares Prinzip. Da der Begriff nicht klar definiert ist, ist es möglich, ihm Bedeutungsgehalte zuzuschreiben, die weder per Gesetz noch in der Rechtsprechung verankert sind, sondern allenfalls eine diskursive Existenz führen. Die Debré-Mission weist selbst darauf hin, dass der *Conseil d'Etat* seine Auslegung des Laizitätsprinzips nicht anders als auf das geltende Recht stützen konnte:

[I]l n'existe, en droit positif, aucune règle juridique encadrant le port, par les élèves, de signes religieux dans les écoles, autre que la jurisprudence administrative. (Debré 2004: 94)

[O]n a pu lui [*le Conseil d'Etat*, Anm. d. Verf.] reprocher de ne pas réaffirmer suffisamment le principe de laïcité. Mais l'avis donné reste un avis juridique : le Conseil d'Etat a posé un principe qui tient compte du droit, tel qu'il résulte des textes existants. (ebd.: 99)

Die Debré-Mission referiert die Rechtsprechung des Staatsrats ausführlich. Sie stellt selbst fest, dass das geltende Recht keine Grundlage für eine Interpretation des Laizitätsprinzips bietet, welche ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule erlaubt. Doch stellt die von ihr verfochtene Laizitätsdeutung eine solche Evidenz für ihre Akteure dar, dass sie trotz fehlender Rechtsgrundlage nie am Konzept eines religionslosen öffentlichen Raums als authentische Auslegung der Laizität zweifeln. Diese Laizität führt offensichtlich eine vom positiven Recht unabhängige Existenz.

#### *4.6.8. Religionsfreiheit und öffentliche Ordnung*

Doch ist die Interpretation der Laizität als Neutralität im Sinne von Religionslosigkeit des öffentlichen Raums mit dem Grund- und Menschenrecht auf Religionsfreiheit zu vereinbaren? Dies hängt von der Deutung ab, die dem Begriff „Religionsfreiheit“ zugeschrieben wird. Statt vom Begriff der „Religionsfreiheit“ („liberté religieuse“) sprechen die Kommissionen Debré und Stasi meist von „Gewissensfreiheit“ („liberté de conscience“). Das Verhältnis des Begriffs der „Gewissensfreiheit“ zum Begriff der „Religionsfreiheit“ wird nicht geklärt. Synonym werden die beiden Begriffe allerdings nicht verwendet.

Als Grundlage der „Gewissensfreiheit“ werden insbesondere Artikel 10 der Menschenrechtserklärung von 1789, Artikel 1 des Gesetzes von 1905 über die Garantie der Gewissensfreiheit und freien Kultausübung sowie Artikel 9 EMRK genannt, Normen, die auch als Grundlage der „Religionsfreiheit“ gelten (Debré 2004: 85f., Stasi 2004: 54ff.). Die Berichte halten fest, dass die „Gewissensfreiheit“ nicht nur die Freiheit der Überzeugung beinhalte, sondern auch die Freiheit, die Religion auf individuelle und kollektive Weise „auszuüben“ („manifester“). Doch während die innere Überzeugung absolut frei sei, könne die Ausübung zum Schutz der öffentlichen Ordnung beschränkt werden (Debré 2004: 86, Stasi 2004: 57).

Dabei leitet der Debré-Bericht aus dem Laizitätsprinzip die Notwendigkeit zur Beschränkung der Religionsfreiheit ab. Die Laizität sei Begrenzung und Garantie der Religionsfreiheit zugleich: „Le principe de laïcité constitue à la fois une limite et une garantie de la liberté de conscience“ (Debré 2004: 87). Die Begrenzung folge aus der Neutralitätspflicht des Staates: „Il implique, en premier lieu, une limitation à la liberté de manifester sa religion dans la mesure où il impose à l'Etat une obligation de neutralité“ (ebd.: 88). Die Debré-Mission sieht somit grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, die Religionsfreiheit unter Berufung auf die Laizität – im Sinne einer Religionslosigkeit des öffentlichen Raums – zu beschränken. So erklärt Artikel 9 Satz 2 EMRK Beschränkungen der

Religionsfreiheit zum Schutz der „öffentlichen Ordnung“ für zulässig (vgl. für den Wortlaut des Artikels 9 EMRK Kap. 8.2.). Wenn nun die Laizität als Bestandteil der öffentlichen Ordnung konzipiert wird, dann kann unter Berufung auf sie die Religionsfreiheit beschränkt werden. Da weder die „Laizität“ noch die „öffentliche Ordnung“ im besagten Gesetzestext näher definiert sind, können beiden Bedeutungen zugeschrieben werden, die anschließend die Möglichkeit der Freiheitsbeschränkung als logische Schlussfolgerung erscheinen lassen.

Die Kommission Stasi argumentiert ähnlich:

Le citoyen bénéficie, par la laïcité, de la protection de sa liberté de conscience ; en contrepartie, il doit respecter l'espace public que tous peuvent partager. Revendiquer la neutralité de l'Etat semble peu conciliable avec l'affichage d'un prosélytisme agressif, particulièrement dans l'espace scolaire. (Stasi 2004: 38)

Unter der Annahme, dass der Stasi-Bericht mit der Rede vom „aggressiven Proselytismus“ auf das Kopftuch anspielt, wird das Zeigen dieses „religiösen Zeichens“ als unvereinbar mit der Neutralität des öffentlichen Raums in der Schule dargestellt. Die Laizität wird hier als Regel zum Schutz der Gewissensfreiheit konzipiert, die zur Erfüllung dieser Bestimmung die Religionslosigkeit des öffentlichen Raums verlangt. Ganz ähnlich argumentiert Staatspräsident Chirac: Gerade um die Freiheit zu garantieren, müsse die Laizität die Freiheit beschränken, so lautet im Kern die Botschaft der folgenden Passage seiner Rede:

La laïcité garantit la liberté de conscience. Elle protège la liberté de croire ou de ne pas croire. Elle assure à chacun la possibilité d'exprimer et de pratiquer sa foi, paisiblement, librement, sans la menace de se voir imposer d'autres convictions ou d'autres croyances. Elle permet à des femmes et à des hommes venus de tous les horizons, de toutes les cultures, d'être protégés dans leurs croyances par la République et ses institutions. [...] C'est la neutralité de l'espace public qui permet la coexistence harmonieuse des différentes religions. (Chirac 2004: 5)

Die Laizität impliziert zudem ein Diskriminierungsverbot und die Garantie der Religionsfreiheit. Der Debré-Bericht erwähnt dies zwar auch (ebd.: 88). Doch diese Aspekte stehen nicht in seinem Fokus. Da die Religionslosigkeit des öffentlichen Raums die – ungeschriebene – Regel in der Schule ist, die von allen Religionen zu respektieren ist, wird der Wunsch der Schülerinnen, ein Kopftuch zu tragen, als die Forderung nach einem Sonderrecht für Muslime wahrgenommen, was im Übrigen die Deutung des Kopftuch als *communautarisme* erklärt. Auch dieser Aspekt spielt bei der Abwehr des Kopftuchs eine Rolle. „Religionsfreiheit“ bedeutet nicht, religiösen Bedürfnissen durch die Gewährung besonderer Rechte entgegen zu kommen:

Organiser la liberté religieuse et former les consciences et les intelligences au principe de laïcité passe donc par la nécessité, à l'école avant tout, d'interdire qu'un ou plusieurs cultes envahissent visiblement l'espace public. Il serait paradoxal de retourner contre la laïcité sa tradition conciliatrice en transformant son respect de toutes les religions en droits spécifiques propres à chacune. (Debré 2004: 63)

Die Stasi-Kommission indes differenziert stärker zwischen legitimen und nicht legitimen Ansprüchen in Hinblick auf die Religionsfreiheit. Legitim sind Forderungen nach einer strikten Gleichbehandlung aller religiösen Traditionen durch das Religionsrecht. Sie nennt als Beispiele den Bau von Kultstätten, die Organisation religiöser Feste oder die Beachtung von bestimmten Speisevorschriften (Stasi 2004: 84-86). Der Schutz vor Diskriminierungen, auch im privaten Arbeitsrecht, ist ebenfalls ein Aspekt der Religionsfreiheit (ebd.: 57ff.). Doch auch für die Stasi-Kommission sind religiöse Forderungen dann illegitim, wenn sie auf eine Sonderbehandlung und Sonderrechte zielen, in der Schule etwa eine religiös motivierte Freistellung von der Schulpflicht an bestimmten Tagen und in bestimmten Fächern (ebd.: 90-94). Solche Ausnahmeregeln wertet die Stasi-Kommission als gruppenbezogene (weil den Angehörigen bestimmter Gruppen gewährte) Sonderrechte. Diese stellen aus ihrer Sicht nicht nur eine Verletzung des Gleichheitsprinzips dar, sondern auch eine Beschränkung der individuellen Freiheit, weil sie das Individuum auf eine zuvor festgelegte kulturelle Identität festlegen:

Aujourd'hui la diversité est parfois présentée sous un jour positif : le respect de droits culturels est revendiqué par certains qui les considèrent comme un aspect essentiel de leur identité. Conserver culture, croyance, mémoire – réelle ou imaginaire – apparaît comme une forme de protection tout en participant à un monde mouvant d'échanges. Nier la force du sentiment communautaire serait vain. Mais l'exacerbation de l'identité culturelle ne saurait s'ériger en fanatisme de la différence, porteuse d'oppression et d'exclusion. Chacun doit pouvoir, dans une société laïque, prendre de la distance par rapport à la tradition. Il n'y a là aucun reniement de soi mais un mouvement individuel de liberté permettant de se définir par rapport à ses références culturelles ou spirituelles sans y être assujetti. (Stasi 2004: 39f.)

Hierin wird wieder das Bedrohungsszenario des *communautarisme* evoziert. Religionsfreiheit wird demnach vor allem als Freiheit des Individuums verstanden. Eine gruppenbezogene Interpretation der Religionsfreiheit ist aus dieser Perspektive sogar mit dem Risiko verbunden, individuelle Freiheitsrechte zu verletzen. Diese Überlegung führt zu einem weiteren Bedeutungsaspekt des Begriffs der Religionsfreiheit.

#### 4.6.9. *Religionsfreiheit als Schutz vor der Religion*

Die Kommissionen gehen von der Annahme aus, dass Religion als kollektive Gemeinschaft die individuelle Autonomie beschränken und den Einzelnen religiösen Regeln unterwerfen kann. Vor diesem Hintergrund wird Religionsfreiheit auch als Schutz der individuellen Gewissensfreiheit vor der Religion konzipiert. Aus dieser Perspektive wird die Betonung der *Gewissensfreiheit* verständlich. Diese schließt nämlich die Freiheit ein, keine Religion zu haben. So wie der Begriff der Laizität die Befreiung des politischen Gemeinwesens vom Zugriff der Religion implizieren kann, so beinhaltet die „Religionsfreiheit“ bzw. die „Gewissensfreiheit“ eine ähnliche Bedeutungsnuance: die Freiheit des Individuums von den Zumutungen der Religion. Dieser

Aspekt liegt auch der emanzipativen Schulkonzeption zugrunde, die eine „Befreiung“ des Individuums von seinem (religiösen) Herkunftsmilieu anstrebt. Aus dieser Überlegung kann nun gefolgert werden, dass ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule ein Akt des Freiheitsschutzes ist. So schreibt die Debré-Mission:

L'égalité de tous à travers l'interdiction de toute forme visible d'affichage d'une croyance religieuse ou politique est la véritable garantie de la liberté de conscience. (Debré 2004: 67)

Das Verbot der Demonstration religiöser Glaubensüberzeugung wird so zur Garantie der Gewissensfreiheit. An einer Stelle stellt die Debré-Mission zudem fest, ein Verbot religiöser Zeichen könne als befreiend erlebt werden, insbesondere von muslimischen Schülerinnen, die kein Kopftuch tragen und ihre Identität nicht auf eine religiöse Zugehörigkeit beschränken wollten (Debré 2004: 72). Auch die Stasi-Kommission macht aus einer von vielen Muslimen als restriktiv wahrgenommenen Maßnahme eine Freiheitsgarantie: Der Staat müsse es jedem Individuum ermöglichen, sich von seinen kulturellen Vorprägungen zu emanzipieren, um in freier Selbstbestimmung über seine weltanschauliche Orientierung zu entscheiden. Auf diese Weise ist der Staat nicht für die Beschränkung, sondern für den Schutz individueller Wahlfreiheit verantwortlich:

L'Etat laïque, garant de la liberté de conscience, outre la liberté de culte ou d'expression, protège l'individu ; il permet librement à tous de choisir, ou non, une option spirituelle et religieuse, d'en changer ou d'y renoncer. Il s'assure qu'aucun groupe, aucune communauté ne peut imposer à quiconque une appartenance ou une identité confessionnelle, en particulier en raison de ses origines. Il protège chacune et chacun contre toute pression, physique ou morale, exercée sous couvert de telle ou telle prescription spirituelle ou religieuse. La défense de la liberté de conscience individuelle contre tout prosélytisme vient aujourd'hui compléter les notions de séparations et de neutralité centrales dans la loi de 1905. (Stasi 2004: 33)

Die Religion wird in dieser Argumentation als Quelle von moralischem und sozialem Druck konzipiert, die dem Individuum bestimmte Werte aufzuzwingen versucht. Der Staat schützt das Individuum gegen diese Tendenz der Religion. Religionsfreiheit bedeutet aus dieser Perspektive die Garantie eines Schutzes vor der Religion und die Möglichkeit, auf Distanz zur eigenen Religion zu gehen. Auch besteht aus dieser Perspektive in der Demonstration von Religionszugehörigkeit eine potentielle Zumutung für Dritte, vor der diese geschützt werden müssen. Das Kopftuchverbot wird so zur Schutzmaßnahme für all diejenigen, die kein religiöses Zeichen tragen. Das „aggressive Werben“ für eine religiöse Überzeugung erscheint dabei als Beeinträchtigung der Religionsfreiheit derjenigen, die sie nicht teilen: „La défense de la liberté de conscience individuelle contre tout prosélytisme vient aujourd'hui compléter les notions de séparation et de neutralité centrales dans la loi de 1905“ (Stasi 2004: 33, 38). Dies gilt insbesondere für die Schule, in der sich nicht Erwachsene, sondern Kinder in der Verantwortung

des Staats befinden. Die Schule müsse, so Staatspräsident Chirac, vor der Bedrohung durch den *communautarisme* geschützt werden – vor allem um der Kinder willen: „Pour protéger nos enfants. Pour que notre jeunesse ne soit pas exposée aux vents mauvais qui divisent, qui séparent, qui dressent les uns contre les autres“ (Chirac 2004: 6).

In der Auseinandersetzung standen sich somit zwei Konzeptionen von Religionsfreiheit gegenüber, die zumindest gegensätzliche Schwerpunkte setzten. Während die Verfechter des Kopftuchs für ein weitgefasstes Konzept „positiver“ Religionsfreiheit eintraten, das den religiösen Bedürfnissen möglichst große Freiräume garantiert, darunter auch das Recht, den religiösen Überzeugungen durch öffentlich sichtbare Praktiken Ausdruck zu verleihen, betonten die Verbotsbefürworter ein Konzept „negativer“ Religionsfreiheit, das den Schutz des Einzelnen vor der Religion in den Vordergrund stellte. Die zweite Variante setzte sich im Laufe des Politikformulierungsprozesses durch, ebenso wie der gesamte Komplex an Bedeutungszuschreibungen in Hinblick auf Kopftuch und Laizität. Dieser Komplex sollte auch für die Legitimation des Verbotsgesetzes im Zuge des Entscheidungsverfahrens von großer Bedeutung sein. Die Debatte, die in der Nationalversammlung über das Verbot religiöser Zeichen in der Schule geführt worden ist, legt davon beredt Zeugnis ab.

#### **4.7. Die Deutungen im Legitimationsprozess der Parlamentsdebatte**

Die Parlamentsdebatte, die der Abstimmung über das Gesetz vorausging, bietet eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Deutungen und Argumente, die das Verbotsgesetz legitimiert haben. Sie fand in den Tagen vom 3. bis 5. Februar 2004 statt und dauerte 21,5 Stunden. Noch einmal wurden alle wichtigen Argumente aufgegriffen, die die Diskussion über das Kopftuch in Frankreich prägen (Valade 2004: 6). Von den insgesamt 122 Rednern begründeten 94 ihre Zustimmung zum Gesetz, 19 ihre Ablehnung, 9 eine Enthaltung. Es sprachen 55 Abgeordnete der gaullistischen UMP und 8 der zentristischen UDF, 41 sozialistische Parlamentarier (PS), 14 Angehörige der Fraktion von Kommunisten und Republikanern sowie 4 unabhängige Mandatsträger. Die absolute Zahl der Redner, die eine Nichtzustimmung begründeten, war mit 9 bei den Kommunisten am größten, gefolgt von 8 Rednern der UMP, 5 der UDF und 2 des PS. Dieser Abschnitt konzentriert sich auf eine Rekapitulation der wichtigsten Deutungen, die für die Legitimation des Gesetzes herangezogen wurden.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Bei der Auswertung der Reden wurde ein an inhaltsanalytischen Methoden angelehntes Verfahren angewendet, das eine explorative Analyse ermöglicht. Dabei ist von expliziten Formulierungen und zum Teil von eher impliziten Andeutungen auf bestimmte Deutungsmuster geschlossen worden. Es ging darum, die wichtigsten Argumente zu identifizieren und anschließend zu prüfen, wie häufig sie aufgetreten sind. Allerdings gibt die Bestimmung von auffällig häufig oder auffällig selten verwendeten Argumenten allein nur bedingt Auskunft über die Wichtigkeit bestimmter Deutungen im sozialen Konstruktionsprozess. Die quantitative Untersuchung ist daher um die qualitativ orientierte Frage ergänzt worden, von wem bestimmte Deutungen vertreten worden sind. Dabei wurde von der Annahme ausgegangen, dass die politische Bedeutung des Redners eine Rolle für die Relevanz bestimmter Deutungen im Rahmen des Legitimationsprozess spielt. Es ist

In der Parlamentsdebatte spielte die Frage der *nationalen Identität* eine wichtige Rolle. Auffällig viele Redner stellten einen Zusammenhang zwischen dem „Problem“ des Kopftuchs und der nationalen Identität Frankreichs her. Zieht man als Indikatoren für die Bedeutung der Identitätsfrage die Verwendung von Wendungen wie „unsere Werte“, „unser Modell“, „unsere Republik“ etc. im Zusammenhang mit der Kopftuchfrage heran, dann war diese Verknüpfung in mehr als einem Drittel aller Reden und für die Hälfte aller Verbotsbefürworter von Bedeutung. Nur wenige verbanden allerdings die nationale Identität mit einem „christlich-jüdischen Erbe“ und bauten so einen Kontrast zum Islam auf, als dessen Manifestation das Kopftuch gilt. Die meisten Redner sahen die nationale Identität durch die republikanische Staatsordnung, die Gleichheit der Bürger, die universellen Menschenrechte und die Laizität definiert. In all diesen Fällen wurde die nationale Identität nicht anhand kulturell spezifischer Kriterien bestimmt, sondern institutionell. Aus der Perspektive der Redner bestand hierin ein Unterschied. Denn die genannten institutionell verankerten Werte, die die französische Identität im Wesentlichen ausmachen, waren für sie universell gültig. Die scheinbare Paradoxie, dass *universelle* Werte eine spezifische nationale Identität begründen, löst sich aus dieser Perspektive auf, insofern diese Werte als Produkt der französischen Geschichte, insbesondere der Revolution von 1789, gedacht werden. Diese Werte und die auf ihrer Grundlage institutionell bestimmte Nationalidentität schließen nach Auffassung vieler Redner die Muslime nicht prinzipiell aus. Die Muslime und der Islam als religiöse Tradition haben grundsätzlich Anteil an der Nationalidentität – jedenfalls solange sie die ihr zugrunde liegenden Werte anerkennen. Es ist demnach nicht der Islam an sich, sondern das Kopftuch, das als problematisch in Hinblick auf die nationale Identität erscheint. Implizit liegt dieser Differenzierung eine Unterscheidung zwischen einem „guten“ und einem „schlechten“ Islam zugrunde (Silverstein 2004: 150, Liogier 2006: 102ff.), auf die im nächsten Abschnitt noch einmal zurückzukommen sein wird (vgl. Kap 4.8.). Nicht der Islam generell, sondern eine bestimmte Lesart dieser Tradition galt den Rednern als nicht kompatibel mit der nationalen Identität. So betonten Abgeordnete aus allen Fraktionen, das Verbotsgesetz richte sich nicht gegen den Islam oder gegen die Muslime.<sup>192</sup> Muslime oder Einwanderer aus muslimisch geprägten Ländern wurden des Öfteren als „Mitbürger“ („concitoyens“), als „compatriotes“ oder explizit als Franzosen angesprochen.<sup>193</sup> Premierminister Raffarin erklärte:

La question que pose ce projet de loi, c'est celle de la permanence de nos valeurs, c'est celle aussi de notre capacité à les faire partager à ceux qui, pour nous avoir rejoints récemment, n'en sont pas moins aujourd'hui des Français à part entière.<sup>194</sup>

---

beispielsweise ein Unterschied, ob der Premierminister oder ein „Hinterbänkler“ den Islam als prinzipiell inkompatibel mit der französischen Identität bezeichnet.

<sup>192</sup> Explizit findet sich diese Aussage in 13 Reden, davon 8 der Regierungsmehrheit.

<sup>193</sup> Explizit in 7 Reden.

<sup>194</sup> Raffarin, Jean-Pierre: Rede vor der Assemblée nationale in der 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.



Obschon Raffarin das Gesetz als eine Frage der Werte – und damit als eine Frage der Identität – problematisierte, bescheinigte er den „Neu-Hinzugekommenen“ ausdrücklich ihre Zugehörigkeit zu Frankreich. Zahlreiche Redner erklärten, die Laizität fordere die Gleichbehandlung des Islam mit den anderen Religionen.<sup>195</sup> Dass den Muslimen die gleichen Vorteile eingeräumt werden müssten, die auch die anderen Religionen in Frankreich genießen, betonten gerade die politischen Führer der größten Parteien, wie Jean-Marc Ayrault und Laurent Fabius im Lager der Opposition oder Premierminister Raffarin und Alain Juppé im Regierungslager. Viele Redner hoben hervor, dass die *Mehrheit* der Muslime kein Problem mit der Rechtsordnung und der Laizität Frankreichs habe, und deuteten das Kopftuch als das Instrument einer extremistischen *Minderheit*.<sup>196</sup> Dies ist wichtig, denn auch wenn in der Debatte die Tendenz zur Essentialisierung des Islam feststellbar ist, so ist doch mindestens ebenso das Bemühen um die Differenzierung zwischen zwei Interpretationen des Islam und zwischen moderaten und extremistischen Muslimen feststellbar. Zwar diagnostizierten 19 Redner Probleme in Hinblick auf die Integration des Islam in das französische Religionsrecht oder sprachen von der Notwendigkeit einer Anpassung des Islam an die französischen Werte, doch kein Redner stellte dies als unmögliches Ziel und den Islam und die „französischen Werte“ als prinzipiell unversöhnliche, inkompatible Gegensätze dar. Die französische Identität wurde bis auf wenige Ausnahmen nicht in Abgrenzung vom Islam oder von den Muslimen an sich konzipiert, sondern in Abgrenzung von einer bestimmten Spielart des Islam. Der Premierminister zählte zu den für Frankreich charakteristischen Werten eine „bestimmte Weltansicht, in der Religion und Politik unabhängig, der Staat neutral und alle Religionen respektiert sind“ („cette vision du monde où la religion et la politique sont indépendantes, où l'État est neutre, où toutes les religions sont respectées“)<sup>197</sup> sowie außerdem Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die so definierte Identität ist nicht mit dem Kopftuch zu vereinbaren, weil es als Negation dieser Werte, insbesondere der Freiheit und der Gleichberechtigung der Frau, verstanden wird.

Die Tendenz, die Kopftuchproblematik auf die nationale Identität zu beziehen, war zwar im rechten Parteienspektrum deutlich ausgeprägter als im linken (Ratio 5:2), aber ausgerechnet einige Führungspersonlichkeiten des *Parti Socialiste* behandelten das Kopftuch als eine Frage von nationaler Bedeutung, die die Grundfesten der politischen Ordnung berührt. Für Jean-Marc Ayrault, Vorsitzender der PS-Fraktion, ging es um die „Fundamente unserer republikanischen Identität“ („fondements de notre identité républicaine“).<sup>198</sup> Jean Glavany, PS-Sprecher für Fragen

---

<sup>195</sup> 18 Nennungen.

<sup>196</sup> Explizit in 22 Reden.

<sup>197</sup> Raffarin, Rede, 3.2.2004, s.o.

<sup>198</sup> Ayrault, Jean-Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

der Laizität, begründete wie viele andere Redner<sup>199</sup> die Notwendigkeit eines Verbots mit der vermeintlichen Bedrohung der Republik: „Nous voulons une loi pour une raison simple: la République, agressée, doit se défendre.“<sup>200</sup>

Die Unvereinbarkeit des Kopftuchs mit der französischen Identität wurde mit der besonderen Bedeutung der Einheit der Nation („unité nationale“; „cohésion nationale“) begründet. Die Einheit der französischen Nation bestehe, so Pascal Clément, der Vorsitzende des Rechtsausschusses, in der Akzeptanz gemeinsamer Werte, die das einigende Band zwischen den Bürgern Frankreich bilden.<sup>201</sup> Diesen Werten schrieb er geradezu „zivilreligiöse“<sup>202</sup> Dimensionen zu:

Cette loi est le drapeau français [...]. Toute la représentation nationale doit participer à cet acte de fierté pour la France, pour les Français, et pour tous ceux que nous accueillons, et qui souhaitent à leur tour devenir français ou vivre dans notre communauté nationale. C'est un acte de foi en la France, la République, ses valeurs de respect de l'autre et de bonheur d'être ensemble.<sup>203</sup>

Die für die französische Identität konstitutiven republikanischen Werte beschrieb Clément mit Hilfe religiöser Metaphern. Das obige, an Pathos reiche Zitat zeigt, dass die republikanischen Werte selbst mit einer religiösen Aura versehen werden können und einen hohen Grad der Verbindlichkeit beanspruchen. Sie treten damit in ein potentielles Konkurrenzverhältnis zu religiösen Wertesystemen, wenn für die republikanischen Werte ein Vorrang beansprucht wird. Implizit bedeutet das, dass der Islam nur insoweit auf Akzeptanz stößt, wie er nicht in Widerspruch zu den konstitutiven Werten der französischen Staatsordnung gerät. Zugleich wird die auf so begründete nationale Gemeinschaft in Opposition zu Gemeinschaften gedacht, die sich auf religiösen Normen beziehen. Das in diesem Zusammenhang relevante Verständnis der nationalen Einheit erschließt sich weniger durch eine positive inhaltliche Bestimmung als durch ihr Gegenteil: den *communautarisme*. Viele Redner stellten das Konzept der Nation als Gegensatz zur Gesellschaftskonzeption des *communautarisme* dar.<sup>204</sup> Clément erklärte hierzu:

D'une manière générale, nous ne pouvons accepter le communautarisme; c'est la spécificité française. Nous ne pouvons l'accepter parce qu'il réduit l'individu à une seule identité, parce qu'il fait primer les intérêts particuliers sur l'intérêt général, parce qu'il est synonyme de fermeture et non d'ouverture, parce qu'il affaiblit la cohésion nationale.<sup>205</sup>

---

<sup>199</sup> Explizit 24 Redebeiträge.

<sup>200</sup> Glavany, Jean: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>201</sup> Clément, Pascal: Rede vor der Assemblée nationale: 2. Sitzungsrunde des 3.2. 2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>202</sup> Zum Konzept der „Zivilreligion“ siehe Bellah 1991, Schieder 1996, 2001a, 2001b.

<sup>203</sup> Clément, Rede, 3.2.2004, s.o.

<sup>204</sup> 16 Redner bezeichnen den Communautarisme explizit als Gegenmodell zum französischen Republikanismus, 24 Redner sprechen von einer Bedrohung, die vom Kommunitarismus für Frankreich ausgehe.

<sup>205</sup> Clément, Rede, 3.2.2004, s.o.

Die Einheit der Nation wird aus dieser Sicht durch die Gleichheit ihrer Bürger garantiert. Kommunalistische Forderungen seitens konfessioneller Gruppen stellen diese Gleichheit und damit die nationale Einheit in Frage. Häufig verbanden die Redner mit *communautarisme* die Gefahr einer konfrontativen Spaltung der Gesellschaft in egoistische, rivalisierende Gruppen.<sup>206</sup> Erziehungsminister Luc Ferry (UMP) machte diese Bedrohung insbesondere an der zunehmenden Zahl antisemitischer und rassistischer Gewalttaten in den Schulen fest. Das Gesetz solle dem Risiko wehren, dass sich Schüler immer stärker mittels religiöser Kriterien voneinander abgrenzten.<sup>207</sup>

Der Begriff des *communautarisme* stand für viele Redner für den „Rückzug auf eine Identitätsreferenz“ („repli identitaire“), das heißt für die Beschränkung des Individuums auf eine enge, freiheitszerstörende Identität, die mit der Abschottung von der Nation und rechtlicher Ungleichheit einhergeht.<sup>208</sup> Solche religiös begründeten Rechtsgemeinschaften wurden zudem als direkte Konkurrenz für die politische Ordnung und die Nation als Ganze gesehen. Premierminister Raffarin erklärte, das Verbot richte sich gegen diejenigen, „die ihre Gemeinschaftszugehörigkeiten über die Gesetze der Republik stellen wollten“ („qui voudraient placer leur appartenance communautaire au-dessus des lois de la République“). Der Staat werde nicht zulassen, dass die Religion zu einem politischen Projekt werde, so Raffarin.<sup>209</sup> Die Angst vor dem *communautarisme* und zugleich die zivilreligiöse Sprache in der Beschwörung der Republik und der nationalen Einheit, wie etwa bei Pascal Clément, zeigen, dass religiöse und politische „Gemeinschaften“ als Konkurrenten gedacht werden. Religion begründet Gemeinschaft, ihre kollektive Dimension kann in Spannung zum Kollektiv der Nation treten und für sie gar zur Bedrohung werden.

Das Kopftuch wurde von vielen Abgeordneten aus diesem Blickwinkel problematisiert: 18 Redner bezeichneten es explizit als Ausdruck von *communautarisme*. Doch letztlich sahen alle, die in ihrer Rede die nationale Identität thematisierten, das Kopftuch als Infragestellung der nationalen Einheit, weil es eine religiöse Gruppe sichtbar macht und für sie vermeintlich das besondere Recht einfordert, religiöse Überzeugungen im öffentlichen Raum der Schule bekunden zu dürfen. Bezeichnend ist zudem die geringe Zahl der Redner, die diese Interpretation des Kopftuchs zu widerlegen versuchten. Nur zwei Abgeordnete hielten die Debatte über den *communautarisme* für unbegründet. Und lediglich zwei Redner wiesen darauf hin, dass nicht jede kulturelle Partikularität, die im öffentlichen Raum auftritt, gleich als Zeichen kommunalistischer Tendenzen interpretiert werden kann. Verknüpft mit der Bedeutungszuschreibung des

---

<sup>206</sup> Explizit in 18 Redebeiträgen.

<sup>207</sup> Ferry, Luc: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>208</sup> Explizit in 23 Redebeiträgen.

<sup>209</sup> Raffarin, Rede, 3.2.2004, s.o.

*communautarisme* ist die Deutung des Kopftuchs als Symbol des Islamismus.<sup>210</sup> Dabei sahen viele die Forderung nach Toleranz für das Kopftuch nur als den ersten Schritt in einem breiter angelegten Projekt radikaler Islamisten, das in einer „fundamentalistischen“ Auslegung des Islam gründet und immer weitere Forderungen nach sich zieht:<sup>211</sup> “Il suffit de consulter certains sites islamistes pour comprendre qu’après le voile, c’est la mixité qui sera battue en brèche, puis le droit de la femme à travailler“, so etwa der Abgeordnete Yves Bur (UMP).<sup>212</sup> Das Kopftuch wurde als aggressives Missionieren für den Islam<sup>213</sup> dargestellt oder gar als eine Infragestellung der Laizität und als nichts Geringeres als ein Angriff auf die Republik.<sup>214</sup> Oder wie der UMP-Vorsitzende Alain Juppé formuliert:

[N]ous sommes aujourd’hui confrontés à la montée d’un fanatisme politico-religieux qui veut faire de la loi religieuse la loi civile et fonder sur la foi la légitimité du pouvoir politique. Cette conception est incompatible avec la République !<sup>215</sup>

Am häufigsten wurde das Kopftuch jedoch als Symbol für eine als illegitim empfundene Definition der Rolle der Frau gewertet, wobei die konkreten Kopftuch-Deutungen von geschlechtlicher Diskriminierung, über Sexismus bis hin zur Unterdrückung und Versklavung der Frau reichten. In insgesamt 76 Redebeiträgen wurden solche Bedeutungen des Kopftuchs herangezogen – unabhängig von der Parteizugehörigkeit. Selbst die Gegner des Verbots, darunter die Vorsitzenden von PCF und UDF, Marie-George Buffet und François Bayrou, teilten diese Interpretation.<sup>216</sup> Beide stellten klar, dass sie das Kopftuch ablehnen und bekämpfen wollten – nur hielten sie das Gesetz für den falschen Weg hierzu. Sieben Verbotsgegner argumentierten ähnlich. Die negativen Deutungen in Bezug auf das Kopftuch dominierten die Debatte, um Differenzierung oder gar positive Deutungen bemühte Stimmen spielten keine wichtige Rolle. Neun Redner, darunter Befürworter des Verbots wie der sozialistische Fraktionsvorsitzende Ayrault, brachten das Argument vor, das Kopftuch könne Ausdruck jugendlicher Identitätssuche sein. Derartige Argumente waren im Legitimierungsprozess wohl auch deshalb von geringer Bedeutung, weil sie kaum für ein Verbot sprachen, wie der Verbotsgegner Marc Le Fur von der UMP argumentierte: Wenn das Kopftuch als Ausdruck adoleszenter Identitätssorgen verstanden würde, dann wäre von ihm wohl kaum eine Gefahr für die öffentliche Ordnung ausgegangen und

---

<sup>210</sup> Explizit in 33 Redebeiträgen.

<sup>211</sup> Explizit in 19 Redebeiträgen.

<sup>212</sup> Bur, Yves: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>213</sup> Explizit in 22 Redebeiträgen.

<sup>214</sup> Explizit in 26 Redebeiträgen.

<sup>215</sup> Juppé, Alain: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2. 2004, in Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>216</sup> Buffet, Marie-George: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007. Bayrou, François: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2. 2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

ein Verbot wäre schwer zu rechtfertigen gewesen.<sup>217</sup> Das Argument, beim Kopftuch handle es sich um eine Strategie junger Frauen, um individuelle Freiräume gegenüber familiärer und sozialer Kontrolle zu erringen, spricht am stärksten gegen ein Verbot. In der Parlamentsdebatte wurde es gar nicht vorgetragen. Eher stellten einige Abgeordnete das Verbotsgesetz als einen Akt der Befreiung für die jungen Frauen dar.<sup>218</sup> Sieben Abgeordnete warfen die Frage auf, ob das Verbot des Kopftuchs an der dramatischen Lage der jungen Frauen etwas verbessern könne oder ob sie dadurch nicht noch mehr in die Isolation gedrängt würden.

In den Legitimationsstrategien der Abgeordneten spielten die von den Kommissionen im Politikformulierungsprozess erarbeiteten Deutungen in Hinblick auf das Kopftuch eine wichtige Rolle. Zentral für die Argumentation der meisten Abgeordneten waren die dem Kopftuch zugeschriebenen politisch-kommunistischen und sexistisch-diskriminierenden Bedeutungsinhalte. Dies zeigt, dass es beim Verbot der „religiösen Zeichen“ in der Tat vor allem um das Kopftuch gegangen ist. Allerdings stellt sich die Frage, warum andere religiöse Traditionen unter einer „restriktiven“ Verbotsmaßnahme leiden sollten, die doch nur auf eine vermeintlich radikale Auslegung der islamischen Tradition gemünzt war.

In diesem Zusammenhang war die Deutung des Kopftuchs als „religiöses Zeichen“ wichtig. Viele Redner begründeten ihre Zustimmung zum Verbotsgesetz, indem sie den gesamten Komplex an Deutungen in Hinblick auf Laizität, Religionsfreiheit und republikanische Werte mobilisierten, der im Politikformulierungsprozess aufgearbeitet worden war. Aus dieser Perspektive war die mit dem Kopftuch sichtbar gemachte Religionszugehörigkeit das Problem. Diese Wahrnehmung ging mit bestimmten Verständnisweisen des Religionsbegriffs einher, dessen negative Konnotationen zahlreiche Redner evozierten. So merkten zehn Abgeordnete, darunter acht Sozialisten, an, dass die Unterdrückung der Frau in allen Religionen und nicht nur im Islam ein Problem darstelle. Sieben linksgerichtete Abgeordnete warnten vor der Bedrohung, die von der katholischen Kirche ausgehe, etwa für die Freiheit der Frau, über ihre Schwangerschaft selbst zu entscheiden.

Die von den Abgeordneten vertretenen Konzeptionen der Laizität, die jeweilige Funktionsbeschreibung der Schule sowie das Verständnis der Religionsfreiheit erlauben weitere Rückschlüsse auf das Religionsverständnis vieler Abgeordneter und auf seine Rolle im Legitimationsprozess des Kopftuchverbots. Sie griffen im Wesentlichen die in den Kommissionsberichten formulierten Laizitätskonzeptionen auf: Die Laizität, beschrieben als „Baustein des republikanischen Paktes“<sup>219</sup>, als Prinzip der Einheit, Integration oder Kohäsion,<sup>220</sup> als Garant eines friedlichen Zusammenlebens in der pluralen Gesellschaft,<sup>221</sup> verlange die

---

<sup>217</sup> Le Fur, Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzung des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>218</sup> 13 Nennungen.

<sup>219</sup> 24 Nennungen.

<sup>220</sup> 25 Nennungen.

<sup>221</sup> 41 Nennungen.

Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz unabhängig von Religion und Geschlecht, und verbiete Diskriminierungen.<sup>222</sup> Die Laizität etabliere die Trennung von Staat und Religionen und versage den Religionen Einflussnahme auf das öffentliche Geschehen, auf die Politik und die Rechtsetzung.<sup>223</sup> Das Recht sei daher säkular, d.h. nicht auf religiösen Ideen, sondern auf Vernunft und den Willen demokratischer Mehrheiten gegründet.<sup>224</sup> Interessant ist demgegenüber, welche inhaltlichen Bestimmungen des Laizitätsprinzips selten genannt wurden: Nur fünf Redner erwähnten, dass die Laizität nicht nur den Religionen das Recht zur Einflussnahme auf das politische Geschehen versage, sondern auch die staatliche Inkompetenz in religiösen Angelegenheiten impliziere. Zwar schrieb kein Redner dem Staat explizit das Recht zu, in religiöse Felder ordnend einzugreifen, aber es fanden sich auch nur wenige Stimmen, die ihm explizit diese Kompetenz absprachen. Dass die Laizität den Dialog des Staats mit den Religionen ermögliche und eine Art partnerschaftliche Anerkennung bedeute, sahen nur drei Abgeordnete so. Von besonderer Bedeutung war jedoch die im Politikformulierungsprozess herausgestellte Deutung des Laizitätsprinzips als Neutralität, welche den öffentlichen Raum von Religion freihält. 29 Abgeordnete vertraten explizit eine solche Laizitätsdeutung. Über die Funktion der Schule in der Republik herrschte breiter Konsens in der Nationalversammlung: Mehr als die Hälfte der Redner (64) sah die Schule als Instanz der staatsbürgerlichen Erziehung und Integration, als „republikanischen Schmelztiegel“ („creuset republicain“) und als Vermittlungsinstanz gemeinsamer Werte und universellen Wissens. Nicht wenige folgten Staatspräsident Chirac und bezeichneten die Schule gar als ein „republikanisches Heiligtum“, wie der kommunistische Abgeordnete André Gerin, der für seine Worte nicht nur den Applaus seiner eigenen Fraktionskollegen, sondern auch den von den Bänken der UMP erhielt: „Nous devons sans crainte sanctuariser l'école, admettre qu'il y a quelque chose de sacré dans le républicain, où se mêlent la patrie, la raison et l'humanité.“<sup>225</sup>

Die Konzeption der Schule, wie sie die fünf Intellektuellen des Offenen Briefs an Erziehungsminister Lionel Jospin 1989 vertreten und wie sie die beiden Kommissionen für das Gesetz in aller Ausführlichkeit programmatisch aufgearbeitet hatten, bildete einen breiten Konsens unter den Abgeordneten: Die Schule macht den Schüler ein weitreichendes Emanzipationsangebot und führt sie aus ihren partikular-kulturellen Vorstellungswelten zu universellem Wissen und Werten. Die Schüler haben sich diesem Erziehungsprozess zu ihrem Besten zu fügen. So erklärt etwa der sozialistische Abgeordnete Jean-Christophe Cambadélis:

---

<sup>222</sup> 31 Nennungen.

<sup>223</sup> 29 Nennungen.

<sup>224</sup> 22 Nennungen.

<sup>225</sup> Gerin, André: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Pourquoi, alors, limiter le port du voile à l'école ? En premier lieu, pour offrir aux adolescentes issues de familles musulmanes un cadre de « désaffiliation positive », leur permettant de se construire comme des individus libres de leurs choix, dans la tradition émancipatrice de la République. Le fait que certaines adolescentes manifestent leur fierté à porter le voile ne change rien: la République a encore le droit de penser pour ses enfants.<sup>226</sup>

Inwiefern das Tragen eines Kopftuchs oder anderer religiöser Zeichen dieser Bestimmung der Schule entgegensteht, erklärte der Sozialist Yves Durand. Es sende dem Lehrer das Signal, das seine erzieherische Mission von Vorneherein zum Scheitern verurteilt sei:

Surtout, porter un signe religieux visible à l'école signifie qu'on appartient d'abord à une communauté de croyance dont rien ne pourra jamais vous faire dévier, l'élève avertissant en quelque sorte le professeur que son enseignement est voué par avance à l'échec. Accepter le port visible d'insignes religieux constituerait une négation de la notion même d'éducation.<sup>227</sup>

Denn das religiöse Zeichen feiert aus dieser Sicht kulturelle Partikularität an einem Ort, an dem sie überwunden werden soll. Es feiert den subjektiven Glauben, wo die universelle Vernunft herrschen soll, und schafft identifizierbare Subgruppen, wo die alle Gruppen übergreifende Identifikation als Nation eingeübt werden soll. So lautet die auf eine spezifische Konzeption der schulischen Laizität gegründete Argumentation zur Begründung des Verbots. Alternative Schulkonzeptionen wurden dagegen nur von sechs Rednern vertreten. Lediglich fünf Redner erklärten, die Schule dürfe die Mädchen mit Kopftuch nicht ausschließen, wenn sie ihnen die universellen Werte vermitteln wolle. Das Kopftuch, verstanden als „religiöses Zeichen“, wurde somit unabhängig von frauenfeindlichen oder islamistischen Negativwertungen auch prinzipiell als ein Problem für die schulische Laizität gedeutet, denn es macht religiöse Zugehörigkeit in einer Sphäre erkennbar, in der Religion nicht erkennbar sein soll.

So die Kommissionen Stasi und Debré konzipierten viele Redner die Religionsfreiheit entsprechend vor allem als Gewissensfreiheit, die die Freiheit *von* Religion einschließt und für deren Schutz der Staat – insbesondere in der Schule – Sorge tragen muss. Eine wesentliche Implikation des Rechts auf Religionsfreiheit, das Recht nach Artikel 9 EMRK, für die eigenen religiösen Überzeugungen zu werben, erwähnte nicht ein einziger Redner. Religionsfreiheit wurde vor allem als Gewissens- und Glaubensfreiheit konzipiert, die, wie immer wieder betont wurde, auch das Recht einschließt, nicht zu glauben („liberté de croire ou de ne pas croire“).<sup>228</sup> Die Freiheit ist vor allem als Freiheit gedacht, eine bestimmte Weltsicht frei zu wählen. Deren öffentlichen Manifestierung sind aus dieser Perspektive jedoch Grenzen gesetzt. So erklärt Laurent Fabius, einst unter François Mitterrand sozialistischer Premierminister:

---

<sup>226</sup> Cambadélis, Jean-Christophe: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36\\_360](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36_360), Zugriff 25.5.2007.

<sup>227</sup> Durand, Yves: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>228</sup> Explizit sprechen dies 34 Abgeordnete aus.

Or, l'essentiel, dans une république laïque, c'est de ne pas confondre la liberté religieuse, qui doit être respectée, avec la manifestation des convictions religieuses qui n'a pas sa place dans l'école publique.<sup>229</sup>

Religionsfreiheit wurde in der Parlamentsdebatte vor allem als kognitive Freiheit der freien Weltanschauungswahl aufgefasst. Dies heißt nicht, dass die Abgeordneten den rituellen oder kultischen Aspekt von Religion nicht schützen wollten, doch bezeichnend ist, dass hiervon kaum die Rede war, sondern stattdessen, wie auch in Debré- und Stasi-Bericht, vom Schutz der negativen Religionsfreiheit, der Freiheit, nicht zu glauben, das heißt die individuelle Freiheit vor allen Zwängen religiösen Ursprungs und zur Emanzipation von religiöser Partikularität.<sup>230</sup> Dass das Kopftuchverbot genau diesem Zweck dienen sollte, betonten zahlreiche Redner: Das Gesetz biete minderjährigen Schülern<sup>231</sup> und muslimischen Frauen<sup>232</sup> Schutz gegen religiöse Zwänge und richte eine Botschaft der Solidarität an die Demokraten und Frauen in muslimischen Ländern, die dort für mehr Freiheiten kämpften.<sup>233</sup>

Die schützende Funktion der Laizität fasste der Laizitätsreferent der sozialistischen Fraktion, Jean Glavany, in schlüssiger Weise zusammen:

Elle [la laïcité, Anm. d. Verf.] est protectrice pour les jeunes, les enfants dont les consciences doivent être protégées des influences religieuses afin qu'ils puissent construire la leur propre par le libre-arbitre, la rationalité et l'esprit critique. Les enfants doivent être égaux dans la classe, devant le maître qui n'a pas à connaître leurs origines religieuses.<sup>234</sup>

All den Ausführungen zu religiösen Zeichen in der Schule, zur Laizität und Religionsfreiheit lag ein bestimmtes Religionsverständnis zugrunde. In den 122 Reden wurde explizit Religion kaum inhaltlich bestimmt, insbesondere positive Bedeutungszuschreibungen traten selten auf. Argumente, denen zufolge Religionen eine Quelle von Moral oder Lebenssinn sein können, Antworten auf existentielle Fragen liefern, einen Beitrag zum Frieden leisten oder gar ein konstitutives Element des Menschseins darstellen, trugen acht Abgeordnete vor. Dies bedeutet zwar nicht, dass die übrigen Redner die Religionen nur negativ bewerteten, aber sie schrieben ihnen im Kontext der Debatte keine positiv gewertete Funktion für das gesellschaftliche Ganze, für das Gemeinwesen zu. Religion ist Privatsache und allenfalls Quelle von kultureller Vielfalt.

Aus der von auffällig vielen Abgeordneten vertretenen Schulkonzeption geht ansonsten implizit ein negativ konnotiertes Verständnis von Religion hervor. Diese wird als ein subjektiver

---

<sup>229</sup> Fabius, Laurent: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>230</sup> So betonen es 24 Redner explizit.

<sup>231</sup> 12 Nennungen.

<sup>232</sup> 13 Nennungen.

<sup>233</sup> 12 Nennungen.

<sup>234</sup> Glavany, Rede, 4.2.2004, s.o.



Referenzrahmen gefasst, der nur für den Einzelnen Gültigkeit beanspruchen kann und daher „partikular“ ist. Auf diese Weise wird Religion als Gegensatz zu allem konzipiert, was aus Sicht der Redner objektiv und universell gültig ist: rationales Wissen, Wissenschaft und universelle Normen wie die Menschenrechte. Dem Religionskonzept der meisten Reden liegen eine erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen religiösem und rationalem Wissen sowie die Opposition von Religion und Vernunft zugrunde. Dabei wird das Nicht-Glauben nicht als eine andere Form des Glaubens, der subjektiven Weltdeutung aufgefasst. Die Vernunft hat höhere Wertigkeit: Sie ist nicht subjektiv und relativ, sondern objektiv und universell. Die Opposition zwischen Glaube und Vernunft trat in der Deutung von Religion als Hindernis rationaler Erkenntnis zutage. Diese Deutung liegt implizit der Mission der Schule als Instanz zur Emanzipation des Individuums von seinen partikularen Prägungen zugrunde. Die Emanzipation ist auf die universelle Vernunft gerichtet und führt von der (religiösen) Partikularität fort. Die Religionen haben aus dieser Perspektive keinen Anteil am Universellen und an der Vernunft. Ihre Präsenz und ihre Wahrheitsansprüche stehen in direkter Konkurrenz zur Rationalität und zu den universellen Werten. Die partikulare Religion kann nicht den Weg zu universeller Moral und rationaler Erkenntnis weisen, so die zugrunde liegende Logik. Daher hat sie in der Schule nichts zu suchen.

Zugleich versicherten viele Abgeordnete jedoch, dass ihre Laizitätskonzeption nicht gegen die Religionen gerichtet sei<sup>235</sup> oder dass die Laizität die Religionsfreiheit garantiere.<sup>236</sup> Als eigentliches Problem stellten viele die offen gezeigte Religionszugehörigkeit dar. Die Aussagen zum vermeintlichen *communautarisme* weisen auf einen weiteren der Debatte zugrunde liegenden Bedeutungsaspekt des Religionsbegriffs hin: Religion galt vielen als konstitutiv für kollektive Identität und in dieser Eigenschaft als potentiell bedrohlich für die nationale Identität. Religion ist aus dieser Sicht eine potentielle Quelle von Konflikt, weil sie, innerhalb der nationalen Gemeinschaft unterscheidbare und abgegrenzte Gruppen schafft. Somit dominierten in den Redebeiträgen der Abgeordneten in dreierlei Hinsicht negative Konnotationen des Religionsbegriffes: *Religion* als Bedrohung der individuellen Freiheit und Entscheidungsautonomie, *Religion* als Gegensatz zu universeller Rationalität und Moral, *Religion* als Infragestellung der nationalen Identität und des politischen Zusammenhalts der Bürger.

Diese Konzeptionen stehen in Kontrast zur Konzeption, wie sie in der Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* seit 1989 zum Ausdruck gekommen ist: Dieser erkannte Religion als einen besonders schützenswerten Bestandteil der individuellen Identität an und gewährte ihr entsprechenden Schutz. Allerdings gibt es auch Parallelen zwischen der Haltung des Gerichts im Jahr 1989 und der vieler Abgeordneter der Nationalversammlung im Jahr 2004. Die Rücksicht auf

---

<sup>235</sup> 19 Nennungen.

<sup>236</sup> 33 Nennungen.

religiöse Bedürfnisse stieß auch in der Rechtsprechung des Staatsrats auf Grenzen, und zwar, wenn diese der Mission der Schule zuwidergelaufen wäre oder wenn sie die Anerkennung religiös definierter Kollektivrechte zur Folge gehabt hätte. Allerdings war der Staatsrat offener für die religiösen Bedürfnisse gewesen – aus Rücksicht auf die individuellen Persönlichkeitsrechte der Schüler. Der wesentliche Unterschied liegt in der Bewertung des Kopftuchs. Dieses hatte die Verwaltungsrechtsprechung als Ausdruck religiöser Identität gewertet; die Verbotsverfechter sahen es jedoch als Symbol für all die genannten negativen und potentiell bedrohlichen Aspekte der Religion.

#### **4.8. Islam als „zweite Religion Frankreichs“**

Es ist im vorangehenden Abschnitt gezeigt worden, dass die Frage des Kopftuchs zwar als Frage der nationalen Identität debattiert worden ist, dass aber zugleich zahlreiche Redner darum bemüht waren, den Muslimen in Frankreich zu signalisieren, dass das Kopftuchverbot nicht gegen den Islam oder die Muslime generell gerichtet war. Das Kopftuch wurde stattdessen mit einer negativ bewerteten *Lesart* des Islam in Verbindung gebracht und als islamistisches Symbol, als Instrument eines sexistischen Fundamentalismus oder als Bestandteil eines kommunalistischen Projekts verboten. Das Kopftuch stand aus dieser Perspektive für zahlreiche negative Erscheinungen im Zusammenhang mit dem Islam, aber nicht für den Islam als solchen. Offensichtlich versuchten viele politische Akteure, in Hinblick auf den Islam zwischen einer legitimen und anerkennungswürdigen Religionsausübung und inakzeptablen Lesarten dieser Tradition zu unterscheiden.

Eine Interpretation des Kopftuchverbots als Ausdruck einer generellen islamfeindlichen Religionspolitik in Frankreich stößt auf das Problem, dass weitere religionspolitische Maßnahmen, insbesondere die seit 1998 bis 2003 staatlich geförderte Gründung eines Repräsentationsorgans des Islam Frankreichs, einen durchaus islamfreundlichen Charakter haben. Ziel dieser zunächst von der sozialistischen Regierung von Lionel Jospin unter Innenminister Jean-Pierre Chevènement und nach dem Regierungswechsel 2002 von Nicolas Sarkozy verfolgten Politik war (und ist) die Integration des Islam als *Religion* bzw. *Kult* (vgl. Kap. 7.2.3.) in das französische Religionsrecht (vgl. Sevaistre 2004, 2005, Billon 2005, Geisser/Zemouri 2007: 42-202, siehe auch Laurence/Väisse 2007). Einem geläufigen Argument zufolge stellt der Islam die „zweite Religion Frankreichs“ dar (vgl. Sevaistre 2004: 33, HCI 1997: 31, 2000: 27). Damit wird der Islam im Prinzip als eine der großen religiösen Traditionen des Landes anerkannt. Der solchermaßen inspirierten Politik liegen weitaus weniger negative Konnotationen des Religionsbegriffes zugrunde als dem Kopftuchverbot.

Ein genauerer Blick auf die Rolle anderer Konnotationen des Religionsbegriffs in der islambezogenen Religionspolitik in Frankreich ist in Hinblick auf die Kopftuchdebatte

aufschlussreich: Der Religionsbegriff ist Träger von Bedeutungsgehalten, die stark mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung seines Kontextes verknüpft sind. Die Debatte um den Eurozentrismus (Ahn 1997b) hat die Probleme bei der Anwendung dieser Kategorie auf kulturelle Phänomene aufgedeckt, die auf nichteuropäischen kulturgeschichtlichen Konfigurationen beruhen. Das religionspolitische Projekt der Schaffung eines Repräsentationsorgans für den Islam in Frankreich veranschaulicht, welche Folgen die Übertragung eines spezifischen Religionsverständnisses auf Sachverhalte hat, die dieses Verständnis nicht mitgeprägt haben. Die Anerkennung des Islam als *Religion* im Sinne des französischen Religionsrechts zeugt einerseits von einer Bereitschaft zur Integration dieser Tradition in einen im Wesentlichen nichtislamischen Kontext. Andererseits bedeutet sie aber auch eine gewisse Festlegung der islamischen Tradition auf die Bedeutungsgehalte des etablierten Religionsbegriffs.

Innenminister Nicolas Sarkozy, der stark im Gründungsprozess des *Conseil français du culte musulman (CFCM)* engagiert gewesen ist, veröffentlichte im Jahr 2004 sein Interviewbuch *La République, les religions, l'esérance*, in dem er sich speziell mit aktuellen Fragen der französischen Religionspolitik befasste. Sein wichtigstes Thema war darin die Integration des Islam (Sarkozy 2004). Sarkozy betonte nachdrücklich die Notwendigkeit, die Präsenz von Muslimen in Frankreich und ihre Besonderheiten als eine Realität und Bereicherung zu akzeptieren:

[L]a France est devenue multiculturelle, multiethnique, multireligieuse...et on ne le lui a pas dit. La composante musulmane de France est une réalité. Il nous faut l'intégrer, c'est-à-dire l'accepter avec ses spécificités qui enrichiront le creuset républicain. L'intégration n'est pas l'assimilation, cette dernière imposant au dernier arrivé qu'il renonce à son identité pour être accepté. (Sarkozy 2004: 24)

Sarkozy begründete sein Engagement für die Schaffung des CFCM vor allem mit den faktischen Benachteiligungen des Islam im Religionsrecht. Der Islam könne von vielen Institutionen und Vorteilen, die das Recht den etablierten „Religionen“ bietet, nicht profitieren. Den Grund dafür sah Sarkozy im Fehlen eines legitimen Repräsentanten des Islam, der im Namen der Muslime mit dem Staat religionsrechtliche Fragen hätte bearbeiten können. Sarkozy sah den Staat nach Artikel 1 des Gesetzes von 1905 in der Pflicht, die Religionsfreiheit der Bürger zu garantieren und daher auch für die Gleichstellung der Muslime als Religionsgemeinschaft zu sorgen (ebd.: 77, 85). Die lange vorherrschende Ungleichbehandlung wertete der Innenminister als Verstoß gegen die Laizität:

Ce qui serait contraire à la laïcité, ce serait de faire pour les fidèles d'une religion quelque chose que l'on refuserait aux autres religions. Mais aider l'islam à s'organiser, dès lors qu'il en a besoin, ne retire rien aux autres religions, ni aux non-croyants, et sert les intérêts de la République. (Sarkozy 2004: 77)

Alain Boyer, ehemaliger Berater des *Bureau Central des Cultes (BCC)*, hatte 1998 eine Reihe von religionsrechtlichen Benachteiligungen des Islam diagnostiziert (Boyer 1998: 178). Und der *Haut Conseil à l'Intégration (HCI)* hatte als offizielle Instanz mit seinem Bericht *L'Islam dans la République* ebenfalls auf dieses Problem hingewiesen (HCI 2000). Viele der in diesen Publikationen diskutierten Probleme waren schon seit Jahren bekannt (vgl. Krosigk 2000), etwa der Mangel an geeigneten Gebetsräumen und Moscheen,<sup>237</sup> Schwierigkeiten hinsichtlich der islamischen Bestattungsriten und des Friedhofswesens<sup>238</sup> oder bei der Herstellung von Halal-Fleisch.<sup>239</sup> Diese und andere Probleme bedürften, so argumentierte Boyer seinerzeit (1998: 192), der Abstimmung zwischen den staatlichen Behörden und anerkannten Vertretern des Islam. Dabei entsprach die Forderung, die Muslime sollten sich in einer einheitlichen Instanz vereinigen und den Behörden einen einheitlichen Ansprechpartner bieten, auch strukturellen Erfordernissen des französischen Religionsrechts. Die etablierten Religionstraditionen der Katholiken, Protestanten und Juden verfügen über Instanzen, die aufgrund eines pyramidalen Aufbaus den Behörden solche Ansprechpartner benennen können. Implizit liegt diesem Modus der Repräsentation religiöser Traditionen und Felder das Modell der katholischen Kirche zugrunde, das das Bild von Religion in der französischen Religionsgeschichte so maßgeblich bestimmt hat, dass das Religionsrecht implizit darauf ausgerichtet ist. Um dieses zur Anwendung zu bringen, ist, so die französische Religionswissenschaftlerin Hervieu-Léger (1999: 223), die Organisation der religiösen Traditionen entsprechend dem konfessionellen Modell erforderlich (ebd.: 225). Das Vorbild der Kirche zeigt sich etwa in der Frage des „religiösen Personals“. So gebraucht das Gesetz von 1905 den Begriff des „Kultdieners“ (*ministre du culte*), um Pfarrer, Pastoren und Rabbis in abstrakter Rechtsterminologie zu erfassen. In der Debatte über die Integration des Islam wird diese Bezeichnung für gewöhnlich auch auf die Imame bezogen, die demnach als eine Art Pendant zum katholischen Pfarrer gedacht werden. Die Ausführungen des HCI zur Imamfrage zeigen, inwiefern dabei spezifische Konnotationen des französischen Religionsbegriffs bei der Anwendung auf den Islam dazu führen, diesen an Kriterien zu messen, die letztlich einem christlich geprägten Erfahrungshorizont entstammen. So stellt der Bericht fest, in Frankreich fehle

---

<sup>237</sup> Der HCI stuft die Zahl der Moscheen in Frankreich als zu gering ein, um den religiösen Bedarf der Muslime zu befriedigen (HCI 2000: 36). Er sieht hierin eine prinzipielle Benachteiligung in Hinblick auf den „Zugang zum Kult“ („l'accès au culte“), aus Sicht des HCI eine faktische Ungleichheit (HCI 2000: 37).

<sup>238</sup> So wird nach islamischem Recht der Leichnam ohne Sarg beerdigt, was mit öffentlichen Hygienebestimmungen in Konflikt gerät. Tote dürfen nicht exhumiert werden, das heißt, Grabstätten können nicht wieder verwendet werden – was angesichts der begrenzten Friedhofsfläche in Frankreich Schwierigkeiten bereitet. Die Gräberfelder müssen in der islamischen Tradition die Ausrichtung der Leiche gen Mekka ermöglichen, was der rationalen Nutzung der Friedhofsfläche zuwiderlaufen kann. Die Friedhöfe sind kommunale Einrichtungen, das heißt öffentlich und somit laiziert, d.h. es existieren im Prinzip keine konfessionellen Friedhöfe (vgl. HCI 2000: 42-44).

<sup>239</sup> Ein damit zusammenhängendes Problem bereitet das muslimische Opferfest am Ende des Fastenmonats Ramadan (*Aïd-el-Kébir*), für das in kurzen Zeiträumen sehr große Mengen an Halal-Fleisch benötigt werden. Regelmäßig müssen die Behörden entsprechende Strukturen organisieren, um die Einhaltung von Hygiene- und Gesundheitsschutzbestimmungen zu gewährleisten (HCI 2000: 46f.).

es an Instanzen zur Bestimmung von Imamen, eine Aufgabe, die im Falle von Pfarrern und Pastoren die kirchliche Hierarchie erfülle (HCI 2000: 39f.). Die Feststellung eines „Mangels“ geht dabei ganz explizit vom Modell der christlichen Kirche aus:

[L]’éclatement de la communauté musulmane fait qu’une structure ecclésiastique unique est encore hors de vue. Pour toutes ces raisons, les imams ne peuvent être aujourd’hui en France des ministres du culte appartenant à une hiérarchie ecclésiastique qui les a formés et qui les reconnaît comme siens. (HCI 2000: 40)

An diesen Ausführungen zeigt sich, dass der Islam implizit am Modell der dominanten religiösen Tradition gemessen wird (vgl. Peters 2006b, Stegmann 2009 sowie Kap. 7.2.3.). Zahlreiche religionsrechtliche Institutionen in Frankreich spiegeln demnach ein Religionskonzept wider, das vom hierarchischen Modell der katholischen Kirche geprägt ist, denn sie erfordern eine Instanz, die für die jeweilige religiöse Tradition legitime Entscheidungen treffen kann. Implizit spielen derartige Konnotationen des Religionsbegriffs eine Rolle, wenn der Islam *als Religion* gedeutet wird. Hierzu gehört die Vorstellung, eine Religion könne als autonome Organisation auftreten und als solche als „Ansprechpartner“ (interlocuteur) staatlicher Behörden dienen. Diese Vorstellung entspricht kaum der Organisationsstruktur des islamischen Felds in den Herkunftsländern der eingewanderten Muslime in Frankreich. In Algerien, Marokko und der Türkei sind es staatliche Ministerien, die die religiöse Infrastruktur bereitstellen, welche im Prinzip öffentliche Einrichtungen sind (vgl. Kogelmann 2005, Ebert 2005).<sup>240</sup> Das religionsrechtliche Regime Frankreichs indes ist an der Grundidee einer im Prinzip autonomen, sektorial begrenzten, hierarchisch strukturierten religiösen Instanz als Gegenüber des Staats ausgerichtet.

Die Schaffung eines Repräsentationsorgans des Islam verfolgt unter anderem das Ziel der „definitiven Eingliederung des Islam in die französische Religionslandschaft“ („insertion définitive de l’islam dans le paysage religieux français“), und zwar in einem „Aufholprozess im

---

<sup>240</sup> In Algerien handelt es sich um das *Ministère des Affaires Religieuses et des Habous*. Es ist zuständig für das religiöse Bildungswesen, die Einstellung und Ausbildung von Imamen, den Bau von Moscheen und die Verwaltung der islamischen Stiftungen, die der Finanzierung des islamischen Lebens dienen (Kogelmann 2005: 422). Während der sozialistischen Agrarreform von 1971 wurden die Güter islamischer Stiftungen nationalisiert, seither hat das Ministerium nur noch die Kontrolle über Gebäudeimmobilien (ebd.: 423). In Marokko ist das *Ministerium für Stiftungswesen und islamische Angelegenheiten* für die Organisation des Islam zuständig (ebd.: 425). Es ist verantwortlich für die Rekrutierung von Imamen, islamische Kulturarbeit im In- und Ausland, die Organisation der Pilgerfahrt oder die Publikation religiöser Schriften (ebd.: 426). Diese staatliche Verwaltung des Islam sollte jedoch nicht zu dem Schluss führen. Wichtig ist der Islam in beiden Ländern als Quelle nationale Identität: Der algerische Staatspräsident muss Muslim sein, der marokkanische König ist „Führer der Gläubigen“ und der Islam ist Staatsreligion (ebd.: 421). In beiden Ländern findet sich in den Verfassungen ein Hinweis auf das islamische Recht als Quelle der Gesetzgebung (insbesondere im Personenstand- und Familienrecht) (ebd.). Doch zugleich ist der Islam der staatlichen Verwaltung und der Kontrolle durch spezielle Behörden *unterstellt*. Es ist nicht das politische System, das islamischer Aufsicht untersteht, sondern der Islam, der staatlicher Kontrolle unterworfen ist. Dabei dient die staatliche Verwaltung des islamischen Felds der Abwehr von Bewegungen, die eine integralistische Deutung des Islam propagieren (ebd.: 423-425). In gewisser Weise ist der Islam auch in diesen muslimischen Staaten „sektoralisiert“, nur sind die Sektorgrenzen weiter als in Frankreich gezogen.

Vergleich zu den anderen Kulturen“ („rattrapage par rapport aux autres cultes“) (Billon 2005: 27). Angesichts dieser Aktivitäten kann nicht behauptet werden, der Islam stoße in der französischen Religionspolitik auf generelle Ablehnung. Dies gilt auch für viele religiöse Bedürfnisse, die die Muslime selbst formulieren oder die ihnen aufgrund bestimmter Konnotationen des Religionsbegriffs von den staatlichen Akteuren zugeschrieben werden. Wie bereits gezeigt wurde, kennzeichnet diese prinzipielle Anerkennung auch den Bericht der Stasi-Kommission und die Reden zahlreicher Parlamentsabgeordneter. Das Kopftuch zählt jedoch nicht zu den anerkennungswürdigen Bedürfnissen der Muslime. Es gilt zwar als „religiös“ motiviert. Aber dies genügt nicht, um ihm breitere Akzeptanz zu verschaffen. Stattdessen evoziert es die negativen Konnotationen des Religionsbegriffs.

Der französische Religionswissenschaftler Raphaël Liogier hat die These formuliert, dass der französischen Religionspolitik eine binäre Kodierung des Religionsbegriffs zugrunde liegt (Liogier 2006). Vielen offiziellen Dokumenten liege eine implizite Unterscheidung von „guten“ und „schlechten“ religionsbezogenen Sachverhalten zugrunde. Bezeichnungen wie *grandes religions* oder *grandes traditions* evozierten eher die positiven Konnotationen des Religionsbegriffs. Begriffe wie *sectes* oder *intégrisme* verwiesen indes auf ein religionsbezogenes Bedeutungsfeld, das stark negative Wertungen auf sich ziehe (Liogier 2006: 59). Die so bezeichneten Sachverhalte zählen zwar auch zum Bedeutungsspektrum des Religionsbegriffes, sie lösen aber massive politische Abwehrreflexe aus. Hierzu zählen etwa die mit dem Stichwort *communautarisme* benennbaren Konnotationen. Auch die Gefährdung individueller Freiheit gehört zu diesen Negativkonnotationen.

*Religion* bezeichnet zudem immer nur einen Teilaspekt menschlichen und gesellschaftlichen Lebens, ein Subsystem oder Subfeld der Gesellschaft, das von anderen Subfeldern unterschieden ist. Die Eurozentrik des Begriffs liegt gerade in dieser von ihm implizierten Sektoralisierung (Haußig 1999: 15). Die Sektoralisierung von Religion lässt sich religionsgeschichtlich bis in die Antike zurückverfolgen und etwa im römischen Recht nachweisen (Eberl 2003) und ist ein Kennzeichen der europäischen Religionsgeschichte. Doch die genauen Grenzen des von Religion abgedeckten Sektors sind bis in die Gegenwart umstritten. Offensichtlich halten viele Akteure die Sichtbarkeit religiöser Zugehörigkeit im Raum der Schule für eine Verletzung dieser Grenzen, was die Einordnung des Kopftuchs in das negativ konnotierte Bedeutungsfeld des Religionsbegriffs zur Folge hat. Das Kopftuch steht für einen „radikalen“ oder „fundamentalistischen“ Islam, der im Verdacht steht, die der Religion zugewiesenen Grenzen nicht zu akzeptieren. Der Bau von „Kultstätten“ oder die Ernennung von „Kultdienern“ für die Muslime fällt indes in das positiv konnotierte Bedeutungsfeld des Religionsbegriffs, weshalb eine Anerkennung des Islam in diesen Kategorien eher möglich ist.

Doch die Differenzierung zwischen einer akzeptablen „moderaten“ und einer bedrohlichen „radikalen“ Variante des Islam (Liogier 2006: 59, Silverstein 2004: 150) ist nicht so selbstverständlich, wie die Beiträge verschiedener Akteure es scheinen lassen. Es gibt in der französischen Debatte über den Islam zahlreiche Beiträge, die von einer prinzipiellen Inkompatibilität von Islam und Laizität bzw. Islam und französischen Werten ausgehen (z.B. Kaltenbach/Tribalat 2002). Viele Veröffentlichungen in Frankreich thematisieren implizit oder explizit die Frage der Kompatibilität. Zwar wird sie nicht zwangsläufig negativ beantwortet,<sup>241</sup> doch die Publikationstitel gehen zumindest oft von der Möglichkeit aus. Titel zum Thema „Buddhismus und Laizität“ oder „Judentum und Laizität“ finden sich interessanterweise nicht. Beispiele für Publikationen wissenschaftlichen Anspruchs, die stark von prinzipiell islamskeptischen und islamkritischen Beiträgen geprägt sind, stellen die Zeitschrift *Panoramiques* mit dem Titel *L’islam est-il soluble dans la République?* (Hennebelle 1997) und die Sonderausgabe der Zeitschrift *Cité* mit dem Titel *L’islam en France* (Zarka 2004) dar.<sup>242</sup> Auch wenn nicht alle Beiträge in letzterer Publikation von der Inkompatibilitätsannahme ausgehen und einseitig Negativkonnotationen bedienen, so ist das Vorwort des Herausgebers Charles Yves Zarka charakteristisch für eine auch in akademischen Kreisen verbreitete, stark negative Sicht auf den Islam insgesamt:

[T]rès majoritairement d’origine maghrébine, soumis directement ou indirectement à l’influence religieuse, idéologique, financière et politique de formes plus ou moins radicales de l’islamisme, l’islam en France ne pose pas seulement un problème ethnico-religieux, mais aussi immédiatement historique, économique, social, géopolitique, et idéologique d’une très grande ampleur. [...] Poser la question de l’islam en France, c’est donc, par un certain côté, s’interroger sur l’avenir de la société française tout entière. (Zarka 2004b: If.)

Zarka unterscheidet nicht zwischen verschiedenen Lesarten des Islam, sondern sieht den Islam an sich als ein Problem. Die Debatte über die Kompatibilität von Islam und Republik bzw. Islam und Laizität geht von der Annahme aus, dass die islamische Tradition die in der europäischen Religionsgeschichte etablierte Sektoralisierung von Religion nicht akzeptieren könne.

Dieser Außenperspektive auf den Islam entspricht eine durchaus verbreitete emische Sicht. So hält Seyyed H. Nasr den Religionsbegriff für ungeeignet zur Bezeichnung des vom Islambegriff abgedeckten Bedeutungsfelds (2003: 118). Der Islam lasse sich nicht auf einen bestimmten Lebensbereich beschränken, die „säkulare“ Unterscheidung von religiösen und nichtreligiösen Sphären ergebe aus innerislamischer Sicht keinen Sinn. Das „göttliche Gesetz“ beanspruche eine

---

<sup>241</sup> So Geisser/Zemouri 2007, Frégosi 2008, Roy 2005.

<sup>242</sup> Letztere Publikation zeigt auf dem Titelbild zwei mit dem Rücken zueinander gewandte Figuren, auf der rechten Seite Marianne, die Symbolfigur der französischen Republik, mit dem französischen Verfassungsdokument in der Hand, auf der Linken einen in traditionelle muslimische Gewänder gekleideten bärtigen Mann mit dem Koran im Arm. Das Gesicht des typisierten Muslim ist kantig gezeichnet, die Augen schmal, die Nase wuchtig und das Unterkinn vorgeschoben, so dass ein kaum Sympathie erregender, eher bedrohlicher Eindruck entsteht.

allumfassende Gültigkeit (ebd.: 119). Wie gezeigt wurde, sind jedoch muslimische Akteure in Frankreich, wie etwa in der UOIF, darum bemüht, die Auslegung des islamischen Rechts mit den institutionellen Bedingungen in Frankreich in Einklang zu bringen.<sup>243</sup> Die Inkompatibilitätsannahme in Bezug auf den Islam ist gleichwohl stark verbreitet in Frankreich. Dies zeigt zum Beispiel eine CSA-Umfrage vom November 2007 (CSA November 2007): Ihr zufolge sind 44 Prozent der Franzosen davon überzeugt, dass vom Islam eine negative Wirkung auf die französische Identität ausgeht (zum Vergleich: 40 Prozent schreiben der Globalisierung eine solch negative Wirkung zu). Diese Negativwertung wird auch auf die Muslime als Bevölkerungsgruppe übertragen: Gefragt nach den für die Identität Frankreichs bedrohlichen Bevölkerungsgruppen nennen 33 Prozent der Befragten die „Muslime“ (65 Prozent sehen in ihnen keine Bedrohung). Zwar ist es nur eine Minderheit, die die Muslime als soziale Gruppe als bedrohlich wahrnimmt. Doch der Vergleich mit anderen immigrierten Minderheiten zeigt, dass die Muslime am ehesten solche negativen Deutungen auf sich ziehen. Sie erzielen auch die schlechtesten Bewertungen in der Frage nach der Kompatibilität ihrer Religion mit der nationalen Identität. 30 Prozent der Befragten halten die Praxis des Islam mit der französischen Identität nicht für vereinbar. Dies denken jedoch nur 20 Prozent der Befragten von den Buddhisten und noch weniger von den traditionell in Frankreich etablierten Religionstraditionen (vgl. Tab. 1).

**Tabelle 1. Frage: Halten Sie die Religionspraxis der folgenden Gruppen für kompatibel oder nicht kompatibel mit der nationalen Identität? Antworten in %**  
(Quelle: CSA November 2007)

	<b>Katholiken</b>	<b>Protestanten</b>	<b>Juden</b>	<b>Buddhisten</b>	<b>Muslime</b>
Kompatibel	92	84	82	74	68
Inkompatibel	6	12	15	20	30
K.A.	2	4	3	6	2

Angesichts der Verbreitung solcher pauschalen Negativdeutungen in Hinblick auf den Islam und die Muslime, ist das Bemühen um eine Unterscheidung zwischen „moderaten“ und „radikalen“ Muslimen und Islamvarianten ein Schritt zur Differenzierung und Deessentialisierung der Wahrnehmung. Politisch maßgebliche Akteure, wie Chirac, Juppé, Raffarin, Sarkozy, Ayrault und Fabius haben in der Kopftuchdebatte diesen Schritt durchaus vollzogen, indem sie das negativ bewertete Kopftuch nicht dem Islam, sondern einer „radikalen“ Auslegung des Islam zugeschrieben haben.

<sup>243</sup> Siehe für einen ähnlichen, aber im muslimischen Feld durchaus umstrittenen Ansatz die Ausführungen des in Bordeaux tätigen Imams Tareq Oubrou (2003).



Für die CFCM-Gründung spielte diese Differenzierung eine zentrale Rolle. Dies lässt sich beispielsweise an der Publikation von Nicolas Sarkozy aus dem Jahr 2004 zeigen. Darin wies Sarkozy eine undifferenzierte angstbegründete Wahrnehmung des Islam zurück. Es sei notwendig zu realisieren, dass in Frankreich fünf Millionen Muslime lebten. Für sie sei der Islam Teil ihrer Kultur, und damit sei er auch zum Bestandteil der französischen Kultur geworden (2004: 107f.). Deutlich distanzierte er sich von der Vermischung von Islam und Terrorismus:

Je me refuse absolument à faire de chaque musulman un intégriste, ou de l'islam le chadron du terrorisme. Une telle attitude procède de l'amalgame et constitue la première marche du racisme. Les attentats du 11 septembre sont le fait d'une secte, d'une mafia terroriste, d'un clan d'exaltés qui ont pris la religion comme prétexte. On ne peut pas en faire porter la faute aux musulmans de France, ni même du monde. (Sarkozy 2004: 110)

Auch Sarkozys Ausführungen liegt die aus der Kopftuchdebatte bekannte Differenzierung zwischen zwei Lesarten des Islam zugrunde. Sarkozy, sein Vorgänger Jean-Pierre Chevènement sowie ihre Mitarbeiter und beratenden Experten spielten eine nicht unerhebliche Rolle für die Etablierung dieser Differenzierung in Hinblick auf den Islam und die Muslime. Sarkozy versuchte sogar eine Unterscheidung zwischen „Fundamentalismus“ und *intégrisme* zu etablieren und dem Begriff „Fundamentalismus“ eine positive Deutung zu geben:

Il ne faut pas confondre le fondamentalisme et l'intégrisme. Quand un croyant affirme: ‚Je vis mon engagement spirituel conformément aux fondamentaux de ma religion‘, nous n'avons rien à y redire, en tout cas du point de vue de la République. Là où l'inacceptable est franchi, c'est lorsque ce fondamentalisme veut s'imposer aux autres, notamment aux proches ou aux membres de la famille. Appliqué à soi-même, l'absolu n'est pas un danger pour la société. Imposé aux autres, il devient un danger. C'est à mon sens la différence entre le fondamentalisme et l'intégrisme, qui est le nom approprié pour l'extrémisme religieux. (Sarkozy 2004: 41f.)

Fundamentalismus deutete Sarkozy als ein besonders strenges religiöses Engagement des einzelnen Gläubigen. Als extremistisch wertete er indes den Versuch, die eigenen religiösen Überzeugungen anderen aufzuzwingen. Wieder kommt die binäre Logik zum Tragen, der entsprechend zwischen einem „guten“ „moderaten“ und einem „schlechten“ „extremistischen“ Islam unterschieden wird. Das Zitat zeigt zugleich, dass die Grenzen zwischen beiden fließend sind. Es besteht offensichtlich Uneinigkeit darüber, was genau dem negativen Bedeutungsfeld zugewiesen wird. Während Sarkozy an dieser Stelle fundamentalistische Einstellungen eine positive Bedeutung zuschreibt, wurde das Kopftuch in der Debatte seit 1989 als Ausdruck fundamentalistischer Orientierung negativ gewertet. Diese Differenzierungen werden an das muslimische Feld herangetragen (Silverstein 2004: 150), aber auch von einigen muslimischen Akteuren aufgegriffen.

Die binäre Logik bedeutet nicht, dass die zwei Islamvarianten als voneinander getrennte und klar abgrenzbare Lesarten gesehen werden. Vielmehr handelt es sich um zwei Potentiale der Religion

Islam (und man kann hinzufügen: jeder Religion). Das Auftreten der negativ konnotierten Aspekte, das heißt der radikalen, fundamentalistischen oder kommunalistischen Tendenzen, ist ein stets gegebenes Entwicklungspotential des Islam, und es ist Aufgabe der Religionspolitik, diesen Tendenzen entgegenzuwirken. Diese Sicht liegt der Position von Nicolas Sarkozy zugrunde. Einerseits lobt er den Islam als eine große Religion, die erhebliche Beiträge zur universellen Kulturgeschichte geleistet hat, zugleich sieht er die französische Politik zur Schaffung des CFCM im Umgang mit der islamischen Tradition als für die „muslimische Welt“ vorbildhaft an, denn sie könne den Strömungen im Islam, die „Schwierigkeiten mit der Anpassung an die Moderne“ haben, helfen, die universellen Potentiale der islamischen Tradition zu entwickeln:

L'islam est une grande religion. A certaines périodes de l'histoire, il a été à la pointe des arts, de la philosophie, de la science. Il est imprégné de valeurs humanistes universelles : l'amour, la paix, la justice, le respect de la vie. Une partie de ses courants a des difficultés à accorder ses croyances fondamentales avec la modernité. La religion catholique a connu elle aussi ce défi. En créant le CFCM [...], en intégrant pleinement les musulmans de France dans la République, en démontrant qu'il est parfaitement possible de concilier les valeurs de notre démocratie et la foi et la pratique de la religion musulmane, en donnant aux musulmans de France une structure leur permettant de parler d'une seule voix, la France peut être un exemple pour l'ensemble du monde musulman. Elle peut servir de vecteur à la modernisation de l'islam, au développement d'une approche plus scientifique et moins littérale du Coran, [...], à la victoire des valeurs essentielles et universelles de cette religion sur des conceptions rétrogrades héritées du passé et de l'histoire. (Sarkozy 2004: 83f.)

Grundsätzlich kommt diese Perspektive auf den Islam auch im Gesetz vom 15.3.2004 zum Tragen. Das Kopftuch stand dabei für die fundamentalistischen, antimodernen und antiuniversalistischen Potentiale des Islam. Während das Kopftuchverbot diesen angenommenen negativen Potentialen per Restriktion begegnet, zielt die Religionspolitik des Innenministeriums darauf, durch die Gewährung von offizieller Anerkennung und institutioneller Gleichberechtigung der Muslime den negativen Tendenzen des Islam entgegenzuwirken. Doch auch diese im Prinzip religionsfreundliche Politik verfolgt das Ziel, der Radikalisierung des Islam entgegenzuwirken:

Je crois qu'il y a peu de sujets aussi importants que la question de l'intégration des millions de musulmans vivant en France. C'est un défi pour toute la nation. [...] Nier l'islam de France, c'est nier une partie de l'identité culturelle de nos compatriotes musulmans. Or, au plus profond de moi, je suis convaincu qu'une identité humiliée ou niée est une identité qui se radicalise par réaction. (Sarkozy 2004: 70f.)

Die Benachteiligung und Marginalisierung der Muslime im Religionsrecht deutete Sarkozy als die Ursache religiöser Radikalisierung. Der Staat muss aus seiner Sicht den Muslimen bei der Eingliederung in die Institutionen der Republik helfen, um ein Abgleiten in den *communautarisme*, zu verhindern (vgl. Sarkozy 2004: 76, 101). Sarkozy führt die bedrohliche Variante des Islam auf Diskriminierungserfahrungen der Muslime zurück: „Humilier l'identité musulmane c'est prendre le risque de la radicaliser. J'ai voulu au contraire respecter et considérer

pour au final mieux apaiser“, so der Innenminister bei einer anderen Gelegenheit.<sup>244</sup> Es ging bei der Schaffung des CFCM insofern auch darum, der potentiellen Bedrohungen durch den Islam Herr zu werden. Die Angst der staatlichen Akteure vor der Verführung der muslimischen Jugend durch radikalislamische Gruppen hat, so Frank Peter, dazu geführt, dass muslimische Akteure als potentielle Partner in der Erziehung und Integration muslimischer Jugendlicher umworben werden (2006: 713). Peter sieht in der Hoffnung der staatlichen Akteure, die muslimischen Vereinigungen für die Integrationsarbeit zu gewinnen, eine wesentliche Motivation für die Gründung des CFCM (ebd.: 715). Den politischen Maßnahmen, die einen im Prinzip religionsfreundlichen und integrativen Ansatz verfolgen, liegt jedenfalls eine ähnliche Grundperspektive auf den Islam zugrunde wie dem Verbot religiöser Zeichen. Der Unterschied besteht darin, dass mit dem Kopftuchverbot das vermeintliche Negativpotential des Islam durch eine restriktive Maßnahme bekämpft wurde.

#### **4.9. Zwischenfazit**

Für das Verbot religiöser Zeichen war die Mobilisierung eines ganzen Komplexes an Deutungen in Hinblick auf das Kopftuch sowie auf wichtige religionspolitische Kategorien von großer Bedeutung. Bis zum Jahr 2004 war dieser Deutungskomplex nicht in einer dominanten Position; bis dahin waren die der Verwaltungsrechtsprechung zugrunde liegenden Deutungen gesamtgesellschaftlich verbindlich. Sie wurden im Verlauf der Politikformulierung der zweiten Jahreshälfte 2003 marginalisiert, insbesondere im Rahmen der beiden Kommissionen. Diese haben eine Schlüsselrolle im Deutungswandel gespielt und die spätere Legitimierungsarbeit der Nationalversammlung im Wesentlichen vorgeprägt. Die zur Rechtfertigung des Verbotsgesetzes herangezogenen Argumente und Deutungen waren zum Großteil den Kommissionsberichten zu entnehmen.

Der dem Gesetz vom 15.3.2004 zugrunde liegende Komplex an Deutungen musste jedoch für das Verbot mobilisiert werden. Es wäre nach Auffassung des Verfassers eine Fehldeutung des politischen Prozesses, das Verbotsgesetz als Folge einer allgemeinen Dominanz dieser Deutungen zu werten. Insbesondere die Konzeption der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes ist erst durch das Gesetz in eine dominierende Position gelangt. Die Redner in der Nationalversammlung haben, so die hier vertretene These, nicht ein dominantes Verständnis von Laizität, Religion oder Religionsfreiheit in Frankreich *zum Ausdruck gebracht*. Dessen Dominanz ist vielmehr Folge des politischen Prozesses. Der Prozess, der zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule geführt hat, hat die Dominanz bestimmter Konzeptionen von Laizität und Religion erst *hergestellt*.

---

<sup>244</sup> Sarkozy, Nicolas: Discours au Rencontre à la synagogue de Neuilly sur le thème „Dieu peut-il se passer de la République?“, 20.06.2005, in: Ministère de l'intérieur de la République française (Hg.): <http://www.interieur.gouv.fr>, Zugriff 21.01.2007.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass die dominant gewordenen Deutungen von Laizität oder Religion nicht schon zuvor von großer Bedeutung gewesen sind. Das Verbot religiöser Zeichen war möglich, weil bestimmte Deutungsmuster von Religion, Religionsfreiheit und Laizität prinzipiell zur Verfügung standen und für den politischen Konstruktions- und Legitimierungsprozess mobilisiert werden konnten. Diese Mobilisierung prinzipiell verfügbarer Deutungsmuster ist in der zweiten Hälfte des Jahres 2003 von den Kommissionen unter Leitung von Jean-Louis Debré und Bernard Stasi geleistet worden. Aus einer Vielfalt an möglichen Konzeptionen und Deutungen haben sie ein bestimmtes Set herausgefiltert, das anschließend in den parlamentarischen Legitimationsprozess eingeflossen und in dessen Verlauf institutionell verankert und somit gesamtgesellschaftlich verbindlich geworden ist. Die Frage ist nun, wie dies möglich war. Wie konnte dieses laizistische Set an Deutungen zur Durchsetzung gelangen, nachdem seit 1989 eigentlich ein anderer Ansatz in der Kopftuchfrage vorgeherrscht hatte, der mit einer weitgehenden Tolerierung des Kopftuchs einhergegangen und von der Rechtsprechung gestützt worden war?

Die Frage leitet zur Betrachtung der Bestimmungsfaktoren der religionspolitischen Entscheidungsfindung über. Allein die Tatsache, dass die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* über 15 Jahre hinweg eine Konzeption von Religionsfreiheit und Laizität vertreten hat, die in diametralem Gegensatz zu den in der Parlamentsdebatte dominanten Deutungen und den durch das Gesetz vom 15.3.2004 institutionalisierten Konzepten steht, zeigt, dass die restriktive Lösung des Konflikts nicht zwingend war.



## 5. Sozioökonomische Bedingungen der Religionspolitik

### 5.1. Einwanderung und wirtschaftliche Entwicklung

Die französische Gesellschaft hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhebliche soziale, ökonomische und kulturelle Transformationen erlebt: Den *trente glorieuses*, einer dreißigjährigen Prosperitätsphase der französischen Wirtschaft seit 1945, folgten die Ölkrisen der 1970er Jahre und eine lang andauernde Phase wirtschaftlicher Stagnation. Diese ging mit einer stetig steigenden Arbeitslosigkeit und wachsenden Finanzierungsschwierigkeiten einer ehrgeizigen Sozialpolitik einher (Estebe 2005, Neumann/Veil 2005). Zusätzlich musste die französische Öffentlichkeit seit den 1960er Jahren den Abschied vom Kolonialimperium verarbeiten, ein insbesondere in Hinblick auf Algerien schmerzhafter und von innenpolitischen Krisen begleiteter Prozess, dessen Aufarbeitung noch längst nicht abgeschlossen ist (Hüser 2005, Renken 2006). Auch der Systemwandel in Osteuropa, der die politischen Kräfteverhältnisse in der Europäischen Union zugunsten Deutschlands zu verschieben drohte, sowie die Folgen der Europäischen Integration und der Liberalisierung des Welthandels wurden in Teilen der französischen Öffentlichkeit eher als Bedrohung denn als Chance gesehen (Christadler 2005: 240f.). Ohne Zweifel spielte die Wirtschaftskrise seit Mitte der 1970er Jahre und die damit einhergehende Arbeitslosigkeit<sup>245</sup> eine wichtige Rolle dafür, dass die Einwanderung von Fremdarbeitern zunehmend als Problem wahrgenommen wurde (vgl. Krosigk 2000, Bouamama 2004, Roman 2005). Diese Entwicklung spiegelte vor allem den Aufstieg rechtsextremer Parteien, insbesondere des *Front National*, wider.

Schon während der Kolonialzeit, vor allem aber seit Ende des Ersten Weltkriegs, bestand ein reger Zufluss von Einwanderern aus Nordafrika ins „Mutterland“ (Erba 2007: 15, OECD 2008: 115f.). In der Phase großer wirtschaftlicher Prosperität zwischen 1950 und 1970 bestand ständig Bedarf an ausländischen Arbeitskräften, die nicht nur aus südeuropäischen Ländern (vor allem Portugal), sondern nach entsprechenden Abkommen auch aus der Türkei, Marokko, Tunesien und Algerien einwanderten (Erba 2007: 16). Arbeitsmigranten aus Nordafrika boten ihre Arbeitskraft zu günstigen Preisen. Ihre Arbeitsverträge waren befristet, und sie lebten unter meist sehr bescheidenen Bedingungen in provisorischen Unterkünften (Boyer 2006: 764). Diese wirtschaftspolitisch motivierte Einwanderungspolitik fand mit dem Ende der Prosperitätsphase in

---

<sup>245</sup> Mit der Ölkrise ging das Wirtschaftswachstum – gemessen am Bruttoinlandsprodukt pro Kopf – stark zurück: Lag es durchschnittlich bei 4,05 Prozent im Jahr in der Zeit von 1950 bis 1973, sank es auf einen Durchschnittswert von 1,61 Prozent in den Jahren von 1973 bis 1998 (vgl. Maddison 2006: 186, Tab. A1-d). Hatte die Arbeitslosenquote im Jahr 1965 bei 1,54 Prozent gelegen und war bis 1974 auf 2,84 Prozent angestiegen, so schnellte sie in Folge der Ölpreisschocks auf 4,03 Prozent im Jahr 1975 und ist seither nie mehr unter diese Marke gesunken. Im Gegenteil, sie stieg auf 5,8 Prozent im Jahr 1980 und 9,7 Prozent im Jahr 1985 und erreichte nach einem leichten Rückgang Ende der 1980er Jahre in den 1990er Jahre den Höchstwert von 11 Prozent. In den Jahren 2003 und 2004 lag die Arbeitslosigkeit bei 9 Prozent. (Die Daten entstammen der OECD-Datenbank von Prof. Dr. Manfred G. Schmidt, Institut für Politische Wissenschaft, Universität Heidelberg.)

Folge der Ölkrise ein Ende. Im Jahr 1974 wurde ein offizieller Einwanderungsstopp erlassen (Erba 2007: 16f., Boyer 2006: 769).

Doch trotz der Wende in der Einwanderungspolitik ging die Immigration, vor allem aus den einstigen Kolonien wie Algerien, weiter, etwa im Rahmen von Programmen der Familienzusammenführung oder der Asylgewährung (OECD 2008: 116). Für die Unternehmen war es zudem interessant, die billigen Arbeitskräfte zu halten. So kamen trotz Einwanderungsstopp und Anreizen zur Rückkehr auch nach 1974 immer noch ca. 100000 Immigranten jährlich nach Frankreich, denen 75000 Rückkehrer gegenüberstanden (Boyer 2006: 769). Der Einwanderungsstopp hatte, so Boyer (ebd.), sogar die paradoxe Folge, dass die zunächst nur provisorische Arbeitsmigration dauerhaften Charakter erhielt. Ohne eine Rückkehroption nach Frankreich war für viele ausländische Arbeiter die Aussicht, in ihre Herkunftsländer zurückzukehren, wenig attraktiv. Da ihre sozioökonomischen Chancen in Frankreich immer noch größer als in der Heimat waren, entschieden sich viele dafür, dauerhaft zu bleiben und die Familien nachzuholen.

Mit dieser Entwicklung entstand auch ein Bedürfnis danach, die eigenen kulturellen und religiösen Traditionen stärker auszuleben. Mitte der 1970er Jahre wurden in den Fabriken erstmals Forderungen nach neuen Pausenregeln laut, die Rücksicht auf die muslimischen Gebetszeiten der Arbeiter nehmen sollten. Die Unternehmen gingen auf diese Forderungen weitgehend ein (Boyer 2006: 771). Von 1976 bis 1980 dauerte der Konflikt zwischen der für die Arbeiterunterkünfte zuständigen *Société nationale de construction pour les travailleurs immigrés* (*Sonacotra*) und muslimischen Arbeitern, die die Einrichtung von Gebetsräumen in den Wohnheimen forderten. Diese Konflikte machten die französische Öffentlichkeit stärker auf die muslimische Identität der nordafrikanischen Arbeiter aufmerksam (Wihtol de Wenden 2006: 804). Diese war bis dahin kaum ein Thema gewesen, und selbst die damaligen Konflikte wurden eher noch unter dem Gesichtspunkt der Arbeitnehmerrechte, weniger aus einer religionsrechtlichen Perspektive geführt. Die Arbeitsmigranten hatten sich den Gewerkschaften angeschlossen oder in speziellen Freundschaftsvereinen, wie der *Amicale des Algériens en Europe* (*AAE*), organisiert, die eher einer Logik der nationalen Herkunft folgten (ebd.: 804). Auch in der Einwanderungspolitik war die islamische Identität der Immigranten zunächst kein zentrales Thema, sondern eher soziale und nationale Fragen. Boyer (2006: 764) stellt fest, in jener Zeit sei kaum von „Muslimen“, sondern vielmehr von „nordafrikanischen Arbeitern“, „Arabern“ oder „Maghrebiniern“ die Rede gewesen. Dass damals die Arbeitsmigration und die mit ihr verbundenen politischen Fragestellungen noch nicht mit dem Islam verknüpft wurden, zeigt auch eine Publikation vom Anfang der 1980er Jahre, die zwar ausführlich die Einwanderung aus Nordafrika behandelt, aber in keiner Weise die religiösen Traditionen der Immigranten (Ashford 1982: 266-299).

Statt der Religion stand in den 1980er Jahren die Rassismusproblematik auf der Tagesordnung, so etwa beim sogenannten *Marche de beurs*, eigentlich *Marche pour l'égalité*, eine mehrwöchige Protestveranstaltung von Einwanderern nordafrikanischer Herkunft, die am 15.10.1983 von Marseille aus zu einem Marsch durch mehrere Städte Frankreichs aufbrachen und am 1.12.1983 in Paris von Staatspräsident Mitterrand empfangen wurden. Diese Veranstaltung war multikulturalistisch und bürgerrechtlich orientiert. Politisch engagierte Einwanderer der zweiten Generation traten seit Anfang der 1980er Jahre für Gleichberechtigung und eine Änderung des Vereinsrechts ein und übten Kritik an der Art und Weise, wie die Polizei mit Ausländern umging (Wihtol de Wenden 2006: 806). Sie konnten einige Erfolge erzielen: So wurde 1981 das Vereinsrecht geändert, um Ausländern die Bildung von Vereinen zu ermöglichen, 1984 wurden die Aufenthaltstitel für Ausländer verbessert, und die Bürgerrechts- und Antirassismus-Vereinigungen *SOS Racisme* und *France Plus* erfuhren öffentliche Anerkennung seitens der Politik (ebd.: 807). Diesen Organisationen gelang es, neue Themen auf die politische Agenda zu setzen, wie etwa die Debatte um das „Recht auf Verschiedenheit“ (*droit à la différence*), die von *SOS Racisme* angestoßen wurde und die Forderung nach der Anerkennung kultureller Alterität auf eine schlüssige Formel brachte (ebd.: 809, Kepel 1997a: 175). Dennoch scheiterte die gesellschaftspolitische Bewegung der *Beurs* insofern, als die grundsätzlichen Probleme sozialer Ausgrenzung und wirtschaftlicher Schwierigkeiten insbesondere der jüngeren Generationen nicht behoben wurden (Kepel 1997a: 175). Junge Menschen mit Migrationshintergrund sind bis heute überdurchschnittlich stark von den wirtschaftlich schwierigen Rahmenbedingungen betroffen. Laut Daten der OECD lag 2005 in Frankreich die Beschäftigungsrate in der Altersgruppe der 15 bis 60-Jährigen bei 67,9 Prozent im Falle der Herkunftsfranzosen, die Beschäftigungsrate von Einwanderern ohne französische Staatsbürgerschaft der gleichen Alterskohorte hingegen bei 55,6 Prozent. Die Arbeitslosenzahlen lagen im gleichen Jahr bei 9,0 Prozent im Falle der Herkunftsfranzosen und bei 20,3 Prozent im Falle der Immigranten. In der Altersgruppe der 15 bis 40-Jährigen mit zwei Eltern ausländischer Herkunft, also der „zweiten und dritten Generation“, waren die Werte noch schlechter: So betrug die Beschäftigungsrate 45,3 Prozent, die Arbeitslosenraten 20,6 Prozent. Waren die Eltern gar nordafrikanischer (muslimisch geprägter) Herkunft, dann lagen die Beschäftigungsrate dieser Altersgruppe bei 38,3 Prozent und die Arbeitslosenrate bei 28,1 Prozent. Zum Vergleich: Herkunftsfranzosen der gleichen Alterskohorte erreichten eine Beschäftigungsrate von 61,5 Prozent und eine Arbeitslosenrate von 11,8 Prozent (vgl. OECD 2008: 142, Tabelle 3.8.). Die OECD sieht hierin Hinweise auf eine Diskriminierung dieser Bevölkerungsgruppe, da die Werte auch unabhängig vom Ausbildungsniveau deutlich schlechter für die nordafrikanischen Einwanderer ausfallen (ebd.: 167ff.).

Lässt sich aus diesen Sachverhalten ein Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und Religionspolitik ableiten? Falls ja, so ist er allenfalls indirekt: Ohne Zweifel hatte die



wirtschaftliche Gesamtsituation einen großen Einfluss auf die Einwanderungspolitik. Der Einwanderungsstopp war unmittelbar wirtschafts- und arbeitsmarktpolitisch motiviert. Dieser wiederum konfrontierte die ausländischen Arbeiter mit der Frage, ob sie sich langfristig in Frankreich niederlassen oder in ihre Heimat zurückkehren sollten. Die Entscheidung zu bleiben, ging mit dem Wunsch einher, die Lebensumstände zu verbessern, die Familie nachzuholen und den kulturellen Traditionen der Heimat nachzugehen.

Die daraufhin zunehmende Sichtbarkeit der kulturellen und religiösen Identität der Einwanderer trug zu ihrer Problematisierung ebenso bei wie soziale Schwierigkeiten dieser Bevölkerungsgruppe, die stärker von Arbeitslosigkeit, Ghettoisierung und Diskriminierung betroffen war (Wihtol de Wenden 2006: 818, OECD 2008: 109-188) und die auch eine höhere Kriminalitätsrate als die Gesamtbevölkerung aufweist.<sup>246</sup> Einen Zusammenhang zwischen den sozialen Problemen und der religiösen Identität der Einwanderer stellte insbesondere der *Front National* mit seinen Kampagnen gegen Einwanderung und für den Schutz der nationalen Identität her, mit denen er seit 1983 Wahlerfolge erzielte (vgl. Kap. 9.6.). Doch beruhte die Problematisierung der religiösen Identität der Einwanderer nicht allein auf diesem eher indirekten Zusammenhang und den Zuschreibungsprozessen der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung. Ende der 1980er Jahre hätten, so Wihtol de Wenden, die muslimischen Einwanderer begonnen, religiöse Identitätsreferenzen stärker in die Öffentlichkeit zu tragen. Dies äußerte sich in einer wachsenden Zahl an muslimischen Gebetsräumen, Halal-Metzgereien und in der öffentlichen Sichtbarkeit von muslimischer Religionspraxis. In den Affären um die Satanischen Verse von Salman Rushdie und das Kopftuch in der Schule von 1989 erreichte diese Entwicklung einen ersten Höhepunkt (Wihtol de Wenden 2006: 809f.). Für die Einwanderer schien der Islam in einer schwierigen sozioökonomischen Situation zu einer positiv konnotierten Ressource persönlicher und kollektiver Identifikation und Selbstachtung zu werden, ein Phänomen, das einige Sozialwissenschaftler insbesondere in der zweiten Generation beobachteten (Kepel 1997a: 209f., 1997b, Khosrokhavar 1997). Sollte diese Kompensationsthese zutreffen, an der inzwischen auch Kritik geübt wird (vgl. Kap. 4.5.), dann wäre die Hinwendung eines Teils der muslimischen Jugendlichen zu den religiösen Traditionen ihrer Familien und die aktivere Praxis dieser Tradition die indirekte Folge der sozioökonomischen Rahmenbedingungen.

Die wirtschaftliche Lage hat insofern vor allem günstige Rahmenbedingungen für die Problematisierung des Islam geboten. Die gilt sowohl für muslimische Akteure als auch für Nichtmuslime, die auf je eigene Weise einen Zusammenhang zwischen sozialen Problemen und

---

<sup>246</sup> Der Anteil der Muslime an den Gefängnisinsassen in Frankreich beträgt zwischen 50 und 60 Prozent, so jedenfalls ein Bericht des Informationsdienstes [www.saphirnews.com](http://www.saphirnews.com) vom 27.5.2008. Damit liegen die Werte weit über dem Bevölkerungsanteil der Muslime, der nicht höher als zehn Prozent sein dürfte (vgl. Mom, Assmaâ Rakho: L'islam, première religion carcérale en France, in: Saphir Média (Hg.): <http://www.saphirnews.fr>, 27.5.2008, Zugriff 1.6.2008). Zu den sozialen, wirtschaftlichen und integrationspolitischen Schwierigkeiten der muslimischen Bevölkerung siehe zudem die umfassende Zusammenfassung bei Laurence/Vaisse (2007: 47-69, 215-232).

religiösen Traditionen hergestellt haben. Etwas vereinfacht gesagt: Während erstere ihre religiöse Tradition in *Reaktion* auf ihren wirtschaftlichen Misserfolg wiederentdeckten, sahen letztere die religiöse Tradition als *Ursache* für den wirtschaftlichen Misserfolg der Einwanderer.

Viele Probleme in den *Banlieues*, den Vorstädten der großen Zentren, haben ihre Ursache eher im Scheitern sozioökonomischer Integration, weniger in der kulturellen Identität der Einwanderer, so jedenfalls die Sicht zahlreicher Forscher (Wihtol de Wenden 2006: 820, Gaspard/Khosrokhavar 1994, Khosrokhavar 1997, Bouamama 2004). Dennoch trug die faktische Korrelation zwischen den sozialen Problemen und der kulturellen Identität der Einwanderer dazu bei, dass ein Teil der Öffentlichkeit die sozialen Integrationsschwierigkeiten der Nordafrikaner auf deren kulturelle Identität zurückführte.

## **5.2. Die Zahl der Muslime in Frankreich**

Auch die relativ schnell zunehmende Größe der muslimischen Bevölkerungsgruppe hat womöglich eine Rolle für die Problematisierung des Islam gespielt. So ist nach Schätzungen der OECD der Anteil der Einwanderer aus muslimischen Ländern (Nordhälfte Afrikas und Türkei) an der Gesamtheit aller Einwanderer von 1975 bis 2005 kontinuierlich gestiegen. Lag er 1975 bei knapp 30 Prozent, kam er 1982 auf 36 Prozent, 1990 auf 40 Prozent, 1999 auf 43 Prozent und 2005 auf 47 Prozent (vgl. OECD 2008: 117, Tabelle 3.2.).

Allerdings ist es nicht wirklich möglich, die Zahl der Muslime in Frankreich zuverlässig und exakt zu bestimmen, weil seit 1872 keine amtlichen Statistiken über ethnokulturelle oder religiöse Zugehörigkeiten der Bürger mehr erstellt werden dürfen. Begründet wird dies mit dem Gleichheitsprinzip der französischen Republik, das die Unterscheidung der Bürger nach ihrer Herkunft oder Religionszugehörigkeit verbietet (vgl. HCI 2000: 25). Es ist daher nicht möglich, die Anhängerschaft der religiösen Traditionen in Frankreich zu quantifizieren. Es liegen nur zahlreiche Schätzungen vor, die meistens auf den Zahlen der Einwanderer nach Herkunftsländern oder auf Umfragen privater Institute beruhen (Laurence/Vaïsse 2007: 37f.).

Dabei ist die Schätzung von Alain Boyer, einst Berater des *Bureau Central des Cultes*, eine der einflussreichsten. So hat beispielsweise der HCI Boyers Zahlen aus dem Jahr 1998 (Boyer 1998) in seinen Bericht über den Islam in Frankreich aus dem Jahr 2000 übernommen. Boyer und dem HCI zufolge lebten Ende der 1990er Jahre in Frankreich etwa 4.155.000 Muslime. Diese werden in folgende nationale oder regionale Gruppen unterteilt:

**Tabelle 2: Schätzung der Zahl der „Muslime“ in Frankreich**  
(Quelle: HCI 2000: 26 auf Basis von Boyer 1998)

Maghrebinische Muslime	2.900.000
.... <i>davon Algerier</i>	<i>1.550.000</i>
.... <i>davon Marokkaner</i>	<i>1.000.000</i>
.... <i>davon Tunesier</i>	<i>350.000</i>
Araber aus dem mittleren Osten	100.000
Türken	315.000
Schwarzafrikanische Muslime	250.000
Konvertiten	40.000
Asylbewerber und illegale Einwanderer	350.000
Asiatische Muslime	100.000
Andere	100.000

Diese Schätzung wertet als „Muslim“ Einwanderer aus muslimisch geprägten Ländern. Allerdings stellt sich die Frage, ob dies sachlich gerechtfertigt ist. Zudem sind viele Muslime in Frankreich inzwischen im Besitz der französischen Staatsbürgerschaft: etwa 40.000 Konvertiten, die oft aus Heiratsgründen zum Islam übergetreten sind, die muslimische Bevölkerung in französischen Überseeterritorien (Mayotte, La Réunion), die etwa 180.000 Personen umfasst, sowie die Kinder, die durch Einbürgerung oder dank des *jus solis* die französische Staatsbürgerschaft erlangt haben, etwa 715.000 Personen (Boyer 2006: 774).

Es besteht ein weiteres Problem hinsichtlich der Schätzungen. Alain Boyer schreibt hinsichtlich der von ihm genannten Zahl von vier Millionen Muslimen:

[I]l importe de relever que le chiffre alarmiste de 7 millions de musulmans en France donné par l'extrême droite, et relayé par certaines publications de propagande islamique, est totalement fantaisiste. (2006: 773)

Boyer nutzt seine Schätzung auch dazu, um die von rechtsextremen Parteien genährten Befürchtungen vor einer zahlenmäßigen Überfremdung durch die Muslime zu zerstreuen. Doch stellt sich die Frage: Wieso ist die von Rechtsextremen genannte Zahl von 7 Millionen Muslimen „alarmistisch“? Was wäre, wenn sie zuträfe? Wäre das ein Problem? Boyers Argumentation nährt den Verdacht, dass die Höhe der Zahlen auch etwas mit politischen Interessen zu tun hat. Niedrige Angaben könnten dazu dienen, Ängste in der Bevölkerung vor einem unkontrollierbaren Wachstum der Zahl der Muslime zu zerstreuen. Hohe Zahlen hingegen könnten dazu dienen, islambezogenen Forderungen das notwendige Gewicht zu verleihen oder Angst vor dem Islam zu schüren. Gresh (2006: 131) hält es schon aufgrund solcher Interessen für nicht möglich, die Zahl der Muslime in Frankreich zu bestimmen. Dies zeigt sich auch beim Vergleich der von Boyer

gewählten Schätzungsmethode mit alternativen Verfahren, die auf Meinungsumfragen privater Institute beruhen. Einer Ifop-Umfrage aus dem Jahr 2007 über die religiöse Orientierung der Franzosen zufolge definieren sich 3 Prozent der Befragten als Muslime.<sup>247</sup> Bei einer Bevölkerung von ca. 60 Millionen Franzosen (Wert von 2003, vgl. OECD 2006: 418, Tabelle 1a) entsprechen 3 Prozent 1,8 Millionen Personen. Dieser im Vergleich zu den bislang genannten Zahlen eher niedrige Wert ist zwar vermutlich auch den methodischen Erhebungsproblemen von Umfragen mit kleiner Grundgesamtheit geschuldet, zeigt aber auch, wie unsicher alle Bestimmungsversuche der Zahl der Muslime in Frankreich sind.

Godard/Taussig (2007: 24) gehen davon aus, dass die Zahl von etwa 4 Millionen Muslimen aus dem Bericht des HCI (2000) längst überholt ist (ebd.: 25) und gelangen zu der aus ihrer Sicht wahrscheinlichen Zahl von 5 Millionen Personen muslimischer Herkunft, von denen – gemessen an den Umfrageergebnissen privater Institute – jedoch nur etwa 2 Millionen Personen im Alter von über 18 Jahren sich selbst als religiös definieren (ebd.: 31). Sylvain Brouard und Vincent Tiberj (2005: 25) schätzen auf der Grundlage ihrer Studie über die Einwanderer aus Afrika und der Türkei in Frankreich die Zahl der sich selbst als religiös einstuftenden Muslime sogar auf nur 1,1 Millionen Personen.

Die muslimisch geprägte Bevölkerung Frankreichs konzentriert sich insbesondere in wirtschaftlichen und urbanen Ballungsräumen. Nach Angaben des Innenministeriums leben allein 35 Prozent der Menschen muslimisch geprägter Herkunft im Großraum Paris, der Île-de-France, 20 Prozent in der Region Provence-Alpes-Côte d'Azur mit Marseille im Zentrum, 15 Prozent in der Region Rhône-Alpes mit Lyon als urbanem Mittelpunkt, 10 Prozent in der Region Nord mit der regionalen Hauptstadt Lille sowie 8 Prozent in der Region Alsace-Lorraine, mit Metz, Straßburg und Mulhouse als urbanen Zentren.<sup>248</sup>

Selbst den eher niedrigen Schätzungen der Zahl der Muslime zufolge stellt der Islam im Vergleich immer noch die zweitgrößte Religionstradition in Frankreich dar. Bei der IFOP-Umfrage von 2007 sollten die Befragten ihre Religionszugehörigkeit selbst bestimmen. Danach definierten sich 64 Prozent als Katholiken, 27,6 Prozent als religionslos. Als Protestanten identifizierten sich 2,1 Prozent der Befragten, als Juden 0,6 Prozent. Die Muslime bildeten insofern mit 3 Prozent die größte religiöse Minderheit. Aus diesem Grund wird der Islam mitunter als die „zweite Religion“

---

<sup>247</sup> Le Bars, Stéphanie: Si le catholicisme reste la religion la mieux établie dans l'Hexagone, 27,6 Prozent des Français se déclarent athées, in: *Le Monde*, 3.3.2007, 13.

<sup>248</sup> Vgl. Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, Ministère de l'Intérieur, Agence pour le développement des relations interculturelles: *L'Islam en France*, Paris, La Documentation française 2000, 21. Die muslimisch geprägte Bevölkerung lässt sich anhand weiterer Kriterien differenzieren, so beispielsweise anhand der sozialen Strukturen (vgl. Laurence/Vaïsse 2007, Brouard/Tiberj 2005). Zahlreiche Informationen zu diesem Thema bieten zudem: Boyer (1998: 231-242), Laurence/Vaïsse (2007: Kap. 3 und 4), Frégosi (2008: Kap. 4, 5 und 6), Godard/Taussig (2007: 35-99).

Frankreichs bezeichnet, was zutreffend ist, wenn das weltanschaulich-ideologische Spektrum der Religionslosen nicht eigens gezählt wird.<sup>249</sup>

Es ist schwer zu überprüfen, ob die Tatsache, dass der Islam in Frankreich innerhalb von 50 bis 60 Jahren aus einer marginalen Stellung zur zweitgrößten Religionstradition aufgestiegen ist, seine Problematisierung begünstigt hat. Die Größe einer religiösen Gruppe allein ist nicht unbedingt ein Erklärungsfaktor, wie die stark politisierte Frage der sogenannten „Sekten“ zeigt. Offensichtlich können auch sehr kleine Gruppen intensive religionspolitische Aktivitäten auslösen (vgl. Kap. 6.3.6.). Dennoch ist die reine Größe einer religiös definierten Bevölkerungsgruppe sicherlich eine günstige Voraussetzung für den Prozess ihrer öffentlichen Sichtbarwerdung. Zudem verleiht die Größe der Bevölkerungsgruppe eventuellen religiös motivierten Forderungen an die Politik ein entsprechendes Gewicht. Für die Wahrnehmung des Islam durch die nichtmuslimische Öffentlichkeit kann demnach die reine Größe der muslimischen Bevölkerung durchaus eine Rolle gespielt haben. Das Kopftuch wird eher zum Problem, wenn es die religiöse Tradition von 4 Millionen Menschen repräsentiert, als wenn es nur für einige Tausend Anhänger steht.

### **5.3. Reislamisierung**

Wie im Abschnitt zuvor gezeigt wurde, beruhen Schätzungen der Zahl der Muslime in Frankreich oft auf Zahlen der nach Herkunftsländern unterschiedenen Einwanderer und ihrer Nachkommen. Dabei gehen diese Schätzungen mehr oder weniger stillschweigend davon aus, dass Personen türkischer oder nordafrikanischer Herkunft Muslime sind. Nationale und muslimische Identität werden einander gleich gestellt. Dieses Phänomen ist keineswegs nur methodischen Erhebungsproblemen geschuldet, sondern Ausdruck einer generellen Problematik der Debatte über die Muslime in Frankreich, die Frage nämlich, wann ein Muslim eigentlich ein Muslim ist. Sehen sich alle Einwanderer aus muslimischen Ländern selbst als Muslime? Und was heißt es, wenn sich eine Person als Muslim identifiziert? Wie sind diejenigen Personen einzuordnen, die zwar aus einer muslimischen Familie stammen, aber die islamische Tradition nicht praktizieren? Eine Unsicherheit, wie diese Fragen zu beantworten ist, offenbart der HCI-Bericht aus dem Jahr 2000. Dieser stellt fest, dass ein „rein religiöser Ansatz“ nicht dazu geeignet sei, die Realität der Muslime in Frankreich zu erfassen. Die Zugehörigkeit zur „muslimischen Religion“ sei auch ein „soziales und kulturelles Phänomen“ (HCI 2000: 22, Übers. d. Verf.). Doch was soll das bedeuten? Es genüge nicht, so heißt es weiter, den Islam allein aus einer „spirituellen Dimension“ zu begreifen. Im Bericht ist die Rede von „religiösen Praktiken, die ebenso auf eine Herkunftskultur wie auf ein Dogma verweisen“ („pratiques religieuses, qui renvoient autant à la

---

<sup>249</sup> Allerdings besteht bei solchen Umfragen nicht nur das methodische Problem der repräsentativen Auswahl der Befragten. Es kommt das Problem hinzu, dass die relativ groben Kategorien wenig Auskunft über die konkrete Religiosität der Befragten geben. Vgl. für alle Zahlen: Le Bars, Stéphanie: Si le catholicisme reste la religion la mieux établie dans l'Hexagone, 27,6 Prozent des Français se déclarent athées, in: Le Monde, 3.3.2007, 13.

culture d'origine qu'au dogme lui-même“) (ebd.). Entsprechend erscheint der Islam nicht nur als „Religion“, sondern auch als Kultur. So etabliert der HCI schließlich eine Unterscheidung zwischen Personen „muslimischer Kultur“ (personnes ‘de culture musulmane’) und Personen, die „mehr oder weniger regelmäßig ihren Kult praktizieren“ und daher als Anhänger der „muslimischen Religion im engeren Sinne“ gelten können („personnes qui, pratiquant de manière plus ou moins régulière leur culte, peuvent être recensés comme de ‘religion musulmane’ au sens stricte“) (HCI 2000: 27). Damit wird der Begriff „Muslim“ nicht nur als Bezeichnung der Angehörigen einer „Religion“ Islam, sondern auch all derjenigen gebraucht, die von der „Kultur“ Islam geprägt sind. Besonders deutlich wird diese Ethnisierung des Begriffs „Muslim“ in einer Passage aus dem Buch von Nicolas Sarkozy aus dem Jahr 2004. Darin geht der Minister davon aus, dass es auch „atheistische“ Muslime gibt, deren Bezug zum Islam vor allem in der Prägung durch ein muslimisches Kulturerbe bestehe. Seine Politik zur Integration des Islam richte sich daher nicht nur an die praktizierenden Muslime, sondern bedeute die Anerkennung des Islam als Element der Identität aller französischen Muslime. Deren Nichtanerkennung führe zur Radikalisierung der Identität (Sarkozy 2004: 70f.).

Die Debatte um die individuellen Bezüge zur islamischen Tradition stellt auch ein Thema der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam in Frankreich dar. So unterscheidet Franck Frégosi vier verschiedene „Modi der Zugehörigkeit und Identifikation mit dem Islam“. Mit der Kategorie des „subjektiven Islam der nicht praktizierenden Gläubigen“, so die etwas sperrige Kategorie, bezeichnet Frégosi den Islam von Personen, die sich dieser Tradition vor allem auf eine „intellektuelle“ Weise annähern und für die eine spirituelle und ethische Dimension im Vordergrund stehe (Frégosi 2008: 148-152). Von diesem unterscheidet er den „sichtbaren Islam der frommen Gläubigen“, der sich vor allem durch die intensivere Praxis der Gläubigen auszeichne (ebd.: 153-157). Hinzu kommt ein „minimalistischer Islam von Personen muslimischer Herkunft“, die diese Tradition vor allem als eine soziokulturelle Referenz nutzen, die im Alltagsleben eine geringe Rolle spielt und eher symbolischer Natur sei. Für diese Gruppe sei der Islam ein Familienerbe und eine wichtige Quelle kultureller Identifikation (ebd.: 157-161). Schließlich identifiziert Frégosi die kleine Gruppe der „Ex-Muslime“, Personen, die sich bewusst von dieser Tradition abgrenzten (ebd.: 162f.).

Der Versuch, die Beziehung der Bevölkerung muslimisch geprägter Herkunft zur islamischen Tradition differenzierter zu erfassen, führt zu unterschiedlichen Ergebnissen. Grundsätzlich gilt, dass die überwältigende Mehrheit der Muslime in Frankreich sunnitisch geprägt ist (Boyer 2006: 777). Hinsichtlich der Religionspraxis nennt Boyer folgende Zahlen: 25 Prozent der algerischstämmigen Muslime, 36 Prozent der Türken, 40 Prozent der Marokkaner und 60 Prozent der westafrikanischen Muslime praktizierten den Islam regelmäßig im Alltag (ebd.). Sylvain Brouard und Vincent Tiberj stellen auf Grundlage ihrer Umfragen fest, dass der Anteil der sich

selbst als muslimisch definierenden Personen in der Gruppe der Maghrebener bei 66 Prozent liege, während 20 Prozent sich als religionslos einstufen. Damit liege die Gruppe in etwa im Bevölkerungsdurchschnitt, von der sich 65 Prozent mit dem Katholizismus und 28 Prozent mit keiner Konfession identifizierten (2005: 23).

In diesem Zusammenhang ist die Debatte um die Reislamisierung zu sehen. Die Reislamisierungsthese steht für die Annahme, dass sich die religiöse Praxis, insbesondere junger Muslime, intensiviert hat. Die Frage ist, wie solche Prozesse gemessen werden können. Einige Umfragen versuchen, anhand bestimmter Indikatoren die Intensität religiöser Praxis und damit die Bindung an den Islam zu messen. Hier ist insbesondere eine Umfrageserie des IFOP-Instituts zu nennen, auf deren Ergebnisse aus den Jahren 1989, 1994 und 2001, sich auch Frégosi (2008: 112) bezieht (IFOP Januar 2008). Für die jeweiligen Umfragen wurden zu den gleichen Indikatoren Daten erhoben, so dass ein Vergleich möglich ist. Für die Umfrage im Januar 2008 wurden 537 Personen im Alter von 18 Jahren und älter befragt. Als „Muslim“ wurde in die Grundgesamtheit aufgenommen, wer von sich behauptete, aus einer muslimischen Familie zu stammen, das heißt, die Umfrage ging von einem sehr breiten Verständnis des Begriffs aus. Die Grundgesamtheit wurde in Anlehnung an die Quotenmethode erstellt. Hierbei ist zu berücksichtigen, wie IFOP selbst feststellt, dass die Grundgesamtheit der befragten Muslime nicht zuverlässig repräsentativ für die muslimische Gesamtbevölkerung in Frankreich ist, da über sie keine allgemeinen statistischen Daten existieren. Die von IFOP in vier verschiedenen Jahren ermittelten Werte sind daher eher als grobe Trends zu verstehen, nicht als exaktes Abbild muslimischer Religionspraxis. Hierauf weisen auch die zum Teil großen Schwankungen der Umfrageergebnisse hin, die zum Teil wohl eher auf die methodischen Schwächen der Erhebung zurückzuführen sind.<sup>250</sup>

Die Umfrage zeigt deutlich, dass die Kategorie „Muslim“ auch von Muslimen selbst nicht nur in einem rein religiösen Sinne verwendet wird, sondern auch eine kulturelle Identität bezeichnen kann. Denn offensichtlich sind die „Herkunftsmuslime“ zwar nicht „gläubig“ (sie hätten ja sonst zumindest die Kategorie „gläubig, nicht praktizierend“ wählen können). Sie sind aber auch nicht „ohne Religion“. Die kulturalisierende Verwendung des Begriffs „Muslim“ seitens nichtmuslimischer Akteure entspricht demnach durchaus einer emischen Deutungsoption. Dabei fällt auf, dass manche Praktiken auch stark von denjenigen befolgt werden, die sich selbst als Herkunftsmuslime beschreiben. Von dieser Gruppe respektieren 40 Prozent den Ramadan, befolgen 41 Prozent das Alkoholverbot und sogar 28 Prozent haben vor, nach Mekka zu pilgern oder haben die Pilgerfahrt bereits vollbracht (IFOP Januar 2008). Trotz Schwankungen in den Erhebungen von 1994 und 2001 ist die Verteilung der Identifikationsmuster von 1989 bis 2007 relativ stabil geblieben.

---

<sup>250</sup> Zu methodischen Problemen von religionsbezogenen Erhebungen siehe auch Brouard/Tiberj (2005: 21, 139-150).

**Tabelle 3: Entwicklung islamischer Religionspraxis von Personen aus muslimischen Familien 1989-2007**  
(in %, Quelle: IFOP Januar 2008)

<b>Religiöse Selbstidentifikation</b>	<b>1989</b>	<b>1994</b>	<b>2001</b>	<b>2007</b>
Personen, die sich als gläubige Muslime definieren	75	69	78	71
<i>regelmäßig praktizierende Gläubige</i>	37	27	36	33
<i>nicht praktizierende Gläubige</i>	38	42	42	38
Herkunftsmuslim	20	24	16	25
Andere Religion	1	2	1	1
Ohne Religion	4	5	5	3
<b>Indikatoren religiöser Praxis</b>				
Tägliche Gebete? Ja	41	31	33	39
Tägliche Gebete? Nein	59	69	66	61
Regelmäßige Moscheebesuche? Ja	16	16	20	23
Regelmäßige Moscheebesuche? Nein	83	84	79	77
Befolgung des Ramadan? Ja	60	60	70	70
Befolgung des Ramadan? Nein	32	30	22	20
Alkoholkonsum? Ja	35	39	35	34
Alkoholkonsum? Nein	65	61	64	66

Hinsichtlich der gewählten Indikatoren für religiöse Praxis bieten die Umfragen im Zeitraum von 1989 bis 2007 wenig markante Belege für eine Reislamisierung, wenngleich sich die Frage stellt, ob die genannten Indikatoren überhaupt dafür geeignet sind, Prozesse der Reislamisierung zu messen. Der Anteil derjenigen, die täglich beten, steigt in den Jahren von 1989 bis 2007 nicht über 41 Prozent. Nach einem starken Rückgang Mitte der 1990er Jahre, kommt es wieder zu einem Anstieg auf 39 Prozent im Jahr 2007. Allerdings spielt in Hinblick auf die tägliche Gebetspraxis das Alter eine wichtige Rolle. Es sind deutlich eher die älteren Generationen, die täglich zu beten angeben. Im Jahr 2007 behaupten dies 64 Prozent der Personen im Alter von 55 Jahren und älter, doch nur 28 Prozent der Angehörigen der Gruppe der 18 bis 24-Jährigen (ebd.). Stattdessen scheint der Besuch in der Moschee für jüngere Muslime eine wichtige Rolle zu spielen. Von 1989 bis 2007 ist der Anteil der 18-24-Jährigen, die regelmäßig das Freitagsgebet in der Moschee besuchen, von 7 Prozent auf 20 Prozent gestiegen. In der Gruppe der 25-34-Jährigen liegt ein Anstieg von 14 auf 23 Prozent vor (ebd.). Allerdings stellt sich angesichts dieser Werte die – hier leider nicht zu beantwortende – Frage, was aus diesem Wandel zu schließen ist. So



weisen Godard/Taussig (2007: 31) darauf hin, dass viele Muslime aus geographischen, arbeitszeitlichen oder anderen Gründen freitags nicht zur Moschee gehen. Auch Frauen gehen nicht zwingend in die Moschee. Die Moscheebesuchshäufigkeit ist demnach nicht unbedingt ein Indikator für eine bestimmte Art der Bindung an die religiöse Tradition. Der Wandel in der Zeit von 1989 bis 2007 kann als ein Hinweis darauf gesehen werden, dass die Moschee in der Religionspraxis der jüngeren Altersgruppen an Bedeutung gewonnen hat. Dies könnte auf einen allgemeineren Trend der Reislamisierung hinweisen. Auch die zunehmende Befolgung des Ramadan scheint eine steigende Bedeutung des Islam anzuzeigen. Doch kann dies als Beleg für die Reislamisierungsthese herhalten? Wie zuvor gezeigt, teilen auch viele „Kulturmuslime“ diese Praxis. Die steigende Tendenz zur Befolgung des Ramadans, die alle Altersgruppen betrifft, zeigt zunächst einmal nur an, dass die Identifikation mit dem Islam als Kulturerbe zunimmt. Doch stellt sich die Frage, ob der Begriff der Reislamisierung geeignet ist, einen solchen Prozess zu beschreiben.

Brouard/Tiberj gehen in ihrer Studie ebenfalls der Reislamisierungsthese nach. Sie haben allerdings mit dem methodischen Problem zu tun, dass sie nicht über Vergleichsdaten aus früheren Jahren verfügen. Sie haben in ihren Befragungen daher die Interviewpartner um Selbsteinschätzungen gebeten. 42 Prozent der Befragten gaben dabei an, der Religion mehr Bedeutung im Leben zuzumessen als zu früheren Zeiten, gegenüber 41 Prozent, die keine Veränderung sehen, und 10 Prozent, die bei sich selbst einen Rückgang der Religiosität erleben (2005: 30). Die auf diese Weise gemessene Reislamisierung sei, so Brouard/Tiberj, vor allem in der Alterskohorte der 18- bis 24-Jährigen ausgeprägt, von denen 33 Prozent angeben, der Religion mehr Bedeutung zuzumessen als in früheren Zeiten. Auch Musliminnen geben zu 29 Prozent an, für sie sei die Religion wichtiger als früher (ebd.: 31). Auf die Frage, ob sie im Vergleich zu ihren eigenen Eltern die Religion besser oder weniger gut praktizieren, geben 65 Prozent an, ihre Religionspraxis sei „weniger gut“, nur 16 Prozent meinen, sie praktizierten den Islam „besser“ als die eigenen Eltern (ebd.: 31). Gleichwohl kommen Brouard/Tiberj zu dem Ergebnis, dass sich in einer bestimmten Gruppe der muslimischen Bevölkerung, insbesondere in der Alterskohorte von 18 bis 24 Jahren, die Bindung an die religiöse Tradition intensiviert hat und es insofern zu einer Reislamisierung gekommen ist. Diese Reislamisierung im Sinne einer intensiveren Religionspraxis betreffe allerdings nur 10 Prozent der französischen Muslime bzw. 6 Prozent der Einwanderer aus Afrika und der Türkei insgesamt (ebd.: 32). Es ist nicht Aufgabe dieser Studie die Triftigkeit solcher Analysen zu überprüfen oder die Frage zu beantworten, ob und inwiefern es tatsächlich zu Prozessen der Reislamisierung gekommen ist. An dieser Stelle interessiert vielmehr eine andere Frage: Warum ist das eigentlich so wichtig?

Die Reislamisierungsdebatte ist vor dem Hintergrund der Diagnose eines tiefgreifenden Wandels im religiösen Feld Frankreichs zu sehen, das von einem Bedeutungsverlust traditionell

verbindlicher religiöser Institutionen geprägt zu sein scheint. Dies manifestiert sich in Prozessen der Individualisierung religiöser Identitätskonstruktion und in der Pluralisierung religiöser Gruppierungen innerhalb und außerhalb der etablierten Traditionen. Diese Diagnose ist zu unterscheiden von Säkularisierungs- und Dechristianisierungsthesen, wie sie in der Gegenwart noch Steve Bruce vertritt (2002). Krisendiagnosen der Religion hat es schon zu früheren Zeitpunkten der europäischen Religionsgeschichte gegeben, etwa nach den Umwälzungen der Französischen Revolution (Graf 2004: 69-101). Doch wenn auch nicht von einem generellen Bedeutungsverlust von „Religion“ die Rede sein kann, so doch von einer Transformation im Feld der etablierten Traditionen. Die Religionswissenschaftlerin Danièle Hervieu-Léger (1999, 2001, 2003) widmet seit Jahren ihre Forschung den Transformationen insbesondere im französischen Katholizismus und diagnostiziert dort eine zunehmende „Deregulierung“: Glaube unterliege immer weniger der Kontrolle durch religiöse Instanzen (1999: 201ff.). Selbst wenn „Gläubige“ ihre Bindung an eine religiöse Instanz nicht grundsätzlich in Frage stellen, so sei deren Einfluss auf das Alltagsleben zurückgegangen. Diese Entwicklung zwingt diese Instanzen zur Anpassung (2003: 315ff.). Zugleich identifiziert Hervieu-Léger jedoch auch Prozesse der Reinstitutionalisierung, denn der Einzelne benötige Bestätigung seiner religiösen Überzeugungen, die er durch die Einbindung in – wenn auch kleine – Gruppenstrukturen erhalte (1999: 53f.). Hervieu-Léger sieht die Säkularisierungsthese angesichts der von ihr beschriebenen Transformationen in Frage gestellt (2003: 326).

Allerdings können Vertreter einer Säkularisierungsthese, die vom Rückgang religiöser zugunsten rational-wissenschaftlicher Weltdeutung ausgeht, ebenfalls Bestätigung ihrer Annahmen finden – ein bestimmtes Konzept von Religion vorausgesetzt. In einer Umfrage aus dem Jahr 2004 antworteten auf die Frage: „Glauben Sie an Gott“ 60 Prozent der Befragten mit Ja, 38 Prozent mit Nein. An ein Leben nach dem Tod glaubten 43 Prozent, 53 Prozent glaubten nicht daran (CSA Dezember 2004). Bei der von der Bertelsmann Stiftung durchgeführten internationalen Studie „Religionsmonitor“ (Bertelsmann 2008) sind ähnliche Ergebnisse zutage gefördert worden: Demnach definieren sich 41 Prozent der Franzosen als „religiös“ und 13 Prozent als „hochreligiös“, 42 Prozent hingegen als „nicht religiös“.<sup>251</sup> Frankreich ist nach dieser Messung „Hochburg der Nichtreligiösen“ (ebd.: 10). Während der Anteil derjenigen, die der Religion in der einen oder anderen Weise eine Bedeutung in ihrem Leben zuschreiben, in Frankreich bei 54 Prozent liegt, so die Studie weiter, sind die Werte in allen anderen europäischen Ländern höher: z.B. 63 Prozent in Großbritannien, 70 Prozent in Deutschland, 89 Prozent in Italien (ebd.: 8).<sup>252</sup> In den zitierten Messungen wird Religion als Gottes- oder Transzendenzglaube konzeptualisiert

---

<sup>251</sup> Zu den Abgrenzungen der drei Idealtypen siehe Bertelsmann 2008: 8. Die Studie ist im Jahr 2007 in 20 Ländern durchgeführt worden, dabei wurden 21.000 Personen im Alter ab 18 Jahren befragt.

<sup>252</sup> Auch internationale Vergleichswerte sind interessant: So liegen die Anteile der „Hochreligiösen“ und der „Religiösen“ beispielsweise in den USA bei 62 und 27 %, in Marokko bei 64 und 32 % und in der Türkei bei 45 und 41 % (Bertelsmann 2008: 8).

(Bertelsmann 2008: 7). Diese Messung gibt allerdings keine Auskunft über Entwicklungstendenzen. Doch selbst wenn Vergleichswerte vorliegen, ist es nicht sicher, was für Schlussfolgerungen aus etwaigen Veränderungen gezogen werden können: War höhere Kirchgangshäufigkeit in den 1930er Jahren wirklich ein Ausweis intensiverer Religiosität – oder eher Ausdruck größerer sozialer Kontrolle? Ist die „Bricolage“ von Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken, die „Religion à la carte“ (Schlegel 1995), ein neues Phänomen – oder zeigt nicht schon die Verfolgung von Heterodoxien im Mittelalter, dass religiöse „Rechtgläubigkeit“ auch zu jener Zeit nicht mehr als eine Wunschvorstellung religiöser Autoritäten war?<sup>253</sup>

Doch wenn auch an der Säkularisierungsthese erhebliche Zweifel angebracht sind, so gibt es für die von Hervieu-Léger diagnostizierte Deinstitutionalisierung, insbesondere im Katholizismus, zahlreiche Hinweise. Dafür spricht der zunehmende Bedeutungsverlust des Sonntags als einem religiös konnotierten Wochentag (TNS-Sofres März 2006) oder der starke Rückgang der Auflagen der großen katholischen Zeitungen trotz wachsender Bevölkerung in der Nachkriegszeit.<sup>254</sup> Sie zeigt sich zudem in den Rekrutierungsschwierigkeiten der katholischen Kirche für das Priesteramt.<sup>255</sup> Angesichts der historischen Bedeutung der katholischen Kirche in der französischen Kulturgeschichte handelt es sich hierbei um für die Kirche beunruhigende Entwicklungen, besonders angesichts einer wachsenden Gesamtbevölkerung.<sup>256</sup>

Angesichts dieser Tendenzen stellt sich die Frage, ob das Interesse an der Intensität muslimischer Religionspraxis und insbesondere an der mehr oder weniger ausgeprägten Reislamisierung mit den Transformationen innerhalb der französischen Religionslandschaft zusammenhängen könnte.

---

<sup>253</sup> Vergleichswerte bietet eine Umfrage von IFOP (April 2004a), der zufolge 55 Prozent der Befragten an Gott glauben (5 Prozent weniger als in der zuvor zitierten CSA-Umfrage aus dem gleichen Jahr). 44 Prozent gaben sich als Nicht-Gottgläubige zu erkennen (38 Prozent in CSA Dezember 2004). Die IFOP-Umfrage bietet Vergleichszahlen aus dem Jahr 1947. Damals bejahten 66 Prozent die Frage, ob sie an Gott glauben, 20 Prozent gaben eine negative Antwort. Der Vergleich der Ergebnisse von 1947 und 2004 scheint die Vermutung einer fortschreitenden Säkularisierung zu bestätigen. Doch ist zu bedenken, dass die Umfrage von 1947 in einer wirtschaftlichen und politischen Krisenzeit durchgeführt worden ist. Dies könnte – unter der Voraussetzung, dass die Kompensationsthese nicht nur auf Muslime zutrifft – einen Einfluss auf die Messergebnisse gehabt haben. Zudem ist der auffällige Unterschied zwischen der gering ausfallenden Veränderung des Anteils der Gläubigen um 11 Prozent und der relativ stärkeren Zunahme der Nichtgläubigen um 18 Prozent zu beachten. Der Grund hierfür könnte sein, dass es im Jahr 1947 schwieriger war, sich offen als Nichtglaubender zu bekennen, was das Antwortverhalten beeinflusst haben könnte. Auffällig ist jedenfalls der hohe Anteil der Personen, die 1947 eine Antwort auf die Frage verweigerten (14 Prozent). 2004 lag dieser Wert bei nur 1 Prozent (Vgl. IFOP April 2004).

<sup>254</sup> Die Auflage von *La Croix* sank von 135.000 im Jahr 1972 auf 31.136 im Jahr 1990. Hatte die Zeitschrift *Le Pèlerin* 1969 noch eine Auflage von 564.000, schrumpfte diese auf 227.865 Exemplare im Jahr 1990 (Albert 2004: 174-176).

<sup>255</sup> Im Jahr 2014 werden weniger als 4.500 Priester jünger als 65 Jahre alt sein gegenüber 13.500 im Jahr 2004. Im Jahr 2000 wurden erstmals weniger als die Hälfte (46 %) der neugeborenen Kinder getauft (vgl. Dossier L'avenir de l'Eglise de France. La France des baptisés et des prêtres, in: *La Croix*, 29.5.2004, 13). Allein für die Dekade von 1997 bis 2007 sind in fast allen Bereichen kirchlich-institutionellen Lebens deutliche Rückgänge in den absoluten Werten bei gleichzeitig wachsender Bevölkerung zu verzeichnen. Hatte die Zahl der weiblichen Ordensangehörigen im Jahr 1996 noch bei ca. 56.400 gelegen, so war deren Zahl auf ca. 39.100 im Jahr 2007 gesunken. Die absoluten Zahlen der Taufen, Firmungen und kirchlichen Trauungen unterliegen ähnlichen Trends (vgl. Le Bars, Stéphanie: Eglise catholique de France. Une désaffection continue, in: *Le Monde* 13.9.2008, 19).

<sup>256</sup> Der Bischof von Clermont-Ferrand hat dieser Sorge in einem Essay aus dem Jahr 1999 Ausdruck verliehen. Er sieht Frankreich auf dem Weg in ein neues Heidentum (Simon 1999).

Angesichts einer verbreiteten Tendenz zur Deinstitutionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung könnte eine zunehmende Rückbindung der muslimischen Bevölkerung, insbesondere der jüngeren Generationen, an die islamischen Traditionen als irritierend empfunden werden. Auffällig ist jedenfalls, dass muslimische Religionspraxis oft nicht nur einfach anhand bestimmter Indikatoren „gemessen“ wird, sondern auch mit anderen Gruppen der französischen Bevölkerung verglichen wird. Es mag dahin gestellt sein, ob und inwiefern beispielsweise Moscheebesuch und Kirchgang überhaupt miteinander verglichen werden können – beide Praktiken haben unterschiedliche Funktionen im Gesamtzusammenhang der jeweiligen Religionspraxis, so dass ein Vergleich nur bedingt aussagekräftig ist. Aber entscheidend ist an dieser Stelle vielmehr der Umstand, dass solche Vergleiche überhaupt angestellt werden.

So fragen die Religionssoziologen Sylvain Brouard und Vincent Tiberj in ihrer Studie denn auch ganz explizit: „Sind die Muslime religiöser?“ („Les musulmans sont-ils plus religieux?“) (2005: 27). Sie kommen zu dem Ergebnis, dass sich Muslime und Nichtmuslime durch eine weitgehend ähnlich intensive religiöse Praxis auszeichnen (2005: 27). Brouard/Tiberj stellen allerdings auch fest, dass die Bedeutung der Religion für die Lebensführung des Einzelnen im Falle der Muslime deutlich höher ist als in der Gesamtbevölkerung. Während Religion etwas „extrem Wichtiges“ nur für 4 Prozent der Franzosen ist (ebd.: 28), halten 44 Prozent derjenigen, die sich selbst als Muslime definieren, die Religion für „sehr wichtig“ und 28 Prozent sogar für „extrem wichtig“ (ebd.). Letztere Gruppe rekrutiert sich stark aus der Alterskohorte der 18-24-Jährigen. Die dem Islam zugeschriebene Bedeutung für die individuelle Lebensführung spiegelt sich auch im Respekt religiös begründeter Verhaltensnormen (ebd.: 29f.). Entsprechend kommen die Autoren zu dem Ergebnis: „Die Muslime unterhalten in der Tat mit ihrer Religion eine intensivere Beziehung als die übrigen Franzosen“ („Les musulmans entretiennent donc effectivement avec leur religion une relation plus intense que le reste des Français“) (ebd.: 30).

Es kann an dieser Stelle nur vermutet werden, dass derartige Diagnosen die Sorge der nichtmuslimischen Franzosen nähren, dass die Muslime aufgrund ihrer intensiveren Bindung an den Islam ein Problem mit dem säkularen Recht und der Laizität haben könnten. Diese Vermutung bestätigt implizit die Studie von Brouard und Tiberj selbst. Denn im gleichen Abschnitt ihrer Studie, in dem sie sich mit der Intensität der Religionsausübung der Muslime beschäftigen, gehen sie auch der Frage nach, ob der Islam ein Faktor für den Rückzug aus der französischen Gesellschaft, das heißt für einen muslimischen *communautarisme* ist. Die Autoren gelangen zu der Feststellung, dass die Muslime keineswegs eine geschlossene und den Nichtmuslimen gegenüber feindselige Gemeinschaft bilden (ebd.: 33). Ihrer Erhebung zufolge meint allerdings ein Drittel der befragten Muslime, dass eine Befolgung der koranischen Prinzipien auch dann notwendig ist, wenn diese dem französischen Recht entgegenstehen, eine Position, der sogar fast die Hälfte der regelmäßig praktizierenden Muslime zustimmt (ebd.: 34).

Zugleich teilten jedoch auch 80 Prozent der befragten Muslime die Auffassung, die Integration in die französische Gesellschaft und die Zugehörigkeit zum Islam schlossen einander nicht aus. Daraus folgern die Soziologen, dass die Sorge vor einem muslimischen *communitarisme* unbegründet ist (ebd.: 35).

Nicht zu unterschätzen ist zudem ein Prozess, der den Islam ebenso wie andere Traditionen im religiösen Feld Frankreichs betrifft: die zunehmende Individualisierung und Pluralisierung der Bindungsformen an Religion (vgl. Cesari 1998, Khosrokhavar 1997, Tietze 2003, Liogier 2006: 126-137, Frégosi 2008: 117-146). Das Leben in einem nichtmuslimischen Umfeld gehe, so Jocelyne Cesari, mit einem Evidenzverlust islamischer Lebensformen einher. Wachsende Wahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen Deutungen der islamischen Tradition vervielfältigten die Identifikationsangebote mit dem Islam und begünstigten eine zunehmende Individualisierung (2004a: 45), ja mitunter gar eine Hybridisierung religiöser Bindung, d.h. die Neukonstruktion muslimischer Identitäten aus unterschiedlichen Traditionssträngen (ebd.: 50ff.). Insofern gehen, wie Nikola Tietze feststellt, „Individualisierung und Pluralisierung [...] mit einer gewissen Instabilität der Identifikationsformen einher. [...] Die Akteure müssen gleichzeitig verschiedene Handlungsprinzipien und Identitätsangebote handhaben. So folgt auch die Identifikation mit dem Islam keiner feststehenden Logik, sondern übersetzt sich in Momenten einer Biographie. Glaube und Zugehörigkeit kristallisieren sich zeitweise heraus, sind aber niemals endgültig fixiert“ (2003: 121f.).

Die Kompensationsthese, die etwa von Gilles Kepel (1997a, 1997b) und Farhad Khosrokhavar (1997, 2003) vertreten worden ist, deutet die Reislamisierung eines Teils der Jugend maghrebinischer und türkischer Herkunft als eine Strategie der Verarbeitung sozioökonomischen Scheiterns. Farhad Khosrokhavar betont im Kontext seiner Theorie über den Islam als Quelle der Selbstachtung für Jugendliche in sozioökonomischen Schwierigkeiten, dass sie „sie ihre missliche Lage transzendieren und wieder subjektive Stabilität erlangen“ können, indem sie „im Religiösen für sich selbst Verantwortung übernehmen“ (Khosrokhavar 2003: 92). Dies erlaube es ihnen, mit ihrer sozioökonomischen Ausgrenzung in konstruktiverer Weise umzugehen (ebd.: 94f.). Man könnte daraus den Schluss ziehen, dass es sich bei der Reislamisierung um einen vorübergehenden und unproblematischen Vorgang handelt. Allerdings wird die kompensierende Reislamisierung durchaus mit Sorge gesehen. Islamische Gruppen wie die ursprünglich aus Pakistan stammenden *Tabligh*, deren Ziel eine religiöse Praxis nach dem Vorbild Mohammeds und seiner Anhänger ist und die mit einem missionarischen Anspruch auftreten, versuchten junge Menschen für den Islam gewinnen, so Godard/Taussig (2007: 64f.). Sie seien erfolgreich bei Jugendlichen aus den *Banlieues*, denen sie den Weg zur Reislamisierung wiesen. Den Islam präsentierten diese Gruppen als einen asketischen Lebensstil und als einen kritischen Bewertungsmaßstab für die französische Gesellschaft. Die Reislamisierung werde so zur

Abgrenzung von „westlichen Werten“, wie etwa Konsum, Erfolg, Einkommen, an dem die Jugendlichen nicht teilhaben könnten. Demgegenüber würden der Islam und ein islamgerechtes Leben zur „besseren“ Alternative. Der von den Tabligh propagierte Lebensentwurf eröffne den Jugendlichen, so Farhad Khosrokhavar (2003: 97f.), die Möglichkeit, die eigene benachteiligte Situation positiv umzudeuten. Doch dieser Weg vertiefe, so der Religionssoziologe weiter, ihre sozioökonomische Isolation noch mehr (ebd.). Godard/Taussig (2007: 67f.) vertreten sogar die Auffassung, dass Gruppen wie die Tabligh als Übergang in radikalere Milieus fungieren könnten. Aus dieser Perspektive ist eher verständlich, weshalb vermeintliche Reislamisierungsprozesse mit Unbehagen verfolgt werden. Dieses Unbehagen spiegelt deutlich ein Bericht des *Haut Conseil à l'Intégration* aus dem Jahr 1997 wider, der die Kompensationsthese aufgreift und in diesem Zusammenhang von „künstlichen Identitäten“ spricht, wobei der Unterschied zwischen „künstlichen“ und „authentischen“ Identitäten ungeklärt bleibt:

A l'extrême, cette recherche de l'affirmation d'une identité est à l'origine de la construction de ce que l'on pourrait appeler des „identités de rechange“, c'est-à-dire d'identités artificielles destinées à combler un double vide, celui de la citoyenneté et celui des convictions personnelles, par une identité artificiellement recréée. C'est sans doute une raison du développement des sectes, qui traduit la recherche de certitudes dans un climat d'insécurité et regroupe de plus en plus de personnes en situation personnelle ou professionnelle difficile, quelles que soient leurs origines et leur nationalité. C'est aussi le cas de l'islam radical qui, à travers la revendication d'une identité contre le sentiment de rejet ou d'humiliation, recrée pour les plus jeunes, d'origine maghrébine ou turque, un islam qui n'a pas des racines historiques et entre d'ailleurs souvent en conflit avec l'islam que pratiquent les parents. (HCI 1997: 23)

Interessant an dieser Passage ist vor allem, dass die Konstruktion „künstlicher“ Identitäten sowohl in der Hinwendung zu sogenannten „Sekten“ als auch in der Wiederentdeckung eines „radikalen Islam“ diagnostiziert wird. Die beiden religiösen Erscheinungen werden auf die gleiche Stufe gestellt und tendenziell negativ bewertet. Worin die „Radikalität“ dieses „künstlich“ konstruierten Islam besteht, wird zunächst nicht näher erklärt. Doch ein späterer Absatz erlaubt die These, dass es sich um Praxisformen handelt, die der religiösen Tradition öffentliche Sichtbarkeit verleihen, wie das Kopftuch, das als einziges konkretes Beispiel in diesem Zusammenhang genannt wird:

Cette identification artificielle s'affirme notamment par des tentatives d'appropriation des lieux publics. L'objectif est de faire reconnaître cette nouvelle identité dans l'espace urbain. Sans doute, une partie des mouvements organisés pour inciter au port du « foulard » par les jeunes filles d'origine maghrébine ou turque à l'école s'expliquent-ils de cette façon. (ebd.)

#### **5.4. Zwischenfazit**

Sozioökonomische Faktoren spielen eine Rolle für die Religionspolitik, so die diesem Abschnitt vorausgehende Annahme. Ihre Wirkungen sind allerdings von eher indirekter Art: Die wirtschaftliche Lage hatte Einfluss auf die Entwicklung der Immigration nach Frankreich. Die Prosperitätsphase mit ihrem Bedarf an billigen Arbeitskräften hat die Anwerbung ausländischer

Arbeitskräfte begünstigt. Die Krise und die steigende Arbeitslosigkeit hatten den Einwanderungsstopp und damit strukturelle Veränderungen der Migrationsprozesse zur Folge, u.a. die unerwartete Entscheidung vieler Migranten, in Frankreich zu bleiben und ihre Familien nachzuholen. Die ökonomische Krise hat zudem Einfluss auf die Bewertung von Einwanderung in der französischen Gesellschaft. Erst in der Krise wurde diese zu einem Problem, wie Umfragen ebenso zeigen wie der zunehmende Erfolg rechtsradikaler Parteien ab den 1980er Jahren. Mit der Problematisierung der Einwanderung ging die Problematisierung ihrer „Andersartigkeit“, ihrer Kultur, ihrer Religion einher.

Die wirtschaftliche Krise hat jedoch auch Rückwirkungen auf die Einwanderer selbst – zunächst einmal ganz unmittelbar. Als schwächstes Glied in der Produktionskette sind sie stärker und länger von den Krisenfolgen, insbesondere der Arbeitslosigkeit, betroffen. Die soziale Misere setzt sich auch in den Generationen der in Frankreich geborenen Nachkommen fort, die mit erheblichen sozioökonomischen Integrationsproblemen, Exklusion, Kriminalität, Diskriminierung und sozialer Benachteiligung zu kämpfen haben. Deren Integrationskrise spielt, so jedenfalls die Theorie zahlreicher Soziologen (Kepel 1997a, 1997b, Khosrokhavar 1997, 2003), eine Rolle für die Wiederentdeckung islamischer Traditionen als Substitution für ausbleibende soziale Anerkennung und mangelnden wirtschaftlichen Erfolg.

Die Reislamisierung wiederum kann seitens der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft als bedrohlich empfunden werden – einerseits weil sie deren religiösen Entwicklungstrends entgegenzulaufen scheint, andererseits weil sie, so zumindest die Befürchtung, zu einer wachsenden Distanz zur französischen Gesellschaft und ihren Werten führt. Auch wenn die in dieser Studie rezipierten Umfragen nicht dafür sprechen, dass es sich dabei um einen Trend handelt, der die Mehrheit der Muslime betrifft, so scheint es doch Minderheiten, besonders in der Jugend, zu geben, auf die die Diagnose der Reislamisierung zutrifft. Diese Reislamisierung von Teilen der muslimischen Jugend wird meist negativ bewertet und mit sichtbarer Religionspraxis in Verbindung gebracht, wie der Bericht des HCI (1997) zeigt.

Sozioökonomische Entwicklungen bedingen das Zustandekommen einer allgemeinen Problemkonstellation, die bestimmten sozialen Prozessen oder der Problematisierung von speziellen Themen günstig sind. Doch konkrete religionspolitische Maßnahmen bzw. den Prozess, der zum Verbot des Kopftuchs geführt hat, können sie nicht erklären. Einwanderung und Wirtschaftskrise, Integrationsprobleme und Reislamisierung sind auch Themen in anderen westeuropäischen Gesellschaften, ohne dass sie vergleichbare politische Reaktionen hervorgerufen haben.

Eine für Frankreich spezifische Entwicklung stellt der Umstand dar, dass die aus der nordafrikanischen und türkischen Einwanderung hervorgegangene Bevölkerung heute die zweitgrößte religiös definierte Gruppe bzw. die „zweite Religion Frankreichs“ darstellt. Die Größe dieser Bevölkerungsgruppe ist, auch wenn nicht alle Personen muslimisch geprägter

Herkunft den Islam tatsächlich praktizieren, ein Aspekt, der an sich eine Rolle dafür spielt, dass die Politik sich zum Handeln berufen sieht. Bestünde die muslimische Bevölkerung nicht aus vier bis fünf Millionen Personen, sondern nur aus einigen hunderttausend, wäre der Islam womöglich kaum je in dem Maße auf die politische Agenda gelangt, wie dies seit 1989 in Frankreich der Fall ist. Das Entstehen einer beachtlichen religiösen Minderheit in einem relativ kurzen Zeitraum von wenigen Jahrzehnten, noch dazu im Zuge von Einwanderung aus nichteuropäischen Kontexten, spielt sicher eine Rolle für ihre Problematisierung. Allerdings ist die Größe der muslimischen Bevölkerungsgruppe ebenso sehr ein Argument dafür, dass ihre religiösen Anliegen zum Teil im Rahmen einer „islamfreundlichen“ Religionspolitik berücksichtigt werden. Die Größe der Gruppe steht einem restriktiven Vorgehen eher entgegen. Während aufgrund ihrer Marginalität viele kleinere religiöse Gruppen den Versuchen ihrer Eindämmung im Rahmen der sogenannte „Sekten“-Bekämpfung wenig Widerstandspotential entgegenzusetzen vermögen, setzt das soziologische Gewicht der Muslime einer restriktiven Politik auch Sperren.

Während die Wirkung der sozioökonomischen Rahmenbedingungen auf die Religionspolitik eher unspezifisch war, zeigen die folgenden Kapitel, dass bestimmte Bedingungen eine sehr spezifische Rolle für das Zustandekommen des Verbotsgesetzes gespielt haben. Dies gilt insbesondere für verschiedene historische Traditionen. Diesen geht das nächste Kapitel nach.





## 6. Das Erbe der französischen Religionsgeschichte

### 6.1. Einleitung

Drei zentrale Argumentationskreise haben für das Verbot religiöser Zeichen in der Schule eine wichtige Rolle gespielt: erstens die Angst vor dem *communautarisme*, zweitens der vermeintliche Machtanspruch der Religion als Bedrohung für die individuelle Freiheit und die Republik, drittens die Kritik an der Unterdrückung der Frau in muslimischen Milieus und unterschwellige Zweifel an der Kompatibilität des Islam bzw. bestimmter Lesarten dieser Tradition mit den fundamentalen Werten der französischen Republik. Diese Deutungen sind in den Jahren 2003 und 2004 nicht neu aufgekomen, sondern haben jeweils eine längere Vorgeschichte.

Die Religionsgeschichte bietet einen Fundus an Erfahrungen, Deutungsmustern und Routinen für den Umgang mit Religion und kann dadurch Inspirationsquelle für das Handeln der politischen Akteure der Gegenwart sein. Historische Ereignisse stellen Anknüpfungspunkte für die ideologische Positionierung der Akteure dar, die sie für die Legitimierung ihrer politischen Programmatik rezipieren. Diese expliziten Bezugnahmen auf die Vergangenheit sind von den politischen Konstellationen, Wahrnehmungsfoki und Interessen der Gegenwart beeinflusst. Neben dieser eher instrumentellen (Re)konstruktion von Geschichte beeinflusst die Vergangenheit die Gegenwart in einer Weise, die die Akteure kaum oder gar nicht reflektieren – vor allem in Form von sozial konstruierten und reproduzierten Deutungs- und Handlungsmustern, die von den Akteuren nicht in Frage gestellt, sondern unhinterfragt übernommen und tradiert werden. Die Differenzierung zwischen zwei Modi, in denen die Vergangenheit politische Prozesse der Gegenwart beeinflusst, also zwischen reflektierter und nicht reflektierter Reproduktion historisch tradierter Deutungs- und Handlungsmuster, ist idealtypisch. In der politischen Realität greifen beide Formen stärker ineinander.

Die Schlüsselbegriffe der Debatte, wie der der *Religion*, sind mit unterschiedlichen Konnotationen verbunden, die jeweils auf historische Ereignisse zurückgehen. Von diesen sind in der Debatte schließlich bestimmte Bedeutungszuschreibungen in den Vordergrund getreten: Religion als potentielle Begrenzung individueller Freiheit, als Gegensatz zu kritischem, rationalem Denken, als Partikularität im Gegensatz zu universellen Werten, als potentielle Quelle von Konflikt und Spaltung. Diese Zuschreibungen haben einen historischen Hintergrund, beruhen auf tradierten Deutungsmustern und können von den Akteuren abgerufen werden, weil sie zum historischen Erfahrungshorizont im französischen Kontext gehören. Dies erklärt zwar nicht allein, warum diese Deutungsoptionen im Deutungsstreit durchgesetzt werden konnten. Doch entscheidend ist zunächst, dass sie den Akteuren überhaupt zur Verfügung standen.

Die für die Legitimation des Kopftuchverbots relevanten Deutungsmuster in Hinblick auf „Islam“, „Religion“, „Religionsfreiheit“ und „Laizität“ haben ihre Wurzeln in den religionspolitischen

Konflikten der französischen Geschichte. So bestehen Zusammenhänge zwischen der Angst vor dem *communautarisme*, also vor dem Zerfall der Nation in rivalisierende, einander bekämpfende Gemeinschaften, einerseits und religionsgeschichtlichen Konstellationen andererseits, so eine These etwa von William Safran (2003) oder Daniel Amson (2004). Zusammenhänge bestehen auch mit dem französischen Kirchenkampf, auf den die tendenziell negativen Konnotationen von Religion zurückgeführt werden können. Diese These diskutieren etwa René Rémond (1999) und Olivier Roy (2005). Schließlich sind im Kopftuchverbot Erblasten der französischen Kolonialvergangenheit in Nordafrika zum Tragen gekommen, insbesondere in Hinblick auf die Problematisierung des Themas „Frau im Islam“ (vgl. Gresh 2006, Bouamama 2004). Alle drei Traditionslinien der französischen Religionspolitik werden im Folgenden in ihrer Bedeutung für das Verbot religiöser Zeichen betrachtet.

## **6.2. Die Angst vor dem *communautarisme* und das unitarische Erbe**

### *6.2.1. Die Glaubenseinheit im katholischen Königtum*

In der Parlamentsdebatte hat die Sorge vor dem *communautarisme* eine große Rolle gespielt. Gesellschaftliche Heterogenität, insbesondere wenn sie in religiösen oder ethnischen Identitäten gegründet ist, stößt in Frankreich auf erhebliche Vorbehalte, die sich weit in die französische Geschichte zurückverfolgen lassen. Diese Vorbehalte haben ursprünglich, so die These, mit der zentralen Bedeutung des katholischen Glaubens für die Konstruktion kollektiver politischer Identität im französischen Königtum zu tun. Diese Tradition geht auf eine Zeit zurück, in der Begriffe wie Religion oder Nation noch keine Verwendung fanden. Zwischen französischem Königtum und katholischer Kirche bestand seit der Taufe des Frankenkönigs Clovis im Jahr 496 eine enge Beziehung (Chaunu/Mension-Rigau 2006). Die Taufe Clovis' ist bis in die Gegenwart für die Verhältnisbestimmung des Papstes zu Frankreich von Bedeutung. So forderte Papst Johannes Paul II. zum 1500. Jahrestag dieses Ereignisses im Jahr 1996, Frankreich solle sich „seiner Taufe“ erinnern (Terrio 1999). Frankreich galt als „erstgeborene Tochter der Kirche“ („*filie aînée de l'Eglise*“) (Le Tourneau 2000: 7). Ihren politischen Ausdruck fand diese Beziehung in der mittelalterlichen Begründung der Königsherrschaft. Sie war göttlichen Ursprungs (Saint-Bonnet/Sassier 2004: 236), und die Kirche bestätigte in der Krönungszeremonie und mit der Salbung die Legitimität dieser Herrschaft. Aus seinem Status als „heiliger König“ („*roi sacré*“) ergaben sich für den französischen Herrschaftsträger bestimmte Pflichten: Pflege der Gerechtigkeit, Bewahrung des Friedens, Schutz der Kirche (ebd.: 238, Wanegffelen 1998: 48). Letzterer bestand insbesondere in der Bekämpfung „häretischer“ Bewegungen (Le Tourneau 2000: 15). Die Frankenkönige waren aus Sicht des Papsttums eine wichtige Stütze des katholischen

Glaubens. So unterstützten sie massiv das Kreuzzugsprojekt und bewährten sich als verlässliche Gotteskrieger im Heiligen Land (vgl. Mayer 1995, Runciman 1995). Auch hatten sie die „häretischen“ Bewegungen der Albigenser und Katharer in Südfrankreich erfolgreich vernichtet (Biget 2000). Seit dem 12. Jahrhundert sprachen die Päpste den König Frankreichs daher mit der Ehrenbezeichnung „allerchristlichster König“ („rex christianissimus“ / „roi très chrétien“) an (Schneidmüller 2005: 45, Poulat 2003: 40f.). Aus dieser Symbiose zwischen katholischer Kirche und Königtum folgte die Unterwerfung seines Herrschaftsgebiets und seiner Untertanen unter den katholischen Glauben. Die Königsherrschaft war auf die Katholizität gegründet, und die Herrschaftstreue der Untertanen manifestierte sich in ihrem rechtmäßigen christlichen Glauben. Die Devise der französischen Monarchie lautete „ein Gesetz, ein König, ein Glaube“ („une loi, un roi, une foi“) und wies auf die Bedeutung der Glaubenseinheit für die französische Monarchie hin (Boyer 1993: 28). Dieses Modell kam während der Reformation ins Wanken. Die ursprünglich innerkirchliche Reformbewegung wurde bald als Bedrohung aufgefasst, vor allem als ihre Anhänger zu ikonoklastischer Gewalt griffen (Garrison 1991a: 209; 1991b: 98f.). Aus den Reformern wurden „Häretiker“, und in einem Edikt von 1535 kündigte der König die Vernichtung der „lutherischen Sekte“ an (Garrison 1991a: 211). Zugleich wurden den Reformern die Störung der öffentlichen Ruhe und das Verbrechen der Majestätsbeleidigung vorgeworfen (Garrison 1991a: 212, 1991b: 94). Denn die Protestanten stellten mit dem katholischen Glauben die Grundlage der Herrschaft, das heißt die Glaubenseinheit von König und Untertanen, in Frage. Daher wurde die Reformationsbewegung als Aggression nicht nur gegen die Kirche, sondern auch gegen das Königtum erfahren (Garrison 1991b: 109). In sieben blutigen Religionskriegen während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die in der berühmten Bartholomäus-Nacht gipfelten, bekämpfte das katholische Königreich die Protestanten. Erst das Toleranzedikt König Heinrichs IV. aus dem Jahr 1598 sorgte für eine Befriedung des Religionskonflikts (Wanegffelen 1998).

Das Edikt von Nantes, das den Protestanten eine rechtlich gesicherte Existenz im Königreich zusicherte, gilt als ein denkwürdiges Ereignis der französischen Geschichte. Doch waren der „Toleranz“ institutionelle und soziale Grenzen gesetzt. Die Bestimmungen, die die Existenz der Protestanten im Königreich regelten, waren restriktiv<sup>257</sup> und ihre Umsetzung wurde über Jahre verschleppt (Wanegffelen 1998: 24ff.). „Toleranz“ war in diesem Kontext eine Strategie zur

---

<sup>257</sup> Das Edikt von Nantes zielte auf die Herstellung von Ruhe und Ordnung im Königreich (Wanegffelen 1998: 265) und gestand den Anhängern der „vorgeblich reformierten Religion“ („ladite religion prétendue réformée“) Gewissensfreiheit zu. Sie durften nicht zu Handlungen gegen ihre Überzeugungen gezwungen werden (ebd.: 266f.). Hinzu kam die Erziehungsfreiheit (ebd.: 268). Protestanten hatten gleiche Rechte vor Gericht (ebd.: 271). Die Ausübung des reformierten Kultes wurde jedoch auf 150 Städte beschränkt (ebd.: 272). Schriften und Druckerzeugnisse protestantischen Inhalts durften nicht außerhalb dieser Orte verbreitet werden (ebd.: 274). Das Edikt etablierte damit eine Unterscheidung zwischen (inneren) Glaubensüberzeugungen und (äußerlich sichtbaren) Kulthandlungen (ebd.: 51). Die „Häresie“ wurde somit räumlich beschränkt, die Katholizität des Königtums nicht in Frage gestellt. Die Rechte der Protestanten beruhten auf widerrufbaren Garantien (ebd.: 52f.).

Vermeidung von Krieg und nicht viel mehr als die Erduldung eines unvermeidlichen Übels. Sie diente dem langfristigen Ziel der Wiederherstellung der Glaubenseinheit mit friedlichen Mitteln (Wanegffelen 1998: 14).

Das Edikt von Nantes hatte keine hundert Jahre Bestand. Die Leitidee einer Glaubenseinheit von König und Untertanen war in dieser Zeit nie aufgegeben worden. Unter König Ludwig XIV. wurde 1685 das Edikt widerrufen. Schon ab Mitte der 1680er Jahre verfolgte dieser wieder eine Politik der Unterdrückung heterodoxer religiöser Strömungen. Die im Zuge der Gegenreformation erstarkte katholische Elite, darunter der einflussreiche katholische Theologe Jacques-Bénigne Bossuet, distanzierte sich von der Toleranzpolitik. Der Protestantismus galt ihr als Fremdkörper, der beseitigt werden musste (Méthivier 1998: 83f.). Das Leben der religiösen Minderheit war im Laufe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch immer neue Restriktionen erschwert worden. Protestanten wurde der Zugang zu öffentlichen Ämtern versperrt und protestantischen Eheschließungen die Anerkennung verweigert. 1679 kam es wieder zu gewaltsamen Verfolgungen (ebd.: 85). Der Aufhebung des Edikts von Nantes durch das Edikt von Fontainebleau im Jahr 1685 folgten die Zerstörung der Kirchen, die Schließung der Schulen und die katholische Zwangstaufe von Kindern (Amson 2004: 108). Das absolutistische Königtum stellte die in den Religionskriegen verloren gegangene Einheit von Königsherrschaft und Glaube gewaltsam wieder her. Auch wenn diese Politik als Versuch Ludwigs XIV. gedeutet werden kann, das Verhältnis zum Papst zu verbessern (Martimort 1973: 100f.), so zeigt sie auch, dass das Edikt von Nantes nicht zu einer echten Akzeptanz religiöser Pluralität geführt hatte. Die Folgen der erneuten Protestanterverfolgung waren schwerwiegend. In großer Zahl verließen die Protestanten das Königreich, im Süden kam es von 1702 bis 1705 zum Bürgerkrieg (Amson 2004: 102-114). Zwischen Kirche und Herrscher habe im „konfessionellen Zeitalter“ ein Verhältnis „osmotischer Durchdringung“ bestanden, so der französische Historiker René Rémond (2000: 48). Der Staat war konfessionell, der Herrscher Teil der religiösen Gesamtstruktur, in der die Einheit der Untertanen im katholischen Glauben eine Selbstverständlichkeit war (ebd.: 49). Eine heterodoxe Bewegung erschien als Bedrohung für die geistliche und weltliche Ordnung (ebd.: 50). Im 18. Jahrhundert wurde aus dieser religiös begründeten Konzeption der Herrschaftsordnung eine gezielt eingesetzte Ideologie, etwa im Rahmen des Scrofula-Heilungsrituals, in dem der König als Heiler seiner Untertanen inszeniert wurde (vgl. Sabatier 2007). Doch die Kritik an dieser Konzeption nahm zu. Die religiöse Überhöhung der Monarchie verlor im 18. Jahrhundert an Überzeugungskraft. Die religiöse Weihe Ludwigs XVI. wirkte auf zeitgenössische Beobachter bereits als Anachronismus (Grell 2007, vgl. Sabatier 2007: 273ff.).

### 6.2.2. Die „*religion civile*“ als Grundlage der politischen Ordnung

In diesem Kontext entfaltete sich die philosophische Religionskritik des 18. Jahrhunderts, und die institutionalisierte Religion verlor an Rückhalt in Teilen der Bevölkerung (Chartier 2000: 104ff.). Im Zuge dieser Entwicklung wandelte sich auch die Einschätzung von religiöser Pluralität. Philosophische Schriften riefen zu Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten auf, insbesondere Voltaires *Traité sur la tolérance* von 1763 sowie Texte der *Encyclopédie* von 1765. Darin wurde Toleranz nicht mehr als bloße Erduldung eines unvermeidlichen Übels konzipiert, sondern als Akzeptanz einer abweichenden Meinung (Wanegffelen 1998: 199).

Doch trotz der zunehmend kritischen Sicht auf die Religion hielten auch diese Autoren eine gemeinsame moralische Grundlage für notwendig, um den Bestand der politischen Ordnung zu sichern. Voltaire sah im Respekt der Landessitten einen geeigneten Maßstab für politische Loyalität (Voltaire 1989: 83). Die Notwendigkeit eines gemeinsamen moralischen Bands zwischen den Untertanen bzw. Bürgern betonte auch der für die politische Ideen- und Verfassungsgeschichte Frankreichs wichtige Philosoph Jean-Jacques Rousseau. Seine Konzeption einer *religion civile* ist nur vor dem Hintergrund seiner staatsphilosophischen Lehren verständlich, die in Hinblick auf die Idee der „politischen Einheit“ von Interesse ist. In *Du contrat social*, erschienen 1762, vertrat Rousseau eine „radikale Volkssouveränitätslehre“ (Schmidt 2000: 93), in der er die bereits in der frühen Neuzeit etwa von Jean Bodin entwickelte Idee staatlicher Souveränität<sup>258</sup> von der Institution der Monarchie löste. Träger der Souveränität ist bei Rousseau nicht der König oder die Krone, sondern das Volk, verstanden als eine Gemeinschaft von Menschen, die durch einen „Gesellschaftsvertrag“ untereinander verbunden sind. Dieser Vertrag regelt ihr Zusammenleben als Bürger („citoyen“), etabliert gleiches Recht für alle Bürger und hat als gemeinsame Zielbestimmung das Allgemeinwohl (ebd.: 100ff.). Die Souveränität kann nur vom Volk in seiner Gesamtheit ausgeübt werden, sie ist „unveräußerlich, undelegierbar und unteilbar“ (ebd.: 95). Die Herrschaftsordnung, die Verkörperung des Souveräns, ist nicht durch die (katholische) Religion, sondern allein durch das Volk legitimiert (Knee 1990: 212). Dem Gemeinwillen des Souveräns („*volonté générale*“), der auf das Allgemeinwohl gerichtet ist, ordnen die Bürger ihre privaten, egoistischen Interessen unter (Speth 2003: 122). Rousseau sieht – anders als angelsächsische Philosophen wie Locke oder Smith – Partikularinteressen und ihre Organisationsformen in Parteien, Ständen und anderen intermediären Instanzen als schädlich für den Gemeinwillen (ebd.: 123). Rousseaus Staatsordnung beruht insofern auf anspruchsvollen Voraussetzungen. Zu diesen zählt „ein hohes Maß an Homogenität der Gesellschaft“ (Schmidt 2000: 102). Diese Bedingung führt Rousseau zurück zur Frage nach der Rolle der Religion im Staat.

---

<sup>258</sup> Zu der der Revolution vorausgehenden Entwicklung des Konzepts der Souveränität vgl. Baker 1992.

In Kapitel VIII des vierten Buchs des *Contrat Social* erörtert Rousseau die *religion civile*. Nach einer Kritik historischer Religionstypen, die allesamt für die Gründung seines politischen Systems ungeeignet erscheinen (Rousseau 2001: 173ff.), stellt Rousseau ein Dilemma fest: Einerseits sei es wichtig für den Staat, dass jeder Bürger eine Religion habe, „qui lui fasse aimer ses devoirs“ (ebd.: 178). Andererseits sollen die Dogmen dieser Religion den Staat nicht mehr interessieren als für die allgemeine Moral der Staatsbürger nötig ist (ebd.: 178). Rousseau hält indes eine für alle Bürger verbindliche Moral für notwendig, eine Art Minimalreligion, wofür er das Konzept der *religion civile* anbietet:

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle [...]. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. (Rousseau 2001: 178)<sup>259</sup>

Diese *religion civile* sieht Rousseau als die Grundlage der sozialen Ordnung und des Zusammenlebens. Er meint damit keine Staatsreligion. Auch schließt die Zivilreligion nicht die traditionellen religiösen Lehren aus. Diese könnten toleriert werden, solange sie selbst Toleranz üben, so Rousseau (2001: 179). Katholiken und Atheisten allerdings sind für Rousseau keine verlässlichen Bürger, die einen, weil sie einem anderen Souverän folgen und für Intoleranz stehen, die anderen weil sie gar keiner Moral folgen. Die *religion civile* ist der sozialen und politischen Integration verschrieben. Auch wenn die Bindung der staatlichen Ordnung an eine religiöse Referenz gelockert wird, so ist doch auch Rousseau von der Notwendigkeit eines Minimums an gemeinsamer „Religion“ überzeugt, um Einheit und Zusammenhalt des Souveräns zu garantieren. Rousseau konstruiert ein Religionskonzept, das von den historischen Religionen abstrahiert. Es gilt als politisch notwendig für das Gemeinwesen (Knee 1990: 217), weil es ein Mindestmaß an sozialer Homogenität ermöglicht. Die konfessionelle Pluralität ist dadurch möglich, dass die moralisch-ideologische Einheit durch eine andere Instanz garantiert wird. Die Notwendigkeit von „Einheit“ bleibt in dieser Staatsphilosophie jedoch bestehen. Rousseaus Lehren sollten in dieser Hinsicht die politischen Konzeptionen der Französischen Revolution stark inspirieren (Knee 1990: 113, Baker 1992: 490ff., Manin 1992: 462f.).

### 6.2.3. Die Idee der Nation und der jakobinische Unitarismus

Mit der Revolution kam ein weiteres Konzept zur Beantwortung der Frage nach dem einigenden Band zwischen den Bürgern auf: die Idee der Nation. Sie manifestierte sich beispielsweise in der

---

<sup>259</sup> Die Dogmen dieser *religion civile* sollen, so Rousseau, einfach, verständlich und überschaubar sein. Er zählt folgende Glaubensprinzipien auf: die Existenz einer mächtigen, intelligenten, wohlwollenden, vorsehenden und fürsorglichen Gottheit (Divinité), das Leben nach dem Tod, Belohnung der Gerechten (bonheur des justes), Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Contrat social und der Gesetze (Rousseau 2001: 178f.).

Schaffung einer *Assemblée Nationale*. Dieses Konzept war eine Innovation, denn bislang hatte es nur die in Ständen organisierten „Untertanen“ gegeben, die sich durch regionale, kulturelle und sprachliche Unterschiede auszeichneten und lediglich durch das Band des katholischen Glaubens und des Königtums miteinander verbunden waren.<sup>260</sup> Die Revolutionäre sahen in der „Nation“ den Träger der Souveränität, so etwa Sieyès in seiner berühmte Rede *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (Nora 1992: 342ff.). Die Menschenrechtserklärung von 1789 proklamierte die Gleichheit der Bürger vor dem Recht und sprach der „Nation“ die gesamte Souveränität zu: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation.“<sup>261</sup>

Zur Definition der nationalen Identität gehörte von Anfang an die Abgrenzung gegen innere und bald auch äußere Feinde (Nora 1992: 345f.). Dazu gehörte auch das Motiv der „Einheit“ und „Unteilbarkeit“ der Nation, ein ideologisches Konstrukt, das zwar stark von Rousseau inspiriert war, aber zugleich mit der Lehre von der Unteilbarkeit der Souveränität in den politischen Theorien des Absolutismus einen wichtigen Vorläufer hatte (Manin 1992: 475, Rosanvallon 2004: 25-36). Einheit und Unteilbarkeit wurden proklamiert und aktiv hergestellt durch eine zentralisierende und unitarisierende Reform der Staatsorganisation und die Aufhebung aller regionalen Sonderrechtsregime und gruppenbezogenen Privilegien (Nora 1992: 347-349). Der Konstruktion der „Nation“ ging allerdings die Existenz eines entsprechenden politischen Herrschaftsraums voraus (Palmer 1940: 96).

Die Revolution brachte in der Religionspolitik einen tiefgreifenden Umbruch. Am 26.8.1789 verabschiedete die Konstituante die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ in „Gegenwart“ des „Höchsten Wesens“.<sup>262</sup> Ihr Artikel 10 proklamierte die Religionsfreiheit:

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.<sup>263</sup>

Dieser Artikel gilt bis heute als Grundlage des Grundrechts auf Religionsfreiheit im französischen Recht. Allerdings wurde die Religionsfreiheit nur unter Vorbehalt der öffentlichen Ordnung gewährt. Zudem wurde sie als Teilaspekt der Meinungsfreiheit konzipiert. Sie war damit, so der Historiker Thierry Wanegffelen, sehr vorsichtig formuliert worden (1998: 224f.). Artikel 10 stufte jedoch, so meint René Rémond, religiöse Differenzen zu bloßen Meinungsverschiedenheiten herab und nahm ihnen auf diese Weise die politische Brisanz. Damit konnte die

---

<sup>260</sup> Siehe zu den Bedeutungen des Wortes „Nation“ vor dem 18. Jahrhunderts Nora (1992: 339ff.). Dem konstruierten Charakter der Idee der Nation, die im 19. Jahrhundert in Europa große politische Schlagkraft erlangen sollte und eng mit der Industrialisierung und der Entwicklung demokratischer Bewegungen zusammenhing, geht die Nationalismusforschung im Gefolge von Gellner 1994 (1983), Anderson 2002 (1983), Hobsbawm 1983, 2005 (1991) nach. Siehe für einen neueren Stand der Nationalismusforschung in Frankreich Dieckhoff/Jaffrelot 2006.

<sup>261</sup> Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen, 26.8.1789, Article 3, in: Godechot (1970: 33f.).

<sup>262</sup> Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen, 26.8.1789, Präambel, in: Godechot (1970: 33).

<sup>263</sup> Ebd., Artikel 10, in: Godechot (1970: 34).



Staatsangehörigkeit vom Glauben abgekoppelt werden. Die „nationale“ Identität war von da an nicht mehr konfessionell oder religiös definiert (Rémond 2000: 57f.). Die Nichtkatholiken konnten wie die Katholiken als Teil der Nation anerkannt werden. Die lange verfolgten oder diskriminierten Minderheiten profitierten von der neuen Religionsfreiheit: Im Dezember 1789 erhielten die Protestanten das volle Wahl- und Bürgerrecht.<sup>264</sup> Zwei Jahre später, im September 1791, erfolgte die Emanzipation der Juden (Badinter 1989, Amson 2004: 128-132).

Allerdings richteten sich diese Reformen an die Angehörigen religiöser Minderheiten als Individuen. Religiöse oder ethnische Gemeinschaften fanden hingegen keine Anerkennung – gemäß der Forderung des Abgeordneten Clermont-Tonnerre, den Juden „als Nation“ alles zu verweigern, ihnen aber als Individuen alle Bürgerrechte zu gewähren (Baubérot 2005: 8). Die Anerkennung von Gemeinschaften hätte der Idee einer einigen und unteilbaren Nation als Träger der Souveränität widersprochen. Dieser Unitarismus richtete sich nicht nur gegen religiöse Kollektive. Gemeinschaften, Zünfte, Korporationen und Stände, also sämtliche Organisationsformen zwischen dem Staat und dem einzelnen Bürger, wurden nicht nur mit der Gesellschaftsordnung des *Ancien Régime* identifiziert, sondern sie waren aus einer rousseauistisch geprägten Perspektive egoistische, partikulare, dem Gemeinwohl abträgliche Interessenorganisationen. Insbesondere die Jakobiner waren von der Idee der unteilbaren Republik geprägt (Vovelle 2001: 51-58). Alle überkommenen intermediären Instanzen wurden mit der *Loi Le Chapelier* aufgehoben, darunter insbesondere die religiösen Ordensgemeinschaften (Rosanvallon 2004: 23-36). Die jakobinische Staatsdoktrin verlangte einen zentralisierten Staat und richtete sich gegen jede Form des Korporatismus (Safran 2004: 438). Dieser Unitarismus ist ein wichtiges Motiv der ideologischen Strömung des Jakobinismus geblieben, deren Geschichte Vovelle (2001) bis in die Gegenwart nachzeichnet (vgl. zudem Furet 1992, Rosanvallon 2004). In unitarischer Logik hob die Nationalversammlung am 4.8.1789 alle Privilegien des Klerus auf (Lewy 1974: 352f.). Die Verfassung von 1791 erklärte alle intermediären Instanzen des *Ancien Régime* für nichtig.<sup>265</sup>

Die Idee der Nation ersetzte in gewisser Weise den katholischen Glauben als Einheitsideologie der politischen Ordnung. Artikel 1 der Verfassung von 1791 („Le Royaume est un et

---

<sup>264</sup> Es war allerdings noch das *Ancien Régime*, das im Toleranzedikt von 1787 den Protestanten bessere Rechte und Freiheiten gewährt hatte, wenn auch in geringerem Umfang als 1598. So wurden protestantische Eheschließungen staatlich anerkannt und das Recht auf private Religionsausübung gewährt (Wanegffelen 1998: 285f.). Der Zugang zu Erziehungswesen und zu öffentlichen Ämtern blieb ihnen jedoch verschlossen (ebd.: 287).

<sup>265</sup> Darin heißt es: „Il n’y a plus ni noblesse, ni pairie, ni distinctions héréditaires, ni distinctions d’ordres, ni régime féodal, ni justice patrimoniales, ni aucun des titres, dénominations et prérogatives qui en dérivait, ni aucun ordre de chevalerie, ni aucune des corporations ou décorations, pour lesquelles on exigeait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de naissance, ni aucune autre supériorité, que celle des fonctionnaires publics dans l’exercice de leurs fonctions [...] Il n’y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français“ (Verfassung des 3.9.1791, Präambel, in: Godechot 1970: 35).

indivisible<sup>266</sup>) schrieb in gewisser Weise die Einheitsforderung des französischen Königtums („une loi, un roi, une foi“) fort. Die Nationszugehörigkeit wurde indes sehr großzügig zuerkannt. Als *citoyen français* definierte die Verfassung in den Artikeln 2 bis 5 all diejenigen, die in Frankreich geboren sind, von französischen Eltern und – im Falle der aus religiösen Gründen Vertriebenen – von französischen Vorfahren abstammten, aber auch Ausländer, die eine Reihe von Bedingungen erfüllten, darunter einen fünfjährigen Aufenthalt in Frankreich, ein eigenständiges Gewerbe und vor allem die Ableistung eines Bürgereids („serment civique“). Mit der Zugehörigkeit zur Nation nicht vereinbar war allerdings die Mitgliedschaft in Kollektiven, deren Loyalitätsverpflichtungen als Konkurrenz zu den nationalen Bürgerpflichten gedeutet wurden. Dazu zählten vor allem die religiösen Orden, deren Gelübde als mit dem Bürgereid inkompatibel angesehen<sup>267</sup> und bereits am 28.10.1789 verboten wurde. Am 13.2.1790 wurden alle kontemplativen Orden aufgehoben (Scot 2005: 39, Baubérot 2000: 9). Das Verbot von Orden, die soziale oder erzieherische Funktionen ausübten, folgte im August 1792 (Baubérot 2000: 9, Poulat 2003: 51). Die politische Ordnung, die aus der Revolution hervorgegangen war, berief sich legitimatorisch auf die „Nation“, die unabhängig von der religiösen Referenz des katholischen Glaubens konzipiert wurde. Mit der Vorstellung, dass die Zugehörigkeit zur Nation nicht mit den religiösen Loyalitätspflichten der Orden zu vereinbaren war, wurde einer bestimmten Form kollektiv gelebter Religiosität implizit eine politische Dimension zugeschrieben. In der Religion und den mit ihr verbundenen Verpflichtungen für den Einzelnen wurde somit das Potential gesehen, die politische Ordnung und ihre legitimatorischen Grundlagen in Frage zu stellen.

Zwischen den Definitionen der politischen Herrschaftsordnung in der revolutionären Republik und im *Ancien Régime* besteht eine Parallele: Gemeint ist die Forderung nach unbedingter Loyalität gegenüber den Werten, die die politische Ordnung konstituieren. Die Funktion, die der katholische Glaube im Königtum erfüllt hatte, übernahmen nun die Prinzipien von 1789, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Solange unter Religion nicht mehr als eine Meinung sowie bestimmte Kulthandlungen<sup>268</sup> verstanden wurden, konnten Bürgerrechte gewährt und religiöse Vielfalt akzeptiert werden. Schien aber Religion bürgerliche Loyalitätspflichten zu berühren, war sie mit der Staatsbürgerschaft nicht mehr zu vereinbaren (Rémond 2000: 66f.).

In dieser Konstruktion der Bürgerloyalität deuteten sich die religiöse Überhöhung der Republik und die Sakralisierung ihrer Schöpfungen bereits an. Nicht nur war das Denken der Revolutionäre von religiösem Messianismus geprägt (Lewy 1974: 373). Nation und Verfassung erhielten geradezu heilige Weihen (Baubérot 2005: 13); das Motiv der Einheit und Unteilbarkeit der Republik, das in den Verfassungen Frankreichs seit 1791 regelmäßig wiederkehrt, erinnerte auch

---

<sup>266</sup> Verfassung des 3.9.1791, Artikel 1, in: Godechot (1970: 37).

<sup>267</sup> So Artikel 6 der Verfassung vom 3.9.1791, in: Godechot (1970: 38). Zum Mönchgelübde heißt es in der Präambel der gleichen Verfassung: „La loi ne reconnaît plus ni voeux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels ou à la Constitution“ (vgl. Godechot 1970: 35).

<sup>268</sup> Die Verfassung von 1793 schützte in Artikel 7 die „freie Kulturausübung“ (vgl. Godechot 1970: 83).

an die Lehre der „einen katholischen Kirche“ (Bedouelle/Costa 2005: 24, Kley 2002: 546f.); die Menschenrechte wurden zu „heiligen“ Rechten und auch ikonographisch so inszeniert.<sup>269</sup> Baubérot sieht zudem eine Parallele zwischen Bürgereid und Glaubensbekenntnis (2005: 13). Im weiteren Verlauf der Revolution wurden unterschiedliche republikanische oder revolutionäre „Kulte“ geschaffen, die dem „Höchsten Wesen“ oder der „Vernunft“ gewidmet wurden (Lalouette 2005: 45, Ozouf 1992a). Diese zivilreligiöse Bewegung zeigte sich bald ähnlich unduldsam wie die katholische Kirche in früheren Zeiten: Eine Welle religiöser Verfolgung schwappte über das Land, die sich nicht nur gegen die widerspenstige katholische Kirche, sondern bald gegen alle Kulte richtete (Baubérot 2005: 14, Boyer 1993: 30).

#### 6.2.4. *Jakobinismus in Parenthese? Der kontrollierte Pluralismus unter Napoleon*

Nach seiner Machtübernahme bemühte sich Napoleon Bonaparte um eine Befriedung der politischen Konflikte, die die Revolution hervorgebracht hatte. So versuchte er dem revolutionsfeindlichen katholischen Lager entgegenzukommen. Zwar ging er nicht hinter die revolutionäre Errungenschaft des Prinzips der Religionsfreiheit zurück. Doch erkannte er, dass eine Befriedung des Landes ohne die katholische Kirche nicht gelingen würde. Nach langen und schwierigen Verhandlungen schloss er im Jahr 1801 ein Konkordat mit Papst Pius VII., in dem die „Republik“ die „katholische, apostolische und römische Religion“ als die Religion der „großen Mehrheit der französischen Bürger“ („grande majorité des citoyens français“) und der Konsuln, also der Regierungschefs, anerkannte, ohne ihr jedoch den Status einer Staatsreligion zu verleihen.<sup>270</sup> Artikel 1 des Konkordats erklärte den „Kult“ („culte“) der katholischen „Religion“ für öffentlich und gewährte seine freie Ausübung. Zwar wurden die Kirchen dem Klerus zur Verfügung gestellt, aber der Papst anerkannte in Artikel 13 die Enteignungen der Revolutionsjahre. Auch gestand er dem Ersten Konsul das Recht zur Ernennung der Bischöfe und Erzbischöfe zu (Artikel 4) und akzeptierte einen Treueeid des Klerus gegenüber der Regierung (Artikel 6). Im Gegenzug übernahm der Staat die Bezahlung und Versorgung der Priester (Artikel 14). Die Kirche akzeptierte diesen Kompromiss, weil er ihr Rechte und materielle Vorteile garantierte und einen offiziellen Status gewährte (Rémond 2000: 69). Auch die religiösen Orden wurden nach und nach wieder zugelassen.<sup>271</sup> Eine Rückkehr zur Vorstellungswelt des Mittelalters

---

<sup>269</sup> Ein zeitgenössischer Stich präsentiert die Menschenrechtserklärung auf zwei Gesetzestafeln, deren Bildsprache den mosaischen Dekalog evoziert. Darüber halten zwei weibliche Gestalten die Tafel mit der Aufschrift „Déclaration des droits de l’Homme et du citoyen“, wobei eine der Gestalten Engelsflügel trägt, während die andere gesprengte Ketten in ihren Händen hält. Darüber strahlt aus einer dreieckförmigen Sonne das Auge des höchsten Wesens, des deistischen Gottes als Zeuge und Quelle des Naturrechts, welches die Menschenrechte konkretisieren (Abbildung nach einem zeitgenössischen Stich (Musée Carnavalet) als Titel folgender Publikation: Ohne Herausgeber: Extraits des procès-verbaux de l’Assemblée Nationale. Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, Paris: Edimaf 1981.

<sup>270</sup> Convention entre le gouvernement français et sa sainteté Pie VII du 10 messidor an IX (15.7.1801), Auszüge, in: Moulinet 2005: 12-15, 13.

<sup>271</sup> Décret de dissolution d’associations religieuses du 22 juin 1804, in: Moulinet 2005: 30.

bedeutete das Konkordat allerdings nicht. Es etablierte keinesfalls die frühere Symbiose von Staat und Kirche. Seine Bestimmungen waren das Resultat einer rein instrumentellen, von strategischen Zielen geleiteten Religionspolitik. Es ging um die Befriedung des Landes, und die war am leichtesten durch Zugeständnisse an die Kirche zu erreichen. Das Konkordat von 1801 beendete zwar nicht den Konflikt mit dem Papst,<sup>272</sup> dennoch legte es die Grundlagen für das französische Religionsrecht im gesamten 19. Jahrhundert. Das religiöse Feld wurde in weiten Teilen einer direkten Kontrolle des Staates unterworfen. Dies gilt auch für die zwei wichtigsten religiösen Minderheiten, die in der Vergangenheit immer wieder Opfer von Verfolgung und Ausgrenzung geworden waren: Protestanten und Juden.

Für die Protestanten, d.h. für die Kirchen calvinistischer und lutherischer Tradition, wurden zeitgleich ebenfalls religionsrechtliche Bestimmungen erlassen, die eine strikte staatliche Kontrolle etablierten.<sup>273</sup> Obwohl Napoleons Religionspolitik nicht anders als restriktiv bezeichnet werden kann, bedeuteten die Bestimmungen für die protestantischen Kirchen eine bemerkenswerte Aufwertung: Erstmals anerkannte der Staat religiöse Pluralität in Frankreich und verlieh neben der katholischen Kirche weiteren Kirchen einen offiziellen institutionalisierten Status. Auch übernahm der Staat die Bezahlung der protestantischen Pfarrer (Bedouelle/Costa 2005: 28). Diese Offizialisierung der Kirchen war für diese mit einem erheblichen Verlust an Autonomie verbunden. Unter Napoleon wurde die Religion zu einer halbstaatlichen Institution, zum *culte reconnu*, in einem korporatistischen Gesamtsystem, das eine kontrollierte religiöse Pluralität zuließ (Baubérot 2005: 20ff.). Eine Glaubenseinheit der Bürger wurde nicht mehr gefordert. Ebenso wurde die nationale Identität der Franzosen nicht mehr konfessionell definiert, auch wenn die besondere kulturelle Bedeutung des Katholizismus symbolisch hervorgehoben wurde. Die Anerkennung der beiden protestantischen „Kulte“ bedeutete zugleich eine offizielle Bestätigung des kollektiven Charakters der religiösen Traditionen. Religiöse Pluralität wurde nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Basis staatlich anerkannt. Die Minderheitenkulte standen zwar unter scharfer Kontrolle, aber ihre korporative Existenz wurde nicht mehr als unvereinbar mit der nationalen Identität angesehen. Diese Entwicklung wurde auch

---

<sup>272</sup> Einen Grund dafür bildeten die Organischen Artikel, unilateral von Napoleon durchgesetzte Durchführungsbestimmungen zum Konkordat, die eine faktische Verschärfung der Kirchenpolitik bedeuteten. Weitere Konflikte führten 1808 zur Besetzung des Kirchenstaats und zur Gefangennahme Papst Pius VII. durch die Truppen Napoleons. Dessen Haft dauerte bis 1814. Napoleon plante sogar, den Heiligen Stuhl nach Paris zu verlegen (Lalouette 2005: 75-77).

<sup>273</sup> Articles organiques pour les deux cultes protestants du 18 germinal an X (8.4.1802), in: Moulinet 2005: 20-26. Die Bestimmungen sahen für die protestantischen Kirchen eine zentralisierte und hierarchisierte Organisationsstruktur vor, deren Leitungspersonal von der Regierung bestimmt wurde und die wenig der Ekklesiologie insbesondere der reformierten Kirche mit ihrer Betonung der demokratischen Delegation entsprach (Boyer 1993: 35). Alle Entscheidungen der kirchlichen Gremien bedurften der Zustimmung der Regierung (Art. 3), das Lehrpersonal in den Ausbildungsstätten der protestantischen *ministres de culte* wurde vom ersten Konsul nominiert (Art. 9-11). Die synodalen Versammlungen fanden unter Aufsicht des Präfekten oder Unterpräfekten statt (Art. 31), die „Kultdiener“ mussten den gleichen Eid auf die Regierung leisten wie der katholische Klerus (Art. 26).

nach dem Ende der napoleonischen Ära nicht wieder rückgängig gemacht, auch wenn es in der Restauration Versuche einer Rekonfessionalisierung der nationalen Identität gab, die jedoch mehr symbolischer Natur waren.<sup>274</sup> Mit diesem religionskorporatistischen System wurden dem revolutionären Jakobinismus in gewisser Weise Grenzen gesetzt. Allerdings kann diese Feststellung nur mit äußerster Vorsicht getroffen werden. Denn religiöse Pluralität war nur unter sehr restriktiven Bedingungen möglich, die ihrerseits einen unitarisierenden Effekt hatten, indem sie die religiösen Traditionen einem sehr spezifischen Organisationsmodell unterwarfen.

Das Beispiel der napoleonischen Politik gegenüber den französischen Juden zeigt, wie einerseits in der Religionspolitik Mittel zum Umgang mit religiöser Heterogenität entwickelt wurden, zugleich aber potentiellen Tendenzen zu kollektiven Sonderrechten entgegengewirkt wurde. Als „Kult“ wurde die jüdische Tradition anerkannt, doch das revolutionäre Prinzip, dem zufolge den Juden „als Nation“ alles zu verweigern ist (insbesondere ein eigenes Rechtssystem), wurde unter Napoleon noch bekräftigt.

Die Juden Frankreichs konnten auf eine lange Geschichte der Diskriminierung und der Existenz am Rande der Gesellschaft zurückblicken (Hermon-Belot 1999: 7-9, 15). Aufgrund von Vertreibungen im Mittelalter war die jüdische Bevölkerung des Königreichs im 18. Jahrhundert hauptsächlich auf diejenigen Regionen konzentriert, die erst in der Neuzeit in das Reich eingegliedert worden waren.<sup>275</sup> Die Juden in Frankreich bildeten keine „Gemeinschaft“, sie hatten jedenfalls kein explizites „Gemeinschaftsbewusstsein“ als „jüdische Gemeinde Frankreichs“, denn die kulturellen, religiösen und institutionellen Traditionen in den verschiedenen Regionen waren zu verschieden (Hermon-Belot 1999: 10-23, Azria 2005: 139). Dabei spielte nicht nur der Unterschied zwischen Sepharden im Südwesten und Aschkenasen im Osten eine wichtige Rolle, sondern auch Unterschiede in den Beziehungen zum christlichen Umfeld. Während die Juden in Bordeaux relativ früh eine beachtliche ökonomische Stellung erlangt, zugleich aber keine eigenständigen organisatorischen Strukturen entwickelt hatten (Graetz 1989: 38-41), hatten die Juden im Osten keinen Zugang zu öffentlichen Ämtern und nicht die gleichen Rechte und Pflichten wie die Christen. Stattdessen hatten ihre Gemeinden jedoch bestimmte Autonomierechte (Hermon-Belot 1999: 17f.).

Die Revolution führte zur „Emanzipation“ der Juden am 27.9.1791 (ebd.: 48-58), ein Schlüsselereignis der jüdischen Geschichte in Frankreich. Es bedeutete die Anerkennung der

---

<sup>274</sup> Artikel 13 der Chartre constitutionelle vom 4. Juni 1814 (Godechot 1970: 217-224) erklärte den König für heilig („sacré“) und die „römisch-katholische Religion“ in Art. 6 zur Staatsreligion (ebd.: 219). Doch das System der anerkannten Kulte wurde nicht aufgehoben. Karl X. ließ sich 1824 in Anknüpfung an mittelalterliche Bräuche in Reims krönen und salben (Rémond 2000: 173). 1814 wurde die Sonntagsarbeit verboten. 1816 wurde die von der Revolution eingeführte Möglichkeit der Ehescheidung wieder abgeschafft (Moulinet 2005: 50). Doch schon mit der Revolution von 1830 verlor die katholische Kirche wieder den Status einer Staatsreligion (Charte constitutionelle du 14.8.1830, Art. 6, in: Godechot 1970: 247).

<sup>275</sup> Es handelt sich insbesondere um die ostfranzösischen Gebiete in Elsass und Lothringen sowie die vormals päpstlichen Territorien um Avignon (Hermon-Belot 1999: 12f.). In der Stadt Bordeaux existierte eine große jüdische Gemeinde, die durch die Zuwanderung portugiesischer Juden entstanden war (ebd.: 11).

Juden als Anhänger einer „Religion“ und als Angehörige der Nation (Azria 2005: 135). Doch diese Anerkennung galt den Juden als Individuen, nicht als Gruppe oder „Volk“ (ebd.: 137). Die Reform veränderte nicht die Einstellungen in der Mehrheitsbevölkerung gegenüber den Juden (Graetz 1989: 49f.). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts verstärkten sich sogar wieder antijüdische Ressentiments (ebd.: 50). Nicht zuletzt die Sorge vor antijüdischen Ausschreitungen gab den Anstoß für die aktive Judenpolitik Napoleons (ebd.: 51). Die Anerkennung der Juden als Angehörige einer Religionstradition während der Revolution war hierbei, so Hervieu-Leger, die Voraussetzung für die offizielle Anerkennung des Judentums als „Kult“ durch die napoleonische Religionspolitik. Der Verzicht auf den ethnonationalen Charakter der jüdischen Identität ermöglichte die Integration der Juden in die französische Nation und anschließend die Anerkennung des Judentums als „offizieller Kult Frankreichs“ (1999: 223). Unter Leitung des 1804 neu gegründeten Ministeriums für Kultfragen (Le Tourneau 2000: 85) und des Innenministeriums wurden im Sommer 1806 zwei Versammlungen jüdischer Notabeln und Rabbiner aus verschiedenen Regionen in Paris einberufen (Lalouette 2005: 72), denen ein Fragenkatalog Napoleons vorgelegt wurde, anhand dessen die Kompatibilität jüdischer Praktiken und Lehren mit den französischen Gesetzen überprüft werden sollte (Lalouette 2005: 73). An diesen Fragen zeigte sich der unitarisierende, jakobinische Zug der napoleonischen Religionspolitik, der mit einer nachdrücklichen Assimilierungsforderung einherging. Die Fragen betrafen vor allem die nationale Loyalität und die Akzeptanz des französischen Rechts durch die Juden. Allerdings kamen die Versammlungen den Erwartungen der staatlichen Akteure weit entgegen. Dies zeigte sich insbesondere in den Beschlüssen des *Grand Sanhédrin*, einer Versammlung, in der zu fast zwei Dritteln Rabbiner vertreten waren (Lalouette 2005: 73). Hinsichtlich der nationalen Loyalität musste dieser die Frage beantworten, ob die Juden bereit wären, Militärdienst für Frankreich zu leisten. Hinsichtlich des Vorrangs staatlichen Rechts vor dem jüdischen Gesetz ging es im napoleonischen Fragenkatalog insbesondere um den Status der Ehe und das Personenstandrecht.<sup>276</sup> Der *Grand Sanhédrin* bekannte sich ohne Umschweife zur „vaterländischen Verpflichtung“ der Juden und anerkannte den Vorrang des staatlichen Rechts und den der nationalen Bindung.<sup>277</sup> Weiter stellte er fest, die Polygamie werde längst nicht mehr praktiziert. Es bereite den Juden keine Schwierigkeit, das entsprechende Verbot des *Code civil* zu

---

<sup>276</sup> Die Fragen waren u.a.: 1. Ist es erlaubt, dass ein Jude mehrere Frauen heiratet? 2. Ist die Scheidung erlaubt? Ist sie auch dann erlaubt, wenn sie nicht von jüdischen Instanzen durchgeführt worden ist? 3. Kann eine Jüdin einen Christen, kann eine Christin einen Juden heiraten? 4. Sind die Franzosen Brüder oder Fremde aus jüdischer Sicht? 6. Betrachten die Juden Frankreich als ihr Vaterland? Sind sie verpflichtet, es zu verteidigen? Besteht die Pflicht zum Respekt der Gesetze des Code Civil? 11. Erlaubt das jüdische Recht den Wucher? (Vgl. *Ministre de l'Intérieur: Questions adressées à l'Assemblée des Juifs par sa Majesté L'Empereur*, in: *Les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin réuni sous les auspices de Napoléon le Grand 1806-1807*, Éditions Verdier 2008, 17-18).

<sup>277</sup> Vgl. *La Grande Assemblée Sanhédrin: Article VI Rapports civils et politiques*, in: *Les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin réuni sous les auspices de Napoléon le Grand 4.8.1806-9.3.1807*, Lagrasse: Éditions Verdier 2008, 33-34.

achten.<sup>278</sup> Auch akzeptierte der *Grand Sanhédrin* die zivile Eheschließung zwischen Juden und Christen, allerdings ohne religiöse Bestätigung durch den Rabbiner. Er erkannte zudem den Vorrang der Zivilverfahren der Scheidung vor jedem religiösen Akt der Verstoßung an: „[N]ulle répudiation ou divorce ne pourra être fait selon les formes établies par la Loi de Moïse, qu’après que le mariage aura été déclaré dissous par les tribunaux compétents, et selon les formes voulues par le Code civil.“<sup>279</sup> Nach weiteren Zugeständnissen dieser Art erklärten die Regierungsvertreter, das jüdische Gesetz stehe nicht in Konflikt mit dem französischen Recht (Hermon-Belot 1999: 76). Es fällt auf, dass die französische Regierung damals einige ganz ähnliche Rechtsfragen problematisierte wie später während der Kolonialzeit in Hinblick auf den Islam (vgl. Kap. 6.4.4.), darunter insbesondere Fragen des Personenstandsrechts.

Im Zuge dieses Prozesses wurde der *culte israélite*<sup>280</sup> hierarchisch nach dem Vorbild der Kirchen organisiert (ebd.: 79, 83f.). Die jüdische Tradition wurde somit zwar grundsätzlich anerkannt, zugleich aber auch einem Prozess der Assimilierung unterworfen. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Dekret aus dem Jahr 1808, das die weitere Einwanderung von Juden aus dem Ausland begrenzte und etliche diskriminierende Regelungen in Militär und Wirtschaftsleben einführte.<sup>281</sup> Die Juden von Bordeaux wurden – ähnlich wie etwas später auch die Juden in Südfrankreich und Paris – davon ausgenommen. Das Dekret richtete sich vor allem gegen die Juden im Elsass (Hermon-Belot 1999: 82f.), deren religiöse Praxis als streng galt. Offensichtlich ging die Regierung davon aus, dass dies der Assimilierung entgegenstehen könnte. Intensive religiöse Praxis wurde im Falle der ostfranzösischen Juden in gewisser Weise als mangelnde „Integrationsfähigkeit“ gedeutet.

#### 6.2.5. Der „*conflit des deux France*“

Ist die heutige Angst vor dem *communautarisme*, den das islamische Kopftuch in den Augen seiner Gegner symbolisiert, ein spätes Erbe des unitarisierenden und assimilierenden Jakobinismus? Die Geschichte der Rezeption des Jakobinismus und des revolutionären Republikanismus reicht bis in die Gegenwart (vgl. Vovelle 2001, Rosanvallon 2004). Dabei blieb auch die dominante Religion ein Problem für die Anhänger der Republik und der ihr zugrunde liegenden Definition der französischen Nation. Trotz der napoleonischen Versuche einer Befriedung war das 19. Jahrhundert vom *conflit des deux France* (Baubérot (2005: 27ff.) geprägt,

---

<sup>278</sup> Vgl. La Grande Assemblée Sanhédrin: Article I Polygamie, in: Les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin réuni sous les auspices de Napoléon le Grand 1806-1807, Éditions Verdier 2008, 23-24).

<sup>279</sup> Vgl. La Grande Assemblée Sanhédrin: Article II Répudiation und Article III Mariage, in: Les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin réuni sous les auspices de Napoléon le Grand 1806-1807, Éditions Verdier 2008, 25-27).

<sup>280</sup> Die Bezeichnung „*culte israélite*“ statt etwa „*culte juif*“ wurde ebenfalls per Dekret eingeführt. Eine entsprechende Empfehlung ging von ostfranzösischen jüdischen Vertretern aus, die die Bezeichnung „*juif*“ als negativ konnotiert ansahen (Lalouette 2005: 74).

<sup>281</sup> Décret du 17 mars 1808 sur les métiers pouvant être exercés par les juifs, in: Moulinet 2005: 32-33.

dem Kampf zwischen dem katholisch-monarchistischen und dem republikanischen Lager in revolutionärer Tradition. In diesem Konflikt standen sich die von der Revolution geprägte „zivile“ Konzeption und die „monarchisch-katholische“ Konzeption der Nation gegenüber (Baubérot 2004b: 141).

In der Dritten Republik nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/1871 gewann dieser Konflikt stark an Heftigkeit. Für das rechte Lager war der Katholizismus eine wesentliche Referenz der nationalen Identität geblieben (Winock 1993a), während das republikanische Lager die Republik immer stärker in Abgrenzung von der katholischen Kirche definierte und mit einer Laizisierungskampagne ihren Einfluss auf die politische Ordnung weiter zurückzudrängen versuchte (vgl. Kap. 6.3.). Eine Annäherung der antagonistischen Lager wurde erst in Folge des Ersten Weltkriegs möglich, nachdem im Krieg gegen Deutschland die innergesellschaftlichen Divergenzen zurückgestellt worden waren (Baubérot 2005: 94-96).

Ein letztes Mal stellte sich die Frage nach der Bedeutung der katholischen „Religion“ für die nationale Identität während des Vichy-Regimes. Die politische Instabilität der Dritten Republik und die Niederlage gegen Deutschland zu Beginn des Zweiten Weltkriegs deuteten viele Repräsentanten der Kirche als „ein Zeichen des göttlichen Zorns“ über das „ungläubige Frankreich“ (Baruch 1999: 43). Das rechtsnationale Regime des Marschall Pétain beschloss zahlreiche Verbesserungen zugunsten der katholischen Kirche, doch blieben diese Maßnahmen hinter den Hoffnungen des Episkopats zurück (Atkin 1992: 153f.). Die Akteure des Vichy-Regime – oft aus dem Umfeld der nationalistischen *Action française* (Winock 1993b) – propagierten mit der Ideologie der „Nationalen Revolution“ die Rückkehr zu einem katholischen, nach Ständen und natürlichen Gemeinschaften geordneten Frankreich (Baruch 1999: 45, 48). Trotz ihrer antirevolutionären Haltung war die katholizistische Nationskonzeption unitaristisch und insbesondere nichtkatholischen Minderheiten gegenüber feindlich gesinnt: Die Vertreter des nationalkatholischen Frankreichs hatten seit der Restauration in religiösen und weltanschaulichen Minderheiten stets Kräfte der Zerstörung gesehen. Joseph de Maistre etwa hatte die Protestanten als den größten Feind Europas bezeichnet (Winock 1993a: 33). Ähnliches galt für Freimaurer und Juden (ebd.: 44-45). Antijüdische Stimmungen hatten bereits Anfang des Jahrhunderts einen Höhepunkt in der Dreyfus-Affäre erreicht (Birnbaum 1993). Die Präsenz von Angehörigen dieser Minderheiten in den staatlichen Institutionen und ihr Einfluss im Erziehungswesen deuteten die Rechtsnationalen als Grund für die Schwäche Frankreichs (Baruch 1999: 50-55). Bereits im August 1940 wurden schätzungsweise 14000 Beamte aus der öffentlichen Verwaltung entfernt, weil sie Freimaurerlogen angehörten (Larkin 1995: 181). Das Vichy-Regime stellte sich somit ganz in die Tradition der Unduldsamkeit gegenüber religiöser Heterogenität.<sup>282</sup>

---

<sup>282</sup> Es ist bei dieser besonders aggressiven Fortführung der unitaristischen Traditionen Frankreichs allerdings zu bedenken, dass die Vichy-Regierung nicht aus eigener Kraft, etwa dank demokratischer Wahlen, an die Hebel politischer Macht gelangt ist, sondern im Zuge der deutschen Besetzung (vgl. Merlio 2005). Es ist etwa in



Die Desavouierung rechtsnationaler politischer Konzeptionen durch die Kollaboration mit Nazi-Deutschland beendete das jahrhundertalte Ringen um die Definition der Nation. Die Verfassung von 1946 knüpfte explizit an die Verfassungen der Revolutionszeit an. In Artikel 1 hieß es: „La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.“<sup>283</sup> Damit stellte sich die Vierte Republik in die Tradition des französischen Republikanismus. Auch die Verfassung der V. Republik von 1958 folgte diesem Pfad der „Einheit und Unteilbarkeit.“<sup>284</sup> Zugleich wurde die Konfessionslosigkeit des Staates mit dem Hinweis auf den „laischen“ Charakter der Republik festgeschrieben.

Im *conflit des deux France* hatten beide Lager, so Jean-Paul Willaime (2004: 290), Frankreich „sakralisiert“. So waren die Republikaner der Revolutionszeit ebenso wie diejenigen der Dritten Republik darum bemüht, eine republikanische Ersatzideologie für die Leerstelle zu entwickeln, die im *Ancien Régime* der Katholizismus besetzt hatte. Diese Ersatzideologie hatte sich in ihrer Bildsprache an der katholischen Ikonographie orientiert. Die Symbolfigur der Marianne wurde zum Ersatz der Mutter Gottes. Das Pantheon in Paris erschien als Pendant zur Kathedrale Notre Dame. Rathaus und Schule boten eine republikanische Alternative zur Dorfkirche. Die republikanischen Werte, die Menschenrechte, wurden als Dekalog inszeniert (vgl. Willaime 2004: 289f.). Doch bildete diese Ersatzideologie über Jahrzehnte kein gemeinsames Band für die französische Nation, weil das konservativ-katholische Lager lange die Republik und ihre ideologischen Grundlagen vehement bekämpfte. Doch nachdem mit dem Zweiten Weltkrieg die ideologische Konfrontation beendet war, verlor die Frage der nationalen Identität in den Jahren des Wirtschaftswachstums an Bedeutung. Im Zuge des „Mai 1968“ geriet die „nationale“ Referenz sogar ins Zwielflicht (Roman 2005, s.a. Baubérot 2004b: 112ff., 151ff.). In den 1980er Jahren war es die sozialistische Regierung unter Staatspräsident François Mitterand, die in Abkehr von jakobinischen Traditionen ein umfangreiches Programm der Dezentralisierung initiierte (vgl. Hoffmann-Martinot 2005: 234ff.). Auf kulturpolitischen Feldern wurde der Relevanzverlust der jakobinischen Ideologie an der zunehmenden Anerkennung und Förderung von Regionalkulturen und -sprachen deutlich (Safran 2003: 444). In diesem Kontext kam auch die Debatte um Multikulturalismus bzw. das Recht auf Verschiedenheit (*droit à la différence*) und die positive Würdigung partikularer Identitäten auf (Roman 2005).

---

Hinblick auf die Verfolgung und Deportation der jüdischen Franzosen, die das Vichy-Regime z.T. aus eigenem Antrieb betrieb (Baruch 1999: 103ff.), auch zu berücksichtigen, dass die Mehrheit der französischen Juden die Shoa dank der Unterstützung vieler nichtjüdischer Landsleute überlebte. Ihre Verfolgung hatte zudem nichts mit einer katholischen Neugründung der französischen Nationalidentität zu tun, sondern war Ausdruck eines eifertigen Entgegenkommens gegenüber der Besatzungsmacht. Gerade angesichts der Judendeportationen gingen die Verantwortlichen der katholischen Kirche auf Distanz zum Vichy-Regime (Moulinet 2005: 254ff.; Baruch 1999: 107f.).

<sup>283</sup> Verfassung vom 27.10.1946, Artikel 1, in: Godechot (1970: 391).

<sup>284</sup> Artikel 1 der Verfassung von 1958 in der Fassung vom 23.7.2008. Vgl. Constitution de la République française. Texte intégral présenté par Ferdinand Mélin-Soucramanien à jour des révisions constitutionnelles au 23 juillet 2008, Paris: Dalloz, 16.

### 6.2.6. Die Kontinuität des jakobinischen Erbes

Dennoch sollte die Traditionslinie des Jakobinismus Ende der 1980er Jahre wieder an Bedeutung gewinnen. Diese Entwicklung hing unter anderem mit der Wiederentdeckung des revolutionären Erbes im Zuge des zweihundertjährigen Jubiläums der Französischen Revolution zusammen, der in Kapitel 6.5. genauer nachgegangen wird. Sicher ist, dass die unitarisierend-assimilistische Tradition des Jakobinismus für die französische Politik bis in die Gegenwart von Relevanz ist. Sie zeigt sich, so der Historiker Pierre Rosanvallon, vor allem in der politischen Kultur Frankreichs (2004: 432). Doch auch auf institutioneller Ebene hat sich das unitaristisch-jakobinische Erbe bemerkbar gemacht. Ein wichtiges Beispiel hierfür ist die Zurückhaltung Frankreichs hinsichtlich des Beitritts zur Europäischen Charta der Regional- und Minderheitensprachen vom 5.11.1992<sup>285</sup>, die zwar am 7.5.1999 von der Regierung Jospin unterzeichnet, jedoch nach einem Urteil des Verfassungsrats (*Conseil constitutionnel*) vom 15.6.1999 (99-412 DC) nicht ratifiziert worden ist. Der Verfassungsrat kritisierte, dass die Charta Teilgruppen der Bevölkerung spezifische Rechte zuschreiben würde. Damit verstoße sie gegen die Prinzipien der Unteilbarkeit der Republik, der Gleichheit vor dem Gesetz und der Einheit des französischen Volks („unicité du peuple français“) (vgl. Simon 2008: 32f., Giordan 2008: 26). Hierin erkennt Jean-Paul Willaime das „Erbe“ eines „zentralisierenden und homogenisierenden Staates“ (2004: 299, Übers. d. Verf.), der die politische Einheit gegen die Pluralität der Zivilgesellschaft durchgesetzt habe (ebd.: 301).

Neben dieser starken Tradition des republikanischen Jakobinismus besteht jedoch auch eine Tradition des gesellschaftlichen Widerstandes gegen Zentralismus und Unitarisierung, wie er sich etwa in der Bewegung zur Förderung der Regionalsprachen zeigt (Willaime 2004: 300). Eine Verfassungsänderung vom 21.7.2008 hat inzwischen den Regionalsprachen institutionelle Anerkennung als „Kulturerbe Frankreichs“ verschafft, was zeigt, dass die unitarisierenden Traditionen nicht allein das politische Geschehen der Gegenwart prägen.<sup>286</sup> Der Widerstand gegen den Jakobinismus war besonders im katholischen Milieu ausgeprägt und machte in der Vergangenheit immer wieder Kompromisslösungen notwendig. Daher blieben die Kultur und der „öffentliche Raum“ aus staatlichen Instanzen und Institutionen vom Katholizismus imprägniert. Deutlich wird diese „implizite Normierung des öffentlichen Raums“ (Baumann 1999) in Frankreich am Beispiel der offiziellen Feiertage. Die Revolutionäre hatten die tiefe Prägung der französischen Gesellschaft durch den Katholizismus erkannt und im Zuge ihrer Kulturrevolution auch einen kompletten Neuanfang der Zeitrechnung angestrebt (Baubérot 2005: 13f.). Der Revolutionskalender nach dem Dezimalsystem belegt das tiefe Bewusstsein der Revolutionäre für

---

<sup>285</sup> Vgl. den Text der Charta in: Bundeszentrale für politische Bildung: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Bonn: BPB, 540-562.

<sup>286</sup> Artikel 75-1 der Verfassung von 1958 in der Fassung vom 23.7.2008. Vgl. Constitution de la République française. Texte intégral présenté par Ferdinand Mélin-Soucramanien à jour des révisions constitutionnelles au 23 juillet 2008, Paris: Dalloz, 89. Vgl. Giordan 2008: 25).

die Prägung der nationalen Kultur durch das katholische Christentum. Bis heute sind die wichtigsten christlichen Feste und sogar zutiefst katholische Festtage wie Maria Himmelfahrt offizielle Feiertage in Frankreich (Willaime 2004: 286). Trotz der Beschwörung staatlicher Neutralität im Sinne einer Religionslosigkeit des öffentlichen Raums bleibt das christliche Erbe somit auch für das öffentliche Leben von Bedeutung. Der Vorschlag der Stasi-Kommission, unter Berufung auf das Neutralitätsprinzip im Sinne der Gleichbehandlung zumindest je einen Feiertag der jüdischen und der muslimischen Tradition offiziell anzuerkennen (Stasi 2004: 142f.), stieß hingegen auf breite Ablehnung in der Politik. Der Feiertagskalender ist nur ein besonders eindrückliches Beispiel für die katholische Imprägnierung des „öffentlichen Raums“ in Frankreich. Insofern die „katholischen“ Prägungen nicht weiter problematisiert werden, gehen sie mitunter eine eigentümliche Symbiose mit dem tendenziell religionskritischen Republikanismus jakobinischer Inspiration ein.

Im Politikformulierungs- und Legitimierungsprozess des Verbots religiöser Zeichen vom 15.3.2004 spielte das jakobinische Erbe eine wichtigere Rolle, während über die katholischen Identitätsreferenzen diskret hinweg gegangen wurde. Dabei ist nicht nur die Problematisierung des *communautarisme* ein Beispiel für das Fortwirken unitaristischer Traditionen. Das unitarische, die Einheit der Republik betonende Erbe des Jakobinismus ist zum Teil sogar ganz explizit als Begründung für die Notwendigkeit eines Verbots religiöser Zeichen herangezogen worden: So heißt es im Debré-Bericht, die Laizität gehe auf das Erbe der Rousseau'schen Staatsphilosophie zurück. In Bezugnahme auf das Konzept des *Contrat social* heißt es weiter:

[C]ette conception [...] refuse d'accorder à des groupes particuliers des règles spécifiques pour éviter, de proche en proche, que la société ainsi morcelée ne se délite complètement. À l'exception du régime des cultes reconnus mis en place par Bonaparte *via* le Concordat et les articles organiques [...], la mise en œuvre du principe de laïcité en France a toujours répondu à cette exigence de maintenir l'unité du corps social. (Debré 2004: 13)

In der Parlamentsdebatte argumentierte der UMP-Politiker Jacques Domergue mit Artikel 1 der Verfassung von 1958 gegen die Anerkennung besonderer Rechte für religiöse und ethnische Gemeinschaften (darunter das Recht, ein Kopftuch in der Schule zu tragen):

La France n'est pas une confédération de communautés ethniques ou religieuses. L'unité de la nation est inscrite dans notre Constitution. Elle est le ciment indispensable à la cohésion du peuple français.<sup>287</sup>

Der frühere Innenminister und PS-Abgeordnete Daniel Vaillant erklärte das Allgemeinwohl zum zentralen Anliegen der Republik:

---

<sup>287</sup> Domergue, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36\\_360](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36_360), Zugriff 25.5.2007.

Car la République, ce n'est pas la simple juxtaposition des intérêts individuels, ni l'addition des communautarismes et des corporatismes. Etre républicain, c'est mener un combat quotidien pour l'intérêt général.<sup>288</sup>

Doch es wäre irreführend, die jakobinische Tradition als die alleinige und in allen gesellschaftspolitischen Bereichen dominierende Ideologie zu verstehen, wie Pierre Rosanvallon betont (2004: 432f., passim). So wies der UMP-Abgeordnete und Verbotsgegner Marc Le Fur ganz klar die jakobinischen Konzeptionen zurück:

Entre la nation et l'individu, il existe des familles, des groupes, des corps intermédiaires. Le nier serait nier la réalité et tomber dans un jacobinisme d'un autre âge.<sup>289</sup>

Jakobinisch inspirierte Deutungsmuster sind ohne Zweifel gegen das Kopftuch in Stellung gebracht worden. Eine religiös motivierte Handlungsweise ist als Bedrohung für die nationale Einheit aufgefasst worden, wobei das zugrunde liegende Konzept nationaler Identität vor allem „republikanisch“ definiert war. Der politische Unitarismus in Frankreich, der meist mit dem Jakobinismus in Verbindung gebracht wird, ist dabei seinerseits auf Traditionen des französischen Königtums zurückzuführen, welches die Glaubenseinheit der Untertanen zur politischen Doktrin erhoben hatte. In der von den impliziten Normierungen des öffentlichen Lebens abweichenden religiösen Praxis des Kopftuchs erkannten zahlreiche Akteure einen *communautarisme*, der zu einer Bedrohung der nationalen Einheit stilisiert wurde. Die Frage ist, ob es sich hierbei um eine Fortschreibung von Deutungsmustern handelt, die in transformierter Form bis in das Mittelalter zurückverfolgt werden können. Sicher ist jedenfalls, dass das historische Erbe des französischen Unitarismus einen Komplex an Deutungsmustern bereitgestellt hat, der in der Kopftuchdebatte zur Verfügung stand und zur Legitimierung des Verbots religiöser Zeichen abgerufen wurde. Inwiefern es sich hierbei um einen reflektierten Prozess (also eine instrumentelle Bezugnahme auf Geschichte) oder um einen nicht reflektierten Vorgang handelte, ist schwer zu beurteilen, da die Motive der politischen Akteure im Einzelnen kaum nachvollzogen werden können. Dass aber die Art und Weise, wie die Kopftuchproblematik konzipiert und gedeutet wurde, offensichtlich überzeugend war und sich politisch durchsetzen ließ, ist damit zu erklären, dass die entsprechend mobilisierten Deutungsmuster in der Öffentlichkeit als zutreffend akzeptiert wurden.<sup>290</sup>

Diese Überlegungen lassen sich auf eine weitere historische Tradition übertragen, die für die Konzeptualisierung der Kopftuchthematik von vermutlich noch größerer Bedeutung war: das Erbe von Antiklerikalismus und Laizismus.

---

<sup>288</sup> Vaillant, Daniel: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>289</sup> Le Fur, Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzung des 3.2.2004, in: in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>290</sup> Siehe zur Bedeutung des unitaristisch-jakobinischen Erbes für die Politik der Gegenwart auch Amson 2004, Jennings 2000, Safran 2003, 2004.

### 6.3. Die Bedrohung der Laizität und das antiklerikal-laizistische Erbe

#### 6.3.1. Religionskritik und Revolution

In der Debatte um das Kopftuch ist das Prinzip der Laizität von vielen Rednern als Garant nationaler Einheit in einer zunehmend religiös und kulturell pluralen Gesellschaft gewertet worden. Die Berufung auf die Laizität weckte Erinnerungen an den konfliktreichen Ursprung dieses Prinzips. Mit ihm hatten die Akteure der Dritten Republik versucht, den Einfluss der Kirche auf das öffentliche Leben zurückzudrängen. Dies gilt vor allem für das Erziehungswesen, denn die Schule sahen die beiden Parteien im *conflit des deux France* als Ort der Sozialisierung ihrer zukünftigen Anhängerschaft.

Die Ursprünge dieses Konfliktes reichen bis in das 18. Jahrhundert zurück. In jener Epoche kreisten die philosophischen Debatten in Frankreich um die Wahrheit der Religion, die Rolle der Vernunft und die Begründung politischer Herrschaft. Roger Chartier sieht die Französische Revolution als Kulminationspunkt eines tiefgreifenden kulturellen Wandlungsprozesses, den er allerdings nicht teleologisch versteht (2000: 17). Die vorrevolutionäre Epoche sei bereits von einer massiven religiösen Deinstitutionalisierung geprägt gewesen. Die später beklagte „Dechristianisierung“ ist aus seiner Sicht keine Folge der Revolution, sondern ging ihr voraus.<sup>291</sup>

Dieser Wandlungsprozess bildet den Kontext für die Abfassung zahlreicher religionskritischer Schriften. Von großer, auch rezeptionsgeschichtlicher Bedeutung waren die Arbeiten Voltaires (Ozouf 1992b). Sein Werk ist geprägt von einer kritischen Analyse der Religionen, denen er eine Tendenz zu Intoleranz und Fanatismus zuschreibt. In Auseinandersetzung mit der Hinrichtung eines Protestanten<sup>292</sup> veröffentlichte Voltaire 1762 sein *Traité sur la tolérance*, in dem er Intoleranz und Fanatismus als Gefahr aller Religionen identifizierte (Voltaire 1989: 47, 56) und die Gewalt der europäischen Konfessionskriege sowie die Massaker und grausamen Massenmorde im Namen religiöser Wahrheit kritisierte (ebd.: 49). Demgegenüber plädierte Voltaire für religiöse Toleranz, vor allem gegenüber religiösen Minderheiten. Allerdings sah er der Toleranz auch Grenzen gesetzt: „il faut [...] que les hommes commencent par n’être pas fanatiques pour mériter la tolérance“ (ebd.: 121).

Die Kritik der Philosophen des 18. Jahrhunderts am absoluten Wahrheitsanspruch, an der Intoleranz und der Irrationalität der Religion(en) ging mit deren zunehmend negativen

---

<sup>291</sup> Dies zeigte sich in der Buchproduktion: War Ende des 17. Jahrhunderts knapp die Hälfte der Buchproduktion religiöser Natur, waren es 1750 nur noch ca. 25 Prozent, 1780 gar nur noch 10 Prozent (Chartier 2000: 104), die geistes- und naturwissenschaftliche Literatur erlebte einen rasanten Aufschwung. Nach der Gegenreformation im 17. Jahrhundert verloren im 18. Jahrhundert katholische Moral und Glaubenslehren an Verbindlichkeit, gemessen etwa an der steigenden Zahl nichtehelicher Geburten (ebd.: 145), dem Rückgang der Ordinationen und der verminderten Bedeutung der Städte als Rekrutierungsboden des Klerus (ebd.: 147).

<sup>292</sup> Der Protestant Jean Calas aus Toulouse wurde 1761 angeklagt, seinen Sohn wegen des Übertritts zum Katholizismus ermordet zu haben. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung verurteilten ihn die Richter trotz dürftiger Beweise zum Tode. In den Jahren nach seiner Hinrichtung setzte sich Voltaire erfolgreich für die Rehabilitierung von Calas ein (Pomeau 1989: 18).

Gesamtbewertung einher (Wanegffelen 1998: 202). Die Tendenz zu Fanatismus und Unduldsamkeit erschien aus dieser Perspektive der Religion inhärent zu sein (ebd.: 204). Autoren wie Diderot oder d'Holbach verschärfte die Religionskritik weiter. Letzterer vertrat mit seiner Schrift *Le Christianisme dévoilé* aus den 1760er Jahren eine radikal-atheistische Kritik des Dogmatismus und des „Aberglaubens“ der Religionen, denen er selbst die Fähigkeit zur moralischen Bildung des Menschen absprach und die er als Hindernis für Aufklärung und Fortschritt brandmarkte (Zinser 1988: 314f., Le Tourneau 2000: 67). In dem Moment, in dem die Religionen von ihrem Wesen her als fanatisch und intolerant gedeutet wurden, konnte der Kampf für Toleranz in einen Kampf gegen die Religionen umschlagen (Wanegffelen 1998: 209). Die Vernunft, die alle Religionen als unvernünftig entlarvt, wurde dabei als Gegensatz zu den real existierenden Religionen konzipiert.

Die Französische Revolution war in den ersten Jahren keineswegs religionsfeindlich, im Gegenteil, selbst Teile des Klerus unterstützten sie. Die Nationalversammlung proklamierte die Freiheit der religiösen Meinung und ergriff religionspolitische Maßnahmen, die weder von antikirchlicher noch antireligiöser Intention waren. Zwar hob die Konstituante als neue Trägerin der Volkssouveränität am 4. August alle Privilegien des Klerus auf und „nationalisierte“ am 2. November den kirchlichen Besitz (Lewy 1974: 352f.). Doch betrachteten die Revolutionäre die Ausübung religionspolitischer Kompetenzen als natürliche Folge der Souveränitätsübertragung von der Krone auf die Nation. Denn damit gingen nach Auffassung der Revolutionäre auch die an die Souveränität geknüpften Rechte auf die Nation über, wie etwa die königlichen Regalien und das Recht zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten (Rémond 2000: 61, Baker 1992). Am 12. Juli 1790 beschloss die Nationalversammlung die „Zivilverfassung des Klerus“ (*Constitution civile du clergé*),<sup>293</sup> die eine „Eglise constitutionnelle“ (Lewy 1974: 354) schuf und die Priester zu öffentlich bezahlten Staatsdienern machte (Rémond 2000: 61, Furet 1992). Die Einführung eines staatlichen Budgets zur Bezahlung der Priester wurde dabei als Entschädigung für die Enteignungen der Kirche betrachtet und begründete eine neue Form der Liaison zwischen Kirche und Staat (Lalouette 2005: 36). Auf diese Weise kam es faktisch zur Nationalisierung der (katholischen) Religion, ohne dieser jedoch formell eine öffentliche Stellung zuzugestehen (Baubérot 2005: 9). Von Bedeutung war insbesondere die Einführung der Wahl von Bischöfen und Priestern (Rémond 2000: 62), an der alle Bürger teilnehmen sollten, auch Nichtkatholiken (Furet 1992: 212f.). Die Revolutionäre unterwarfen, so Lewy, die Kirche damit einer staatlichen Gewalt, die selbst nicht mehr Teil des religiösen Felds war (1974: 355). Dies kam auch im Priestereid auf Nation, König und Verfassung zum Ausdruck (vgl. Bruley 2004: 40f.), der am 27.11.1790 verpflichtend gemacht wurde (Le Tourneau 2000: 72). Die Zivilverfassung des Klerus und der Priestereid provozierten daher heftigen Widerstand des Papstes und eines Teils des

---

<sup>293</sup> Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790, Auszüge in: Bruley 2004: 40-43.

französischen Episkopats. Die Auffassung der Revolutionäre, der Souverän könne selbstverständlich die inneren Kirchenangelegenheiten bestimmen, war für sie in dem Moment nicht mehr akzeptabel, in dem der Souverän selbst nicht mehr katholisch war (Rémond 2000: 62ff.). Nachdem die überwältigende Mehrheit des französischen Episkopats die Zivilverfassung abgelehnt hatte, warf Papst Pius VI. am 10.3.1791 den Revolutionären vor, die Kirche zu zerstören und einen mit der kirchlichen Lehre unvereinbaren Freiheitsbegriff zu propagieren (Bedouelle/Costa 2005: 22; Lewy 1974: 360). Am 13.4.1791 verurteilte er die Zivilverfassung als Sakrileg und als schismatisch und suspendierte die Mitglieder des Klerus, die den Priestereid geleistet hatten (Le Tourneau 2000: 73). Damit stellte sich der Papst offen gegen die Revolution. Seine Anhänger im Klerus handelten sich bald den Vorwurf ein, die Revolutionsgegner zu unterstützen (Lewy 1974: 362). Die Verhärtung der Fronten gab den religionsfeindlichen Kräften in der Nationalversammlung Auftrieb (ebd.: 362f.). Eine gewalterfüllte Kampagne gegen die Kirche zwang über 30000 Angehörige des Klerus ins Exil. Im September 1792 brach der „Terror“ über Frankreich herein, eine religiöse Verfolgungswelle und eine Kulturrevolution, mit der die „Dechristianisierung“<sup>294</sup> der Nation angestrebt wurde (Amson 2004: 133-137, Le Tourneau 2000: 73f., Lewy 1974: 363f.).<sup>295</sup> Ein brutaler Bürgerkrieg vor allem in der *Vendée* führte das Land an den Rand des Chaos (Lewy 1974: 367f.). Auch nach dem Sturz Robbespieres folgte die Religionspolitik der jungen Republik religionsfeindlichen Bahnen. Zwar gewährte das Dekret vom 3. Ventöse des Jahres III (21.2.1795) die Freiheit der Kultausübung (Lalouette 2005: 47), doch es verfügte zugleich die Aufhebung des Kultbudgets zur Bezahlung der Priester, das ursprünglich als Ausgleich für die Nationalisierung des Kirchenbesitzes im Jahr 1789 geschaffen worden war (ebd.: 46). Auch blieben alle Zeremonien, Prozessionen und Kulthandlungen in der Öffentlichkeit verboten (Le Tourneau 2000: 75, Baubérot 2005: 15f.). Diese Entwicklungen begründeten eine vehemente Ablehnung der Revolution und ihrer Errungenschaften innerhalb der katholischen Kirche, die ihre kritische Haltung bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bewahrte.

### 6.3.2. Antiklerikalismus und Erziehungspolitik

Auch im Erziehungswesen, das bis zur Revolution zum Großteil in kirchlicher Verantwortung gelegen hatte (Léon 1995: 28ff.), ergriffen die Revolutionäre Maßnahmen von religionspolitischer Relevanz. Sie sahen die Erziehung als eine Aufgabe der Nation. Sie hatte dem Fortschritt des Geistes und der Verbesserung des Menschen zu dienen (Léon 1995: 53, Baczkó 1992: 275f.).<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Zum Stichwort der „Dechristianisierung“ siehe auch Graf (2004: 69-101).

<sup>295</sup> Etwa 3000 Priestern wurden im Zuge dieser Verfolgungswelle ermordet (Baubérot 2005: 14). In das Visier der fanatisch antireligiösen Bewegung gerieten 1793 schließlich auch die konstitutionelle Kirche (Lewy 1974: 373) sowie die Minderheiten von Protestanten und Juden (Baubérot 2005: 14, Boyer 1993: 30). Die Dechristianisierungswelle des Jahres II der Republik zwang viele Priester und Repräsentanten anderer Religionsgemeinschaften zur Abdankung (Cholvy 1999: 12f.).

<sup>296</sup> Die Schaffung eines republikanischen Schulwesens wurde auch als Alternative zur gewaltsamen Verfolgung der Religionen vorgeschlagen. So erklärt Boissy d'Anglas in seinem *Rapport sur la liberté des cultes fait au nom*

Ein wichtiger Akteur der bildungspolitischen Debatte jener Zeit war der Marquis de Condorcet (1741-1794) (Léon 1995: 52), der ein umfassendes Reformkonzept ausarbeitete und am 20.4.1792 der Nationalversammlung vorstellte (Baczko 1992: 282ff.). Darin unterbreitete er den Vorschlag zu einer „Laizisierung“ des Erziehungswesens:

La constitution, en reconnaissant le droit qu'a chaque individu de choisir son culte, en établissant une entière égalité entre tous les habitants de la France, ne permet point d'admettre, dans l'instruction publique, un enseignement qui, en repoussant les enfants d'une partie des citoyens, détruirait l'égalité des avantages sociaux, et donnerait à des dogmes particuliers un avantage contraire à la liberté des opinions. Il était donc rigoureusement nécessaire de séparer de la morale les principes de toute religion particulière, et de n'admettre dans l'instruction publique l'enseignement d'aucun culte religieux.<sup>297</sup>

Condorcet vertritt in dieser Passage die Unterscheidung von „partikularen Dogmen“ und „partikularen Religionen“ einerseits und einer auf Gleichheit und gemeinsame Werte gegründeten öffentlichen Erziehung andererseits. Die neorepublikanische Schulphilosophie seit den 1980er Jahren scheint direkt von Condorcets Philosophie inspiriert zu sein. Elisabeth Badinter, eine der Initiatorinnen des Offenen Briefs an Erziehungsminister Lionel Jospin im Oktober 1989, hatte sich in den Jahren zuvor intensiv mit Condorcet auseinandergesetzt, über den sie 1988 zusammen mit ihrem Mann eine umfangreiche Biographie publizierte (Badinter/Badinter 1988). Auch wenn während der Revolution Condorcets erziehungspolitisches Programm nicht umgesetzt wurde und er in der frühen historiographischen Berichterstattung über die Revolution nicht an prominenter Stelle firmierte (Nicolet 1994: 74ff.), legten seine Ideen doch ideologische Grundlagen für die Schulreformen der Dritten Republik. Die Schulfrage sollte zu einem Hauptstreitpunkt im *conflit des deux France* werden. Denn den von Condorcet inspirierten Republikanern galt das Schulwesen als die zentrale Instanz der kulturellen und politischen Sozialisation der Bürger. Sie sahen in der Kontrolle über die Schule einen wichtigen Machtfaktor im Kampf für die Republik, nicht zuletzt weil die Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder eine starke Stellung im Erziehungswesen erlangt hatte.<sup>298</sup>

Die Revolution hatte die Etablierung zweier zutiefst verfeindeter Lager und die Stärkung des romzentrierten Flügels der französischen Kirche zur Folge (Kley 2002: 547). Im katholischen Lager und in der Kirche formierte sich mit dem *Ultramontanismus* eine ideologische Strömung,

---

*des comités de salut public, de sûreté générale et de législation* für die Nationalversammlung, die Unterdrückung stärke die Religion nur. Besser sei es, mit Hilfe der Schule den Geist der Menschen zu bilden und auf diese Weise den religiösen Fanatismus zu zerstören (Lalouette 2005: 48).

<sup>297</sup> Condorcet: Rapport sur l'instruction publique, 20.4.1792, in: Ministère de l'éducation nationale 1989: 140.

<sup>298</sup> So erlaubte das Gesetz Guizot von 1832 die Gründung privater katholischer Grundschulen und führte eine kirchliche Aufsicht über den öffentlichen Grundschulunterricht ein (Baubérot 2005: 35f.). Damit sollten christliche Werte in der Bevölkerung gefördert werden. Diese Idee lag auch dem Gesetz Falloux vom 15.3.1850 zugrunde (Scot 2005: 76ff.), das die Gründung von Privatschulen der Sekundarstufe erlaubte. Auch führte das Gesetz staatliche Subventionen für die Konfessionsschulen ein (Moulinet 2005: 78f.). Zudem wurden Vertreter der Kirche in die staatlichen Organe der Schulaufsicht berufen, um den öffentlichen Moralunterricht zu beaufsichtigen (ebd.: 70f.). Dabei erhielten die kirchlichen Aufseher erheblichen Einfluss: Fiel ein Lehrer in Ungnade beim Priester, konnte er versetzt werden oder gar sein Amt verlieren (Baubérot 2005: 38).



deren Ursprünge im Souveränitätsstreben des Papsttums lagen und die im Laufe des 19. Jahrhunderts erhebliche Bedeutung erlangte (Rémond 2000: 125ff.). Ihre Verfechter forderten in kritischer Auseinandersetzung mit dem napoleonischen Konkordat von 1801 die Unabhängigkeit der Kirche von staatlicher Einflussnahme (ebd.: 126). Die Ultramontanisten waren den Ideologien des Liberalismus, Sozialismus, Republikanismus und Nationalismus feindlich gesonnen und entwickelten einen Personenkult um den Papst, der aus ihrer Sicht Autorität und Ordnung als Alternative zur liberalen Freiheitsidee verkörperte (ebd.: 128). Zugleich forderten sie jedoch große Freiheiten für die Kirche, nicht nur in der Kultausübung (im Sinne von Gottesdienst), sondern auch für karitative, publizistische und erzieherische Aktivitäten.

Die ideologische Strömung, die sich im republikanischen Lager in Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus und der in der Restauration zunehmend wichtigen gesellschaftlichen Rolle der Kirche entwickelte, war der *Antiklerikalismus*, der vor allem vom republikanisch gesinnten Bürgertum getragen wurde (Rémond 1999: 4f.). Der Begriff „Antiklerikalismus“ ist, so Rémond, jünger als die politische Bewegung, die er bezeichnet. Erst um 1852 taucht der Feindbegriff des „Klerikalismus“ auf (1999: 9ff.). Lalouette meint, der Begriff *anticléricalisme* sei zwar gegen den *cléricalisme* gerichtet gewesen, doch sei letztere Bezeichnung nicht eindeutig. Denn *cléricalisme* konnte einerseits die als illegitim betrachtete Einflussnahme der Kirche auf die politische und gesellschaftliche Ordnung bezeichnen (Lalouette 2002: 10-12). Doch andererseits wurde dieser Begriff von vielen Verfechtern des Antiklerikalismus in der Dritten Republik gleichbedeutend mit *catholicisme* verwendet (ebd.: 11, 13). Lalouette unterscheidet zwei Idealtypen des Antiklerikalismus: einerseits einen rein institutionellen Typus, der den Staat und die Freiheitsrechte des Einzelnen vom Zugriff der Kirche zu befreien sucht, andererseits einen potentiell antireligiösen Typus, der religiöse Lehren im Vergleich zu Vernunft, Fortschritt und Wissenschaft abwertend betrachtet (ebd.: 12f.). Die Verfechter des Antiklerikalismus sahen sich selbst überwiegend nicht als antireligiös. Sie betrachteten allerdings die Kirche als Organisation mit großem Misstrauen. In der Politik, die die Gesamtheit der Bürger betrifft, sollten aus ihrer Sicht der Klerus und die Lehren der republikfeindlichen Kirche keinen Einfluss ausüben (Rémond 1999: 14). Die Religion war für die Antiklerikalen eine subjektive Glaubenshaltung und eine Privatangelegenheit des Einzelnen. Sie durfte niemandem aufgenötigt werden und schon gar nicht der Bürgergesellschaft als ganzer. Doch genau dies war aufgrund der machtvollen Position der „Klerikalen“ im Erziehungswesen der Fall (ebd.: 14). Daher erschien den Antiklerikalen die Kirche als Bedrohung für die republikanische Ordnung (ebd.: 17ff.). Sie sahen in ihr zudem eine Gefahr für die individuelle Freiheit, weil sie in die intimsten Bereiche des Privatlebens hineinzuregieren strebte, das Gewissen des Einzelnen zu kontrollieren suchte und Intoleranz säte (ebd.: 26). Vor diesem Hintergrund ist das antiklerikale Verständnis von Religionsfreiheit defensiv bzw. „eng“. Es stellt die Gewissensfreiheit des Einzelnen ins Zentrum, wobei diese

Freiheit nicht nur als Glaubensfreiheit verstanden wird, sondern auch als Freiheit, *nicht* zu glauben, und als Freiheit von kirchlicher Bevormundung. Allenfalls eine eng umschriebene Kultfreiheit schloss dieses Verständnis von Religionsfreiheit ein.<sup>299</sup>

### 6.3.3. Der französische Kirchenkampf

Nach Ende des Krieges von 1870/1871 wurde am 4.9.1870 die Dritte Republik proklamiert. Die ersten Wahlen am 7.2.1871 brachten einen Wahlsieg für das konservative, monarchistische Lager (Tacke 2005: 333, 336). Doch im Laufe der 1870er Jahre gewannen die republikanischen Kräfte an Zuspruch. Die inzwischen einflussreiche Stellung der katholischen Kirche<sup>300</sup> nährte die Sorge der Republikaner (Rémond 1999: 31f.). Für den republikanischen Politiker Léon Gambetta war der „Klerikalismus“ der „Feind“ der Freiheit, der Vernunft und der modernen Gesellschaft.<sup>301</sup> Die Kirche sollte sich aus seiner Sicht auf den „rein spirituellen Trost“ beschränken.<sup>302</sup> Gegen die Kirche gerichtet stellte er sich in die Tradition der Französischen Revolution: „Wir setzen das Werk unserer Väter fort, die Französische Revolution, vorbereitet von den Männern Frankreichs des 18. Jahrhunderts, vom Frankreich der Vernunft und des freien Denkens.“<sup>303</sup> Als eine revolutionäre Errungenschaft identifizierte Gambetta die Säkularität des Staats, die er als eine Befreiung der Politik und der Regierung von konfessionellen Interessen deutete.<sup>304</sup> Die Befreiung des Staats vom Einfluss religiöser Dogmen sahen die Republikaner als Garantie individueller Gewissensfreiheit. Die Republik galt ihren Verfechtern als Schutz des Einzelnen gegen den katholischen Klerikalismus (Safran 2003: 440f.).

Als die Republikaner bei den Senatswahlen vom 5.1.1879 auch eine Mehrheit in der Zweiten Kammer erlangten, sahen sie den Zeitpunkt zu grundlegenden religionspolitischen Reformen gekommen. Die Kirche hatte in ihren Augen stets die republikfeindlichen Kräfte unterstützt. Ihr

---

<sup>299</sup> Im Kontext der Einigung Italiens auf Kosten des Kirchenstaats verschärfte sich die kritische Haltung der Kurie in Hinblick auf Geistesströmungen, die – aus römischer Sicht – all die Anschläge auf die Kirche überhaupt erst möglich gemacht hatten: Liberalismus, Sozialismus, Republikanismus, Nationalismus (Rémond 2000: 141ff.). Im Jahr 1864 veröffentlichte die Kurie die *Encyclica Quanta Cura* zusammen mit dem *Syllabus*, der die „Irrtümer der modernen Welt“ aufzählte und verurteilte (Bruley 2004: 55f.). Dies bestätigte die Antiklerikalen in ihrer Bedrohungswahrnehmung (Scot 2005: 79). Das Pontifikat Pius IX. lieferte aus ihrer Sicht weitere Belege für die Gefahr des Klerikalismus, etwa das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens (8.12.1854) oder die vom Ersten Vatikanischen Konzil verkündete Unfehlbarkeit des Papstes. Für die Antiklerikalen manifestierte sich hierin die Unvereinbarkeit des Papsttums mit der modernen Welt (Bruley 2004: 57).

<sup>300</sup> Cholvy spricht von einer „Rechristianisierung“ der französischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert: 1790 hatte die Kirche 34.868 Pfarreien gezählt, die Dechristianisierungskampagne hatte ihre Zahl auf 28.855 Pfarreien im Jahr 1814 reduziert. Doch 1870 war fast wieder der vorrevolutionäre Stand erreicht (Cholvy 1999: 65). 1854 standen 46.000 öffentliche 21.200 konfessionellen Schulen gegenüber. 1876 lag das Verhältnis bei 79.000 zu 46.000 (ebd.: 105). Bei der Zahl der Ordensangehörigen kam es geradezu zu einer „Explosion“, so Cholvy, insbesondere bei den weiblichen Orden: von 12.300 Angehörigen im Jahr 1808, stieg deren Zahl auf 135.000 im Jahr 1878 (ebd.: 141ff.).

<sup>301</sup> Rede Léon Gambettas in Saint-Julien am 2.10.1872, in: Rémond 1999: 177f.

<sup>302</sup> Rede Léon Gambettas in Lille am 6.2.1876, in: Rémond 1999: 178f.

<sup>303</sup> „[N]ous continuons l’œuvre de nos pères, la Révolution française préparée par les hommes de la France du XVIIIe siècle, par la France de la raison, du libre examen.“ Vgl. Rede Léon Gambettas in Belleville am 23.4.1875, in: Bruley 2004: 59f., Übers. d. Verf.

<sup>304</sup> Ebd.

Einfluss im Erziehungswesen musste daher zurückgedrängt werden (Tacke 2005: 337). Aus Sicht der Republikaner konnte die Republik langfristig nur gesichert werden, wenn die Bürger die ihr entsprechenden Werte verinnerlichten. Reformen im Erziehungswesen waren daher schon lange von republikanischen Organisationen, wie etwa der 1866 von Jean Macé gegründeten *Ligue de l'enseignement*, gefordert worden (Baubérot 2005: 43f.).

Mit den Schulreformen der 1880er Jahre sollte daher das öffentliche Erziehungswesen dem Einfluss des Klerikalismus entzogen werden. Treibende Kraft dieser „Laizisierungspolitik“ war Erziehungsminister Jules Ferry. Angehörige des Klerus mussten die Schulaufsichtsgremien verlassen. Gegen die religiösen Orden, die stark im Erziehungswesen vertreten waren, wurden restriktive Maßnahmen beschlossen, wobei viele männliche Orden, darunter die Jesuiten, ihre Aufenthalts- bzw. Existenzberechtigung in Frankreich verloren (Sévillia 2006: 56-69). Am 28.3.1882 erfolgte die wichtigste Reform: die Einführung der kostenlosen, obligatorischen und „laischen“ Grundschule. Weitere Reformen folgten im Laufe der 1880er Jahre. Die „Laizisierung“ des Schulwesens betraf die Unterrichtsinhalte (Abschaffung des Religionsunterrichts), das Lehrpersonal (Unterrichtsverbot für Ordensleute) und die Schulgebäude (Entfernung der Kruzifixe).<sup>305</sup>

In einem als „Brief an die Lehrer“ berühmt gewordenen Rundschreiben erklärte Ferry die Reform vom 28.3.1882: Das Unterrichtsprogramm solle von „jedem partikularen Dogma“ („tout dogme particulier“) frei sein.<sup>306</sup> Die religiöse Erziehung gehöre in die Verantwortung von Familie und Kirche. Diese Trennung von Kirche und Schule garantiere die Gewissensfreiheit der Lehrer und der Schüler und etabliere eine klare Unterscheidung zwischen den persönlichen Glaubensüberzeugungen und allgemeinen Wissensinhalten, die sich an alle richteten.<sup>307</sup> Ein Moral- und Staatsbürgerunterricht solle die Grundlagen für die sozialen Beziehungen legen, keinem religiösen Dogma unterworfen und allein in der Vernunft gegründet sein.<sup>308</sup> Ziel war die Erziehung von Staatsbürgern und freien, vernunftbegabten Menschen. Ferry und seine Mitstreiter verstanden ihre Reformen nicht als religionsfeindlich. Zwar wurde der Religionsunterricht in der Schule abgeschafft, aber neben dem Sonntag wurde ein Tag in der Woche (der Donnerstag) den Eltern zur freien Verfügung gestellt, um die Kinder zum Katechismusunterricht zu schicken (Baubérot 2005: 47, Rémond 2000: 269). Auch sollte die von einem Rundschreiben vom 2.11.1882 verordnete Entfernung der Kruzifixe aus den Schulen nicht gegen den Willen der

---

<sup>305</sup> Der Religionsunterricht in der öffentlichen Grundschule wurde mit dem Gesetz vom 28.3.1882 durch einen Moral- und Bürgerschaftsunterricht ersetzt (Sévillia 2006: 69-74). Die katholische Opposition hatte für einen fakultativen katholischen Religionsunterricht plädiert, sich mit dieser Forderung aber nicht durchgesetzt (Sévillia 2006: 72). Anfang November des gleichen Jahres veröffentlicht das Erziehungsministerium ein Rundschreiben, das die Entfernung aller religiösen Symbole, also der Kruzifixe, aus den öffentlichen Schulen vorsah (Sévillia 2006: 302f.). Ein Gesetz vom 30.10.1886 (Loi Goblet) untersagte Angehörigen von Orden und Kongregationen das Lehramt in öffentlichen Grundschulen (Sévillia 2006: 75f.).

<sup>306</sup> Ferry, Jules: Lettre aux instituteurs, 17.11.1883 in: Bruley 2004: 62-65, 63.

<sup>307</sup> Ebd.: 63.

<sup>308</sup> Ebd.: 64.

lokalen Bevölkerung erfolgen, so dass das Gesetz gerade in den stark katholisch geprägten Regionen Frankreichs praktisch nicht umgesetzt wurde (Baubérot 2005: 52). Ferrys Schulgesetzgebung hat zudem nie grundsätzlich das private, katholische Unterrichtswesen in Frage gestellt (ebd.: 43).<sup>309</sup>

Der neue Papst Leon XIII. bemühte sich in den 1890er Jahren um ein Entgegenkommen gegenüber der Republik, etwa mit dem Aufruf an die französischen Katholiken, die Republik zu akzeptieren (Sévilla 2006: 86-93, Boyer 2004: 57). Doch das wechselseitige Misstrauen blieb stark (Sévilla 2006: 90ff.) und erhielt mit der Dreyfus-Affäre neue Nahrung. In deren Folge kam es zu einer weiteren Verschärfung der antiklerikalen Religionspolitik unter der Regierung Waldeck-Rousseau: Am 24.1.1900 wurde die Kongregation der Assumptionisten aufgelöst, die das zu jener Zeit antisemitisch-nationalistische Blatt *La Croix* publizierten (Sévilla 2006: 103f.). Im Jahr 1901 wurde das bis heute gültige Vereinsgesetz verabschiedet, das äußerst restriktive Regeln für die Kongregationen schuf (Boyer 2004: 58) und auf dessen Grundlage 430 Orden des Landes verwiesen wurden (Sévilla 2006: 112, 134-136). Am 7.7.1904 folgte ein Gesetz, das allen Ordensangehörigen die Erteilung von Unterricht – auch in den katholischen Privatschulen – untersagte (Boyer 2004: 58). 1902 wurden zudem etwa 3000 und 1904 nochmals 2500 katholische Schulen geschlossen (Sévilla 2006: 304), ohne dass jedoch das katholische Privatschulwesen grundsätzlich verboten wurde (Baubérot 2004b: 35). In der Folge verließen nach Schätzungen mehr als 30000 Ordensangehörige Frankreich (Baubérot 2005: 70). Teilweise wurden die Konvente der Orden unter Einsatz des Militärs geräumt und ihr Besitz verstaatlicht (Sévilla 2006: 136ff., Baubérot 2004b: 87). Das harte Vorgehen gegen die Orden erklärt sich – wie in der Revolution – mit dem vermeintlichen Verzicht ihrer Angehörigen auf individuelle Autonomie. Ihr Gelübde galt als unvereinbar mit den republikanischen Freiheitsidealen (Baubérot 2004b: 84).

Nach dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan am 30.7.1904 stellte sich der antiklerikale Premierminister Emile Combes in einer Rede in Auxerre am 4.9.1904 in die jakobinisch-revolutionäre Tradition, formulierte das politische Ziel einer „vollständigen Säkularisierung der Gesellschaft“ („*sécularisation complète de la société*“)<sup>310</sup> und kündigte den religiösen Orden den Kampf an.<sup>311</sup> Die französische Gesellschaft müsse vor ihnen und der Kirche geschützt werden.<sup>312</sup> Die Trennung von Staat und Kirche erschien für diesen Zweck als die geeignete Lösung. Die Auffassung, dass eine solche Trennung notwendig war, teilten inzwischen

---

<sup>309</sup> Die Laizisierungspolitik betraf indes weitere Felder: Die Ehescheidung wurde 1884 erneut eingeführt. Im gleichen Jahr wurden die kommunalen Friedhöfe zum öffentlichen Raum erklärt und laiziert, das heißt, sie waren nicht mehr für die Angehörigen bestimmter Konfessionen reserviert. 1885 erfolgten die Aufhebung der staatlichen theologischen Fakultäten und die Einrichtung einer religionswissenschaftlichen Abteilung an der Sorbonne (Baubérot 2005: 60).

<sup>310</sup> Rede Emile Combes in Auxerre am 4.9.1904, in: Bruley 2004: 157-163, 157.

<sup>311</sup> Ebd.: 158.

<sup>312</sup> Ebd.: 159.

zahlreiche gesellschaftliche und politische Akteursgruppen.<sup>313</sup> Im Jahr 1903 wurde daher eine Parlamentskommission einberufen, um einen entsprechenden Gesetzentwurf auszuarbeiten.<sup>314</sup> Den Vorsitz der Kommission übernahm Ferdinand Buisson.

Ferdinand Buisson (1841-1932) ist eine der zentralen Gestalten des Antiklerikalismus und der laizistischen Reformen der Dritten Republik. Seine Schriften sind geeignet dafür, das Anliegen der antiklerikalen Laizitätsverfechter nachzuvollziehen. Als ein wichtiger politischer Akteur der Laizisierungspolitik zog er schärfste Kritik des konservativ-katholischen Lagers auf sich (Lalouette 2002: 62). Buisson kam aus protestantischem Elternhaus und war nicht prinzipiell antireligiös eingestellt. Doch sein Religionsverständnis war durch die klare Distanz zur Organisation der Kirche geprägt. Nach seinem Philosophiestudium hatte er unter Erziehungsminister Jules Ferry (1879-1896) maßgeblich an der Schulgesetzgebung der 1880er Jahre mitgewirkt. Später lehrte er an der Sorbonne und war im Jahr 1898 Mitbegründer der *Ligue de droit de l'Homme* (Baubérot 2004b: 14). 1902 zog er als Abgeordneter für die „Radikale Partei“ in die Nationalversammlung ein. Auch war er Präsident der *Ligue de l'enseignement* und Präsident der *Association nationale des libres penseurs de France*, für deren Entwicklung er ebenfalls eine wichtige Rolle gespielt hat (Lalouette 2002: 70ff.). Als Herausgeber des *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, erschienen von 1880-1887, verfasste er einen Artikel zur systematischen Explikation des Begriffs der Laizität, der in den 1870er Jahren in Mode gekommen war (Baubérot 2004b: 13f.).<sup>315</sup>

In vielen Reden und Schriften hat Buisson für das Konzept der Laizität geworben. Entscheidend für ihn war, dass die Religionen keinen Einfluss mehr auf das Erziehungswesen ausüben konnten und die Kinder frei von religiöser und jeder anderen Form der Indoktrinierung blieben. Die so garantierte Gewissensfreiheit war für ihn die Grundlage der Vernunft:

[S]i nous voulons que tout enfant acquière les connaissances [...], nous n'avons pas le droit de toucher à cette chose sacrée qui s'appelle la conscience de l'enfant, parce que nous n'avons pas le droit, ni au nom de l'Etat ni au nom d'une église, ni au nom d'une société, ni au nom d'un parti, au nom de qui que ce soit enfin, d'empiéter jamais sur le domaine de cette liberté de conscience, qui est le fond même

---

<sup>313</sup> Anhänger des Ultramontanismus im intellektuellen katholischen Milieu hatten bereits Mitte des 19. Jahrhunderts Konzepte für eine Trennung entwickelt. Denker wie Félicité de Lamennais, Charles de Montalembert und Jean-Baptiste Lacordaire wollten die Kirche vor dem Zugriff des „atheistischen“ Staates sichern (Cholvy 1999: 163ff., Le Tourneau 2000: 89f., Lalouette 2005: 155-187). Auch evangelikale Christen und liberale reformierte Protestanten hatten die Idee schon früh unterstützt (Weill 2004: 389f., Lalouette 2005: 364). Eine weitere wichtige Strömung zur Unterstützung der Trennung bildeten deistische Denker in der Tradition Rousseaus und Voltaires, Freidenker (Libres penseurs), Atheisten und Freimaurer (Weill 2004: 391ff.). Die Trennungsidee wurde aktiv vom laizistischen und humanistischen Vereinsspektrum propagiert (Lalouette 2005: 337-352). Zustimmung fand die Trennungsidee vor allem im liberalen und im linken politischen Spektrum (Lalouette 2005: 353-356).

<sup>314</sup> Für die Analyse der sehr interessanten Debatten und der Entscheidungsprozesse, die zum Gesetz vom 9.12.1905 über die Trennung von Kirchen und Staat führten, siehe insbesondere Scot 2005, Lalouette 2005, Boyer 2004. Als Quellensammlung interessant ist zudem Bruley 2004.

<sup>315</sup> Vgl. auch den Artikel *Laïcité* des *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, in: Buisson 2000: 164ff.

et la raison de toutes les libertés. Et cette liberté ne sera sérieusement respectée dans l'école qu'à la condition expresse que l'école soit séparée de l'église. (Buisson 2007a: 59)

Die Laizität der Schule dient aus dieser Perspektive dem Schutz der Gewissensfreiheit der Kinder. Es ist, so Jean Baubérots Analyse dieser Sicht, der Staat, der den Bürger aus seiner Unmündigkeit befreit. Er ist „Agent des Fortschritts“ („agent du progrès“) und „emanzipierender Staat“ („Etat émancipateur“). Er schafft und garantiert die Freiheitsrechte (2004b: 105). So eben auch in der Schule. Doch bedeutet dies nicht den Verzicht auf die Vermittlung moralischer Werte. Die Lehrer vertreten eine moralische Position, indem sie für die Republik kämpfen, so Buisson in einer Rede in der *Ligue de l'enseignement* am 1.11.1905 (2007g: 200f.). Sie handelten im Namen der Vernunft:

L'école n'est pas neutre tout court, elle l'est dans la mesure où elle peut l'être en restant laïque d'esprit, laïque de méthode, laïque de doctrine. [...] Il s'agit de son droit et de son devoir de parler haut et ferme au nom de la raison. (Buisson 2007g: 202)

Buisson war zwar nicht prinzipiell religionsfeindlich, allerdings vertrat er einen Begriff von Religion, der die Betonung vor allem auf die spirituelle und subjektive Dimension legte, die kirchliche Institution und die dogmatische Lehre jedoch tendenziell ausschloss. Religion war für Buisson ein ewiges Bedürfnis der menschlichen Seele, das in einem religiösen Gefühl seinen Ausdruck fand (Lalouette 2002: 57). Es handelt sich um einen Religionsbegriff, der die individuelle Beziehung zum Unendlichen betont, aber der sozialen Dimension weniger Beachtung schenkt. Die soziale Dimension, die sich in Kirche, Kongregationen, Konfessionsschulen und Konkordaten manifestierte, war ihm suspekt. Für die spirituelle, „wahre“ Religion hingegen fand Buisson nur wohlwollende Worte. Er entwarf das Ideal einer religiösen Gesellschaft, die wahrlich den Namen „katholisch“ verdiene:

une société religieuse, vraiment digne de ce nom si humain d'Eglise 'catholique' : 'universelle', en effet parce qu'elle serait purement spirituelle, elle exercerait [...] une sorte de magistratures morale consistant à représenter dans le monde des intérêts les idées de devoir, de vertu, de dévouement, dans le monde de la force l'éternelle protestation de la justice et de la pitié, dans le monde du réel les droits imprescriptible de l'idéal. Elle répéterait à travers les siècles aux hommes qui passent la leçon d'amour, d'espoir et de confiance dans la vie et dans l'au-delà ; à chacun elle prêcherait l'effort moral, à tous le progrès social, et leur versant à flots la poésie du divin, elle les aiderait d'âge en âge à donner une expression moins imparfaite aux éternelles aspirations de l'homme vers l'infini... (Buisson 2007c: 95f.)

Bei Buisson ist der Religionsbegriff positiv konnotiert, wenn er der Vorstellung einer universellen Spiritualität als Quelle ethischer Prinzipien wie Pflicht und Tugend, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Liebe und Hoffnung entspricht. In diesem Sinne ist Religion der menschlichen Natur eingeschrieben (Buisson 2007e: 177). Negativ ist der Begriff der Religion indes konnotiert,

wenn damit die institutionellen Aspekte bezeichnet werden. Das Negativbeispiel der organisierten Religion sieht er durch die real existierende katholische Kirche vertreten:

Mais ce qui a été, c'est un autre catholicisme, [...] une église qui n'a pas accepté de n'être qu'un esprit soufflant librement dans une libre humanité. Elle s'est donné un corps. Elle a voulu être de ce monde et y régner, elle a été une des plus grandes, la plus grande sans doute des institutions politique et sociales de notre monde européen. Elle a revendiqué non seulement le pouvoir moral de la persuasion, mais le pouvoir tout court. Elle a demandé que peuples et individus, laïques et prêtres, fissent entre ses mains l'abdication de leur autonomie, lui jurassent une soumission sans réserve, lui reconnussent finalement une autorité supérieure à celle même de leur conscience et de leur raison propre. Malheureusement pour elle et pour eux, ce sacrifice, elle l'a obtenu, et sur cet acte de soumission – qu'elle a appelé l'acte de foi – elle a tout fondé : doctrine, discipline, culte, hiérarchie, morale, éducation. (Buisson 2007c: 95f.)

Die Kirche strebt, so Buisson, nach weltlicher Macht und der Unterwerfung von Völkern und Individuen. Dieses Machtstreben der Religion steht für ihn im Zusammenhang mit ihrer Institutionalisierung. Dies gilt nicht nur für die „Religion des Papstes“, sondern auch für „die Religion Calvins“ „oder jede andere, die auf ein Credo, ein Glaubensbekenntnis, eine Synode, einen Katechismus, ein Universitätsstudium gegründet ist“ („ou toute autre fondée sur un credo, une confession de foi, un synode, un catéchisme, un programme universitaire“) (Buisson 2007e: 183). Diese Form der Religion galt es aus Buissons Sicht zu überwinden.

Buissons Religionsverständnis hatte Konsequenzen für seine Konzeption der Religionsfreiheit. Den Vorwurf katholischer Politiker, dass die Republikaner eine religiöse Verfolgungskampagne gegen die katholischen Orden betrieben, wies er zurück. Der Staat weigere sich nur, die Kongregationen als Rechtspersönlichkeit anzuerkennen. Damit verletze er nicht die Menschenrechte, sondern verteidige sie. Die Menschenrechte bezögen sich allein auf die menschliche Person, nicht jedoch auf Organisationen (Buisson 2007d: 119). Die Anerkennung von Rechten religiöser Gemeinschaften käme indes einer Rückkehr zur gesellschaftlichen Ordnung des *Ancien Régime* gleich (ebd.: 120). In dieser Argumentation tritt nicht nur ein jakobinisch geprägtes Republikverständnis zutage, es wird auch deutlich, dass für Buisson Religionsfreiheit nicht als korporative Freiheit zu verstehen ist (ebd.: 120f.). In der freiwilligen Unterwerfung eines Individuums unter die Regeln einer religiösen Organisation sieht er den freiwilligen Verzicht auf die Freiheit:

La première forme de la liberté humaine, c'est donc la liberté de l'esprit. Il faut faire usage de sa raison et de sa conscience pour avoir droit au nom d'homme libre. Qui a peur d'en user avoue qu'il a peur d'être homme. Il peut décorer cette disposition du nom qu'il voudra, l'appeler foi, piété, dévotion, sentiment religieux, lumière surnaturelle, grâce divine, peu importe. Le fait est là : il n'ose pas être homme, être libre, être soi, c'est-à-dire un être pensant et voulant, prêt à dire ce qu'il pense et ce qu'il veut, pourquoi il le pense et pourquoi il le veut. Il nous déclare qu'il s'en rapporte à une autorité supérieure, infaillible, qui le dispense et au besoin lui défend d'agir par lui-même : celle se charge de tout pour lui, pourvu qu'il croie, qu'il obéisse et qu'il paie. (Buisson 2007f: 186)

Der Begriff der Laizität erhielt im antiklerikalen Laizismus, wie ihn Buisson formulierte, Bedeutungsaspekte, die später nicht in Form von Gesetzen institutionalisiert wurden. Dazu gehörten insbesondere die Verknüpfung mit Vernunftoptimismus sowie mit Wissenschafts- und Fortschrittsglauben und die kritische Sicht auf religiöse Institutionen im Sinne von Kirche. Der Religionsbegriff des Laizismus war auf die individuelle spirituelle Dimension beschränkt. Die von Buisson gelobte Religion ist Privatangelegenheit des Einzelnen und bedarf keines Kollektivs und schon gar nicht einer kirchlichen Organisation. Diese Konzeptionen lagen der Politik gegen die religiösen Orden zugrunde: Die freiwillige Unterwerfung unter die Regeln einer religiösen Organisation ist aus dieser Perspektive nicht nachvollziehbar.

Doch stellt sich die Frage, wie stark die antiklerikale Laizisierungsideologie tatsächlich ihre Spuren im französischen Religionsrecht hinterlassen hat. Anders als die politischen Reden und Schriften der Zeit annehmen lassen, waren die rechtlichen Wirkungen des Laizismus als antiklerikaler Ideologie begrenzt. Der Grund bestand vor allem in den Kompromisszwängen, mit denen die Antiklerikalen in der Nationalversammlung konfrontiert waren (vgl. Scot 2005). Diese bremsten den antiklerikal-laizistischen Eifer, wie er die Religionspolitik von Emile Combes gekennzeichnet hatte. Das Beispiel des Trennungsgesetzes von 1905 zeigt dies. An der Seite von Ferdinand Buisson als Präsidenten der Kommission, die das Gesetz vorbereiten sollte, arbeitete der Sozialist Aristide Briand. Dieser war nicht kirchenfeindlich eingestellt und respektierte als Katholik die priesterliche Hierarchie (Bellon 2005: 133). Als „gemäßigter“ Trennungsbefürworter wollte er eine rechtliche Lösung, die auch für die Kirche akzeptabel war. Es ging ihm und seinen Mitstreitern nicht um Repression, sondern um eine friedliche Regelung des Konflikts, was angesichts der Mehrheitsverhältnisse in der Nationalversammlung ein realistischer Ansatz war (Scot 2005: 119). Für die katholische Rechte im Parlament stellte der von der Kommission erarbeitete Entwurf dennoch ein Komplott von Freimaurern und Freidenkern zur Zerstörung der Kirche dar. Nicht zuletzt nach den Erfahrungen mit der rabiaten antikongregationalistischen Politik der Regierungen Combes und Waldeck-Rousseau befürchtete die Rechte eine neue Welle religiöser Verfolgung (ebd.: 222f.). Zudem sollte die Trennung, nach dem Vorbild der Revolution, mit der Abschaffung des staatlichen Kultbudgets einhergehen. Die Frage der rechtlichen Organisationsstruktur für Religionsgemeinschaften war ein weiterer heikler Streitpunkt. Vorgesehen war ein einheitlicher Rechtsstatus für alle religiösen Gemeinschaften, der am Vereinsrecht von 1901 orientiert war und daher demokratische Wahlen für die Posten des Vereinsvorstands vorsah. Dies war jedoch aus Sicht der katholischen Bischöfe mit der hierarchischen Struktur der Kirche unvereinbar. Selbst die moderaten Republikaner äußerten Bedenken an diesem Vorhaben und plädierten für die Anerkennung der kirchlichen Organisation (ebd.: 225). Auf der anderen Seite jedoch standen die laizistischen Abgeordneten der Linken, die deutlich repressivere Maßnahmen anstrebten (ebd.: 227f.). Es galt daher, eine für möglichst viele



Akteure akzeptable Lösung zu finden (ebd.: 230-240). Sie fand sich mit Artikel 4 des Gesetzes, der für die Kirche zwar den Rechtsstatus des Vereins vorsah, der aber den „internen Regeln der allgemeinen Organisation des Kultes entsprechend“ („conformant aux règles d’organisation générale du culte“) zu gestalten war.<sup>316</sup> Diese Formulierung war das Resultat langwieriger Verhandlungen (ebd.: 234f.). Sie bedeutete faktisch die Durchsetzung eines korporativen Konzepts von Religionsfreiheit. Das Trennungsgesetz vom 9.12.1905 (ebd.: 251-253) war ein Kompromiss: Die antiklerikalen Verfechter radikallaizistischer Lösungen hatten sich nicht durchsetzen können.<sup>317</sup> Stattdessen waren die Rechte der Kirche gesichert worden. Jean Baubérot bezeichnet das „Gesetz über die Trennung von Kirchen und Staat“ daher als „laischen Pakt“ („pacte laïque“) (Baubérot 2005: 87f.).

Artikel 1 des Gesetzes bestimmte: „Die Republik schützt die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Kulturausübung unter den folgenden, im Interesse der öffentlichen Ordnung errichteten Einschränkungen.“<sup>318</sup> Damit schützt er einerseits die Gewissensfreiheit, das heißt die individuelle Freiheit, zu glauben oder „nicht zu glauben“, andererseits die Kultfreiheit. Artikel 2 des Gesetzes von 1905 bestimmte: „Die Republik gewährt jeglichem Kult weder offizielle Anerkennung, noch Gehalt oder Subventionen.“<sup>319</sup> Mit dieser Bestimmung erklärte sich der Staat für neutral in Hinblick auf die „Kulte“. Die Institution der „anerkannten Kulte“ wurde ebenso wie das Kultbudgets abgeschafft. Die „anerkannten Kulte“ des Konkordatsregimes wurden nun „privatisiert“. Aus der staatlichen Garantie der freien Kulturausübung in Artikel 1 wurde zudem nicht nur die Pflicht abgeleitet, Störungen von Kulthandlungen zu verhindern, sondern auch die Aufgabe, im positiven Sinne die Bedingungen für eine freie Kulturausübung zu garantieren. So führte Artikel 2 die Institution der Anstaltsgeistlichen (*aumôniers*) ein, die in staatlichen Einrichtungen wie den Streitkräften, Krankenhäusern und Gefängnissen die Religionsausübung ermöglichen sollen. Und vom Staat bezahlt werden.<sup>320</sup>

Doch trotz seines Kompromisscharakters traf das Trennungsgesetz auf heftigen Widerstand der katholischen Kirche. Dies hing u.a. mit der unilateralen Aufkündigung des Konkordats und der Aufhebung des Kultbudgets zusammen. Auch bestand zum Zeitpunkt der Verabschiedung des

---

<sup>316</sup> Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat. Publiée au Journal officiel du 11 décembre 1905, Article 4, in: Bruley 2004: 436.

<sup>317</sup> Trotzdem führte der Konflikt später zum Verlust der Regierungsmehrheit in der Nationalversammlung (Boyer 2004: 71). Auch dies zeigt, dass innerhalb der demokratischen Ordnung der französischen Republik einem allzu weitgehenden Laizismus politische Grenzen gesetzt waren. Er war nicht mehrheitsfähig.

<sup>318</sup> „La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l’intérêt de l’ordre public.“ Vgl. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat. Publiée au Journal officiel du 11 décembre 1905, Article 1, in: Bruley 2004: 435.

<sup>319</sup> „La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte.“ Vgl. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat. Publiée au Journal officiel du 11 décembre 1905, Article 2, in: Bruley 2004: 435.

<sup>320</sup> Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat. Publiée au Journal officiel du 11 décembre 1905, Article 1, in: Bruley 2004: 435.

Gesetzes Unklarheit über die konkreten Folgen des neuen Rechtsstatus für die katholische Kirche in Frankreich.<sup>321</sup> Sie und insbesondere die Kurie sahen das Trennungsgesetz nicht als Kompromiss, sondern als neuen Angriff der Laizisten auf die Religionsfreiheit (Boyer 2004: 67). In der Enzyklika *Vehementer Nos* vom 11.2.1906 verurteilte Papst Pius X. das Prinzip der Trennung scharf und kritisierte insbesondere den von ihm befürchteten Eingriff in die innere Organisation der Kirche, die als mystischer Körper Christi von einer Hierarchie aus Priestern und Theologen regiert werden müsse.<sup>322</sup> In der Forderung nach Anerkennung der kirchenrechtlichen Strukturen durch das Gesetz manifestierte sich das „weite“ Verständnis von Religionsfreiheit der Kurie. Religionsfreiheit musste aus ihrer Sicht auch der Kirche als Organisation gewährt werden, weil die Organisation ein integraler Bestandteil ihrer religiösen Weltdeutung ist. Die äußeren Formen der Religion, die die antiklerikalen Republikaner vehement als Klerikalismus bekämpften, resultieren aus den Glaubenslehren selbst und müssen aus dieser Perspektive daher durch die Gewissensfreiheit geschützt werden. Die Kurie verbot den französischen Katholiken die Gründung von Kultvereinen (Boyer 2004: 75). Die Regierung versuchte in den folgenden Jahren, eine Eskalation des Konflikts zu verhindern. Verschiedene Gesetze sollten sicherstellen, dass die katholische Religionspraxis durch den Boykott der Kirche nicht beeinträchtigt wurde (ebd.: 75, 78, Moulinet 2005: 185f., 190). Nach dem Ersten Weltkrieg führten Entspannungsbemühungen seitens der Regierung und der Päpste Benedikt XV. und Pius XI. zur Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen im Jahr 1921 und in den Jahren 1922-1924 zu einem intensiven diplomatischen Austausch zwischen Aristide Briand, nun im Amt des Außenministers, und seinem vom Vatikan bestellten Verhandlungspartner Cerretti. In dessen Rahmen einigten sich beide Parteien auf eine für die katholische Kirche akzeptable Auslegung des Trennungsgesetzes von 1905, die u.a. die Bildung regionaler *Associations diocéaines* unter Leitung des jeweiligen katholischen Bischofs vorsah sowie ausdrücklich das hierarchische Prinzip der Kirche für die Organisation dieser Vereinigungen anerkannte (Boyer 2004: 84ff., Bedouelle/Costa 1998: 61f, Garay 2001: 151).

#### 6.3.4. Die zunehmende Differenzierung von antiklerikaler und institutioneller Laizität

In der Folgezeit wendete sich das politische Klima wieder zugunsten der Kirche. Neue Laizisierungsvorhaben, wie etwa die Übertragung der Laizisierungsgesetze der 1880er Jahre und von 1905 auf das Elsass, wurden fallengelassen (Bedouelle/Costa 1998: 63), weshalb dort bis heute das Konkordat von 1801 und weitere gesetzliche Bestimmungen aus der Zeit zwischen 1871

---

<sup>321</sup> Weiterführende Informationen und Analysen zum Trennungsgesetz und seiner Umsetzung bieten vor allem Boyer 2004, Conseil d'Etat 2004, 256-265, Lalouette 2005, Scot 2005, Boyer 2004.

<sup>322</sup> Pius X.: Encyclica *Vehementer Nos*, 11.2.1906, in: Moulinet 2005: 171-177, 171f.

und 1918 gültig sind (Moulinet 2005: 219f.).<sup>323</sup> Das Verblässen des antiklerikalen Laizismus zeigte sich zudem in eigentumsrechtlichen Verbesserungen für die Kirche in den 1920er Jahren (ebd.: 230) sowie in der Tatsache, dass die vom Vichy-Regime beschlossenen Gesetzesänderungen zum Vorteil der katholischen Kirche und der Kongregationen, insbesondere die Lockerung der restriktiven Bestimmungen des Vereinsgesetzes von 1901,<sup>324</sup> nach dem Zweiten Weltkrieg nicht wieder rückgängig gemacht wurden.

Diese Entwicklung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt, dass die Folgen des Antiklerikalismus für das Religionsrecht und die Rechtswirklichkeit weit hinter den Zielen seiner Verfechter zurückblieben. Das Gesetz von 1905 gilt heute als ein Grundlagentext der Laizität. Allerdings taucht der Begriff „Laizität“ im Gesetzestext nicht auf. Es existiert keine allgemein anerkannte rechtliche Definition dieses Prinzips, kein Gesetzbuch, welches explizit Normen und Institutionen der Laizität zusammenfasst. Dies gilt für das gesamte Kernkorpus an Rechtstexten, die im Zusammenhang mit Explikationen des Laizitätsprinzips meist genannt werden: Neben dem Trennungsgesetz von 1905 sind dies die Schulgesetze der 1880er Jahre, sodann das Gebot der Gleichheit vor dem Gesetz in den Artikeln 1 und 6 der Menschenrechtserklärung von 1789, aus dem das Prinzip der Nichtdiskriminierung abgeleitet wird, sowie Artikel 10 des gleichen Text von 1789, der als Grundlage der Religionsfreiheit gilt (vgl. Poulat 2003, Conseil d’Etat 2004, Garay 2001, Messner/Prélot/Woehrling 2003). In keinem der Texte ist explizit die Rede von der Laizität. Es ist vor allem diese institutionelle Unbestimmtheit des Begriffs, die eine Vielfalt an Bedeutungszuschreibungen ermöglicht.

Selbst wenn die Institution der Laizität auf vier Prinzipien des genannten Kernkorpus gegründet wird: Trennung von Staat und Kirchen erstens im Sinne einer wechselseitigen Autonomie und zweitens verstanden als staatliches Subventionsverbots für religiöse Zwecke, drittens Garantie der Religionsfreiheit und viertens Gleichheit der Bürger unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen, so erschöpft sich das gesamte Bedeutungsspektrum des Begriffs der *laïcité* nicht in diesen Institutionen. Denn neben dieser „juridischen Laizität“ („*laïcité juridique*“) (Messner 1993) besteht ein Set an Bedeutungszuschreibungen, das über die rein institutionelle Ebene hinausgeht und welches Jean Baubérot unter den Begriff der „narrativen Laizität“ fasst.<sup>325</sup> Der

---

<sup>323</sup> Interessanterweise hat die Stasi-Kommission im Jahr 2003 ausdrücklich davon Abstand genommen, eine Reform des elsässischen Sonderstatus zu empfehlen (Stasi 2004: 113). Siehe zum elsässischen Religionsrecht Woehrling 1998.

<sup>324</sup> So wurden kongregationsfeindliche Gesetze von 1901 und 1904 geändert oder abgeschafft. Auch wurde das Unterrichtsverbot für Ordenangehörige aufgehoben (Moulinet 2005: 243). Neue Kongregationen wurden zugelassen, ihre Finanzierungsbedingungen verbessert und die Genehmigungsverfahren erleichtert (ebd.: 244). Ein Teil des 1907 verstaatlichten Eigentums der Kirche wurde auf die neuen Diözesanvereinigungen überschrieben, etwa die Grotte von Lourdes (ebd.: 247f.). Eine Änderung des Trennungsgesetzes am 25.12.1942 führte finanzielle Erleichterungen ein, etwa die Möglichkeit öffentlicher Subventionen für die Reparatur von Kultgebäuden, die nicht als Baudenkmäler klassifiziert sind (ebd.: 254).

<sup>325</sup> Interview mit Jean Baubérot am 18.7.2007.

Rechtswissenschaftler Francis Messner verwendet sogar die Bezeichnung der „imaginierten Laizität“ („laïcité imaginé“) (Messner 1993).

Viele der Bedeutungen, die dem Begriff der Laizität seit Ende der 1980er Jahre zunehmend und besonders deutlich in der Parlamentsdebatte im Jahr 2004 zugeschrieben wurden, zählen zum Spektrum dieser „narrativen“ oder „imaginierten Laizität“. Die so konzipierte Laizität geht weit über die im Religionsrecht institutionalisierten Prinzipien hinaus. Sie knüpft an antiklerikale Traditionen, an die rationalistische Religionskritik der Aufklärung sowie an deren Glauben an Vernunft und menschlichen Fortschritt an. Das Religionsverständnis, das dieser Laizitätskonzeption zugrunde liegt, deutet Religion als Gegensatz von Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt. Die Laizität wird aus dieser Perspektive dadurch realisiert, dass nicht nur die politischen und rechtlichen Institutionen, sondern auch der von ihnen geschaffene Raum frei von Religion ist. Die Variante der „narrativen Laizität“, wie sie das antiklerikale Lager propagierte, stieß jedoch stets auf gesellschaftliche Sperrn. Sie wurde nicht nur von der katholischen Kirche, sondern auch von einem erheblichen Teil der französischen, konservativ orientierten Bevölkerung abgelehnt. Auch die Schulreformen und das Trennungsgesetz waren nur von parlamentarischen Mehrheiten gegen den massiven Widerstand von Teilen der Bevölkerung, jedoch nie im gesellschaftlichen Konsens durchgesetzt worden. Der Machtkampf prägte auch die Umsetzung der Gesetze, wobei der Staatsrat als oberstes Verwaltungsgericht die Position einer Schiedsinstanz einnahm und oft zugunsten einer permissiven Auslegung des Gesetzes und tendenziell eher im Sinne eines „weiten“ Verständnisses von Religionsfreiheit entschied – etwa wenn er den Kultbegriff auf Glockengeläut und Prozessionen ausdehnte, welche laizistisch gesinnte Bürgermeister zu verbieten suchten (Conseil d’Etat 2004: 272-278, Kessler 2001: 36f.). Im demokratischen Parteienwettbewerb war die Rücksicht auf die Interessen der Katholiken bzw. der katholischen Kirche durchaus auch ein Mittel, um Stimmen zu gewinnen.

Dass es nach Ende des Vichy-Regimes nicht zu einer neuen Aufwallung des Antiklerikalismus kam, hatte mehrere Gründe. Maurice Larkin betont, dass nach dem Krieg deutlicher zwischen Hierarchie und katholischen Laien unterschieden wurde. Die christdemokratische, von katholischen Laien getragene Partei *Mouvement Républicain Populaire (MRP)* war erstens nach 1945 häufig an der Regierung beteiligt (Larkin 1995: 174f.). Katholiken waren zudem stark in der Résistance vertreten gewesen (ebd.: 175). Zweitens hatten sich während des Vichy-Regimes nicht nur Teile der Kirche der Kollaboration schuldig gemacht, sondern auch weite Kreise der französischen Gesellschaft (ebd.: 175). Drittens war auch der Antiklerikalismus desavouiert, weil er zur Instabilität und Handlungsunfähigkeit der Dritten Republik beigetragen hatte (Rémond 1999: 283). Von Bedeutung war viertens die Integrationsfigur Charles de Gaulles, der einerseits bekennender Katholik, andererseits aber Gegner des Klerikalismus war (Larkin 1995: 176). Die Vierte und die Fünfte Republik stellten sich zwar symbolisch in die laizistische Tradition der

Dritten Republik. So blieb der öffentlich vorgetragene Wunsch fünf französischer Kardinäle, in den Verfassungstext eine Gottesformel zu integrieren, folgenlos (Albert 2004: 116), und stattdessen wurde das Laizitätsprinzip in die Verfassung aufgenommen. Doch zugleich waren bekennende Katholiken sehr viel stärker als in der Dritten Republik in den Regierungen vertreten (Larkin 1995: 185). Die Politik des christdemokratischen MRP zielte auf die Versöhnung von Arbeiterklasse und Kirche und von Kirche und Republik. Auch das französische Episkopat zeigte sich versöhnlich: Eine Erklärung aus dem Jahr 1945 unterschied die Laizität als (akzeptables) Rechtssystem vom Laizismus als (inakzeptabler) Ideologie (Rémond 2000: 234f.). Frankreich musste in einem völlig veränderten europa- und weltpolitischen Kontext wieder aufgebaut und im Systemwettbewerb positioniert werden. Der Schock des Krieges und die neuen Bedrohungen waren Grund genug, die alten Gräben nicht wieder aufzureißen. Symbolisch brachte der (damals noch) zweite Artikel der Verfassung von 1958 die Befriedung des säkular-religiösen Konflikts in der Nachkriegszeit zum Ausdruck:

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.<sup>326</sup>

Symbolisch wies die Verfassung somit dem religionspolitischen Themenkomplex einen prominenten Platz zu. Der Artikel formulierte den religionspolitischen Kompromiss in knappster Form: die Laizität als Eigenschaft der Republik, die Gleichheit aller Bürger, der Respekt der Republik für alle Glaubensauffassungen als einer impliziten Freiheitsgarantie.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien die Bedeutung der säkular-religiösen Konfliktlinie zunehmend zu schwinden. Frankreich war mit anderen Problemen beschäftigt: dem Wiederaufbau des Landes, der politischen Reorganisation, der europäischen Einigung, dem Ausbau des französischen Sozialstaats und der schwierigen Abwicklung des Kolonialreichs, verbunden mit Kriegen in Indochina und Algerien. Der Wandel der katholischen Kirche in ihrer Haltung zur Republik kam hinzu: Unter dem Eindruck der totalitären Erfahrungen und im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils versöhnte sich die Kirche mit Demokratie und Menschenrechten (Rémond 2000: 227ff.). Die „religionspolitische Frage“ verlor stark an politischem Mobilisierungspotential.

Nur in einem Politikfeld setzte sich die Konfrontation in transformierter Weise fort: im Erziehungswesen, ein Feld, in dem die Kontinuität zwischen Dritter und Vierter Republik – etwa in Hinblick auf die Beamtenschaft – besonders groß war (Larkin 1995: 190). Nach dem Krieg bestanden in Frankreich zwei verschiedene Erziehungssysteme: das auf die Dritte Republik

---

<sup>326</sup> Seit der Verfassungsänderung vom 4.8.1995 ist es nun Artikel 1. Vgl. Vgl. Constitution de la République française. Texte intégral présenté par Ferdinand Mélin-Soucramanien à jour des révisions constitutionnelles au 23 juillet 2008, Paris: Dalloz, 16.

zurückgehende öffentliche Schulsystem sowie das Privatschulwesen, das überwiegend in katholischer Trägerschaft lag. Der rechte Flügel des christdemokratischen MRP setzte sich für eine öffentliche Subventionierung der Konfessionsschulen ein (Larkin 1995: 191), eine Forderung, die Ende der 1950er Jahre durchgesetzt wurde, dabei jedoch den Rücktritt des Erziehungsministers und eine Kampagne laizistischer Gruppen provozierte, die 10 Millionen Unterschriften gegen dieses Reformvorhaben sammelten (Albert 2004: 117f.). Doch das Gesetz, das unter Berufung auf die Lehrfreiheit staatliche Subventionen für die Privatschulen einführte, wurde als Loi Debré im Jahr 1959 endgültig verabschiedet (Baubérot 2005: 108ff., Poucet 2005).<sup>327</sup>

### 6.3.5. Die Kontinuität des antiklerikalen Erbes

Der Gegensatz zwischen Privatschulwesen und öffentlichem Bildungssystem schreibt den religionspolitischen Konflikt des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in transformierter Weise bis in die Gegenwart fort (Baubérot 1995, 2004b). Mit dem Wahlsieg François Mitterands 1981 kehrte das Thema auf die politische Agenda zurück. Mitterand wollte den erziehungspolitischen Dualismus beenden und strebte die Nationalisierung der vertraglich gebundenen Privatschulen an (Baubérot 1995: 52). Den darauf folgenden „Schulstreit“ von 1984 deutet Larkin zwar eher als bildungs- denn als religionspolitischen Konflikt, doch er sieht auch eine religionspolitische Komponente (Larkin 1995: 195, 202). Baubérot (1995) zeigt, wie stark diese Komponente war: Während ein Elternverband des „freien“ Unterrichtswesens (UNAPEL) in der Politik der Sozialisten eine Bedrohung der katholischen Schulen sah, forderte die Nationale Lehrgewerkschaft *Syndicat national des Instituteurs* die „laische Nationalisierung der Unterrichts“ („nationalisation laïque de l’enseignement“). Der damalige Erziehungsminister Alain Savary betonte in einer Rede aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Schulgesetzes von 1882 den Beitrag der Laizität zu Toleranz und Respekt gegenüber den Rechten von Minderheiten, fügte aber hinzu, dass sie mit einer „katholischen Partei“, die mit dem demokratischen Geist und der modernen Gesellschaft inkompatibel sei, in Konflikt gerate (Baubérot 1995: 53). Savarys Gesetzentwurf für eine Reform des Schulwesens zielte auf eine Integration der Privatschulen in das öffentliche Erziehungswesen, das sich im Einklang mit der universellen Menschenrechtserklärung pluralisieren und für konfessionelle, internationale, pädagogische und linguistische Dimensionen öffnen sollte (ebd.). Die Anhänger des Privatschulwesens organisierten gegen dieses Reformprojekt in Paris eine der größten Massenkundgebungen der französischen

---

<sup>327</sup> Die Subventionen wurden unter der Voraussetzung gewährt, dass die katholischen Schulen im Gegenzug ihre Lehrerbildung an staatliche Standards anpassen, das staatliche Curriculum übernehmen, für Schüler aller Konfessionen geöffnet werden und den Religionsunterricht fakultativ erteilen. Die Privatschulen können seither mit dem Staat zwei Sorten Verträge abschließen – eine einfache Variante, bei der der Staat die Gehälter und Sozialversicherung der Lehrer finanziert und ein lockeres Aufsichtsrecht erhält (Moulinet 2005: 279) oder die Variante des *contrat d’association*, bei der der Staat auch für die laufenden Kosten des Schulbetriebs aufkommt, zugleich aber ein größeres Aufsichtsrecht erhält (Moulinet 2005: 278.).

Geschichte: Über eine Million Demonstranten kritisierten das geplante Gesetz als totalitär und freiheitszerstörend. Mitterand entschloss sich unter dem Druck der öffentlichen Meinung, das Gesetz zurückzuziehen (ebd.: 54). Bis in die Gegenwart halten die Konflikte um den Status des Privatschulwesens an (vgl. Kap. 9.3.).

Die Bedeutung der Schule für den Republikanismus sieht Jean Baubérot als einen wichtigen Grund dafür, dass sich die Kopftuchaffäre ausgerechnet in diesem Feld entzündete (2004b: 177f.). Doch auch in anderen politischen Streitfragen spielten die religiös-säkulare Konfliktlinie und das Erbe des Antiklerikalismus eine Rolle. René Rémond nennt hierfür einige Beispiele, so den Schulstreit von 1994,<sup>328</sup> den Konflikt um das Staatsbegräbnis für François Mitterand<sup>329</sup> und die Streitigkeiten während des Staatsbesuches von Papst Johannes Paul II. im Zusammenhang mit der 1500 Jahr-Feier der Taufe Clovis im Jahr 1996.<sup>330</sup> Allerdings kann argumentiert werden, dass all diese Ereignisse nach der Kopftuchaffäre von Creil im Herbst 1989 aufgekommen sind und so auch als Folgen einer mit dem Kopftuchkonflikt verbundenen Reaktualisierung laizistischer Deutungsmuster erklärt werden können.

Dies trifft allerdings nicht auf die Verstimmungen während der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution im Jahr 1989 zu. Die Kirche war lange Gegner und Kritiker der Revolution gewesen. Die Frage, die sich im Jahr 1989 stellte, war, wie sie sich in Hinblick auf die Feierlichkeiten positionieren würde. Sie nahm den „Bicentenaire“ zum Anlass, eine Reihe von Veranstaltungen zu organisieren, in deren Rahmen die Revolution historisch aufgearbeitet und einer differenzierten Bewertung unterzogen werden sollte. So sollten positive Errungenschaften gewürdigt werden, ohne die Opfer der Revolution zu vergessen (Rémond 1999: 379). Die sozialistisch geführte Regierung unter Staatspräsident Mitterand stellte die Menschenrechte von 1789 in das Zentrum der offiziellen Gedenkfeiern, wobei Mona Ozouf (1989) schon damals darauf hinwies, dass dies auch eine ideologische Rekonstruktion der Ereignisse war – da sie zwangsläufig die brutale Gewalt der Revolutionsjahre in den Hintergrund stellte. Die Regierung entschied zudem, die Gebeine einiger wichtiger Akteure der Revolution in das Pariser Pantheon umzubetten, ein republikanisch-zivilreligiöser „Tempel“, in dem große Persönlichkeiten der

---

<sup>328</sup> Dieser betraf wieder das Privatschulwesen. Auslöser war der Versuch der bürgerlichen Regierung im Jahr 1993, die gesetzlich erlaubten öffentlichen Zuschüsse für Investitionen in den Immobilienbestand von Privatschulen zu erhöhen (Rémond 1999: 384). Dies löste scharfen Protest auf der Linken und von laizistischen Organisationen aus, die am 16.1.1994 eine Demonstration von der Größenordnung der Proteste des Jahres 1984 organisierten (ebd.: 385), eine „symbolische Revanche“, so Baubérot (1995: 61). Der französische Verfassungsrat hob das Gesetz kurz danach auf (Rémond 1999: 386).

<sup>329</sup> Nach dem Tod des ehemaligen sozialistischen Staatspräsidenten François Mitterand am 8.1.1996 organisierte die konservative Regierung ein Staatsbegräbnis in der Pariser Kathedrale Notre-Dame. Mitterand hatte in seinem Testament erklärt: „Une messe est possible.“ Neben der offiziellen Messe für Mitterand fand zur gleichen Zeit eine Trauermesse im Familienkreis statt. Das religiöse Staatsbegräbnis provozierte scharfe Kritik, weil es aus Sicht der Gegner das Prinzip der Laizität verletzte (Rémond 1999: 387).

<sup>330</sup> Für das traditionalistische und ultrakatholische Lager bot die Tauffeier des Clovis eine Gelegenheit, der 200-Jahr-Feier der Revolution von 1989 ein eigenes Memorial entgegenzusetzen. Die Linke, darunter der PS, und das laizistische Lager empfanden den Bezug auf die Katholizität des Königtums als eine erneute Infragestellung der Republik (Rémond 1999: 392). Vgl. für eine genaue Analyse des Konflikts Terrio 1999.

französischen Geschichte bestattet sind. Die Wahl fiel unter anderem auf die sterblichen Überreste des Abbé Gregoire und des Marquis de Condorcet – unter der Annahme, diese könnten einen lagerübergreifenden Konsens begründen (Julia 1989: 197). Der Abbé Grégoire hatte in der Revolution tatsächlich eine wichtige und verdienstvolle Rolle gespielt, etwa für die Abschaffung der Sklaverei und die Gleichstellung der Juden. Das Problem für die katholische Kirche bestand jedoch darin, dass er der Zivilverfassung des Klerus seine Zustimmung gegeben hatte (Rémond 1999: 380). Außerdem war während der offiziellen Feierlichkeiten kein Gedenken an die Opfer der Revolution vorgesehen. Aus diesem Grunde blieb das Episkopat der Umbettungszeremonie fern, was die Medien wiederum als Beleg für die anhaltende Distanz der Kirche zur Revolution werteten (ebd.: 381). Die Kirche wiederum stellte das Gedenken an die Opfer der Französischen Revolution stark in den Vordergrund – schon 1984 hatte Papst Johannes Paul II. 99 „Märtyrer“, die in den Jahren 1793 und 1794 hingerichtet worden waren, selig gesprochen (vgl. Julia 1989: 199f.).

Ein Interview des französischen Historikers François Furet mit dem Pariser Kardinal Jean-Marie Lustiger aus dem Jahr 1989 spiegelt das latente Fortbestehen der Konfliktkonstellation wider (Furet 1989a). So erklärte Lustiger, die gläubigen Katholiken könnten Abbé Gregoire nicht als große Gestalt der Revolution anerkennen, wenn der katholische Klerus, der dem Papst treu geblieben sei, nicht auch in seiner menschlichen, katholischen und französischen Wahrheit anerkannt werde (ebd.: 7). In der Erinnerung der Ereignisse von 1789 bestanden Divergenzen ebenso fort wie in der ideologisch-konzeptionellen Begründung der Menschenrechte. So lehnte Lustiger eine Verabsolutierung der menschlichen Vernunft als ideeller Grundlage dieser Rechte ab (ebd.: 9ff.).

Die vom antiklerikalen Kirchenkampf geprägte Konfliktkonstellation ist demnach bis in die späten 1980er Jahre latent fortgeschrieben worden. An späterer Stelle wird noch zu zeigen sein, inwiefern gerade in jenen Jahren das Erbe des Antiklerikalismus reaktualisiert wurde (vgl. Kap. 6.5.). Die Autoren des Offenen Briefes an Lionel Jospin im Herbst 1989 haben jedenfalls viele Deutungsmuster aus dieser Tradition aufgegriffen. Dies gilt auch für zahlreiche Redner der Parlamentsdebatte im Jahr 2004: Viele politische Akteure stellten das Verbot des Kopftuchs ganz ausdrücklich in die Tradition des antiklerikalen Kirchenkampfes und der Laizisierungsreformen der Dritten Republik. Aus ihrer Sicht diene das Verbot religiöser Zeichen der Verteidigung der Laizität und erschien somit als Fortsetzung eines in der Vergangenheit bereits geführten Kampfes. Diese Deutung des Gesetzes zeichnete sich bereits in den Berichte der beiden Kommissionen ab, die sich ausführlich den historischen Ursprüngen des Laizitätprinzips widmeten (Debré 2004: 11-27, Stasi 2004: 25-29, 38f.). Während der Debatte in der Nationalversammlung nahmen 41 Redner explizit auf historische Ereignisse Bezug, wobei 26 Abgeordnete das Gesetzesprojekt in die Tradition des französischen Kirchenkampfes stellten, so etwa Jean-Marc Ayrault,



Vorsitzender der PS-Fraktion: „Wir setzen heute ein Werk der Emanzipation fort, das vor fast hundert Jahren begonnen hat. Seien wir stolz darauf.“<sup>331</sup> Jean-Marc Ayrault, Jean Glavany, Laurent Fabius, Jean-Pierre Brard und andere Abgeordnete reicherten ihre Beiträge mit Zitaten von Hauptpersonen dieser Epoche, wie etwa Jules Ferry, an. Die Laizisierungsreformen der Dritten Republik hatten auf die Begrenzung der gesellschaftlichen und politischen Macht der katholischen Kirche gezielt. Nun wurde der „radikale Islam“ als eine ähnliche Herausforderung gedeutet wie der „Klerikalismus“ hundert Jahre zuvor. So erklärte Ayrault: „Lassen Sie uns den Mut der Republikaner des letzten Jahrhunderts wiederfinden, die die Konfrontation mit dem Klerikalismus gewagt haben, um besser die Freiheit des Gewissens und des Glaubens zu schützen.“<sup>332</sup> Der Laizitätsexperte des PS, Jean Glavany, deutete die vorgesehene gesetzliche Maßnahme ähnlich:

La laïcité est le fruit de combats violents, et la République l'a arrachée par la force. Après la laïcité du conflit et de la séparation, après l'accouchement difficile du compromis, voici la laïcité face au pluralisme religieux avec l'irruption de l'islam, deuxième religion de France, qui pose à notre société un problème culturel qu'il ne faut pas sous-estimer.<sup>333</sup>

Aus dieser Perspektive scheint der Islam das mittels der Laizität mühsam geschaffene Gleichgewicht zwischen Staat und Religion wieder in Frage zu stellen. Den Zusammenhang der Kopftuchproblematik mit dem Kirchenkampf der Dritten Republik bemühten allerdings nicht nur Abgeordnete des linken Parteienspektrums. Eine ähnliche Deutung vertrat auch UMP-Präsident Alain Juppé, als er feststellte, die katholische Kirche habe die Laizität am Ende akzeptiert und ein solcher Wandel sei auch im Falle des Islam möglich.<sup>334</sup> Die aktuelle Entscheidungslage stellten linke wie rechte Politiker als erneuten Kampf zur Durchsetzung der Laizität gegen religiöse Machtansprüche dar.

René Rémond hat entsprechend die These formuliert, der Islam habe zu einer Wiederbelebung des Antiklerikalismus geführt:

Rien ne montre mieux comment la permanence de l'anticléricalisme s'adapte à des situations inédites et n'illustre autant sa capacité à intégrer des données nouvelles que les incidences de la présence en France de l'islam. (Rémond 1999: 374)

---

<sup>331</sup> „[N]ous poursuivons aujourd'hui une oeuvre d'émancipation commencée il y a près de cent ans. Soyons-en fiers“, vgl. Ayrault, Jean-Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007. Übers. d. Verf.

<sup>332</sup> „Retrouvons le courage des républicains du siècle dernier qui ont osé affronter le cléricalisme pour mieux protéger la liberté de conscience et de croyance“, vgl. ebd. Übers. d. Verf.

<sup>333</sup> Glavany, Jean: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>334</sup> Juppé, Alain: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2. 2004, in Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Olivier Roy vermutet in ähnlicher Weise, der Islam habe aus der Perspektive der Verfechter einer „militanten Laizität“ („laïcité militante“) die Rolle der katholischen Kirche eingenommen und begründet so die islamkritische Haltung linksgerichteter Autoren (Roy 2005: 9f., 15). Was ist von dieser These zu halten? Ist der Islam bzw. sind die Muslime in Wahrnehmungsraster geraten, die in Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche im Laufe der französischen Religionsgeschichte entstanden sind? Lässt sich sagen, dass diese Deutungsmuster in einer ungebrochenen Kontinuitäts- bzw. Rezeptionslinie bis in die Gegenwart zu verfolgen sind?

Es ist wahrscheinlich, dass verschiedene Reproduktionsmechanismen in Frankreich bestehen, die relativ ungebrochene Rezeptionslinien antiklerikal-laizistischer Deutungsmuster ermöglicht haben, etwa das Spektrum der laizistischen Organisationen und der Freimaurer- und Freidenkerverbände sowie das öffentliche Erziehungswesen. Aber selbst wenn sich solche Rezeptionslinien nachweisen ließen, sind doch zwei Einwände zu erheben: Erstens hat sich der Kontext, in dem diese Deutungsmuster reproduziert wurden, im Vergleich zu ihrem Entstehungskontext verändert. Andere Probleme, neue Ideen und ideologische Konzeptionen treten auf und diese fließen in die Rezeptionsprozesse ein. Allein das verhindert eine identische Reproduktion der Deutungen. Zudem sind die laizistischen Organisationen in Frankreich zwar vielfältig, aber ihr gesellschaftliches Gewicht sollte nicht überschätzt werden. Im linken politischen Spektrum besteht jedenfalls keine ungebrochene antiklerikale Kontinuität, denn gerade dort spielten seit 1968 bis in die späten 1980er Jahre gesellschaftspolitische Konzeptionen wie der Multikulturalismus eine wichtige Rolle (Roman 2005), die heute als absoluter Gegensatz des linken Neorepublikanismus konzipiert werden. Und auch wenn der Versuch in den 1980er Jahren, das Privatschulwesen zu nationalisieren, in laizistischer Tradition stand, so war diese Reform doch nicht zwangsläufig als Neuauflage des Antiklerikalismus intendiert worden. Dies gilt auch für die Feierlichkeiten des *Bicentenaire*: Die späte Würdigung des Abbé Gregoire war eher als versöhnliche Geste gegenüber den Katholiken gedacht gewesen, denn als neue antiklerikal inspirierte Attacke auf die Kirche.

Die These einer ungebrochenen Kontinuität antiklerikaler Deutungsmuster, die nur auf eine neue Religion treffen mussten, um reaktiviert zu werden, stößt auf ein weiteres Problem: Es gab in den antiklerikalen Strömungen der Dritten Republik durchaus Tendenzen, alle sichtbare Religion aus dem öffentlichen Raum zu verbannen. Bestes Beispiel hierfür sind die Versuche einiger Bürgermeister, Priestern das Tragen der Soutane auf der Straße oder kirchliche Prozessionen in den Gemeinden zu untersagen. Doch hat sich die Auffassung, Laizität erfordere notwendigerweise die Religionslosigkeit des öffentlichen Raums, seit der Dritten Republik selten wirklich institutionell durchsetzen lassen – jedenfalls nicht in Bezug auf die sich in diesem Raum

aufhaltenden Personen.<sup>335</sup> Die Religionslosigkeit galt den Institutionen, die den öffentlichen Raum konstituieren, den staatlichen Einrichtungen einschließlich ihrer Gebäude, und den Repräsentanten des Staats, wie den Lehrern. Sie betraf die Art und Weise, wie der Staat die Bürger behandelt – nämlich ohne Rücksicht auf ihre Religion –, und sie betraf schließlich die von ihm repräsentierten Werte und Normen. Die Forderung, dass auch die Bürger im öffentlichen Raum ihre Religiosität außen vorlassen müssen, ist dagegen kaum durchgesetzt worden. Im Gegenteil, sehr viel wichtiger ist die Tradition der Rücksichtnahme auf religiöse Wertvorstellungen der Bürger im öffentlichen Raum. Davon zeugt zum Beispiel die Institution der Anstaltsgeistlichen nach Artikel 2 des Gesetzes von 1905, die ausgerechnet eineinhalb Jahre vor der Kopftuchaffäre von Creil auch für die öffentlichen Schulen geschaffen worden ist: Auf Anfrage der Familien und nach Genehmigung der Schulleitung können in den Sekundarschulen Aumônier-Ämter eingerichtet werden, um außerhalb des ordentlichen Schulunterrichts Religionsunterricht anzubieten.<sup>336</sup> Dies spricht nicht für eine starke Tradition der Verbannung von Religion aus dem öffentlichen Raum der Schule. Auch die Schulpolitik der Dritten Republik selbst zeigt, dass auf religiöse Bedürfnisse im öffentlichen Raum Rücksicht genommen wurde. Denn der schulfreie Donnerstag (heute Mittwoch) sollte katholischen Eltern die Möglichkeit geben, ihren Kindern die Teilnahme am Katechismus-Unterricht zu garantieren. In ihrer zeitlichen Organisation nahm die öffentliche Schule insofern Rücksicht auf die religiösen Bedürfnisse der katholischen Bürger. Alain Gresh meint sogar, eine Neutralität der Schüler sei nie von den Schulreformern der Dritten Republik gefordert worden (2006: 292).<sup>337</sup> Doch selbst in Hinblick auf die Konstitutionselemente des öffentlichen Raums war die Laizisierungspolitik in der Umsetzung weniger rabiat als in der Theorie: Dies zeigt der Beschluss von 1882, die Kruzifixe aus den öffentlichen Schulen zu entfernen. Denn den Präfekten wurde empfohlen, die Kruzifixe nur zu entfernen, wenn es ihnen als angebracht erschien. Die Maßnahme sollte nicht zur Störung der öffentlichen Ordnung führen und die Wünsche der lokalen Bevölkerung berücksichtigen (Conseil d'Etat 2004: 253, Baubérot 2005: 51). Dass die religiöse Neutralität nicht auf die Adressaten staatlicher Leistungen bezogen wurde, zeigt sich auch an der Reform des Friedhofrechts im Jahr 1884 (Baubérot 2005: 60). Die Friedhöfe als öffentlicher Raum wurden zwar laiziert, indem religiöse Referenzen in den an alle Nutzer gerichteten Partien dieser Einrichtung entfernt wurden, wie etwa Kruzifixe über den Eingangsportalen der Friedhöfe. Damit wurde signalisiert, dass die Friedhöfe nicht für eine bestimmte Konfession reserviert waren. Doch diese Reform verlangte

---

<sup>335</sup> Vgl. hierzu das richtungsweisende Urteil des Conseil d'Etat, 19.02.1909, Abbé Olivier, vgl. Conseil d'Etat 2004: 277.

<sup>336</sup> Circulaire du 22.4.1988. Enseignement religieux et aumôneries dans l'enseignement public, in: Bulletin officiel de l'Éducation nationale, 28.04.1988, in: Ministère de l'éducation nationale 2004: 107f. Zur Institution des katholischen Geistlichen in den öffentlichen Schulen siehe auch Swerry 1995.

<sup>337</sup> Erst in den 1920er und 1930er Jahren wurden *politische* Zeichen in der Schule verboten, eine Maßnahme, die sich vor allem gegen kommunistische Aktivitäten richtete. Im Mai 1937 verbot ein Rundschreiben schließlich „konfessionelle Propaganda“ (prosélytisme) in der Schule (Gresh 2006: 293).

nicht, dass die Nutzer, die Familien der Verstorbenen, auf religiöse Bezüge verzichten mussten. Sie durften weiterhin die konfessionelle Zugehörigkeit des Verstorbenen durch religiöse Symbole wie Kruzifixe oder Davidsterne auf der Grabstätte kenntlich machen.

In der religionspolitischen Realität überwog also die Rücksichtnahme auf religiöse Bedürfnisse des einzelnen Bürgers (vgl. Boyer 2004, Conseil d'Etat 2004, Poulat 2003). Das Konzept eines religionslosen öffentlichen Raums, der alle religiösen Äußerungsformen in die privaten vier Wände verbannt, kann sich vor allem auf eine starke ideengeschichtliche Tradition berufen, weniger jedoch auf ein institutionelles Erbe. Nur in der Phase der antikongregationalistischen Politik der Regierung Combes kam diese „laizistische Laizität“ ihrer institutionellen Umsetzung nah. Die äußeren Ereignisse, etwa die Auflösung von Konventen und die Vertreibung von Ordensangehörigen ins Ausland, wirkt in der Bildsprache durchaus wie eine rabiate Vorwegnahme der Art und Weise, wie kopftuchtragende Mädchen zum Schuljahresbeginn 2004/2005 von ihren Schulen verwiesen wurden.<sup>338</sup> In der Regierung Combes wurden die Ordensgemeinschaften als innere Feinde der Republik gedeutet, obschon Laizisten wie Ferdinand Buisson die Leistungen der Kongregationen im Erziehungswesen mitunter auch lobten (2007b: 75). Doch inakzeptabel war für sie das Ordensgelübde, die Unterwerfung unter eine religiöse Regel verbunden mit einer von der Gesellschaft zurückgezogenen Lebensweise, die als Negation der Werte von Revolution und Republik und als unvereinbar mit den Freiheitsrechten von 1789 erschienen (Baubérot 2004b: 83-87). In einer Rede erklärte Buisson, die Vorzüge des laischen gegenüber dem kongregationalistischen Erziehungspersonal bestünden darin, dass erstere in der Lebenswirklichkeit besser verankert seien, weil sie am gesellschaftlichen und familiären Leben Anteil hätten. Weiter erklärte er:

Ils [les laïques, Anm. d. Verf.] n'ont pas fait vœu de renoncer aux ambitions légitime du travail, de renoncer à la famille, à ses joies, à ses douleurs, à ses inquiétudes, à ses angoisses, de renoncer à leurs intérêts, à leur indépendance d'homme et de citoyen : c'est précisément pour cela qu'ils ont nos préférences. [...] A ces laïques, il est vrai, nous ne leur demanderons pas l'exemple du dévouement monastique. Mais ils vous donneront celui d'un autre dévouement, qui nous suffit : un instituteur qui élève honorablement sa famille avec le modique salaire qu'il gagne sous les yeux de tous, une institutrice qui, sans être, comme la religieuse, protégée par le voile et par un habit qui la met à part, a su être, dans la plus modeste condition [...] une femme et une mère respectable, voilà ceux qui ont vraiment qualité pour dire à nos enfants ce que c'est que la vie et ce que c'est que le devoir. (Buisson 2007b: 79f.)

Buisson geht in diesem Redeauszug auf Distanz zum Lebensentwurf der Ordensleute, der für ihn abseits der gesellschaftlichen Normalität angesiedelt war. Bemerkenswert ist sein Hinweis auf die Ordensschwester, die sich durch ihren Schleier und ihren Habit absondert. Die Kleidung der Nonne bringt ihr Ordensgelübde sichtbar zum Ausdruck, ist Beleg ihrer religiösen Ernsthaftigkeit

---

<sup>338</sup> Vergleiche hierzu die zahlreichen Erlebnisberichte betroffener Schülerinnen in Chouder/Latrèche/Tevanian 2008.

und Entschlossenheit. Der Schleier wird zum Symbol ihrer Abkehr von der „normalen“, also säkularen, vernunft- und fortschrittsorientierten Gesellschaft.

Dieser Hintergrund legt die Vermutung nahe, dass in der vehementen Abwehr des Kopftuchs tatsächlich auch historisch überlieferte Deutungsmuster antiklerikaler Tradition eine latente Rolle gespielt haben. Das heißt nicht, dass ein direkter Vergleich zwischen beiden Situationen gezogen werden kann. Doch offensichtlich besteht ein Wahrnehmungsmuster, dem zufolge sichtbar gelebte Religion tendenziell entweder als eine irrationale Selbstbindung, als Verzicht auf eigenständiges kritisches Denken und individuelle Freiheit oder als Folge milieuspezifischen oder familiären Zwanges gedeutet werden kann. Das Deutungsmuster beinhaltet auch den Verdacht, dass konsequente Religiosität mit potentieller Illoyalität gegenüber der Republik verbunden ist. Doch eine nahtlose Kontinuität dieser Sichtweise besteht nicht. So stellen gerade die Ordensgemeinschaften in der Gegenwart kein Problem mehr da. Zwar ist die Gesetzgebung von 1901 noch immer in Kraft, doch wird sie sehr pragmatisch und religionsfreundlich ausgelegt. Nicht nur haben viele katholische Orden inzwischen den Rechtsstatus der Kongregation akzeptiert und angemeldet, auch andere religiöse Gemeinschaften machen von ihm Gebrauch, wie orthodoxe Christen und Buddhisten.<sup>339</sup> Auch wenn die katholische Kirche und vor allem das Papsttum in manchen laizistischen Zirkeln bis heute noch ein Feindbild darstellen, so handelt es sich hierbei doch keineswegs um eine gesellschaftlich einflussreiche Strömung.

Der neue, gegen das Kopftuch gerichtete Antiklerikalismus ist zudem von anderem Charakter als derjenige der Dritten Republik. Hierzu schreibt Olivier Roy:

*L'interdiction du voile à l'école apparaît comme le prolongement du combat pour en chasser l'Église catholique, mais est en fait très différent: si le religieux en soutane était un concurrent pour le contrôle d'un même espace, la jeune élève voilée ne s'inscrit pas dans une lutte pour le pouvoir, elle exprime plutôt la déréliction de cet espace public. (Roy 2005: 133)*

Olivier Roy sieht einen zentralen Unterschied zwischen dem Antiklerikalismus der Dritten Republik und den antiklerikalen Aufwallungen gegen das Kopftuch: Die muslimischen Akteure, die das Kopftuch verteidigten, stellten den Staat und sein Recht nicht in Frage. Sie deuteten das Kopftuch als Frage der individuellen Selbstbestimmung und Religionsfreiheit. Die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts jedoch hatte versucht, mittels der Kontrolle über das Erziehungswesen der Gesellschaft ihre Moralvorstellungen aufzuzwingen (Roy 2005: 130-133). In der Tat war die Kirche das gesamte 19. und frühe 20. Jahrhundert hindurch eine aktive

---

<sup>339</sup> Als erste nichtkatholische Kongregation wurde am 8.1.1988 das buddhistische Zentrum Karma Ling (Dhagpo Kagyü Ling) in Saint-Hugon in der Dordogne anerkannt (Cholvy/Hilaire 2005: 122, Liogier 2006: 27). Sie war die 474. offiziell anerkannte Kongregation. In einer Liste aller vom Innenministerium registrierten Kongregationen mit Stand vom 15.9.2004 finden sich acht weitere buddhistische Gemeinschaften und Zentren, vier christlich-orthodoxe Kongregationen, die „hinduistische“ Congrégation Sivananda de Yoga Vedanta sowie eine „protestantische“ Kongregation, die Heilsarmee, der dieser Status am 7.1.1994 zuerkannt worden ist (vgl. die Liste in: Enseleit 2007: 326-339).

Gegnerin des Republikanismus. Sie verfügte dabei nicht nur über eine schlagkräftige Organisation in Form ihrer Kirchengemeinden, der Kongregationen und Bildungseinrichtungen, sondern sie hatte auch Rückhalt bei einem nicht unerheblichen Teil der französischen Bevölkerung. Sie war zudem international vernetzt. Sie stellte eine reale Gefahr für das republikanische Projekt dar. Auch als die Kirche seit den 1920er Jahren die Republik akzeptierte, blieb der Katholizismus eine wichtige Referenz für die Republikgegner im rechtsextremen Spektrum (Merlio 2005: 120ff.). Insofern war die Laizisierungspolitik gegen die politische und gesellschaftliche Macht der katholischen Kirche gerichtet gewesen, die in Frankreich dominierende religiöse Tradition. Die „narrative Laizität“ in ihrer laizistischen Variante bzw. die „Laizität als Philosophie“ (Roy 2005: 34ff.) ist in dieser Konfliktkonstellation entstanden. Diese Prägung wirkt in Form impliziter, nichtinstitutionalisierter Bedeutungen des Konzepts weiter, so dass sich die antiklerikal-laizistische Laizität auch mit Hilfe des Konzepts der „impliziten Normierung“ von Martin Baumann (1999) erfassen lässt. Der durch das institutionalisierte Religionsrecht geschaffene „öffentliche Raum“, in dem religiöses Handeln stattfindet, wird um Deutungsmuster aus dieser antiklerikalen Tradition ergänzt. Diese sind insofern implizit, als ihre Verfechter sie meist „stillschweigend“ als Bestandteil des Bedeutungsspielraums der Laizität voraussetzen, obschon sie nicht institutionalisiert und politisch sogar umstritten sind.

Viele dieser impliziten Deutungsmuster sind im Rahmen der Kopftuchdebatte, nicht zuletzt in der Nationalversammlung, reaktualisiert und gegen das Kopftuch in Stellung gebracht worden, insbesondere die Verknüpfung von Laizität, Republik und Schule: Die Schule ist zentrale Instanz der republikanischen Staatsbürgersozialisation. Schule und Lehrer bilden Gegeninstanzen zu Kirche und Pfarrer. Die Erziehung wird als Emanzipation der Bürger verstanden und ist Vernunft und Fortschritt verpflichtet. Das antiklerikale Erbe manifestierte sich zudem in einem Religionsverständnis, das stark das individuelle Glaubenserleben ins Zentrum rückt, hingegen organisatorische, institutionelle und kollektive Ausdrucksformen skeptisch bis ablehnend deutet (Kap. 4.6.-4.7.). Die Tendenz, konsequent gelebte Frömmigkeit mit nach außen sichtbaren Folgen für das alltägliche Leben als Unfreiheit oder gar als politische Gefahr wahrzunehmen, gehört hierzu. Religionsfreiheit wird von diesem Religionsverständnis her vor allem als Glaubens- und Gewissensfreiheit gedacht, mit Betonung der Möglichkeit, nicht zu glauben. Sie ist in dieser Tradition eher ein Abwehrrecht gegen die Religion als ein Abwehrrecht gegen den Staat.

Der antiklerikale Laizismus der Dritten Republik richtete sich allerdings nicht nur gegen einen realen Feind der Republik, sondern auch gegen die gesellschaftlich *dominante* religiöse Tradition. Das Verbot religiöser Zeichen von 2004 richtet sich faktisch gegen die religiösen Gebräuche einer *Minderheit*. Die gesellschaftlichen Konfliktkonstellationen im Jahr 1904 und im Jahr 2004 unterscheiden sich auch deshalb grundlegend voneinander. Dies ist ein bislang wenig beachteter Aspekt. Die Laizität der Dritten Republik diente gerade dem Schutz religiöser und

weltanschaulicher Minderheiten (darunter die Freidenker und Freimaurer). Das Verbot religiöser Zeichen in der Schule verlangte indes von religiösen Minderheiten, insbesondere von Muslimen und Sikhs, eine Assimilierung ihrer Religionspraxis an die dominanten Wertvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft.

Handelt es sich bei dem Kopftuchverbot also letztlich um eine verkappte Abwehr des als fremd empfundenen Islam, der wenig mit dem antiklerikalen Erbe der französischen Religionspolitik zu tun hat? Ist der Antiklerikalismus letztlich nur instrumentell zur Rechtfertigung eines aus ganz anderen Gründen motivierten Verbots des Kopftuchs remobilisiert worden? Auf diese Frage wird am Ende dieses Kapitels noch einmal zurückzukommen sein. Sicher ist jedenfalls, dass antiklerikale Deutungsmuster in der französischen Religionspolitik bis in die Gegenwart von Relevanz sind. Dies gilt auch für ihre Mobilisierung gegen religiöse Kleingruppen. Da der dem Antiklerikalismus zugrunde liegende Religionsbegriff für die gesellschaftlichen Konstellationen von Mehrheit und Minderheit nicht sensibel ist, ist dies grundsätzlich möglich. Dies zeigt der Blick auf ein anderes wichtiges religionspolitisches Thema in Frankreich, die Bekämpfung der sogenannten „Sekten“.

#### *6.3.6. Antiklerikale Erbschaften in der „Sekten“-Politik*

Für die These einer anhaltenden Relevanz antiklerikaler Deutungsmuster für die heutige Religionspolitik in Frankreich spricht auch die Politik zur Bekämpfung der sogenannten „Sekten“, in der der negativ konnotierte Begriff von Religion als widervernünftiger, die individuelle Freiheit beschränkender Instanz eine wichtige Rolle spielt.

In den 1980er und 1990er Jahren wurde die französische Öffentlichkeit mit mehreren beunruhigenden Vorfällen im Zusammenhang mit religiösen Gruppen konfrontiert, die von den großen etablierten Traditionen abwichen. So kam es 1978 in Guyana zum spektakulären Massenselbstmord von 918 Personen, die der 1970 von Jim Jones gegründeten antikapitalistischen Volkstemplerbewegung angehörten (vgl. Luca 2004: 50-52). In das Jahr 1993 fiel die Tragödie um die Gruppierung der Davidianer im texanischen Waco, bei der der Einsatz einer Antiterrorereinheit gegen die Gruppe in eine gewalttätige Auseinandersetzung mündete, in deren Folge 75 Menschen ums Leben kamen (Kippenberg 1999: 98-100). Auch in Frankreich kam es zu vergleichbaren Vorfällen. Diese betrafen den „Orden der Sonnentempler“, eine esoterische Gruppierung, die vor allem in Kanada, Frankreich und der Schweiz Anhänger hatte und in der es in den Jahren von 1994 bis 1997 zu insgesamt 73 religiös inspirierten Selbstmorden kam (Luca 2004: 52-54). Besonders diese Vorkommnisse begünstigten die zunehmende Wahrnehmung von religiösen Gruppen, die von den bekannten Traditionen abwichen, als ein insgesamt beunruhigendes Phänomen, für das der Begriff der „Sekte“ als geeignete Bezeichnung erschien. In diesem Kontext traten private Organisationen zur Bekämpfung der „Sekten“ auf, so die *Union*

*Nationale des Associations de Défense des Familles et de l'Individu (UNADFI)* und das *Centre de documentation, d'éducation et d'action contre les manipulations mentales (CCMM)*, das bereits 1981 von Roger Ikor gegründet worden war, dessen Sohn in Folge der Beachtung strenger Ernährungsvorschriften seiner religiösen Gemeinschaft ums Leben gekommen war (Pasquini 1993: 172). Die Zahl der Publikationen, die sich kritisch mit dem Phänomen „Sekten“ auseinandersetzen, stieg stark an und ist inzwischen kaum mehr zu überschauen.<sup>340</sup> Doch auch wenn das Thema vor allem seit den 1980er Jahren Aufmerksamkeit erregt hat, so lässt sich das Interesse an „Sekten“ in Frankreich bereits in den 1970er (Vernette 1976, Woodrow 1977) und gar 1950er Jahren (Colinon 1953) nachweisen.

Seit Anfang der 1980er Jahre gerieten die als „Sekten“ bezeichneten religiösen Gruppen und Gemeinschaften auch in das Visier der Politik. Der Abgeordnete Alain Vivien erhielt 1982 vom sozialistischen Premierminister Pierre Mauroy den Auftrag, einen Bericht über das Phänomen zu erstellen, den dieser im Februar 1983 vorlegte.<sup>341</sup> Zwölf Jahre später, unter dem Eindruck der Suizidserie bei den Sonnentemplern, beschäftigte sich eine Kommission der französischen Nationalversammlung mit dem „Sekten-Problem“. Aus ihrer Arbeit ging ein Bericht<sup>342</sup> hervor, der große Aufmerksamkeit, aber auch schwere Kritik, insbesondere von Religionswissenschaftlern, provozierte (vgl. die Beiträge in Introvigne/Melton 1996). In Ermangelung einer juristisch haltbaren Definition des Begriffs „Sekte“ hatte die Kommission einen Kriterienkatalog zur Identifizierung von „Sekten“ in Anlehnung an den Inlandsgeheimdienst *Renseignements généraux* entwickelt und eine Liste von 172 religiösen Gruppen und Gemeinschaften erstellt, die diese Kriterien vermeintlich erfüllten. Um vom Geheimdienst als „Sekte“ eingestuft zu werden, genügte bereits die Erfüllung lediglich eines von zehn Kriterien. Die relativ schwammigen Definitionskriterien<sup>343</sup> führten zu einer äußerst heterogenen Liste, in der sich auch zwei evangelikale Kirchen, die Pfingstkirche von Besançon und die *Eglise de la Porte Ouverte Chrétienne* in Mulhouse (Fath 2005: 258, 351),<sup>344</sup> sowie die Zeugen Jehovas wiederfanden.<sup>345</sup>

---

<sup>340</sup> Es seien nur einige Beispiele genannt: Pasquini 1993, Abgrall 1996, Fouchereau 1996, Fenech 1999, Centre Roger Ikor 1995, 1996, Fillaire 1994, Gest 1999, Boudier 1999. Neben der Literatur über die Gefahren, die von den sogenannten Sekten ausgehen, existiert auch eine umfangreiche Literatur, die die Thematik aus einer stärker wissenschaftlichen Perspektive behandelt, wie die Beiträge des langjährigen Beauftragten der katholischen Kirche Jean Vernet (1976, 1986, 1990) oder religionswissenschaftliche Publikationen (Introvigne/Melton 1996, Hervieu-Léger 2001, Etienne 2002, Luca 2004 und Liogier 2006).

<sup>341</sup> Vivien, Alain 1985: *Les sectes en France. Expression de la liberté morale ou facteurs de manipulation*. Rapport au Premier ministre. Paris: La documentation française.

<sup>342</sup> Assemblée Nationale. Commission d'enquête. Président Alain Gest, Rapporteur Jacques Guyard: *Les sectes en France*, rapport n° 2468, Paris: Assemblée Nationale 10.1.1996.

<sup>343</sup> Als Kriterien nannte die Kommission „mentale Destabilisierung der Mitglieder“, „exorbitante finanzielle Forderungen an die Mitglieder“, „Bruch der Mitglieder mit dem Herkunftsumfeld“, „Angriffe auf die körperliche Unversehrtheit“, „Unterordnung der Kinder“, „ein mehr oder weniger antisozialer Diskurs“, „Störungen der öffentlichen Ordnung“, „bedeutende Schwierigkeiten mit der Justiz“, „intransparente ökonomische Aktivitäten“ und „Versuche der Infiltrierung öffentlicher Einrichtungen“ (Gest/Guyard 1996: 13-15, Übers. d. Verf.).

<sup>344</sup> Im Fall der Kirche von Besançon ging die Kennzeichnung als Sekte auf Aktivisten vom CCMM zurück, im Falle der Kirche von Mulhouse war sie Folge der Denunzierung einer konkurrierenden Kirche (Fath 2005: 259).

<sup>345</sup> Vgl. Gest/Guyard 1996: 24f.



Auch wenn die Gest-Guyard-Liste und die ihr zugrunde liegende Definition des Sektenbegriffs keinerlei juristische Bindungswirkung hatten, kann, wie Liogier (2006: 41) bemerkt, ein Bericht der Nationalversammlung auf lokaler Ebene durchaus konkrete Folgen für das Verwaltungshandeln haben. Eben weil keine juristische Definition des Begriffs „Sekte“ vorliegt, greifen lokale Akteure auf die vom Parlament angebotene Definition, einschließlich der Liste, zurück und sprechen Versammlungsverbote aus oder verweigern Baugenehmigungen. Das Klima verschlechterte sich für alle Gruppen, die in den Verdacht des Sektierertums fielen, darunter auch charismatische Bewegungen und „evangelikale“ Kirchen im protestantischen Feld. Das ungünstige Klima führte beispielsweise dazu, dass *Le Messenger Evangélique*, das wichtigste lutherische Blatt in Frankreich, aus Sorge davor, mit „evangelikalen“ Strömungen in einen Zusammenhang gebracht zu werden, den Namen im Jahr 2001 in *Le Messenger* änderte (Fath 2005: 352, 290ff.).

Seit den 1980er Jahren haben sich in immer kürzeren Abständen staatliche Instanzen mit dem „Problem“ der Sekten befasst. Dies begann mit dem Vivien-Bericht gefolgt von der Gest-Guyard-Kommission von 1995. In der Folge ihres Berichts wurde im Amt des Premierministers die *Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS)* geschaffen, die sich der Bekämpfung dieser Gruppen verschrieb (Luca 2004: 99). Im Jahr 1999 veröffentlichte erneut eine parlamentarische Untersuchungskommission einen Sektenbericht, diesmal zur Frage der finanziellen Aktivitäten von „Sekten“ (Guyard/Brard 1999). Im Jahr 2001 verabschiedeten Nationalversammlung und Senat ein Gesetz, das das repressive Arsenal gegen die „Sekten“ stärken sollte. Das Gesetz About-Picard ermöglichte insbesondere den privaten Antisekten-Vereinigungen UNADFI und CCMM als Nebenkläger in Prozessen aufzutreten. Daneben schuf es die Möglichkeit zur Auflösung von religiösen Gruppen, die den Zustand psychischer Abhängigkeit von Personen missbrauchen. Gleiches wurde ermöglicht für den Fall, dass sich Leitungspersonlichkeiten einer Gruppe einer Straftat schuldig machen. Außerdem erhielten Stadtverwaltungen das Recht, Gruppen die Niederlassung in der Nähe von Schulen, Krankenhäusern und Altersheimen zu verbieten (Luca 2004: 101). Das Gesetz sollte dem ursprünglichen Vorhaben der Abgeordneten Catherine Picard zufolge auch den neuen Straftatbestand der „mental Manipulation“ schaffen. Dagegen formierte sich allerdings starker Widerstand (Liogier 2006: 99f.). So sprach sich die *Commission nationale consultative de Droits de l'Homme (CNCDH)* am 21.9.2000 gegen diesen Vorschlag aus. Stattdessen plädierte sie für die Anwendung des Konzepts des „betrügerischen Missbrauchs eines Zustands der Unwissenheit oder Situation der Schwäche“ („l'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de la situation de faiblesse“) nach Artikel 313-4 des Strafgesetzbuches. Diese Lösung ist am Ende auch beschlossen worden (ebd.: 100). Liogier sieht den Anfang der Gegenbewegung zu dieser besonders rabiatischen Sektenbekämpfung in dem Moment, als auch die etablierten Religionsgemeinschaften davon

betroffen zu werden drohten (ebd.: 101). So kritisierte der Sektenbeauftragte der Bischofskonferenz Mgr. Jean Vernet, die unklare Definition „mentaler Manipulation“ könne zur Verwechslung mit „spiritueller Anleitung“ führen (ebd.).

Das Argument der „mentalen Manipulation“ spielte gleichwohl in der Sektendebatte eine wichtige Rolle. Die Akteure der Antisekten-Bewegung wurden zeitweise zu den einzigen Ansprechpartnern der öffentlichen Verwaltung, und das Erziehungsministerium arbeitete mit UNADFI und CCMM in der Ausbildung von Lehrern zusammen (ebd.: 76). Die MILS veröffentlichte im Jahr 2001 einen an die Lehrerschaft gerichteten Ratgeber für den Umgang mit sektiererischen Phänomenen, in dem „Sekten“ als Vereinigungen von totalitärer Struktur definiert werden, die das soziale Gleichgewicht und die Menschenrechte beeinträchtigen (MILS 2001: 12). Außerdem heißt es in dieser Schrift, bei „Sekten“ handele es sich entweder um Gruppen, die sich durch die Zurückweisung demokratischer Normen, durch Rassismus und ein Dominanzstreben über die Menschheit auszeichneten, wie etwa Scientology, oder um Gruppierungen, die zwar eine inhaltlich akzeptable religiöse oder philosophische Botschaft verbreiteten, aber in bestimmten Verhaltensformen Menschenrechte und Verfassungsprinzipien verletzen, wie etwa die Zeugen Jehovas (ebd.: 12). Ein Kennzeichen sei die „Unterwerfung“ („sujétion“/“soumission“) der Mitglieder durch die Organisation oder einen spirituellen Führer (ebd.: 12, 15). Gerade Kinder und Jugendliche zwischen 16 und 18 Jahren seien gefährdet, von „Sekten“ verführt zu werden (ebd.: 20). Die Sorge um das Wohl der Minderjährigen, die in von „Sekten“ geprägten Milieus aufwachsen, hat vor einigen Jahren zur Einberufung einer weiteren Enquête-Kommission geführt, die ihren Bericht im Dezember 2006 vorgelegt hat (Fenech/Vuilque 2006) und eine Verschärfung des Jugendschutzes zur Folge hatte, darunter unter anderem die Einführung einer Geldstrafe von 3750 Euro für Eltern, die die Impfung ihrer Kinder verweigern.<sup>346</sup> Die Sorge um das Wohlergehen von Minderjährigen unter dem Einfluss von Sekten hatte bereits den Bericht von Alain Vivien (1985: 117f.) bewegt. Die Motive und Argumente, die in dieser Debatte aufgeführt worden sind und werden, ähneln in mancher Hinsicht der Debatte um das Kopftuch, insbesondere in Hinblick auf die Relevanz von Negativkonnotationen des Religionsbegriffs, die in der antiklerikal-laizistischen Tradition verankert sind.

Liogier (2006) sieht die Sekten- und die Islamproblematik ähnlich gelagert, weil ihnen die gleiche Dichotomie von „guter“ und „schlechter“ Religion zugrunde liege. In dieser Frage sind noch weitere intensive Forschungen erforderlich, doch lässt sich die These formulieren, dass in beiden Themenfeldern zum Teil ähnliche Probleme aufgeworfen werden. Im Zentrum stehen negativ bewertete Formen von Religion, die als bedrohlich für die Freiheit des Individuums, insbesondere im minderjährigen Alter, gewertet werden. Auch geht es um die Infragestellung oder gar

---

<sup>346</sup> AFP: Le Sénat adopte en deuxième lecture la réforme de la protection de l'enfance, AFP-Meldung, 12.2.2007. Chanthalangsy, Souk: Le Parlement renforce la protection de l'enfance face à la maltraitance, AFP-Meldung, 22.2.2007.

Bedrohung der Werte und Prinzipien, die die politische Ordnung Frankreichs konstituieren. Es ist aus der Perspektive der Antisektenpolitik gerade auch die Schule, die zum Feld der Auseinandersetzung wird, wie der Lehrerratgeber zum Umgang mit Sekten (MILS 2001) zeigt. Die Aufgaben der Schule seien Persönlichkeitsbildung und die Vorbereitung auf das gesellschaftliche und berufliche Leben. Hieraus folge, dass bestimmte religiös motivierte Verhaltensweisen nicht toleriert werden könnten, so heißt es darin beispielsweise (ebd.: 33f.).

Wie genau die Problematisierung von Islam und Sekten zusammenhängen und ob womöglich die Thematisierung der Sekten eine indirekte Folge der Thematisierung des Islam ist, kann letztlich nicht sicher gesagt werden. Immerhin ist die Problematisierung der Sekten bis in das Jahr 1983 zurückzuverfolgen, während diejenige des Islam erst mit dem Jahr 1989 einsetzt. Die Thematisierung von Religion und die Religionspolitik in den 1980er Jahren muss noch sehr viel genauer untersucht werden, um gesicherte Erkenntnisse über mögliche Zusammenhänge beider Themenfelder zu gewinnen. Sicher ist allerdings, dass in beiden Fällen ein Begriff von Religion eine Rolle spielt, dessen negative Konnotationen hervorgehoben werden und der tendenziell auf ein Gefährdungspotential für die individuelle Freiheit und die politische Ordnung verweist. Historisch lassen sich Ereignisse, die solche Konnotationen begründet haben könnten, nachweisen. Sie sind sowohl in der antiklerikalen Tradition als auch im antipluralistischen Unitarismus in die Gegenwart überliefert worden. Deutungsmuster aus beiden Tradierungslinien stellen einen Fundus dar, der für die in der Politik handelnden Akteure relativ leicht abrufbar ist – sei es in der Auseinandersetzung mit dem Islam, sei es im Kampf gegen die „Sekten“.

Allerdings gibt es neben diesen allgemein religionskritischen Traditionen des Antiklerikalismus auch einige islamspezifische Besonderheiten in der Kopftuchdebatte. Es haben weitere historische Erbschaften eine Rolle in der Problematisierung, Konzeptionalisierung und Deutung der Kopftuchproblematik gespielt. Insbesondere die massive Fokussierung der Rolle der Frau im Islam und die in der Debatte unterschwellig transportierte Inkompatibilitätsannahme in Hinblick auf den Islam und die französischen Werte sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Den in der Debatte wirksamen islamspezifischen Deutungsmustern geht der folgende Abschnitt nach.

## **6.4. Die „Unterdrückung der Frau im Islam“ und das koloniale Erbe**

### *6.4.1. Das Feindbild Islam*

In Frankreich ist die Auffassung durchaus verbreitet, es bestehe zwischen dem Islam und den französischen Werten ein ontologischer Unterschied, eine unüberbrückbare kulturelle Differenz (vgl. Kap. 4.8.). Diese kulturalistische Inkompatibilitätsannahme beruht auf langen historischen Traditionen. Es gibt eine über Jahrhunderte tradierte Wahrnehmung eines Antagonismus zwischen

Islam und Europa (Cardini 2001). Die europäische Geschichte bietet zahlreiche Beispiele für kriegerische Konfrontationen mit dem „Islam“, die diese essentialisierende Wahrnehmung zu bestätigen scheinen. Gerade Frankreich hat sich dabei oft an vorderster Front befunden – beispielsweise im Jahrhundertprojekt der Kreuzzüge, die ein stark französisch geprägtes Unternehmen waren (Runciman 1995, Mayer 1995, Oslo 1999). Der französische König Ludwig IX. erwarb sich sogar solch große Verdienste im Kampf gegen die Muslime, dass ihn Papst Bonifaz VIII. heiligsprach (Müller 2005: 70f.). Auch in der Geistesgeschichte lässt sich eine Tendenz zur negativen Bewertung des Islam nicht nur in der christlichen Apologetik, sondern auch in der nichttheologischen Literatur nachweisen (Carnoy-Torabi 2006). Zwei Beispiele mögen dies illustrieren.

Der Islam bzw. die *religion mahométane* erscheint als ein Negativbeispiel in Montesquieus XXIV. Buch seines Werks *De l'esprit des lois* von 1748. Darin widmet er zwei Kapitel dem Vergleich von muslimischer und christlicher Religion und ihren Wirkungen auf die Formen politischer Herrschaftspraxis. Die „Religion Mohammeds“ wird darin als passend für despotische Herrschaftsformen dargestellt, während über das Christentum gelehrt wird, dass es die Vielweiberei verbiete sowie die Herrscher zu größerer Aufmerksamkeit für die Untertanen und zu Demut hinsichtlich der eigenen Fähigkeiten anleite (Montesquieu 1979: Buch 24, Kap. 3). Ohne Zweifel sei die christliche Religion zu begrüßen, die mohammedanische jedoch zu verwerfen (ebd.: Buch 24, Kap. 4). Über den Islam lernt der Leser des „Geist der Gesetze“ nicht sehr viel mehr; die entsprechende Stelle dient in Montesquieus Werk vielmehr der Illustration seiner These, dass Religion eine Rolle für die Regierungsform spielt. Er reproduziert dabei eine Reihe von negativen Vorstellungen über den Islam, die bis in das Mittelalter zurückverfolgt werden können (Neaimi 2003). Montesquieus Islambild ist stark vom Thema der Unterwerfung der Frau geprägt, das noch deutlicher in seinem Werk *Lettres persanes* hervortritt (ebd.: 262, 268). Doch nicht nur die Charakterisierung des Islam als einer dem Despotismus förderlichen Religion fällt auf, sondern auch die positive Einschätzung des Christentums, dessen politische Implikationen durchaus auch als „despotisch“ hätten beschrieben werden können. Montesquieus Kontrastierung beider Religionen lässt zum Beispiel die Frage nach der Behandlung religiöser Minderheiten in islamischen und christlichen Herrschaftsgebieten unbeachtet, so auch die Tatsache, dass im islamischen Recht Institutionen zum friedlichen Umgang mit religiöser Heterogenität zur Verfügung standen.<sup>347</sup> Es ist auffallend, dass solche Aspekte, die zu einer Differenzierung des Islambildes hätten beitragen können, von Montesquieu nicht benannt werden, anders als von Voltaire, der ihnen durchaus Beachtung schenkt. Durch die Nichtberücksichtigung dieses Aspekts transportiert Montesquieu ein verzerrtes, überwiegend negatives Bild vom Islam.

---

<sup>347</sup> Zur Frage des Umgangs des islamischen Rechts mit religiöser Heterogenität z.B. Pink 2005.

Voltaire bietet ein weiteres Beispiel für die Reproduktion negativer Deutungsmuster in Hinblick auf den Islam. Doch das Werk Voltaires ist ambivalent, denn es weicht auch von den Traditionen der Negativbewertung ab. Denn obwohl Voltaire insgesamt eine sehr kritische Perspektive auf die aus seiner Sicht wesenhaft intoleranten Religionen einnimmt, so schätzt er doch gerade die islamische Zivilisation für ihren toleranten Umgang mit Minderheiten (ebd.: 270). Neami formuliert gar die These, Voltaires Werk markiere einen Bruch mit dem mittelalterlichen Islambild (ebd.: 267). Doch auch Voltaire liefert ein Beispiel für die Reproduktion eines negativ besetzten Islambilds außerhalb der christlichen Apologetik. In seinem 1736 verfassten und 1741 uraufgeführten Werk *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* dient die „Religion Mohammeds“ als Vorlage für Religionskritik und die Thematisierung der machtpolitischen Instrumentalisierung der Religion (Voltaire 2006). Mohammed erscheint darin als fanatischer, machthungriger Despot. Voltaire knüpfte damit an negative islambezogene Deutungsmuster an, wie auch die anfängliche Unterstützung katholischer Geistlicher für das Theaterstück zeigte (Vérain 2006: 103). Doch ist für Voltaire, wie Vérain zeigt, Islamkritik nicht das Ziel des Theaterstücks, das wenige Monate nach der Uraufführung auf Druck der katholischen Kirche abgesetzt wurde, weil der Klerus die eigentliche Stoßrichtung des Werks erkannt hatte: die katholische Kirche (ebd.: 104). Voltaire ging es um Religionskritik, nicht um Islamkritik. Das eigentliche Thema des Stücks sei, so Vérain (2006: 111), die Verführung zur Gewalt durch die Religion. Damit entpuppt sich die Anknüpfung an negative Deutungsmuster hinsichtlich des Islam bei Voltaire eher als eine Strategie, indirekt Kritik an der katholischen Kirche zu üben, die er aufgrund ihrer Macht nicht direkt angreifen konnte. Die Verfremdung mittels der „Religion Mohammeds“ bot größere Freiräume für die Religionskritik der Aufklärung (Laurens 2006: 484). Die Aufklärung brachte demnach auch einen Bruch mit mittelalterlichen Traditionen und begründete eine Tradition der positiven Bewertung des Islam (Neami 2003: 270). In Rousseaus *Contrat Social* beispielsweise erscheint Mohammed als großer Staatsmann und Gesetzgeber und die „Rückständigkeit“ muslimischer Länder wird als Ausweis moralischer Überlegenheit und Ursprünglichkeit gewertet (Rousseau 2001: Buch 2, Kap. 7; vgl. Laurens 2006: 485).

Ohne Zweifel besteht eine starke Tradition der negativen Bewertung des Islam in der europäischen Religionsgeschichte, aber diese Tradition stellt nicht die einzige verfügbare Rezeptionslinie dar. So war die islamische Kultur Gegenstand der Exotismus-Moden des 18. Jahrhunderts und einer orientalisierenden Wahrnehmung vor allem im 19. Jahrhundert, die Inspirationen für Literatur und Kunst lieferte (Frémeaux 2006a: 520). Hinzu kam später im 19. und im 20. Jahrhundert die Ausdifferenzierung der Islamwahrnehmung durch die tägliche Interaktion der Kolonialbeamten, die abseits der wissenschaftlich-orientalistischen Analyse von Texten Kenntnisse über die soziokulturelle Realität der muslimischen Bevölkerung sammelten (Frémeaux 2006a: 520f.). Gleichwohl ist die Wahrnehmung des Islam als Bedrohung eine starke

Deutungstradition, die durch historische Ereignisse wie die osmanische Expansion im 17. Jahrhundert immer wieder bestärkt worden ist (Laurens 2006: 483) und später ihre Fortsetzung in der Angst der französischen Kolonialherren vor einer Instrumentalisierung des Islam im antikolonialen Widerstand fand (Manceron 2009: 103, 106, Achi 2009).

#### 6.4.2. Der rückständige Islam und die zivilisatorische Mission

Für das kolonialpolitische Projekt Frankreichs in Nordafrika spielte eine Deutung der islamisch geprägten Kultur als rückständig und fortschrittsfeindlich eine wichtige Rolle. Sie diente ab dem Ende des 18. Jahrhunderts der Legitimation kolonialpolitischer Ambitionen (Laurens 2006: 485ff.). So wurde die Kolonialisierung als Möglichkeit zum Transfer der zivilisatorischen Errungenschaften Europas und Frankreichs in die rückständigen Regionen der Welt gedeutet.<sup>348</sup> Diese Argumentation zur Legitimation der Kolonialpolitik war auch im liberalen und linken politischen Lager und vor allem in der Dritten Republik wichtig (Laurens 2006: 489). Jules Ferry rechtfertigte den Kolonialismus und die mit ihm einhergehenden „Rechte“ der „höheren Rassen“ zur kolonialen Eroberung mit deren „Pflicht zur Zivilisierung“ „niederer Rassen“ (Gresh 2006: 365). Es bestand in der politischen Klasse weitgehend Einigkeit in Hinblick auf die *mission civilisatrice* der französischen Nation, der die Aufgabe zur Führung der „unreifen Völker“ oblag (Burrows 1986). Zu der „Zivilisierungsmission“ Frankreichs gehörte auch eine Politik der aktiven Förderung christlicher Missionare in Nordafrika, deren Erfolge jedoch begrenzt waren (Manceron 2009: 107, Dirèche 2009, Saaïdia 2009). Das Konzept der *mission civilisatrice* beruhte vor allem auf einer kulturalistischen Zivilisationslehre, wie sie etwa Ernest Renan vertrat, der den Islam als Negation der europäischen Zivilisation und als Fanatismus deutete, der den Menschen von jeder Vernunft abschneide. Die Zukunft der muslimischen Länder lag aus dieser Sicht in der Überwindung des Islam nach dem Vorbild der christlichen Länder, die die Tyrannei der mittelalterlichen Kirche überwunden hatten. Es gelte, den Muslimen durch Emanzipation von ihrer Religion zu helfen.<sup>349</sup> Doch trotz dieser ideologischen Konstruktion einer Position kultureller Überlegenheit brachte die kolonialpolitische Unterwerfung der muslimischen Gebiete eine neue Angst vor dem Islam hervor: als einer Ressource der unterworfenen Völker im Kampf gegen die Kolonialmacht (Laurens 2006: 499). Das Islambild in zeitgenössischen französischen Schulbüchern zeigt dies. Häufig erscheinen Muslime und Araber als Gegensatz der Republik, die Darstellungen der Kolonialpolitik gleichen in ihrem Islambild den Ausführungen über die Kreuzzüge (Falaize 2009: 87, 89, 90ff.).

<sup>348</sup> Siehe allgemein zur Religionspolitik in den Kolonien die Übersicht bei Poulat 2003: 92-101, Manceron 2009.

<sup>349</sup> Vgl. die Analyse der Schriften von Ernest Renan bei Laurens (2006: 492f., 496). Allerdings bestand auch eine kolonialismuskritische Perspektive, die mit einer positiveren Bewertung des Islam in der Tradition Jean Jacques Rousseaus einherging, etwa bei Auguste Comte oder Gustave Le Bon (Laurens 2006: 494ff.). Das Werk *Civilisation des Arabes* von Le Bon, das eine sehr viel positivere Einschätzung der Vergangenheit und der Potentiale der arabisch-muslimischen Zivilisation bot, war zwar nicht in Europa, wohl aber in arabischen Ländern ein großer Erfolg und hat den arabischen Nationalismus stark beeinflusst (Laurens 2006: 497).

### 6.4.3. Die strikte Kontrolle des Islam im Kolonialregime

Die Angst vor dem Islam zeigte sich in der kolonialen Religionspolitik in der strikten Kontrolle des Islam und in der Nichtanwendung des Gesetzes von 1905 bis zum Ende der Kolonialherrschaft. Die kolonialpolitische Tradition Frankreichs begründete Napoleon mit seinem letztlich gescheiterten Ägyptenfeldzug (Frémeaux 2006a: 503-506). Doch die Hauptrolle im kolonialpolitischen Unternehmen Frankreichs sollte Algerien spielen, dessen Eroberung im Juli 1830 mit der Einnahme Algiers begann und 1840 abgeschlossen wurde. In einem am 5.7.1830 unterzeichneten Abkommen sicherten die französischen Eroberer den lokalen Autoritäten zu, dass die Ausübung der *religion mahométane* frei bleiben und die Freiheiten der Einwohner, ihre Religion, ihr Eigentum und ihre Geschäfte nicht in Frage gestellt werden sollten (Frémeaux 2006b: 529, Achi 2009: 142f.).

Allerdings hielt die französische Kolonialverwaltung ihr Wort nur partiell, wie die zunehmende Kontrolle des islamischen „Kultes“, etwa im Zuge der Verstaatlichung der islamischen Stiftungsgüter („*bien habous*“), zeigte (Achi 2009). Denn das Eigentum der religiösen Stiftungen wurde per Dekret am 8.9.1830 verstaatlicht und ihre muslimische Verwaltung der Aufsicht durch die Kolonialmacht unterstellt (Frégosi 2008: 201, Achi 2009: 143ff.). Diese Kontrolle wurde in zwei Schritten 1848 und 1851 auf weitere religiöse Institutionen ausgeweitet (Frégosi 2008: 201, FN 1). Diese Politik bedeutete eine faktische Verstaatlichung des Islam, denn die Stiftungen dienten der Finanzierung des muslimischen Kultpersonals. Seit 1848 überwachte zudem eine spezielle Behörde alle Kultaktivitäten, Moscheen und Sufi-Konvente sowie die Anstellung und Bezahlung des religiösen Personals, so dass Frégosi gar von einer „totalen Kontrolle des muslimischen Kultus“ („*un total pouvoir de tutelle sur le culte musulman*“, Übers. d. Verf.) spricht (2008: 202f.). Dekrete vom 26.8.1881 und 6.9.1881 brachten – im Rahmen des vom napoleonischen Konkordat geprägten Religionsrechts – die offizielle Anerkennung des *culte musulman* als fünftem „anerkannten Kult“ (ebd.).

Der Islam war als Posten im staatlichen Kultbudget allerdings massiv benachteiligt: Während der Staat pro Muslim 0,075 Franc veranschlagte, zahlte er 1320 Franc pro Katholik (Frégosi 2008: 203f.). Diese Ungleichbehandlung wurde später noch verschärft, als in Frankreich die Trennung von Kirchen und Staat vollzogen wurde. Algerien, das in drei Departements aufgeteilt und als integraler Bestandteil Frankreichs betrachtet wurde, wurde zwar dem Regime des Gesetzes von 1905 unterstellt, insofern es auf Christen und Juden angewendet wurde. Die islamischen Institutionen profitierten jedoch nicht vom Trennungsgesetz (Frégosi 2008: 205f.).<sup>350</sup> Auf diese Weise blieb das islamische Leben unter staatlicher Kontrolle, die 1933 sogar noch auf die Predigtinhalte ausgeweitet wurde, um den Einfluss reformislamischer Ideen auf die Bevölkerung

---

<sup>350</sup> Zu den genauen juristischen Regelungen, die dies ermöglicht haben, siehe Frégosi (2008: 205-208).

zu begrenzen (Frégosi 2008: 211). Die französische Regierung war erst 1947 bereit dazu, die Kontrolle über den algerischen Islam abzugeben. Aufgrund der politischen Umstände in der Nachkriegszeit wurde jedoch selbst das nicht verwirklicht (Rognon/Weber 2005: 66f.).

#### 6.4.4. *Muslime als Franzosen ohne Bürgerrechte*

Auch wenn der Islam vor 1905 auf eine den anderen „Kulten“ vergleichbare Stufe gestellt wurde, etablierten die Kolonialherren zahlreiche diskriminierende Praktiken gegenüber den muslimischen Algeriern, die nach 1905 durch die Nichtanwendung des Trennungsgesetzes noch verschärft wurden (Manceron 2009: 105-107, Poulat 2003: 99-101). So wurde Algerien in der Verfassung von 1848 zu französischem Territorium<sup>351</sup> und die Algerier am 14.7.1865 zu Franzosen erklärt. Allerdings wurden ihnen nicht die französischen Bürgerrechte gewährt (Frémeaux 2006b: 532).<sup>352</sup> Auch lebten die muslimischen Algerier nicht nur in Kultfragen, sondern auch im zivilen Leben unter einem Sonderregime, dem *Code de l'indigénat*, dem „Gesetzbuch der Eingeborenen“.<sup>353</sup> Gerechtfertigt wurde dieses Sonderregime mit der im Juli 1830 gewährten Anerkennung des koranischen Personenstandsrechts zur Regelung der Standesangelegenheiten der Muslime. Dies hatte die Kolonialverwaltung als Zugeständnis an die Kolonialisierten verstanden (Weil 2002: 232, 2006: 549). Doch galt das islamische Recht als unvereinbar mit dem *Code civil*. Daher führte die Anerkennung des islamischen Rechts dazu, dass die Muslime nicht dem allgemeinen französischen Recht unterstellt werden konnten. Dies wiederum schloss sie von den Rechten der Staatsbürgerschaft aus. Der jüdischen Bevölkerung Algeriens wurden indes am 24.10.1870 die vollen Bürgerrechte gewährt, was nicht nur eine Ungleichbehandlung von französischen Siedlern und indigener Bevölkerung, sondern auch eine Diskriminierung unterschiedlicher Gruppen der algerischen Bevölkerung bedeutete (Weil 2002: 227-229, 2006: 551f.). In Frankreich wurde durchaus über die Verleihung der vollen Bürgerrechte an die muslimischen Algerier diskutiert, doch gerade den Abgeordneten der drei algerischen Departements gelang immer wieder die Mobilisierung parlamentarischer Mehrheiten gegen solche Vorschläge (Weil 2006: 553).

---

<sup>351</sup> So der Artikel 109 der Verfassung vom 4.11.1848, in: Godechot (1970: 276f.).

<sup>352</sup> Diese Anerkennung der Algerier als Franzosen verdankte sich der positiven Haltung Kaiser Napoleons III. gegenüber den muslimischen Arabern. Er sah sich selbst als Kaiser der Araber und respektierte ihre Religion (Frémeaux 2006a: 508). Doch seine Politik stieß auf den Widerstand der französischen Siedler in Algerien, die den Muslimen die politischen Rechte der Franzosen vorenthalten wollten. Ein Aufstand in der Kabylei im Jahr 1871 stärkte die politischen Positionen der Siedler bei den politischen Entscheidungsträgern in Paris und führte zu einer Verschärfung der Kolonialpolitik während der Dritten Republik (ebd.: 513).

<sup>353</sup> Als Sonderbehandlungen im Vergleich zu Vollstaatsbürgern nennt Weil beispielsweise das Verbot nicht genehmigter Versammlungen, die Genehmigungspflicht für das Verlassen der Heimatgemeinde, besondere Strafen für die Beleidigung von Amtsträgern. Auch waren besondere Strafmaße vorgesehen, darunter insbesondere die Beschlagnahmung von Privateigentum. Die Repräsentation der muslimischen Algerier in Kommunalräten wurde erst auf ein Drittel, später auf ein Viertel oder höchstens sechs Vertreter begrenzt, ohne dass diese an der Wahl des Bürgermeisters mitwirken durften (2002: 232-234; 2006: 550). Der *Code de l'indigénat* wurde offiziell 1881 zusammengestellt und publiziert (Poulat 2003: 100).



Verschiedene Institutionen des koranischen Rechts galten als prinzipiell unvereinbar mit dem *Code civil* und mit der Anerkennung als französische Vollbürger: die Polygamie, das Recht des Familienvaters, seine Kinder zu verheiraten, die Verstoßung (*répudation*), also das Recht des Ehemanns, nach Belieben die Ehe aufzukündigen, und die Benachteiligung der Frau im Erbrecht (Weil 2002: 234f., 2006: 554).<sup>354</sup> Festgemacht wurde die Unvereinbarkeit zwischen Islam und französischem Recht also unter anderem an Fragen, die die rechtliche Stellung der Frau betrafen. Interessanterweise bestehen hinsichtlich der Problematisierung des religiös begründeten Personenstandsrechts Parallelen zwischen algerischen Muslimen und französischen Juden. Zum Teil waren im *Grand Sanhédrin* die gleichen Rechtsinstitutionen diskutiert worden, die im Falle der Muslime die Inkompatibilitätsannahme begründeten, etwa die Polygamie und die Verstoßung. Durch den Verzicht auf diese Rechtsinstitutionen hatte der *Grand Sanhédrin* indes die Integration des „jüdischen Kultes“ in das französische Rechtssystem erlangen können. Ein vergleichbarer Weg der Assimilation war den Muslimen des französischen Kolonialimperiums jedoch versperrt. Selbst bei Verzicht auf die Unterstellung unter das muslimische Personenstandrecht, ja selbst bei Konversion zum Katholizismus war eine Anerkennung von Algeriern muslimischer Herkunft als Vollbürger der französischen Republik nicht garantiert. Dass Konvertiten dem *Code de l'indigénat* unterstellt blieben, rechtfertigte ein Gericht in Algier im Jahre 1903 damit, dass die Bezeichnung „Muslim“ nicht auf eine konfessionelle Bedeutung zu beschränken sei, sondern auch die Herkunft („origine“) mit einbeziehe. Mit dieser Begründung waren Konvertiten so etwas wie „ethnische“ Muslime, die weiterhin dem muslimischen Personenstandrecht unterstellt blieben. Die religiöse Identität wurde auf diese Weise ethnisiert (Weil 2002: 235, 2006: 554f.). Angesichts weiterer Erschwernisse erhielten zwischen 1865 und 1915 nur 2396 Algerier die vollen Bürgerrechte (Weil 2002: 237). Den Muslimen wurde somit die volle Zugehörigkeit zur Nation vorenthalten. Diese Situation änderte sich selbst dann nicht, als die muslimischen Algerier 1912 der Wehrpflicht unterstellt und im Ersten Weltkrieg zum Kriegsdienst eingezogen wurden.<sup>355</sup> Reformen zugunsten der muslimischen Algerier kamen auch nach dem Krieg nur langsam voran.<sup>356</sup> Die „Patrie“ verwehrt ihnen bis zuletzt die volle Anerkennung als französische Staatsbürger (Boyer 2006: 763).

---

<sup>354</sup> Es gab einige wenige Ausnahmen. Den muslimischen Bewohnern von vier Kommunen im Senegal wurde beispielsweise pauschal das volle Bürgerrecht gewährt, obschon sie weiterhin dem islamischen Personenstandsrecht unterstellt blieben (Weil 2002: 235).

<sup>355</sup> Im Ersten Weltkrieg kämpften 500000 Muslime auf Seiten Frankreichs, im Zweiten Weltkrieg beteiligten sich 14 Divisionen aus dem Maghreb am Krieg. Vgl. Recham 2006.

<sup>356</sup> Erst im Zweiten Weltkrieg wurden die strafrechtlichen Sonderbestimmungen aufgehoben und das Wahlrecht ausgeweitet. 1947 wurden Diskriminierungen beim Zugang zu öffentlichen Stellen abgeschafft, 1958 die Proportionalität der Repräsentation verbessert. Doch selbst zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit waren nur einige 10000 algerische Muslime zu französischen Staatsbürgern geworden. Diese konnten Franzosen bleiben, wenn sie bis zum 22.3.1967 einen entsprechenden Antrag stellten (Weil 2002: 243, 2006: 561).

#### 6.4.5. *Der Islam als Identitätsressource im antikolonialen Widerstand*

Die islamische Tradition und insbesondere die Jihad-Ideologie stellten von Anfang an Ressourcen der Kolonialiserten in ihrem Kampf gegen die Fremdherrschaft dar. Einer der wichtigsten algerischen Widerstandskämpfer im 19. Jahrhundert, Abd el-Kader, betonte ausdrücklich die religiöse Dimension des Kampfes gegen die französische Kolonialmacht (Frémeaux 2006b: 534). Auch die spirituellen Führer verschiedener islamischer Bruderschaften führten Aufstände gegen die Kolonialherrschaft an, so 1864 und teilweise 1871. Die Bedeutung des Islam für den antikolonialen Widerstand beeinflusste die Wahrnehmung des Islam durch die Akteure der Dritten Republik. Für die Antiklerikalen zeigte sich daran einmal mehr der Fanatismus und die Vernunft- und Fortschrittsfeindlichkeit der Religion, wie sie in Europa durch die katholische Kirche verkörpert wurde. Explizit verglich beispielsweise der Minister für Kultangelegenheiten die islamischen Brudergemeinschaften mit den Jesuiten (ebd.: 537). Insofern bestärkte der islamisch konnotierte Widerstand gegen die ideologisch als Zivilisierungsmission konzipierte Kolonialherrschaft negative Deutungen des Islam als Negation Europas und Feind der Zivilisation (Laurens 2006: 489f.).

Die Bezugnahme auf die islamische Tradition spielte auch in der Unabhängigkeitsbewegung, die sich im Laufe der 1940er und 1950er Jahre in Algerien formierte, und für die Formierung des algerischen Nationalismus, etwa in der *Front de Libération nationale (FLN)*, eine nicht unerhebliche Rolle. Die ideologische Orientierung der FLN war nicht islamistisch; sie vertrat eine kulturalistisch-nationalistische Islamdeutung, wobei der Islam vor allem als identitätsbezogene Mobilisierungsressource diente (Meynier 2009, Stora 1995: 42-44). So griff die FLN auf die Jihad-Terminologie zurück: Der Unabhängigkeitskampf wurde als „heiliger Krieg“ zur Verteidigung der muslimischen Gemeinschaft inszeniert, und aus den Unabhängigkeitskämpfern wurden *mujāhidîn* (Meynier 2009: 246f.). Zugleich wurden etwa Algerier, die nicht den von der FLN ausgerufenen Wahlboykotten folgten, als *kufar*, „Ungläubige“, oder gar als Apostaten beschimpft (ebd.: 247). Politischen Texten wurde die Formel „Im Namen Allahs des Barmherzigen“ vorangestellt (ebd.). Die Verteidiger des *Algérie française* sahen sich demgegenüber als Frontkämpfer zur Verteidigung des Okzidents gegen den muslimischen Fanatismus (Stora 1995: 69). Die *Pieds Noirs*, die europäischen Siedler, die Algerien nach der Unabhängigkeit 1962 verlassen mussten, sind von diesen Erfahrungen sicherlich nicht unbeeinflusst geblieben, dies nicht zuletzt deshalb, weil die Unabhängigkeitsbewegung eine schreckliche Spirale von Gewalt und Gegengewalt in Gang setzte: Am 8.5.1945, dem Tag des Kriegsendes in Europa, wurden bei einer Erhebung in Algerien etwa einhundert Europäer getötet. Bei den Militäraktionen darauf kamen mehrere zehntausend Algerier ums Leben. Im Herbst 1954 startete die FLN eine Anschlagsserie, die den Beginn des Algerienkriegs markierte, gefolgt von neuen Aufständen im Jahr 1955 – abermals mit Opfern unter den europäischen Siedlern und über

zehntausend Toten als Folge massiver militärischer Gegenschläge der Kolonialtruppen (Renken 2006: 468-473). Diese Ereignisse bilden ebenfalls einen historischen Hintergrund der Debatte über den Islam und die Muslime in Frankreich, der allerdings oft eher ausgeblendet wird, so wie in der Kopftuchdebatte.<sup>357</sup>

Boyer geht allerdings davon aus, dass die islamischen Bezüge der Unabhängigkeitsbewegung in Frankreich weitaus weniger Aufmerksamkeit erlangten, als die von den Antikolonialisten erhobenen Forderungen nach Menschenrechten, Gleichheit und nationaler Unabhängigkeit. Seiner Ansicht nach konfrontierte weniger der Algerienkrieg als die Einwanderung aus den einstigen Kolonien die französische Gesellschaft mit dem *fait religieux musulman* (2006: 763). Die Unabhängigkeit erlangte Algerien nach achtjährigem Kampf im Jahr 1962. Die Arbeitsmigration endete damit nicht, hinzu kamen die Flüchtlinge aus Algerien, darunter die sogenannten *Harkis*.<sup>358</sup> Auch nach dem Immigrationsstopp von 1974 hielt dank des Familienzusammenführungsprogramms die Einwanderung aus den einstigen Kolonien an (Boyer 2006: 771).

#### 6.4.6. Die Bedeutung der Kolonialvergangenheit für die Politik in Frankreich

Sowohl die Tradition einer bestimmten Wahrnehmung des Islam in der europäischen Religionsgeschichte als auch die kolonialpolitische Vergangenheit haben eine Wirkung auf die Religionspolitik der Gegenwart. Diese These wurde in der Debatte um das Kopftuch insbesondere von Autoren wie Alain Gresh, dem ehemaligen Chefredakteur von *Le Monde diplomatique*, oder Saïd Bouamama, Soziologe an der Universität von Lille, vertreten. In Hinblick auf das Islambild spielte die Situation der Frauen schon früh eine wichtige Rolle, wie etwa Montesquieus Auffassung zeigt, das Verbot der Vielweiberei stelle einen Vorteil des Christentums im Vergleich zum Islam dar. Die Unvereinbarkeit von muslimischem und französischem Personenstandrecht wurde nach 1830 insbesondere an Aspekten festgemacht, die die rechtliche Situation der Frauen betrafen, an Polygamie, Verstoßung und Erbrecht. Diese Differenzen wurden bereits zu einer Zeit wahrgenommen, als die rechtliche Stellung der Frau auch im französischen Recht noch weit entfernt von jedweder Gleichberechtigung war. Selbst die Bedeutung der Frau für den Schutz der

---

<sup>357</sup> Die Ereignisse hatten auch direkte Auswirkungen auf das „Mutterland“: Bei der gewaltsamen Auflösung einer friedlichen Demonstration gegen eine nächtliche Ausgangssperre für Algerier am 17.10.1961 im Zentrum von Paris wurden ca. 100 bis 200 Demonstranten getötet (vgl. Amiri 2006: 880f., Renken 2006: 473).

<sup>358</sup> Dieser Begriff bezeichnet muslimische Algerier, die im Dienste der Kolonialverwaltung für die lokale Sicherheit zuständig waren und während des Krieges auf Seiten der Kolonialmacht gegen die Unabhängigkeitsbewegung kämpften. 1962 kam es zu Racheaktionen und Massakern an den Harkis und ihren Familien. Nach anfänglichem Zögern entschied sich die französische Regierung dafür, den Harkis Exil in Frankreich zu gewähren. Zunächst wurden die Familien in Internierungslagern untergebracht, die Männer erhielten Beschäftigung als Waldarbeiter. Die Harkis haben eine eigene Kollektividentität ausgebildet, die vor allem in drei kollektiven Erinnerungen gegründet ist: der Emigration aus Algerien, den Massakern, denen nach Schätzungen bis zu 60.000 Menschen zum Opfer gefallen sind, und das Leben in den französischen Lagern. Bis in die Gegenwart kämpfen sie um die Anerkennung ihrer Leiden und ihrer Zugehörigkeit zur französischen Nation (Jordi 2006: 796ff.). Es handelte sich ursprünglich um ca. 20.000 Familien, d.h. zwischen 88.000 und 91.000 Personen, deren Nachkommenschaft heute auf etwa 400.000 angewachsen ist (Boyer 2006: 768, Jordi 2006: 797). Vgl. auch Julien 2008.

männlich geprägten Familienehre im Islam war schon im 19. Jahrhundert ein Thema. So konnte der UMP-Abgeordnete François Baroin in der Parlamentsdebatte von 2004 ein Gedicht von Victor Hugo aus dem Jahr 1828 zitieren, das unter dem Titel *Le voile* vom Ehrenmord an einem muslimischen Mädchen handelt, das versehentlich ein wenig ihres Haupthaars unter ihrem Schleier hat sehen lassen.<sup>359</sup>

Zugleich war das Kolonialprojekt der *mission civilisatrice* verpflichtet. Entsprechend ging, wie Diane Sambron zeigt, die Kolonialisierung in der Spätphase auch mit einer Politik der Emanzipierung der muslimischen Frauen einher (2009: 267). Ziel dieser Politik war eine Modernisierung des Islam selbst. In den 1920er und 1930er Jahren begannen Vorbereitungen für eine Reform des Rechtsstatus der algerischen Frauen. Doch erst nach dem Zweiten Weltkrieg, also gegen Ende der Kolonialherrschaft, wurden weitreichende Reformen beschlossen: 1957 erhielten im Fall des Todes des Vaters muslimische Mütter das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder (ebd.: 268). 1959 wurde das Eherecht grundlegend reformiert und die Frau als freie Vertragspartnerin anerkannt. Damit sollte die Praxis der Zwangsheiraten beendet werden (ebd.) Zugleich wurde das Mindestheiratsalter auf 15 Jahre angehoben, ein gerichtliches Scheidungsverfahren eingeführt und der Ehebruch durch den Mann als legitimer Scheidungsgrund anerkannt (ebd. 269). Auch bemühte sich die Kolonialverwaltung, die Einschulungsraten von muslimischen Mädchen zu erhöhen. Dies gelang ihr jedoch nur bedingt. Die weibliche Schulbesuchsrate stieg von 5 Prozent im Jahr 1950 auf 15 Prozent im Jahr 1962 (ebd.: 270). Die Reformmaßnahmen stießen in Algerien in den traditionell orientierten Milieus ebenso wie in der FLN auf Widerstand (ebd.).<sup>360</sup>

In diesem Kontext lässt sich auch eine Problematisierung des Kopftuches nachweisen: So berichtet Alain Gresh (2006: 361f.), dass muslimisch-algerische Frauen 1960 für ihre Ausweispapiere Passfotos ohne Kopftuch vorlegen mussten. Er erwähnt zudem die Darstellungen von erzwungenen symbolischen „Entschleierungen“ algerischer Frauen in Frantz Fanons 1959 erschienenem Buch *L'Algérie se dévoile* (vgl. Gresh 2006: 362). Insofern wurde der Schleier in Frankreich schon früh als Symbol für die Rückständigkeit des Islam wahrgenommen.<sup>361</sup> Alain Gresh vertritt daher die These, im Verbot des Kopftuchs im Jahr 2004 komme eine beachtliche Kontinuität tieferliegender Stereotype zum Ausdruck (ebd.: 378).

Saïd Bouamama sieht im Kopftuchverbot die Kontinuität eines „Imperialismus des Universellen, der die Kultur und das Modell Frankreichs als höchsten Grad der Zivilisation deutet“ („un

---

<sup>359</sup> Baroin, François: Rede vor der Assemblée nationale, 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131\\_31303](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131_31303), Zugriff 25.5.2007.

<sup>360</sup> In Abkehr von den Kolonialgesetzen wurden Teile dieser Reformen im Jahr 1984 wieder zurückgenommen (Sambron 2009: 271).

<sup>361</sup> Die Deutung des Kopftuchs als unmodern und rückständig war auch in einigen muslimischen Ländern unter westlich orientierten Modernisierungsdiktaturen verbreitet: In der Türkei war das Entfernen des Schleiers seitens des kemalistischen Regimes zumindest erwünscht und wurde gefördert. Im Iran wurde der Schleier sogar zeitweise verboten (vgl. Walther 2005: 656f., Berkes 1998: 473f.).

impérialisme de l'universel concevant la culture et le modèle français comme summum de la civilisation“, Übers. d. Verf.) (2005: 128). Dieser Universalismus habe die Kulturen der Kolonisierten abgewertet und zugleich als Legitimation der Herrschaft und als Rechtfertigung von Diskriminierungen gedient. Bouamama sieht Parallelen zwischen der Konzeption des Kolonialismus als einer Zivilisierungsmission und der gegenwärtigen Forderung nach einer kulturellen Assimilation der Einwanderer (ebd.: 129). In dem Moment, in dem von den Einwanderern verlangt werde, nicht nur die Gesetze zu respektieren, sondern sich auch an die kulturellen Gepflogenheiten der französischen Gesellschaft anzupassen, würden, so Bouamama, koloniale Herrschaftsmuster in modifizierter Form reproduziert. Das Verbot des Kopftuchs ordnet er in dieser Weise ein (ebd.: 129).

Die Kontinuitätsthese vertreten auch Bancel/Blanchard/Vergès (2003). Der republikanische Universalismus habe in der Kolonialpolitik zur Delegitimierung des Widerstands gegen die Fremdherrschaft gedient:

La République coloniale étant l'incarnation de valeurs éthiques *universelles*, les colonisés en se révoltant sont responsables d'un crime, car ils cherchent à faire valoir un particulier (leurs demandes, leurs revendications) contre l'universel. (ebd.: 157, Hervorhebung im Original)

Die Tatsache, dass die koloniale Vergangenheit und ihre ideologische Fundierung nicht aufgearbeitet worden seien, ermögliche, so die Autoren, in der Gegenwart die Reproduktion kolonialer Deutungsmuster in Form der an die Einwanderer gerichteten Assimilationsforderung. Die Autoren schreiben weiter:

C'est le cas pour la politique d'intégration, qui emprunte directement à la doctrine de l'assimilation coloniale échafaudée sous la IIIe République. L'assimilation coloniale propose un modèle où les particularismes culturels – et bien entendu religieux – doivent s'effacer au profit de l'intégration des universaux républicains. (ebd.: 159)

Gegen diese Kontinuitätsthese erheben sich allerdings Gegenstimmen. Lefevre (2006) lehnt es beispielsweise ab, koloniale Spätfolgen als Ursache der sozialen und kulturellen Integrationsprobleme von Einwanderern zu sehen. Auch weist er die Deutung des Kopftuchgesetzes als ein Wiederaufleben der Kolonialvergangenheit zurück:

[L]e discours sur la persécution dont l'islam aurait été la victime pendant la période coloniale n'a de sens que parce qu'il permet de présenter la ‚loi sur le voile‘ comme le prolongement du sectarisme colonial. On crée de toutes pièces un continuum islamophobe qui n'a jamais existé. (Lefevre 2006: 15)

Die postkoloniale Debatte hat seit einigen Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen,<sup>362</sup> auch wenn sie im Politikformulierungs- und Entscheidungsprozess, der zum Kopftuchverbot führte, nur auf wenig Resonanz stieß. Wie ist die These einzuschätzen, dass im Kopftuchverbot der Modus einer nicht aufgearbeiteten Kolonialpolitik gegenüber den Muslimen reaktualisiert worden ist?

Die Stasi-Kommission hatte in ihrem Empfehlungskatalog auch die Forderung aufgeführt, die Unterrichtsinhalte in den Schulen zu reformieren und vor allem im Geschichtsunterricht stärker die Kolonialvergangenheit, die Dekolonisierung und die Zusammenhänge mit der Einwanderung aus den ehemaligen Kolonien Nordafrikas zu thematisieren (Stasi 2004: 121). Auch war in den Jahren vor dem Verbot des Kopftuchs die postkoloniale Debatte Gegenstand von Meinungsumfragen geworden. Einer CSA-Umfrage zufolge fanden im Jahr 2002 71 Prozent der Franzosen, dass der von Frankreich in Algerien von 1954 bis 1962 geführte Krieg Unrecht und die Unabhängigkeit unvermeidlich gewesen sei, gegenüber 19 Prozent, die die Position vertraten, der Krieg sei rechtmäßig gewesen und Algerien hätte Teil Frankreichs bleiben müssen (CSA März 2002). Allerdings fanden in einer ebenfalls von CSA durchgeführten Meinungsumfrage im Oktober 2003 55 Prozent der Befragten, Frankreich müsse sich Algerien gegenüber nicht für die Kolonialisierung entschuldigen (im Vergleich zu 37 Prozent, die eine Entschuldigung für angebracht hielten) (CSA Oktober 2003a).

Die Aufarbeitung der Kolonialgeschichte ist eine heikle Angelegenheit. Sie provoziert innerhalb der französischen Gesellschaft Konflikte um ihre angemessene Deutung. 1962 hatten neben den Harkis insbesondere die französischen Siedler Algerien verlassen müssen. Einige *Pieds Noirs* und ihre Nachkommen verbinden positive Erinnerungen mit der algerischen Vergangenheit und wollen verhindern, dass die Kolonialpolitik nur negativ gewertet wird. Sie stellen eine nicht zu vernachlässigende politische Größe dar, auf die insbesondere Politiker der UMP Rücksicht nehmen. In Montpellier, Perpignan oder Marseille arbeiten Vereinigungen der *Pieds Noirs* an der Einrichtung von Museen, die die Kolonialvergangenheit in ein günstigeres Licht zu rücken versuchen, stoßen damit jedoch auf den Widerstand von Herkunftsalgeriern und linksgerichteten Akteuren.<sup>363</sup> Zu der Debatte gehört auch die Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen, die während der Kolonialzeit und im Algerienkrieg begangen wurden, darunter im Januar 1957 die Folterung und Exekution von algerischen Führern durch das französische Militär.<sup>364</sup> Erst am 10.6.1999 rang sich die Nationalversammlung dazu durch, den Konflikt überhaupt als „Algerienkrieg“ („guerre d’Algérie“) statt wie bisher als „Operationen in Nordafrika“

---

<sup>362</sup> Siehe hierzu z.B. den Sammelband von Blanchard/Bancel/Lemaire 2006, Harbi/Stora 2004, Stora 2004, Benot 2001. Vgl. auch O.A.: L’Algérie coloniale, Dossier in: Le Monde 2, 30.10.2004, 73-87.

<sup>363</sup> Daum, Pierre: Guerre d’Algérie: Mémoire sélective. Trois projets de Musées, consacrés à la présence française en Algérie, ont été lancés dans le Sud par des élus et des associations pieds-noirs. Suscitant une vive polémique contre la réhabilitation de l’entreprise coloniale, in: Libération (Hg.): <http://www.liberation.fr>, 20.9.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18254>, 14.10.2007. Siehe zur Musealisierung der Kolonialvergangenheit und ihrer Folgen auch Froning-Deleporte 2006.

<sup>364</sup> Vgl. O.A.: 1957. La terreur sur Alger, Dossier in: Le Monde 2, 3.3.2007, 53-61.

(„opérations effectuées en Afrique du Nord“) zu bezeichnen (Renken 2006: 437). Eine konkrete Auseinandersetzung mit den Kriegsverbrechen war lange tabu (ebd.: 441, 444ff.).

Der Konflikt um das angemessene Gedenken in Hinblick auf die französische Kolonialgeschichte kulminierte im Jahr 2005 im Streit um ein Gesetz vom 23.2.2005, dessen Artikel 4 bestimmte, dass die Schullehrpläne die „positive Rolle der französischen Präsenz in Übersee“ würdigen sowie den Opfern und Kriegsteilnehmern der französischen Armee den ihnen zustehenden herausragenden Platz zuweisen sollten (Renken 2006: 450). Die an der kolonialhistorischen Erinnerungsarbeit interessierten Abgeordneten hatten sich in der interfraktionellen *Groupe d'études sur les rapatriés* versammelt, die in der Legislaturperiode 2002-2007 fast 10 Prozent der Abgeordneten umfasste, hauptsächlich aus der UMP. Renken weist darauf hin, dass viele von ihnen Wahlkreise repräsentierten, in denen sich nach der Flucht aus Algerien in großer Zahl *Pieds Noirs* niedergelassen hatten. Die stellvertretende Vorsitzende der Gruppe war Michèle Tabarot, Tochter eines früheren Generals, der vehement die Politik de Gaulles zur Beendigung des Algerienkriegs bekämpft hatte (Renken 2006: 451).

Die Verbände der *Pieds Noirs* stellen eine starke Lobby dar, die über die *Groupe d'études* einen erheblichen Einfluss ausübte. Letztere hatte sich stark für die positive Würdigung der Kolonialvergangenheit im Schulunterricht eingesetzt.<sup>365</sup> Bouamama weist darauf hin, dass acht der 20 späteren Mitglieder der Debré-Mission am 5.3.2003 jene Gesetzesinitiative unterzeichnet hatten, die schließlich im Februar 2005 zum Gesetz zur positiven Würdigung der Kolonialvergangenheit geführt hat (Bouamama 2005: 29).<sup>366</sup> Bezeichnend in Hinblick auf die Aufarbeitung des Kolonialismus ist dabei auch der Umstand, dass 60 Prozent der Befragten in einer CSA-Umfrage dieses Gesetz guthießen, gegenüber 33 Prozent, die es ablehnten (CSA Januar 2006). Diese Debatten und auch die Umfrageergebnisse können durchaus als Hinweis darauf gewertet werden, dass die Aufarbeitung des Kolonialismus noch nicht abgeschlossen ist und dass mit der unkritischen Betrachtung der französischen Kolonialvergangenheit nicht nur die Sensibilität für das mit dem Kolonialismus verbundene Unrecht verdrängt, sondern auch die der kolonialen Dominanz zugrunde liegenden Deutungsmuster in Hinblick auf den Islam und die

---

<sup>365</sup> Das Gesetz entstand im Kontext von Entschädigungs- und Anerkennungsmaßnahmen. So erhielten die Harkis erstmals im Jahr 2003 eine Art Rente, die 2005 bei ca. 2800 Euro lag. Nicht nur die *Pieds Noirs*, auch viele *Harkis* lehnen eine Entschuldigung für die Kolonialvergangenheit nicht nur aus „kolonialnostalgischen“ Gründen ab (Renken 2006: 452), sondern auch aus der persönlichen Erinnerung an die Massaker und die Vertreibungsmaßnahmen, deren Opfer sie wurden. Nach Gegenzeichnung des Gesetzes durch Staatspräsident Chirac brach eine Welle der Empörung aus. Am 29.11.2005 brachte die parlamentarische Linke das Gesetz erneut auf die Tagesordnung, mit dem Ziel einer Aufhebung des Artikels 4, was aber eine Mehrheit von 183 zu 94 Stimmen verhinderte. Staatspräsident Chirac gelang schließlich mittels einer juristischen Konstruktion unter Einbindung des Verfassungsrats, den Artikel per Dekret unwirksam zu machen (Renken 2006: 455f.).

<sup>366</sup> Es handelte sich um Martine Aurillac, Jacques Dommergue, Claude Goasguen, Jean-Yves Hugon, Mansour Kamardine, Lionnel Luca, Hervé Mariton, Eric Raoult, Michèle Tabarot. Weitere Mitglieder der Debré-Mission waren neben Jean-Louis Debré Politiker, die sich zuvor als Verfechter einer restriktiven Einwanderungspolitik hervorgetan hatten (Georges Mothron und Jacques Myard) sowie der kommunistische Abgeordnete Jean-Pierre Brard, ein strenger Verfechter des Laizismus in antiklerikaler Tradition.

Muslime nicht hinterfragt werden. Es kann zwar nur vermutet werden, dass der Versuch, die positiven Aspekte der Kolonialvergangenheit zu würdigen, mit unreflektiert negativen Islamdeutungen kolonialer Tradition einhergeht, doch es ist zumindest eine plausible Annahme, dass ihre Reproduktion dadurch sehr erleichtert wird.

Allerdings ist zu bedenken, dass die politischen Akteure auch die Interessen einflussreicher Interessengruppen wie der *Pieds Noirs* berücksichtigen müssen. Deren geschichtspolitische Anliegen können nicht einfach übergangen werden. Politiker sehen sich bei der Bewertung des Kolonialprojekts und der Rolle der europäischen Siedler darin gezwungen, auf deren Empfindlichkeiten Rücksicht zu nehmen.<sup>367</sup> Zugleich bemühen sich die Politiker um die Erfüllung der von muslimischen Akteuren vorgetragenen Anerkennungsforderungen. So würdigte Staatspräsident Chirac am 25.6.2006 in einer besonderen Feierstunde für Frankreich gefallene muslimische Soldaten und weihte eine Gedenkstätte für sie ein, die – gestaltet in maurischem Stil – 592 nach Mekka ausgerichtete Grabstätten versammelt.<sup>368</sup>

Einen weiteren Faktor für die Geschichtspolitik in Hinblick auf die Kolonialzeit stellt das komplexe und schwierige Verhältnis Frankreichs zu Algerien in der Gegenwart dar. Der algerische Präsident Abdelaziz Bouteflika verglich im Jahr 2005 während einer Gedenkveranstaltung für die Opfer der im Mai 1945 verübten Massaker in Algerien die Kolonialmacht Frankreich mit Hitlerdeutschland und erklärte, die Kolonialherrschaft habe die Zerstörung der algerischen Kultur betrieben und einen Genozid an der algerischen Identität verübt (Lefeuvre 2006: 9-11). Bouteflikas Aussagen führten zu heftigen diplomatischen Reaktionen aus Paris. Eigentlich strebte die französische Regierung einen algerisch-französischen Freundschaftsvertrag an. Doch Algerien lehnte ein solches Abkommen solange ab, wie Frankreich sich nicht ernsthaft mit seiner Kolonialvergangenheit auseinandersetze.<sup>369</sup> Dies zeigt, dass die Frage der Aufarbeitung des Kolonialismus auch von gegenwärtigen politischen Interessenlagen beeinflusst ist, die nicht nur als kollektive Verdrängung durch die politischen Eliten interpretiert

---

<sup>367</sup> Diese Rücksichtnahme auf Harkis und Pieds Noirs zeigt sich auch in einer Rede von Staatspräsident Nicolas Sarkozy aus Anlass des nationalen Gedenktags für die in Nordafrika Gefallenen am 5.12.2007, in der er das Kolonialsystem als ungerecht bezeichnet, jedoch hinzufügt: „La France le reconnaît mais la France ne doit pas oublier les hommes et les femmes qui ont œuvré de bonne foi pour leur pays, dans le respect de ses lois, et qui se sont sacrifiés parfois.“ An anderer Stelle erklärt er: „Il y avait un système injuste qui ne correspond pas aux valeurs de la République, mais à l’intérieur de ce système il y avait beaucoup de braves gens qui ont profondément aimé l’Algérie.“ (Vgl. Allocution de M. le Président de la République devant les Association des Anciens Combattants d’Afrique du Nord et de Rapatriés Harkis, Palais de l’Elysée, 5.12.2007, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours>, Zugriff 10.10.2009).

<sup>368</sup> Royer, Solenn de: Le chef de l’Etat a rendu hommage hier aux combattants musulmans morts pour la France, in: La Croix, 26.6.2006, 8.

<sup>369</sup> Vgl. O.A.: Douste-Blazy rügt Bouteflika, in: FAZ, 25.4.2006, 6. Staatspräsident Sarkozy hat das Projekt eines französisch-algerischen Freundschaftsvertrags im Juli 2007 endgültig aufgegeben (vgl. Beaugé, Florence: Le traité d’amitié franco-algérien ne devrait pas être signé cette année, in: Le Monde, 26.11.2005, 6. Beaugé, Florence / Philippe Ridet: En visite à Alger, Nicolas Sarkozy enterre le traité d’amitié entre la France et l’Algérie, in: Le Monde, 12.7.2007, 6.). Er hatte zuvor im Präsidentschaftswahlkampf 2007 bei zahlreichen Gelegenheiten betont, dass er mit der Reumütigkeit („repentance“) in Hinblick auf die französische Kolonialvergangenheit schlussmachen wolle. (vgl. Beaugé, Florence / Philippe Ridet: Pour sa visite en Algérie, M. Sarkozy modère son rejet de la ‘repentance’, in: Le Monde, 4.12.2007, 10).



werden kann. Nichtsdestotrotz sind in der Kopftuchdebatte unreflektiert massiv Deutungsmuster der Kolonialvergangenheit reproduziert worden. Im Grunde zeigt sich dies allein schon daran, wie wichtig die Norm der Gleichberechtigung von Mann und Frau für die Legitimierung des Verbots war (vgl. Kap. 7.2.2.). Denn implizit liegt diesem Argument die Annahme zugrunde, das Kopftuch verletze diese Norm.

Auch wenn die kolonialpolitische Vergangenheit durch die unbewusste Reproduktion bestimmter Deutungsmuster für das Zustandekommen des Kopftuchverbots eine wichtige Rolle gespielt hat, ist sie – abgesehen von einigen muslimischen Akteuren (vgl. Kap. 10.7.) – explizit kaum thematisiert worden. In der Parlamentsdebatte über das Verbot kamen lediglich neun Redner auf die Kolonialvergangenheit zu sprechen, darunter vier Gegner des Gesetzes. Dagegen stellten die meisten Redner das Verbot religiöser Zeichen in die Tradition des Antiklerikalismus.

Ist dies ein Beleg für die „Gedächtnislücke“ („trou de mémoire“) (Bancel/Blanchard/Vergès 2003: 159) bzw. für die „koloniale Amnesie“ („Amnésie coloniale“) (Gresh 2006: 361ff.)? Haben die politischen Eliten beim Kopftuchverbot die Kolonialvergangenheit kollektiv verdrängt?<sup>370</sup>

Dies ist in jedem Fall eine plausible Erklärung, auch wenn nicht vergessen werden sollte, dass die Aufarbeitung des Kolonialismus auch von politischen Interessengegensätzen geprägt ist, wie das Gesetz vom 23.2.2005 zeigte, das nicht nur als Verklärung der Kolonialvergangenheit, sondern auch als Zugeständnis an die Veteranen- und Harki-Verbände und als Versuch der Integration widerstreitender Geschichtsdeutungen zu sehen ist (Renken 2006: 452).

In der Kopftuchdebatte ist es zweifelsohne zur Reproduktion von Deutungsmustern kolonialer und islamkritischer Tradition gekommen, insbesondere in Hinblick auf die Rolle der Frau im Islam und die damit zusammenhängende Annahme einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von islamischem und französischem Recht. Für diese These spricht, dass das in der Kopftuchdebatte zentrale Motiv der rechtlichen Stellung der Frau im Islam keineswegs ein neues Problem war. Dieses Thema hat eine lange Vorgeschichte. Dies gilt auch für die Annahme einer Inkompatibilität zwischen Islam und französischen Werten. Diese Annahme lag vielen Reden in der Parlamentsdebatte zwar nur implizit zugrunde, etwa insofern Reden davon ausgingen, dass den Muslimen bei der Integration in das französische Recht geholfen werden müsse. Doch gerade die Abwehr des Kopftuchs unter Berufung auf die französische Identität und die republikanischen Werte oder die Tatsache, dass die Inkompatibilität ausgerechnet am Kopftuch festgemacht wurde (und weniger an anderen islamrechtlichen Fragen) zeigt, dass koloniale Deutungstraditionen von den Akteuren in transformierter Weise reproduziert wurden. Die Rede des UMP-Abgeordneten

---

<sup>370</sup> Die Frage der kolonialen Amnesie betrifft auch die linken politischen Parteien (Renken 2006: 449ff.). Die PS-Abgeordneten hatten dem Gesetz vom 23.2.2005 nämlich anfangs zugestimmt. Erst unter dem Eindruck der öffentlichen Kritik hatten die sozialistische und die kommunistische Fraktion einen gemeinsamen Antrag zur Streichung des problematischen Artikels eingebracht (ebd.: 455). Renken vermutet, die linksorientierten Parteien hätten eine Auseinandersetzung um den Algerienkrieg vermutlich auch deshalb vermieden, weil ihr einstiger Parteichef Mitterrand als früherer Minister für die Kolonien mitverantwortlich für die Eskalation des Algerienkriegs gewesen war (ebd.: 463).

Jacques Myard bot ein besonders offensichtliches Beispiel für die Reproduktion der Inkompatibilitätsannahme, sie war stark von kulturalistischen Deutungsmustern geprägt und ging von einem ontologischen Gegensatz zwischen „Nord“ und „Süd“, zwischen „Islam“ und „westlicher Kultur“ aus.<sup>371</sup> Zwar waren die Islamdeutungen vieler Abgeordneter differenzierter, insofern sie zumindest die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Varianten des Islam trafen. Doch viele Aussagen transportierten dennoch einen Assimilierungsvorbehalt, der implizit von der Inkompatibilitätsannahme ausgeht und insofern in kolonialpolitischer Tradition steht. Für viele Akteure spielten zumindest unterschwellig islamkritische Deutungsmuster eine wichtige Rolle, auch wenn gerade die Führungspersönlichkeiten beider politischer Lager in ihren Reden betonten, dass der Islam eine Religion Frankreichs sei und die Muslime französische Mitbürger. Die Assimilationsforderung bedeutete, dass die Muslime aus Sicht der politischen Akteure den Vorrang des französischen vor dem islamischen Recht anerkennen sollten.

Dabei bestand ein Unterschied hinsichtlich der gesellschaftlichen Konfiguration zwischen der Kolonialzeit und der Gegenwart: Während in der Kolonialzeit die muslimische Herkunft (selbst im Falle der Konversion zum Christentum, also dem weitreichendsten Akt der Assimilation) ein großes Hindernis für die Gewährung der Staatsbürgerschaft war, war dies im Jahr 2004 nicht der Fall: Viele Muslime in Frankreich sind de facto französische Staatsbürger, was viele Redner in der Nationalversammlung implizit oder explizit anerkannten.

### **6.5. Die Kombination verschiedener Traditionen in der Kopftuchdebatte**

Die bislang angestellten Überlegungen zeigen, dass die Kopftuchdebatte in unterschiedlichen Traditionen verankert ist und doch in keiner ganz, insofern es dabei nicht zu einer Reproduktion von Konstellationen gekommen ist, die die Genese der Deutungsmuster bedingt haben. In der Kopftuchdebatte flossen, so die These des Verfassers, die verschiedenen Traditionsstränge zusammen und fügten sich zu einem neuen Deutungskomplex, in dem Kontinuitätseffekte und Innovationen gleichzeitig auftraten.

Die überwältigende parlamentarische Mehrheit für das Verbot religiöser Zeichen ist sicherlich zum Teil, doch nicht allein mit der Wirkung kolonialpolitischer Deutungsmuster zu erklären. Die Inkompatibilitätsannahme hinsichtlich Islam und Republik wurde in der Kopftuchdebatte des Jahres 2004 zur Annahme einer Unvereinbarkeit der französischen Republik mit einer bestimmten, „radikalen“ oder „fundamentalistischen“ Lesart des Islam. Viele politische Akteure erkannten grundsätzlich den Islam als Religion Frankreichs an. Vielleicht war es gerade diese prinzipielle Anerkennung des Islam als Religion Frankreichs, die nicht zuletzt durch die seit 1998 betriebene Integrationspolitik im Zuge der CFCM-Gründung begünstigt wurde, die die

---

<sup>371</sup> Myard, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 5.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/152.asp>, Zugriff 3.6.2008.

Übertragung antiklerikaler Deutungsmuster auf ihn ermöglichte. Gerade viele linke Abgeordnete rekurrten auf den Kirchenkampf und vertraten antiklerikal gefärbte Deutungen. Für sie scheint der Islam als *Religion*, die einen Prozess der Laizierung durchlaufen muss, das eigentliche Problem dargestellt zu haben. Erst diese Deutung jedenfalls ermöglichte ihnen die Zustimmung zu der restriktiven Maßnahme und brachte so die überwältigende und damit Legitimität stiftende Mehrheit für das Gesetz zustande. Die Wahrnehmung des Islam aus der Perspektive eines negativ gefärbten Religionsbegriffs ging einher mit der Übertragung von Konnotationen in antiklerikal-laizistischer und unitaristisch-jakobinischer Tradition (Obskurantismus, Irrationalität, Partikularismus, Bedrohung der individuellen Freiheit und der Republik).

Diese Übertragung begann bereits Ende der 1980er Jahre mit dem Offenen Brief linker Intellektueller an Erziehungsminister Jospin. Es stellt sich allerdings die Frage, warum ausgerechnet das Kopftuch das historische Erbe antiklerikal geprägter Wahrnehmungsraster wachgerufen hat. Die Einwanderung aus muslimisch geprägten Ländern war lange staatlich gefördert worden und niemand hatte in jener Zeit ein Problem in den religiösen Traditionen der Arbeitsmigranten gesehen. Selbst als muslimische Arbeiter begannen, eine stärkere Rücksichtnahme auf ihre religiösen Gebräuche einzufordern, wurde dies nicht als Angriff auf die Laizität wahrgenommen, im Gegenteil, die betroffenen Unternehmen und die Politik versuchten, auf die Forderungen einzugehen (Krosigk 2000: 163-171). Baubérot (1995: 59) zufolge war der Islam in den Laizitätsdebatten Anfang und Mitte der 1980er Jahre zunächst noch kein Thema. Sogar im April 1989 habe die katholische Zeitung *La Croix* ein Kolloquium zum Thema „Laizität“ organisiert, in dem das Thema in keiner Weise behandelt wurde (ebd.: 44). Wie wenig der Islam etwa in den 1970er Jahren als Problem wahrgenommen wurde, zeigt auch die Tatsache, dass ausgerechnet Frankreich dem späteren Führer der islamischen Revolution im Iran, Ayatollah Khomeini, politisches Exil gewährt hatte. Khomeini hatte von Frankreich aus auf den Sturz des westlich orientierten Schahregimes hingearbeitet (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 19). Warum bereitete später ausgerechnet das Kopftuch ein so großes Problem?

Es ist wohl kein Zufall, dass ausgerechnet im Jahr 1989 die Kopftuchaffäre zum Ausbruch kam und schnell eine nationale Dimension annahm. So bildete dieses Jahr den Höhepunkt einer seit mehreren Jahren laufenden Reaktualisierung von Deutungsmustern in unitaristisch-jakobinischer und antiklerikal-laizistischer Tradition. Im Laufe der 1980er Jahre bot sich mehrfach die Gelegenheit zur Reproduktion des antiklerikalen Erbes. In das Jahr 1982 fiel das hundertjährige Jubiläum der Schulreformen der Dritten Republik. Dieses Ereignis wurde von offiziellen Erinnerungsfeierlichkeiten und von einer regen Publikationstätigkeit, etwa seitens der *Ligue de l'enseignement*, begleitet (Baubérot 1995: 51, 53ff.). Gerade die *Ligue* spielte eine wichtige Rolle für die Reaktivierung der Laizitätsthematik ab Mitte der 1980er Jahre (ebd.: 54-56). Historische Arbeiten befassten sich mit dem republikanischen Erbe, so etwa das umfangreiche Werk Claude

Nicolets zur republikanischen Ideengeschichte von 1982, mit einer Neuauflage im Jahr 1994 (Nicolet 1994), oder Mona Ozoufs Studie über Schule, Kirche und republikanische Ordnung in der Dritten Republik (Ozouf 1982).

In das Jahr 1989 fiel das zweihundertjährige Jubiläum der Französischen Revolution, das mit großem Aufwand begangen wurde (Rémond 1999: 379ff., Willaime 2004: 291f.). In diesem Zusammenhang kam es – nicht zuletzt dank zahlreicher Publikationen – zur Reaktualisierung von Deutungsmustern, die eng mit der Französischen Revolution verbunden sind.<sup>372</sup> Die Zweihundertjahrfeier der Revolution fiel zudem in einen in mehrfacher Hinsicht als krisenhaft gedeuteten Kontext: So war erstens die Aufgabe des Kolonialreiches stark umstritten gewesen und hatte einen schweren innenpolitischen Konflikt provoziert, der zum Bruch jenes nationalen Konsenses geführt hatte, der sich im Kampf gegen die deutsche Besatzung im Zweiten Weltkrieg ergeben hatte (Stora 1995: 92). Das Krisengefühl macht Joël Roman (2005) zweitens an Spätfolgen der Bewegung des Mai 1968 fest, die mit einer Infragestellung nationaler Identitätsreferenzen einhergegangen war. Diese wurden als Ursache der Zerstörung kultureller und regionaler Vielfalt in Frankreich gewertet. Kulturelle Diversität und individuelle Autonomie wurden demgegenüber als neue Leitbilder propagiert (ebd.: 39). Auch die Antirassismus-Bewegung ist zum Teil in dieser Strömung verankert, jedenfalls die Fürsprecher eines „Rechts auf Verschiedenheit“ („droit à la différence“) (ebd.: 41). Hinzu kam drittens die Wirtschaftskrise seit Mitte der 1970er Jahre, verbunden mit anhaltend hoher struktureller Arbeitslosigkeit, die vor allem sozial schwache Schichten und Immigranten traf (ebd.: 43f.). Viertens führten Veränderungen auf internationaler Ebene, insbesondere die Europäische Integration, zu einer zunehmenden Begrenzung nationalstaatlicher Gestaltungsspielräume (ebd.: 43). Zusätzlich ging der Systembruch in Osteuropa mit einer tiefgreifenden Infragestellung linker Gesellschaftskonzeptionen einher (Jennings 2000: 576). Auch war die Erinnerung an das Scheitern des sozialistischen Experiments François Mitterands in der Wirtschaftspolitik noch frisch, der 1983 zu einer marktwirtschaftlichen Politik hatte zurückkehren müssen (vgl. Uterwedde 2005: 179). Das im Zuge dieser Entwicklungen entstandene ideologische Vakuum wurde, so Jennings (2000: 576), von Teilen der Linken mit der Wiederentdeckung der republikanischen Traditionen kompensiert. Schon im Herbst 1989 betonte der französische Historiker François Furet die Bedeutung der Revolution als Identitätsressource der Linken in Frankreich:

---

<sup>372</sup> Nur einige illustrative Beispiele: Das nationale Erziehungsministerium veröffentlichte eine handliche Textsammlung zur Französischen Revolution mit vielen Quellen und Auszügen aus den Werken politischer Denker des 17. Jahrhunderts (Ministère de l'éducation nationale 1989). Ein weiteres Beispiel ist das *Dictionnaire critique de la Révolution française*, erstmals 1988 herausgegeben von François Furet und Mona Ozouf (1992). Siehe auch die Ausgaben der Zeitschrift *Le Débat* von Mai-August und November-Dezember 1989 sowie Furet, François 1988: *La Révolution I. De Turgot à Napoléon (1770-1814)*, Paris: Hachette.

La Révolution française représente par excellence le patrimoine de la gauche dont la force s'enracine dans un ensemble d'idées et d'émotions qui forme dès le premier XIXe siècle une téléologie politique constituée autour de la révolution à refaire. (Furet 1989b: 11)

Das revolutionär-republikanische Erbe wurde gerade von linken Intellektuellen und Politikern wiederentdeckt (Furet 1989b), darunter auch die republikanisch-jakobinische Tradition der Forderung nach der Einheit der Staatsbürgernation. Es waren linksorientierte Intellektuelle, die mit ihrem Offenen Brief an Erziehungsminister Jospin dessen tolerante Haltung im Umgang mit dem Kopftuch scharfer Kritik unterzogen und dabei antiklerikal-laizistische und unitaristisch-jakobinische Deutungsmuster gegen dessen „falsch verstandene Toleranz“ in Stellung brachten. Eine der Autorinnen dieses Schreibens war Elisabeth Badinter, die im Jahr zuvor zusammen mit ihrem Mann, dem sozialistischen Politiker Robert Badinter, eine umfangreiche Biographie über den Marquis de Condorcet, den Vordenker der republikanischen Schule, publiziert hatte (Badinter/Badinter 1988).<sup>373</sup>

Das Resultat der Reaktualisierung von Deutungsmustern der genannten Traditionen war ein ideologischer Komplex, der als Neorepublikanismus bezeichnet worden ist (Müller 2001) und auf dessen Verfechter an späterer Stelle noch einmal zurückzukommen sein wird (vgl. Kap. 11.3.). Sie verbanden die Pluralismusfeindlichkeit des unitaristischen Jakobinismus mit der laizistischen Forderung nach einer Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes. Diese Verknüpfung erlaubte es, den ursprünglich gegen die dominante katholische Tradition gerichteten Laizismus auch gegen religiöse Minderheiten zu wenden. Der Antiklerikalismus wurde auf diese Weise „unsensibel“ für gesellschaftliche Mehrheits-Minderheiten-Konstellationen.

Die Bedeutung der neorepublikanischen Deutung der Kopftuchproblematik für das Gelingen des Kopftuchverbots ist nicht zu unterschätzen. Sie bewirkte, dass auch politisch linke Akteure gegen diese islamische Praxis zu Felde zogen. Das Kopftuchverbot aus dem Jahr 2004 ging auf die Empfehlungen von Kommissionen zurück, die prominent mit linken Politikern und linksorientierten Intellektuellen besetzt waren. Und in der Nationalversammlung war die überwältigende Mehrheit für das Verbot nur mit Hilfe der sozialistischen Oppositionsfraktion möglich, die mit ihrer Zustimmung dem Verbot erst die Legitimität einer Maßnahme von nationaler Bedeutung verlieh.

Joël Roman weist darauf hin, dass noch zu Beginn der 1980er Jahre die Frage der Laizität keine politischen Emotionen mehr wecken konnte, was sich etwa in der geringen Zahl an Publikationen zur Thematik spiegelte (Roman 2005: 38). Die Reaktualisierungsarbeit der 1980er Jahre bereitete indes den Boden für die Problematisierung des Islam aus dieser Perspektive (Roman 2005). Die verschiedenen krisenhaften Entwicklungen hatten die Frage nach der nationalen Identität Frankreichs aufgeworfen. Die im Jahr 1988 einberufene „Nationalitätskommission“ (vgl. Kap.

---

<sup>373</sup> Robert Badinter publizierte im Jahr 1989 zudem ein Werk über die Emanzipation der Juden während der Revolution (Badinter 1989).

3.1.) diagnostizierte in ihrer Begutachtung der französischen Einwanderungspolitik eine Schwächung der republikanischen Institutionen und ihrer Integrationsfähigkeit. Den Islam deutete sie als einen Testfall für die republikanische Integration, wobei bereits damals die Akzeptanz des säkularen Rechtsstaats durch die Muslime und die rechtliche Stellung der Frau im Islam als problematische Punkte genannt wurden (vgl. Jennings 2000: 582). Die Problematisierung des Islam wurde im darauffolgenden Jahr durch mehrere Ereignisse forciert.

Im Jahresverlauf 1989 trat das Thema Islam gleich mehrfach in das Rampenlicht der medialen und öffentlichen Aufmerksamkeit – und zwar vor allem im Zusammenhang mit dem Iran: Erstens jährte sich im Jahr 1989 die islamische Revolution im Iran zum zehnten Mal. Im Jahr zuvor war die französische Übersetzung des US-amerikanischen Bestsellers *Nicht ohne meine Tochter* erschienen (Mahmoody 1988), der den Kampf der US-Amerikanerin Betty Mahmoody mit ihrem iranischen Ehemann um die gemeinsame Tochter und ihre Flucht aus dem Iran schildert. Die Taschenbuchausgabe folgte am 1.1.1989 (Mahmoody 1990). Das Buch, dessen Titel eine schwarz verschleierte Frau zeigte, war innerhalb eines Jahres 420.000 Mal verkauft worden<sup>374</sup> und hatte die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Unterdrückung von Frauen in der ganz vom „Islam“ bestimmten iranischen Gesellschaft gelenkt. Gaspard/Khosrokhavar (1995: 12) weisen darauf hin, dass die Kopftuchaffäre von Creil von mehreren großen Printmedien sehr schnell mit der Situation im Iran in Verbindung gebracht wurde. So erschien am 9.10.1989 in *Le Figaro* eine Reportage über die Affäre von Creil unter dem Titel „Die Tschadors der Zwietracht“ („Les tchadors de la discorde“), und *Les Echos* veröffentlichte am 20.10.1989 das Editorial unter dem Titel „Tchadors“ (ebd.: 17). Auch in der kulturwissenschaftlichen Zeitschrift *Le Débat* war die Rede von der „Tschador-Affäre“ („affaire du tchador“).<sup>375</sup> Selbst ein Anthropologe sprach in der Zeitung *Libération* vom Kopftuch als „Tschador“.<sup>376</sup> Es ist auffällig, dass ausgerechnet das Extrembeispiel Iran als erstes mit der Kopftuchproblematik in Creil in Verbindung gebracht wurde. Das Iran-Motiv sollte auch im Jahr 2003/2004 von Bedeutung sein (vgl. Kap. 10.7.6).

Anfang des Jahres 1989 hatte zudem bereits die Rushdie-Affäre die französische Öffentlichkeit bewegt. Der iranische Revolutionsführer Ayatollah Khomeini hatte in einer Fatwa zur Tötung des indisch-britischen Autors Salman Rushdie aufgerufen, der im September 1988 in Großbritannien den Roman *Die Satanischen Verse* veröffentlicht hatte.<sup>377</sup> Auch in Frankreich war es am

---

<sup>374</sup> So die Taschenbuchausgabe vom Oktober 1990 (Mahmoody 1990).

<sup>375</sup> Weil, Patrick: Sur la politique française d’immigration. Entretien, in: *Le Débat*, jan-fév 1990, n° 58, 57-65.

<sup>376</sup> Pouillon, François: Le tchador est toujours debout, in: *Libération*, 26.10.1989, in: Helvig 2004: 17-21.

<sup>377</sup> Pnina Werbner sieht in der britischen Rushdie-Affäre das Wirken einer Spirale aus Essentialisierung und Gegenessentialisierung (Werbner 1997: 227). Rushdie reagierte als säkularer Muslim mit seinem Buch auf den von ihm wahrgenommenen Prozess der Selbstessentialisierung des Islam als Islamismus und die davon ausgehende Bedrohung für liberale Bürgerrechte und Freiheiten. Für viele Muslime hingegen erschien das Buch als Verschwörung des Westens gegen den Islam. „The fact that the book seemed to mock and deride Islamic culture and values made it a symbol of racism“, so Werbner (1997: 232). Die Empörung in muslimischen Bevölkerungsschichten in Großbritannien und in anderen Ländern, die schließlich in der Fatwa Ayatollah Khomeinis gipfelte, löste eine moralische Gegenpanik („counter-moral-panic“) im Westen aus. Dort wurde die

26.2.1989 zu einer Demonstration in Paris mit etwa tausend Teilnehmern gekommen, bei denen auch Todesdrohungen gegen Rushdie skandiert worden waren (Kepel 1997a: 176). Doch die von einer kleinen islamistischen Gruppe organisierten Proteste fanden nur wenig Rückhalt bei den Muslimen in Frankreich. Deren wichtigste Verbände, die GMP, die FNMF und die UOIF, hatten den Weg einer Klage vor Gericht gewählt, um die Publikation der „Satanischen Verse“ in der französischen Übersetzung zu stoppen. Die Klage war am 8.6.1989 abgewiesen worden (ebd.: 177). Das Kulturministerium indes unterstützte offiziell die Veröffentlichung der französischen Übersetzung im Juni 1989,<sup>378</sup> und Staatspräsident François Mitterand verurteilte die Fatwa gegen Rushdie öffentlich. Auch wenn Cheikh Abbas, der Rektor der GMP, durch moderierende Äußerungen die Wogen glätten konnte, hatte die Affäre sowohl muslimische Gruppen als auch laizistisch orientierte Intellektuelle mobilisiert (Kaltenbach/Tribalat 2002: 188f.). In diesem Kontext wurden die Kopftuchtragenden Mädchen zum Problem. Baubérot meint, dass die Kopftuchaffäre von Creil vor allem in der zeitlichen Nähe zur Rushdie-Affäre zu verstehen ist (2004: 155). Jedenfalls waren im Jahr 1989 Kopftücher an französischen Schulen keineswegs eine neue Erscheinung (Kessler 2001: 39).

Seither haben weitere Entwicklungen das Islambild belastet und zugleich historisch überlieferte Negativdeutungen in Hinblick auf diese Tradition „bestätigt“. Das Islambild nicht nur in Frankreich, sondern auch in anderen westlichen Ländern wurde seit dem Jahr der Islamischen Revolution im Iran zunehmend von den Aktivitäten islamistischer Bewegungen geprägt. Dabei wurde Frankreich direkt mit dem schiitischen Islamismus im Libanon konfrontiert: 1981 wurde die französische Botschaft in Beirut Ziel eines Attentats, im März 1982 folgte ein Attentat auf einen Zug der französischen Eisenbahn, 1983 fielen 58 französische Soldaten einem Anschlag in Beirut zum Opfer, gefolgt von einer Anschlagsserie in Paris in den Jahren 1985 und 1986 (Krosigk 2000: 101). Die Attentäter im Libanon beriefen sich zu ihrer Rechtfertigung auf das islamische Recht; islamische Geistliche zumindest von niederem Rang verliehen den Selbstmordattentaten religiöse Legitimation (Kippenberg 1999: 105ff.).

Seit Beginn der 1990er Jahre sollte das Islambild in Frankreich zudem von den Ereignissen in Algerien geprägt werden. Dort war im Jahr 1989 die Partei *Islamische Heilsfront* (Front islamique du salut, FIS) legalisiert worden. Als diese bei den Wahlen Ende 1991 den Sieg zu erringen drohte, putschte das algerische Militär, und die FIS wurde verboten. Algerien stürzte daraufhin in einen blutigen Bürgerkrieg (Köfer 1997), der auch Rückwirkungen auf Frankreich hatte, nicht zuletzt mit einer Welle von Terroranschlägen islamistischen Hintergrunds, die zahlreiche Tote

---

muslimische Empörung als Angriff auf Meinungsfreiheit, Satirefreiheit und Religionskritik erfahren. Die Aufregung um die Satanischen Verse ist strukturell vergleichbar mit dem Karikaturenstreit oder den Folgen der Papstrede in Regensburg im Jahr 2006.

<sup>378</sup> So heißt es auf dem rückseitigen Buchumschlag: „Le roman *les Versets sataniques* est publié par Christian Bourgoi éditeur avec le soutien du Ministère de la Culture et de la Communication de la République française.“ Vgl. Rushdie 1989: Rückumschlag.

und Verletzte forderten.<sup>379</sup> Die Brutalität des algerischen Bürgerkriegs und vor allem von Islamisten verübte Massaker und Terrorakte prägten das Bild eines fanatisierten Islam (ebd.: 84-106).<sup>380</sup> Die Bilder von Mädchenleichen, die offensichtlich wegen des Nichttragens des Kopftuchs zu Opfern islamistischer Terrorgruppen geworden waren, hinterließen einen nachhaltigen Eindruck in der Öffentlichkeit.<sup>381</sup> Bereits Mitte der 1990er Jahre geriet auch die Lage in Afghanistan zunehmend in den Blick der Medien. Am 28.9.1996, also in zeitlicher Nähe zu den Urteilen des Staatsrats in Folge des Bayrou-Rundschreibens, berichtete die französische Nachrichtenagentur AFP von der Einführung des islamischen Rechts in Kabul, die mit verheerenden Konsequenzen für die afghanischen Frauen verbunden war.<sup>382</sup>

Mit dem neuen Jahrtausend trat der islamistische Terrorismus noch markanter in Erscheinung: Die Anschläge des 11. September 2001 bildeten den Auftakt für eine globale Terrorwelle bislang ungekannten Ausmaßes. Dieses singuläre historische Ereignis konnte für einen Prozess der Reaktualisierung und Verstärkung negativ konnotierter Islamdeutungen nur förderlich sein. Allerdings sollte die Bedeutung der Terroranschläge in New York und Washington gerade im französischen Kontext nicht überschätzt werden: Anders als beispielsweise in Deutschland, wo das Kopftuch erst seit dem 11. September 2001 verstärkt auf die politische Agenda gesetzt worden ist, wurde die Debatte in Frankreich schon seit 1989 geführt. Die wesentlichen Argumente, die der Debatte ihre Struktur und Ausrichtung gaben, waren schon seit dem Offenen Brief der linken Intellektuellen und dem Staatsratsgutachten bekannt. Auch ist nicht zu unterschätzen, dass die französische Öffentlichkeit – anders als die deutsche – mit islamistischem Terror schon sehr viel länger konfrontiert war, vor allem im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg. Es gibt in den Debatten des Jahres 2003/2004 wenige direkte Bezugnahmen auf den 11. September 2001, mit denen das Verbot gerechtfertigt wurde. Das Rundschreiben des Innenministeriums, das Passbilder mit unbedecktem Haupt vorschrieb und das die Basis für den Rechtsstreit bildete, auf den sich Sarkozy in seiner Rede von Bourget im April 2003 bezog, war schon im Juli 2001 veröffentlicht worden, also bereits vor dem 11. September. Zugleich kamen die Anfragen von Abgeordneten, die das Kopftuch in der Schule betrafen (vgl. Kap. 3.5.), erst mit dem zeitlichen Abstand von einem Jahr zu den Terroranschlägen auf die Tagesordnung der Nationalversammlung. Unmittelbaren Anlass zu

---

<sup>379</sup> Dabei erschütterten insbesondere die von Khaled Kelkal und Karim Moussa, zwei maghrebinischen Jugendlichen aus den Banlieues, im Sommer 1995 verübten Terroranschläge auf Nahverkehrszüge in Paris und Lyon die Öffentlichkeit (Silverstein 2004: 133). Vgl. auch Krosigk (2000: 102), Köfer (1997: 156-163). Siehe auch: O.A.: Terrorisme. Guerre à la France, in: Le Point, 14.10.1995.

<sup>380</sup> Einen Eindruck hiervon vermittelt die literarische Aufarbeitung der Grausamkeiten im algerischen Bürgerkrieg im Roman *Weißes Algerien* von Assia Djebar (2000), eine algerisch-französische Schriftstellerin, die 2005 zum ersten und bislang einzigen Mitglied maghrebinischer Herkunft im Kreis der 40 „Unsterblichen“ der *Académie française* gewählt worden ist.

<sup>381</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>382</sup> White, Terence: Debut de l'application de la loi islamique à Kaboul, AFP-Meldung, 28.09.1996.



politischem Handeln in der Kopftuchfrage bot der 11. September 2001 nicht. Er bewirkte sogar eher eine Beschleunigung des stagnierenden CFCM-Gründungsprozesses, einer „religionsfreundlichen“ Maßnahme, mit der u.a. den vom Terror ausgehenden Negativ-effekten auf das Bild des Islam entgegengewirkt werden sollte (vgl. Kap. 4.8.).

Ohne Zweifel haben aber der 11. September 2001 sowie die daran anschließende Attentatsserie in den Jahren 2003 und 2004<sup>383</sup> die ohnehin in der französischen Debatte längst angelegte Negativdeutung des Islam verstärkt. Der Islam wurde in Folge des Terrors immer stärker mit Negativkonnotationen in Verbindung gebracht (Kepel 1987: 380f., Boyer 1998: 201). Hinzu kamen die Integrationsprobleme in den französischen *Banlieues* und die damit einhergehende Kriminalität.<sup>384</sup> Das Negativimage des Islam wurde durch eine Fokussierung der Medienberichterstattung auf problematische Aspekte und auf muslimische Länder wie Iran und Afghanistan zusätzlich verstärkt (vgl. Deltombe 2007). Dadurch wurde, so Geisser (2003: 29), das Thema „Islam“ kaum im Zusammenhang mit normalen Alltagsfragen behandelt, sondern stets im Kontext von Bedrohung und Gefahr. Selbst in der wissenschaftlichen und intellektuellen Debatte spielte das negativ konnotierte Islambild eine Rolle. Peter Antes (1997) hat gezeigt, dass das von den Medien in den 1980er Jahren produzierte Bild des islamischen Fundamentalismus stark in der Wissenschaft rezipiert wurde, ohne in Frage gestellt zu werden.

Die Dominanz dieses Negativimages bestätigte nicht nur die generell negativ gefärbte Wahrnehmung des Islam und entsprechende Deutungstraditionen, sondern erleichterte auch, so die hier vertretene These, die Übertragung der Konnotationen des antiklerikal geprägten Religionsbegriffs auf den Islam. Der Islam geriet in das Visier der neorepublikanischen Ideologie, weil er einer Fülle von Negativkonnotationen des Religionsbegriffs zu entsprechen schien. Da das Konzept der Laizität in Auseinandersetzung mit einer als freiheits- und demokratiegefährdend gedeuteten „Religion“, der katholischen Kirche, entstanden war, förderte das Auftreten einer freiheitsgefährdenden Lesart der islamischen Tradition die Wahrnehmung des Islam als eines Problems für die Laizität. Die Stilisierung der Kopftuchfrage zu einem Kernthema der verschiedenen, auch gewaltlos agierenden islamistischen Bewegungen, insbesondere im Iran, später auch in der Türkei, in Algerien und in Afghanistan, tat neben den ohnehin wirksamen kolonialen Deutungstraditionen ein Übriges, um die Übertragung eines negativ konnotierten Religionsbegriffs auf den Islam vor allem am Kopftuch festzumachen.

Wie gezeigt wurde, war für die Legitimierung des Kopftuchverbots in der Parlamentsdebatte die Bezugnahme auf antiklerikal und jakobinisch geprägte Deutungsmuster ausschlaggebend. Viele Abgeordnete deuteten das Auftreten einer bestimmten Variante des Islam, wie sie sich im Kopftuch verkörperte, als die Rückkehr einer altbekannten Problematik: die Bedrohung der

---

<sup>383</sup> Casablanca: 16.5.2003, Riad: 12.5.2003 und 8.11.2003, Istanbul: 15.11. und 20.11.2003, Madrid: 11.3.2004.

<sup>384</sup> Siehe für eine Analyse der vorherrschenden Deutungsmuster innerhalb der politischen Debatte hinsichtlich der Bedrohung bzw. der Problematik „Islam“ in Frankreich auch Krosigk (2000: 87-153).

individuellen Freiheit und der Republik durch die negativen Formen von Religion. Entsprechend stellten sie sich in die Tradition der Laizisierungspolitik der Dritten Republik. Es sind gewisse Zweifel daran angebracht, dass sie dies zu Recht taten. Statt an die Tradition der Laizisierungspolitik von Aristide Briand, Jules Ferry und Ferdinand Buisson, den Architekten der Schulgesetze und des Trennungsgesetzes von 1905, knüpfte die Politik des Kopftuchverbots vielmehr an die staatliche Homogenisierung kollektiver Identität in jakobinisch-unitaristischer Tradition, an die Inkompatibilitätsannahme in kolonialer Tradition sowie an die Ideologie des antiklerikalen Laizismus an. Die Verbotsfürsprecher beriefen sich zwar nicht völlig zu Unrecht auf Ferry und Buisson. Doch waren die Architekten der Laizitätsgesetze oft zu Kompromissen mit oppositionellen politischen Kräften und zur Rücksichtnahme auf katholische Interessen gezwungen gewesen. Diese Rücksichtnahmen und Kompromisse hatten dazu geführt, dass das von ihnen geschaffene Religionsrecht hinter den ideologischen Zielsetzungen mancher Republikaner der Jahrhundertwende zurückgeblieben war. Die Verfechter des Kopftuchverbots folgten einer laizistischen, von der Französischen Revolution inspirierten Rezeptionslinie und nicht der „liberalen“ Tradition des „laischen Paktes“ („pacte laïque“), wie Jean Baubérot (2005: 87f.) und Alain Boyer (2004: 27, 92) das Gesetz von 1905 einstufen. Dabei ist insbesondere der Umstand bemerkenswert, dass die Minderheitenkonstellation der Muslime in der französischen Gesellschaft überhaupt nicht in Rechnung gestellt wurde. War die Laizisierungspolitik der Dritten Republik gerade auch von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten, den Protestanten und Freimaurern unterstützt worden (Weill 2004: 389ff.), die sich von ihr einen besseren Schutz gegen die Dominanz des Katholizismus erhofft hatten, richtete sich das in diese Tradition gestellte und im Namen der Laizität verabschiedete Verbot auffälliger religiöser Zeichen faktisch hauptsächlich gegen religiöse Minderheiten in Frankreich.

Dabei verwies in den Augen vieler Nichtmuslime gerade das Kopftuch auf die negativen Aspekte des Islam. Koloniale Traditionen in der Problematisierung von Islam und Kopftuch kamen insbesondere in der dem Gesetz zugrunde liegenden Annahme einer Inkompatibilität zwischen Islam und französischen Werten zum Tragen. Dabei ist die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen religiöser und nationaler Identität nicht nur koloniales Erbe, sondern geht auch auf den unitarischen Jakobinismus zurück. Denn auch in der napoleonischen Judenpolitik oder in der Auseinandersetzung mit der Kirche und den katholischen Orden war die Vorstellung, bestimmte Formen religiöser Bindung einerseits und die nationale Loyalität andererseits seien inkompatibel, von großer Bedeutung gewesen. Zugleich hat diese Vorstellung in der kolonialen Staatsbürgerschaftspolitik gegenüber den algerischen Muslimen eine wichtige Rolle gespielt. Diesen war zwar die Erhaltung des islamischen Personenstandsrechts zugestanden worden. Doch dieses islamische Sonderrecht begründete eine Alterität, die die Muslime von der Staatsbürgerschaft prinzipiell ausschloss. Für die Legitimation des Kopftuchverbots spielten

kolonial geprägte oder noch ältere Annahmen einer Inkompatibilität von Islam und Republik eine Rolle, insofern beispielsweise die Unterdrückung der Frau im Islam stets am Kopftuch festgemacht wurde und insofern der Verzicht auf das Kopftuch als erzwungene Assimilierung an die französischen Werte implizit von einer Inkompatibilitätsannahme ausging.

Allerdings sind Argumente, die von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von Islam und französischen Werten ausgehen, nicht in expliziter Weise zur Legitimation des Gesetzes eingesetzt worden, ja, derartige Argumentationsmuster wurden von vielen politischen Akteuren zurückgewiesen bzw. durch die Unterscheidung von „moderaten“ und „radikalen“ Muslimen relativiert. Hinzu kommt, dass sicher auch viele politische Akteure von einer allgemeinen „Angst“ vor dem Islam beeinflusst waren, welche ihre Ursachen auch in den zuvor erwähnten Ereignissen der jüngeren Vergangenheit hatte. Doch gerade die Fixierung der Debatte auf das Kopftuch ist ein Hinweis auf die Wirksamkeit älterer Deutungstraditionen. Obschon das Kopftuch eine der weniger „dramatischen“ Äußerungsformen einer „radikalen“ muslimischen Religionspraxis ist, ja sogar in traditionellen muslimischen Milieus ein Mittel zu einer bedingten Emanzipation sein kann, stand und steht es im Zentrum der Debatte, wenn es um die vom Islam vermeintlich ausgehenden Bedrohungen geht.

Die Verbotsmaßnahme hatte einen stark bevormundenden Charakter *à la mission civilisatrice*, und insofern den muslimischen Verteidigern des Kopftuches wenig Gehör geschenkt wurde und deren Widerstand gegen das Verbot zum Teil geradezu delegitimiert wurde, wurde ihnen implizit die uneingeschränkte Anerkennung als gleichberechtigte Staatsbürger verweigert und damit die koloniale Inkompatibilitätsannahme in transformierter Form fortgeschrieben. Die Kontinuität zur Kolonialzeit bestand insbesondere darin, dass bestimmte Aspekte muslimischer Religionspraxis als unvereinbar mit der französischen Staatsbürgerschaft bzw. den ihr zugrunde liegenden Werten angesehen wurden. Allerdings ist im Hinblick auf den Umgang mit der kolonialisierten Bevölkerung Algeriens im 19. Jahrhundert ein wichtiger Unterschied zu beachten: In der Kopftuchdebatte 2003/2004 gab es wichtige politische Akteure, die die Muslime prinzipiell als „Mitbürger“ und den Islam als „Religion Frankreichs“ anerkannten. Dabei erleichterte vermutlich gerade diese bedingte Anerkennung die Mobilisierung der antiklerikalen und jakobinischen Traditionen. In dem Moment, in dem die islamische Tradition nicht mehr als ein konkurrierendes Rechtssystem, sondern als Religion Frankreichs aufgefasst wurde, wandelten sich die Erwartungsstrukturen in Hinblick auf die „Assimilierungspflicht“ der Muslime, die nun viele politische Akteure einforderten. Bestimmte Aspekte des islamischen Rechts wurden dabei dem negativ konnotierten Bedeutungsfeld des Religionsbegriffs zugeschrieben, waren aber kein Grund mehr, die Inkompatibilitätsannahme nahtlos fortzuschreiben. Der kolonialen Politik hatte eine konträre Sicht auf die Muslime zugrunde gelegen: Während zu jener Zeit das islamische Recht ein eigenes Personalstatut und den diskriminierenden *Code de l'indigénat* begründet hatte, basierte

das Kopftuchverbot auf der genau umgekehrten Logik: Den Muslimen wurde nicht zuerst die nationale Anerkennung versagt, sondern bestimmten Praktiken der Muslime als – zumindest formell gleichberechtigten – Staatsbürgern wurde die religionsrechtliche Anerkennung verweigert. Die Einordnung bestimmter muslimischer Praktiken in das negativ konnotierte Bedeutungsfeld des französischen Religionsbegriffs erlaubte den politischen Akteuren, das eigene Handeln als Wiederaufnahme des antiklerikalen Kampfes zu deuten. Dabei übersahen sie zugleich, dass in der Kopftuchproblematik eine völlig anders gelagerte Konstellation von Mehrheit und Minderheit vorlag. Nicht die dominante religiöse Tradition stand im Fokus der restriktiven Religionspolitik, sondern die Angehörigen einer religiösen Minderheit. Dies wurde in der antiklerikal-laizistischen Inszenierung der Kopftuchdebatte jedoch unterbelichtet.

## **6.6. Zwischenfazit**

Dass historische Traditionen in der Kopftuchdebatte eine Rolle gespielt haben, ist keine neue Erkenntnis. Viele Autoren haben sich inzwischen mit den geschichtlichen Hintergründen der Debatte auseinandergesetzt (z.B. Rémond 2000, Baubérot 2004b, Bouamama 2004, Amson 2004, Roy 2005, Scott 2005, Gresh 2006). Der Beitrag dieser Studie zur Forschung wird im Folgenden erklärt:

In diesem Kapitel sind drei Themenkomplexe bzw. rezeptionsgeschichtliche Linien unterschieden worden, die, so die These, eine Rolle in der Kopftuchpolitik gespielt haben: erstens die Frage der kollektiven politischen Identität und des Unitarismus, zweitens die laizistische und antiklerikale Tradition, drittens das Erbe des Kolonialismus. In jedem dieser Themenkomplexe ist der Genese und Entwicklung bestimmter Deutungsmuster nachgegangen worden, die heute zwar nicht als einzige die Debatten und die politischen Entscheidungsprozesse beeinflussen, die aber äußerst starke Deutungsoptionen bereitstellen: stark, weil sie von vielen Akteuren geteilt werden oder weil sie aufgrund ihrer Geschichte den Akteuren als evident erscheinen und daher leicht abrufbar sind. Es war das Ziel dieses Kapitels, die verschiedenen historischen Traditionslinien deutlicher voneinander abzugrenzen und die Frage zu beantworten, wie genau sie das Handeln der Akteure in der Religionspolitik der Gegenwart beeinflussen. Hierzu wurde das Konzept der *Deutungsmuster*, die zum Teil reflektiert, zum Teil unreflektiert reproduziert werden, herangezogen. Dabei zeigt sich, dass die verschiedenen historischen Tradierungslinien den Akteuren unterschiedliche Deutungsoptionen zur Verfügung stellen, von denen diese in ihrem Handeln zwar einerseits geprägt sind, auf die sie aber auch kreativ zugreifen können. Dabei können sie unterschiedliche Deutungstraditionen zu einem neuen Deutungskomplex zusammenfügen. Die Kombination eines religionskritischen Laizismus mit einem pluralismuskritischen Jakobinismus erlaubte es, die Laizität als „Waffe“ nicht nur gegen die dominante religiöse Tradition, sondern gegen religiöse Traditionen schlechthin zu konzipieren.

Diese Waffe konnte auch gegen den Islam gerichtet werden, dessen negative Bewertung jedoch auf anderen religionsgeschichtlichen Tradierungslinien beruhte, insbesondere einer grundsätzlichen Inkompatibilitätsannahme zwischen islamischer Tradition und französisch-westlichen Werten.

Die Übertragung der unitaristischen Deutungsmuster auf die Muslime ist eine Innovation des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts. Die Kontinuität bestand in der Verfügbarkeit bestimmter Deutungsoptionen, die im französischen Kontext „Sinn machen“, die Innovation lag in deren Übertragung auf die Muslime. Diese wurden zur Kolonialzeit nicht aus diesem Deutungshorizont gesehen, weil sie von vornherein gar nicht als Teil der französischen Staatsbürgernation anerkannt wurden. Doch in dem Moment, als die Muslime de facto zu Staatsbürgern wurden, bot ihre religiöse und kulturelle Heterogenität Anlass zur Mobilisierung der antipartikularen Deutungsmuster, die sich in der französischen Geschichte stets gegen religiös heterogene Gruppen innerhalb der Bevölkerung gerichtet hatten. Ebenso ist die Mobilisierung des Antiklerikalismus gegen das Kopftuch auch als Resultat der Deutung des Islam als Religion Frankreichs zu sehen. Eben weil die Muslime nun „dazu gehören“, gerät ihre Religionstradition in das von antiklerikalen Traditionen geschärfte Visier bestimmter Akteure. Diese Umdeutung ereignete sich bereits in der Spätphase der Kolonialzeit, als Versuche zur Änderung des islamischen Personenstandsrechts unternommen wurden. Sie erfuhr in der Kopftuchdebatte eine Neuaufgabe. Die Wirksamkeit antiklerikaler Traditionen zeigte sich dabei vor allem in Konnotationen des der Debatte zugrunde liegenden Religionsbegriffs, die bis in die Zeit der Religionskritik des 18. Jahrhunderts zurückverfolgt werden können. Die Frontstellung von Religion und Vernunft, von Kirche und Republik bildet eine starke negative Konnotation des Religionsbegriffs, die angesichts gegenwärtiger Probleme, die in einem Bezug zur islamischen Tradition stehen, leicht auf diese übertragen werden konnten. Aus dieser Perspektive demonstrierte auch „der Islam“ einen politischen Herrschaftsanspruch, bedrohte die individuelle Freiheit, negierte Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt und die republikanische Ordnung.

Diese Negativbewertungen bestimmter Aspekte von Religion und die in Opposition dazu entwickelten Konzeptionen von Republik, Laizität und Schule stellen eine wichtige Traditionslinie dar, die in bestimmten Milieus der französischen Gesellschaft, wie Rémond (1999) zeigt, beständig reproduziert worden sind und in der Kopftuchdebatte zur Verfügung standen. Die dabei mobilisierte Laizitätskonzeption des Laizismus stand zwar in einer langen ideologiegeschichtlichen Tradition, war allerdings bis zum Jahr 2004 kaum jemals politisch zur Durchsetzung gelangt und institutionalisiert worden. Ihre Institutionalisierung ist ebenso eine Innovation wie ihre Mobilisierung gegen eine religiöse Minderheit.

## **7. Institutionelle Bedingungen des Politikprozesses**

### **7.1. Einleitung**

Das letzte Kapitel ging der Frage nach, inwiefern historische Traditionen der Deutung bestimmter Sachverhalte bzw. spezifische Muster der Deutung das gegenwärtige religionspolitische Geschehen beeinflussen. Deutungsmuster stehen den Akteuren zur Verfügung, sie greifen auf sie sowohl in reflektierter als auch in nicht reflektierter Weise zurück. Allerdings sind solche Deutungsmuster relativ schwer zu fassen und eindeutig beschreibbar, weil sie in immer neuen Kontexten aufgegriffen werden und dabei jedes Mal gewisse Transformationen erfahren. Die Deutungsmuster wirken in einem gewissen Maße steuernd auf das Akteurshandeln, denn die Akteure sind in ihren Entscheidungen von den verfügbaren Deutungsoptionen abhängig. Zugleich sind die Deutungsmuster auch eine Ressource für die Legitimierung von Entscheidungen und bieten eine Opportunitätsstruktur, in deren Rahmen die Akteure frei handeln und Entscheidungen treffen.

Dieses gilt auch für Institutionen. Mit dem Begriff der Institution werden in dieser Studie Verfassungsregeln, Rechtsprinzipien, Normen, Gesetze und deren Auslegung in der Rechtsprechung bezeichnet. Gemeinsam ist allen Institutionen, dass sie – anders als historisch tradierte Deutungs- und Handlungsmuster – in objektivierter, das heißt schriftlich fixierter Form vorliegen. Ausgehend von institutionalistischen Ansätzen der Politikforschung geht die Studie der Frage nach, inwiefern Institutionen auf die politischen Prozesse Einfluss ausgeübt haben – sei es durch die Steuerung des Akteurshandelns, sei es als Handlungsressource und Mittel der Legitimation politischer Entscheidungen.

Im Rahmen des institutionalistischen Ansatzes wird in dieser Arbeit auch die Religionsrechtsprechung behandelt. Gerichtsverfahren können zwar auch als Entscheidungsprozesse analysiert werden (vgl. Kippenberg/Schuppert 2005). Streng genommen handelt es sich bei den Gerichten um Akteure, die Deutungen produzieren und an ihrer Durchsetzung beteiligt sind. Gerichtsurteile werden hier jedoch unter die institutionellen Bedingungen der Religionspolitik subsumiert, weil sie als konkrete Auslegung von Gesetzen zugleich eine Präzisierung dieser Gesetze und damit Teil der institutionellen Ordnung sind. Die konkrete Wirkung von Verfassungsprinzipien und Recht kommt oft über deren Auslegung durch die Gerichte zum Tragen. Die interessante Frage nach dem Zustandekommen richterlicher Entscheidungen wird hier – vor allem aus forschungspragmatischen Gründen – weitgehend ausgeklammert. Zu bedenken ist dabei, dass alle Institutionen, nicht nur Gerichtsurteile, immer selbst Gegenstand politischer Entscheidungen gewesen sind, wie zum Beispiel das Gesetz vom 15.3.2004. Doch deren Schaffung ereignet sich in einem gegebenen institutionellen Rahmen, zu dem die neue Institution in Beziehung tritt und der insofern selbst den Prozess institutioneller Konstruktion

mitprägt. Ein neues Gesetz entsteht im Kontext bestehenden Rechts. Die existierenden Regeln und Normen werden bei der Formulierung der neuen Institution berücksichtigt.

Schließlich beeinflussen Institutionen als Verfahrensregeln auf einer übergeordneten Ebene den politischen Entscheidungsprozess. Sie regeln, welche Instanz überhaupt die Kompetenz zur politischen Entscheidung hat. Von Bedeutung ist insbesondere, welcher Instanz in einem politischen System die letztverbindliche Entscheidung zukommt.

Bei der Regelung des Kopftuchkonflikts spielten Institutionen in verschiedener Weise eine Rolle. Im diesem Kapitel wird dies anhand einiger Beispiele aufgezeigt.

## **7.2. Gleichheit: Grundnorm und Gegenstand widerstreitender Deutungen**

### *7.2.1. Die Gleichheit als französisches Verfassungsprinzip*

In dieser Studie bezeichnet der Begriff der Institution auch die das politische Gemeinwesen prägenden Grundnormen, die für die Akteure im politischen Prozess wichtige Orientierungspunkte bieten. Sie spielen beispielsweise für die Legitimierung von Entscheidungen eine wichtige Rolle. Da es sich um sehr allgemeine Prinzipien handelt, kann ihre konkrete Auslegung Konflikte provozieren. Ein Beispiel für eine solche Grundnorm ist die Gleichheit (*égalité*). Sie ist in der französischen Religionspolitik von erheblicher Bedeutung.

Die Gleichheit zählt zu den Grundprinzipien der Menschenrechtserklärung von 1789 (Ozouf 1992c) sowie aller Verfassungen Frankreichs. Sie ist vorrangig als Gleichheit vor dem Recht, weniger als soziale Gleichheit zu verstehen, auch wenn dies ein Streitpunkt seit der Französischen Revolution ist (Godechot 1970: 25).<sup>385</sup> Diese Gleichheit schließt, so ist der Präambel der Verfassung von 1946 zu entnehmen, auch die Gleichheit von Mann und Frau ein.<sup>386</sup> In Artikel 1 der Verfassung von 1958 in der Fassung von 2008 wird zudem die Gleichheit aller Bürger vor dem Recht unabhängig von ihrer Herkunft, Rasse und Religion garantiert.<sup>387</sup> Für die Konstruktion des Verbots religiöser Zeichen war das Gleichheitsprinzip in zweierlei Konkretisierung von Bedeutung, einerseits als Gleichheit von Mann und Frau, andererseits als rechtliche Gleichbehandlung der Bürger unabhängig von ihrer Religion.

---

<sup>385</sup> So heißt es in Artikel 1 der Erklärung von 1789: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“ Und nach Artikel 6 ist das Gesetz „gleich für alle“ („la même pour tous“) (vgl. Déclaration des droits de l’homme et du Citoyen, 26.8.1789, in: Godechot 1970: 33-35, 33f.).

<sup>386</sup> So heißt es: „La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l’homme“ (Constitution du 27 octobre 1946, in: Godechot 1970: 389-410, 389). Die Präambel ist Bestandteil der Verfassung von 1958.

<sup>387</sup> In Artikel 1 heißt es u.a.: „La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l’égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d’origine, de race ou de religion. Elle respecte tous les croyances.“ (Vgl. Constitution de la République française. Texte intégral présenté par Ferdinand Mélin-Soucramanien à jour des révisions constitutionnelles au 23 juillet 2008, Paris: Dalloz, 16).

### 7.2.2. Das Kopftuch und die Gleichheit von Mann und Frau

Das Kopftuchverbot wurde vor allem unter Berufung auf die Gleichheit von Mann und Frau verabschiedet. Es ist eines der am häufigsten vorgetragenen Argumente in der Parlamentsdebatte. Vierzig Redner, 19 des rechten und 21 des linken Parteienspektrums beriefen sich auf diese Norm, um ihre Zustimmung zum Verbotsgesetz zu begründen. Das Kopftuch wurde zudem implizit von 76 Rednern mit der Verletzung dieses Prinzips in Verbindung gebracht (etwa wenn es als Ausdruck der Unterwerfung der Frau im Islam gedeutet wurde). Die Bedeutung der Gleichberechtigung von Mann und Frau wird auch im Stasi-Bericht hervorgehoben (Stasi 2004: 35) und als ein Aspekt der Laizität konzipiert: „Aujourd’hui, la laïcité ne peut pas être conçue sans lien direct avec le principe d’égalité entre les sexes“ (ebd.: 114). Die Verteidigung dieser Norm erscheint als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe: „La société française ne peut accepter des atteintes à l’égalité des sexes et à la mixité“ (ebd.: 119). Im Bericht der Debré-Mission spielt die Gleichheit der Geschlechter zwar nicht die zentrale Rolle für die Legitimierung der Verbotsempfehlung, doch auch hier wird darauf angespielt (Debré 2004: 66).

Es ist möglich, dass es sich bei der Berufung auf die Gleichheit von Mann und Frau vor allem um eine instrumentelle Argumentation zur Legitimation des Verbots handelte. Die Gleichstellungspolitik in Frankreich ist jedenfalls grundsätzlich ein sensibles Thema. Obwohl die Verfassung eine bessere Repräsentation von Frauen in den politischen Instanzen der Republik fordert, sind diese auf allen Ebenen des politischen Systems noch immer stark unterrepräsentiert.<sup>388</sup> Frankreich ist in Hinblick auf die Gleichstellung von Mann und Frau auch ein historischer Nachzügler. Das Frauenwahlrecht ist erst relativ spät gewährt worden.<sup>389</sup> Die Verteidigung der Gleichheitsnorm im Falle des Kopftuchs erfolgte somit in einem Kontext, der – auch unabhängig von der Präsenz des Islam – als defizitär in Hinblick auf die Gleichberechtigung der Frau wahrgenommen werden kann. Es wäre insofern lohnenswert genauer zu prüfen, inwiefern die Kopftuchdebatte Teil einer französischen Debatte über das Verhältnis der Geschlechter ist.

Die Darstellung des Kopftuchverbots als eine Maßnahme der „Gleichstellungspolitik“ zeichnet sich durch gewisse Inkonsistenzen aus. Denn in anderen, weitaus problematischeren Fragen in Hinblick auf die Rechte von Frauen ist nicht oder erst sehr viel später gehandelt worden. Auf

---

<sup>388</sup> Seit einer Verfassungsänderung von 1999 enthält Artikel 3 der Verfassung von 1958 den Satz: „La loi favorise l’égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives“, ergänzt um die Formulierung: „ainsi qu’aux responsabilités professionnelles et sociales“ seit der Verfassungsänderung vom 23.7.2008, die diese Bestimmung in Artikel 1 verlegte. Doch auch nach den Kommunalwahlen im März 2008 sind Männer bei Weitem überrepräsentiert: 86 Prozent der Bürgermeister und Präsidenten der Regionalräte („conseils généraux“) sind Männer. Nur vier der hundert Departement-Parlamente haben eine Präsidentin, drei Departements haben überhaupt keine weiblichen Abgeordneten. Sechs von 38 Städten mit mehr als 100000 Einwohnern haben eine Bürgermeisterin (vgl. Chemin, Anne: Elections. Parité encore raté!, in: Le Monde, 30.4.2008, 16).

<sup>389</sup> Das Frauenwahlrecht wurde in Frankreich 1944 eingeführt, in Europa waren nur Italien (1946), Belgien (1948), die Schweiz (1971) und Griechenland (1952) später. Deutschland hatte das Wahlrecht für Frauen beispielsweise bereits 1918 eingeführt, Großbritannien 1928, vgl. Tabelle 12 in: Schmidt 2000: 392.



diese Inkohärenz haben einige Kritiker des Verbotsgesetzes in der Nationalversammlung hingewiesen. Wenn es darum ginge, die Rechte der Frauen zu schützen, dann wäre es notwendig, das Heiratsalter heraufzusetzen<sup>390</sup> oder konkrete Maßnahmen gegen die Gewalt an Frauen zu ergreifen, argumentierte der kommunistische Abgeordnete Patrick Braouezec.<sup>391</sup> Sein Fraktionskollege Jean Claude Lefort beklagte, es werde nur dann etwas gegen die Benachteiligung von Frauen unternommen, wenn es um den Islam ginge.<sup>392</sup>

Scott (2005: 120) sieht eine Inkonsistenz des Gesetzes vom 15.3.2004 darin, dass das Verbot des Kopftuchs auf die öffentliche Schule beschränkt worden sei. Wenn es dabei tatsächlich um die Sicherung der Rechte der Frau gegangen wäre, dann hätte das Kopftuch grundsätzlich verboten werden müssen, nicht nur in der Schule. Zwar ist hierauf einzuwenden, dass das Verbot zum Schutz minderjähriger Frauen erlassen wurde und daher auf die Schule beschränkt worden ist. Doch dann stellt sich die Frage, weshalb das Verbot nur für die öffentlichen Schulen gültig ist, nicht aber für die öffentlich subventionierten Privatschulen. Hinzu kommt: Wäre es nur um den Schutz der Gleichheit von Mann und Frau gegangen, dann hätte auch ein reines Kopftuchverbot genügt. Es wäre nicht nötig gewesen, auch andere religiöse Zeichen in der Schule zu verbieten. Solche Inkonsistenzen nähren die Vermutung, dass letztlich das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau nicht in entscheidender Weise Inhalt und Zustandekommen des Gesetzes beeinflusst hat, auch wenn es zweifelsohne für seine Legitimation von erheblicher Bedeutung war.

### *7.2.3. Die Gleichstellung des Islam in Frankreich*

Es ist bereits gezeigt worden, dass die zunehmende Anerkennung des Islam als einer Religion Frankreichs einige politische Akteure dazu veranlasst hat, die religionsrechtliche Gleichstellung des Islam zu betreiben (vgl. Kap. 4.8.). Dabei ging es vor allem darum, dem Islam die gleichen religionsrechtlichen Vorteile und Pflichten zu garantieren wie den etablierten religiösen Traditionen. Die Gründung des CFCM war dabei von dem Ziel geleitet, die verschiedenen muslimischen Akteure in Frankreich in einer repräsentativen Instanz zu vereinigen, die von den Muslimen anerkannt wird und mit dem französischen Staat zusammen die diversen religionsrechtlichen Fragen bearbeiten kann.

Es fällt auf, dass diese Politik kaum zu einer Infragestellung der bestehenden religionsrechtlichen Institutionen geführt hat. Die Gründung des CFCM zielte darauf, die muslimische Religionspraxis an den bestehenden institutionellen Rahmen anzupassen. Dabei ist es im Einzelnen zwar durchaus

---

<sup>390</sup> Dies ist inzwischen geschehen. Die französische Nationalversammlung hat 2006 das Mindestheiratsalter für Frauen von 15 auf 18 Jahre angehoben. Die Zahl der Zwangsehen wird in Frankreich auf 70.000 pro Jahr geschätzt (vgl. O.A.: Frankreich erhöht das Heiratsalter für Frauen auf 18 Jahre, in: Neue Zürcher Zeitung (Hg.): <http://www.nzz.ch>, 23.3.2006).

<sup>391</sup> Braouezec, Patrick: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>392</sup> Lefort, Jean-Claude: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131\\_31303](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131_31303), Zugriff 25.5.2007.

zu Adaptionen im Recht und der Verwaltungspraxis gekommen – etwa in Form von Sonderregeln, die zum Zweck der Halal-Fleischproduktion die Schächtung von Tieren erlauben, oder bei der Einrichtung muslimischer Grabfelder auf öffentlichen Friedhöfen. Doch im Wesentlichen ist die Religionspolitik gegenüber dem Islam von der Frage geleitet, wie der Islam als Religion in die bestehenden religionsrechtlichen Institutionen integriert werden kann (vgl. Sevaistre 2003, 2004, Terrel 2004, Sarkozy 2004, Billon 2005). Dass das französische Religionsrecht im Wesentlichen in Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche entstanden ist und die Übertragung auf den Islam Schwierigkeiten bereitet, ist dabei auch den staatlichen Akteuren bewusst. So erklärt Didier Leschi, früherer Direktor des *Bureau Central des Cultes*:

[N]otre régime juridique a été pensé par rapport à l’Eglise catholique. L’Eglise catholique c’était un interlocuteur bien identifié et donc on a tendance à vouloir pour chaque religion un interlocuteur bien identifié avec qui on pourra faire fonctionner notre régime juridique. C’est pour cela qu’on a fait pression pendant de nombreuses années pour que l’islam arrive à se doter d’un interlocuteur unique mais on a fait cette démarche là par rapport à un culte qui est extrêmement varié et divers, fragmenté. [...] Par ailleurs on a une difficulté qui est liée au fait qu’on a du mal à faire rentrer ce culte dans nos cadres de réflexion.<sup>393</sup>

Als konkretes Beispiel führt Leschi den Status des „Kultdieners“ an. Der *ministre de culte* stellt einen Rechtsstatus dar, der am Beispiel von Pfarrer und Priester institutionell im Gesetz von 1905 verankert ist. Der muslimische Imam, der das Freitagsgebet leitet, ist allerdings nur bedingt mit den *ministres de culte* der christlichen Kirchen zu vergleichen. Dennoch ist es eines der wesentlichen Ziele der französischen Religionspolitik, den Status des Imam entsprechend den bestehenden religionsrechtlichen Institutionen zu definieren (vgl. auch Godard/Taussig 2007: 131-158, Peter 2006b, Stegmann 2009). Ein weiteres Beispiel ist die von Artikel 2 des Gesetzes von 1905 vorgesehene Institution des Anstaltsgeistlichen („aumônier“). Während Katholiken, Protestanten und Juden über *aumôniers* verfügen, bestand bis vor einiger Zeit ein erheblicher Mangel an muslimischen Anstaltsseelsorgern (HCI 2000: 41). An diesen Beispielen wird deutlich, dass die Anerkennung des Islam als „Religion“ mit dem Versuch der Adaption dieser Tradition an das französische Religionsrecht einhergeht. Obschon bestimmte religionsrechtliche Institutionen Frankreichs bislang keine Entsprechung in der islamischen Tradition haben und nicht erprobt sind, bilden sie einen Orientierungsmaßstab für deren religionsrechtliche Integration. In der Frage der *Aumôniers* hat der CFCM inzwischen durchaus Erfolge vorzuweisen. So sind auf nationaler Ebene muslimische Anstaltsseelsorger für das Gefängniswesen, die Krankenhausseelsorge und die Streitkräfte berufen worden.<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> Gespräch mit Didier Leschi, Direktor des Bureau Central des Cultes, am 16.2.2007.

<sup>394</sup> Im Mai 2005 wurde auf Vorschlag des CFCM der FNMF-Vizepräsident Moulay El Hassan El Alaoui Talibi, der zuvor acht Jahre Gefängnisseelsorger in Nordfrankreich gewesen war, zum ersten nationalen Gefängnisseelsorger ernannt, am 8.6.2006 erfolgte die Ernennung des Algeriers Abdelkader Arbi, Präsident des CRCM Haute-Normandie, zum ersten nationalen Militärseelsorger (vgl. AFP: Mme Alliot-Marie reçoit le premier aumônier militaire musulman en France, AFP-Meldung, 21.6.2006), und im März 2006 wurde der

Im Vorfeld der Gründung des CFCM waren die beteiligten islamischen Organisationen dazu aufgefordert worden, eine Erklärung zu unterzeichnen, in der sie ausdrücklich das französische Religionsrecht anerkannten. Das am 28.1.2000 unterzeichnete Dokument *Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France* führte im Wesentlichen sämtliche relevanten religionsrechtlichen Institutionen auf, u.a. die Grundprinzipien der Religionsfreiheit und der Laizität sowie die Bestimmungen des Gesetzes von 1905 bezüglich der „Kultvereine“, der „Kultdiener“, der „Anstaltsseelsorger“ und der „Kultstätten“.<sup>395</sup> In dem Dokument wird das Ziel formuliert, den Status der Imame entsprechend der Institution der Kultdiener zu präzisieren, und es heißt, diese „müssten“ in Zukunft von Kultvereinen nach dem Gesetz von 1905 angestellt und bezahlt werden. Die Zustimmung zu dieser Erklärung war die Bedingung für das Engagement der staatlichen Akteure zur Unterstützung der Muslime bei der Gleichstellung mit den anderen Religionsgemeinschaften.<sup>396</sup> Das Innenministerium erklärte entsprechend:

Chaque organisation sera ainsi placée devant ses responsabilités. En effet, le refus de celles-ci qu'il soit individuel ou collectif de ratifier ce document signifierait clairement l'impossibilité au stade actuel de voir naître un islam intégré selon les principes de la laïcité. Les pouvoirs publics auraient à le faire savoir publiquement et à dégager leur responsabilité.<sup>397</sup>

Mit dieser Aussage sandten die staatlichen Akteure ein klares Signal: Bei der Integration des Islam steht das Religionsrecht nicht zur Debatte. Dieses stellt vielmehr den Rahmen für die Anerkennung des Islam als Religion dar.<sup>398</sup> Die Eingliederung der Muslime in die bestehende institutionelle Ordnung wertete Alain Billon, Mitarbeiter im BCC, als Bewährungsprobe für die Aktualität des französischen Religionsrechts:

La mise sur pied d'une instance représentative sur les bases rigoureuses de la laïcité à la française devait aboutir à une défense et illustration de la loi de 1905 [...] en démontrant que sa pertinence demeurait intacte. (Billon 2005: 28)

Doch handelt es sich nicht nur um eine Anerkennung der Gesetze und Prinzipien der Republik durch die muslimischen Vertreter, sondern auch um eine Bestätigung seitens der Republik, dass ihre religionsrechtlichen Institutionen auch den Muslimen offen stehen, diese also wie die

---

Vizepräsident des CRCM Alsace, Abdelhak Nabaoui von der UOIF, der erste nationale Krankenhausseelsorger (O.A.: Le Bilan du CFCM, in: La Croix (Hg.): <http://www.la-croix.com>, 5.6.2008. Godard/Taussig 2007: 240, 243, 311).

<sup>395</sup> *Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France*, 28 janvier 2000, in: Godard/Taussig 2007: 405-409.

<sup>396</sup> Gespräch mit Didier Leschi, Direktor des Bureau Central des Cultes, am 16.2.2007.

<sup>397</sup> Marechal, Elie: Les rapports entre les musulmans et la République. A la recherche d'un islam intégré, in: Le Figaro, 17.11.1999.

<sup>398</sup> Larminat, Astrid de: Représentation des musulmans. Le gouvernement met le dossier à plat, in: Le Figaro, 4.6.2002.

Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften genau die gleichen Rechte in Anspruch nehmen können ebenso wie sie die gleichen Pflichten akzeptieren müssen (ebd.: 31).

Hieran wird die Bedeutung des Prinzips der Gleichheit deutlich: Auch wenn die Muslime bestimmte Einschränkungen durch das französische Religionsrecht akzeptieren müssen, so doch stets unter der Voraussetzung der Gleichheitsnorm. Ihnen sollen, so die offizielle Sicht, nicht mehr Zumutungen oder Einschränkungen auferlegt werden als den Angehörigen anderer religiöser Traditionen. Das Gleichheitsverständnis, das dieser Politik zugrunde liegt, geht implizit von der Annahme aus, dass die verschiedenen „Religionen“ in Frankreich „gleich“ behandelt werden können.

Dabei geht das französische Religionsrecht streng genommen nicht vom Begriff der „Religion“ aus, sondern vom Begriff des „Kultes“ (*culte*). Neben dem einfachen Verein nach dem Gesetz von 1901 ist die rechtlich vorgesehene Organisationsform für Religionsgemeinschaften der „Kultverein“ nach dem Gesetz von 1905. Der Verfassungsrechtler Patrice Rolland führt den Gebrauch des Begriffs „*culte*“ auf die Französische Revolution zurück. Er wurde anstelle des Begriffs der „Religion“ verwendet und sollte den „sichtbaren, sozialen und rein äußerlichen Aspekt“ von Religion erfassen. Auf diese Weise brachte er die Distanz der Republik zur Religion, das heißt insbesondere zur katholischen Kirche, zum Ausdruck (Rolland 2005: 51, Übers. d. Verf.). Der Begriff des „Kultes“ grenzt, so Rolland, die sektorielle Reichweite der Religion in der Gesellschaft ein. Auch wenn das Religionsrecht die staatliche Garantie der freien Kulturausübung beinhaltet, so existiert doch keine Definition des „Kultes“ (ebd.: 56). Die Anhänger einer religiösen Tradition können sich nicht einfach selbst als Kult definieren. Zwar können sich Kultvereine frei bilden und auf diese Weise Rechtspersönlichkeit erlangen (Machelon 2006: 40). Doch um von den Vorteilen des Rechtsstatus nach dem Gesetz von 1905 (etwa bestimmten Steuervorteilen) profitieren zu können, bedarf ein Kultverein der Anerkennung seines Kultcharakters durch staatliche Instanzen (Rolland 2005: 57). Unabhängig von der Instanz, die den Anspruch einer Vereinigung, einen Kult zu organisieren, prüft,<sup>399</sup> sind für diesen Verwaltungsakt Prüfkriterien notwendig, anhand derer bestimmt werden kann, ob es sich tatsächlich um einen „Kult“ im Sinne des Gesetzes von 1905 handelt. Der Kultbegriff ist letztlich am Konkordatsregime orientiert und an den etablierten Religionstraditionen in Frankreich.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> Die Prüfung leisteten bislang die Präfekturen unter Kontrolle des *Conseil d'Etat* (Machelon 2006: 40). Neuerdings entfällt durch eine Verordnung vom 28.7.2005 diese Prozedur, und die Kultvereine können Spenden frei annehmen. Sie müssen allerdings ihre Einnahmen gegenüber den Steuerbehörden deklarieren. Diese können von Fall zu Fall Einspruch gegen den Kultcharakter einer Vereinigung erheben, wodurch die einst gegebene Rechtssicherheit einer allgemeinen präfektoralen „Anerkennung“ entfällt (Machelon 2006: 40, Liogier 2006: 58).

<sup>400</sup> Gespräch mit Didier Leschi, Direktor des Bureau Central des Cultes, am 16.2.2007. Die Machelon-Kommission, ein Expertengremium, das im Auftrag des Innenministeriums eine Bestandsaufnahme des französischen Religionsrechts erstellt hat, nennt als Bedingung für die Anerkennung einer Kultvereinigung den Respekt für die öffentliche Ordnung und die „Ausschließlichkeit ihres Kultzwecks“ (Machelon 2006: 16). Die Bedingung, dass eine Kultvereinigung keine anderen Zwecke verfolgen darf als die Organisation eines Kults, ist

Der *Conseil d'Etat* hat in einem Gutachten vom 24.10.1997 das Konzept des Kults definiert als: „feierliche Durchführung von Zeremonien mit dem Ziel der Ausübung bestimmter Riten oder bestimmter Praktiken durch Personen, die durch denselben religiösen Glauben verbunden sind.“<sup>401</sup>

Mit dieser engen Bestimmung wird religiösen Gemeinschaften, die anderen religiös inspirierten Aktivitäten als dem Kult im engeren Sinne nachgehen, der Status der Kultvereinigung verwehrt (Machelon 2006: 44, Conseil d'Etat 2004: 284f.). Der Kultbegriff beinhaltet vor allem die Bezahlung der Kulddiener, den Bau und die Verwaltung von Kultstätten, die spirituelle Begleitung von Kranken, Gefangenen und Soldaten und den Religionsunterricht (Rolland 2005: 59).

Diese Bestimmung des Kultbegriffs kann eine Vorstellung davon vermitteln, was es heißt, wenn der Islam in „gleicher“ Weise wie die anderen etablierten Religionen behandelt werden soll. An die islamische Tradition werden Konzeptionen herangetragen, die sich durch eine Fülle an spezifischen Bedeutungsgehalten auszeichnen. In einem gewissen Maße gelingt es tatsächlich, den Islam in Frankreich entsprechend dieser Konzeptionen zu organisieren, wie die relativ erfolgreiche Gründung und Fortexistenz des CFCM sowie die Ernennung muslimischer Anstaltsgeistlicher zeigt.

In einigen Feldern sind allerdings auch religionsrechtliche Adaptionen an Spezifitäten der islamischen Tradition möglich, so etwa in der Rücksichtnahme auf islamische Speise- und Bestattungsvorschriften. Die Frage ist nun, welche Rolle die Gleichbehandlungsnorm im Fall des Verbots religiöser Zeichen gespielt hat.

#### 7.2.4. Gleichheit und Nichtdiskriminierung

Da das Kopftuch nicht nur als ein sexistisches Symbol für den ungleichen Status von Frau und Mann im Islam gewertet wurde, sondern auch als ein religiöses Zeichen, wurde eine andere Konkretisierung des Gleichheitsprinzips für den Gesetzgebungsprozess relevant, die, so jedenfalls die hier vertretene These, sehr viel stärker als das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau die Entscheidung der politischen Akteure geprägt hat. Sobald das Kopftuch als religiöses Zeichen anerkannt war, berührte die Debatte um sein Verbot die Gleichheit vor dem Gesetz (nach Artikel 1 der Verfassung von 1958) und das Verbot religiöser Diskriminierung (vgl. Delsenne 2005: 435).

---

schwer zu fassen. Sobald ein Kultverein anderen Tätigkeiten nachgeht, ist er nicht mehr „ausschließlich“ auf die Organisation eines Kultes ausgerichtet und verliert damit, entsprechend der Rechtsinterpretation des *Conseil d'Etat*, die offizielle Anerkennung als Kultvereinigung. Damit ist vor allem gemeint, dass eine Vereinigung keine wirtschaftlichen Ziele verfolgen darf (Boyer 1993: 88). Doch auch sobald eine Vereinigung erzieherischen, publizistischen, kulturellen oder sozialen Aktivitäten nachgeht, erfüllt sie nicht mehr das Kriterium der „ausschließlichen Kulturausübung“, und der Rechtsstatus der *association de culte* wird ihr de facto aberkannt. Dieses Kriterium ist beispielsweise gegen die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas ins Feld geführt worden, deren Anerkennung als Kultvereinigung 1985 unter Verweis auf deren publizistischen Tätigkeiten vom Staatsrat abgelehnt worden ist (vgl. Conseil d'Etat 2004: 284, FN 115-116).

<sup>401</sup> Im Original: „célébration de cérémonies organisées en vue de l'accomplissement par des personnes réunies par une même croyance religieuse, de certains rites ou certaines pratiques“ in: Conseil d'Etat, Avis du 24.10.1997, Association locale pour le culte des Témoins de Jéhovah de Riom (vgl. Conseil d'Etat 2004 : 285, Übers. d. Verf.).

Der Umstand, dass nicht allein das Kopftuch, sondern generell *religiöse Zeichen* verboten worden sind, war der Sorge geschuldet, ein reines Kopftuchverbot führe zur Diskriminierung der Muslime. Diese Sorge war im politischen Prozess des Jahres 2003/2004 stark handlungsleitend. Dass nur ein allgemein formuliertes Verbot religiöser Zeichen und nicht ein spezifisches Kopftuchverbot denkbar war, hatte der Präsident des *Conseil d'Etat*, Marceau Long, bereits 1994 deutlich gemacht.<sup>402</sup> Ein Verbot war nur dann zu legitimieren, wenn es die Angehörigen aller Religionen und nicht nur die Muslime betraf.

In der umfassenden *Abhandlung über das französische Religionsrecht* („*Traité de droit français des religions*“) (Messner/Prélot/Woehrling 2003) bezeichnet der Religionsrechtsexperte Jean-Marie Woehrling die Gleichbehandlung der religiösen Glaubensanschauungen als eines der drei Grundprinzipien des französischen Religionsrechts – neben der Religionsfreiheit und der staatlichen Neutralität (2003: 40). Die Gleichheit folge aus diesen beiden Prinzipien, denn erstens sei die Freiheit nicht garantiert, wenn der Freiheitsschutz je nach Überzeugung unterschiedlich ausfalle, und zweitens sei der Staat nicht neutral, wenn er die verschiedenen Kulte nicht gleich handle (ebd.: 53). Aus dem Gleichheitsprinzip folge das Verbot religiöser Diskriminierungen. Das Gleichheitsprinzip ist allerdings komplex. Denn, so Woehrling, auch wenn ähnliche Situationen eine ähnliche Behandlung erforderten, so könnten unterschiedliche Situationen eine Ungleichbehandlung rechtfertigen (ebd.: 53): „Autrement dit, la garantie de l'égalité entre les religions n'impose pas nécessairement de leur appliquer à toutes le même traitement, mais de ne pas leur appliquer sans justification des traitements différenciés“ (ebd.: 53). Eine Ungleichbehandlung sieht Woehrling dann gerechtfertigt, wenn die einheitliche Anwendung einer Rechtsregel zu einer faktischen Diskriminierung führen würde. Woehrling berührt damit das Problem der „indirekten Diskriminierung“, die aus der Anwendung einer Regel ohne Berücksichtigung spezifischer Umstände folgt, etwa besonderer Bedürfnisse, die sich aus religiösen Überzeugungen ergeben (ebd.: 54).

Die Nennung von Kippa und Kreuz als ebenfalls verbotene Zeichen sollte den „neutralen“ Charakter der Verbotsmaßnahme belegen. Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht bereits die Wertung des Kopftuchs als „Zeichen“ diskriminierend ist, weil sie die emischen Bedeutungszuschreibungen und somit die spezifischen Anliegen, die für die Musliminnen mit dem Kopftuch verbunden sind (vgl. Kap. 4.4.1.-4.4.4.), unberücksichtigt lässt. Doch selbst wenn das Kopftuch *nur* als ein „Zeichen“ anerkannt wird, stellt sich die Frage, ob es aus emischer Perspektive von gleicher Qualität ist wie aus Sicht eines Christen das Kreuz am Halskettchen, das nicht auf einer „göttlichen“ Vorschrift beruht. Für einen Christen ist ein Verbot seines „Zeichens“ vermutlich ein geringeres Problem als für eine Muslimin. Die Frage ist demnach, ob die

---

<sup>402</sup> Bernard, Philippe: Marceau Long s'interroge sur la validité de la circulaire Bayrou à propos du foulard islamique, in: *Le Monde*, 20.12.1994, 14.

Nichtberücksichtigung der emischen Perspektive nicht faktisch zu einer indirekten Diskriminierung führt.

Das Problem indirekter Diskriminierung ist im Laufe des Politikformulierungsprozesses durchaus behandelt worden. Die Debré-Mission bezog dabei eindeutig Position gegen die Berücksichtigung von besonderen religiösen Bedürfnissen – mit dem Argument, dass dies der Gleichheitsnorm der Verfassung zuwiderliefe:

[L]e principe constitutionnel d'égalité devant la loi, sans distinction d'origine, de race ou de religion et celui selon lequel les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune, excluent tout différentialisme juridique fondé sur la religion, la coutume ou la tradition familiale. (Debré 2004: 66)

Während Jean-Marie Woehrling durch die Berücksichtigung der Besonderheiten religiöser Rechtsträger indirekte Diskriminierungen zu verhindern bestrebt ist, sieht die Debré-Mission hierin einen „Rechtsdifferentialismus“. Aus ihrer „jakobinisch“ geprägten Perspektive ist eine rechtliche Ungleichbehandlung nicht möglich: „Une telle juxtaposition de droits et de situations spécifiques réduirait la laïcité à une simple laïcité d'accueil“ (ebd.: 67). Gleichbehandlung ist aus dieser Perspektive gewährleistet durch die gleiche Anwendung der Norm auf alle:

L'égalité de tous à travers l'interdiction de toute forme visible d'affichage d'une croyance religieuse ou politique est la véritable garantie de la liberté de conscience. (Debré 2004: 67)

Die Debré-Mission sprach sich indes für das Verbot aller *sichtbaren* Zeichen aus, um so eine wirkliche Gleichbehandlung zu gewährleisten. Würden lediglich „ostentative“ Zeichen verboten, bestünde Unsicherheit darüber, was als „ostentativ“ gilt und was nicht. Dies würde unweigerlich zu unterschiedlichen Einschätzungen von religiösen Zeichen und damit zur Ungleichbehandlung führen, so ihre Argumentation (ebd.: 115). Die Debré-Mission berücksichtigte dagegen nicht die Verschiedenartigkeit der Motivationen, aus denen Personen ein „religiöses Zeichen“ tragen.

Allerdings zeigte sich die Mission in anderer Weise für das Problem der indirekten Diskriminierung sensibel, und zwar in Hinblick auf die territoriale Reichweite des angestrebten Verbots. Sie hielt es in Hinblick auf das Verbot für notwendig, regionale religionsrechtliche Sonderregimes zu berücksichtigen. So sollten die drei Departements des Elsass selbst entscheiden, welche Regeln sie hinsichtlich der religiösen Zeichen in der Schule schaffen (ebd.: 126-128). Die Debré-Mission hatte ihre Verbotsempfehlung weniger stark als die Stasi-Kommission auf die Verteidigung der Rechte der Frau gestützt und den Akzent eher auf die Laizität der Schule und die Bekämpfung des *communautarisme* gelegt. Angesichts des öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen und der jüdischen Gemeinde im Elsass sowie der Existenz von Religionsunterricht an den dortigen öffentlichen Schulen konnte die Debré-Mission kaum ein Verbot religiöser Zeichen unter Berufung auf das Laizitätsprinzip für diese Region fordern.

Allerdings folgte die Nationalversammlung nicht der Debré-Mission. Das von ihr beschlossene Verbot religiöser Zeichen ist auch im Elsass gültig, wodurch die Ungleichbehandlung des Islam in dieser Region weiter akzentuiert worden ist. Der islamische „Kult“ hat dort weder einen öffentlich-rechtlichen Status, noch gibt es einen islamischen Religionsunterricht an den Schulen. Es fällt auf, dass der größte Widerstand gegen das Kopftuchgesetz in dieser Region verzeichnet worden ist: Dort sind besonders viele Konfliktfälle nach Inkrafttreten des Gesetzes vom 15.3.2004 aufgetreten.<sup>403</sup>

Die Stasi-Kommission zeigte sich für dieses Problem sensibel, indem sie die Einführung eines muslimischen Religionsunterrichts im Elsass vorschlug. Den Muslimen dieser Region müssten die gleichen Privilegien wie den vier „anerkannten Kulturen“ eingeräumt werden, so vor allem das Recht auf staatlichen Islamunterricht an den Schulen (Stasi 2004: 113). Das Kopftuchverbot allerdings sollte nach dem Wunsch der Stasi-Kommission auch dort gültig sein.<sup>404</sup> Alle Franzosen sollten in dieser Frage dem gleichen Recht unterstellt werden. Beide Kommissionen haben damit prinzipiell ein Bewusstsein für das Problem der indirekten Diskriminierung bewiesen: Dort, wo Ausnahmen vom allgemeinen Recht gültig sind und insbesondere das Laizitätsprinzip nicht voll angewendet wird, kann ein Verbot religiöser Zeichen, das unter Berufung auf das Prinzip der Laizität erlassen wird, nicht eingeführt werden, so die Überlegung der Debré-Mission. Die Stasi-Kommission hat indes der Ungleichbehandlung, die mit der Gültigkeit des Verbots religiöser Zeichen im Elsass entstehen würde, durch einen Abbau anderer Diskriminierungen im elsässischen Religionsrechts zu begegnen versucht: Dessen Vorteile sollten in gleicher Weise auch den Muslimen eingeräumt werden.

Beiden Kommissionen war zudem daran gelegen, dem Gleichbehandlungsprinzip im Religionsrecht bessere Geltung zu verschaffen – nicht nur in Hinblick auf Restriktionen, sondern auch in Hinblick auf die positivrechtlichen Bestimmungen. Sie folgten damit der Logik der vom Innenministerium verfolgten Politik zur Gleichstellung der Muslime im französischen Religionsrecht. Die Debré-Mission ging dabei vom Modus der formalen Gleichbehandlung aus und plädierte beispielsweise dafür, dass die Muslime stärker die Institution des Schulgeistlichen nutzen sollten. Muslimische *Aumôniers* an den Schulen könnten den Muslimen zeigen, dass die Laizität nicht religionsfeindlich sei (Debré 2004: 132f.). Ebenso dürften dem Bau von Moscheen keine Hindernisse in den Weg gelegt werden (ebd.: 131).

---

<sup>403</sup> Sauto, Martine de: La loi sur le voile est appliquée avec une extrême fermeté en Alsace, in: La Croix, 17.09.2004, 9. Siehe zum religionsrechtlichen Sonderstatus des Elsass Woehrling (1998).

<sup>404</sup> Auch für die französischen Überseegebiete hat die Debré-Mission wegen der dort gültigen religionsrechtlichen Sonderbestimmungen eine Nichtanwendung des Verbots religiöser Zeichen erwogen (Debré 2004: 128). Das Gesetz vom 15.3.2004 ist zwar auf La Réunion und auf Mayotte, den Überseegebieten mit signifikanten muslimischen Bevölkerungsgruppen, prinzipiell gültig. Allerdings erlaubt eine Formulierung im Rundschreiben von François Fillon „traditionelle Bekleidung“, worunter Kopftücher, wie sie auf La Réunion und in Mayotte üblich sind, gezählt werden können (Delsenne 2005: 461) (vgl. Kap. 12.2.).



Die Stasi-Kommission ging über die formale Gleichbehandlung hinaus, insofern sie von der Möglichkeit „vernünftiger Anpassungen“ („accommodements raisonnables“) sprach (ebd.: 85), etwa bei der Berücksichtigung religiöser Speisegebote in öffentlichen Kantinen (ebd.: 86), der spirituellen Betreuung von Muslimen in Gefängnissen und Krankenhäusern oder im Bestattungsrecht (ebd.: 88). Das von der Stasi-Kommission vertretene Gleichheitskonzept schloss begrenzte „Anpassungen“ nicht aus, was ebenfalls zeigt, dass sie das Problem der „indirekten Diskriminierung“ zum Teil anerkannte. Hierfür spricht auch ihr Plädoyer für die Anerkennung eines jüdischen und eines muslimischen Fests als offizielle Feiertage (ebd.: 142). Denn damit deutete sie auf implizite Normierungen des öffentlichen Raums hin, die für die religiösen Minderheiten faktische Benachteiligungen darstellen.

Das Verbot anderer religiöser Zeichen neben dem Kopftuch und die Betonung der gleichen Rechte für Muslime dienten dazu, dem Eindruck zu begegnen, das Verbot diskriminiere die Muslime. Auffällig viele Redner in der Nationalversammlung betonten, das Gesetz dürfe die Muslime nicht stigmatisieren.<sup>405</sup> Zahlreiche Redner forderten die gleichen religionsrechtlichen Vorteile für Muslime wie für andere Religionsgemeinschaften.<sup>406</sup> Insbesondere Redner der PS-Fraktion plädierten dafür, dem Gesetzesvorschlag der Kommission Debré zu folgen und alle sichtbaren Zeichen zu verbieten, mit dem Argument, nur so könne eine echte Gleichbehandlung aller Religionen sichergestellt werden.<sup>407</sup> Die Sorge, das Gesetz könne stigmatisierend wirken, zeigt, dass die Abgeordneten sehr wohl das Problem der indirekten Diskriminierung erkannten.

Mit ihrer stärker am Gleichbehandlungsprinzip orientierten Positionierung scheinen die Sozialisten versucht zu haben, sich als die laizitätstreue und als die für die Anliegen der Muslime sensiblere Partei zu profilieren. Allerdings konnten sie sich mit ihrer Forderung, alle sichtbaren Zeichen zu verbieten, nicht durchsetzen und stimmten letztlich für den Regierungsentwurf. Insofern war das Gleichbehandlungsprinzip wichtig für die Legitimierung ihrer politischen Position, hatte aber in letzter Konsequenz keine Folgen für ihre Entscheidung.

Mit der Verabschiedung des Verbots religiöser Zeichen entstand eine Rechtslage, die zwar formal die Angehörigen aller religiösen Traditionen gleich behandelt, die aber für christliche und jüdische Schüler weitaus weniger direkte Konsequenzen hat als für muslimische Schülerinnen mit Kopftuch. Aus der Perspektive eines Gleichheitsverständnisses, das Ungleiches differenziert zu behandeln sucht, führt das Gesetz insofern durchaus zu einer indirekten Diskriminierung, wobei

---

<sup>405</sup> 41 Nennungen.

<sup>406</sup> 18 Nennungen.

<sup>407</sup> 28 Nennungen. Insbesondere Jean-Marc Ayrault, PS-Fraktionsvorsitzender, griff die Regierung scharf an, ihr Gesetzentwurf beinhalte eine schwere Diskriminierung der Muslime: „En effet, consciemment ou non, vous avez conforté le sentiment que l'interdiction vise avant tout les musulmans. Grave contresens. Là où il fallait éviter toute distinction entre les religions, vous faites une hiérarchie entre les bons et les mauvais signes, vous accentuez l'exclusion, vous semez le trouble.“ Dies hinderte ihn allerdings nicht daran, später dem Gesetzentwurf der Regierung zuzustimmen (vgl. Ayrault, Jean-Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007).

das Plädoyer von Sozialisten und Debré-Mission für ein Verbot aller sichtbaren Zeichen als ein implizites Eingeständnis gewertet werden kann, dass die Diagnose indirekter Diskriminierung zutrifft.

Der Grund, weshalb nicht in konsequenter Umsetzung des Gleichbehandlungsgebots alle sichtbaren religiösen Zeichen verboten, sondern unauffällige Zeichen wie Kreuzanhänger zugelassen worden sind, lag in der Religionsfreiheit, so jedenfalls die Argumentation derjenigen, die ein Verbot aller sichtbaren Zeichen ablehnten. Hierauf wird im folgenden Kapitel noch einmal zurückzukommen sein (Kap.8.5.3.). Dass die politischen Akteure am Ende nicht nur das Kopftuch – etwa als frauenfeindliches Symbol – verboten haben, hängt allerdings auch mit Restriktionen zusammen, die sich aus der Rechtsprechung des Staatsrats ergeben hatten. Es war die Rechtsprechung der vergangenen zwanzig Jahre gewesen, die das Kopftuch erstens als religiöses Zeichen konzipiert hatte und die zweitens die Notwendigkeit eines Verbots von Zeichen aller religiösen Traditionen nahe gelegt hatte. In diesem Sinne hat das Gleichheitsprinzip der politischen Entscheidungsfindung durchaus seinen Stempel aufgedrückt. Denn einige Kopftuchgegner hätten ein reines Kopftuchverbot bevorzugt.<sup>408</sup>

### **7.3. Die Rechtsprechung des Staatsrats als institutionelle Bedingung**

#### *7.3.1. Rechtsprechung als prägender Faktor im Kopftuchkonflikt*

Das Beispiel des Gleichheitsprinzips und seiner Bedeutung für das Verbot religiöser Zeichen zeigt eine potentielle Ambivalenz von Institutionen im politischen Prozess an. Einerseits geben sie den Akteuren einen Handlungsrahmen vor, den sie berücksichtigen müssen. Dadurch lenken sie die Entscheidungen der Akteure. Nachdem das Kopftuch als „religiöses Zeichen“ anerkannt worden ist, bestand der institutionelle Zwang, eine rechtliche Lösung für das Verbot zu entwickeln, die nicht allein die Muslime betrifft – daher das Verbot „religiöser Zeichen“.

Andererseits ist das Prinzip der Gleichheit als Institution nicht eindeutig festgelegt, und verschiedene Konkretisierungen sind möglich. Je allgemeiner Institutionen formuliert sind, desto größer ist ihr Bedeutungsspielraum. Dieser Spielraum wird allerdings durch die Rechtsprechung begrenzt, die gesamtgesellschaftlich verbindliche Auslegungen des Rechts leistet. Gerichtsverhandlungen können als Bühnen für gesellschaftliche Aushandlungsprozesse gesehen werden, in denen Institutionen und die in ihnen zum Ausdruck kommenden Schlüsselkonzepte definiert und konkretisiert werden (vgl. Eberl 2001). In dieser Studie interessieren allein die Resultate dieser Aushandlungen, die Urteile und Entscheidungen, als Bestandteil des

---

<sup>408</sup> So etwa der Abgeordnete Jacques Domergue (vgl. Domergue, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36\\_360](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36_360), Zugriff 25.5.2007).

institutionellen Handlungsrahmens der Akteure. Welche Wirkung hatten die Urteile als Institutionen auf den politischen Prozess?

Der *Staatsrat (Conseil d'Etat)* ist das höchste Verwaltungsgericht und die letzte Instanz in der Auslegung des Religionsrechts innerhalb des französischen Rechtssystems.<sup>409</sup> Seit 1989 hat er für eine erhebliche Differenzierung der rechtlichen Rahmenbedingungen bezüglich der Religionsfreiheit in der Schule gesorgt. Seine Rechtsprechung war, wie gezeigt worden ist, nicht nur zentral für die Anerkennung des Kopftuchs als „religiöses Zeichen“ und für die Durchsetzung der Gleichbehandlungsnorm, die zum Verbot von Kippa und Kreuz führte, sondern auch dafür, dass überhaupt ein Gesetz (und nicht nur ein Rundschreiben) für das Verbot von religiösen Zeichen in der Schule notwendig war.

Das Gutachten von 1989, mit dem der Staatsrat die Bedingungen definiert hatte, unter denen religiöse Zeichen in der Schule zulässig sind (vgl. Kap. 3.2.), hatte nicht den Status einer verbindlichen Rechtsentscheidung (Kessler 1993a: 95, vgl. Elgie 2003: 192). Erst mit dem Grundsatzurteil von 1992 (vgl. Kap. 3.3.) wurde seine Position von 1989 rechtsverbindlich. Die diesem Urteil zugrunde liegenden Überlegungen können nun in Kenntnis der verschiedenen Positionen in der Kopftuchdebatte und ihrer historischen Hintergründe klarer eingeordnet werden. Daher kommt dieser Abschnitt noch einmal auf die Staatsratsrechtsprechung zurück. David Kessler, der mit dem Verfahren von 1992 betraute Jurist im Staatsrat, begründete in einem Interview mit der Zeitschrift *Le Débat*, warum der *Conseil d'Etat* zugunsten der muslimischen Schülerinnen entschieden hatte.

Kessler unterscheidet zunächst zwei Laizitätskonzeptionen. In Anspielung auf den Kirchenkampf und den Antiklerikalismus unterscheidet er einen Kampfbegriff und einen Rechtsbegriff der Laizität. Letzterer impliziere den Respekt des Staates für alle Glaubensüberzeugungen und die Neutralität des öffentlichen Raumes, der zufolge der Staat sich nicht mit einer religiösen Tradition identifizieren dürfe (Kessler 1993a: 97f.). Die Neutralität sei als „wohlwollende Neutralität“ („neutralité d'accueil“, Übers. d. Verf.) zu verstehen, die jedem Bürger den Schutz seiner Gewissensfreiheit im „öffentlichen Raum“ garantiere (ebd.: 98), was beispielsweise bedeute, dass die Schule keine Ideologie vermitteln dürfe, die die Überzeugungen der Schüler verletze (ebd.: 98). Ein Neutralitätskonzept, das eine Religionslosigkeit des öffentlichen Raums impliziert, weist Kessler indes zurück. Entsprechend besteht für ihn ein Unterschied zwischen der Freiheit der Lehrer und der Schüler:

---

<sup>409</sup> Der *Conseil d'Etat* erfüllt zudem die Funktion eines verwaltungsinternen Kontrollorgans, ansonsten ist er jedoch oberste Berufungsinstanz in Verwaltungsgerichtsverfahren (Elgie 2003: 190f.). Der Staatsrat dient zudem als Beratungsorgan der Regierung, die ihn um Rechtsgutachten ersuchen kann (Barthelmess 2005: 351). Sein Fachpersonal rekrutiert sich überwiegend aus der Elitehochschule ENA, so dass die Politisierung dieser Institution geringer ausfällt (vgl. Elgie 2003: 191). Sein Personal ist faktisch unkündbar, was seine Unabhängigkeit sichert (Barthelmess 2005: 353).

Mais la neutralité ne s'impose pas directement comme telle aux élèves. Ils viennent avec leurs croyances, et l'école ne peut que respecter cette diversité de croyances et de conceptions. Il n'y a pas une neutralité générale : il y a à cet égard une différence majeure entre l'enseignant et l'enseigné. (ebd.: 98)

Zwar sei ein Verbot bestimmter Zeichen möglich, nämlich dann, wenn diese, wie das Hakenkreuz, direkt zu Hass und Gewalt aufrufen. Doch für Kessler besteht das Problem darin, dass dem Kopftuch keine eindeutige Bedeutung zugewiesen werden kann. Werde das Kopftuch als Unterdrückung der Frau gedeutet, liege dem nämlich eine (subjektive) Interpretationsleistung zugrunde:

Fondée ou non, l'incrimination du foulard comme marque d'abaissement de la femme suppose une interprétation du signe religieux. Par lui-même, le foulard n'exprime rien, à la différence de signes qui sont par eux-mêmes ou par leur utilisation historique une incitation à la haine ou à la violence. (ebd.: 99)

Kessler sieht in der Deutung des Kopftuchs als Erniedrigung der Frau ein Werturteil bzw., so ist Kessler zu verstehen, *eine* von mehreren Deutungsoptionen. Diese Deutung könne sich weder die staatliche Verwaltung noch die Rechtsprechung zu eigen machen. Denn dies verlange die Interpretation eines religiösen Symbols, womit der Staat aus Kesslers Perspektive seine von der Laizität verlangte neutrale Position in religiösen Angelegenheiten verliere. Der Vizepräsident des Staatsrats, Renaud Denoix de Saint Marc, begründete in einem Interview mit *La Croix* die Urteile des *Conseil d'Etat* zugunsten muslimischer Schülerinnen im Jahr 1996 (vgl. Kap. 3.4.) auf ganz ähnliche Weise. Zur Deutung des Kopftuchs als Symbol für die Inferiorität der Frau erklärte er damals:

[N]ous ne pouvons pas nous attacher à toute cette symbolique. Car nous établirions alors une espèce de jugement de valeur relative d'une religion par rapport à une autre, d'un comportement religieux par rapport à un autre. [...] Le Conseil d'Etat ne peut suivre cette conception, sauf à donner également une charge symbolique au port de la croix ou de la kippa.<sup>410</sup>

Beide Staatsräte betonen den polysemischen Charakter des Kopftuchs und halten es aufgrund der Laizität nicht für möglich, im Deutungsstreit über das Kopftuch Position zu beziehen. Marceau Long, der damalige Präsident des Staatsrats, ging Ende 1994 in einem Interview mit *Le Monde* noch weiter. Er sah nicht nur das Problem, dass der Staat kein Werturteil über religiöse Zeichen treffen könne, sondern auch die Gefahr einer Diskriminierung: „Comment pourrait-on dire que le foulard est ostentatoire mais que la kippa, les croix ou les crucifix de grande dimension qui paraissent revenir à la mode, ne le sont pas ?“, fragte er. Mit dieser Aussage stellte Long das Kopftuch mit religiösen Zeichen wie dem Kreuz auf eine Stufe. Er implizierte damit zugleich,

---

<sup>410</sup> Masson, Marie-Françoise / Florence Couret: L'école doit justifier l'exclusion d'élèves voilées. Entretien avec Renaud Denoix de Saint Marc, Vice-président du Conseil d'Etat, in: *La Croix*, 7.11.1996, 12.

dass, wenn überhaupt, nur ein Verbot aller religiösen Zeichen denkbar sei. Allerdings lehnte er grundsätzlich ein Verbot ab, weil dies nur kontraproduktiv wirken könne.<sup>411</sup>

Der Staatsratsrechtsprechung lag eine zur antiklerikalen-laizistischen Lesart konträre Konzeption der Laizität zugrunde. Statt einen Gegensatz zwischen Laizität und Religion zu konstruieren, aus der eine Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes abgeleitet wird, meinten die Staatsratsjuristen aufgrund der staatlichen Neutralität, von einer inhaltlichen Bewertung von religiösen Sachverhalten absehen zu müssen.

### 7.3.2. Der Staatsrat in der Kritik

Der Staatsrat hatte die gesamtgesellschaftlich verbindliche Entscheidung im Kopftuchkonflikt getroffen. Seine Auslegung des Religionsrechts bestimmte bis zum Jahr 2004 maßgeblich den Umgang mit dem Kopftuch in der Schule. Von diesen so definierten Rahmenbedingungen musste auch der politische Prozess ausgehen. Die Verbotsverfechter konnten an den vom Staatsrat errichteten institutionellen Schranken nicht vorbei. Der folgende Abschnitt geht der Frage nach, wie die Befürworter einer restriktiven Linie mit diesen Beschränkungen umgegangen sind.

Der *Conseil d'Etat* provozierte mit seiner im Prinzip kopftuchfreundlichen Rechtsprechung scharfe Kritik. In *Le Point* hieß es zu einem seiner Urteile: „Une fois de plus, cette haute instance, superbement insoucieuse de la tradition laïque et républicaine, se retranche derrière des arguties techniques sur le ‘prosélytisme’.“<sup>412</sup> In *Le Figaro* wurde beklagt, der Staatsrat missachte das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau.<sup>413</sup> Kritik kam auch aus der Lehrerschaft, so etwa von der Pariser Geschichts- und Geographielehrerin Elisabeth Altschull (1995) oder von Guy Coq (2003),<sup>414</sup> Professor des Lehrerausbildungsinstituts von Versailles. Beide Autoren wiesen Kesslers Argument, der Richter müsse sich seiner Neutralitätspflicht wegen der Interpretation religiöser Symbole enthalten, zurück. Damit würde jedes Verhalten, sobald es als religiös dargestellt werde, der Kritik entzogen, so Altschull (1995: 190f.). Altschull (ebd.: 192) und Coq (2003: 273) argumentierten zudem, die Deutung des Kopftuchs als religiöses Symbol sei ebenfalls eine Wertung. Coq wirft Kessler daher Inkohärenz vor:

D'une part, le juriste reconnaît bien au voile le statut d'un symbole et, pour cette raison, il lui offre le bénéfice de la liberté religieuse ; comme symbole religieux, on ne doit pas, dit-il, le juger ostentatoire et l'interdire. Mais d'autre part, quand il s'agit d'envisager le voile comme susceptible de fonctionner selon un autre symbolisme, celui de l'inégalité entre les sexes, alors il devient illégitime de voir dans le foulard un symbole. (ebd.: 272)

---

<sup>411</sup> Bernard, Philippe: Marceau Long s'interroge sur la validité de la circulaire Bayrou à propos du foulard islamique, in: *Le Monde*, 20.12.1994, 14.

<sup>412</sup> O.A.: Foulard islamique. Le Conseil d'Etat se voile la face, in: *Le Point*, 19.10.1996. Ähnlich kritisch: O.A.: Le foulard contre la République, in: *Le Point*, 7.12.1996.

<sup>413</sup> Massenot, Michel: La République sans voile, in: *Le Figaro*, 12.2.1997.

<sup>414</sup> Es handelt sich um eine Neuauflage einer Publikation von 1995.

Der Autor hält die Haltung des Staatsrats auch deshalb für inkonsistent, weil dieser in seinem Gutachten von 1989 noch davon ausgegangen sei, dass ein Zeichen auch an sich eine Provokation darstellen könne. Diese Möglichkeit werde jedoch in Hinblick auf den sexistischen Bedeutungsgehalt des Kopftuches nicht diskutiert (Coq 2003: 283).

Der neorepublikanische Philosoph Henri Pena-Ruiz wirft dem Staatsrat Rechtseklektizismus vor, da dieser nur die rechtlichen Grundlagen berücksichtigt habe, die einen permissiven Umgang mit dem Kopftuch ermöglichen (2005: 270-275). Den Kritikern des *Conseil d'Etat*, wie etwa auch Kaltenbach/Tribalat (2002: 211-218), ist insgesamt ein justizkritischer Zug gemeinsam. Sie sehen die Rechtsprechung in dieser Frage als illegitim. Doch neben der zum Teil polemischen Kritik von Autoren, die meist der neorepublikanischen Strömung nahestehen, kam Kritik auch von offiziellen Instanzen. So bedauerte der HCI, die Staatsratsrechtsprechung bedinge eine „Heterogenität“ im Umgang mit dem Kopftuch, weil die Schulen stets von Fall zu Fall entscheiden müssten, wie dieses zu bewerten sei. Dadurch entstehe in der Praxis jedoch eine unklare Rechtslage (HCI 2000: 51).

Genau dieses Argument griff die Debré-Mission auf. Die Rechtsprechung habe Lehrern und Schulleitern keine Klarheit verschafft und bedinge dadurch eine Schwächung der schulischen Laizität, so eine der Feststellungen ihres Berichts (Debré 2004: 85). Die Kommission kritisierte weiter, dass die verschiedenen Rundschreiben des Erziehungsministeriums die Lehrer dazu aufforderten, die Schüler zum Verzicht auf ihr religiöses Zeichen zu bewegen. Die Schüler seien jedoch immer besser über die Rechtslage informiert und verweigerten jede Diskussion (ebd.: 101). Die Schulen reagierten sehr unterschiedlich auf diese Lage, so dass es zu einer „Lokalisierung des Rechts“ komme: „[O]n assiste ainsi à l'émergence d'un véritable ‚droit local‘“ (ebd.: 107). Der Staatsrat habe zudem in gleichartigen Konfliktfällen gegensätzliche Entscheidungen getroffen, nur weil die Schulverweise unterschiedlich begründet worden seien (ebd.: 93). Gerade die Rechtfertigung eines Schulverweises gemäß den Kriterien des Staatsrats bereite jedoch ein Problem. Denn es sei, so die Debré-Mission, oft schwer zu belegen, dass das Kopftuch mit einem aggressiven oder provokanten Verhalten seitens der Schülerin einhergegangen sei:

[D]ans la mesure où le simple port de signes religieux ne saurait constituer un acte de prosélytisme, il est très difficile, en l'absence d'actes flagrants, de le prouver. Il est parfois difficile de tracer une frontière entre port ostentatoire ou revendicatif – acte de prosélytisme prohibé par la jurisprudence – et le port ‚normal‘ de signes religieux. S'il est possible localement de percevoir un caractère ostentatoire ou revendicatif, il est ensuite fort difficile de l'établir devant le juge. (ebd.: 104)

Obschon diese Passage des Debré-Berichts zeigt, dass es offensichtlich schwierig ist, den Schülerinnen mit Kopftuch eine propagandistische Absicht nachzuweisen – was der Fall wäre, wenn sie Mitschülerinnen, die kein Kopftuch tragen, dafür kritisieren würden – führt diese Einsicht nicht zu einer Infragestellung der Grundannahmen in Hinblick auf das Kopftuch.

Vielmehr soll das Kopftuch grundsätzlich verboten werden, eben weil es so schwierig ist, im Einzelfall einen Schulverweis zu rechtfertigen. Die Forderung des *Conseil d'Etat*, eine Sanktion im Einzelfall genau zu begründen, hatte jedoch den Sinn, das Rechtsgut der individuellen Religionsfreiheit des Schülers einem besonderen Schutz zu unterstellen.

Für die Verwaltungsrechtsprechung ist nicht das Kopftuch das Problem, sondern das Verhalten des Schülers. Das Verhalten wird sanktioniert, nicht das religiöse Zeichen. Auch in den Fällen, in denen der Staatsrat die Berufung auf die Religionsfreiheit der Schüler nicht für zulässig hielt – etwa im Fall des Sportunterrichts – ging es nie um die inhaltliche Bedeutung dieses religiösen Zeichens, sondern um seine praktischen Konsequenzen im Unterricht. Für die Kritiker der Staatsratsrechtsprechung ist aber die inhaltliche Bedeutung des Kopftuchs das eigentliche Problem, weil sie darin einen Angriff auf die Werte der Republik und auf die Laizität sehen. Aus der Perspektive des Staatsrats ist dies jedoch lediglich eine Interpretation, eine Meinung von vielen in Bezug auf das Kopftuch. Doch auch wenn seine neutrale Position letztlich eine permissive Lösung des Kopftuchkonflikts zur Folge gehabt hatte, so gründete diese nicht auf der Anerkennung der emischen Perspektive der muslimischen Schülerinnen. Selbst wenn es den Gegnern des Kopftuchs nicht so erschien, die Rechtsprechung des Staatsrats war nie eine Rechtsprechung *für* das Kopftuch gewesen.

### 7.3.3. *Der Wandel in der Position des Staatsrats*

Noch vor der Parlamentsdebatte hatte die Regierung dem Staatsrat ihren Gesetzentwurf zur Begutachtung zugeleitet. Dieser stufte das Verbotsvorhaben am 22.1.2004 als verfassungskonform ein. Offensichtlich votierten über 80 Prozent der Richter im Staatsrat in diesem Sinne.<sup>415</sup> Dass ein Verbot religiöser Zeichen als rechtlich unbedenklich eingestuft wurde, stand nicht unbedingt im Widerspruch zur bisherigen Rechtsprechung. Da diese sich nie auf die inhaltliche Bedeutung des religiösen Zeichens Kopftuch gestützt hatte, ließ sich argumentieren, dass ein Verbot dann möglich sei, wenn alle religiösen Zeichen verboten würden. Diese Möglichkeit hatte der Präsident des Staatsrats Marceau Long bereits in seinem Interview im Jahr 1994 angedeutet.<sup>416</sup> Dennoch muss es innerhalb des Staatsrats zu einem Wandel in der Einschätzung des Kopftuchkonflikts gekommen sein. Im Jahr 1989 war die Religionsfreiheit in den Vordergrund gestellt worden. Ihre Einschränkung war nur dann als legitim gesehen worden, wenn eine konkrete Beeinträchtigung anderer gleich- oder höherwertiger Rechtsgüter nachgewiesen wurde. Diese Bedingung erfüllte das religiöse Zeichen Kopftuch jedoch nicht, so

---

<sup>415</sup> O.A.: Le Conseil d'Etat juge le projet de loi sur la laïcité conforme à la Constitution, in: *Le Monde*, 27.1.2004, 10. Die Richter empfahlen nur, statt der Zeichen „ihr Tragen“ („leur port“) zu untersagen.

<sup>416</sup> Bernard, Philippe: Marceau Long s'interroge sur la validité de la circulaire Bayrou à propos du foulard islamique, in: *Le Monde*, 20.12.1994, 14.

jedenfalls die langjährige Position des Staatsrats. Im Jahr 2004 jedoch sollte ein generelles Verbot legitim sein.

Marceau Long wurde von Staatspräsident Chirac in die Stasi-Kommission berufen. Der einstige Gegner eines Verbots stimmte nun dafür. In einem Beitrag für *Libération* versuchte er zusammen mit dem Immigrationsforscher Patrick Weil diese Entscheidung zu begründen. Mit seiner Haltung habe der Staatsrat im Jahr 1989 die Gewissensfreiheit schützen wollen, so die Autoren. Doch sei in den von der Stasi-Kommission durchgeführten Anhörungen deutlich geworden, dass das Kopftuch zwar eine freigewählte Religionszugehörigkeit zum Ausdruck bringen könne, es aber oft für muslimische Mädchen auch eine Wahl unter Zwang sei.<sup>417</sup> Der Staat sei als Garant der Gewissensfreiheit zum Eingreifen verpflichtet, wenn diese Freiheit bedroht sei.<sup>418</sup> Das Verbotsgesetz diene dem Schutz der jungen Frauen, die kein Kopftuch tragen wollten. Die Rechtslage, auf die das Rechtsgutachten von 1989 gegründet worden sei, habe sich seither weiterentwickelt und betone nun stärker als damals die Gleichheit von Mann und Frau.<sup>419</sup> Implizit rechtfertigten die Autoren ihre Entscheidung demnach mit dem Argument, das Kopftuch sei an sich ein Zeichen des Zwangs gegen Frauen und der Ungleichheit von Mann und Frau im Islam. Damit distanzierte sich Marceau Long von der von David Kessler und ihm selbst zuvor vertretenen Neutralitätskonzeption, die den Richtern eine inhaltliche Bewertung des Kopftuchs versagte.

Die Frage, wie es zu diesem Wandel in der juristischen Position des *Conseil d'Etat* gekommen ist, ist schwer zu beantworten. Sie liegt auch nicht mehr im Fokus dieser Arbeit. Fest steht jedoch, dass die Akteure des Staatsrats selbst zur Überwindung der von ihm entwickelten Rechtsprechung beigetragen haben. Anders als etwa im EGMR werden die Abstimmungsergebnisse des Richterkollegiums im Staatsrat nicht publiziert (Lorcerie 2005a: 17). Es ist daher nicht möglich nachzuvollziehen, ob und gegebenenfalls wie sich über die Jahre die Mehrheitsverhältnisse in kopftuchbezogenen Verfahren verändert haben.

Die Kopftuchproblematik scheint im Staatsrat selbst umstritten gewesen zu sein. Anfang Februar 2004, also kurz vor der Abstimmung über das Verbotsgesetz, veröffentlichte der Staatsrat einen Bericht über seine Religionsrechtsprechung seit 1905 (Conseil d'Etat 2004). Bereits der Zeitpunkt dieser Veröffentlichung ist bemerkenswert, noch mehr ist dies aber die Art und Weise, in der darin die Frage religiöser Zeichen in der Schule behandelt wird. Denn die Autoren des Berichts wiederholen darin viele der aus Urteilen der 1990er Jahre bekannten Positionen: Das Prinzip der staatlichen Neutralität binde die Angehörigen des öffentlichen Dienstes, nicht aber die Adressaten öffentlicher Dienstleistungen. Laizität bedeute die Neutralität des Staates, und sie impliziere die

---

<sup>417</sup> Long, Marceau / Patrick Weil: La Laïcité en voie d'adaption, in: *Libération*, 6.1.2004, in: Helvig 2004: 85-90, 85.

<sup>418</sup> Ebd.: 86.

<sup>419</sup> Ebd.: 86f.



Gleichheit aller „Kulte“. Untrennbar verbunden mit der Gewissens- und der Religionsfreiheit („Indissociable de la liberté de conscience et de la liberté religieuse“) müsse die Laizität die religiöse Diversität in der Gesellschaft zulassen. Dies schließe auch die Teilhabe der religiösen Traditionen am „öffentlichen Raum“ ein, solange sie kein Problem für die öffentliche Ordnung darstellten. Die Religion sei keine reine Privatangelegenheit, die Ausübung eines „Kults“ könne öffentlich geschehen. Die Religionsfreiheit bedeute die Freiheit eines jeden, seine Religion zum Ausdruck zu bringen und zu praktizieren (Conseil d’Etat 2004: 276). Eindeutig weisen die Autoren damit ein Laizitätskonzept zurück, das die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes verlangt. Sie betonen zudem ausdrücklich, dass nur außergewöhnlich schwerwiegende Umstände eine Beschränkung der genannten Freiheiten rechtfertigen könnten: „[S]eules des circonstances exceptionnellement graves permettant de restreindre l’exercice de ces libertés“ (ebd.: 276f.).

Der Bericht ruft auch die Rechtsprechung zum Kopftuch in Erinnerung (ebd.: 337f.) und betont, der *Conseil d’Etat* halte aufgrund der geltenden Rechtslage ein prinzipielles Verbot des Kopftuchs mittels ministerieller Rundschreiben nicht für möglich (ebd.: 339). Die Arbeiten der Kommissionen Stasi und Debré und das Gutachten des Staatsrats vom 22.1.2004 werden kurz erwähnt, jedoch nicht inhaltlich bewertet. Gründe, warum der Staatsrat mit dem genannten Gutachten ein Verbot religiöser Zeichen für rechtlich zulässig eingestuft hat, werden nicht vorgetragen, obschon demselben Bericht zufolge nur außergewöhnlich schwerwiegende Umstände eine Beschränkung der Religionsfreiheit rechtfertigen können. Es wird nicht erklärt, worin die außergewöhnlich schwerwiegenden Umstände bestehen, die nun das neue Verbot religiöser Zeichen legitimieren können. Der Bericht spricht indes klar von den Grenzen richterlicher Kompetenzen in der Interpretation des Kopftuchs („limites de l’action du juge, à qui il n’appartient pas d’interpréter le signe qu’est le foulard, sauf à entrer dans l’interprétation des religions“) (ebd.: 341). Der Staatsrat scheint demnach bei seiner Haltung zu bleiben, dass das Kopftuch als religiöses Zeichen inhaltlich nicht bewertet werden darf. Doch wie ist dann zu verstehen, dass religiöse Zeichen in der Schule verboten werden dürfen, wenn dies doch nur unter „außergewöhnlich schwerwiegenden“ Umständen legitim ist? Erfordert die Auffassung, dass „auffällige Zeichen“ „außergewöhnlich schwerwiegende Umstände“ konstituieren, die ein Verbot rechtfertigen, nicht auch ein Werturteil seitens der Richter?

Diesen Widerspruch löst der Bericht des Staatsrats nicht auf. Dass hier ein Wandel in der Position des Staatsrats vorliegt, wird nicht explizit benannt, ja, die ausführliche Darstellung der bisherigen Rechtsprechung vermittelt den Eindruck, es gebe keinen Wandel. Zweimal weisen die Autoren darauf hin, dass die bisherige Rechtsprechung auf das jeweils geltende Recht gegründet worden sei (ebd.: 239, 240). Die Frage, ob ein Verbot im Lichte der Verfassung und des Religionsrechts überhaupt legitim ist, ist damit nicht beantwortet. Die bisherige Rechtsprechung hatte die Schulverweise muslimischer Schülerinnen jedoch nicht annulliert, weil dazu die rechtliche

Grundlage gefehlt hatte, sondern weil das Kopftuch als religiöses Zeichen als nicht an sich inkompatibel mit der schulischen Laizität eingestuft worden war.

Auch wenn der *Conseil d'Etat* sich nicht über die Verfassungswidrigkeit von einfachem Recht äußern kann, sondern das bestehende Recht anwenden muss, so hätte er in seinem Gutachten vom 22.1.2004 durchaus Gelegenheit dazu gehabt, die bislang vertretene Laizitätskonzeption, auf deren Grundlage ein grundsätzliches Verbot des Kopftuchs nicht möglich war, in Erinnerung zu rufen. Anscheinend ist dies nicht geschehen.<sup>420</sup> Möglicherweise war in der Zwischenzeit eine Mehrheit der Staatsratsmitglieder zu der Auffassung gelangt, das Kopftuch sei doch als *Zeichen an sich* nicht mit der öffentlichen Ordnung der Schule kompatibel. Dies wird an keiner Stelle explizit gesagt, aber anders ist der Wandel in der Haltung des *Conseil d'Etat* kaum nachvollziehbar. Über diese Frage lässt sich letztlich nur spekulieren.<sup>421</sup>

Schon zu einem früheren Zeitpunkt war die Haltung der Staatsratsmitglieder in der Bewertung der Kopftuchfrage nicht einheitlich. Staatsräte wie David Kessler, Marceau Long oder Renaud Denoix de Saint Marc argumentierten in ihren Interviews in den 1990er Jahren keineswegs nur auf Grundlage des geltenden Rechts, das ihnen sozusagen verbiete, eine restriktive Politik in Hinblick auf das Kopftuch zuzulassen. Im Gegenteil, sie sprachen sich jeweils klar gegen ein Laizitätsverständnis, das die Religion aus dem öffentlichen Raum ausschließt, und für einen toleranten Umgang mit dem Kopftuch aus. Doch in *Le Point* wurde Ende 1996 ein Richter des Staatsrats anonym zitiert, der dem Kopftuch in der Schule kritisch gegenüberstand. Die Urteile rechtfertigte dieser nicht mit prinzipiellen Überlegungen, sondern stellte sie als Folge der bestehenden Rechtslage dar. Zugleich wies er der Politik die Verantwortung für eine Regelung des Kopftuchkonflikts zu:

Notre institution fait abstraction des problèmes de société. Elle s'en tient à une pure démarche juridique. Aux élus de prendre position et de dire si le foulard a ou n'a pas une dimension idéologique.

Le Conseil n'aime pas que le gouvernement se défausse de ses responsabilités politiques. C'est à lui, et pas à nous, de s'interroger sur la nature du foulard.<sup>422</sup>

Insbesondere ein Mitglied des Staatsrats trat schon früh als Kritiker von dessen Rechtsprechung auf. Es handelt sich um Rémy Schwartz, der im Sommer 2003 von Staatspräsident Jacques Chirac

---

<sup>420</sup> Es war dem Verfasser trotz intensiver Suche bisher nicht möglich, den Text des Gutachtens zu finden. Gutachten des Staatsrats können, müssen aber nicht publiziert werden (Kessler 1993: 96).

<sup>421</sup> Es müsste geprüft werden, wie sich in den Jahren von 1989 bis 2004 die personelle Zusammensetzung des *Conseil d'Etat* verändert hat und inwiefern dies einen Einfluss auf die Deutung des Kopftuchs und der Laizität hatte. Denkbar ist, dass in den 1990er Jahre vermehrt Vertreter einer restriktiveren Laizitätskonzeption in die Funktion des Staatsrats berufen wurden. Weiterhin wäre zu prüfen, welchen Effekt die Arbeiten der Kommissionen Debré und Stasi hatten. Haben sie die Einschätzung der Bedrohung, die vom Kopftuch bzw. von seinen muslimischen Verfechtern ausging, verändert? Der Beitrag von Marceau Long in *Libération* legt diese Vermutung jedenfalls nahe. Schließlich wäre zu prüfen, ob und inwiefern im Staatsrat die wachsende Kritik an seiner Rechtsprechung als problematisch empfunden wurde und einen Positionswandel motiviert haben könnte.

<sup>422</sup> O.A.: Le foulard contre la République, in: *Le Point*, 7.12.1996.

zum Generalberichterstatter der Stasi-Kommission berufen wurde. Schwartz war in den 1990er Jahren in zahlreiche Verfahren vor dem *Conseil d'Etat* eingebunden. Er wurde als Vertreter des Staatsrats auch von der Debré-Mission gehört. Als Generalberichterstatter der Stasi-Kommission war Schwartz eine Schlüsselfigur der Stasi-Kommission. Er organisierte deren Arbeit und die Anhörungen, er leitete teilweise die Debatten der Kommissionsmitglieder, und er war maßgeblich an der Ausarbeitung des Berichts beteiligt.

Schwartz war als Mitglied des Staatsrats, so hält Françoise Lorcerie (2005a: 16) fest, schon früh Befürworter eines Kopftuchverbots, befand sich aber mit seiner Position anscheinend lange in der Minderheit. Er brachte seine kritische Haltung öffentlich zum Ausdruck als Gast des Roundtable-Gespräch „Ecole et laïcité aujourd’hui“, das der Ausschuss für kulturelle und soziale Angelegenheiten in der Nationalversammlung am 22.5.2003 organisierte (vgl. Kap. 3.5.). Er vertrat dabei jenes Argument, das im Zuge der Kopftuchdebatte von 2003/2004 dominant werden sollte. Demnach habe der Staatsrat aufgrund der geltenden Rechtslage ein generelles Kopftuchverbot nicht zulassen können (ebd.: 17). Diese Deutung vertrat Schwartz auch in seiner Anhörung vor der Debré-Mission. Gerade wegen dieser Rechtslage sei ein Gesetz zum Verbot des Kopftuchs erforderlich:

Si vous vouliez vraiment changer l'état de droit, vous ne pourriez pas vous contenter d'interdire tout port de signes ostentatoires puisque tel est l'état du droit. La jurisprudence interdit en effet le port de signes considérés comme ostentatoires. Pour changer vraiment l'état de droit, il faudrait que la loi interdise tout port de signes religieux dans les établissements d'enseignement.<sup>423</sup>

Da „ostentative Zeichen“ („signes ostentatoires“) bereits jetzt nicht zulässig seien, das Kopftuch aber als solches nicht bewertet werden könne, sei ein Verbot aller religiösen Zeichen notwendig. Interessanterweise konnte Schwartz keine eindeutigen Kriterien dafür nennen, wann ein Zeichen „ostentativ“ ist. Der Abgeordnete Pierre-André Périssol fragte ihn, ob nicht ein Zeichen, das die Ungleichheit der Geschlechter zum Ausdruck bringe, als ostentativ zu werten sei. Schwartz erwiderte, der Richter könne ein religiöses Zeichen nicht interpretieren und den Sinn bewerten, den Religionen einem Zeichen zuschreiben. Damit schien er der Argumentationslinie seines Kollegen Kessler zu folgen:

Or, le juge dans un Etat laïque est, d'une façon plus générale, démuné lorsqu'il doit définir ce qu'est une religion et ce qu'est un fait religieux. Il avance avec prudence parce qu'il n'y a pas de définition de la religion, il n'y a pas de définition du fait religieux. Est peut-être une religion ce que les gens affirment être une religion puisqu'il n'y a pas de définition de ce qu'est une religion dans un état laïc.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> Audition de M. Rémy Schwartz, maître des requêtes au Conseil d'Etat, extrait du procès-verbal de la séance du 11.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>ière</sup> partie, Html-Dokument, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>424</sup> Ebd.

Doch zielte Schwartz' Argumentation nicht darauf ab, aus der Unmöglichkeit einer richterlichen Bewertung des Kopftuchs die Unzulässigkeit eines Verbots abzuleiten. Ihm ging es darum, die Rechtslage mit Hilfe eines Gesetzes zu klären. Dazu sei eine Gesetzesänderung nötig, die das Tragen aller religiösen Zeichen in der Schule verbiete.<sup>425</sup>

Auch im Stasi-Bericht findet sich das Argument, die bestehende Rechtslage habe dem Staatsrat keine andere Wahl gelassen, als die Zulässigkeit religiöser Zeichen in der Schule festzustellen (Stasi 2004: 66). Der Bericht gibt auch eine Erklärung dafür, warum sich der Staatsrat im Jahr 1989 der inhaltlichen Bewertung des Kopftuchs enthalten habe:

Le gouvernement avait seulement demandé au Conseil d'Etat de dire l'état du droit à une époque donnée. De plus, le contexte était sensiblement différent de celui que l'on connaît aujourd'hui. Les revendications communautaires et les craintes de mises en cause du service public restaient limitées. Il est çà cet égard révélateur de noter que la saisine du Conseil d'Etat ne mentionnait pas la question des discriminations entre les hommes et les femmes. (Stasi 2004: 65)

Die Argumentation zielt anscheinend auf eine Umdeutung der Staatsratsrechtsprechung. Das Schlüsselargument ist wieder, dass die Debatte über die Gleichheit von Mann und Frau 1989 noch nicht so weit fortgeschritten war und deshalb das Kopftuch in jener Zeit noch nicht als ein Zeichen gewertet worden war, das wegen seiner sexistischen Bedeutung mit dem Prinzip der Laizität inkompatibel ist. Jean Baubérot, selbst ehemaliges Mitglied der Stasi-Kommission, bewertet diese Argumentation jedoch kritisch:

Schwartz prétend qu'en 89 la décision du Conseil d'Etat s'expliquait parce que le problème de l'égalité homme-femme n'était pas posé sur la scène publique. Quand vous lisez des articles de 89, il est déjà posé sur la scène publique, le problème homme-femme. Mais c'était une manière de donner quitus au Conseil d'état en 89 et de dire « les choses ont changé. Maintenant on a mieux compris ce que c'était l'égalité homme-femme alors qu'en 89 on ne le comprenait pas. » Il a tort [...] l'argument était un argument pour innocenter le Conseil d'Etat en 89 et pour dire on changeait d'avis innocemment par rapport au Conseil d'Etat.<sup>426</sup>

Die Argumentation von Schwartz setzte sich durch. Aus dem Gutachten von 1989 war bislang der Schluss gezogen worden, dass das Kopftuch an sich in seiner Bedeutung nicht bewertet und deshalb nicht als unvereinbar mit der Laizität verboten werden könne. Nun lautete die Argumentation, dass angesichts der damals bestehenden Rechtslage ein Verbot religiöser Zeichen nicht möglich gewesen sei. Die Frage, ob ein Verbot im Lichte der geltenden Verfassungs- und Rechtsnormen überhaupt legitim ist, stellte sich dabei nicht mehr. Wie war es möglich, dass diese Frage nicht mehr aufgeworfen wurde, obschon sie eine so wichtige Rolle in der Argumentation des Gutachtens von 1989 gespielt hatte? Dass sie ohne weitere Diskussion übergangen werden

---

<sup>425</sup> Ebd.

<sup>426</sup> Jean Baubérot im persönlichen Gespräch am 18.7.2008.

konnte, hat, so die hier vertretene These, auch etwas mit der Verteilung religionsrechtlicher Kompetenzen in der französischen Rechtsordnung zu tun.

#### **7.4. Die Bedeutung der religionsrechtlichen Kompetenzverteilung**

Neben den rechtlichen Detailregelungen, auf die hin eine neue Norm konzipiert wird, beeinflussen auch Verfassungsinstitutionen den politischen Prozess. Es stellt sich demnach die Frage, wie Entscheidungsregeln den hier im Fokus stehenden Prozess beeinflusst haben. Anders als in Deutschland, wo viele religionspolitische Kompetenzen bei den Ländern liegen (Willems 2001b) und die hiesigen Kopftuchkonflikte auf Länderebene geregelt worden sind (vgl. Liedhegener 2005, 2008a), liegen in Frankreich die entsprechenden Zuständigkeiten bei nationalen Instanzen. So ist die Frage des Umgangs mit dem Kopftuch in der Schule sehr schnell zu einem zentralstaatlichen Regelungsgegenstand geworden und damit zu einer Frage von nationaler Relevanz. In den Jahren von 1989 bis 2003 haben vor allem zwei staatliche Instanzen den Umgang mit dem Kopftuch bestimmt: das Erziehungsministerium und die ihm unterstellte Schulverwaltung einerseits und die Verwaltungsgerichtsbarkeit andererseits. Die Nationalversammlung hat sich trotz einiger Initiativen einzelner Abgeordneter lange Zeit nicht ernsthaft mit der Frage befasst. Das Erziehungsministerium versuchte mit Hilfe von ministeriellen Rundschreiben die Kopftuchproblematik auf dem Verwaltungswege zu bearbeiten, dabei die Entscheidungen über das Kopftuch zu regionalisieren und so das Thema von der nationalen Agenda zu halten. Ein generelles Kopftuchverbot wurde damit vermieden (Camby 2005: 6). Der Staatsrat behielt sich das Recht der Kontrolle über die im Einzelfall getroffene Verwaltungsentscheidung und somit die Letztentscheidungskompetenz vor, was den muslimischen Akteuren die Möglichkeit gab, gegen Entscheidungen der Schulverwaltung Klage einzureichen. Der *Conseil d'Etat* hatte in der Kopftuchfrage eine starke Stellung und errichtete hohe Hürden für Sanktionsmaßnahmen, was viele muslimische Schülerinnen in ihrer Haltung bestärkt haben dürfte. Die durch den Staatsrat maßgeblich geschaffenen institutionellen Rahmenbedingungen sorgten so für das weitläufige Scheitern restriktiver Bearbeitungsstrategien im Umgang mit dem Kopftuch und veranlassten das Erziehungsministerium gegen Ende der 1990er Jahre eine permissive Befriedungsstrategie zu verfolgen.<sup>427</sup>

Doch ein einfaches Gesetz genügte, um der durch den Staatsrat geschaffenen Rechtslage ein Ende zu bereiten. Dies ist bemerkenswert, da der *Conseil d'Etat* sich in seinen Urteilen stets auf Grundrechte, Verfassungsprinzipien und internationale Konventionen gestützt hatte. Dass die Rechtsprechung des Staatsrats relativ leicht durch einfaches Gesetz aufgehoben werden konnte, hängt auch mit einer – zumindest damals noch gegebenen – strukturellen Schwäche der rechtsprechenden Gewalt in Frankreich zusammen: Der Staatsrat ist lediglich ein

---

<sup>427</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

Verwaltungsgericht. Seine Urteile haben keinen Verfassungsrang. In Deutschland oder auch in den Vereinigten Staaten stellen die Verfassungsgerichte Instanzen mit weitreichenden Kompetenzen dar, die „mit Letztverbindlichkeit über Fragen der Verfassungsordnung entscheiden“ (Säcker 2003: 20) und die Macht von Regierung, Verwaltung und Legislative erheblich begrenzen (Schmidt 2007: 224-242). Dabei haben auch Individuen die Möglichkeit zur Klage vor dem Verfassungsgericht (Säcker 2003: 55f.).

In Frankreich jedoch gab es zur Zeit der Kopftuchdebatte keine vergleichbare Verfassungsgerichtsbarkeit. Nach französischem Verfassungsverständnis hatte die Legislative unbedingten Vorrang vor der Rechtsprechung (Barthemess 2005: 342). Der Zentralismus spielte dabei eine wichtige Rolle (ebd.: 342) ebenso wie die jakobinisch geprägte Deutung der Gesetze als Ausdruck des souveränen Volkswillens, der keiner übergeordneten Instanz verpflichtet ist und dem sich auch der Richter unterordnen muss (ebd.: 343). Wolfram Vogel stellt hierzu fest: „Im Namen der Ideologie der souveränen Nation konnte das Gesetz die Verfassung entgrenzen und damit auch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 ihrer rechtlichen Tragweite berauben“ (ebd.: 81).<sup>428</sup> „[D]ie Wirkungsmacht der Volkssouveränitätsidee“ spielte, so Vogel (2001: 101) weiter, auch in der Fünften Republik eine wichtige Rolle, allerdings wurde im Jahr 1958 der *Verfassungsrat* (Conseil constitutionnel) geschaffen (Elgie 2003: 186). Der Verfassungsrat, eine relativ stark politisierte Instanz (ebd.: 179-190), gewann im Laufe der Zeit zunehmend an Unabhängigkeit.<sup>429</sup> Doch blieben der Möglichkeit zur Anrufung des Verfassungsrats enge Grenzen gesetzt. Ein Verfahren konnte nur unmittelbar nach Ende der Beschlussfassung in der Legislative und vor der Unterzeichnung durch den Präsidenten angestrengt werden (Elgie 2003: 185, Vogel 2001: 115ff.). Wenn innerhalb dieses Zeitraums keine Klage von den dazu berechtigten Akteuren<sup>430</sup> eingereicht wurde, galt ein Gesetz als angenommen, eine spätere Überprüfung war nicht vorgesehen. Damit war ein Gesetz nach seiner Verkündung *per definitionem* verfassungskonform (Vogel 2001: 116f.).<sup>431</sup> Bis zum Jahr 2008 blieben nach der Verkündung eines Gesetzes nur zwei Wege, um ein mit der Verfassung nicht

---

<sup>428</sup> Vgl. zur französischen Verfassungsgeschichte Vogel (2001: 33-100).

<sup>429</sup> Eine größere Unabhängigkeit gewann der Verfassungsrat insbesondere mit einem Urteil aus dem Jahr 1971, in dem er nicht nur ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz für verfassungswidrig erklärte, sondern auch ohne die explizite Zustimmung der Legislative die Präambel der Verfassung von 1946 und die Menschenrechtserklärung von 1789 in den Rang von Verfassungstexten erhob (Elgie 2003: 187f.).

<sup>430</sup> Individualklagen waren nicht möglich. Nur der Staatspräsident, der Premierminister, die Präsidenten von Nationalversammlung und Senat sowie seit einer Reform von 1974 sechzig Abgeordnete oder sechzig Senatoren konnten überhaupt eine Verfassungskontrolle von Gesetzen anstrengen (Elgie 2003: 184).

<sup>431</sup> Da der Staatspräsident ein Gesetz binnen 15 Tagen verkünden musste, war die Frist für eine Verfassungsklage zudem äußerst kurz. Sie konnte sogar noch verkürzt werden, indem der Präsident das Gesetz direkt am Tag nach der Abstimmung verkündete. Er konnte dadurch eine Verfassungsprüfung faktisch verhindern (Vogel 2001: 117).

kompatibles Gesetz aufzuheben – per Entscheidung supranationaler Rechtsinstanzen (Elgie 2003: 185) oder durch ein neues Gesetz.<sup>432</sup>

Das Verbot religiöser Zeichen wurde vom Senat am 3.3.2004 verabschiedet. Staatspräsident Chirac unterzeichnete es am 15.3.2004, also gegen Ende der gesetzlich vorgegebenen Frist. Während dieser zwölf Tage kam keine Initiative zur Prüfung der Verfassungsmäßigkeit des Gesetzes zustande (Keller 2004: 977). Insgesamt hatten 67 Abgeordnete in der Nationalversammlung dem Gesetz ihre Zustimmung verweigert, doch darunter waren nur 36 Nein-Stimmen. Insofern war die Aussicht, die erforderliche Zahl an 60 Unterschriften für eine Anrufung des Verfassungsrats zu sammeln, offenbar zu gering und der Weg einer Verfassungsbeschwerde verschlossen.

Der Staatsrat hat mit seinem Rechtsgutachten vom 22.1.2004 über die Verfassungsmäßigkeit eines Verbots religiöser Zeichen in der Schule selbst dazu beigetragen, den Weg zum Kopftuchverbot zu ebnet.<sup>433</sup> Doch auch ohne diesen Beitrag hätte er aufgrund seiner institutionellen Beschränkungen dem Gesetzgebungsprozess wenig entgegensetzen können. Einzig das Parlament ist nach Artikel 34 der Verfassung von 1958 befugt, eine Grundfreiheit zu beschränken (Delsenne 2005: 460). Aber es war auch bis zum Jahr 2008 als einzige Verfassungsinstanz dazu befugt, eine geltende Freiheitsbeschränkung wieder aufzuheben.

## 7.5. Zwischenfazit

Institutionelle Bedingungen haben für das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen in unterschiedlicher Weise eine Rolle gespielt. Drei Wirkungsweisen sind in diesem Kapitel behandelt worden: die Bedeutung von Grundnormen im Zuge der Legitimation des Gesetzes, die Rechtsprechung und die aus ihr folgenden Zwänge sowie schließlich die konstitutionelle Kompetenzverteilung.

Das Verfassungsprinzip der Gleichheit war in zwei Konkretisierungsformen für die Legitimation des Gesetzes wichtig. Das Verbotsgesetz sollte erstens die Gleichbehandlung aller religiösen Traditionen sicherstellen. Das Gleichbehandlungsprinzip hat die Religionspolitik Frankreichs gegenüber dem Islam sowohl in restriktiven als auch in religionsfreundlichen Maßnahmen angeleitet. Dabei wird erwartet, dass die islamische Tradition sich weitgehend in die bestehenden Rechtsinstitutionen einfügt. Im Falle des Kopftuchverbots führte die Orientierung am Gleichheitsprinzip dazu, dass die Restriktion nicht allein die Muslime treffen durfte, weshalb es als Verbot *religiöser* Zeichen konzipiert wurde. Dennoch waren indirekte Diskriminierungseffekte

---

<sup>432</sup> Eine Verfassungsänderung vom 23.7.2008 hat in dieser Frage inzwischen zu beachtlichen Veränderungen geführt. Sie hat einen Artikel 61-1 in die Verfassung von 1958 eingefügt, der jedem Individuum und jeder Rechtspersönlichkeit das Recht gibt, ein bereits bestehendes Gesetz vor dem Verfassungsrat anzugreifen. Vgl. Lenoir, Noëlle: Une cour constitutionnelle française pour le XXI<sup>e</sup> siècle, in: Le Monde, 20.5.2009, 17.

<sup>433</sup> O.A.: Le Conseil d'Etat juge le projet de loi sur la laïcité conforme à la Constitution, in: Le Monde, 27.2.2004, 10.

nicht zu vermeiden. Die Konkretisierung als Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau diene zweitens den verantwortlichen Akteuren zur Legitimierung des Verbots sowie dazu, die Rechtsprechung des Staatsrats in den 1990er Jahren zu relativieren.

Die Rechtsprechung des Staatsrats setzte von 1989 bis März 2004 die maßgeblichen institutionellen Rahmenbedingungen für den Umgang mit dem Kopftuch. Sie hat auch den Charakter des Kopftuchverbots stark geprägt, insofern sie die Deutung des Kopftuchs als „religiöses Zeichen“ institutionell etabliert hat und seither die gesamte Problematik unter dem Aspekt der Religionsfreiheit behandelt worden ist. Die Rechtsprechung ist auch ein Grund dafür, dass der Kopftuchkonflikt am Ende per Gesetz geregelt wurde, und nicht durch ein ministerielles Rundschreiben. Wie die spätere Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zeigte, wäre ein Gesetz gar nicht nötig gewesen (vgl. Kap. 8.7.). Die Rechtsprechung des Staatsrats indes setzte der restriktiven Bearbeitung der Kopftuchproblematik auf dem Verwaltungswege hohe Hürden. Dabei wirkte sie zugleich als Sperre gegen eine Deutung der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raums. Doch auch wenn diese Rechtsprechung einen permissiven Umgang mit dem Kopftuch zur Folge hatte, so gründete sie nie in der Anerkennung emischer Beweggründe.

Aufgrund des vorliegenden Materials kann nur vermutet werden, dass es im Laufe der Zeit zu einem Wandel in der Einschätzung der Kopftuchproblematik innerhalb des *Conseil d'Etat* gekommen ist. Dass seine Mitglieder zum Teil unterschiedliche Positionen vertraten, verdeutlicht der Vergleich zwischen David Kessler und Rémy Schwartz. Beide Staatsräte argumentierten, der Richter könne kein Urteil über die inhaltliche Bedeutung des Kopftuchs fällen, doch setzten sie die Akzente unterschiedlich. Kessler ging es darum, dass der Richter die Deutung des Kopftuchs als Symbol für die Unterdrückung der Frau ebenso wenig eindeutig verifizieren kann, wie die emische Perspektive der Trägerin. Daher sollte er sich im Rahmen seiner Neutralitätspflicht einer inhaltlichen Bewertung enthalten. Kessler sah das Kopftuch als polysemisches religiöses Zeichen, das für unterschiedliche Deutungen offen ist. Das Problem ist für ihn in erster Linie nicht der religiöse, sondern der polysemische Charakter des Kopftuchs. Der Richter würde seine Neutralität nicht wahren, wenn er eine bestimmte Bedeutungszuschreibung als allgemein verbindlich akzeptierte. Rémy Schwartz hingegen zog nicht in Zweifel, dass das Kopftuch Ausdruck der Unterdrückung der Frau im Islam ist. Das Problem bestand für ihn nicht im polysemischen, sondern vor allem im religiösen Charakter dieses Zeichens. Nicht wegen seiner Polysemie, sondern weil es ein religiöses Zeichen ist, durfte der Richter, aus der Sicht von Schwartz, keine Bewertung vornehmen. Diese Position schloss aber nicht aus, dass das Parlament generell religiöse Zeichen in der Schule verbieten kann. Unter Berücksichtigung des Gleichbehandlungsprinzips war für Schwartz ein Verbot des Kopftuchs grundsätzlich möglich. Der *Conseil d'Etat* hatte aus seiner Sicht ein prinzipielles Verbot nur deshalb nicht akzeptiert,



weil dafür die institutionelle Grundlage im französischen Recht gefehlt hatte, nicht aber, weil die Bedeutung des Kopftuchs nicht eindeutig festlegbar ist. Die Perspektive von Rémy Schwartz hat sich im Verlaufe des politischen Prozesses schließlich durchgesetzt.

Der *Conseil d'Etat* hat in der entscheidenden Phase der Gesetzgebung nicht als ein institutionelles Hindernis für das Verbot religiöser Zeichen gewirkt, sondern mit seinem Rechtsgutachten vom 22.1.2004 das Verbot als verfassungskonform gewertet. Nach Verkündung des Gesetzes war es innerhalb des französischen Rechtssystems nicht mehr möglich, das Verbot religiöser Zeichen in der Schule anzufechten. Die Letztentscheidungskompetenz der Legislative und das Fehlen einer ordentlichen Verfassungsgerichtsbarkeit spielte eine nicht unerhebliche Rolle dafür, dass die Restriktion religiöser Freiheit relativ leicht beschlossen und umgesetzt werden konnte. Nach der Veröffentlichung des Gesetzes im *Journal officiel* blieb nur noch ein Weg, um das Verbot religiöser Zeichen einer juristischen Überprüfung zu unterziehen: der Gang vor eine europäische Rechtsprechungsinstanz.

## **8. Die religionspolitische Europäisierung und das Kopftuchverbot**

### **8.1. Einleitung**

Angesichts der Existenz eines ausdifferenzierten Rechtssystems zum Schutz der Menschenrechte auf europäischer Ebene und verstärkten Tendenzen zu einer religionspolitischen Europäisierung geht dieses Kapitel der Frage nach, ob und inwiefern religionspolitisches Handeln oder religionsrechtliche Normen und Rechtsprechung auf europäischer Ebene für die Debatte um das Kopftuch und für das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich eine Rolle gespielt haben. Die Europäisierung, so die in dieser Studie gewonnene Erkenntnis, hat eine erhebliche Rolle für das Zustandekommen des Kopftuchverbots gespielt. Dieses Kapitel wird zeigen, inwiefern das der Fall war. Der erste Abschnitt skizziert die religionspolitisch relevanten Aktivitäten und Institutionen auf europäischer Ebene. Sodann werden die nationalen und supranationalen Normen zum Schutz der Religionsfreiheit dargestellt, um deren Einschränkung es beim Verbot religiöser Zeichen ging. Der dritte Abschnitt geht der Frage nach, wie die politischen Instanzen der Europäischen Union auf das Kopftuchgesetz reagiert haben. Das vierte Unterkapitel befasst sich mit der Berücksichtigung supranationaler Normen in der nationalstaatlichen Politikgestaltung – unabhängig vom Handeln der Akteure auf europäischer Ebene. Diese nationalstaatliche Rezeption ist in der Rechtsprechung, in der Debatte über die Rechtsprechung und schließlich in der Politikformulierung und Politikentscheidung nachweisbar. Neben dieser Rezeption europäischer Normen bestehen Mechanismen der externen Steuerung, insbesondere durch die europäische Rechtsprechung. Aufgrund seiner Rolle bei der Auslegung des Grundrechts der Religionsfreiheit konzentrieren sich die restlichen Abschnitte dieses Kapitels auf die Bedeutung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) für die Kopftuchproblematik in Frankreich. Der EGMR hat zwar noch keine Entscheidung in Hinblick auf das Gesetz vom 15.3.2004 gefällt. Allerdings hat er sich in einer ganzen Reihe von Fällen mit ähnlich gelagerten Konflikten, insbesondere aus der Türkei, befasst. In seiner türkeibezogenen Rechtsprechung hat der EGMR einige für die Situation in Frankreich bedeutsame Aussagen zu religionspolitischen Schlüsselkategorien getroffen, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von Laizität und Religionsfreiheit. Zur Einordnung der EGMR-Entscheidungen in den Streitfällen aus der Türkei wird zudem ein knapper Überblick über die dortige Situation gegeben. Denn in einem Punkt besteht zwischen der Situation in Frankreich und derjenigen in der Türkei ein großer Unterschied, der in der Rechtsprechung bislang nicht näher berücksichtigt worden ist und an dem Versuche, das Gesetz vom 15.3.2004 einer gerichtlichen Überprüfung zu unterziehen, möglicherweise ansetzen könnten.

## 8.2. Religion auf supranationaler Ebene von EU und Europarat

In Hinblick auf religionspolitisch relevante Aktivitäten auf europäischer Ebene sind die Rechtsordnungen der Europäischen Union und des Europarats zu unterscheiden. Der Europarat ist am 5. Mai 1949, also früher als die Organisationen der Europäischen Union, gegründet worden und hat einen erheblich größeren Mitgliederkreis, darunter Russland und die Türkei (Gasteyger 2001: 61f.). Er war der erste Versuch zur Einigung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg (Brunn 2004: 52ff.). Durch die Verabschiedung von nahezu 200 Konventionen zum Schutz der Menschen- und Minderheitenrechte sowie der internationalen Kulturzusammenarbeit hat er seither zunehmend an politischer Bedeutung gewonnen (ebd.: 68). Unter seinen Abkommen ragt die *Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte (EMRK)* vom 4.11.1950, in Kraft seit dem 3.9.1953, hervor (Gimbal 2000: 154). Sie postuliert die Menschenrechte nicht nur, sondern bildet die Grundlage für ein ausgebautes Rechtssystem. So können die Bürger der Konventionsstaaten gegen ihren Staat vor dem *Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR)* Klage einreichen.<sup>434</sup>

Der Status der EMRK und der auf ihr ruhenden EGMR-Rechtsprechung für das nationale Recht ist allerdings ambivalent. So ist die EMRK beispielsweise innerhalb der Normenhierarchie des deutschen Rechts auf gleicher Stufe wie ein einfaches Bundesgesetz angesiedelt, hat also keinen Verfassungsrang (Schleder 2006: 242). Das Bundesverfassungsgericht greift in seiner Rechtsprechung auf die EMRK als Auslegungshilfe zurück, allerdings nur, wenn dies nicht „zu einer Einschränkung oder Minderung des Grundrechtsschutzes nach dem Grundgesetz führt“ (ebd.: 245). Doch nationale Rechtsprechungsinstanzen berücksichtigen in zunehmendem Maße die Rechtsprechung des in Straßburg angesiedelten EGMR.

In der Europäischen Union ist erst seit einigen Jahren ein verstärktes Interesse an religionsbezogenen Fragen aufgekommen. Dies beschränkt sich jedoch vor allem auf eine symbolpolitische Dimension. Angesichts der erheblichen religionsrechtlichen Unterschiede zwischen den EU-Mitgliedstaaten<sup>435</sup> hat die EU begonnen, eine „Religionspolitik sui generis“ zu entwickeln (Massignon 2007: 109-254, auch Jansen 2000, Robbers 2003, Heinig 2001, 2003, Winter 2003). Insbesondere die Europäische Kommission betreibt religionspolitische Aktivitäten im Rahmen ihres „Dialogs“ mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften in Europa, der auf eine Initiative des früheren Kommissionspräsidenten Jacques Delors zurückgeht. Delors strebte damit eine symbolpolitische Legitimierung des europäischen Einigungswerks an (Massignon 2007: 119ff., 123). Das von ihm angestoßene Programm „Eine Seele für Europa“ sollte durch die finanzielle Unterstützung von europäischen Projekten mit religiösen oder ethischen Zielsetzungen

---

<sup>434</sup> Bis 1998 wurden die Individualklagen zunächst von der *Europäischen Menschenrechtskommission* geprüft. Diese Instanz wurde jedoch mit dem 11. Zusatzprotokoll zur EMRK aufgehoben. Seit dem 1.11.1998 ist der Straßburger Menschenrechtsgerichtshof die alleinige Instanz der Rechtsprechung (Gimbal 2000: 155).

<sup>435</sup> Vgl. hierzu die Beiträge in Robbers 2005.

einen Beitrag dazu leisten (Jansen 2000: 105). In diesem Rahmen wurde der „Dialog“ ins Leben gerufen, mit dessen Hilfe die Kommission die Repräsentanten wichtiger religiöser Traditionen in die Meinungsbildungsprozesse in der EU einzubinden und so der europäischen Einigung eine ethische Dimension zu verleihen versucht (Jansen 2000: 104, Willaime 2004: 105ff.).<sup>436</sup> Doch diese religionspolitische Initiative hat keine nennenswerten Konsequenzen für die Religionspolitik der EU-Mitgliedstaaten.

Neben diesen eher symbolischen Aktivitäten stellt sich die Frage, ob und inwiefern das EU-Recht religionsrechtlich relevante Bestimmungen bereithält. Grundsätzlich sind ausgerechnet in diesem Feld der EU institutionelle Schranken gesetzt: Im Zuge der Vertragsrevision von Amsterdam ist eine Zusatzklärung verabschiedet worden, die die Verhältnisbestimmung von europäischer und nationaler Religionspolitik zum Gegenstand hat. (Jansen 2000: 106ff., Willaime 2004: 98f.). Die Erklärung Nr. 11 zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften bestimmt:

Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.<sup>437</sup>

Erklärung Nr. 11 schreibt eine weitgehende Nichtzuständigkeit der EU in Fragen der nationalen Religionspolitik fest. Sie schützt nicht nur Rechtsprivilegien etablierter Religionsgemeinschaften auf der nationalen Ebene (Heinig 2003: 130-133), sondern das nationale Religionsrecht generell. Sie kann daher auch „einen religiösen Interessen abträglichen Status quo“ schützen, so Heinig (2003: 140). Es stellt sich daher die Frage, ob und inwiefern diese Regelung eine Rolle im Kopftuchkonflikt gespielt hat (vgl. Kap. 8.4.).

Die EU hat im Zuge ihrer politischen Vertiefung die EMRK zu einer Referenz für die eigene Rechtsordnung gemacht. Im Vertrag über die Europäische Union vom 7. Februar 1992, geändert durch den Amsterdamer Vertrag vom 2.10.1997, verpflichtet sich die EU in Artikel 6 zur Achtung der

Grundrechte, wie sie in der am 4. November 1950 in Rom unterzeichneten Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts ergeben.<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> Vgl.: Bureau of European Policy Advisers: The dialogue with religions, churches and communities of conviction, in: Europäische Union (Hg.): [http://ec.europa.eu/dgs/policy\\_advisers/activities/dialogues\\_religions/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/activities/dialogues_religions/index_en.htm), Zugriff 14.11.2007.

<sup>437</sup> Erklärung Nr. 11 zum Vertrag über die Europäische Union (EU), vom 7.2.1992 in der Fassung vom 2.10.1997, zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften, in: Läufer 1999, 320.

<sup>438</sup> Vertrag über die Europäische Union (EU), vom 7.2.1992 in der Fassung vom 2.10.1997, in: Läufer 1999, 17-50, 22.

Heinig zufolge hat sich die EU damit der EMRK unterstellt. Die EMRK verpflichte, so Heinig weiter, „alle Mitgliedstaaten der EU als Unterzeichnerstaaten der Konvention bei der Ausübung ihrer Hoheitsgewalt auf die Einhaltung der in der Konvention statuierten Grundrechte“ (2003: 140). Die EU hat sich zudem am 7.12.2000 einen eigenen Grundrechtskatalog gegeben, die *Charta der Grundrechte der Europäischen Union*.<sup>439</sup> Die Charta enthält in Artikel 10 relevante Bestimmungen zum Schutz der Religionsfreiheit, die nahezu vollständig dem Wortlaut des Artikel 9 Satz 1 EMRK entsprechen. Hinsichtlich der Garantie der Religionsfreiheit orientiert sich das EU-Recht demnach maßgeblich am Recht des Europarats, das heißt insbesondere der EMRK. Diese schützt die Religionsfreiheit insbesondere durch Artikel 9. Dessen beiden Sätze lauten in der deutschen Version:

- (1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.
- (2) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutze der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.<sup>440</sup>

Satz 2 des Artikels 9 EMRK relativiert in gewissem Maße die Freiheitsgarantie des Satzes 1: Die Religionsfreiheit ist zwar als individuelle und kollektive Freiheit des Bekenntnisses und entsprechender Handlungen – auch im öffentlichen Raum – geschützt. Auch wird das Recht, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, explizit genannt. Die Religionsfreiheit steht allerdings unter dem Vorbehalt von öffentlicher Ordnung, Gesundheit und Moral sowie der Freiheiten anderer. Beschränkungen sind nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit und unter der Voraussetzung, dass die Beschränkung der Freiheit gesetzlich vorgesehen ist, möglich. Die Kategorien „öffentliche Ordnung“ und „Moral“ sind keineswegs eindeutig definiert. Die konkrete Auslegung dieser Konzepte kann in Konfliktfällen zum Gegenstand von Deutungskämpfen werden, an deren Ende der EGMR als letzte Instanz verbindliche Entscheidungen treffen muss.

### **8.3. Nationale und supranationale Normen**

Im französischen Recht beruht die Religionsfreiheit insbesondere auf Artikel 10 der Menschenrechtserklärung von 1789, die seit einer Verfassungsratsentscheidung von 1971 als Teil

---

<sup>439</sup> Charta der Grundrechte der Europäischen Union, vom 2.10.2001, in: Läufer 2002, 221-236. Interessante Hintergrundinformationen über die Verhandlungen im Vorfeld der Charta, insbesondere zu ihren religionsrechtlichen Teilen, bietet Braibant 2001. Bislang hat die Grundrechtecharta allerdings eher einen symbolischen Charakter, und die in ihr enthaltenen Rechte sind nicht unmittelbar einklagbar. Sie ist Bestandteil des *Acquis communautaire*, des gemeinsamen Besitzstands europäischen Rechts, und ihre Aufwertung durch den Vertrag von Lissabon rückt näher.

<sup>440</sup> Artikel 9 der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, in der Fassung vom 30.6.1998, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.) 1999: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Bonn: BpB, 338-355, 342.

des Verfassungsrechts gilt (Elgie 2003: 187f.).<sup>441</sup> Artikel 10 konzipiert die Religionsfreiheit – abgesehen von einem Hinweis auf das „äußere Bekenntnis“ (manifestation“) – vor allem als Freiheit der religiösen „Meinung“. Charlier-Dagras nennt weitere zentrale Normen des französischen Rechts (2002: 108-116), darunter Artikel 1 des Gesetzes von 1905, in dem der Begriff der Religionsfreiheit zwar nicht direkt genannt, aber die kollektive Dimension der Kultausübung berücksichtigt wird.<sup>442</sup> Charlier-Dagras leitet aus dem Gesetz von 1905 einen „gewissen Vorrang der Religionsfreiheit vor der strikten Laizität“ ab („certaine prépondérance de la liberté religieuse sur la laïcité stricte“) (ebd.: 110). Allerdings betont sie den Umstand, dass nicht in erster Linie die Religionsfreiheit, sondern vor allem die Gewissensfreiheit – als die Freiheit, „zu glauben oder nicht zu glauben“ („de croire ou de ne pas croire“) – geschützt werde (ebd.: 112). Schließlich schützt auch Artikel 1 der Verfassung von 1958 die Religionsfreiheit (ebd.: 133). Diese drei Grundnormen institutionalisieren das Recht auf Religionsfreiheit.<sup>443</sup>

Die Frage, in welchem Verhältnis nationale französische und europäische Rechtsnormen im Feld des Religionsrechts zueinander stehen, ist ein in Frankreich stark diskutiertes Thema (vgl. Garay 2001, Charlier-Dagras 2002, Dord 2004, Willaime 2004, d’Onorio 2005, Capitant 2005). Sicher ist, dass der Freiheitsschutz der genannten Rechtsnormen weniger präzise als Art. 9 EMRK formuliert ist. Aus letzterem lässt sich beispielsweise ein Recht auf Missionierung ableiten. Allerdings legt die französische Rechtsprechung die genannten Normen in einem Sinne aus, der Artikel 9 EMRK entspricht. So hat der Verfassungsrat in einer Entscheidung von 1977 zugunsten des Privatschulwesens (CC 87 DC 23.11.1977) die Lehrfreiheit als Teil der Religionsfreiheit anerkannt (Delsenne 2005: 437). Hinsichtlich der vorgesehenen Beschränkungsmöglichkeiten der Religionsfreiheit gehen beide Rechtsordnungen davon aus, dass die freie Wahl der eigenen religiösen Überzeugungen ein uneingeschränktes Recht ist. Das Recht, diese Überzeugungen durch Handlungen öffentlich zum Ausdruck zu bringen (siehe zu „manifestieren“), kann in beiden Rechtsordnungen im Interesse der „öffentlichen Ordnung“ begrenzt werden (Capitant 2005: 114f.). Für die Rechtsprechung des *Conseil d’Etat* in Streitfällen, in denen es um die Begrenzung religiöser Freiheit ging, spielte das Prinzip der öffentlichen Ordnung stets eine zentrale Rolle (Charlier-Dagras 2002: 139). Dabei bevorzugte das Gericht eine eher enge Auslegung dieser Kategorie. In den Jahren nach Verabschiedung des Gesetzes von 1905 hob der Staatsrat beispielsweise Prozessionsverbote auf, die laizistisch gesinnte Kommunen erlassen hatten. Er verlangte einen genauen Nachweis dafür, dass eine solche Maßnahme im Interesse der

---

<sup>441</sup> Art. 10, Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen du 26 Août 1789, in: Constitution de la République française. Texte intégral présenté par Ferdinand Mélin-Soucramanien à jour des révisions constitutionnelles au 23 juillet 2008, Paris: Dalloz, 1-6, 4.

<sup>442</sup> Art. 1, Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat. Publiée au Journal officiel du 11 décembre 1905, in: Bruley 2004: 435-448, 435.

<sup>443</sup> Ebenso argumentieren Woehrling (2003), Garay (2001: 139), Conseil d’Etat (2004: 276-278). Delsenne (2005: 437) vertritt die Auffassung, diese Texte schützten jedoch vor allem die individuelle Religionsfreiheit und nicht die von Gruppen oder Vereinigungen.

öffentlichen Ordnung notwendig ist.<sup>444</sup> Aus der Perspektive des Staatsrats erlaubten nur außergewöhnlich schwerwiegende Umstände die Begrenzung der Religionsfreiheit (Conseil d'Etat 2004: 276f.). Es muss, so meint Alain Garay, genau nachgewiesen werden, dass tatsächlich eine Störung der öffentlichen Ordnung vorliegt. Dies erfordere eine genaue Prüfung der konkreten Umstände (2001: 147).

Die EMRK ist ein völkerrechtlicher Vertrag. Pascal Schleder zufolge muss die Auslegung von Artikel 9 EMRK die mitgliedstaatlichen Rechtstraditionen berücksichtigen (2006: 246). Doch auch wenn die Rechtsprechung des EGMR stets nur die konkreten Streitparteien bindet, berücksichtigen nationale Gerichte seine Urteile als Präzedenzfälle (Synek 2003: 791). Die Gerichtsurteile der europäischen Ebene können eine Steuerungswirkung auf die Nationalstaaten entfalten. So hat Schweden, geprägt durch das religionsrechtliche Regime der Volkskirche, 1951 unter expliziter Berufung auf die EMRK das Recht zum Religionswechsel eingeführt (vgl. Frowein 1993: 50). Elgie sieht einen positiven Einfluss des supranationalen Rechts auf die Rechtsstaatlichkeit Frankreichs (2003: 203f.). Auch wenn Frankreich nur langsam Urteile europäischer Instanzen umsetze, gewinne die supranationale Rechtsprechung an Bedeutung, weil französische Gerichte sie in zunehmenden Maße berücksichtigten (ebd.: 204). Frankreich hat die EMRK zwar am 4.11.1950 unterzeichnet, doch erst am 3.5.1974 ratifiziert (Conseil d'Etat 2004: 360), und erst ab 1981 erhielten die französischen Staatsbürger das Recht auf Individualklagen vor dem EGMR entsprechend Artikel 34 EMRK (Elgie 2003: 206). Die inzwischen zunehmende Berücksichtigung europäischer Normen in französischen Verwaltungsgerichtsverfahren führt Garay zu der These, der „appellierende Charakter“ der EMRK stelle einen „Faktor für die Weiterentwicklung des französischen Kultrechts“ dar (Garay 2001: 159).

Es wird in der französischen Debatte häufig die Ansicht formuliert, das europäische Normensystem schütze zwar die Religionsfreiheit, kenne jedoch den Begriff der Laizität nicht (vgl. Conseil d'Etat 2004: 359). Angesichts der antiklerikalen Traditionen des Laizitätsbegriffs stellt sich die Frage, ob die europäische Integration womöglich eine liberalisierende Wirkung auf das französische Religionsrecht hat. Das Religionsrecht vieler europäischer Staaten ist weniger stark durch antiklerikale Traditionen geprägt als in Frankreich. Wenn der Begriff „liberal“ in Abgrenzung zu antiklerikal-laizistischen Positionen im Sinne einer „wohlwollenden Berücksichtigung der Religionen“ und einer „religionsfreundlichen Definition des öffentlichen Raums“ verstanden wird, dann kann die Annahme formuliert werden, dass allein schon das quantitative Gewicht solcher „liberalen“ religionsrechtlichen Regimes in Europa prägend auf die europäische Rechtsprechung wirkt, da sie von Richtern entwickelt wird, die selbst durch die religionsrechtlichen Traditionen ihrer Herkunftsstaaten geprägt sind. Dies gilt insbesondere in

---

<sup>444</sup> Vgl. CE 10.06.1931, Abbé Cretin, CE 25.1.1933, Abbé Coiffier, CE 26.4.1950, Abbé Dalque, zitiert nach Charlier-Dagrass (2002: 139). Vgl. Conseil d'Etat (2004: 277).

Hinblick auf die Religionsfreiheit, die in der Tradition des liberalen Konstitutionalismus in vielen Rechtssystemen als liberales Abwehrrecht gegen den Staat konzipiert ist. Sie könnte daher mit Blick auf die antiklerikal-laizistischen Traditionen Liberalisierungseffekte in der französischen Religionspolitik zur Folge haben.

Spezifisch von der EU ausgehende Europäisierungseffekte lassen sich im Religionsrecht vor allem in der Antidiskriminierungspolitik feststellen. Im Rahmen der Europäischen Union ist zum Beispiel Artikel 13 EG-Vertrag<sup>445</sup> zu nennen, der der EU die Kompetenz zuschreibt, notwendige Maßnahmen zur Bekämpfung von Diskriminierungen (etwa aus religiösen Gründen) zu ergreifen.<sup>446</sup> Auf dieser Grundlage ist die Richtlinie 2000/78/CE vom 27.11.2000 zum arbeitsrechtlichen Schutz vor Diskriminierungen erlassen worden (Capitant 2005: 111). Zudem hat Frankreich im Jahr 2004 mit der *Haute Autorité de la Lutte contre les Discriminations et les Exclusions (HALDE)* eine neue Behörde geschaffen, die ganz der Aufgabe der Diskriminierungsbekämpfung verpflichtet ist (vgl. Kap. 12.7.). Sie geht auf die europäische Ratsrichtlinie 2000/43/CE vom 29.6.2000 zurück.<sup>447</sup>

#### **8.4. Das Verbot religiöser Zeichen und die politischen Instanzen auf europäischer Ebene**

Das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich erregte auch die Aufmerksamkeit europäischer Instanzen. Wie haben sie auf das Verbotsgesetz reagiert? Welche Wirkungen hatten die Stellungnahmen externer supranationaler Akteure auf das Verbotsgesetz?

Im Europaparlament kam es im September 2004 zu einem Treffen zwischen französischen Muslimen um Abdallah Thomas Milcent und einer Gruppe von Europaabgeordneten. Muslimische Frauen versuchten bei dieser Gelegenheit, die Abgeordneten die aus ihrer Sicht schwerwiegenden Konsequenzen des französischen Gesetzes zu erläutern.<sup>448</sup> Einige EU-Abgeordnete verurteilten in Folge dieses Treffens öffentlich das französische Gesetz. Die grüne EU-Parlamentarierin Caroline Lucas aus Großbritannien kritisierte das Verbot als Diskriminierung und als „grobe Beleidigung der Grundfreiheiten der Bürger“ („un affront aux libertés fondamentales des citoyens“).<sup>449</sup> Ihr Landsmann Jean Lambert sah das Gesetz an der

---

<sup>445</sup> Art. 13, Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (EG) vom 7.2.1992 in der Fassung vom 26.2.2001, in: Läufer, Thomas 2002: Vertrag von Nizza, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 53-210, 63.

<sup>446</sup> Zu religionspolitisch relevanten Aspekten des EU-Rechts, das im Kontext der EU entstanden ist, insbesondere im Feld der Diskriminierungsbekämpfung im Arbeitsrecht siehe u.a. Heinig 2001, 2003, Robbers 2003, 2005, jeweils mit zahlreichen weiteren Literaturhinweisen.

<sup>447</sup> Vgl. Réseau U.E.d’experts indépendants en matière de droits fondamentaux, Janvier 2004: Rapport sur la Situation des droits fondamentaux en France en 2003, 36, in: Europäische Union (Hg.): [http://www.europa.eu.int/comm/justice\\_home/cfr\\_cdf/inex\\_en.htm](http://www.europa.eu.int/comm/justice_home/cfr_cdf/inex_en.htm), Zugriff 22.1.2007.

<sup>448</sup> Portes, Thierry: Les partisans du voile à l’école lancent leur lobbying européen. *Activistes musulmans et députés européens ont défini une stratégie contre la loi française*, in: *Le Figaro*, 23.9.2004, 10.

<sup>449</sup> Chabert, Laurence: *Voile à l’école. Campagne contre la loi française au Parlement européen*, AFP-Meldung, 23.9.2004.



Grenze zum Rassismus angesiedelt.<sup>450</sup> Doch diese Stimmen machten wenig Eindruck auf die politischen Akteure in Frankreich. Die Tatsache, dass bei dem Treffen im EU-Parlament vor allem britische Abgeordnete des linken Parteienspektrums anwesend waren, reduzierte die Relevanz ihrer Kritik. Dies legte jedenfalls der Journalist von *Le Figaro* nahe, der die Haltung der britischen Abgeordneten mit den unterschiedlichen religionspolitischen Traditionen in Frankreich und Großbritannien begründete (ähnlich auch eine AFP-Meldung<sup>451</sup>).

Über dieses Treffen hinaus richteten Abgeordnete des EU-Parlaments offizielle Anfragen an Kommission und Rat der EU, in denen die beiden Instanzen um Stellungnahmen zum französischen Gesetz gebeten wurden. Die EU-Kommission war schon in anderen Fällen zu religionsrechtlich relevanten Problemen in den EU-Mitgliedstaaten zu Stellungnahmen aufgefordert worden,<sup>452</sup> hatte hierauf aber meistens mit ausweichenden Antworten reagiert.<sup>453</sup>

Der Abgeordnete José Ribeiro e Castro richtete an die Kommission die Frage, ob das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich mit den Bestimmungen der EU-Grundrechtecharta zu vereinbaren sei. Hierzu erklärte die Kommission, nationale Gesetze, die religiöse Symbole verbieten oder mit Restriktionen belegen, fielen in die Zuständigkeit der nationalen Rechtsprechungsinstanzen; die Grundrechtscharta binde die Mitgliedstaaten nur bei der Anwendung von EU-Recht. Im Sinne des Subsidiaritätsprinzips seien die nationale Identität und die fundamentalen Verfassungsstrukturen der Mitgliedstaaten zu berücksichtigen. Die Kommission verfolge die Entwicklung genau und werde im Falle der Verletzung von Gemeinschaftsrecht entsprechende Maßnahmen ergreifen.<sup>454</sup> Die EP-Abgeordneten Lennart Sacrédeus und Robert Evans wandten sich in der Frage nicht an die Kommission, sondern an den

---

<sup>450</sup> Portes, Thierry: Les partisans du voile à l'école lancent leur lobbying européen. *Activistes musulmans et députés européens ont défini une stratégie contre la loi française*, in: *Le Figaro*, 23.9.2004, 10.

<sup>451</sup> Chabert, Laurence: *Voile à l'école. Campagne contre la loi française au Parlement européen*, AFP-Meldung, 23.9.2004.

<sup>452</sup> Z.B. hatte der Abgeordnete Glyn Ford im Jahr 2002 eine schriftliche Anfrage zu einem Passbildkonflikt, der einen Sikh-Turban zum Gegenstand hatte, an die EU-Kommission gerichtet (Schriftliche Anfrage E-2663/02 von Glyn Ford (PSE) an die Kommission. Diskriminierung durch französische Behörden, Amtsblatt Nr. C 137 E vom 12.6.2003, S. 0104).

<sup>453</sup> Die Kommission antwortete am 25.10.2002, „die Vorschriften für die Gestaltung von Passfotos“ fielen „in die Zuständigkeit der Mitgliedstaaten.“ Bei der Festlegung der Regeln für Passbilder sollten „die Mitgliedstaaten darauf achten, dass berechnete Forderungen hinsichtlich der öffentlichen Sicherheit und Ordnung in einem Gleichgewicht zur Freiheit der Religionsausübung stehen.“ Beschränkungen dieser Freiheit seien nur im Rahmen von Art. 9 Satz 2 legitim. Den Sikhs stünde es frei, gegen die französischen Verwaltungsvorschriften Beschwerde beim EGMR einzulegen (Schriftliche Anfrage E-2663/02 von Glyn Ford (PSE) an die Kommission. Diskriminierung durch französische Behörden, Amtsblatt Nr. C 137 E vom 12.06.2003, S. 0104). Diese Position hatte die Kommission auch im Falle des Gesetzes Picard-About gegen die Aktivitäten sog. Sekten aus dem Jahre 2001 bezogen (vgl. Schriftliche Anfrage von Prof. Sir Neil MacCormick (E-0510/02) an die Kommission, 25.2.2002. Antwort von Herrn Vitorino im Namen der Kommission, 2.4.2002, beide Texte in: *Europäische Union* (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 3.12.2007 sowie in: *Abl. C 301 E* vom 5.12.2002, S. 47).

<sup>454</sup> Schriftliche Anfrage von José Ribeiro e Castro an die Kommission (E-0301/05), 2.2.2005. Answer given by Mr. Frattini on behalf of the Commission, 18.3.2005, in: *Europäische Union* (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 15.6.2007.

Rat der EU. Dieser erklärte jedoch lediglich, er habe sich mit dem Problem noch nicht befasst.<sup>455</sup> Darüber hinaus äußerten sich Rat und Kommission der EU nicht zum Verbot religiöser Zeichen in Frankreich.

Sowohl die EU-Kommission als auch der Rat der EU reagierten insofern ausweichend und vermieden eine wertende Stellungnahme zum Verbot religiöser Zeichen in Frankreich. Dabei kam ihnen die Erklärung Nr. 11 zum Amsterdamer Vertrag entgegen, auf den gegründet sie sich für nicht zuständig erklären konnten.

Kritischere Stimmen zum Kopftuchverbot kamen – neben dem EU-Parlament – nur aus dem *EU-Network of Independent Experts on Fundamental Rights*, das dem *Direktorat für Justiz und Inneres* der EU-Kommission untersteht und seit 2002 auf der Basis der EU-Grundrechtscharta die Menschenrechtssituation in den Mitgliedstaaten beobachtet. In einem Bericht zu Frankreich (Benoît-Rohmer 2005a) wird das Verbot religiöser Zeichen erwähnt sowie die Sorge vor einer Marginalisierung der kopftuchtragenden Schülerinnen formuliert (ebd.: 74). Der darauffolgende Bericht kritisiert, dass das Gesetz in einigen Fällen zu Missbrauch geführt habe und als Erniedrigung empfunden werden könne. Die Stigmatisierung des Kopftuchs habe eine Welle religiöser Intoleranz gegenüber muslimischen Frauen in Frankreich ausgelöst (Benoît-Rohmer 2005b: 21).<sup>456</sup> Doch hatte diese Kritik in Frankreich keine weiteren Folgen.

Die vom Europarat gegründete *Europäische Kommission gegen Rassismus und Intoleranz (ECRI)* hat in einem Bericht über Frankreich vom 25.6.2004 zum Verbot religiöser Zeichen Stellung genommen. Darin wies sie darauf hin, dass Frauen mit Kopftuch am stärksten von dem Gesetz betroffen seien und forderte die französische Regierung dazu auf, die Maßnahme unter dem Gesichtspunkt der indirekten Diskriminierung zu prüfen (ECRI 2004: §79). Auch empfiehlt ECRI der französischen Regierung, Schulverweise von Schülern möglichst zu vermeiden (ebd.: §84). Zudem kritisiert die Instanz, Muslime in Frankreich würden zunehmend Opfer von Rassismus und Intoleranz, die französische Regierung solle dagegen alle notwendigen Maßnahmen ergreifen

---

<sup>455</sup> Die Frage an den Rat lautete: „Ist die irische Ratspräsidentschaft der Ansicht, dass das Verbot religiöser Symbole zugunsten vorherrschender Religionen in einem der größten Mitgliedstaaten der EU dem Wirken der Europäischen Union für die Religionsfreiheit und andere Menschenrechte in Europa und weltweit dient? Werden Verbote als positiver oder negativer Beitrag zur Toleranz sowie zu dem zwischen den Religionen notwendigen Dialog und zur gegenseitigen geistig-kulturellen Verständigung zwischen den Bürgern in der EU und gegenüber den anderen Teilen der Welt betrachtet?“ (vgl. mündliche Anfrage Nr. 14 für die Fragestunde während der März I-Tagung am 11.03.2004 gemäß Artikel 43 der Geschäftsordnung von Lennart Sacrédeus (H-0100/04) an den Rat). Der Rat verwies den Abgeordneten auf die Antwort, die er im Februar 2004 auf die mündliche Anfrage (H-0030/04) des Abgeordneten Robert Evans gegeben hatte. Dieser hatte gefragt, wie „in Anbetracht der europäischen Geschichte und im Lichte der Charta der Grundrechte die Absicht Frankreichs, das muslimische Kopftuch und andere religiöse Symbole zu verbieten“ vom Rat beurteilt werde. (vgl. mündliche Anfrage an den Rat Nr. 23 von Robert J.E. Evans (H-0030/04), 12.2.2004). Die Antwort des Rats auf diese Anfrage hatte gelautet: „Der Rat möchte dem Abgeordneten mitteilen, dass er dieses Problem noch nicht erörtert hat.“ (Alle Anfragen und die zugehörigen Antworten des Rat in: Europäische Union (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 3.12.2007).

<sup>456</sup> Vgl. auch die Empfehlungen des E.U. Network of Independent Experts on Fundamental Rights: Report on the Situation of Fundamental Rights in the European Union and its member states in 2005. Conclusions and recommendations (CFR-CDF/Conclusions 2005).

(ebd.: § 125). Des Weiteren wird Sorge über „rassistische und fremdenfeindliche Aussagen in der französischen Politik“ artikuliert (ebd.: §127, Übers. d. Verf.). Die französische Regierung hat zwar allgemein zum ECRI-Bericht Stellung genommen, doch zu den im Zusammenhang mit dem Kopftuchverbot erörterten Kritikpunkten äußerte sie sich nicht (vgl. ECRI 2004: S. 46). Diese Reaktion zeigt vor allem: Die Kritik supranationaler Instanzen blieb in der französischen Kopftuchpolitik ohne Wirkung.

Die europäische Ebene des Religionsrechts hatte allerdings seit 1989 durchaus eine wichtige Rolle in der Beurteilung der Kopftuchfrage gespielt. Die Debatte um das Kopftuchverbot im Jahr 2003 war zudem sehr stark von der Frage geprägt, ob und inwiefern ein solches Gesetz mit dem europäischen Recht zu vereinbaren ist.

## **8.5. Adaption supranationaler Normen auf nationaler Ebene**

### *8.5.1. Gutachten und Rechtsprechung des Conseil d'Etat*

Der Debré-Bericht setzte sich ausführlich mit der Frage nach der Kompatibilität des angestrebten Verbots mit den Bestimmungen der EMRK auseinander. Er widmet dieser Frage mehrere Seiten (ebd.: 86f. 98, 111, 113f., 119-123). Dies ist vermutlich vor allem mit dem Umstand zu erklären, dass der *Conseil d'Etat* seine Rechtsprechung zur Frage religiöser Zeichen in der Schule stark auf internationale Konventionen, insbesondere die EMRK, gestützt hatte. Der Staatsrat hat im Prozess der Europäisierung des französischen Rechts eine wichtige Rolle gespielt. Nach langem Zögern akzeptierte er mit einem Urteil vom Oktober 1989, das nichts mit dem Kopftuchkonflikt zu tun hatte, den Vorrang europäischen Rechts (Elgie 2003: 184). Dieser Wandel zeigte sich kurz darauf auch in seinem Gutachten zur Frage der religiösen Zeichen in der Schule vom 27.11.1989. Darin bezog sich der Staatsrat auf zahlreiche nationale Rechtsquellen, vor allem die Menschenrechtserklärung von 1789, die Verfassungstexte von 1946 und 1958, die Schulgesetze aus den 1880er Jahren, das Gesetz von 1905 sowie weitere Gesetze und Dekrete aus dem Bereich des Erziehungswesens, insbesondere das damals neue Orientierungsgesetz vom 10.7.1989. Darüber hinaus stützte er sich in seiner Argumentation sehr stark auf internationale Abkommen, vor allem auf die EMRK.<sup>457</sup> Mit der Ratifikation internationaler Konventionen habe sich die französische Republik dazu verpflichtet, jedem Individuum auf französischem Territorium ohne Ansehen der Religionszugehörigkeit freien Zugang zu öffentlichen Bildungseinrichtungen zu garantieren sowie die Gedanken, Gewissens- und Religionsfreiheit zu garantieren. Hinzu komme die Achtung des Elternrechts, eine Erziehung nach den eigenen religiösen Überzeugungen zu

---

<sup>457</sup> Conseil d'Etat, Assemblée générale (Section de l'intérieur): Port de signes d'appartenance à une communauté religieuse au sein de l'école laïque et principe de laïcité. Avis n° 346.893, 27.11.1989, in: Journaux officiels 2004, 121-126, 121.

wählen. Auch wenn er nicht konkret die Quelle seiner Auslegung der Religionsfreiheit benennt, so ist doch an den Formulierungen erkennbar, dass insbesondere Artikel 9 EMRK (sowie Art. 2 des 1. Zusatzprotokolls zur EMRK) seiner Argumentation zugrunde liegen:

Enfin, par les conventions internationales susvisées la République française s'est engagée:  
à garantir à tous les individus se trouvant sur son territoire le droit d'accéder à l'enseignement sans distinction aucune notamment de religion et à prendre les mesures propres à donner effet à un tel droit ;  
à assurer la liberté de pensée, de conscience et de religion, et la liberté de manifester sa religion ou ses convictions individuellement ou collectivement, en public ou en privé, sous la seule réserve des restrictions prévues par la loi et nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publics, de la morale ou des libertés et des droits fondamentaux d'autrui ;  
à respecter, dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, le droit des parents de faire assurer cette éducation conformément à leurs convictions religieuses.<sup>458</sup>

Gerade unter Berücksichtigung europäischer Normen gelangte der Staatsrat zu der Feststellung, es sei mit der Laizität nicht inkompatibel, wenn Schüler durch religiöse Zeichen in der Schule ihre Religionszugehörigkeit zum Ausdruck bringen. Olivier Dord (2004: 77) betont die Bedeutung von Art. 9 EMRK für das Gutachten von 1989. Die Rechtsprechung des Staatsrats sei Ausdruck einer „toleranten Laizität“, die ihrerseits „Resultat des Einflusses der EMRK“ sei (ebd.: 78, Übers. d. Verf.). Die Bedeutung der EMRK für die Legitimierung einer permissiven Haltung gegenüber religiösen Zeichen in der Schule hoben auch einzelne Staatsratsmitglieder in den folgenden Jahren hervor. So erklärte David Kessler in Hinblick auf das Grundsatzurteil des Staatsrats von 1992:

[L]’état du droit a changé, en particulier en raison de la signature par la France de nombreuses conventions internationales qui insistent sur la liberté de manifestation religieuse. (Kessler 1993b: 118)<sup>459</sup>

Er betonte insbesondere die Bedeutung des europäischen Rechts für die Haltung des Staatsrats:

Quand on regarde les textes de droit international, quand on examine la jurisprudence européenne, même si elle n’est pas très abondante sur la manière dont les principes doivent se traduire dans les établissements d’enseignement, les textes insistent tous sur la liberté de culte et sur le droit de pratiquer sa religion. Je crois que des tribunaux allemands ou anglais n’auraient pas rendu des décisions très différentes de la nôtre. (Kessler 1993a: 101)

Ähnlich äußerte sich Renaud Denoix de Saint Marc, Vizepräsident des *Conseil d’Etat*, im Interview mit *La Croix* im Jahr 1996. Der Richter bezweifelte, dass ein Verbot religiöser Zeichen mit den internationalen Verpflichtungen Frankreichs zu vereinbaren sei:

---

<sup>458</sup> Ebd.: 124.

<sup>459</sup> Kessler (1993b: 118) betont allerdings an gleicher Stelle, dass eine liberale Auslegung des Religionsrechts auch aus rein nationalen Rechtsquellen abzuleiten sei, so aus Artikel 10 der Menschenrechtsklärung von 1789 und aus dem Rundschreiben Jules Ferrys an die Lehrer im Rahmen der Schulgesetzgebung der 1880er Jahre.

Lorsque j'étais lycéen, aucun signe religieux visible n'était admis. Mais les mœurs ont évolué et la liberté de conscience va aujourd'hui jusqu'à admettre ce droit. Et cela d'autant plus que la France a contracté des engagements internationaux, comme la Convention européenne des droits de l'homme, qui impliquent le droit de manifester cette appartenance.<sup>460</sup>

Mit dieser Argumentation haben sich die Befürworter eines Kopftuchverbots kritisch auseinandergesetzt. Dabei lassen sich verschiedene Haltungen unterscheiden: Einige meinten, Entscheidungen von solcher Tragweite könnten nicht aus allgemeinen internationalen Konventionen abgeleitet werden. Diesem Argument liegt eine grundsätzlich kritische Haltung gegenüber der Europäisierung zugrunde, die als potentielle Bedrohung für Republik und Laizität gedeutet wird. Es spielte keine hervorgehobene Rolle in der Debatte und hatte vor allem in Teilen des linksrepublikanischen Milieus Fürsprecher (vgl. Altschull 1995: 185f.<sup>461</sup>, Debray 2004: 17-19).<sup>462</sup> Kaltenbach/Tribalat sahen in der Bindungswirkung supranationaler Normen sogar eine Infragestellung der republikanischen Grundwerte:

Il faudrait prendre conscience des conséquences qu'induit l'adhésion de la France aux conventions internationales, surtout quand celles-ci sont susceptibles de remettre en cause les valeurs fondatrices de la République. (2002: 122)

Eine andere Kritik störte sich nicht an der Bindungswirkung supranationaler Normen an sich, sondern an ihrer vermeintlich selektiven Berücksichtigung durch den Staatsrat (Pena-Ruiz 2005: 270). Der Staatsrat habe nur Rechtsquellen verwendet, die absolute Freiheit gewährten. Texte jedoch, die die Zulassung des Kopftuchs in der Schule verhindert hätten, habe er nicht berücksichtigt, so Pena-Ruiz (2005: 271f.). Dies gelte insbesondere für das Verbot der Geschlechter-Diskriminierung in der internationalen Frauenrechtskonvention, die Frankreich im Jahr 1984 unterzeichnet habe (also fünf Jahre vor dem Gutachten des Staatsrats) (ebd.: 273f.).<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Masson, Marie-Françoise/Couret, Florence: L'école doit justifier l'exclusion d'élèves voilées. Entretien avec Renaud Denoix de Saint Marc, Vice-président du Conseil d'Etat, in: La Croix, 7.11.1996, 12.

<sup>461</sup> So schrieb Altschull: „[E]ntonnon-nous qu'en démocratie l'état du droit puisse se modifier sans l'intervention du suffrage universel et des représentants élus. La simple signature par l'exécutif (certes, ratifiée par l'Assemblée) de principes internationaux très généraux suffit au juge administratif pour réinterpréter la laïcité dans un sens qu'il sait être contraire à celui auquel souscrit l'opinion publique [...]. Ni annoncée ni soumise au débat public, une telle modification du droit français laisse présager un dysfonctionnement antidémocratique de l'Europe de demain“ (1995: 185f.) Die Autorin wurde auch in der nationalen Presse zitiert: O.A.: Le foulard contre la République, in: Le Point, 7.12.1996.

<sup>462</sup> Die Sorge vor einer Infragestellung der Laizität durch die europäische Integration teilen auch die Freidenker. Sie plädierten für eine Aufhebung von Art. 10 des Orientierungsgesetzes von 1989, das Schülern größere Freiheiten gewährt hatte. Aus Sicht der Freidenker ist es von EU und EMRK inspiriert (vgl. Communiqué de Presse du 11 mars 2004, in: Fédération nationale de la Libre Pensée (Hg.): <http://librepenseeFrance.ouvaton.org>, Zugriff 21.1.2007).

<sup>463</sup> Pena-Ruiz (2005: 274) bezieht sich explizit auf Artikel V der Frauenrechtskonvention: „Modifier les schémas et modèles de comportement socioculturels de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes.“ Vgl. für die deutsche Version: Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau, 18.12.1979, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 1999: Menschenrechte und Deklarationen, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 155-168.

Eine dritte Haltung – und diese sollte am Ende die im Politikformulierungsprozess ausschlaggebende sein – zog die Bedeutung der EMRK für die nationale Rechtsentwicklung nicht grundsätzlich in Zweifel. Stattdessen argumentierten ihre Vertreter, dass die EMRK selbst sehr wohl der Ausübung der Religionsfreiheit Grenzen setze. Entsprechend beriefen sich die Verbotsbefürworter auf die Bestimmungen des Artikels 9 Satz 2 EMRK.

Dabei drehte sich die Debatte stark um die Frage, was genau unter dem Begriff der „öffentlichen Ordnung“ zu verstehen ist und inwiefern das Kopftuch diese in Frage stellt. Die Debré-Mission zitiert Artikel 9 EMRK vollständig und stellt ihn als Teil der französischen Rechtsordnung zum Schutz der „Gewissensfreiheit“ dar (Debré 2004: 86). Darauf schreibt sie:

La liberté religieuse revêt cependant un caractère relatif. Certes, la liberté de conviction, dans sa dimension intérieure et personnelle, est absolue. Mais dès lors qu'elle se traduit, dans la sphère publique, par des manifestations extérieures, elle peut être légitimement limitée. (ebd.)

Die Richtung der Argumentation zielt darauf, die Relevanz von Artikel 9 Satz 2 EMRK für die Kopftuchfrage zu erweisen. So führt der Bericht aus: „L'ordre public constitue un premier motif de restriction des manifestations de la vie religieuse“ (ebd.: 87). Im nächsten Schritt diskutiert die Debré-Mission, inwiefern das Verfassungsprinzip der Laizität zugleich eine Garantie, aber auch eine Begrenzung der Religionsfreiheit darstellt (ebd.). Der Bericht diskutiert zudem das Konzept der „öffentlichen Ordnung in der Schule“ („ordre public scolaire“), zu der er Neutralität, Gleichheit, Sicherheit und regelmäßige Teilnahme am Unterricht zählt (ebd.: 95). Der *Conseil d'Etat* habe der Religionsfreiheit im Interesse der Ordnung in der Schule und des ungestörten Ablaufs des Unterrichts Grenzen gezogen (ebd.: 96, 105). Die Präsenz religiöser Zeichen genüge, um „die Lehrerschaft zu spalten und das normale Funktionieren der Schule zu stören“ („diviser le corps enseignant et perturber le fonctionnement normal de l'établissement“, Übers. d. Verf.) (ebd. 105). An anderer Stelle fragt der Debré-Bericht, ob die Laizität im Sinne einer gewissen Neutralitätspflicht der Schüler nicht Bestandteil der Schulordnung sei:

Dans la mesure où le port de signes religieux porte atteinte au principe de neutralité de l'espace scolaire, il apparaît légitime de considérer qu'un certain devoir de réserve soit imposé aux élèves, membres de la 'communauté éducative', afin de permettre une garantie plus forte du principe de laïcité, c'est-à-dire du respect, par tous, des croyances de chacun. (ebd. : 111)

Zwar erklärt der Bericht an keiner Stelle die Laizität explizit zum Bestandteil der öffentlichen Ordnung der Schule. Doch genau dies zu zeigen, scheint das Ziel seiner Argumentation zu sein. Die Unbestimmtheit des Konzepts der „öffentlichen Ordnung“ ermöglicht es, ihm das Prinzip der Laizität zuzuordnen. Da dieses selbst nicht eindeutig definiert ist, können ihm Bedeutungen zugeschrieben werden, die über die in den Rechtstexten niedergelegten Bestimmungen hinausgehen. Die Annahme, es bestehe die Notwendigkeit, die Verfassungsprinzipien der

Religionsfreiheit und der Laizität miteinander zu „versöhnen“ (ebd.: 117f.), geht von einem potentiellen Gegensatz zwischen beiden Prinzipien aus. Demnach wird die Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raums verstanden. Aus einer solchen Perspektive kann das Kopftuch oder jedes andere religiöse Zeichen als Störung der schulischen Laizität gewertet und daraus in Einklang mit Art. 9 Satz 2 EMRK die Zulässigkeit eines Verbots religiöser Zeichen abgeleitet werden.

Die Debré-Mission bringt Art. 9 Satz 2 EMRK mit einem weiteren Argument ins Spiel. Sie stellt nämlich fest, dass es außer der Rechtsprechung keine Rechtsnorm in Frankreich gebe, die das Tragen religiöser Zeichen regle (ebd.: 94). Die Rechtsprechung habe jedoch eine Lage entstehen lassen, in der keine klare Linie mehr erkennbar und ein „lokales Recht“ entstanden sei. Dadurch bestehe in Hinblick auf den Umgang mit religiösen Zeichen keine einheitliche und vorhersehbare Rechtspraxis. Weder die Lehrerschaft noch die Schüler hätten Rechtssicherheit in dieser Frage (ebd.: 99f.). Es gebe keine klare Rechtsgrundlage für ein Verbot religiöser Zeichen, sondern nur die an Einzelfällen entwickelte Rechtsprechung des *Conseil d'Etat*. Genau dies sei jedoch problematisch in Hinblick auf die EKMR:

Ce système semble peu compatible avec les prescriptions de la Convention européenne des droits de l'homme et de sauvegarde des libertés fondamentales qui impose [...] que les restrictions à l'exercice d'une liberté fondamentale aient une base légale. De plus, selon la Cour européenne des droits de l'homme, cette base légale doit être claire et prévisible. (ebd.: 111)

Aus der vermeintlich unklaren Rechtsgrundlage für ein Verbot leitet die Debré-Mission die Notwendigkeit für ein Gesetz ab – und sie tut dies unter Berufung auf die EMRK (ebd.: 112).

Dabei bleibt die Frage offen, ob ein Verbot religiöser Zeichen denn überhaupt mit Artikel 9 EMRK zu vereinbaren wäre (ebd.: 119). Denn schließlich müssen drei Bedingungen für eine Freiheitseinschränkung erfüllt sein, wie der Debré-Bericht selbst feststellt: Sie muss erstens eine Rechtsgrundlage haben, zweitens ein „legitimes Ziel“ verfolgen und drittens den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit erfüllen. Zur Erfüllbarkeit dieser Bedingungen meint die Debré-Mission, dass eine eindeutige Rechtsgrundlage bestehe, sobald ein Gesetz verabschiedet sei. Ein Verbot diene dem Schutz des Verfassungsprinzips der Laizität und der Neutralität der Schule und verfolge damit ein legitimes Ziel (ebd.: 119). Es stelle sich nur die Frage, ob ein Verbot verhältnismäßig wäre. Die Debré-Mission zeigt sich unsicher darüber, wie sich der EGMR in dieser Sache positionieren würde:

Les différentes auditions menées par la mission pour répondre à cette question n'ont pu déterminer avec précision quelle serait la position de la Cour européenne des droits de l'homme. Cependant, elles ont mis en évidence certains éléments de jurisprudence qui semblent pouvoir justifier la compatibilité de l'intervention du législateur avec la Convention européenne des droits de l'homme. (ebd.: 120)

Die Debré-Mission argumentiert jedoch, dass die EGMR-Rechtsprechung in Sachen Religionsfreiheit weniger „liberal“ sei, als zum Teil behauptet. Tatsächlich lasse der EGMR dem nationalen Gesetzgeber einen großen Ermessensspielraum und entscheide mitunter auch gegen die Religionsfreiheit (ebd.: 122f.).

In Hinblick auf die in diesem Abschnitt interessierende Fragestellung ist folgende Beobachtung entscheidend: Die EMRK und die auf ihr beruhende Rechtsprechung des EGMR sind von den politischen Akteuren stark berücksichtigt worden. Die Frage, ob ein mögliches Verbot religiöser Zeichen mit der EMRK vereinbar ist, war ein wichtiger Diskussionsgegenstand und hat den Politikformulierungsprozess stark geprägt. Die auf die EMRK bezogenen Ausführungen des Debré-Berichts bieten auch eine mögliche Erklärung für einige der Bedeutungen, die dem Kopftuch in der Parlamentsdebatte zugeschrieben worden sind. Viele der dort genannten Deutungen liefern Argumente für die Legitimität einer Freiheitsrestriktion nach Art. 9 Satz 2 EMRK. Es besteht kein Zweifel daran, dass der Debré-Bericht aus einer auf die Legitimierung eines Verbots zielenden Perspektive verfasst worden ist und die dafür notwendigen Argumente sammelt. Dies zeigt, dass im Politikformulierungsprozess europäische Normen berücksichtigt, ja sogar als ein potentielles Problem für das gesetzliche Vorhaben eingestuft wurden. Dies ist ein klarer Beleg für eine Europäisierung der Religionspolitik im Sinne der Adaption europäischer Normen im nationalstaatlichen Politikprozess.

Diese Beobachtung kann im Fall der Kommission Stasi wiederholt werden. Sie beschäftigte sich ebenfalls mit der Frage der Kompatibilität eines möglichen Verbots mit supranationalen Normen und widmete einen Abschnitt ihres Berichts der Bedeutung von EMRK und EGMR für die französische Laizität. Dabei fällt auf, dass der Stasi-Bericht, der eine allgemeine Bestandsaufnahme der Laizität leisten soll, das europäische Religionsrecht nur unter dem Gesichtspunkt der Freiheitsbegrenzung behandelt. In dem zweieinhalbseitigen Abschnitt geht es allein um die von supranationalen Normen gewährten Möglichkeiten der Freiheitsbegrenzung (ebd.: 48-50). Die Frage, ob von der europäischen Ebene Liberalisierungseffekte in Hinblick auf das französische Religionsrecht ausgehen könnten, wird nicht angesprochen, obschon dies, wie zuvor erwähnt, ein wichtiges Thema in der rechtswissenschaftlichen Debatte ist. Der starken Betonung der von der supranationalen Ebene her möglichen Begrenzung von Freiheitsrechten liegt allerdings durchaus die unausgesprochene Annahme zugrunde, dass das Recht der europäischen Ebene stärker die Religionsfreiheit betont und sich damit in Hinblick auf das System der Laizität als Liberalisierungsfaktor und als Hindernis für ein mögliches Verbot religiöser Zeichen erweisen könnte. Diese Annahme ist aufgrund der Art und Weise, wie der Staatsrat die EMRK ausgelegt hatte, nahe liegend. Der Bericht versucht zu zeigen, dass sie nicht zwingend zutrifft. Dies zeigt sich auch daran, dass er allein Entscheidungen des EGMR referiert, die als Beispiele für legitime Beschränkungen der Religionsfreiheit angesehen werden können.



Entsprechend zieht der Stasi-Bericht aus seiner Darstellung den Schluss: „Die Rechtsprechung zeigt, dass die Religionsfreiheit ihre Grenzen in der Konfrontation mit den Zwängen der Laizität findet“ („Cette jurisprudence montre que la liberté religieuse trouve ainsi des limites dans la confrontation avec les impératifs de la laïcité“, Übers. d. Verf.) (ebd.: 50). Sie zeige zudem, dass Laizität und Religionsfreiheit im Sinne der EMRK nicht inkompatibel seien (ebd.).

Auch die Stasi-Kommission hat demnach die europäische Ebene des Religionsrechts berücksichtigt. Offensichtlich ist sie dabei von einer potentiellen Spannung zwischen Laizität und Religionsfreiheit nach Artikel 9 EKMR ausgegangen. Denn sonst müsste sie sie nicht explizit verneinen. Das europäische Religionsrecht wird zwar als Bedingung der nationalen Politik wahrgenommen. Allerdings versucht die Stasi-Kommission es in einer ihren politischen Zielen entsprechenden Weise zu deuten sowie potentiell störende Einflüsse der EMRK zu neutralisieren. Weder die Stasi-Kommission noch die Debré-Mission haben in ihren Berichten die Möglichkeit diskutiert, dass europäisches Recht zu einer Weiterung des französischen Verständnisses von Religionsfreiheit beitragen könnte.

Eine Begebenheit war in diesem Zusammenhang von besonderer Brisanz. Sie stellt nach Ansicht von Lorcerie (2005a: 16) ein „Schlüsselereignis“ für die Legitimierung des Verbotsgesetzes dar: die Anhörung des Vizepräsidenten des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte durch die Stasi-Kommission.

#### *8.5.2. Die Anhörung von Jean Paul Costa durch die Stasi-Kommission*

Der Vizepräsident des EGMR, der französische Richter Jean-Paul Costa, war selbst zuvor Mitglied des Staatsrats gewesen und 2001 in sein Amt im EGMR gelangt. Er hatte schon seit 1995 Kritik an der Staatsratsrechtsprechung zum Kopftuch in der Schule geübt. Auch hatte er damals eine Intervention des Gesetzgebers gefordert (Lorcerie 2005a: 16). Ehe die Befragung Costas durch die Stasi-Kommission genauer betrachtet wird, ist ein Blick auf die von ihm vertretenen Deutungen in Hinblick auf die religionspolitische Problematik von Interesse. Dies ist dank eines Buchs möglich, das Costa in Co-Autorschaft im Jahr 1998 publiziert hat (Bedouelle/Costa 1998). Diese Publikation erlaubt einige Rückschlüsse auf die religionspolitischen Einstellungen des Richters. Costa und sein Co-Autor Guy Bedouelle sehen die Besonderheit des religionspolitischen Regimes in Frankreich in der Tatsache, dass es als einziges Land in Europa die Laizität zum Verfassungsprinzip erhoben habe. Auch wenn andere Länder die Laizität verwirklicht hätten, so sei Frankreich doch ein Sonderfall (ebd.: 80-82): „Le moins qu'on puisse dire est que la France se trouverait non majoritaire s'il fallait harmoniser les règles constitutionnelles au niveau européen!“ (ebd.: 83). Die großen internationalen Rechtstexte, wie etwa die EMRK, trafen keine Aussagen zur Laizität (ebd. 84). Das Erbe einer „offensiven

Laizität“, die das Religiöse in die Privatsphäre verwiesen habe, steht aus Sicht der Autoren in einem potentiellen Gegensatz zum weitaus religionsfreundlicheren Artikel 9 EMRK:

L'ampleur de la formulation de principe et le caractère restrictif des exceptions qui peuvent lui être apportées expliquent que la liberté d'expression et de manifestation de sa religion peut aller très loin, et heurter au moins une conception ,offensive' de la laïcité. (ebd.: 85)

Das Thema Schule und Laizität nimmt breiten Raum im Text von Bedouelle und Costa ein (ebd.: 91ff.). Die Autoren stellen fest, dass den Schülern mehr Rechte in Hinblick auf die Ausübung ihrer Religionsfreiheit zustehen als den Lehrern, was nicht zuletzt die Kopftuchaffäre erwiesen habe (ebd.: 105f.). Das Staatsratsgutachten von 1989 werten sie als nuanciert (ebd.: 105). Der Kopftuchproblematik widmen sie einen eigenen Abschnitt (ebd.: 201ff.). Seit Verabschiedung des Orientierungsgesetzes vom 10.7.1989 seien die ersten Probleme mit dem Kopftuch in der Schule aufgetreten (ebd.: 202). Die Kopftuchaffäre decke die Schwierigkeit der Eingliederung des Islam in die „traditionelle“ Laizität auf. Vermutlich sei ein Gesetz zur Regelung des Konflikts notwendig. Regierung und Parlament könnten sich auf Dauer nicht hinter dem Staatsrat verstecken. Es ist unklar, ob die Autoren damit für ein gesetzliches Verbot plädieren wollen. Ihre Position bleibt in dieser Frage vage (ebd.: 206). Doch eine Reihe von Argumenten zeigt, dass Costa das Kopftuch in der Schule kritisch bewertet (ebd.: 203).

So operieren Costa und Bedouelle mit einem stark essentialisierenden Religionsbegriff, der Religion vor allem als Theologie und feststehendes Normensystem begreift. Sie gehen nicht von den soziologischen Realitäten der religiösen Praxis aus (ebd.: 153ff.). Von ihrem Religionsverständnis her untersuchen die Autoren das Verhältnis bestimmter Religionen zur Laizität. Sie bescheinigen den Traditionen des Katholizismus (ebd.: 163ff.), des Protestantismus, der Orthodoxie (ebd.: 175ff.) sowie dem Judentum mit gewissen Einschränkungen (ebd.: 187ff.) ein eher unproblematisches Verhältnis zur Laizität. Durch den Islam (ebd.: 195ff.) jedoch sehen sie die französische Laizität vor eine große Herausforderung gestellt, weil dieser die „Trennung zwischen dem Spirituellen und dem Zeitlichen“ („séparation entre le spirituel et le temporel“) nicht zulasse. Das Fundament der Laizität beruhe aber auf dieser Trennung (ebd.: 197). Der Islam sei die am stärksten zum Proselytismus neigende Religion, einer ihrer Grundpfeiler sei der Heilige Krieg, der Dihad, die Grundpflicht der Muslime (ebd.: 198). In ihrer ausführlichen Reproduktion eines negativ konnotierten Islambilds weisen die Autoren auf den Bürgerkrieg in Algerien, den Islamismus und Terrorismus sowie die Rushdie-Affäre hin (ebd.: 199). Damit stellen sie die Kopftuchproblematik implizit in den Problemzusammenhang von Islamismus, Expansionsdrang des Islam, Terrorismus und Unduldsamkeit gegenüber den „Ungläubigen“. Sie gehen von einer ontologischen Opposition zwischen Islam und Laizität aus, die als gegensätzliche Normensysteme

konzipiert werden (ebd.: 229). Dennoch formulieren Bedouelle/Costa die Hoffnung, dass die Muslime die Laizität im Sinne der Trennung von Politik und Religion zu akzeptieren lernen:

[L]e statut minoritaire de l'islam dans une nation qui n'a jamais été musulmane (même avant Charles Martel et la bataille de Poitiers!) et qui, à vues humaines, n'est pas près de le devenir, pousse les immigrés de confession musulmane, ou leurs enfants, à un compromis historique entre leur foi et la laïcité du pays dans lequel ils vivent. [...] Si cette analyse est exacte, si ce compromis est inéluctable, si enfin les immigrés musulmans [...] ne refusent pas par principe toute intégration, la laïcité leur est finalement favorable, puisqu'elle implique liberté de conscience et pluralisme religieux. (ebd.: 229f.)

Der Einblick in die Perspektive des Richters, der später vor der Stasi-Kommission in der sensiblen Frage des Kopftuchs Stellung bezogen hat, ist aufschlussreich. Costa deutet den Islam als eine Religion, die von ihrem Wesen her kaum mit der Laizität vereinbar ist. Doch hält der Richter es für möglich, dass eine muslimische Minderheit sich in ein von der Laizität geprägtes Rechtssystem einfügen kann, wenn sie zu Kompromissen und zur Integration bereit ist. Das Kopftuch sieht er dabei als eines der vielen Probleme auf dem Weg zum Kompromiss. Damit deutet Costa das Kopftuch als ein Problem, das von den Muslimen ausgeht (und nicht von der Wahrnehmung nichtmuslimischer Akteure). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Organisator der Anhörungen, der Staatsrat Rémy Schwartz, die Haltung seines ehemaligen Kollegen Costa kannte und wusste, welche Position er beziehen würde.

Jean-Paul Costa wurde jedenfalls am 17.10.2003 von der Stasi-Kommission befragt. Seine wichtigsten Aussagen können allerdings nur über die Presseberichterstattung rekonstruiert werden. Der Presse zufolge befand der Vizepräsident des EGMR, die bisherige Rechtspraxis in Frankreich sei mit dem europäischen Recht nicht vereinbar, da Kopftuchverbote ohne gesetzliche Grundlage ausgesprochen würden. Ein Eingriff in die Religionsfreiheit bedürfe jedoch einer gesetzlichen Regelung:

Le système français actuel en ce qui concerne le port des signes religieux à l'école me paraît très suspect du point de vue de sa compatibilité avec la Convention européenne des droits de l'homme.<sup>464</sup>

On peut se poser la question de savoir si le système français qui décentralise à l'extrême la décision d'interdiction, en renvoyant aux chefs d'établissement la responsabilité de décider, est compatible avec la Convention.<sup>465</sup>

Costa hielt es allerdings grundsätzlich für möglich, religiöse Zeichen in der Schule zu verbieten, und stellte der Stasi-Kommission verschiedene Optionen für die rechtliche Regulierung dieser Frage vor. Er hielt es beispielsweise für denkbar, dass ein Gesetz zwischen minderjährigen und volljährigen Schülern unterscheide. Der Gerichtshof sei sehr sensibel für das Anliegen, die

---

<sup>464</sup> Coroller, Catherine: Voile: pas d'obstacle européen à une loi, in: Libération, 18.10.2003, 20.

<sup>465</sup> Ebd.

muslimischen Mädchen vor dem Druck ihres familiären Milieus zu beschützen.<sup>466</sup> Costa erklärte schließlich:

Si une telle loi était soumise à notre cour, elle serait jugée conforme au modèle français de laïcité, et donc pas contraire à la Convention européenne des droits de l'homme.<sup>467</sup>

Costa ging offensichtlich gar nicht mehr von einem Widerspruch zwischen Art. 9 EMRK und einem Verbot religiöser Zeichen aus. Nicht ein Verbot, sondern die bestehende rechtliche Unsicherheit wertet er als inkompatibel mit der EMRK. Damit erweckt er geradezu den Eindruck, als verlange die Rechtsunsicherheit die Verabschiedung eines Verbotsgesetzes.

Die Anhörung des Richters sollte eine starke Wirkung haben und war für die Legitimierung des Gesetzes vom 15.3.2004 von großer Bedeutung. Vor Costas Anhörung hatte beispielsweise Erziehungsminister Luc Ferry am 16.9.2003 noch Zweifel an der Vereinbarkeit eines Verbots religiöser Zeichen mit der EMRK angemeldet.<sup>468</sup> Die Ausführungen Costas, über die die französische Presse ausführlich berichtete, wischten diese Bedenken beiseite. So hieß es in der linksorientierten Tageszeitung *Libération*, durch die Anhörung Costas sei wahrscheinlich eines der wichtigsten Hindernisse für ein Verbot religiöser Zeichen beseitigt worden:

Lors de son audition par la Commission sur la laïcité [...] ce magistrat a affirmé qu'un texte prohibant le port du voile, de la kippa ou de la croix pourrait parfaitement être jugé conforme aux principes du droit européen – qui s'imposent à la France. Mieux, Jean-Paul Costa a indiqué aux membres de la commission un certain nombre de pistes permettant à une future loi de ne pas être rétorquée par la juridiction européenne. Ce faisant, le magistrat a mis les pieds dans le plat et contredit les arguments des opposants à un tel texte.<sup>469</sup>

Ähnlich urteilte Cécilia Gabizon in der rechtskonservativen Tageszeitung *Le Figaro*:

Hier, l'audition du vice-président de la Cour européenne des droits de l'homme, affirmant qu'une loi interdisant les signes religieux dans la fonction publique et à l'école serait 'conforme à la législation communautaire', a marqué une étape essentielle.<sup>470</sup>

Mit der Anhörung Costas sah die Autorin das wichtigste Argument der Verbotsgegner entkräftet:

Auditionné hier par la commission indépendante sur la laïcité, le magistrat français a fait voler en éclats un tabou: depuis des mois, les partisans du voile islamique, tout comme certains ministres du gouvernement, affirmaient qu'un texte législatif serait contredit par la CEDH.<sup>471</sup>

---

<sup>466</sup> Ebd.

<sup>467</sup> Portes, Thierry: Auditionné aujourd'hui par la commission Stasi, le président de l'UMP se dit favorable à l'interdiction des signes religieux ostentatoire à l'école, in: *Le Figaro*, 28.10.2003, 10. Ähnlich wird Costa auch zitiert von: Gabizon, Cécilia: Lors d'une visite à la Mosquée de Paris, Jean-Pierre Raffarin déclare qu'une loi doit être l'ultime recours', in: *Le Figaro*, 18.10.2003.

<sup>468</sup> Coroller, Catherine: Voile: pas d'obstacle européen à une loi, in: *Libération*, 18.10.2003, 20.

<sup>469</sup> Ebd.

<sup>470</sup> Gabizon, Cécilia: Lors d'une visite à la Mosquée de Paris, Jean-Pierre Raffarin déclare qu'une loi doit être l'ultime recours', in: *Le Figaro*, 18.10.2003.

Auf die Kommissionsmitglieder scheint die Anhörung Costas erheblichen Eindruck gemacht zu haben.<sup>472</sup> Die Sozialwissenschaftlerin Jacqueline Costa-Lascoux sprach gar von einer „Wende“ („tournant“).<sup>473</sup> Rémy Schwartz, der Berichterstatter der Stasi-Kommission, betonte in einem Interview mit der Zeitschrift *Hommes & Migration*, die Aussagen von Costa hätten die Sorgen in der Kommission vor einem negativen Urteil des EGMR ausgeräumt:

Jean-Paul Costa a permis de clarifier le débat et de revenir aux réalités du droit. Il a tout d'abord montré combien la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme était respectueuse des choix laïques des Etats, prenant aussi en compte les nécessités de protéger des jeunes filles ou jeunes femmes de leur environnement. C'est parfois l'interdit qui libère et protège les plus faibles des pressions extérieures.<sup>474</sup>

*Libération* stellte bereits im November 2003, noch vor Veröffentlichung des Stasi-Berichts fest, die Aussagen von Jean-Paul Costa vor der Stasi-Kommission seien einer der ausschlaggebenden Gründe für die Entscheidung zugunsten eines Gesetzes gewesen.<sup>475</sup> Die Abgeordneten Martine David<sup>476</sup> und René Dosière,<sup>477</sup> letzterer einer der Hauptverantwortlichen in der PS-Fraktion für die Ausarbeitung des Gesetzentwurfs, beriefen sich ausdrücklich auf die höchstrichterliche Aussage, ein Gesetz sei nicht nur möglich, sondern nötig.

Die Anhörung Jean-Paul Costas hat jedoch auch Kritik hervorgerufen. Alain Garay, Rechtsvertreter der Zeugen Jehovas und Dozent an der Universität Aix-Marseille III, wirft beispielsweise die Frage auf, ob der europäische Richter nicht seine „Zurückhaltungspflicht“ („obligation de réserve“) verletzt habe (2005: 20, FN 50). Jean Baubérot, selbst Mitglied der Stasi-Kommission, kritisiert, die Anhörung Costas sei von bestimmten Vorannahmen ausgegangen, die selbst gar nicht mehr zur Debatte gestellt worden seien:

[L]’hypothèse de départ c’est qu’il faut interdire le foulard à l’école. Si vous ne prenez pas ce constat de départ l’hypothèse de Jean-Paul Costa tombe. Tout le débat c’est : doit-on interdire légitimement le foulard à l’école ? Alors effectivement si l’on doit l’interdire il faut une loi, il faut une loi et pas une circulaire [...]. Mais c’est dans la logique où l’on veut interdire que l’argumentation est valable.<sup>478</sup>

---

<sup>471</sup> Ebd.

<sup>472</sup> Ebd. sowie Coroller, Catherine: La commission prône une loi, in: *Libération* 10.12.2003, 7.

<sup>473</sup> Coroller, Catherine: Voile. Pas d’obstacle européen à une loi, in: *Libération*, 18.10.2003, 20.

<sup>474</sup> Schwartz, Rémy (Conseiller d’Etat): Le travail de la commission Stasi, Entretien avec Alain Seksig/Marie Lazaridis, in: *Hommes & Migration* 1258 (2005) « Laïcité: les 100 ans d’une idée neuve, 28-32, 29.

<sup>475</sup> Guiral, Antoine / Schneider, Vanessa: Une loi pour se draper dans la défense de la République, in: *Libération* 6.11.2003, 12. Auch zu späteren Zeitpunkten wurde auf die Anhörung Costas verwiesen, z.B. in: Reju, Emmanuelle: Les élèves exclus pourront contester l’application de la loi ou sa conformité avec le droit européen, in: *La Croix*, 22.4.2004, 5.

<sup>476</sup> David, Martine, Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>477</sup> Dosière, René: Rede, Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>478</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

Wie auch schon die ausführliche Auseinandersetzung mit den Bestimmungen der EMRK und der Rechtsprechung des EGMR in den Kommissionsberichten, so zeigt auch die Episode der Anhörung des Vizepräsidenten des EGMR, dass die europäische Rechtsebene in der Debatte um ein Kopftuchverbot eine wichtige Rolle gespielt hat. Allerdings ist von ihr keineswegs eine „liberalisierende“ Wirkung ausgegangen. Stattdessen gelang es den politischen Akteuren, eine – wohl durchaus befürchtete – Behinderung ihrer restriktiven Politikstrategie durch die EMRK zu neutralisieren, indem sie deren Bedingungen für Freiheitsrestriktionen in der Politikformulierung zu berücksichtigen versuchten. Insofern hat die EMRK nicht als Hindernis für die Religionspolitik gewirkt. Sie hat aber die Art und Weise der Verbotslegitimation in hohem Maße geprägt. Die EMRK hat in einer anderen Frage jedoch auch als Sperre für weitergehende Verbotsvorhaben gewirkt, wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird.

### 8.5.3. Die EMRK als Argument gegen ein zu weitreichendes Verbot

Die Berufung auf die EMRK hat auch dazu gedient, weitergehende Verbotsvorhaben abzuwehren. In Hinblick auf das Verbot religiöser Zeichen waren zwei schärfere Varianten diskutiert worden: einerseits ein Verbot religiöser Zeichen auch in konfessionellen Privatschulen, andererseits ein Verbot aller „sichtbaren“ („visible“) religiösen Zeichen und nicht nur „auffälliger“ („ostensible“) Zeichen. Die Gültigkeit des Verbots in den staatlich subventionierten Privatschulen war ein Diskussionsthema in der Stasi-Kommission. Fürsprecher eines Kopftuchverbots in Privatschulen wie Henri Pena-Ruiz argumentierten mit der uneingeschränkten Gültigkeit des Prinzips der Gleichheit von Mann und Frau und wiesen auf die staatlichen Subventionen für Konfessionsschulen hin, die ihnen einen halböffentlichen Charakter verliehen.<sup>479</sup> Doch die Ausweitung des Verbots auf Privatschulen wurde, wie Jean Baubérot erklärt, unter Berufung auf die EMRK letztlich von einer Mehrheit der Kommissionsmitglieder abgelehnt.<sup>480</sup> Ebenfalls mit der EMRK begründeten Marceau Long und Patrick Weil in *Libération*, weshalb sich die Stasi-Kommission – anders als die Debré-Mission – gegen ein Verbot aller sichtbaren religiösen Zeichen ausgesprochen hatte.<sup>481</sup> Ein Verbot aller sichtbaren Zeichen hätte vermutlich, so die beiden Autoren weiter, nicht das Prinzip der Verhältnismäßigkeit gewahrt und wäre möglicherweise vom EGMR sanktioniert worden.<sup>482</sup>

Das von der Debré-Mission und von der PS-Fraktion befürwortete Verbot aller sichtbaren religiösen Zeichen, das dem Gleichbehandlungsgebot besser gerecht werden sollte, wurde somit vor allem unter Verweis auf Art. 9 EMRK abgewehrt. In der Diskussion um die Adjektive *visible*

---

<sup>479</sup> Ebd.

<sup>480</sup> Ebd.

<sup>481</sup> Sie schrieben: „En droit [...] le terme ‚visible‘ pose certainement un problème de conformité par rapport à la Convention européenne des droits de l’homme.“ Vgl. Long, Marceau/Weil, Patrick: La Laïcité en voie d’adaption, in: *Libération*, 6.1.2004, in: *Helvig* 2004: 85-90, 88.

<sup>482</sup> So hieß es in ihrem Beitrag: „Si [...] le terme ‚visible‘ était choisi, sur recours individuel, la Cour européenne pourrait invalider la loi comme ne respectant pas le principe de proportionnalité.“ Vgl. ebd.

und *ostensible* war die europäische Norm eine wichtige Argumentationsressource für diejenigen, die ein Verbot aller *sichtbaren* religiösen Zeichen ablehnten, wie beispielsweise Premierminister Raffarin<sup>483</sup> oder der Vorsitzende des Rechtsausschusses Pascal Clément<sup>484</sup> in ihren Reden vor der Nationalversammlung. Gegen ein konsequent laizistisches Gesetz, das durch stärkere Betonung der Gleichbehandlung den potentiellen Stigmatisierungseffekt des Verbots religiöser Zeichen hätte mildern können, diente die EMRK somit als Schranke.

### **8.6. Europäisierung in Form der Rechtsprechung des EGMR**

Sowohl das Staatsratsgutachten von 1989, das eine permissive Handhabung der Kopftuchproblematik erlaubt hatte, als auch das Gesetz vom 15.3.2004, das zum Verbot des Kopftuchs führte, sind unter Berufung auf supranationale Normen, vor allem auf die EMRK entwickelt worden. Zwei im Prinzip konträre politische Lösungen wurden so mit Hilfe der gleichen europäischen Norm legitimiert – wobei die permissive Lösung auf Artikel 9 Satz 1 EMRK und die restriktive Lösung auf Artikel 9 Satz 2 EMRK rekurrierte. Bedeutet dies nicht, dass die europäische Ebene für die nationale Religionspolitik letztlich doch irrelevant ist – da offensichtlich die Normen je nach Bedarf anders interpretiert und zwei konträre Lösungen auf sie gegründet werden können? Ist die EMRK also am Ende nicht mehr als eine Argumentationsressource, die je nach Interessenlage instrumentalisiert werden kann?

Diese Fragen sind nach Auffassung des Verfassers negativ zu beantworten, denn anders als im Jahr 1989 lagen 2004 bereits einige Entscheidungen des EGMR vor, die sehr viel eher als Ermunterung zu einer restriktiven Politiklösung denn als deren Infragestellung wirken mussten. Weitere EGMR-Urteile seit 2004 bestärken diese Einschätzung, wenngleich sich der Straßburger Gerichtshof noch nicht direkt zum französischen Verbot religiöser Zeichen geäußert hat. In der Kopftuchfrage hat die Rechtsprechung des EGMR jedenfalls zur Verschärfung des französischen Religionsrechts einen wichtigen Beitrag geliefert. Diese Erkenntnis soll im Folgenden begründet werden.

Als der *Conseil d'Etat* sein Gutachten von 1989 und seine ersten richtungsweisenden Urteile im Jahr 1992 entwickelte, war die europäische Rechtsprechung auf Basis der EMRK in ähnlich gelagerten Konflikten noch nicht besonders ausdifferenziert. Die erste Entscheidung zu einer auf das Kopftuch bezogenen Streitsache fällt in das Jahr 1993.<sup>485</sup>

Einige richtungsweisende Urteile des EGMR haben den Eindruck erwecken können, die EMRK und die Rechtsprechung der Organe des Europarats bedingten eine tendenzielle Liberalisierung des Religionsrechts der Mitgliedstaaten. Für diese Wahrnehmung spricht etwa der in der Literatur

---

<sup>483</sup> Raffarin, Jean-Pierre: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>484</sup> Clément, Pascal: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>485</sup> *Senay Karaduman c. Turquie*, req. n° 16278/90, 3.5.1993.

häufig zitierte Fall *Kokkinakis v. Griechenland* vom 25.5.1993.<sup>486</sup> Der Gerichtshof hob die Verurteilung zweier Anhänger der Zeugen Jehovas aufgrund missionarischer Aktivitäten auf und verurteilte Griechenland zu Entschädigungszahlungen. Die Religionsfreiheit wurde zugleich als eines der wichtigsten Elemente der individuellen Freiheit sowie als „Fundament demokratischer Gesellschaften“ und als Voraussetzung des Pluralismus definiert (§ 31). Artikel 9 EMRK, so besagte das Urteil weiter, schütze die Missionierung, also das Werben für die eigene religiöse Lehre, solange dieses nicht in eine „unanständige Proselytenmacherei“ („improper proselytism“) abgleite (§ 48). Diese Differenzierung zwischen Mission und Proselytismus scheint den Hintergrund für die Deutung des Kopftuchs als „Proselytismus“ im Sinne aggressiver Missionierung zu bilden. Das Gericht leitet das Missionsrecht insbesondere aus dem Recht zum Wechsel der Religion in Art. 9 Satz 1 EMRK ab. Auch wenn das Urteil auf legitime Begrenzungen der Religionsfreiheit hinwies (§ 33), entschied der EGMR im Fall *Kokkinakis*, dass die Notwendigkeit einer Freiheitsbegrenzung nicht gegeben sei. Es gibt zahlreiche weitere Entscheidungen des EGMR, die für die Annahme sprechen, von der europäischen Rechtsprechung gehe eine dem Schutz der Religionsfreiheit günstige Wirkung aus. Dies gilt auch für religionsrechtlich relevante Konfliktfälle aus Frankreich. Im Fall *Palau-Martinez v. France*<sup>487</sup> entschied der EGMR beispielsweise, dass die Vergabe des Sorgerechts für Kinder aus gemeinsamer Ehe im Fall der Scheidung nicht von der Religionszugehörigkeit der Eltern abhängig gemacht werden dürfe, wenn nicht konkret nachgewiesen wird, dass die Art der Religionspraxis Nachteile für die Kinder mit sich bringt. Die französischen Rechtsprechungsinstanzen hatten die Zugehörigkeit der Mutter zur Gemeinschaft der Zeugen Jehovas zum Anlass genommen, den Vater in Hinblick auf die Zuteilung des Sorgerechts deutlich zu bevorzugen.

In Hinblick auf die Beschränkungen der Religionsfreiheit durch den EGMR hat Alain Garay argumentiert, dieser prüfe jeweils genau („in concreto“), ob eine Störung der öffentlichen Ordnung oder eine Verletzung der Freiheiten Dritter (im Sinne des Artikel 9 Satz 2 EMRK) vorliegt (2001: 146). Doch der EGMR und seine Vorgängerinstanz, die einstige *Europäische Kommission für Menschenrechte*, haben durchaus, entsprechend Art. 9 Satz 2 EMRK, der Berufung auf die Religionsfreiheit Grenzen gesetzt. Dies wird neben einigen richtungsweisenden Urteilen auch an zahlreichen Klageabweisungen deutlich. Eine absolute Religionsfreiheit hat der EGMR immer schon abgelehnt, so Camby (2005: 9). Dies gilt etwa in Hinblick auf eine religiös begründete Entbindung von der Steuer- oder der Schulpflicht (Frowein 1993). Dies gilt auch für die Freiheit, religiöse Kleidung zu tragen: Im Fall eines Angehörigen der Gemeinschaft der Sikhs,

---

<sup>486</sup> *Kokkinakis v. Greece*, apl. n°. 14307/88, 25.5.1993. Vgl. auch Dord (2004: 49-51). In Hinblick auf die Liberalisierungswirkung der europäischen Ebene der Religionspolitik weist Dord auch darauf hin, dass Griechenland die Angaben zur Religionszugehörigkeit in griechischen Ausweispapieren auf Druck des EU-Parlaments im Jahr 2000 abgeschafft hat (ebd.: 51).

<sup>487</sup> *Palau-Martinez v. France*, apl. no. 64927/01, 16.12.2003, final 16.3.2004.



der gegen die britische Helmpflicht für Motorradfahrer geklagt hatte, wertete die Europäische Menschenrechtskommission das Interesse an der öffentlichen Sicherheit höher als den Schutz der individuellen Religionsfreiheit. Dabei wurde die Zulässigkeit des Eingriffs in die individuelle Religionsfreiheit an übergeordneten Sicherheitsinteressen festgemacht.<sup>488</sup>

Diese Einschätzung trifft grundsätzlich auch auf das erste, 1993 gefällte Urteil einer europäischen Instanz zum muslimischen Kopftuch zu, das die Klage einer türkischen Studentin gegen die Türkei betraf.<sup>489</sup> Die Studentin hatte sich geweigert, der Universitätsverwaltung ein Foto vorzulegen, das sie ohne Kopftuch zeigt. Daraufhin war ihr das Diplomzeugnis nicht ausgehändigt worden. Die Menschenrechtskommission sah hierin jedoch keine Beeinträchtigung der Religionsfreiheit, da die Studentin aus eigener Entscheidung an einer säkularen Uni studiert und sich damit freiwillig den internen Regeln der Einrichtung unterworfen habe. Weiter argumentierte die Kommission, das Foto sei nicht für die weite Öffentlichkeit bestimmt gewesen, sondern habe dem Zweck gedient, die Identität der Studentin zu bestimmen. Interessant an dieser Argumentation ist die implizite Rücksichtnahme auf die Motive der Studentin für ihr Beharren auf dem Kopftuch. Das Argument, das Foto sei nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, ergibt nur im Zusammenhang einer Prüfung der Verhältnismäßigkeit der Regelung einen Sinn. Implizit scheint damit die Berufung auf ein religiös begründetes Schamgefühl anerkannt zu werden. Allerdings akzeptierte das Urteil, dass die Regel dem Schutz der säkularen Natur der Universität diene. In diesem Rahmen sei es gerechtfertigt, die Ausübungsfreiheit der Religion zu beschränken, um die Koedukation von Studenten unterschiedlicher Glaubensauffassungen zu garantieren, insbesondere in einem Land, in dem eine große Mehrheit der Bevölkerung einer religiösen Tradition anhänge und die Möglichkeit bestehe, dass auf die Studenten, die die Religion nicht praktizierten, sozialer Druck ausgeübt werde. Die Argumentation zielte damals auf den Schutz von Minderheiten vor der sozialen Dominanz der Mehrheit und dem von ihr potentiell ausgehenden Normierungsdruck. In der Entscheidung lieferte das Ziel friedlicher Koexistenz unterschiedlicher Überzeugungen die Legitimation für partielle Begrenzungen der Religionsfreiheit.

Der nächste Fall, der die Freiheit, das Kopftuch zu tragen, betraf, kam aus der Schweiz.<sup>490</sup> Die Lehrerin Lucia Dahlab, eine zum Islam konvertierte ehemalige Katholikin, war wegen ihres Kopftuchs von der Genfer Schulbehörde vom Schuldienst suspendiert worden. Der Gerichtshof wies die Klage der Lehrerin gegen ihre Suspendierung unter Berufung auf die Neutralitätspflicht der Lehrer ab. Damit bestätigte er die Zulässigkeit des Kopftuchverbots im speziellen Fall einer Lehrerin. Der Lehrerstatus spielte in der Urteilsbegründung eine wichtige Rolle. Darüber hinaus nahmen die europäischen Richter jedoch erstmals eine inhaltliche Bewertung des Kopftuchs vor,

---

<sup>488</sup> X c. United Kingdom, apl. no. 7992/77, 12.07.1978, zitiert in: Council of Europe, Committee of Experts for the Development of Human Rights. Working Group B: Report on the wearing of religious symbols in public areas, Strasburg, 9.2.2007, 10, in: Council of Europe (Hg.): <http://www.coe.int>, Zugriff 5.6.2007.

<sup>489</sup> Senay Karaduman c. Turquie, req. n° 16278/90, 3.5.1993.

<sup>490</sup> Lucia Dahlab c. la Suisse, req. n° 42393/98, 15.2.2001.

das sie als „starkes äußeres Zeichen“ einstufen. Angesichts der Tatsache, dass die Lehrerin sehr junge Schüler an einer konfessionsneutralen Schule unterrichtete, kamen sie zu dem Schluss:

Comment dès lors pourrait-on dans ces circonstances denier de prime abord tout effet prosélytique que peut avoir le port du foulard dès lors qu'il semble être imposé aux femmes par une prescription coranique qui, comme le constate le Tribunal fédéral, est difficilement conciliable avec le principe d'égalité des sexes. Aussi, semble-t-il difficile de concilier le port du foulard islamique avec le message de tolérance, de respect d'autrui et surtout d'égalité et de non-discrimination que dans une démocratie tout enseignant doit transmettre à ses élèves.<sup>491</sup>

Der EGMR formulierte damit eine stark negative Bewertung des Kopftuchs und ging dabei von einer Opposition zwischen den durch das Kopftuch verkörperten Wertvorstellungen und dem Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau aus. Das Kopftuch ist demnach nicht mehr nur das Symbol einer religiösen Tradition, wie in der Entscheidung aus dem Jahr 1993, sondern es ist ein Symbol, das mit den Werten der EMRK selbst kaum in Einklang zu bringen ist. Die Richter des EGMR nahmen eine klare Bewertung des Kopftuchs vor und bezogen damit faktisch eine zum französischen Staatsrat konträre Position. Denn dieser war bis dahin davon ausgegangen war, dass es den Richtern aufgrund der Laizität nicht zusteht, das Kopftuch inhaltlich zu bewerten. Faktisch hatten die Richter damit in einer zwischen verschiedenen Beobachtern umstrittenen Frage eine Position bezogen, die grundsätzlich den Verbotsbefürwortern in Frankreich entgegenkam.<sup>492</sup> Ab dem Jahr 2004 kamen neue Urteile des EGMR hinzu, die die Position der Verbotsverfechter in Frankreich weiter stärken sollten. Sie stellten eine zumindest indirekte nachträgliche Legitimierung der französischen Politik dar, auch wenn sie vor allem auf Streitfälle aus der Türkei bezogen waren.

### **8.7. Religionsrechtliche Streitfälle aus der Türkei vor dem EGMR**

Die Bedeutung der politischen Lage in der Türkei für die Rechtsprechung des EGMR ist nicht zu unterschätzen. Der EGMR hat seine Position im Umgang mit „religiösen Zeichen“ weitgehend an Kopftuchstreitfällen aus diesem Land entwickelt. Schon allein deshalb ist ein genauerer Blick auf die dortige Lage hilfreich, um die Haltung des EGMR einzuordnen. Er ist aber auch vonnöten, um die Frage zu beantworten, inwiefern türkeibezogene Entscheidungen überhaupt für die Situation in Frankreich relevant sind. Denn davon ist abhängig, ob die EGMR-Rechtsprechung überhaupt als Bestätigung der französischen Position gewertet werden kann. Der folgende Abschnitt gibt einen kurzen Überblick über den türkischen Kontext der EGMR-Rechtsprechung.

Auch wenn zwischen Frankreich und der Türkei große gesellschaftliche, kulturelle und historische Unterschiede bestehen, so ist zugleich eine bemerkenswerte Parallele zu beachten: In beiden

---

<sup>491</sup> Ebd. Urteilstext im pdf-Format, S. 14.

<sup>492</sup> Einige Jahre später hat der EGMR diese Rechtsprechung auch auf Universitätsdozenten ausgeweitet. Vgl. *Sevgi Kurtulmus c. Turquie*, req. n°65500/01, 24.1.2006.

Ländern wurde ein republikanisches Regierungssystem in Anlehnung an die Errungenschaften der Französischen Revolution gegen massiven Widerstand der dominanten religiösen Tradition durchgesetzt – im Falle Frankreichs der Katholizismus, im Falle der Türkei der sunnitische Islam. Ein wichtiges Mittel dabei war der ideologische Laizismus, der mit einer Tendenz zur zivilreligiösen Überhöhung von Republik, Nation und Laizität (türkisch: *laiklik*) einherging. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Fällen besteht in der demokratischen Legitimierung des Unternehmens: Während in Frankreich die Laizisierungsreformen der Dritten Republik von gewählten, parlamentarischen Mehrheiten beschlossen wurden (allerdings ohne aktives und passives Frauenwahlrecht), war die Laizisierungspolitik in der Türkei auf eine westlich orientierte Modernisierungsdiktatur gegründet, die ihre Legitimität vor allem aus der überragenden, charismatischen Führerfigur Kemal Atatürks bezog (Karakas 2007: 10).

Die moderne Republik Türkei ist aus den territorialen Resten des Osmanischen Reichs hervorgegangen, ein islamisches Staatswesen, dessen politischer Herrscher, der Sultan, zugleich das Amt des Kalifen, des geistlichen Führers der sunnitischen Muslime, innehatte und in dem das islamische Recht viele gesellschaftliche Lebensbereiche, etwa das Personenstandrecht und das Erziehungswesen, regelte (Fisher 1968: 213-216). Nach dem Ersten Weltkrieg führten die Reformer um Kemal Atatürk den Niedergang des Osmanischen Reichs im 19. Jahrhundert auf dessen kulturelle Rückständigkeit und die überragende Bedeutung des Islam im osmanischen Recht zurück. Ihr Reformleitbild waren demgegenüber die „modernen Zivilisationen“ Europas, nicht zuletzt Frankreich (Macfie 1994: 136-154). Die Reformen der 1920er und 1930er Jahre etablierten ein Rechtssystem nach europäischem Vorbild und gingen mit einer zum Teil gewaltsam durchgesetzten Kulturrevolution einher, die zur Spaltung der türkischen Bevölkerung entlang einer tiefen säkular-religiösen Konfliktlinie führte (Macfie 1994: 136f.; Kreiser 2003: 409ff.). In diesem Reformwerk spielte der französisch inspirierte Laizismus im Sinne einer Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Raum eine wichtige Rolle (Dumont 1984: 35ff.). Um sicherzustellen, dass der Islam nicht mehr in die öffentliche Sphäre zurückkehrte, wurden die islamischen Instanzen einer strikten staatlichen Kontrolle unterworfen, verstaatlicht und dem 1924 geschaffenen *Amt für religiöse Angelegenheiten* (Diyanet İşleri Başkanlığı) unterstellt (Berkes 1998, Seufert 2004). Die Exklusion des Islam aus dem öffentlichen Raum kam unter anderem in dem Verbot islamischer Trachten für Männer zum Ausdruck. Das „Hutgesetz“ verhängte gar die Todesstrafe für das Tragen des osmanischen Fez (Macfie 1994: 136f.). Das Kopftuch der Frau wagten die Reformer allerdings nicht zu verbieten. Doch war ihnen die Emanzipation der Frau ein wichtiges Reformanliegen: Frauen wurden dazu ermutigt (nie aber gezwungen), den Schleier abzulegen, einen Beruf zu erlernen und in die öffentliche Sphäre einzutreten (Göle 1995).

Der Mangel an demokratischer Legitimation dieser Politik zeigte sich nach der Einführung demokratischer Wahlen: Sofort traten Parteien mit islamfreundlicher Programmatik auf (Fisher

1968: 498ff.). Die von diesen Parteien betriebene Politisierung des Islam weckte bei den Anhängern der westlichen Modernisierung das Verlangen nach einer effektiven Sicherung der Reformen Atatürks. Dieser Aufgabe verschrieb sich eine gesellschaftliche Elite mit starker Stellung in der Staatsverwaltung, der Justiz und im Militär. Letzteres intervenierte seit Ende des Zweiten Weltkriegs viermal massiv in die Politik, um das „Atatürk’sche Erbe“ zu sichern (Toprak 2006: 36-38; Özcan 2006). Die sogenannten „Kemalisten“ wollen ein Abdriften der Türkei in allzu islamfreundliche Bahnen verhindern, wobei allerdings laizistische Parteien zum Teil auch mit den Parteien des politischen Islam zusammengearbeitet haben (Narli 2003: 126f.) und selbst das Militär nach seinem Putsch von 1980 auf den Islam als politische Legitimationsressource zurückgegriffen hat (Karakas 2007: 16-19).

Das Prinzip der Laizität hat in der Türkei Verfassungsrang. Artikel 2 der Verfassung von 1982 erklärt die Türkei zum „demokratischen, laizistischen und sozialen Rechtsstaat.“<sup>493</sup> Zugleich garantiert Artikel 24 die Religionsfreiheit.<sup>494</sup> Allerdings kann das Laizitätsprinzip der Verfassung auch gegen die Religionsfreiheit gerichtet werden. Ein Beispiel hierfür ist die Kopftuchfrage. Dessen Verbot in staatlichen Einrichtungen, insbesondere Schulen und Universitäten, hat seine Ursache vor allem im politischen Erfolg der Parteien des politischen Islam seit den 1980er Jahren. So wurde die von Necmettin Erbakan 1983 gegründete islamistische Wohlfahrtspartei (Refah Partisi – RP) bei den Parlamentswahlen 1995 mit 21,4 Prozent stärkste Partei (Taniyici 2003: 470, 472 Tab. 2; Ataca 2006, Narli 2003: 126). Als einen zentralen Programmpunkt hatte die Wohlfahrtspartei das ideologische Konzept der *Gerechten Ordnung* (*adil düzen*) propagiert, den Entwurf eines Gesellschaftssystems, das als „Konföderation von Rechtsgemeinschaften“ nach dem Vorbild des osmanischen Milletsystems konzipiert war und vorsah, für die Anhänger säkularer Wertvorstellungen eine Art säkulares Millet zu schaffen, den gläubigen Muslimen aber ein Leben nach den Vorgaben des islamischen Rechts zu ermöglichen (Seufert 1997: 445-476). Zugleich machten die Verfechter des politischen Islam die Rolle der Frau zu einem Schwerpunktthema – und zwar spiegelbildlich zur Propagierung eines neuen Frauenbilds im Kemalismus (Göle 1995, Göle 2006, Hermann 2003: 267). Ähnlich wie für die kemalistischen Reformen wurde die Frage der weiblichen Kleidung zu einem identitätskonstituierenden Moment islamischer Milieus. Der RP bot sich damit ein Thema zur politischen Profilierung (Göztepe 2004: 34). Dieser politische Kontext führte dazu, dass das Kopftuch zu einem Symbol für die politische Auseinandersetzung um die Stellung des Islam in der türkischen Gesellschaft und Politik geworden ist (ebd.).

---

<sup>493</sup> Alle Angaben auf Grundlage der von Christian Rumpf zur Verfügung gestellten Übersetzung der Verfassung der Republik Türkei von 1982, in: Rumpf, Christian (Hg.): <http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei82.htm>. Zugriff 18.3.2008.

<sup>494</sup> Ebd.

Das Kopftuchverbot an den Universitäten beruht jedoch nicht auf einem vom Parlament beschlossenen Gesetz, sondern auf Verwaltungsvorschriften und vor allem auf zwei Urteilen des türkischen Verfassungsgerichts von 1989 und 1991, das aus dem sehr allgemeinen Laizitätsprinzip der türkischen Verfassung von 1982 ein sehr konkretes Kopftuchverbot in öffentlichen Einrichtungen, in Behörden und Bildungsinstitutionen abgeleitet hat (vgl. Göztepe 2004). Aus Sicht der Kopftuchverfechter ist diese Auslegung des Laizitätsprinzips jedoch nicht demokratisch legitimiert. Sie sehen in dem Verbot eine massive, ungerechtfertigte Einschränkung der Religionsfreiheit. Für ein explizites Verbot des Kopftuchs in öffentlichen Einrichtungen hätte sich in der türkischen Nationalversammlung sehr wahrscheinlich nie eine Mehrheit gefunden. Im Gegenteil, mehrfach ist der Versuch unternommen worden, mit Hilfe parlamentarischer Mehrheiten das Kopftuchverbot zu Fall zu bringen, zuletzt Anfang des Jahres 2008 (Pesch 2010). Solche Versuche, das Kopftuchverbot aufzuheben, sind aus Sicht der Anhänger kemalistischer Ideen Teil einer Strategie islamistischer Parteien, die letztlich auf die Abschaffung des säkularen Rechtsstaats zielt. Sie erleben das selbstbewusst getragene Kopftuch geradezu als Provokation, wenn nicht als Bedrohung. Sein Verbot in der Universität dient aus ihrer Sicht dem Schutz des säkularen Rechtsstaats. Einige Beobachter deuten den türkischen Kopftuchkonflikt als Ausdruck eines tiefer gehenden sozialen Machtkampfes zwischen Zentrum und Peripherie. Demzufolge treffen die konservativ-religiösen Schichten aus dem Osten der Türkei mit ihren islamisch geprägten Moralvorstellungen auf die „etablierten“, säkular-kemalistisch geprägten Schichten in den Zentren, die nicht nur ihren kulturellen Lebensstil, sondern vor allem ihr gesellschaftliches Machtmonopol bedroht sehen (Yavuz 2000, Göle 2006).

Vor dem Hintergrund dieser Konfliktformation besteht kein Zweifel daran, dass sich der EGMR mit seinen türkeibelegenen Urteilen überwiegend der Sichtweise der kemalistisch geprägten Eliten angeschlossen hat. Ein erstes Beispiel hierfür ist seine Bestätigung des Verbots der RP durch das türkische Verfassungsgericht.<sup>495</sup> An dem Urteil interessiert weniger das Parteienverbot an sich – für das etliche nachvollziehbare Gründe aufgeführt wurden (§§120ff.) – als vielmehr einige grundsätzliche Aussagen zu Laizität und Islam. So traf der EGMR eine in Hinblick auf den Kopftuchstreit nicht unwichtige Aussage, die einen Rückschluss auf seine Konzeptionalisierung des Kopftuchs erlaubt:

In the light of the context created by various views attributed to Refah's leaders [...], for example on the question of the wearing of Islamic headscarves in the public sector or on the organisation of

---

<sup>495</sup> Nach den Wahlen von 1995 war Erbakan zum türkischen Ministerpräsident gewählt worden. Seine islamistische Rhetorik und verschiedene politische Entscheidungen (Toprak 2006: 29-36) hatten jedoch am 28.2.1997 zum Eingreifen des Militärs geführt. Neben der Verschärfung der laizistischen Regeln, etwa in Hinblick auf das Kopftuchverbot, wurde einige Zeit später die RP als laizismusfeindliche Partei vom Verfassungsgericht verboten (Taniyici 2003: 474ff.; Yavuz 2000: 37ff.). Das Verbot ist später vom EGMR bestätigt worden: *Refah Partisi (The Welfare Party) and others v. Turkey*. Apls nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98, 13.2.2003).

working hours in the civil service to fit in with the appointed times for prayers, the statements concerned could reasonably have been understood as conforming statements made by Refah MPs which revealed the party's intention of setting up a regime based on sharia. (§122)

Das Gericht wertet hier das Eintreten für das Kopftuch als Beleg für eine islamistische politische Programmatik, die auf die Einführung des islamischen Rechts zielt. Die Frage ist allerdings, ob gerade die Forderungen nach der Freiheit, das Kopftuch zu tragen, oder nach der Berücksichtigung von religiösen Gebetszeiten in der Gestaltung von Arbeitszeiten bereits auf den Willen zur Einführung eines islamischen Regimes hindeuten.

Wichtig im Zusammenhang mit dem Kopftuchverbot in Frankreich ist das EGMR-Urteil zur Wohlfahrtspartei vor allem deshalb, weil darin erstmals explizit das Prinzip der staatlichen Neutralität als Bestandteil der öffentlichen Ordnung anerkannt wird:

The Court has frequently emphasised the State's role as the neutral and impartial organiser of the exercise of various religions, faiths and beliefs, and stated that this role is conducive to public order, religious harmony and tolerance in a democratic society. It also considers that the State's duty of neutrality and impartiality is incompatible with any power on the State's part to assess the legitimacy of religious beliefs [...] and that it requires the State to ensure mutual tolerance between opposing groups. (§ 91)

Begrenzungen der freien Religionsausübung könnten, so der EGMR weiter, in einer demokratischen Gesellschaft zum Schutz der öffentlichen Ordnung und der Freiheiten Dritter nötig sein. Die Religionsfreiheit schütze nicht Bestrebungen zur Aufhebung des sie garantierenden Prinzips der Laizität (principle of secularism), so der EGMR:

[T]he principle of secularism is certainly one of the fundamental principles of the State which are in harmony with the rule of law and respect for human rights and democracy. An attitude which fails to respect that principle will not necessarily be accepted as being covered by the freedom to manifest one's religion and will not enjoy the protection of Article 9 of the Convention. (§ 93)

Damit erklärte der EGMR das „Prinzip der Laizität“ als solches zu einem Bestandteil der öffentlichen Ordnung, das durch die EMRK geschützt ist. Es ist zu bedenken, dass dort, wo in den englischsprachigen Versionen der EGMR-Urteile vom *principle of secularism* die Rede ist, in den französischsprachigen Versionen vom *principe de laïcité* gesprochen wird. Allerdings sind diese beiden Wortfelder nicht völlig deckungsgleich (vgl. auch Kap. 2.3.4.). Im Deutschen ließe sich *principle of secularism* am ehesten als „Prinzip des säkularen Rechtsstaats“ übersetzen. Dieses fordert vor allem, dass das staatliche Recht nicht auf religiöse Normen gegründet ist. Der französische Begriff der *laïcité* jedoch verweist, wie zuvor gezeigt, auf ein breiteres Bedeutungsfeld. Dies gilt selbst für das institutionelle Laizitätsverständnis, das in Frankreich zum Beispiel ein Verbot staatlicher Subventionen für religiöse Zwecke beinhaltet. Noch deutlicher

wird die Differenz der Bedeutungsgehalte beider Wortfelder, wenn in Hinblick auf den Laizitätsbegriff auch noch diejenigen Bedeutungsgehalte berücksichtigt werden, die aus antiklerikalen Traditionen die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes implizieren.

Die Debré-Mission diskutiert in ihrem Bericht das Urteil gegen die Refah-Partei und betont insbesondere, dass der EGMR damit das Prinzip der Laizität ausdrücklich anerkannt habe (Debré 2004: 121).<sup>496</sup> Sie musste allerdings einräumen, dass es zu dem Zeitpunkt noch keine spezifische EGMR-Rechtsprechung zum Tragen religiöser Zeichen in der Schule gab (ebd.: 44). Entscheidend am Urteil des EGMR ist weniger die Tatsache, dass er verfassungsstaatliche Elemente wie das säkulare Recht oder die staatliche Neutralität als durch die EMRK geschützte Grundwerte deutete, als vielmehr die Entscheidung, in der französischen Variante des Urteilstextes den Allgemeinbegriff der Laizität (*laïcité*) hierfür zu verwenden. Denn dieser ist nicht nur innerhalb der französischen Debatte, sondern auch in der Türkei polysemisch und Träger von teils widerstreitenden Bedeutungen. In seinem Urteil schreibt der EGMR dem Begriff *laïcité* konkrete Inhalte zu, etwa die Garantie friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen, Pluralismus, Schutz der Religionsfreiheit, staatliche Neutralität oder Toleranz. Doch ist das Bedeutungsfeld des Begriffs eben nicht auf diese Aspekte beschränkt, sondern umfasst auch die Religionslosigkeit des öffentlichen Raums. Dieser Bedeutungsaspekt wurde im EGMR-Urteil indes nicht explizit ausgeschlossen.

Dreieinhalb Monate nach Verabschiedung des französischen Gesetzes vom 15.3.2004 fiel der EGMR ein Urteil, das direkt die heikle Frage des Kopftuchs betraf.<sup>497</sup> Die Medizinstudentin Leyla Sahin, die zuvor vier Jahre lang mit Kopftuch an der Universität von Bursa studiert hatte, aber 1999 nach ihrem Wechsel nach Istanbul von der dortigen Universität ausgeschlossen worden war (§ 15), hatte gegen diese Entscheidung vor dem EGMR geklagt. Dieser hat zunächst in erster Instanz am 29.6.2004 und dann in der Großen Kammer am 10.11.2005 ein richtungsweisendes Urteil hinsichtlich der Möglichkeit gefällt, das Kopftuch zu verbieten. Der Fall lag den Konventionsorganen bereits seit Juli 2002 vor, das heißt schon vor Ausbruch der erneuten Kopftuchdebatte in Frankreich. Am Urteil war in zweiter Instanz auch Jean-Paul Costa als Vizepräsident des EGMR beteiligt. In erster Instanz war das Urteil mit sieben Stimmen einvernehmlich gefällt worden, in zweiter Instanz mit 16 zu 1 Stimmen.

Leyla Sahins Ausschluss von der Istanbuler Universität ging auf ein am 23.2.1998 erlassenes Rundschreiben des Uni-Rektors zurück, das Studentinnen mit Kopftuch und Studenten mit Bart den Zutritt zum Uni-Gelände verboten hatte. Der Ausschluss Sahins war von allen türkischen

---

<sup>496</sup> Der französische Wortlaut der entscheidenden Stelle lautete: „Les organes de la convention ont estimé que le principe de la laïcité était assurément l’un des principes fondateurs de l’Etat, qui cadre avec prééminence du droit et le respect des droits de l’homme et de la démocratie. Une attitude ne respectant pas ce principe ne sera pas nécessairement acceptée comme faisant partie de la liberté de manifester sa religion et ne bénéficiera pas de la protection qu’assure l’article 9 de la Convention.“ (Debré 2004: 121).

<sup>497</sup> Leyla Sahin v. Turkey, apl. no. 44774/98, judgment 29.6.2004 sowie 10.11.2005.

Instanzen bestätigt worden (§§ 18-29). Der EGMR bemühte sich zunächst um eine Kontextualisierung des Streitfalls, indem er in einem historischen Abschnitt insbesondere die Bedeutung der Laizisierungsreformen in der Türkei herausstellte. Es fällt auf, dass deren Darstellung einerseits zwar historische Tatsachen wiedergibt, andererseits aber weitgehend einer „kemalistischen“ Geschichtsdeutung folgt (§§ 30-35). Dies wird deutlich an Aussagen wie: „La République turque s’est construite autour de la laïcité“ (§ 30) oder: „[L]a séparation des sphères publique et religieuse fut obtenue par plusieurs réformes révolutionnaires“ (§ 30). Dabei sind Zweifel an der Auffassung, die Türkei verfüge über ein Regime der Trennung von öffentlicher und religiöser Sphäre, durchaus angebracht, insbesondere wenn hierunter die wechselseitige Autonomie beider Sphären verstanden wird, und zwar, weil die religiöse Sphäre in der Türkei direkter staatlicher Kontrolle unterworfen ist (Seufert 2004). Diese weitläufig bekannte Tatsache diskutiert der EGMR allerdings nicht. Angelpunkt der kemalistisch-republikanischen Reformen, so der EGMR weiter, sei die Emanzipation der Frau gewesen. Deren Rechte hätten während der Reformen der 1920er und 1930er Jahre enorme Fortschritte gemacht (§ 32). Der EGMR kommt dann auf Reformen zu sprechen, die Bekleidungsfragen betreffen; so heißt es:

En ce qui concerne la tenue vestimentaire, la première disposition adoptée fut la loi n° 671 du 28 novembre 1925 relative au port du chapeau, qui envisageait la tenue comme une question relative à la modernité. De même, le port d’un habit religieux, quelle que soit la religion ou la croyance concernée, fut interdit en dehors des lieux de culte et des cérémonies religieuses. (§ 32)

Auch an dieser Stelle beschreibt der EGMR ein historisches Faktum, dennoch ist die Art, wie es dargestellt wird – und insbesondere, welche Aspekte nicht dargestellt werden – bemerkenswert. Wie bereits zuvor erwähnt, können die Verbote bezüglich religiöser Kleidung und das Hutgesetz auf den Wunsch der kemalistischen Reformer zurückgeführt werden, die türkische Gesellschaft zu „verwestlichen“. Unabhängig davon, wie diese Reformen im Gesamtzusammenhang des Atatürk’schen Reformwerks zu bewerten sind, steht fest, dass ihnen eine demokratische Legitimation fehlte, sie auf starken Widerstand stießen und mit großer Härte, unter Verhängung und Vollstreckung der Todesstrafe, umgesetzt wurden. Diese Aspekte bleiben im EGMR-Urteil jedoch unterbelichtet. Die „historische Kontextualisierung“ des Kopftuchstreits läuft in der Argumentation des EGMR indes darauf hinaus, die Bedeutung der Kleidungsfrage für die Durchsetzung des säkularen Rechtsstaats in der Türkei aufzuzeigen. Noch wichtiger ist jedoch ein weiterer Punkt: Obschon die kemalistischen Reformer großen Wert auf die Veränderung der äußeren Kleidungsitten gerichtet hatten, hatten sie es vermieden, das Tragen des Kopftuchs in der Öffentlichkeit gesetzlich zu verbieten (Berkes 1998: 474, Zarcone 2004: 139f.). Diese Tatsache erwähnt der EGMR in seiner historischen Bestandsaufnahme allerdings nicht. Stattdessen führt er aus, dass das Tragen des Kopftuchs ein neues Phänomen in türkischen Schulen und Universitäten sei, erstmals in den 1980er Jahren aufgetreten und insbesondere seit



dem Regierungsantritt der Wohlfahrtspartei zunehmend zum Symbol des politischen Islam geworden sei (§ 35).

Als rechtliche Grundlagen des türkischen Kopftuchverbots führt der EGMR sodann eine Verordnung des türkischen Ministerrats vom 22.7.1981 sowie ein Rundschreiben des Hochschulrats vom 20.12.1982 auf, die am 13.12.1984 vom türkischen Staatsrat (Oberstes Verwaltungsgericht) als legal gewertet worden waren (§ 36-37). Das Urteil des EGMR erwähnt allerdings nicht, dass all diese Maßnahmen einer Zeit entstammen, während der die Republik Türkei nicht demokratisch regiert wurde.<sup>498</sup> Der EGMR erwähnt zwar, dass am 10.12.1988 ein neuer Artikel 16 des türkischen Gesetzes über das Höhere Erziehungswesen (n° 2547) in Kraft trat, der das aus religiösen Gründen getragene Kopftuch ausdrücklich legalisierte. Dass dies jedoch auf einen demokratischen Beschluss des türkischen Parlaments unter Führung der Mutterlandspartei ANAP von Turgut Özal zurückzuführen war, die bei den Wahlen 1987 mit 36,3 Prozent stärkste Partei geworden war (Kreiser 2003: 454), erwähnt der EGMR jedoch nicht. Er kommt stattdessen auf das Urteil des türkischen Verfassungsgerichts vom 7.3.1989 zu sprechen, das diese Gesetzesregelung für inkompatibel mit Artikel 2 der türkischen Verfassung von 1982 erklärte und aufhob. Nach seiner Auffassung verletzte das Kopftuch im öffentlichen Raum das Laizitätsprinzip und war nicht mit der religiösen Neutralität von Bildungseinrichtungen zu vereinbaren (§ 39, auch § 41). Das sehr allgemein formulierte Laizitätsprinzip der türkischen Verfassung wurde damit als ausreichende institutionelle Grundlage für das Verbot des Kopftuchs gewertet. Dies ist allerdings nur unter der Voraussetzung haltbar, dass das Laizitätsprinzip in laizistischer Manier als Religionslosigkeit des öffentlichen Raums konzipiert wird. Indem der EGMR die Argumentation des türkischen Verfassungsgerichts akzeptiert, billigt er implizit auch dessen laizistische Auslegung des Laizitätsprinzips.

Bevor der EGMR auf den eigentlichen Streitfall eingeht, bietet er einen vergleichenden Überblick über die nationalen Regelungen der EMRK-Mitgliedstaaten zur religiösen Bekleidung im öffentlichen Raum (§§ 55-56). Dieser Abschnitt ist außerordentlich interessant in Hinblick auf die Kopftuchdebatte in Frankreich. Seine Rolle im Rahmen der Urteilsbegründung ist nicht ganz deutlich, aber er scheint eine legitimatorische Funktion zu haben, insofern die Rechtstraditionen der Mitgliedstaaten als Rechtsquelle zur Auslegung der EMRK herangezogen werden. Der EGMR geht neben den Ländern, die kein Verbot des Kopftuchs in den Schulen kennen, insbesondere auf Frankreich und das damals erst seit kurzem gültige Gesetz vom 15.3.2004 ein:

En France, où la laïcité est considérée comme un des fondements des valeurs républicaines, a été adoptée la loi du 15 mars 2004 [...]. La loi s'applique à l'ensemble des écoles et établissements

---

<sup>498</sup> Aufgrund großer politischer Instabilität hatten die Streitkräfte am 12.9.1980 die Macht übernommen, am 16.10.1981 waren alle politischen Parteien in der Türkei verboten worden. Erst im November 1983 leitete das Militär die Rückkehr der Türkei zu demokratischen Regierungsformen ein, und erst in den Jahren 1985 bis 1987 wurden wieder Parteien zugelassen (Kreiser 2003: 451ff.).

scolaires publics, y compris aux formations post-baccalauréat [...]. Elle n'est pas applicable aux universités publiques. (§ 56)

Der EGMR zitiert die Bestimmungen des Gesetzes, nimmt aber ansonsten keine Bewertung vor. Er diskutiert nicht den Umstand, dass in den anderen europäischen Ländern keine vergleichbaren Verbote existieren. Zugleich zieht er das Gesetz, dessen Ausarbeitung in Hinblick auf seine Vereinbarkeit mit der EMRK starke Zweifel begleitet hatten, die erst durch die Intervention des EGMR-Vizepräsidenten Costa vor der Stasi-Kommission ausgeräumt worden waren, nun als ein Beispiel für die rechtliche Handhabung der Kopftuchproblematik in den Mitgliedstaaten der EMRK heran. Damit wird das Gesetz vom 15.3.2004 sogar indirekt legitimiert. Es fließt ja in die Urteilsbegründung insofern ein, als der Rechtsvergleich es als eine in Europa mögliche, nicht weiter diskutierte Form des Umgangs mit religiösen Zeichen in der Öffentlichkeit darstellt. Damit entsteht folgende Konstellation: Bei der Ausarbeitung des französischen Verbotsgesetzes herrschten starke Zweifel, ob ein Verbot religiöser Zeichen mit der EMRK kompatibel sei – insbesondere im Lichte der Rechtsprechung des *Conseil d'Etat*. Ein französischer Richter im EGMR, der zuvor als Kritiker der französischen Rechtsprechung bekannt war, erklärte dann vor der Stasi-Kommission, dass ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule vom EGMR nicht beanstandet werden würde, sofern es auf einer gesetzlichen Grundlage beruhe. Das mit dieser Aussage in wesentlichen Punkten legitimierte Gesetz wurde nun im Urteil *Leyla Sahin*, an dem eben jener Richter beteiligt war, als eine mitgliedstaatliche Rechtsquelle herangezogen, um im Türkei-fall ein zuvor niemals demokratisch legitimiertes und nicht gesetzlich verankertes Kopftuchverbot zu rechtfertigen. Das Urteil des EGMR stellte dabei seinerseits eine Bestätigung des französischen Kopftuchverbots dar.

Der EGMR räumte ein, dass es sich bei dem Verbot des Kopftuchs um einen Eingriff in die Religionsfreiheit handelt (§ 78). Er ging damit über sein Urteil von 1993 im Fall Karaduman hinaus, in dem die Pflicht zur Abgabe von Passfotos ohne Kopfbedeckung gar nicht erst als Eingriff in die Religionsfreiheit anerkannt worden war. Das Gericht prüfte nun, ob dieser Eingriff legitim war, also die drei Beschränkungsbedingungen nach Artikel 9 Satz 2 EMRK erfüllte (§ 71). Die Klägerin argumentierte, dass es in der Türkei keine gesetzliche Grundlage für ein Verbot des Kopftuchs in der Universität gebe, da der Gesetzgeber nie ein entsprechendes Gesetz verabschiedet habe – obschon diese Frage Gegenstand einer heftigen gesellschaftlichen Debatte gewesen sei (§ 81). Ihre Argumentation ist deswegen interessant, weil aus der Forderung nach einer rechtlichen Grundlage einer Freiheitsbeschränkung in Artikel 9 EMRK in der französischen Debatte stets die Notwendigkeit eines von der Nationalversammlung beschlossenen *Gesetzes* als Voraussetzung für ein Verbot abgeleitet worden war. Jean-Paul Costa hatte in seiner Anhörung vor der Kommission Stasi ja selbst erklärt, dass ein ministerielles Rundschreiben allein nicht für ein Verbot ausreiche und deswegen die aktuellen Schulverweise mit der EMRK nicht zu

vereinbaren seien. Erstaunlicherweise argumentiert der EGMR nun jedoch, dass der Begriff *Gesetz* in der EMRK im Sinne einer legalen, für jedermann zugänglichen und vorhersehbaren Rechtsgrundlage zu verstehen sei, dies aber nicht zwingend ein Gesetz im formellen Sinne sein müsse. Der Begriff *Gesetz* beziehe auch Verordnungen oder die Auslegung durch die Rechtsprechung ein (§ 88). Der EGMR argumentiert weiter, die Rechtsprechung des türkischen Verfassungsgerichts könne als Bestandteil des mit dem Begriff *Gesetz* abgedeckten Rechts angesehen werden (§§ 92-93). In Hinblick auf das Zustandekommen dieses Rechts erklärt der EGMR, dass es ihm nicht zustehe, die von den Mitgliedstaaten gewählten Methoden der Rechtsetzung zu bewerten. Er könne allein die Inhalte des Rechts auf ihre Kompatibilität mit der EMRK prüfen (§ 94). Die Tatsache, dass das Verbot des Kopftuchs in der Türkei keine demokratische Grundlage hat, wird vom EGMR demnach ausdrücklich nicht berücksichtigt (§ 98).

Auch erkennt der EGMR an, dass das Kopftuchverbot mit dem Schutz der Rechte und Freiheiten Dritter sowie der Sicherung der öffentlichen Ordnung ein legitimes Ziel verfolge (§ 99). Der Frage, ob das Mittel des Verbots in Hinblick auf das angestrebte Ziel verhältnismäßig sei, widmet er sodann eine ausführliche Abhandlung: Auch wenn der EGMR die Religions- und Gewissensfreiheit als eine der Grundlagen der demokratischen Gesellschaftsordnung wertet (§ 104), so schützt seiner Auffassung zufolge Artikel 9 EMRK nicht jede religiös motivierte Handlung (§ 105). Zudem bedeute Demokratie nicht einfach die Durchsetzung des Mehrheitswillens, sondern auch den Schutz derjenigen Individuen, die sich in der Minderheit befinden (§ 108). Seine Pflicht, die individuellen Freiheiten des Einzelnen zu schützen, könnte daher den Staat dazu veranlassen, Freiheitsrechte zu beschränken, etwa um Minderheiten zu schützen (§ 108). Der EGMR fügt hinzu:

Tel est notamment le cas lorsqu'il s'agit de la réglementation du port de symboles religieux dans les établissements d'enseignement, d'autant plus, comme le démontre l'aperçu de droit comparé [...] au vu de la diversité des approches nationales quant à cette question. En effet, il n'est pas possible de discerner à travers l'Europe une conception uniforme de la signification de la religion dans la société [...] et le sens ou l'impact des actes correspondant à l'expression publique d'une conviction religieuse ne sont pas les mêmes suivant les époques et les contextes [...]. La réglementation en la matière peut varier par conséquent d'un pays à l'autre en fonction des traditions nationales et des exigences imposées par la protection des droits et libertés d'autrui et le maintien de l'ordre public [...]. Dès lors, le choix quant à l'étendue et aux modalités d'une telle réglementation doit, par la force des choses, être dans une certaine mesure laissé à l'Etat concerné, puisqu'il dépend du contexte national considéré [...].  
(§ 109)

In dieser Passage argumentiert der EGMR nicht nur zugunsten der Möglichkeit, Freiheitsbeschränkungen zugunsten von Minderheiten zu erlassen, sondern er erkennt die religionshistorischen und religionssoziologischen Konstellationen in den verschiedenen Staaten auch als einen determinierenden Faktor für die Möglichkeiten der Beschränkung religiöser Freiheiten an. Dabei verweist er auf den rechtsvergleichenden Abschnitt und legitimiert ein

weiteres Mal implizit – ohne den Fall ausdrücklich zu nennen – die Regelungen, wie sie in Frankreich getroffen worden sind. Denn Frankreich wurde dort ja als ein Beispiel für den europäischen Variantenreichtum im Umgang mit religiösen Zeichen im öffentlichen Raum genannt. Allerdings wirft diese Argumentation Fragen auf. Schließlich gründet sie vor allem auf der Annahme, Beschränkungen der Religionsfreiheit (der Mehrheit) könnten zum Schutze weltanschaulicher Minderheiten gerechtfertigt sein, eine im türkischen Kontext durchaus diskussionswürdige These. Wie jedoch im Fall des Verbots religiöser Zeichen in französischen Schulen gezeigt worden ist, trifft dieses Gesetz hauptsächlich muslimische Schülerinnen, die das Tragen von Kopfbedeckungen als religiöse Pflicht begreifen und sich als Angehörige der islamischen Tradition eindeutig in einer gesellschaftlichen Minderheitenposition befinden. Diesen Aspekt erwähnt der EGMR jedoch nicht.

In seinem Urteil geht der EGMR auch ausführlich auf das Kopftuch selbst ein. In den Entscheidungen *Karaduman* und *Dahlab* sei festgestellt worden, dass in demokratischen Gesellschaften das Tragen des Kopftuchs mit dem Ziel des Schutzes der Freiheiten Dritter und der öffentlichen Sicherheit beschränkt werden könne. Zugleich greift er seine Deutung des Kopftuchs als „starkes äußeres Zeichen“ („*signe extérieur fort*“) aus dem *Dahlab*-Urteil auf und schreibt ihm eine „*proselytisierende Wirkung*“ („*effet prosélytique*“) zu. Er deutet es als eine den Frauen aufgrund einer religiösen Vorschrift aufgezwungenen Bekleidung, die mit der Gleichheit von Mann und Frau schwer zu vereinbaren sei (§ 111). Das Verbot des Kopftuchs an türkischen Universitäten sei auf die Prinzipien der Gleichheit und der Laizität gegründet (§112). Sein Sinn bestehe darin, nichtreligiöse Studenten vor dem Druck extremistischer Gruppierungen zu schützen (§113). Aus all diesen Überlegungen folgert der EGMR:

[L]a Cour trouve une telle conception de la laïcité respectueuse de valeurs sous-jacentes à la Convention. Elle constate que la sauvegarde de ce principe, assurément l'un des principes fondateurs de l'Etat turc qui cadrent avec la prééminence du droit et le respect des droits de l'homme et de la démocratie, peut être considérée comme nécessaire à la protection du système démocratique en Turquie. (§ 114)

Nach einem Hinweis auf die zunehmend politische Bedeutung des Kopftuchs im türkischen Kontext, auf den Druck, der von ihm ausgehe, und das Wirken extremistischer Gruppen, erklärt der EGMR:

Vu le contexte [...] c'est le principe de laïcité [...] qui est la considération primordiale ayant motivé l'interdiction du port de symboles religieux dans les universités. Dans un tel contexte, où les valeurs de pluralisme, de respect des droits d'autrui et, en particulier, d'égalité des hommes et des femmes devant la loi, sont enseignées et appliquées dans la pratique, l'on peut comprendre que les autorités compétentes aient voulu préserver le caractère laïque de leur établissement et ainsi considéré comme contraire à ces valeurs d'accepter le port de tenues religieuses, y compris, comme en l'espèce, celui du foulard islamique. (§ 116)

Damit erklärt der EGMR das Laizitätsprinzip als solches zu einem legitimen Grund für das Verbot des Kopftuchs, das auf diese Weise als inkompatibel mit dem Laizitätsprinzip gedeutet wird. Diese Position steht im eindeutigen Gegensatz zur 1989 entwickelten Position des *Conseil d'Etat*. Zu bedenken ist bei dieser Akzeptanz des Laizitätsprinzips als legitimem Motiv zur Beschränkung religiöser Freiheiten, dass die „Laizität“ innerhalb des türkischen Kontexts gerade auch von türkischen Gerichten oft als Argument zur Beschränkung religiöser Freiheiten muslimischer und nichtmuslimischer Minderheiten verwendet wird (vgl. Oehring 2001, 2004).

Die Billigung des türkischen Kopftuchverbots durch den EGMR kam mit einer Gegenstimme zustande; die EGMR-Richterin Tulkens formulierte zum Urteil *Sahin c. Turquie* eine ausführliche Kritik, die zusammen mit dem Urteilstext veröffentlicht worden ist.<sup>499</sup> Die Kritik ist deshalb interessant, weil sie zeigt, dass die Perspektive des EGMR keineswegs unumstritten war. Auch wenn sich die Richterin Tulkens im EGMR in einer absoluten Minderheitenposition befand, so kam sie doch den Gegnern einer Verbotslösung in ihrer Argumentation inhaltlich sehr nahe. Deutlich kritisiert sie den Rechtsvergleich und die Behauptung, es gebe in dieser Frage keinen europäischen Konsens: In keinem europäischen Land gebe es ein universitäres Kopftuchverbot (§ 3). Auch kritisiert sie, das Urteil konstruiere einen Gegensatz zwischen den Prinzipien der Freiheit und der Laizität, die in einer demokratischen Gesellschaft jedoch miteinander in Einklang gebracht werden müssten. Es sei nicht ausreichend begründet worden, inwiefern vom Kopftuch eine konkrete Bedrohung für die Laizität ausgehe (§ 5). Mit dieser Annahme habe der Gerichtshof in einer gesellschaftlichen Kontroverse über die Bedeutung des Kopftuchs Partei ergriffen, ohne eine konkrete Verletzung der Laizität nachzuweisen (§ 7). Tulkens sieht es als legitimes Ziel, extremistische Gruppen und den radikalen Islam zu bekämpfen. Doch sie teilt nicht die Auffassung, dass das Tragen eines Kopftuches als solches als Fundamentalismus gewertet werden könne. Dies sei auch nicht im Fall der Klägerin Leyla Sahin nachgewiesen worden (§ 10). Gegen das Argument, das Kopftuch stelle einen Verstoß gegen das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau dar, greift die Richterin auf Argumente aus der kulturwissenschaftlichen Debatte zurück (vgl. Kap 4.5.): Das Kopftuch habe keine einheitliche Bedeutung und sein Tragen sei unterschiedlich motiviert. Es bedeute nicht zwingend die Unterwerfung der Frau unter den Mann und könne für die Frau sogar ein Instrument ihrer Emanzipation sein (§11). Aus der Polysemie des Kopftuchs leitet Tulkens eine ähnliche Position wie David Kessler im französischen Staatsrat ab. Es sei nicht Aufgabe des Gerichts, eine inhaltliche und in diesem Fall „einseitige und negative“ Bewertung des Kopftuchs vorzunehmen (§ 12). Tulkens erklärte, sie könne nicht erkennen, wie ein Verhalten, das die Studentin nach eigenen Aussagen selbst gewählt habe, dem Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau zuwiderlaufe (§ 12).

---

<sup>499</sup> Opinion dissidente de Mme la Juge Tulkens, im Anhang des Urteilstexts. Nummeriert nach Paragraphen, beginnend mit § 1.

Doch Tulkens blieb mit ihrer Haltung im EGMR isoliert. Dieser folgte in späteren Urteilen seiner im Fall *Sahin c. Turquie* etablierten Argumentation. So wies er die Klage eines männlichen Studenten ab, der wegen seines Bartes der Universität verwiesen worden war,<sup>500</sup> sowie die Klage von Eltern, deren Kinder eine staatliche religiöse Schule (Imam-Hatip-Liseri) in Istanbul besuchten, in der ebenfalls ein Kopftuchverbot eingeführt worden war.<sup>501</sup> In all diesen Entscheidungen hat der EGMR nie die Erkenntnisse sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung hinsichtlich der Bedeutung des Kopftuchs berücksichtigt. Ebenso wenig hat er theologische Standpunkte angehört, und das, obschon selbst die Diyanet, die staatliche Religionsbehörde der laizistischen Republik Türkei, in einem religiösen Rechtsgutachten (fetva) von 1981 zu dem Ergebnis gekommen ist, dass das Kopftuch nach dem Koran für die Muslima zwingend vorgeschrieben sei (Tröndle 2006: 76).

Die Urteile *Refah Partisi c. Turquie* und *Leyla Sahin c. Turquie* sind von großer Bedeutung für den französischen Kontext, da in ihnen der EGMR ausdrücklich das Prinzip der Laizität als ein ausreichendes Motiv für die Beschränkung der Religionsfreiheit anerkannt hat. Auch wenn immer wieder das Argument vorgebracht wird, dass die Rechtsprechung des EGMR in aus der Türkei stammenden Rechtsfällen nicht ohne Weiteres auf andere Kontexte übertragen werden könne,<sup>502</sup> so spricht doch einiges dafür, dass der Gerichtshof bei einer eventuellen Klage das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich als legitim anerkennen würde. In seinem Urteil *Sahin c. Turquie* aus dem Jahr 2005 hat er Kopftuchverbote nicht nur zum Schutz religiöser (und nichtreligiöser) Minderheiten gebilligt, sondern auch zur Sicherung des Prinzips der Laizität als elementarem Organisationsprinzip des Staats. Er hat dabei eine gewisse Essentialisierung des Laizitätsbegriffs betrieben, insofern er die Offenheit des Begriffs für eine Vielzahl unterschiedlicher Auslegungen nicht als ein Problem für die jeweilige Rechtspraxis identifiziert hat. Hinzu kommt seine negative Bewertung des Kopftuchs, durch das er Wertvorstellungen zum Ausdruck gebracht sieht, die mit den Normen der EMRK nicht zu vereinbaren sind. Es ist daher eher unwahrscheinlich, dass der EGMR das Gesetz vom 15.3.2004 beanstanden würde.

Indizien für die Annahme bieten auch drei inzwischen vom EGMR entschiedene Streitfälle, die Restriktionen für religiöse Bekleidungen in Frankreich bzw. in französischen Einrichtungen betreffen und in denen der Gerichtshof die offizielle französische Position jeweils bestätigt hat.<sup>503</sup>

---

<sup>500</sup> Mahmut Tig c. Turquie, req. n° 8165/03, 24.5.2005. Allerdings hatte sich der Kläger nicht ausdrücklich auf die Religionsfreiheit berufen. Der EGMR erklärte, der Kläger habe das Bartragen nicht mit einer konkreten Überzeugung in Verbindung gebracht.

<sup>501</sup> Köse and 93 others v. Turkey, apl. n° 26625/02, 24.1.2006.

<sup>502</sup> So hatten beispielsweise der Debré-Bericht, der auf die Betonung der religionssoziologischen Konstellationen von Mehrheit und Minderheit in der EGMR-Rechtsprechung hinwies (vgl. Debré 2004: 122), oder der französische Rechtswissenschaftler Patrice Rolland argumentiert (Gorce, Bernard: Professeur de droit, Patrice Rolland confirme que l'interdiction des signes religieux à l'école ne serait pas nécessairement contraire au droit européen. Interview avec Patrice Rolland, in: La Croix, 12.11.2003, 5).

<sup>503</sup> Im Fall *Phull vs. France* (apl. n°. 35753/03, 11.1.2005) gab der EGMR den französischen Behörden Recht, die bei einer Sicherheitskontrolle am Flughafen von Straßburg einen britischen Staatsbürger, der dem Sikhismus

Dabei ist insbesondere der Fall *Kervanci c. France*<sup>504</sup> von Interesse. Dieser betraf die Klage zweier muslimischer Schülerinnen aus Flers, die wegen ihrer Weigerung, das Kopftuch im Sportunterricht zu entfernen, im Jahr 1999 der Schule verwiesen worden waren. Es handelte sich demnach um einen Fall, der noch vor der Verabschiedung des Gesetzes vom 15.3.2004 zustande gekommen und nach der alten Rechtsprechung des Staatsrats entschieden worden war. Das EGMR-Urteil ist deshalb interessant, weil es das Prinzip der Laizität ohne eindeutige Definition als Teil der französischen Rechtsordnung und als ausreichenden Grund für das Verbot des Kopftuchs anerkennt:

La Cour note également qu'en France, comme en Turquie ou en Suisse, la laïcité est un principe constitutionnel, fondateur de la République, auquel l'ensemble de la population adhère et dont la défense paraît primordiale, en particulier à l'école. La Cour réitère qu'une attitude ne respectant pas ce principe ne sera pas nécessairement acceptée comme faisant partie de la liberté de manifester sa religion, et ne bénéficiera pas de la protection qu'assure l'article 9 de la Convention. (§ 72)

Dabei greift der Gerichtshof gar auf die These zurück, die Laizität verlange von den Bürgern eine gewisse Zurückhaltung hinsichtlich ihres religiösen Bekenntnisses im öffentlichen Raum. In Bezug auf die Schulgesetze der 1880er Jahre und das Gesetz von 1905 erklärt er:

De ce ‚pacte laïque‘ découlent plusieurs conséquences aussi bien pour les services publics que pour ses usagers. Il implique la reconnaissance du pluralisme religieux et la neutralité de l'Etat à l'égard des cultes. En contrepartie de la protection de sa liberté religieuse, le citoyen doit respecter l'espace public que tous peuvent partager. (§ 18)

Die Brisanz der EGMR-Rechtsprechung, die das Prinzip der Laizität als solches als legitimen Grund für Freiheitsbeschränkungen anerkennt, besteht u.a. darin, dass nicht mehr am konkreten Einzelfall nachgewiesen werden muss, ob und inwiefern eine religiöse Handlung zur Störung der öffentlichen Ordnung oder der Freiheiten anderer führt. Capitant (2005: 118) meint zwar, der EGMR habe das Laizitätsprinzip in seiner Entscheidung nicht grundsätzlich als Begrenzung der Religionsfreiheit, sondern als Bedingung ihrer Ausübung gedeutet. Aber eine religiöse Handlung kann nur dann ohne nähere Prüfung als unvereinbar mit der Laizität angesehen werden, wenn dieses Prinzip als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes verstanden wird. Ein solches Verständnis ist aber, wie in den vorherigen Kapiteln gezeigt wurde, sehr viel eher in spezifischen

---

angehörte, zum Abnehmen seines Turbans aufgefordert hatten. Das Gericht wies die Klage des Sikhs mit der Begründung ab, derartige Überprüfungen seien im Interesse der öffentlichen Sicherheit notwendig. Die Art ihrer Durchführung und ihr Umfang lägen im staatlichen Ermessensspielraum. Der Fall *El Morsli c. France* (req. n° 15585/06, 4.3.2008) betraf eine Marokkanerin, die – mit einem französischen Staatsbürger verheiratet – für die Einreise nach Frankreich ein Visum hatte beantragen wollen. Sie hatte sich allerdings geweigert, für eine Sicherheitsüberprüfung vor Betreten des Konsulats ihr Kopftuch abzunehmen. Die Klage der Muslima wies der EGMR mit der gleichen Begründung wie im Falle *Phull vs. France* ab.

<sup>504</sup> *Kervanci c. France*, req. n° 31645/04, 4.12.2008.

ideologischen Traditionen gegründet als in der Rechtstradition Frankreichs oder gar eines anderen europäischen Staates.<sup>505</sup>

## 8.8. Zwischenfazit

In Hinblick auf die Ausgangsfrage kann folgende These formuliert werden: Die Europäisierung spielt eine erhebliche Rolle für die französische Politik im Umgang mit der Kopftuchfrage, und zwar sowohl in Form supranationaler Steuerungseffekte als auch im Sinne einer Antizipation europäischer Normen im nationalen Politikformulierungs- und Entscheidungsprozess. Zu Beginn des Kopftuchkonflikts in den 1980er Jahren wirkte die Europäisierung über den Mechanismus der Antizipation zugunsten einer permissiven, ‚liberalen‘ Bearbeitung der Kopftuchproblematik, vor allem im Rahmen der Rechtsprechung des *Conseil d’Etat*. Allerdings hat sich diese Wirkungsweise insbesondere mit Beginn des neuen Millenniums stark gewandelt. Die Urteile des EGMR, vor allem in den Fällen *Dahlab c. Suisse* und *Refah Party vs. Turkey* lieferten bereits einige Elemente, die eine Ablehnung eines Kopftuchverbots durch den EGMR unwahrscheinlich werden ließen. Das Urteil im Fall *Sahin c. Turquie* und weitere Entscheidungen des EGMR haben die bereits damals angelegte Tendenz verstärkt. Von der supranationalen Ebene gingen für den Entscheidungsprozess in Frankreich weitreichende Legitimierungseffekte aus. Mit guten Gründen kann daher behauptet werden, dass die restriktive Politiklösung des Kopftuchkonflikts in Frankreich maßgeblich vom EGMR abgesichert worden ist, sei es durch die Stellungnahme seines Vizepräsidenten Jena-Paul Costa während des Politikformulierungsprozesses (Costa ist inzwischen zum Präsidenten des EGMR aufgestiegen), sei es durch die unter seiner Mitwirkung entwickelte Rechtsprechung, die viele Bausteine für die juristische Absicherung der Verbotslösung bereithält. Der EGMR hat die Verabschiedung des Verbotsgesetzes stark begünstigt, mit der erstmals im französischen Kontext ein Laizitätsverständnis im Sinne der Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes institutionalisiert worden ist. Ein solches Laizitätsverständnis ist in den EGMR-Urteilen implizit akzeptiert worden. Dies kann bedeuten, dass der Begriff der Laizität als solches als ein Argument für die Begrenzung religiöser Freiheiten herangezogen werden kann, ohne dass im Einzelnen mehr geprüft werden muss, ob dies sachlich überhaupt gerechtfertigt ist. Dies ist angesichts der Tatsache, dass der Begriff der Laizität polysemisch und gerade in den Ländern, in denen er für die Religionspolitik eine wichtige Rolle spielt, heftig umstritten ist, eine bemerkenswerte Entwicklung. In Frankreich hat dies Folgen für die Verwaltungsrechtsprechung (vgl. Kap. 12.4.). Hatte es der Staatsrat 1989 vermieden, Laizität und Kopftuch als prinzipielle Gegensätze zu konzipieren, deutet sich nun die Etablierung eines solchen Gegensatzes mit Absicherung durch den EGMR an. Die europäische Ebene des Religionsrechts leistet insofern einen wichtigen Beitrag zur politischen und rechtlichen

---

<sup>505</sup> Siehe zu diesem Problem auch Garay (2005: 23-24).



Entwicklung in Frankreich – allerdings nicht im Sinne einer „Liberalisierung“ des „Religionsmarktes“. Im Gegenteil, die Position des Staates als regulierender Instanz gegenüber dem religiösen Feld ist durch diese Rechtsprechung gestärkt worden. Sie hat seine – auch restriktiven – Eingriffsmöglichkeiten in nicht unerheblicher Weise gestärkt. Sie hat damit innerhalb der französischen Konfliktkonstellation vor allem die Vertreter laizistisch-neorepublikanischer Laizitätskonzeptionen gestärkt und die Vertreter eher religionsfreundlich-multikultureller Lesarten des Laizitätsprinzips geschwächt.

## 9. Die Rolle der Akteure aus den politischen Parteien

### 9.1. Einleitung

Die Politikfeldanalyse interessiert sich für die Rolle des Einflusses parteipolitischer Faktoren auf die Politikprozesse. Die Parteiendifferenztheorie (vgl. Hibbs 1977, Schmidt 1996, 2001: 13) nimmt dabei vor allem die Frage in den Blick, inwiefern die programmatische Orientierung der Regierungsparteien Einfluss auf die inhaltliche Gestaltung der Politik ausübt. Ihre Leitfrage lautet, ob verschiedene Parteien und ihre Programme nachweisbare Unterschiede im Regierungshandeln zur Folge haben. Akteursorientierte Ansätze, wie der akteurzentrierte Institutionalismus von Fritz Scharpf (2000), hingegen betrachten genauer das Handeln einzelner Akteure, insbesondere der Partieliten. Dabei gehen Ansätze auf Basis rationaler Handlungstheorien davon aus, dass parteipolitische Akteure vor allem die Besetzung einflussreicher politischer Ämter anstreben und ihre politischen Strategien insbesondere auf das Ziel des Wahlerfolgs ausrichten. Bei der Analyse des Akteurshandelns interessieren zudem die Konstellationen der Akteure, z.B. in Form von innerparteilicher und parteipolitischer Elitenkonkurrenz.

Die Frage nach der Bedeutung parteipolitischer Orientierungen ist in der Religionspolitik von besonderem Interesse, haben sich doch in vielen westlichen Demokratien die Parteiensysteme auch entlang einer religiös-säkularen Konfliktlinie entwickelt (Lipset 1967, Pappi 1995). Dies trifft ohne Zweifel auf Frankreich zu, wo Anfang des 20. Jahrhunderts die religionspolitische Frage für die Strukturierung der Parteienlandschaft entscheidend war. Die Frage ist, ob auch heute noch parteipolitische Unterschiede in religionspolitischen Fragen feststellbar sind, und auf den hier behandelten Fall bezogen, welchen Einfluss diese auf den Gesetzgebungsprozess zum Verbot religiöser Zeichen hatten.

Das Besetzen religionspolitischer Themen könnte auch eine Strategie darstellen, um Wähler zu mobilisieren oder programmatische und persönliche Profilbildung zu betreiben. Der parteipolitische Wettkampf sowie der politische Elitenwettbewerb werden daher ebenfalls in Hinblick auf ihre Bedeutung für das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen betrachtet.

### 9.2. Parteiendifferenz in der Kopftuchfrage?

Die Parteiendifferenzthese, der zufolge die programmatische Orientierung der Parteien einen nachweisbaren Unterschied für die inhaltliche Politikgestaltung begründet, scheint in Bezug auf das Verbot religiöser Zeichen in der Schule widerlegt zu sein. Gerade bei den beiden führenden politischen Formationen, dem *Parti Socialiste (PS)* und der *Union pour un Mouvement Populaire (UMP)*, sind in den jeweiligen Parlamentsfraktionen Zustimmungsraten von jeweils über 90 Prozent zum Gesetz zu verzeichnen. Und selbst zwischen den verbots skeptischeren kleinen Parlamentsgruppen, der zentristischen *Union pour la Démocratie Française (UDF)* sowie der

Fraktion der Kommunisten und Republikaner, lassen sich keine nennenswerten Unterschiede herausarbeiten. Beide Fraktionen zerfallen jeweils in zwei Lager, wobei in beiden Fällen weniger als die Hälfte der Fraktionsmitglieder dem Gesetz zugestimmt hat. Es lassen sich zumindest auf den ersten Blick keine deutlichen parteiprogrammatischen Unterschiede im Abstimmungsverhalten der Fraktionen aufzeigen.

**Tabelle 4: Abstimmungsergebnisse in der Assemblée nationale vom 10.2.2004<sup>506</sup>**

Fraktion	Stimmen insgesamt	Stimmen für das Gesetz	Stimmen gegen das Gesetz	Enthaltungen	Nicht teilgenommen	Rate der Zustimmung in %
UMP	364	330	12	17	5	90,66
PS	149	140	2	0	7	93,96
UDF	30	13	4	12	1	43,33
Kommunisten	22	7	14	0	1	31,82
Fraktionslose	12	4	4	2	2	33,33

Betrachtet man allerdings die Zeit seit der ersten Kopftuchaffäre von Creil im Jahr 1989 bis zum Jahr 2003, dann lassen sich durchaus parteipolitische Differenzen im Umgang mit der Kopftuchproblematik nachweisen.

Zwischen 1988 und 2002 haben insgesamt vier Wahlen zur Nationalversammlung stattgefunden, dabei konnten sozialistisch dominierte Regierungen in den Jahren von 1988 bis 1993 und nach den vorgezogenen Wahlen von 1997 bis 2002 gebildet werden. Konservativ-gaullistische Regierungen bestanden in den Jahren von 1993 bis 1997 und seit 2002. In den sozialistisch dominierten Regierungsphasen wurde die Kopftuchproblematik zwar auch thematisiert, doch überwogen jeweils permissive Bearbeitungsstrategien: 1989 wurde die bis 1994 gültige Lösung auf Basis des Staatsratsgutachtens praktiziert. In der Zeit von 1997 bis 2002 wurde die Kopftuchproblematik kaum auf die politische Agenda gebracht. Die Affäre von Flers im Jahr 1999 handhabte die sozialistische Schulministerin Ségolène Royal mit Diskretion. Jean Baubérot, der damals als Berater von Royal tätig war, ist sogar der Auffassung, dass das Erziehungsministerium damals eine über die Staatsratsrechtsprechung hinausgehende Tolerierungspolitik verfolgt habe.<sup>507</sup> Restriktive politische Maßnahmen fielen indes in die

<sup>506</sup> Eigene Zusammenstellung auf Grundlage folgender Quelle: Assemblée Nationale: Analyse du Scrutin n° 436, Sitzung des 10.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/scrutins/jo0436.asp>, Zugriff 25.5.2007.

<sup>507</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

Regierungsjahre konservativer Parteien; so das Rundschreiben von Erziehungsminister Bayrou und das Kopftuchverbot von 2004.

Doch sind aus diesen Umständen nur mit großer Vorsicht Schlussfolgerungen hinsichtlich der Parteiendifferenzthese zu ziehen. Denn 2004 stimmten die Sozialisten mit überwältigender Mehrheit für das Verbot und schon im Jahr 1989 gab es im *Parti Socialiste* zahlreiche Stimmen, die für eine restriktive Politik eintraten. Als Lionel Jospin am 25.10.1989 für einen toleranten Umgang mit dem Kopftuchkonflikt plädierte und sich gegen die Exklusion der drei Schülerinnen aussprach, wurde ihm nicht nur von der rechtsgerichteten Opposition in der Nationalversammlung Schwäche vorgeworfen, sondern auch der PS-Vorstand kritisierte seine Haltung und forderte die Umsetzung der „laischen Gesetze“. Die kritische Linie wurde z.B. von Jean-Pierre Chevènement, zu der Zeit Verteidigungsminister, und Jean Poperen, damals Minister für die Beziehungen zum Parlament, getragen. Letzterer drückte Staatspräsident Mitterrand gegenüber am 25.10.1989 sogar schriftlich seine persönliche Sorge über die politische Haltung Jospins aus (Favier/Martin-Roland 1996: 293).

Unter dem Druck aus der eigenen Partei und der öffentlichen Meinung – am 25.10.1989 wurde eine Umfrage veröffentlicht, der zufolge 53 Prozent der Franzosen im Kopftuch eine Verletzung der Laizität sahen (Favier/Martin-Roland 1996: 294) – ging Jospin auf die Kritik ein. Er erklärte öffentlich, auch er sei gegen das Kopftuch in der Schule,<sup>508</sup> und trug den Lehrern auf, die Schülerinnen zum freiwilligen Verzicht auf ihr Kopftuch zu bringen.

Eine Verschärfung der Politik schien sich seit dem Regierungswechsel von 1993 anzubahnen. Eine Initiative zum Verbot des Kopftuchs wurde bereits vor Veröffentlichung des Bayrou-Rundschreibens ergriffen. Sie ging aus von Ernest Chenière, dem ehemaligen Schulleiter des Collège von Creil, der bei den Wahlen für den gaullistischen *Rassemblement pour la République (RPR)* ein Mandat errungen hatte. Beim Rundschreiben von Erziehungsminister François Bayrou aus dem Jahr 1994 handelte es sich zwar um den Versuch, die Politik zu verschärfen. Allerdings „beschritt Bayrou diesen Weg erst auf heftigen Druck aus dem RPR, insbesondere ausgehend von der Gruppe um Ernest Chenière. Gegenüber dessen weitaus restriktiveren Forderungen kann das Bayrou-Rundschreiben von 1994 sogar als Bremse für eine restriktive Politik interpretiert werden. Die Urteile des *Conseil d'Etat* in Folge des Rundschreibens gaben der Debatte um die Notwendigkeit eines Kopftuchverbots neuen Antrieb. Schon Mitte Oktober 1996 verlangte der RPR-Abgeordnete François Grosdidier ein Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule.<sup>509</sup> Staatspräsident Chirac gab öffentlich zu erkennen, dass er ein gesetzliches Verbot begrüßen würde und beauftragte Erziehungsminister Bayrou mit den Vorbereitungen für ein entsprechendes

---

<sup>508</sup> Jospin, Lionel: Le moment ou jamais. Entretien avec Lionel Jospin, in: *Le Débat*, jan-fev 1990, n° 58, 3-20, 16.

<sup>509</sup> O.A.: Un député RPR réclame une loi sur le port du voile à l'école, in: *La Croix*, 16.10.1996, 2.

Gesetz.<sup>510</sup> Chirac hatte schon früher seine Ablehnung des Kopftuchs zum Ausdruck gebracht und es als Infragestellung des französischen Integrationsmodells gedeutet.<sup>511</sup> Bayrou bezog keine klare Position, sondern kündigte Gespräche mit den Fraktionsführern in der Nationalversammlung an.<sup>512</sup> Letztlich blieb diese Initiative zum Verbot religiöser Zeichen jedoch ohne konkrete Folgen, nicht zuletzt aufgrund vorgezogener Neuwahlen.

Staatspräsident Jacques Chirac war 1995 überraschend zum Nachfolger des sozialistischen Präsidenten François Mitterrand gewählt worden. Er hatte sich gegen den Kandidaten der Sozialisten, den ehemaligen Erziehungsminister Lionel Jospin, sowie gegen seinen parteiinternen Rivalen Edouard Balladur durchgesetzt und eine konservative Regierung unter Alain Juppé als Premierminister ernannt (La Gorce/Moschetto 2005: 95f.). Mit ihrer Reformpolitik war die Regierung Juppé jedoch bald auf starke Widerstände gestoßen und insbesondere seit November 1995 mit schweren Streikwellen konfrontiert worden. Diese Entwicklung veranlasste Präsident Chirac am 27.4.1997 zur Auflösung der Nationalversammlung in der Hoffnung, durch Neuwahlen neue Legitimation für seine Politik zu sichern. Die Regierungsparteien RPR und UDF mussten indes eine herbe Niederlage hinnehmen, die Sozialisten errangen in Kooperation mit anderen linksorientierten Parteien eine Mehrheit in der Nationalversammlung. Jacques Chirac sah sich gezwungen, eine sozialistische Regierung unter Premierminister Lionel Jospin zu ernennen (La Gorce/Moschetto 2005: 99, Manceron 2005: 66). Mit Lionel Jospin jedoch war ein politischer Akteur zum Regierungschef geworden, der als Vertreter eines multikulturellen Ansatzes galt und eine restriktive Politik gegenüber dem islamischen Kopftuch ablehnte. An der Spitze der gaullistischen RPR kam es nach der Wahlniederlage zu einem Personalwechsel, der in Hinblick auf das Kopftuch interessant ist: Alain Juppé, der bisherige Premierminister, galt als Fürsprecher eines Verbots.<sup>513</sup> Philippe Séguin vom linken Flügel der Gaullisten übernahm nach den Wahlen die Führung der RPR. Er hatte 1994, damals als Präsident der Nationalversammlung, öffentlich die Frage gestellt, ob es wirklich eine gute Lösung sei, die Mädchen mit Kopftuch der Schule zu verweisen.<sup>514</sup>

Eine politische Mehrheit für ein Verbot kam Mitte der 1990er Jahre selbst in den konservativen Parteien nicht zustande. Auch während der Kohabitation kam es nicht mehr zu erfolgversprechenden Verbotsinitiativen. Das Thema verschwand weitgehend von der politischen Agenda. Zwar kam es am Rande des Präsidentschaftswahlkampfes 2002 wieder zur Sprache, als sich Nicolas Sarkozy am 9.4.2002 gegen das Kopftuch in der Schule aussprach und Respekt für

---

<sup>510</sup> O.A.: M. Chirac souhaite une loi sur le port du foulard à l'école, in: *Le Monde*, 5.12.1996, 10.

<sup>511</sup> Ebd.

<sup>512</sup> Ebd.

<sup>513</sup> So äußerte er sich einem Verbot gegenüber aufgeschlossen in einem Interview mit *Le Figaro*, vgl. Juppé, Alain: 'Quelle politique fera-t-on demain pour la France. C'est l'enjeu de ces législatives', Entretien avec Alain Juppé, Premier ministre, in: *Le Figaro*, 23.5.1997.

<sup>514</sup> Clerc, Christine: Il commence le 3 septembre une tournée des fédérations RPR, in: *Le Figaro*, 2.9.1997.

die republikanischen Regeln forderte,<sup>515</sup> doch ließ dies nicht unbedingt erwarten, dass die UMP – neu in der Regierungsverantwortung – zum Motor für ein Verbot werden würde. Und als es im Frühjahr 2004 ernst mit dem Verbot wurde, unterstützten die Sozialisten mit überwältigender Mehrheit das Projekt und ermöglichten so eine breite politische Legitimation.

Parteilpolitische Unterschiede spielten jedoch für die Art und Weise der Verbotslegitimation eine Rolle. So versuchten die oppositionellen Sozialisten sich von der UMP durch zwei Forderungen abzugrenzen: erstens durch das Eintreten für eine Dialogphase zwischen Schülern und Schulleitung vor jede Disziplinaentscheidung<sup>516</sup> – die Sozialisten reklamierten die Aufnahme dieser Bestimmung in den Gesetzestext später als ihren Erfolg<sup>517</sup> – zweitens durch das Plädoyer für ein Verbot aller *sichtbaren* religiösen Zeichen in der Schule.<sup>518</sup> Auf diese Weise konnten sie den PS als die laizitätstreue und für die Gefahr einer Stigmatisierung der Muslime sensible Partei präsentieren, die eine „echte“ Gleichbehandlung der unterschiedlichen religiösen Traditionen anstrebt. Der *Parti Socialiste* konnte sich mit dieser zweiten Forderung zwar nicht durchsetzen, doch im Austausch dafür erreichte er die Aufnahme einer Bestimmung, der zufolge das Verbot nach dem Ablauf eines Schuljahres einer erneuten Überprüfung zu unterziehen war.<sup>519</sup> Darüber hinaus fällt auf, dass einige Argumente, die in der Debatte vorgetragen wurden, stark abhängig von Parteizugehörigkeiten waren. In der Parlamentsdebatte kamen insgesamt 122 Redner zu Wort, davon 63 Redner der Rechtsparteien UMP (55) und UDF (8) und 55 Redner von Linksparteien (PS: 41, Kommunisten: 14). Somit wurden etwas mehr als die Hälfte der Reden von Abgeordneten der Rechtsparteien gehalten. Doch fast drei Viertel derjenigen Redner, die das Gesetz als eine Frage der nationalen Identität deuteten, gehörten der UMP an (30 rechts, 12 links). Umgekehrt waren aber fast drei Viertel derjenigen, die das Kopftuch als Reaktion auf soziale Ausgrenzung, Diskriminierung und Integrationsschwierigkeiten deuteten, Angehörige der Linksfaktionen (rechts 9, links 21). Und während 6 Abgeordnete der UMP darauf hinwiesen, dass es nicht nur bei dem Verbot bleiben dürfe, sondern auch positive Maßnahmen zur Förderung der sozialen Integration der Einwandererkinder ergriffen werden müssten, waren es in den Linksfaktionen insgesamt 25 Redner, also mehr als vier Fünftel derjenigen, die dieses Argument vortrugen. Bemerkenswert ist zudem, dass 21 Abgeordnete dem Prinzip der Laizität auch die Aufgabe zuschreiben, soziale Chancengleichheit zu garantieren, davon jedoch nur je ein Redner von UDF und UMP. Auch in Hinblick auf die Deutung des Rechts auf Religionsfreiheit fallen solche Unterschiede in den Blick: Zwei Drittel derjenigen, die den emanzipativen Charakter der

---

<sup>515</sup> Coroller, Catherine: La Mosquée de Paris a peur des urnes, in: Libération, 9.5.2002, 13.

<sup>516</sup> Hassoux, Didier: UMP et PS modifient le projet de loi sur la laïcité, in: Libération, 29.1.2004, 16.

<sup>517</sup> Huet, Sophie: Voile. Le PS se rallie au texte du gouvernement, in: Le Figaro, 6.2.2004. Huet, Sophie: L'UMP et le PS unis contre le voile à l'école, in: Le Figaro, 10.2.2004, 6.

<sup>518</sup> Stive, Dany: Laïcité. Le PS et la commission parlementaire se prononcent pour une loi. Le PCF n'y est pas favorable, in: l'Humanité, 14.11.2003. O.A.: Ils souhaitent remplacer le terme ‚ostensible‘ par ‚visible‘. Toujours indécis, les socialistes n'auront pas la liberté de vote, in: Le Figaro, 22.1.2004.

<sup>519</sup> Huet, Sophie: Voile. Le PS convaincu, l'UDF renâcle in: Le Figaro, 5.2.2004.

Religionsfreiheit im Sinne der Chance zur Befreiung von Religion betonten, gehörten den Linksfraktionen an. Ebenso waren es auch nur Angehörige der Linksfraktionen, die in der Debatte kritische Aussagen über die katholische Kirche machten (7), und ebenfalls nur linke Redner vertraten die Ansicht, dass *alle* Religionen dazu tendierten, die Frau zu unterdrücken. Hingegen sind mehr als drei Viertel der Redner, die den Islam als eine für Frankreich besonders problematische Religion charakterisieren und auf kulturelle Gegensätze und prinzipielle Integrationsschwierigkeiten des Islam hinweisen, Angehörige der Rechtsfraktionen.

Obschon die Parteiendifferenzen nur in Form von Tendenzen und nicht in Form klar entgegengesetzter Lager festzustellen sind, lässt sich doch zeigen, dass die Linksparteien stärker zu einer sozioökonomischen Erklärung des „Problems“ Kopftuch neigen, die Rechtsparteien hingegen stärker den identitätspolitischen Aspekt in den Vordergrund stellen. Für das Abstimmungsergebnis hatten solche feinen Unterschiede allerdings keine Bedeutung. Aus der sozioökonomischen Problemdeutung folgte nicht der Verzicht auf die Verbotsmaßnahme. Zwar wurden „begleitende“ Maßnahmen sozialpolitischer Art gefordert. Diese Forderung blieb aber ohne unmittelbare Konsequenzen. Das gleiche gilt für die Kernforderung der Sozialisten nach einem schärferen, aber zugleich „gerechteren“, da weniger diskriminierendes Verbot aller sichtbaren religiösen Zeichen. Sie ist zwar ein Hinweis auf das Bemühen um eine konsequent laizistische Haltung, aber die Sozialisten stimmten dem Gesetz zu, ohne dass diese Forderung erfüllt wurde. Für die Zustimmung blieben parteipolitische Differenzen letztlich ohne Belang. Stattdessen fällt auf, dass zahlreiche Reden von PS-Abgeordneten sehr viel Skepsis gegenüber dem anvisierten Verbot des Kopftuchs zum Ausdruck bringen. Einige Reden scheinen eher Gründe für eine Ablehnung denn für eine Zustimmung zu liefern – obschon die jeweiligen Abgeordneten später dem Gesetzentwurf der Regierung zustimmten.<sup>520</sup>

### **9.3. Streit um das Kopftuch in allen Parteien**

Das Kopftuch löste von Anfang an vor allem Streit innerhalb der politischen Parteien aus. Obschon Jospin 1989 mit heftiger Kritik aus den eigenen Reihen und vor allem seitens linker Intellektueller wie Elisabeth Badinter und Régis Debray konfrontiert war, erhielt er von wichtigen Parteifreunden Unterstützung für seine Position, zunächst von Innenminister Pierre Joxe und Harlem Désir, dem damaligen Präsidenten von *SOS Racisme* (Favier/Martin-Roland 1996: 294). Später sprach sich Danielle Mitterrand öffentlich gegen ein Kopftuchverbot aus. „Chacun a le droit de trouver cette tradition rétrograde, mais laissons les intéressées évoluer sans les brusquer“, so erklärte die Gattin des sozialistischen Staatspräsidenten (zitiert nach Favier/Martin-Roland 1996:

---

<sup>520</sup> So beispielsweise die Redebeiträge der PS-Abgeordneten Marc Dolez, Philippe Vuilque, Jérôme Lambert (vgl. 2<sup>ère</sup> séance du mercredi 4 février 2004, in: [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36\\_360](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36_360), Zugriff 25.5.2007), sowie Patrick Roy und Bruno Le Roux (vgl. 1<sup>ère</sup> séance du jeudi 5 février 2004, in: <http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/152.asp>, Zugriff 3.6.2008).

294). In einer Parlamentsdebatte am 8.11.1989 stellte sich auch Premierminister Rocard, ermutigt von Staatspräsident Mitterand, öffentlich hinter Jospin, und dies, obwohl laut einer Umfrage, deren Ergebnisse im *Nouvel Observateur* publiziert worden waren, inzwischen 66 Prozent der Franzosen die Haltung Jospins für falsch hielten (ebd.: 295). Als im November 1996 der *Conseil d'Etat* zahlreiche Schulverweise auf Grundlage des Bayrou-Rundschreibens aufhob, löste dies eine neue Debatte über ein Kopftuchverbot aus. Staatspräsident Chirac sprach sich dafür aus,<sup>521</sup> doch Erziehungsminister Bayrou erscheint in der damaligen Presseberichterstattung als zögerlich im Hinblick auf ein Verbot. Er vertrat die Auffassung, seine Politik sei erfolgreich gewesen und habe zu einer 90-prozentigen Reduktion der Konfliktfälle geführt.<sup>522</sup> Unterstützt wurde er in seiner Haltung u.a. von Eduard Balladur, ehemaliger Premierminister des RPR, und Simone Veil, ehemalige Ministerin und Überlebende der Shoa.<sup>523</sup> Auf politischen Druck hin kündigte Bayrou an, mit den Fraktionsvorsitzenden in der Nationalversammlung über ein eventuelles Gesetz zu sprechen. Die Presse berichtete jedoch von seiner Verärgerung über die Abgeordneten Ernest Chenière und François Grosdidier, die Verfechter eines Verbots im Parlament.<sup>524</sup> Die beiden Abgeordneten hatten inzwischen bereits eine Gesetzesinitiative ins Parlament eingebracht, beklagten sich aber, dass sie sich von ihrer Fraktionsführung nicht unterstützt fühlten.<sup>525</sup> In einem Interview im Februar 1997 sprach sich Bayrou erneut gegen ein Gesetz aus.<sup>526</sup> Auch wenn im französischen Senat, der zweiten Kammer des französischen Parlaments, Gesetzesinitiativen zum Verbot des Kopftuchs vorgelegt wurden,<sup>527</sup> verkündete dessen Ausschuss für kulturelle und soziale Angelegenheiten Ende März 1997, dass eine Gesetzgebung in Hinblick auf das muslimische Kopftuch „weder nützlich, noch möglich“ sei.<sup>528</sup> Die Schule sei mit wichtigeren Problemen konfrontiert, erklärte der Ausschussvorsitzende, der RPR-Senator Adrien Gouteyron. Das Gutachten des Staatsrats von 1989 und die beiden Rundschreiben des Erziehungsministeriums seien ausreichend. Zudem wäre ein Verbot vermutlich nicht verfassungskonform. Sein Kollege in der Nationalversammlung, Bruno Bourg-Broc ebenfalls vom RPR, pflichtete ihm bei. Die Gesetzesinitiativen aus dem RPR hatten somit schon aufgrund des innerparteilichen Widerstands kaum Aussicht, auf die parlamentarische Tagesordnung zu gelangen, auch wenn andere Abgeordnete von RPR und UDF an der Forderung nach einem Verbotsgesetz festhielten.<sup>529</sup>

---

<sup>521</sup> O.A.: M. Chirac souhaite une loi sur le port du foulard à l'école, in: *Le Monde*, 5.12.1996, 10.

<sup>522</sup> Ebd.

<sup>523</sup> Ebd.

<sup>524</sup> Ebd.

<sup>525</sup> O.A.: Le foulard contre la République, in: *Le Point*, 7.12.1996.

<sup>526</sup> Bayrou, François: Oui, on peut réformer l'Université. Un Entretien avec le Ministre de l'Éducation nationale, propos recueillis par Muriel Frat / Ivan Rioufol, in: *Le Figaro*, 5.2.1997.

<sup>527</sup> O.A.: Voile islamique, in: *Le Figaro*, 28.1.1997.

<sup>528</sup> Couret, Florence / Guillaume Tabard: Légiférer sur le voile islamique n'est 'ni utile ni possible', in: *La Croix*, 28.3.1997, 10.

<sup>529</sup> Ebd.



Das Bild der Zerrissenheit bot die politische Elite auch im Jahr 2003 wieder. In den kleineren linken Parteien der Grünen, deren Europaabgeordneter Daniel Cohn-Bendit sich öffentlich für Alma und Lila Lévy einsetzte,<sup>530</sup> und in der *Ligue communiste révolutionnaire (LCR)* wurde das Gesetz abgelehnt, ebenso in Teilen des *Parti communiste de France (PCF)*, wobei allerdings einige seiner Abgeordneten, wie der Bürgermeister von Montreuil, Jean-Pierre Brard, bereits in der Debré-Mission für ein Verbotsgesetz eingetreten waren. Der rechtsextreme *Front National* und die nationalkonservative Bewegung von Philippe de Villiers sprachen sich ebenfalls gegen die Idee eines Gesetzes aus.<sup>531</sup> In der Regierungspartei UMP galten Premierminister Raffarin<sup>532</sup> und einige Abgeordnete wie Jacques Myard früh als klare Verbotsbefürworter. Innenminister Sarkozy und Erziehungsminister Luc Ferry jedoch lehnten ein Gesetz ab. Ferry vertrat die Auffassung, ein solches Gesetz verstoße gegen Verfassung und EMRK.<sup>533</sup> Vor der Stasi-Kommission erklärte Sarkozy, ein neues Gesetz sei weder nötig, noch nützlich, noch angemessen.<sup>534</sup> Ein Verbotsgesetz würde von den Muslimen als Demütigung erfahren werden und die Radikalisierung der Betroffenen zur Folge haben.<sup>535</sup> Diese angesichts seiner Aussagen im Wahlkampf 2002 überraschende Haltung konnte wohl auf seine Zusammenarbeit mit muslimischen Verbänden im Rahmen der CFCEM-Gründung zurückgeführt werden.

Der Staatsminister für das Schulwesen, Xavier Darcos, jedoch trat vehement für ein Gesetz ein. Gegenüber *Le Monde* beklagte er in markigen Worten:

La question n'est pas tellement de savoir s'il faut légiférer ou pas, elle est celle de l'intégration de la religion islamique à la République française. C'est à la communauté musulmane de dire si elle entend respecter la loi. Si elle ne veut pas y répondre, alors faisons une loi.<sup>536</sup>

---

<sup>530</sup> Cohn-Bendit, Daniel / Gabriel Cohn-Bendit: Une loi serait une saloperie, in: *Le Monde* 2, n° 34, Novembre 2003, 64.

<sup>531</sup> O.A.: A droite comme à gauche, la controverse a divisé chaque parti, in: *Le Monde*, 12.12.2003. Es ist interessant, wie sich die rechtsextremen Parteien zum Kopftuchverbot positionierten. Die einstigen Fürsprecher einer restriktiven Politik bezogen entgegengesetzte Positionen, sobald die beiden großen Parteien sich für die Verbotslinie entschieden hatten. Offensichtlich hoffte der FN, dass eine wachsende Zahl von Kopftüchern in der Öffentlichkeit dem FN Zulauf bescheren würde. Marine Le Pen, die Tochter des Parteiführers, etwa erklärte am 22.11.2003: „Si cela peut dessiller les yeux des Français de voir se multiplier les voiles, il peut être bon d'en passer par là“ (Barth, Elie: Les calculs du FN sur la question du voile, in: *Le Monde* 10.12.2003). Sie sprach sich offen gegen die zu große Zahl an Muslimen in Frankreich aus, deutete aber ein Verbot als Eingeständnis der Schwäche, weil wegen islamistischer Extremisten französische Gesetze geändert würden. Im ultrakatholischen Flügel des FN sah man sogar die Gefahr einer neuen laizistischen Welle, die das katholische Schulwesen beeinträchtigen könnte (ebd.). Philippe de Villiers, der Führer des *Mouvement pour la France (MPF)* bezeichnete die Idee, alle religiöse Zeichen zu verbieten, als eine „totalitäre Versuchung“ („tentation totalitaire“) und lehnte ein Verbotsgesetz ebenfalls ab (Quinio, Paul / Vanessa Schneider: La commission d'information parlementaire et le Parti socialiste demandent une loi, in: *Libération*, 13.11.2003, 14).

<sup>532</sup> Wolf, Laurent / Anton Vos: Jean-Pierre Raffarin défend la laïcité à la mosquée de Paris, in: *Le Temps*, 18.10.2003.

<sup>533</sup> Bacqué, Raphaëlle: Laïcité. François Fillon est pour une loi interdisant les signes religieux à l'école, in: *Le Monde*, 17.9.2003.

<sup>534</sup> Portes, Thierry: Sarkozy ne veut pas qu'on légifère sur le port du voile, in: *Le Figaro*, 8.10.2003.

<sup>535</sup> Dumay, Jean-Michel: L'embarras des politiques in: *Le Monde*, 16.10.2003.

<sup>536</sup> Ebd.

Der Vorsitzende der UMP, Alain Juppé, sprach sich in einem Interview am 28.10.2003 für ein Verbot aus. Die Laizität sei nicht verhandelbar, so Juppé.<sup>537</sup> Staatspräsident Jacques Chirac hatte erklärt, sich nicht vor Veröffentlichung des Kommissionsberichts äußern zu wollen.<sup>538</sup> Seine Partei suchte allerdings schon nach einer einheitlichen Linie in der Kopftuchfrage.<sup>539</sup> Doch noch Mitte November hielten die beiden prominentesten Verbotsgegner in der UMP an ihrer Position fest. Luc Ferry plädierte für eine Regelung in Form eines neuen Rundschreibens. Der UMP-Abgeordnete Christian Estrosi, der dem Sarkozy-Lager in der UMP angehörte, bedauerte öffentlich den Eifer einiger, die um jeden Preis ein Gesetz wollten: „Il n'appartient pas au Parlement d'ouvrir la boîte de Pandore en votant une loi aussi inopportune qu'inutile.“<sup>540</sup> Erst bei einer Sitzung des UMP-Vorstands am 28.11.2003 gaben Sarkozy und Ferry ihren Widerstand auf.<sup>541</sup>

Auch wenn sich die meisten UMP-Abgeordneten hinter das Gesetzesprojekt stellten, blieben selbst nach dieser Entscheidung einige kritisch: Der ehemalige Premierminister Edouard Balladur, der Vertreter des liberalen Flügels Alain Madelin, der UMP-Fraktionsvorsitzende Jacques Barrot, die Vertreter des konservativ-katholischen Flügels der UMP, wie Christine Boutin oder Bruno Bourg-Broc, sowie die Abgeordneten Christian Estrosi und Marc Le Fur hielten die bestehende Rechtslage für ausreichend. Gleichzeitig warben UMP-Sprecher François Baroin und Jean-Louis Debré, Präsident der Nationalversammlung, für ein Verbot.<sup>542</sup> Aufgrund der recht starken Vorbehalte in der UMP-Fraktion entschied sich ihr Vorsitzender Barrot schließlich dazu, für die Abstimmung über das Gesetz die UMP-Abgeordneten vom Fraktionszwang zu entbinden.<sup>543</sup>

Bei den Sozialisten bot sich ein ähnliches Bild, die Vorbehalte gegen ein Gesetz waren hier sogar noch viel stärker. Nach dem Vorfall in Bourget, wo Nicolas Sarkozy mit seiner Forderung nach kopftuchfreien Passbildern einen Sturm der Entrüstung im UOIF-Publikum ausgelöst hatte, war es zuerst der frühere Erziehungsminister Jack Lang, der 1997 bis 2002 noch gegen ein Verbot des Kopftuchs gewesen war, der seine Position änderte. Er erklärte dies mit dem zunehmenden Erfolg der „Islamisten“. Ende April 2003 schlug er der PS-Fraktion ein Verbot aller Zeichen religiöser, politischer und philosophischer Zugehörigkeit in den Schulen vor und glaubte die Hälfte der sozialistischen Abgeordneten hinter sich.<sup>544</sup> Doch der Laizitätsexperte des PS, Jean Glavany, lehnte damals ein Gesetz nicht zuletzt unter Hinweis auf europäische Normen klar ab: „une loi ne

---

<sup>537</sup> Portes, Thierry: Auditionné aujourd'hui par la commission Stasi, le président de l'UMP se dit favorable à l'interdiction des signes religieux ostentatoire à l'école, in: *Le Figaro*, 28.10.2003, 10.

<sup>538</sup> Quinio, Paul / Vanessa Schneider: La commission d'information parlementaire et le Parti socialiste demandent une loi, in: *Libération*, 13.11.2003, 14.

<sup>539</sup> Ebd.

<sup>540</sup> Ebd.

<sup>541</sup> O.A.: A droite comme à gauche, la controverse a divisé chaque parti, in: *Le Monde*, 12.12.2003.

<sup>542</sup> Huet, Sophie: Hésitante au départ, l'UMP s'est massivement ralliée au texte, in: *Le Figaro*, 23.1.2004.

<sup>543</sup> Huet, Sophie: Hésitante au départ, l'UMP s'est massivement ralliée au texte, in: *Le Figaro*, 23.1.2004. Boissieu, Laurent de: Laïcité. La loi sur le voile fait tanguer l'UMP, in: *La Croix*, 21.01.2004, 6.

<sup>544</sup> Dumay, Jean-Michel: L'embarras des politiques in: *Le Monde*, 16.10.2003.

serait pas pertinente politiquement et serait dangereuse juridiquement.“<sup>545</sup> Jack Lang erhielt in seiner Position Unterstützung seitens des ehemaligen Premierministers Laurent Fabius, der sich auf einem Parteitag in Dijon im Mai 2003 ebenfalls für die restriktive Linie in der Kopftuchfrage aussprach.<sup>546</sup> Gleichzeitig lehnte der PS-Vorsitzende François Hollande eine Verbotslösung jedoch ab (Manceron 2005: 67). Sogar noch vor der Stasi-Kommission äußerte sich Hollande skeptisch. Doch auch die Sozialisten warteten die Ergebnisse der Stasi-Kommission nicht ab. Hollande legte Mitte November 2003, noch vor der UMP, dem PS-Vorstand einen Gesetzentwurf zum Verbot aller „sichtbaren“ religiösen und politischen Zeichen in der Schule vor, der anschließend in die Nationalversammlung eingebracht wurde.<sup>547</sup> Bei einer Sitzung am 12.11.2003 beschloss der PS-Vorstand – bei drei Enthaltungen – den Gesetzentwurf. Ein Mitglied des Vorstands erklärte die Motivation der Vorstandsmitglieder damit, dass aufgrund der Bedeutung der Laizität für die politische Identität der Sozialisten sie in dieser Frage nicht der rechten UMP hinterherlaufen könnten, sondern die Initiative ergreifen müssten.<sup>548</sup> Damit spielte er auf die Bedeutung der Laizität für die Linke in Frankreich an. Doch die Debatte im Vorstand war offensichtlich schwieriger, als diese Deutung denken ließ: „Tout le monde se rallie, mais en pensant que c'est une connerie“, erklärte ein Teilnehmer der Sitzung.<sup>549</sup> Adeline Hazan, im PS-Vorstand zuständig für Menschenrechtsfragen, enthielt sich der Stimme. Sie sah in dem Gesetzesvorhaben eine Stigmatisierung der Muslime. Die Abgeordneten Jean Glavany und Manuel Valls, die ursprünglich gegen das Gesetz waren, schlossen sich dem Kurs des Vorsitzenden aus Parteiräson an.<sup>550</sup> Doch blieb der Widerstand im PS beträchtlich. Martine Aubry, Bürgermeisterin von Lille und Tochter des sozialistischen Politikers Jacques Delors, lehnte das Gesetz ab.<sup>551</sup> Skeptisch blieb neben Glavany und Valls auch der Abgeordnete Bruno Le Roux.<sup>552</sup> Als einzige entband die PS-Fraktion ihre Abgeordneten nicht vom Fraktionszwang.<sup>553</sup> Zunächst machten die Sozialisten ihre Zustimmung zum Verbotsgesetz von der Erfüllung ihrer Forderungen abhängig, insbesondere dem Verbot aller *sichtbaren* Zeichen. Der für die Frage in der Fraktion zuständige Abgeordnete René Dosière schloss nicht aus, dass die Sozialisten sonst gegen den Gesetzentwurf der Regierung stimmen würden.<sup>554</sup> Noch kurz vor Beginn der

---

<sup>545</sup> Ebd.

<sup>546</sup> Fabius erklärte seine Haltung später in einem Beitrag zur Tageszeitung *Le Monde*, vgl. Fabius, Laurent: La laïcité en actes, in: *Le Monde*, 25.11.2003.

<sup>547</sup> Gabizon, Cécilia: Voie à l'école. Les premières leçons de la commission Stasi, in: *Le Figaro*, 17.11.2003, 11.

<sup>548</sup> Quinio, Paul / Vanessa Schneider: La commission d'information parlementaire et le Parti socialiste demandent une loi, in: *Libération*, 13.11.2003, 14.

<sup>549</sup> Ebd.

<sup>550</sup> Ebd.

<sup>551</sup> Huet, Sophie: L'UMP et le PS unis contre le voile à l'école, in: *Le Figaro*, 10.2.2004, 6.

<sup>552</sup> O.A.: Ils souhaitent remplacer le terme 'ostensible' par 'visible'. Toujours indécis, les socialistes n'auront pas la liberté de vote, in: *Le Figaro*, 22.1.2004.

<sup>553</sup> Huet, Sophie: L'UMP et le PS unis contre le voile à l'école, in: *Le Figaro*, 10.2.2004, 6.

<sup>554</sup> O.A.: Ils souhaitent remplacer le terme 'ostensible' par 'visible'. Toujours indécis, les socialistes n'auront pas la liberté de vote, in: *Le Figaro*, 22.1.2004.

Parlamentsdebatte drohten Jean Glavany und René Dosière mit einer Zustimmungsverweigerung, wenn das Verbot nicht auf alle sichtbaren Zeichen ausgedehnt würde.<sup>555</sup> Doch obwohl diese Forderung letztlich nicht erfüllt wurde, erklärte der PS-Fraktionsvorsitzende Ayrault schließlich, seine Fraktion wolle „von ganzem Herzen ein Gesetz der nationalen Eintracht“ („de tout cœur voter une loi de concorde nationale“) und kündigte die Zustimmung der Sozialisten zum Gesetzentwurf der Regierung an. Glavany begründete dies später mit der Sorge, dass eine Ablehnung des Gesetzes in der Öffentlichkeit nicht verstanden würde.<sup>556</sup>

Die Zustimmung der Sozialisten zum Verbotsgesetz war für dessen Legitimierung wichtig. Angenommen, sie hätten dem Regierungsprojekt die Zustimmung verweigert, dann hätte dies einen erheblichen Legitimationsmangel zur Folge gehabt und die Politik der UMP wäre leichter als ausländer- oder islamfeindlich zu kritisieren gewesen. Dadurch dass aber die Sozialisten dem Gesetz ihre Unterstützung verliehen, erhielt das Verbot den Status eines parteiübergreifenden Akts nationaler Bedeutung. Hätte die Rechte allein das Gesetz beschlossen, hätte ihre Berufung auf die Werte der Laizität weniger überzeugend gewirkt als gemeinsam im Chor mit der politischen Linken, für die die Verteidigung der Laizität seit der Dritten Republik ein konstitutives Element ihrer politischen Identität gewesen ist. Die Tatsache, dass die gesamte Problematik einerseits am klassischen Thema des antiklerikalen Kampfes, der Laizität des öffentlichen Schulwesens, festgemacht wurde und andererseits an der Frage der Emanzipation und Gleichberechtigung der Frau, bereitete den Boden für die Mobilisierung der Sozialisten für die restriktive politische Maßnahme. Diese beiden Legitimationswege, ein „Neo-Antiklerikalismus“ und ein „Neo-Feminismus“ gewendet gegen eine „fundamentalistische“ Lesart des Islam, vermochten breitestmögliche Unterstützung zu mobilisieren.

Die Sozialisten waren mit dem Problem konfrontiert, dass die politische Rechte ein Thema besetzte, das klassischerweise zur Domäne der Linken gehörte.<sup>557</sup> Chiracs Rede vom 17.12.2003 ist hierfür ein Beispiel. In ihr greift der Staatspräsident zahlreiche neorepublikanische Deutungsmuster auf, das Konzept der Republik, den politischen Unitarismus und die Idee der Schule als Emanzipationsanstalt des Individuums. Die UMP-Akteure erzeugten auf dem religionspolitischen Feld einen Konkurrenzdruck, indem sie ein wichtiges Thema der Rechten – die Integration des Islam – mit Mitteln und Rhetorik der politischen Linken bearbeiteten. Im Jahr 2003/2004 stellten sich somit beide große Parteien in die jakobinische und antiklerikale Tradition. Selbst wenn es in der UMP schon zuvor ein republikanisch gesinntes Lager gab, so war diese Positionierung in religionsrechtlichen Fragen, zumal mit Bezug auf die Schule, bemerkenswert,

---

<sup>555</sup> Huet, Sophie: Le grand jour du voile à l'Assemblée, in: Le Figaro, 3.2.2004.

<sup>556</sup> Huet, Sophie: Raffarin aux députés: ‚La laïcité n'est pas le refus de la religion', in: Le Figaro, 4.2.2004.

<sup>557</sup> Dies gilt auch für das politische Verhältnis, dass die Sozialisten in früheren Zeiten zum Islam und den Muslimen eingenommen haben. Die Ideale der republikanischen Schule und der Laizität galten ihnen schon früh als Instrumente zur Emanzipation der Muslime, wie Geisser/Zemouri (2007: 137-156) feststellen. Der Mythos der republikanischen Schule habe in der Kolonialzeit eine zentrale Rolle in der Haltung der Sozialisten gegenüber den Muslimen in Algerien gespielt (ebd.: 138).

insbesondere angesichts der Bedeutung der säkular-religiösen Konfliktlinie für die Formierung des französischen Parteiensystems und die Rolle der Schulfrage dabei: Der religionspolitische Konflikt war implizit mit dem Konflikt zwischen öffentlichem und privatem Schulwesen fortgeschrieben worden. Bis heute ist das Privatschulwesen ein Schützling der politischen Rechten und das öffentliche Erziehungssystem eine Domäne der Linken. Versuche, beide Systeme zusammenzuführen, wie unter Erziehungsminister Alain Savary, stoßen auf größten Widerstand, ebenso wie alle Versuche, dem Privatschulwesen Vorteile zu verschaffen, vor allem in Form öffentlicher Subventionen, wie durch das letztlich beschlossene Gesetz Debré 1959 oder wie durch das 1994 gescheiterte Gesetz Bourg-Broc (Amson 2004: 327-330, Baubérot 2005: 107-112, vgl. Kap. 6.3.5.).<sup>558</sup> Auch in der Gegenwart zeigen sich die rechtsorientierten Parteien sehr viel stärker dem Privatschulwesen zugetan (Khaldi/Fitoussi 2008).<sup>559</sup> Angesichts dieser Konstellation fällt auf, wie stark die Akteure des konservativen Parteienspektrums im Jahr 2003/2004 die Werte des republikanischen Schulwesens in den Vordergrund gestellt haben. Ihr massives rhetorisches Eintreten für die republikanische Schule und ihre emanzipativen Potentiale ist vor dem Hintergrund des sonst eher üblichen Engagements für das private und konfessionelle Schulwesen bemerkenswert.

Was bedeutet dies für deren Umgang mit historisch tradierten Deutungsmustern? Es ist schwierig, die komplexen Motivationsstrukturen der parteipolitischen Akteure zu erfassen. Doch ist es angesichts der Tatsache, dass die Kopftuchthematik besonders von Akteuren des bürgerlichen Lagers als eine Frage der nationalen Identität gewertet wurde (vgl. Kap. 4.7.), plausibel, dass für ihre politische Positionierung implizit Inkompatibilitätsannahmen in kolonialer und islamkritischer Tradition eine Rolle gespielt haben. Denn die Frage der nationalen Identität kann das Kopftuch nur aufwerfen, wenn die Vereinbarkeit der ihm zugrunde liegenden Werte mit den Normen, auf denen das französische Nationalkonstrukt beruht, in Zweifel gezogen wird. Auch wenn sich angesichts der Dominanz von Deutungen in antiklerikal-laizistischer und unitaristisch-jakobinischer Tradition in der Parlamentsdebatte der Eindruck aufdrängt, die französische Politik gegenüber dem Kopftuch stehe in diesen Traditionen, so ist doch der Hinweis darauf angebracht, dass die bürgerlichen Parteien aus historischer Perspektive nicht der Träger dieser ideologischen

---

<sup>558</sup> Dass der Konflikt zwischen öffentlicher und privater Schule bis heute andauert, zeigt beispielsweise das große Dossier: *Concurrence privé/public. Le privé mérite-t-il son succès?*, in: *Le Monde de l'éducation*, Novembre 2005, 26-47. Siehe zu den politischen Hintergründen dieses Konfliktes insbesondere Khaldi/Fitoussi 2008.

<sup>559</sup> Während seit einigen Jahren unter bürgerlichen Regierungen im öffentlichen Erziehungssystem in zunehmendem Maße Mittel eingespart werden, fallen die Subventionskürzungen für das Privatschulwesen deutlich geringer aus. Im Budget 2008 ist die Streichung von 11.200 Stellen im nationalen Erziehungssystem vorgesehen. Von diesen fallen 10.600 Stellen in den öffentlichen und privaten Schulen weg. 80 % der Schüler besuchen das öffentliche System, 20 % das private Schulsystem. Demnach müssten im privaten Erziehungswesen 2.120 Stellen (20 %) gestrichen werden. Tatsächlich fielen dort jedoch nur 1.400 Stellen weg (vgl. Canard, Jérôme: *Une ambition scolaire très rentrée*, in: *Le Canard enchaîné*, 5.9.2007, 3).

Konzepte gewesen sind. Es ist daher fraglich, dass es hier nur zu einer unreflektierten Reproduktion von Deutungsmustern gekommen ist.

Auch fragt sich, wie es zu erklären ist, dass bei den Sozialisten von 1989 bis 2003 eine Deutung des Kopftuchkonflikts vorherrschte, die eher von einer multikulturellen Sichtweise geprägt war, nun aber im neorepublikanischen Eifer ganz in den Hintergrund trat. Wie ist es möglich, dass eine politische Rechte, die traditionell die antiklerikale Interpretation der Laizität skeptisch bis kritisch bewertet und die sich sehr viel eher als Anwalt des (katholischen) Privatschulwesens denn der *école publique* hervorzutun pflegt, nun mit großer Selbstverständlichkeit antiklerikale Argumentationsfiguren aufgreift?

Sicherlich spielt das Verblässen der religiös-säkularen Konfliktlinie und das Entstehen eines gesellschaftlichen Konsenses in der Religionspolitik im Sinne eines *pacte laïque* (Baubérot 2005: 87f.) hierfür eine gewisse Rolle, doch erklärt dies nicht alles. In Hinblick auf die Geschichte der französischen Religionspolitik ist davon auszugehen, dass viele Akteure durchaus ein Bewusstsein für die Verankerung bestimmter Deutungsmuster in unitaristischen oder antiklerikalen Traditionen haben. Darauf deuten auch die Versicherungen verschiedener Redner in der Parlamentsdebatte hin, das Gesetz sei nicht religionsfeindlich.

Die historisch tradierten Interpretationsoptionen für religionspolitische Streitfragen sind bei Bedarf reaktualisierbar. Zum Teil geschieht der Rückgriff auf sie unreflektiert, wie bei der Verwendung des Religionsbegriffs oder bestimmten Deutungen in Hinblick auf den Islam, zum Teil jedoch ganz bewusst, wie im Falle des Laizitätsbegriffs. Die Gesamtheit der historisch überlieferten Deutungsmuster stellt eine Opportunitätsstruktur zur sozialen Konstruktion der Wirklichkeit dar, sie ist jedoch kein die Deutungsprozesse der Akteure vollständig determinierender Faktor. Der Rückgriff auf antiklerikale und unitarisierende Traditionen wäre dann weniger als „typisch französische“ oder „typisch laizistische“ Politik zu deuten, sondern als eine Strategie, mittels einer spezifischen Konzeptionalisierung des Problems „Kopftuch“ dem Verbot die notwendige Legitimität zu verschaffen. Wenn das Verbot des Kopftuchs als neuer Kampf für die Laizität und die republikanische Schule in der Tradition Gambettas, Ferrys und Buissons konzipiert wird, dann verliert die Maßnahme etwas von ihrem „islamophoben“ Charakter. Sie steht dann schon gar nicht in einer rechtsradikalen Tradition der Fremdenfeindlichkeit, sondern in der republikanischen, linken Tradition des antiklerikalen Laizismus.

Wenn diese These zutrifft, stellt sich allerdings die Frage, warum dies alles überhaupt in die Wege geleitet wurde. Was sollte das Kopftuchverbot eigentlich? Wem nutzte es? Auf was zielte die Politik? Lohnte – aus einer handlungsrationalen Perspektive – das Verbot einiger hundert oder tausend Kopftücher an Frankreichs Schulen den ganzen Aufwand an Zeit und politischer Energie?

Die rationalen Handlungstheorien in der Tradition von Anthony Downs (1968, vgl. Braun 1999), gehen davon aus, dass Parteiakteure ihr Handeln stark an kurzfristigen Wahlinteressen, an der Frage, ob es dazu beiträgt, an Machtpositionen zu gelangen oder diese gegen Konkurrenten zu verteidigen, ausrichten. Ideologische Ziele können demgegenüber in den Hintergrund treten. Die Orientierung an kurzfristigen Interessen kann auch dann handlungsleitend sein, wenn die Akteure an ideologischen Zielen festhalten. Denn zur Durchsetzung dieser Ziele müssen sie zunächst politische Machtpositionen besetzen.

Welche partei- und wahlstrategischen Motive können erklären, dass die Akteure der beiden größten Parteien im rechten und im linken Lager ein Kopftuchverbot wollten? Es ist schwierig, hinsichtlich dieser Frage belastbare Daten zu finden, denn die zugänglichen Dokumente, etwa die Parlamentsdebatte, spiegeln eher die rhetorischen Legitimationsstrategien der Akteure wider, aber sehr wahrscheinlich nicht alle ihre Motive. Letztlich kann nur schwer bewiesen werden, dass die Abgeordneten dem Gesetz nicht nur aus ideologischer Überzeugung zugestimmt haben, sondern auch einer Parteiräson folgten, die vor allem auf wahlstrategische Ziele ausgerichtet war. Dennoch ist es möglich zu prüfen, ob auf Wahlinteressen bezogene Motive der Akteure das Zustandekommen der notwendigen Mehrheiten für das Gesetz erklären *könnten*. Die Verfügbarkeit der neorepublikanischen Deutungsmuster allein tut dies jedenfalls nicht, denn die durch sie konstituierte Opportunitätsstruktur bestand seit den 1980er Jahren. Dennoch kam es von 1989 bis 2003 nie zu einem Verbotsgesetz, obschon vor allem im gaullistischen Lager, insbesondere in der RPR, verschiedene Akteure dafür eintraten. Die Frage ist demnach, ob es im Jahr 2003 Motivlagen gab, die erklären könnten, weshalb sowohl die UMP als auch die Sozialisten die restriktive Lösung wählten.

#### **9.4. Religionspolitische Positionierung als Spiegel parteiinterner Rivalität?**

Zunächst stellt sich die Frage, ob die Positionierung in der Kopftuchfrage auch im Lichte innerparteilicher Konkurrenzkämpfe verstanden werden kann. Es fällt jedenfalls auf, dass in beiden großen politischen Formationen wichtige Führungspersonen konträre Positionen bezogen. So war im *Parti Socialiste* Laurent Fabius einer der Politiker, die sich früh für ein Verbot des Kopftuchs aussprachen. Dieser war ein langjähriger Rivale von Lionel Jospin um die Führung der Sozialisten gewesen (Favier/Martin-Roland 1996: 21-30, 340ff.). Jospin hielt 1988 Fabius nicht dafür geeignet, seine Nachfolge als PS-Generalsekretär anzutreten (ebd.: 21). Jean Poperen, der die innerparteiliche Kampagne gegen Jospins Haltung in der Kopftuchaffäre anführte, gehörte zu denjenigen die Fabius in der für ihn erfolglosen Kampfabstimmung um die Parteiführung unterstützt hatten. Alain Gresh meint, die Rede von Fabius auf dem PS-Kongress in Dijon im Mai 2003, bei der er das Gutachten des *Conseil d'Etat* von 1989 kritisierte, sei ein direkter Angriff auf Jospin gewesen (2006: 278).

Auch in der UMP offenbarte der Konflikt um das Kopftuch grundsätzlichere innerparteiliche Rivalitäten, insbesondere zwischen Nicolas Sarkozy einerseits und Alain Juppé sowie Jacques Chirac andererseits. Der Kopftuchkonflikt stellt vermutlich eine der wenigen Niederlagen dar, die Nicolas Sarkozy im Machtkampf um die UMP und die Nachfolge von Jacques Chirac im Amt des Staatspräsidenten erlitten hat. Das Verhältnis zwischen Sarkozy und Chirac gilt seit den Präsidentschaftswahlen 1995 als belastet. Das gaullistische Lager hatte sich damals nicht auf einen gemeinsamen Kandidaten für die Präsidentschaftswahlen einigen können: Gegen den in Umfragen führenden Edouard Balladur trat Jacques Chirac in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen an. Sarkozy, der bis dahin eigentlich als Chirac-Anhänger galt, entschloss sich zur Unterstützung des aussichtsreicheren Kandidaten Balladur. Dieser „Verrat“ belastete fortan das Verhältnis zwischen Sarkozy und dem letztlich siegreichen Chirac (Giesbert 2006: 322ff., 325). In den folgenden Jahren versuchte Chirac Alain Juppé zu seinem politischen Erben aufzubauen: Der Oberbürgermeister von Bordeaux besetzte die Ämter des Premierministers von 1995-1997 und nach der Kohabitation von 1997-2002 das Amt des Vorsitzenden der gaullistischen UMP. Juppé, der somit alle Aussichten auf den Aufstieg an die Spitze des Staates hatte, sobald Chirac abtreten würde, stürzte jedoch über eine Parteienfinanzierungsaffäre, was Sarkozy, der 2002 Innenminister geworden war, neue Chancen eröffnete (ebd.: 343f.). Die Spannungen nahmen im Oktober 2003 zu (ebd.: 344) und setzten sich in der gesamten restlichen Amtszeit Chiracs fort. Letzterer versuchte nach Juppés Abgang seinen ehemaligen Berater Dominique de Villepin zum Nachfolger aufzubauen und so Sarkozys Aufstieg zu bremsen (ebd.: 348-397).

Dieser Machtkampf bildet vermutlich auch einen Hintergrund für das Verbot religiöser Zeichen in der Schule. Sicher ist jedenfalls, dass Chirac schon 1996/97 ein Verbot gewollt hatte und dass er 2003 eine treibende Kraft im Politikformulierungsprozess gewesen ist – vor allem durch die Berufung der Stasi-Kommission und seine Rede vom 17.12.2003. Obwohl aus Chiracs Umfeld noch im Juni 2003 berichtet worden war, der Präsident sehe kein Interesse an einem Verbotsgesetz,<sup>560</sup> scheinen schon Anfang November Vorbereitungen für das Verbot religiöser Zeichen getroffen worden zu sein, also sogar noch vor der Beschlussfassung im UMP-Vorstand. Aus dem Umfeld des Premierministers wurde schon am 6.11.2003 berichtet, dass niemand ein Gesetz mehr ausschließe.<sup>561</sup> Sarkozy kritisierte darauf öffentlich den...

... intégrisme laïque de ceux qui croient qu'accepter les différences dans le cadre républicain, c'est prendre le risque de briser l'unité de la République.<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> Fabre, Clarisse / Nicolas Weill: Le gouvernement penche pour une loi prohibant le foulard à l'école, in: Le Monde, 18.6.2003, 8.

<sup>561</sup> Guiral, Antoine / Vanessa Schneider: Une loi pour se draper dans la défense de la République, in: Libération, 6.11.2003, 12.

<sup>562</sup> Ebd.



Aus dem Umfeld von Chirac und Juppé wurde bald danach kolportiert, Sarkozy gehe mit seiner Kritik zu weit, es werde bald schwer für ihn werden, einen „ehrvollen Notausgang“ zu finden.<sup>563</sup> Die Zeitung *Libération* wies in einem Bericht auf die Bedeutung der Rivalität zwischen Juppé und Sarkozy für die Kopftuchdebatte hin. Die Gegner Sarkozys seien nicht unglücklich darüber, eine Schwäche des Starministers gefunden zu haben, der sich so stark über die Islampolitik profiliert habe, so wurde ein Akteur aus dem Umfeld von Premierminister Raffarin zitiert.<sup>564</sup> Offensichtlich bot Sarkozys Haltung in der Kopftuchfrage dem Lager Chirac-Juppé die Möglichkeit, dem Aufsteiger, der sich als Innenminister mit der erfolgreichen Gründung des CFCM hervorgetan hatte, einen Dämpfer zu verpassen.<sup>565</sup> Giesbert weist zwar darauf hin, dass Chirac Sarkozy in seiner Fortsetzung der von der sozialistischen Vorgängerregierung initiierten Islampolitik ausdrücklich unterstützt hatte (Giesbert 2006: 346), doch war er offensichtlich mit dem Abschneiden der UOIF bei den ersten CFCM-Wahlen im April 2003 unglücklich.<sup>566</sup> Sarkozy war vor allem wegen der UOIF innerparteilich in die Kritik geraten. So hatte sich Alain Juppé kritisch über deren Einbindung geäußert und eine zu große Nachgiebigkeit gegenüber den „Fundamentalisten“ bemängelt (Frégosi 2004: 98).<sup>567</sup> Sarkozys Auftritt auf dem UOIF-Kongress von Bourget, bei dem er das Kopftuch durch die Passbildproblematik indirekt ansprach, ist daher als Versuch gedeutet worden, gegenüber den innerparteilichen Kritikern seiner Islampolitik die eigene Standfestigkeit in Hinblick auf das republikanische Prinzip der Laizität unter Beweis zu stellen (Frégosi 2004: 100).

Das Thema Kopftuch war bereits von Parteikollegen Sarkozys im April 2003 thematisiert worden. So hatte Premierminister Raffarin seine Sympathie für ein Kopftuchverbot bekundet.<sup>568</sup> Nicht zuletzt deshalb zirkulierte auf dem Kongress von Bourget eine Petition an Raffarin, in der dieser zur Achtung der Gewissensfreiheit der Muslime aufgefordert wurde.<sup>569</sup> Der Sprecher der UMP, Renau Denedieu de Vabres, hatte Mitte April, also kurz vor dem UOIF-Kongress, erklärt, nicht allein das Kopftuch sei das Problem in der Schule, sondern alle religiösen Zeichen.<sup>570</sup> Indem Sarkozy in seiner Rede die Kopftuchproblematik „nur“ in Bezug auf die Passbilder und eben nicht

---

<sup>563</sup> Ebd.

<sup>564</sup> Ebd.

<sup>565</sup> Ebd.

<sup>566</sup> Von entsprechenden Andeutungen aus dem Umfeld des Präsidenten berichten Guiral, Antoine / Vanessa Schneider: Une loi pour se draper dans la défense de la République, in: *Libération* 6.11.2003, 12.

<sup>567</sup> Kritik kam Mitte April auch aus der Sarkozy sonst wohlgesonnenen konservativen Presse, vgl. z.B. das Editorial von Threard, Yves: L'islam d'une minorité, in: *Le Figaro*, 15.4.2003.

<sup>568</sup> Raffarin hatte sich für ein Verbot des Kopftuchs während einer Sendung in France 3 ausgesprochen, ohne dass dies jedoch größere Reaktionen hervorgerufen hätte (Sauto, Martine de: L'islam de France est désormais officiellement représenté, in: *La Croix*, 5.5.2003, 10).

<sup>569</sup> Coroller, Catherine: Le gouvernement prêt à soulever le voile, in: *Libération*, 21.4.2003, 3.

<sup>570</sup> Ebd.

in Hinblick auf die Schule ansprach, kam er der UOIF, deren Ehrengast er war,<sup>571</sup> in gewisser Weise schon entgegen. Er verzichtete darauf, dass Kopftuch als Problem in der Schule anzusprechen und wich auf ein weniger strittiges Terrain aus, konnte sich aber auf diese Weise als Verteidiger republikanischer Grundwerte profilieren (Frégosi 2004: 100). Die Zeitung *Télégramme* beispielsweise interpretierte den Vorfall vom 21.4.2003 als Versuch Sarkozys, im internen Machtkampf der UMP seine politische Durchsetzungsfähigkeit zu demonstrieren.<sup>572</sup> François Dufay argwöhnte in *Le Point*, es sei kaum möglich, dass Sarkozy bei einem Publikum mit mehreren tausend kopftuchtragenden Frauen nicht mit negativen Reaktionen auf seine Passbildforderung gerechnet habe. Mit seinem gegenüber den UOIF-Anhängern fordernden Auftreten habe der Innenminister, so Dufay weiter, den innerparteilichen Kritikern seiner Islampolitik den Wind aus den Segeln genommen und Stärke demonstriert.<sup>573</sup> Tatsächlich werde der Passbildfrage, so Dufay, im Innenministerium keine große Bedeutung beigemessen.<sup>574</sup> Dass Sarkozy der Kopftuchthematik eigentlich keine allzu große Bedeutung geben wollte, zeigt auch sein späteres Bemühen, das Kopftuch wieder von der Agenda zu nehmen. So sprach er sich zwei Wochen nach seiner Bourget-Rede beim feierlichen Gründungsakt des CFCM dafür aus, mit Ruhe und Gelassenheit nach einem Konsens in der Kopftuchfrage zu suchen, und er erklärte: „Cette question a été caricaturée et a souvent été instrumentalisée. Nous ne pourrions faire évoluer ce débat sans vous, sans un consensus des musulmans de France.“<sup>575</sup> Auf die Frage von Journalisten, ob ein Gesetz in der Kopftuchfrage notwendig sei, erwiderte Sarkozy, dass die Debatte hierüber Zeit brauche. „Si on donne le sentiment d’humilier, on radicalise.“<sup>576</sup> Selbst Premierminister Raffarin erklärte bei diesem Anlass, die Regierung wolle keinen nutzlosen Konflikt über die Kopftuchfrage anfangen.<sup>577</sup> Zu diesem Zeitpunkt sah es daher nicht so aus, als wolle die Regierung die Politik gegenüber dem Kopftuch in der öffentlichen Schule verschärfen.

Doch Sarkozy machte während der Kopftuchdebatte seine Absicht öffentlich, für das Staatspräsidentenamt zu kandidieren (Deltombe 2007: 347). Für seine Gegner bot die Laizität, so meint Deltombe, in diesem Moment ein ideales Instrument, um ihn bloßzustellen. Einen Fernsehauftritt Sarkozys in *France 2* am 20.11.2003, in dem er sich einen heftigen Schlagabtausch mit Tariq Ramadan lieferte, deutet Deltombe als einen weiteren Versuch

---

<sup>571</sup> Portes, Thierry / Marielle Court: Le ministre de l’intérieur a été hué, in: *Le Figaro*, 21.04.2003. Vgl. Frégosi (2004: 100).

<sup>572</sup> O.A.: Le duel Sarkozy – Le Pen, in: *Le Télégramme*, 21.4.2003.

<sup>573</sup> Dufay, François: Sarkozy. Le coup du foulard, in: *Le Point*, 25.4.2003. Eine ähnliche Deutung vertritt auch Portes, Thierry: Comment l’idée d’une loi s’est imposée, in: *Le Figaro*, 3.2.2004.

<sup>574</sup> Dufay, François: Sarkozy. Le coup du foulard, in: *Le Point*, 25.04.2003.

<sup>575</sup> O.A.: Le CFCM désigne son président, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 3.5.2003, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

<sup>576</sup> O.A.: Voile. Sarkozy et Raffarin veulent calmer le jeu, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 3.5.2003, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

<sup>577</sup> Ebd.

Sarkozys, sich als treuer Verfechter der Laizität zu positionieren (ebd.).<sup>578</sup> Auf dem UMP-Parteikongress am 28.11.2003 versuchte Alain Juppé Sarkozy in die Enge zu treiben, indem er ihn dazu aufforderte, zur Frage der Laizität Stellung zu nehmen (ebd.: 348, FN 33). Obschon Sarkozy bis zum Herbst immer wieder seine Ablehnung eines Kopftuchverbots deutlich gemacht hatte, musste er sich schließlich dem innerparteilichen Druck beugen.

Sarkozys Anhörung vor der Kommission Stasi am 7.10.2003 spiegelt seine Situation wider. Er konnte schon nicht mehr sicher sein, sich in der Frage durchzusetzen. Er hielt sich mit seinen Antworten nach allen Seiten offen. So erklärte er, die alleinige Betonung der Religionsfreiheit führe in den *communautarisme*, zugleich dürfe die Laizität aber nicht zur Ignoranz gegenüber der sozialen Realität religiöser Sachverhalte führen.<sup>579</sup> In Frankreich sei die Koexistenz verschiedener Religionen in der Schule möglich. Doch dürfe keine Religion ihre Überlegenheit in der Schule demonstrieren. Zugleich betonte er, den Muslimen müsse die Möglichkeit eingeräumt werden, im Rahmen der Laizität frei und würdig ihren Glauben zu leben. Das Kopftuch deutete er als Ausdruck einer identitären Forderung, nicht als Zeichen religiöser Radikalität. Ein Verbotsgesetz lehnte er ab, ohne zugleich die Präsenz religiöser Zeichen in der Schule gutzuheißen:

Je suis réservé sur le principe d'une nouvelle loi sur la laïcité, ce qui ne m'empêche pas d'être opposé au port d'insignes religieux à l'école. [...] parce que je suis convaincu qu'il s'agit au mieux d'un signe d'infériorité de la femme, ce que je ne peux accepter, au pire de l'affirmation d'une identité qui rejette le pacte républicain.

Sarkozys vermied eine eindeutige Stellungnahme. In seinem Buch aus dem Jahr 2004 präsentierte sich Sarkozy deutlicher als Verbotsbefürworter in neorepublikanischer Manier:

Lors d'un dialogue télévisé, j'ai eu l'occasion de dire franchement à une femme voilée: „Quand je rentre dans une mosquée, je retire mes chaussures. Quand vous rentrez dans une école, retirez votre voile.“ Voilà ce que doit être l'islam de France. Je peux d'autant mieux rappeler cette règle aux musulmans de France que je reconnais l'islam comme une des grandes religions de notre pays. (Sarkozy 2004: 93)

Diese implizite „Sakralisierung“ der Schule zu einem Heiligtum der Republik entspricht einer neorepublikanischen Position, sie passt aber nicht zu Sarkozys religionspolitischer Programmatik. Er übernimmt an dieser Stelle Argumente neorepublikanischer Spielart und positioniert sich entsprechend der in der Debatte inzwischen dominanten Sicht. Doch einige Textpassagen deuten darauf hin, dass er von dem Kopftuchverbot nicht wirklich überzeugt war. Ein „Stück Stoff“ dürfe nicht zum Beurteilungsmaßstab für die Person gemacht werden, die es trägt, so heißt es

---

<sup>578</sup> Vgl. auch: Sarkozy, Nicolas / Tariq Ramadan: Débat dans l'émission *100 minutes pour convaincre*, in: France 2, 20.11.2003, Transkription in: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.

<sup>579</sup> Audition de Nicolas Sarkozy devant la Commission Stasi, 7.10.2003, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): <http://www.islamlaicité.org/article.php3?id-article=90>, Zugriff 15.6.2007.

beispielsweise (ebd.: 115). Bei der Bewertung des Kopftuchs müsse der Kontext berücksichtigt werden:

Je suis [...] convaincu que, dans notre démocratie, le voile n'a pas la même signification que dans les sociétés islamiques. Dans ces dernières, au nom d'une tradition encore archaïque, il est la conséquence d'une pression exercée sur les femmes, une pression culturelle, culturelle, familiale, sociale. Dans le contexte de la démocratie française, le voile est essentiellement un réflexe identitaire. (Sarkozy 2004: 116)

Sarkozy äußert Verständnis für die Situation junger muslimischer Frauen, die sich durch ihr nichtmuslimisches Umfeld beständig auf ihre muslimische Identität reduziert sähen und den Schleier eher zur Provokation anzögen (ebd.). Er findet, die Identitätsproblematik sei der Schlüssel zum Verständnis des Kopftuchs und fügt hinzu: „C'est pourquoi ce droit à la liberté individuelle doit être respecté“ (ebd.: 117). Die Kopftuchfrage dürfe nicht gegen den Islam ausgespielt werden (ebd.: 118). Je mehr Rechte man einer Minderheit gewähre, desto weniger bestehe die Gefahr des Missbrauchs dieser Rechte. Auf die direkte Frage, ob denn ein Gesetz notwendig sei, um die Kopftuchfrage zu klären, erwiderte Sarkozy: „Le débat a été tranché. Le président de la République a décidé qu'il y aurait une loi“ (ebd.: 119). Diese Aussagen erwecken nicht den Eindruck, Sarkozy trete mit Überzeugung für das Gesetz ein. Stattdessen weist er darauf hin, dass die Reichweite des Gesetzes begrenzt sei und weder im Privatbereich, noch in der Arbeitswelt Konsequenzen habe. Auch seien Universitäten und Privatschulen nicht betroffen (ebd.: 119). Sarkozy sieht seine Rolle im Gesetzgebungsprozess darin, Schlimmeres verhindert zu haben. So habe die Debré-Mission ein Verbot sämtlicher sichtbarer Zeichen vorgeschlagen. Sarkozy erklärte, die Gefahr einer Neuauflage des Kirchenkampfs sei reell gewesen:

Cette loi de prohibition n'était ni plus ni moins que de l'intégrisme laïque. J'imaginai mal, pour ma part, comment on pourrait demander, par exemple, aux enfants de familles catholiques d'ôter leurs médailles de baptême avant de se rendre en classe. Pour le coup, le risque de rallumer une guerre des religions après un siècle d'apaisement était bien réel (ebd.: 120f.).

Sarkozy hat im innerparteilichen Konkurrenzkampf im Falle des Kopftuchverbots eine Niederlage einstecken müssen. Dies mag ein zusätzliches Motiv für einige Verfechter des Verbots in der UMP, insbesondere für Jacques Chirac selbst, gewesen sein. Es ist denkbar, dass auf diese Weise dem Islampolitiker Sarkozy ein Rückschlag bereitet werden sollte. Sollte es das Ziel gewesen sein, durch ein Kopftuchverbot beispielsweise die UOIF zum Rückzug aus dem CFCM zu bewegen und Sarkozys Islampolitik damit zum Scheitern zu bringen, dann ist dieser Plan nicht aufgegangen. Die Frage ist allerdings, ob solch ein Motiv allein den Aufwand gelohnt hätte. Dass aber eine eventuelle Schwächung Sarkozys aus Sicht seiner Gegner ein zusätzliches Argument für die Verbotslinie gewesen ist, ist eine plausible These.

## 9.5. Parteipolitischer Wettbewerb entlang der Rechts-Links-Achse

Parteipolitische Differenzen von religionspolitischer Relevanz waren in den 1980er und frühen 1990er Jahren vor allem in der Ausländer- und Einwanderungspolitik ausgetragen worden. Auf diesem Gebiet grenzten sich Sozialisten und Gaullisten scharf voneinander ab. Während der PS eine immigrationsfreundliche Politik verfolgte, tendierte das gaullistische Lager dazu, die Zuwanderungsbedingungen zu verschärfen, insbesondere im Jahr 1993 unter Innenminister Charles Pasqua (Wihtol de Wenden 2006: 808-813). Der PS versuchte auch, die Bewegung der *Beurs*, die mit dem *Marche pour l'égalité* auf ihre Situation aufmerksam gemacht hatten (vgl. Kap. 5.1.), für sich zu gewinnen, etwa indem der Verein *SOS Racisme* personell eng an den PS angebunden wurde, insbesondere ihre Präsidenten Harlem Désir und Malek Boutih (ebd.: 816f.).

Die Religionspolitik in Frankreich allerdings bietet – abgesehen von der scharfen Abgrenzung in der Schulpolitik – genügend Beispiele für ein Verblässen parteipolitischer Differenzen. Die Parteien haben in der Fünften Republik sehr viel häufiger versucht, auf religionspolitische Empfindsamkeiten Rücksicht zu nehmen, als dass sie stark profiliert laizistische oder religionsfreundliche Positionen bezogen hätten. François Mitterrand versuchte im Präsidentschaftswahlkampf 1981 gezielt katholische Wähler anzusprechen (Albert 2004: 189f.). Reformen von bürgerlichen Regierungen, die weitere Verbesserungen für religiöse Aktivitäten gebracht hatten, so das Gesetz vom 3.1.1978, das dem Staat einen großen Teil der Kosten der Kranken- und Rentenversicherung der „Kultdiener“ übertrug, machte die sozialistische Regierung unter Mitterrand nicht wieder rückgängig. Auch die von Erziehungsminister Savary angestrebte Fusion von staatlichen und konfessionellen Schulen im Jahr 1984 kann als Beispiel für den möglichen Vorrang kurzfristiger Interessen gegenüber ideologischen Positionen im Parteienwettbewerb dienen: Die Reform war ein wichtiges Anliegen der PS-Klientel, insbesondere von Teilen der Lehrerschaft. Nicht nur die gewaltige Demonstration gegen das Reformprojekt vom 24.6.1984, sondern auch die Wahlergebnisse der Europawahlen eine Woche zuvor, bei denen der PS nur knapp 21 Prozent der Stimmen erzielte, bewegten Mitterrand jedoch zum Umdenken. Er zog Savarys Schulreform Mitte Juli 1984 zurück (Albert 2004: 201). Bemerkenswert ist, dass selbst in dieser für die Profilierung der Parteien wichtigen Frage die Rücksicht auf kurzfristige Interessen die Verfolgung ideologischer Ziele überwog.

Parteipolitische Profilbildung auf religionspolitischem Terrain war sonst meist eher nur symbolischer Art, etwa in Hinblick auf die Teilnahme staatlicher Repräsentanten an religiösen Zeremonien oder im Zusammenhang mit dem Staatsbegräbnis für François Mitterrand (vgl. Kap. 6.3.5.). Doch selbst die symbolische Religionspolitik ist eher auf Konsens gerichtet: Sowohl der gaullistische Staatspräsident Chirac als auch der sozialistische Premierminister Lionel Jospin bezogen außenpolitisch die gleiche Position gegen die Erwähnung eines religiösen Erbes in der Präambel der EU-Grundrechtecharta (Andrault 2003: 30ff.). Während der Präsidentschaftswahlen

2002 sandte der Kandidat der Sozialisten, Premierminister Jospin, durch ein Treffen mit dem damaligen römischen Nuntius, mit Erzbischof Jean-Marie Lustiger sowie mit dem Präsidenten und dem Vizepräsidenten der katholischen Bischofskonferenz ein Signal an die katholische Wählerschaft, dass ihre Interessen auch unter seiner Präsidentschaft gut aufgehoben wären. Aus diesem ersten Treffen entwickelte sich ein regelmäßiger, eigens mit der katholischen Kirche geführter Dialog, den auch die konservative Regierung fortgesetzt hat (Andrault 2003: 5, 15, Willaime 2004: 332ff.). Solche Entwicklungen zeigen, dass die Religionspolitik an Profilierungspotential für die großen Parteien verloren hat.

Das Kopftuchdrama indes, inszeniert im Bühnendekor des antiklerikalen Kirchenkampfs, bot der UMP unter Jacques Chirac und Alain Juppé die Gelegenheit zur Besetzung eines Themas der Linken. Die parteipolitische Rechte konnte damit ein für Wähler der Rechtsparteien wichtiges Thema im Zusammenhang mit der Einwanderung aus Nordafrika mit einer restriktiven Politik bearbeiten, ohne sich dabei jedoch dem Vorwurf der Ausländerfeindlichkeit oder Islamophobie auszusetzen. Die Linke wiederum konnte und wollte sich ihr Thema Laizität nicht entreißen lassen. Dies wäre auch eine Erklärung dafür, weshalb sie noch restriktivere Forderungen stellte, wie das Verbot aller sichtbaren religiösen Zeichen. Die Sozialisten präsentierten sich somit als die laizitätstreue und in Hinblick auf staatliche Neutralität und Nichtdiskriminierung konsequentere Partei. Die UMP, die unter Berufung auf die Religionsfreiheit, das Tragen diskreter Zeichen verteidigte, konnte sich als die religionsfreundlichere Partei präsentieren.

Zumindest indirekt könnten auch die bevorstehenden Regionalwahlen am 24.3.2004 für den Parteienwettbewerb entlang der Rechts-Links-Achse eine Rolle bei der Politisierung des Kopftuchs gespielt haben. Seit Monaten sah sich die Regierung unter Premierminister Raffarin mit einer Protestwelle konfrontiert, die sich gegen ihre Sozialreformen, insbesondere im Rentensystem, richtete und mit stark befolgten Streiks im öffentlichen Dienst, vor allem in den Schulen, einherging (Gresh 2006: 278f.). Dabei hatte die Regierung im August 2003 die Bedingungen der Alterssicherung des öffentlichen Dienstes denjenigen im Privatsektor angepasst, eine Entscheidung, die de facto mit einem Abbau an Leistungen für die Beschäftigten im öffentlichen Dienst einherging (vgl. Neumann/Veil 2005: 103, 108f.). Die Streikbewegung, die insbesondere von der Lehrerschaft im öffentlichen Dienst getragen wurde, fand großen Rückhalt in der französischen Bevölkerung: 65 Prozent der Befragten bekundeten Ende Mai 2003 Sympathie für die Streikbewegung und nur 19 Prozent lehnten die Proteste ab, und das, obschon Streiks in den Schulen für berufstätige Eltern mit dem Zwang einhergehen, alternative Betreuungsangebote für die Kinder zu finden. Diese hohen Unterstützungswerte variierten seit November 2002 nur geringfügig (CSA Mai 2003).

Es gab demnach auf die aktuelle Lage bezogene Motive für eine Ablenkungsstrategie in Hinblick auf die kommenden Regionalwahlen. Diese These vertritt jedenfalls der Journalist Alain Gresh

(2006: 279). Sollte die Regierung gehofft haben, durch die Kopftuchthematik die öffentliche Aufmerksamkeit von den Sozialreformen auf ein emotionales Problem von nationaler Tragweite und gerade für die Linke von symbolträchtiger Bedeutung umlenken zu können und daraus für die Regionalwahlen Profit zu schlagen, so ist diese Hoffnung enttäuscht worden, denn die UMP erlitt eine schwere Niederlage: Außer im Elsass verlor sie die Führung in sämtlichen Regionen Frankreichs (Giesbert 2006: 348).

### **9.6. Parteienwettbewerb mit dem *Front National***

Wichtiger für die wahlstrategische Motivlage als der Wettbewerb zwischen Links- und Rechtsparteien um die Mitte war zumindest in Hinblick auf die UMP die Wettbewerbssituation im Verhältnis zu den politischen Formationen der extremen Rechten, insbesondere dem *Front National (FN)* unter Führung von Jean-Marie Le Pen. Der FN arbeitete vor allem mit den Themen nationale Identität, Einwanderung und innere Sicherheit. Die Einwanderung, insbesondere aus Nordafrika, war Hauptangriffsziel der extremen Rechten.

Noch bei den Parlamentswahlen von 1981 erzielte der FN nur 0,3 Prozent der Stimmen und erschien somit nicht als eine ernstzunehmende politische Kraft. Das änderte sich jedoch ab Mitte der 1980er Jahre. Erstmals erlangten die Rechtsextremen bei den Kommunalwahlen im März 1983 Erfolge: Jean-Marie Le Pen wurde in Paris mit 11,3 Prozent der Stimmen und ein Parteifreund von ihm im September 1983 mit 16,7 Prozent der Stimmen in Dreux zum Gemeinderat gewählt. Bei den Europawahlen 1984 erzielte der *Front National*, inzwischen in den Fokus medialer Aufmerksamkeit geraten, 11 Prozent (Bréchon 2004: 59f.). Im Jahr 1986 wurden das einzige Mal in der Fünften Republik Parlamentswahlen nach dem Verhältniswahlssystem durchgeführt. Dabei gewann der *Front National* mit 2,8 Millionen Stimmen 9,7 Prozent und 35 Sitze in der Nationalversammlung (ebd.: 62). 1988 trat Le Pen erstmals als Kandidat bei den Präsidentschaftswahlen an und erreichte bei der ersten Runde 14,4 Prozent, was 4,4 Millionen Wählern entsprach (ebd.: 65). Bei den Kommunalwahlen im März 1989, also dem Jahr der Kopftuchaffäre, erreichte der FN in den 214 Städten in Frankreich mit mehr als 20000 Einwohnern im Schnitt 10,1 Prozent (landesweit 2,5 Prozent) und bei den Europawahlen im Juni des gleichen Jahres 11,8 Prozent der Stimmen (ebd.: 67).

Der zunehmende Erfolg des FN setzte vor allem die bürgerlichen Parteien RPR und UDF unter Druck, denn der FN nahm ihnen Stimmenanteile, die sie für einen Sieg gegen die Kandidaten der Linken benötigten. Um im Mehrheitswahlssystem Frankreichs Erfolge zu erzielen, sind Allianzen über Parteigrenzen hinweg nötig, die etwa im wechselseitigen Verzicht auf eigene Kandidaten in bestimmten Wahlkreisen bestehen. Solche Allianzen sind die Rechtsparteien Mitte der 1980er Jahre vereinzelt auch mit dem FN, insbesondere auf regionaler und kommunaler Ebene, eingegangen (Lecœur 2003: 56f.). Doch Jacques Chirac, der 1986 zum Premierminister gewählt

wurde und 1988 als Präsidentschaftskandidat des bürgerlichen Lagers gegen Amtsinhaber Mitterrand antrat, lehnte die Kooperation mit der extremen Rechten ab. Dies trug, so Lecœur (2003: 63), vermutlich zu seiner Niederlage bei. Im gaullistischen Lager entbrannte über die Frage des richtigen Umgangs mit dem FN in den 1980er Jahren ein regelrechter Konflikt (Giesbert 2006: 36ff.), doch die Linie Chiracs setzte sich im RPR im Laufe der 1980er Jahre durch, kostete ihn aber Stimmen: Als bei den Kommunalwahlen 1989 RPR und UDF Wahlallianzen mit dem FN verweigerten, stellte dieser, wo es möglich war, Kandidaten gegen die Bürgerlichen auf und erreichte dadurch, dass in der Hälfte der 43 Städte und Stadtsektoren, in denen FN-Kandidaten antraten, die bürgerlichen Kandidaten gegen diejenigen der Linken scheiterten. Allerdings scheiterten auch einige lokale Allianzen zwischen FN und RPR, weil ein Teil der bürgerlichen Wähler sich wegen der Kooperation mit den Rechtsextremen für den linken Kandidaten entschied (Bréchon 2004: 67). Insofern waren es nicht nur moralische, sondern auch politische Gründe, die Chirac dazu bewegten, die Kooperation mit dem FN zu vermeiden, wie er selbst in einem Interview im April 1998 mit dem Journalisten Franz-Olivier Giesbert einräumte (2006: 303).

Neben der Einwanderung an sich war auch die kulturelle Alterität der Immigranten ein zentrales Thema des FN, insbesondere der Islam. Der FN beschwor die Gefahr einer Islamisierung Frankreichs<sup>580</sup> und stellte den Islam als Bedrohung der französischen Nationalidentität dar: „L’islam qui représente déjà la deuxième religion en France (...) menace notre propre identité.“<sup>581</sup> Die Islamisierung fange mit dem Bau von Moscheen und dem Tragen des Kopftuchs an, wie Le Pen im Kontext der Affäre von Creil erklärte:

Ce sont les étrangers musulmans qui veulent aujourd’hui imposer leurs coutumes: aujourd’hui, les mosquées et le port du voile à l’école, demain la polygamie et la loi coranique pour le mariage, l’héritage et la vie civile.<sup>582</sup>

Der FN propagierte auch die Idee, die französische Laizität und der Islam seien unvereinbar: „L’Islam est incompatible (...) avec une vision laïque des rapports entre la religion et l’Etat.“<sup>583</sup> Darüber hinaus sei der Islam auch der entscheidende Faktor, der die Assimilierung der Einwanderer an die französische Kultur verhindere: „L’Islam (...) s’oppose à toute assimilation.“<sup>584</sup> Der FN reproduzierte am deutlichsten Inkompatibilitätsannahmen aus islamkritischen und kolonialen Traditionen. In der Rhetorik der FN-Akteure fällt auf, dass selten von individuellen Einwanderern die Rede ist, sondern meist vom Islam als handlungsmächtigem Akteur. Es ist vor allem der *Front National* gewesen, der in den 1980er Jahren negative

---

<sup>580</sup> Front National 1988: *Passeport pour la victoire*, Limoges, 73, zit. in: Duraffour 1991: 193ff.

<sup>581</sup> Le Pen, Jean Marie 1984: *La France est de retour*, Paris: Carrère/Lafon, 218, zit. in: Duraffour 1991: 198.

<sup>582</sup> Le Pen, Jean Marie, in: *Présent*, 28.10.1989, zitiert in Duraffour 1991: 201.

<sup>583</sup> Le Gallou, J.-Y. 1985: *La Préférence nationale: Réponse à l’immigration*, Paris: Albin Michel, 51, zit. in: Duraffour 1991: 204.

<sup>584</sup> Le Pen, Jean Marie 1984: *La France est de retour*, Paris: Carrère/Lafon, 218, zit. in: Duraffour 1991: 209.



Deutungsmuster in Bezug auf den Islam reaktualisiert hat. Es ist in Bezug auf die Herkunft dieser Deutungsmuster interessant, dass ein wesentlicher Konstituierungsfaktor der politischen Bewegung des französischen Rechtsextremismus neben dem Nationalkatholizismus (Lecœur 2003: 44f.) und dem Vichy-Faschismus die Kolonialnostalgie und der Widerstand gegen die Algerienpolitik Charles de Gaulles gewesen ist (Rioux 1993: 222ff., Lecœur 2003: 30, 33, 36). Der FN erzielte große Erfolge in Regionen, in denen sich nach Ende des Algerienkriegs viele *Pieds Noirs* niedergelassen hatten, insbesondere in Südfrankreich (Perrineau 1993: 254).

Ende 1989 bot die Kopftuchaffäre dem *Front National* wochenlang die Gelegenheit zur politischen Profilierung (Lecœur 2003: 72). Auch Bréchon (2004: 68) sieht in der Kopftuchaffäre eine Gelegenheit für den FN, seine potentiellen Wähler zu mobilisieren und von xenophoben Stimmungslagen in der Bevölkerung zu profitieren. So stieg in der Zeit von Oktober bis Dezember 1989 die Zustimmungsrates zum FN von 8,5 auf 12,5 Prozent (Bréchon 2004: 68). In zwei Nachwahlen, die Ende November und Anfang Dezember 1989 in Dreux und in Marseille stattfanden, errangen die Rechtsextremen beängstigende Erfolge. In Dreux erzielten sie 42,5 Prozent (gegenüber 26,7 Prozent bei den Parlamentswahlen 1988), in Marseille 33 Prozent (gegenüber 12,7 Prozent im Jahr 1988). Trotz eines Bündnisses aller anderen Parteien in Dreux siegte die FN-Kandidatin mit 60 Prozent. In Marseille siegte der UDF-Kandidat mit 52,8 Prozent nur sehr knapp (Bréchon 2004: 68). Die Wahlepisoden des Jahres 1989 zeigten das Mobilisierungspotential des Immigrations- und Islamthemas, wobei in dieser Zeit das Kopftuch im Fokus stand. Gerade die Kopftuchaffäre half dem FN die Zustimmungsverluste, die er durch offen antisemitische Töne seiner Kader im Sommer 1989 hatte verzeichnen müssen (Perrineau 1993: 285f.), wieder wettzumachen (ebd.: 287).

In diesem Kontext begannen einige Akteure der bürgerlichen Parteien ihre Rhetorik den Thesen des FN anzunähern. Berühmt wurde Chiracs Äußerung bei einer Veranstaltung in Orléans am 19.6.1991 über die „Überdosis an Einwanderung“ und sein Verständnis für den einfachen FN-Wähler, der erlebe, wie Immigranten mit zahlreichen Kindern von den Vorteilen des französischen Sozialstaats profitierten, und deren „Lärm und Geruch“ (le bruit et l'odeur) ertragen müsse (zit. in: Lecœur 2003: 74, FN 13). Die Annäherung an die Rhetorik der Rechtsextremen schmälerte nicht den Erfolg des FN, sondern trug zur Bagatellisierung von dessen Thesen bei: In einer im Oktober 1991 in *Le Monde* erschienenen Sofres-Umfrage erklärten sich 32 Prozent der Befragten teilweise oder völlig mit den von Le Pen vertretenen Ideen einverstanden (Lecœur 2003: 75, FN 15). Bei den Regionalwahlen am 22.3.1992 entfielen auf den FN 13,7 Prozent, ein Zuwachs von 4,1 Prozentpunkten gegenüber den Wahlen von 1988. Bei den Parlamentswahlen 1988 hatte der FN 9,8 Prozent, bei den Wahlen von 1993 12,4 Prozent errungen. Der Erfolg setzte sich bei den Präsidentschaftswahlen fort, bei denen Le Pen 15,3 Prozent in der ersten Runde erreichte. In den folgenden Jahren wurden FN-Kandidaten in mehreren größeren Städten zu

Bürgermeistern gewählt, so in Toulon oder Orange (Lecœur 2003: 83f.). Claude Imbert rief im September 1996 im Nachrichtenmagazin *Le Point* die bürgerlichen Parteien ganz offen dazu auf, die Sorgen der Wähler Le Pens endlich ernst zu nehmen. Er fügte hinzu, Le Pen hätte nicht diesen großen Erfolg, hätte die Politik dessen Ursachen frühzeitig bekämpft, etwa die unkontrollierte, massenhafte Einwanderung. Die Politik habe sich vom *communautarisme* überwältigen lassen, statt getreu der republikanischen Tradition von den Neubürgern Rechten *und* Pflichten einzufordern. Der Staat sei sogar so weit gegangen, das Kopftuch in der Schule zuzulassen. Das Resultat sei, dass Le Pen immer größeren Zulauf erlebe.<sup>585</sup>

Die für die bürgerlichen Rechtsparteien verlustreichen Parlamentswahlen von 1997 bedeuteten auch den Verlust der Regierungsmehrheit. Dabei wurde die Bedrohung der Rechtsparteien durch den FN, der 14,9 Prozent (15,1 Prozent für alle Parteien der extremen Rechten) gewann, deutlich (Bréchon 2004: 74). Trotz einer strukturellen Mehrheit für das bürgerliche Lager in Frankreich verloren RPR und UDF durch ihre Weigerung, mit dem FN Wahlbündnisse zu schließen, zahlreiche Wahlkreise. Der Anteil des FN an den für Rechtsparteien abgegebenen Stimmen war von Wahl zu Wahl kontinuierlich gestiegen, von 1981 0,7 Prozent, 1988 18,4 Prozent, 1993 22,6 Prozent auf 30,1 Prozent im Jahr 1997. Der FN spielte damit mehr und mehr die Rolle „des Verhinderers bürgerlicher Mehrheiten“ („empêcheur de majorités de droite“) (Lecœur 2003: 100). Doch die Parteiführung des RPR um Alain Juppé hielt entsprechend der von Chirac vorgegebenen Linie weiter Distanz zum FN (Bréchon 2004: 74).

Die Erfolge des FN (allgemein: Perrineau 1993, Lecœur 2003) waren demnach für die Kopftuchdebatte von erheblicher Bedeutung. Sie führten zur Politisierung von Einwanderung und Integration und zur zunehmenden Wichtigkeit von politischen Positionen, die von den Einwanderern Assimilierungsleistungen einforderten und multikulturelle Positionen ablehnten (Lorcerie 2005a: 30). In diesem Kontext verbreitete sich die Deutung des muslimischen Kopftuchs als Symbol der Integrationsverweigerung. Das muslimische Kopftuch wurde so zu einem vom FN „zu Recht“ aufgegriffenen Problem.<sup>586</sup>

Im Jahr 2003 war die Sorge vor dem *Front National* noch gewachsen. Die politischen Eliten standen zu dieser Zeit noch ganz unter dem Eindruck des Schocks vom 21. April 2002. Obwohl es Anfang 1999 zu einem Bruch im FN und zur Abspaltung einer Gruppe um Bruno Mégret, dem zweiten Mann des FN, gekommen war (Bréchon 2004: 76, Lecœur 2003: 103ff.), konnte Le Pen als Präsidentschaftskandidat in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen 2002 das zweitbeste Ergebnis erzielen und so statt des wichtigsten Kandidaten der Linken, Lionel Jospin, zusammen

---

<sup>585</sup> Imbert, Claude: Editorial. Le Pen, mode d'emploi, in: *Le Point*, 21.9.1996.

<sup>586</sup> Vgl. Imbert, Claude: Editorial. Le Pen, mode d'emploi, in: *Le Point*, 21.9.1996. *Le Monde* berichtet in einer Reportage im November 2003 von einem Kopftuchkonflikt in einer Provinzschule, dessen Schulleiterin die Einschreibung eines kopftuchtragenden Mädchens unter Berufung auf die Laizität verweigerte. Der Bürgermeister der Gemeinde, in der sich der Vorfall ereignete, unterstützte die Schulleiterin – allerdings mit einer anderen Begründung: Eine Einschreibung des Mädchens mit Kopftuch hätte Le Pen einen Wahlerfolg beschert! (vgl. Bernard, Philippe: Le dilemme du proviseur, in: *Le Monde* 2 n° 34, Novembre 2003, 60).

mit Chirac in die zweite Runde einziehen. Jacques Chirac, dessen Wahlkampf sich stark um das Thema innere Sicherheit gedreht hatte,<sup>587</sup> erzielte 19,9 Prozent, Le Pen 16,9 Prozent und Lionel Jospin 16,2 Prozent. Berücksichtigt man zudem die Stimmen für Bruno Mégret, der 2,3 Prozent gewann, hatten 19,2 Prozent für Parteien der extremen Rechten gestimmt (Bréchon 2004: 77). Das entsprach ca. 5 Millionen Wählern (Lecœur 2003: 139). Auch wenn in der zweiten Runde Le Pen seinen Stimmenanteil lediglich auf 17,8 Prozent steigern konnte und 15 Prozent seiner Wähler aus der ersten Runde sich für Chirac entschieden<sup>588</sup> (Bréchon 2004: 79) und obschon bei den Parlamentswahlen am 9.6.2002 der FN nur 11,34 Prozent gewann,<sup>589</sup> hinterließ dieses Ereignis einen tiefen Eindruck auf die gesamte politische Elite Frankreichs (vgl. Schenker 2007: 31ff.).<sup>590</sup> Von denjenigen Wahlberechtigten, die im Januar 2002 in einer Umfrage die Absicht geäußert hatten, für Le Pen zu stimmen, vertraten 88 Prozent negative Einstellungen zum Islam.<sup>591</sup> Nonna Mayer, die zwei Hauptwählergruppen des FN, Rechtsextreme und sog. „Ninistes“,<sup>592</sup> unterscheidet (Mayer 2002: 43ff.) stellt fest, dass sich beide Wählergruppen anhand verschiedener Indikatoren voneinander unterscheiden haben, u.a. in Hinblick auf ihre wirtschaftspolitische Einstellung, die bei den „Ninistes“ stärker nach links tendiert.<sup>593</sup> Diese Differenzierung in der Le Pen-Wählerschaft löst sich jedoch in der Einwanderungsfrage auf: Beide Lager teilen in hohem Maße die Auffassung, in Frankreich gebe es zu viele Einwanderer (Mayer 2002: 338). Wichtigstes Problem für Le Pen-Wähler ist die Immigration mit 34 Prozent der Nennungen (und 68 Prozent unter den ersten drei Nennungen, Vergleich mit der Gesamtheit der Wähler: 10 bzw. 23 Prozent) (Mayer 2002: 356).

Auch diese Bedingungen bildeten den Kontext für die erneute Thematisierung des Kopftuchs ab dem Jahr 2003. Schenker vertritt die These, mit der Debatte sollte verloren gegangenes Terrain bei Protestwählern und rechtsgerichteten Wählern zurückerobert werden (2007: 32f.). Sarkozys Auftritt in Bourget kann ebenfalls in diesem Zusammenhang gesehen werden. So erkannte die Zeitung *Télégramme* in Sarkozys Rede vor der UOIF eine Kampfansage an den *Front National*,

---

<sup>587</sup> Vgl. Mayer 2002: 351. Die Medien hatten in jener Zeit ihre Berichterstattung stark auf dieses Thema fokussiert, zum Teil war die Wahrnehmung von einer Welle antisemitischer Gewalttaten seit Beginn der Zweiten Intifada geprägt (Mayer 2002: 352).

<sup>588</sup> Jacques Chirac erhielt 82,21 Prozent der abgegebenen Stimmen, dies entsprach 62 Prozent aller eingetragenen Wähler. Für Jean-Marie Le Pen stimmten in der Zweiten Runde 17,79 Prozent (13,41 %) (Quelle: Conseil constitutionnel (Hg.): <http://www.conseil-constitutionnel.fr/dossier/presidentielles/2002/documents/tour2/resultat.htm>, Zugriff 3.12.2007).

<sup>589</sup> Für die Wahlergebnisse der Ersten und Zweiten Runde 2002 siehe: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr7elections/resultats.asp>, Zugriff 3.12.2007.

<sup>590</sup> In 35 Departements war Le Pen sogar in der Ersten Runde auf den ersten Platz gelangt, teilweise mit Zustimmungsraten von mehr als 20 Prozent (Mayer 2002: 329).

<sup>591</sup> So das Resultat einer Ipsos-Umfrage vom 2.1.2002, vgl. Ipsos (Hg.): <http://www.ipsos.fr/CanalIpsos/articles/899.asp?rubld=19&print=1>, Zugriff 16.10.2007.

<sup>592</sup> Protestwähler, die sich keinem politischen Lager zuordnen (vgl. Mayer 2002: 46ff.).

<sup>593</sup> In dieser Gruppe sind diejenigen, die eine grundsätzliche Nähe zur politischen Linken bekunden, mit 31 Prozent und diejenigen, die in der Stichwahl für Jospin zu stimmen beabsichtigten, mit 28 Prozent deutlich stärker repräsentiert als bei den Anhängern des eindeutig rechtsextremen Milieus (Mayer 2002: 337).

der am gleichen Tag eine Parteiversammlung in Nizza abhielt.<sup>594</sup> Schenker weist zudem auf ein Interview Sarkozys hin, in dem er erklärte, seine Offenheit und Standfestigkeit gegenüber den Muslimen sei seine Antwort auf den 21. April 2002.<sup>595</sup> Sicher ist, dass der unerwartete Erfolg Le Pens einen nachhaltigen Eindruck bei Sarkozy hinterlassen hat. Davon zeugt seine Analyse dieses Ereignisses in seinen „Bekanntnissen“, die in Frankreich im Vorfeld des Präsidentschaftswahlkampfes 2007 erschienen sind.<sup>596</sup> Allerdings ist zu beachten, dass Sarkozy nicht zu den UMP-Politikern zählte, die im Kopftuchverbot eine Antwort auf den FN sahen.

Es gibt überhaupt wenige Hinweise darauf, dass Politiker der UMP einen direkten Zusammenhang zwischen dem geplanten Verbot des Kopftuchs in der Schule und der Konkurrenz mit dem FN herstellten. In der Parlamentsdebatte gibt es kaum explizite Aussagen, die die Zustimmung zu dem Verbotsgesetz mit dem Wahlerfolg Le Pens begründen. Allein Bernard Accoyer von der UMP-Fraktion rief seine Parlamentskollegen auf: „n’oublions pas le message exprimé par nos concitoyens le 21 avril 2002, et sachons en tirer les leçons.“<sup>597</sup> Stattdessen erklärte auch der kommunistische Vorbotsbefürworter André Gerin:

Telle qu’elle se pose aujourd’hui, la question des rapports de l’islam avec la République oblige les représentants de l’Etat à y répondre. Le séisme du 21 avril 2002 n’est pas né du hasard. Nous devons, pour qu’il ne se répète pas, engager une thérapie de choc.<sup>598</sup>

Solche expliziten Hinweise auf eine mögliche wahlstrategische Motivation der Zustimmung zum Verbotsgesetz sind jedoch rar. Dies ist verständlich, da es der Legitimität des Verbots kaum gedient hätte, wenn es in Hinblick auf rechtsextreme Wähler beschlossen worden wäre.

Der FN hatte das Kopftuch schon 1989 als Problem identifiziert, doch war es fast 14 Jahre nicht zu einer restriktiven Maßnahme gekommen. Allerdings haben die Wahlniederlage von 1997 und der Schock des 21. April 2002 den politischen Akteuren die Gefahr des FN für bürgerliche Mehrheiten deutlicher als je zuvor vor Augen geführt. Auch wenn der FN schon seit Mitte der 1980er Jahre ein Problem für die bürgerlichen Parteien darstellte, so hatten sie doch 1986 und 1993 die Parlamentswahlen und 1995 die Präsidentschaftswahlen gewinnen können. Die Wahlniederlage 1988 konnte auf die Popularität des Amtsinhabers Mitterand zurückgeführt werden, zudem war zu jenem Zeitpunkt das Problem „Islam“ bzw. Kopftuch noch nicht so massiv auf die Agenda gelangt. 1997 jedoch hatte der FN erstmals einen Beitrag zu einer Wahlniederlage

---

<sup>594</sup> O.A.: Le duel Sarkozy – Le Pen, in: Le Télégramme, 21.04.2003.

<sup>595</sup> O.A.: Sarkozy: ma réponse au 21 avril, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 21.4.2003, zit. in: Schenker 2007: 36. Siehe auch: Portes, Thierry: Comment l’idée d’une loi s’est imposée, in: Le Figaro, 3.2.2004.

<sup>596</sup> Sarkozy, Nicolas 2007: Bekenntnisse, Frankreich, Europa und die Welt im 21. Jahrhundert, München: Bertelsmann.

<sup>597</sup> Accoyer, Bernard: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>598</sup> Gerin, André: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

der Bürgerlichen bei den Parlamentswahlen geleistet. 2002 geschah das Undenkbare: Der Hauptkandidat des linken Lagers wurde von Le Pen überrundet. Diese Konstellation macht es durchaus plausibel, dass das Kopftuch als Thema, das mit heftigen Emotionen und Mobilisierungspotential versehen ist, als Mittel im Kampf gegen den FN verwendet wurde – nicht zuletzt in Hinblick auf die Regionalwahlen des Jahres 2004, ein Wahltyp, bei dem der FN in der Vergangenheit einige seiner großen Wahlerfolge hatte erringen können.

Dass die Konkurrenz der extremen Rechten ein Problem für die UMP darstellte, daran besteht kein Zweifel. Ob deshalb das Verbot des Kopftuchs betrieben wurde, um Wähler vom FN wieder zur UMP zu ziehen, ist schwer zu belegen. Es ist hingegen sicher, dass Nicolas Sarkozy, der ein Verbotsgesetz abgelehnt hatte, im Präsidentschaftswahlkampf 2007 bewusst Positionen des FN aufgriff und damit erfolgreich einen Teil der FN-Wähler für sich gewinnen konnte. Einer Verschärfung der Islampolitik, wie sie insbesondere von Philippe de Villiers, dem Vorsitzenden des ebenfalls rechtsradikalen *Mouvement pour la France* gefordert wurde, redete Sarkozy indes nicht das Wort. Auch spielte die Laizität als Thema keine Rolle im Präsidentschaftswahlkampf 2007.<sup>599</sup> Philippe de Villiers beschwor die Bedrohung durch den Islam und forderte die muslimischen Einwanderer dazu auf, sich an die Lebensweise in Frankreich anzupassen. Diese Anpassung bedeute den Verzicht auf einen Teil der Religion:

C'est à l'islam de s'adapter à la France, pas le contraire. Cela suppose un effort personnel de chaque musulman pour amputer une partie – la partie politique – de sa religion. [...] Ses trois principes fondateurs, le djihad, qui s'entend comme un prosélytisme aux formes diverses; l'oumma qui consacre la suprématie de la communauté des croyants; et la charia, la loi islamique, font que celui qui veut appliquer les lois républicaines doit se dépouiller d'une partie de son identité.<sup>600</sup>

Villiers sprach sich für ein Verbot des Kopftuchs im gesamten öffentlichen Raum aus und für eine Auflösung des CFCM.<sup>601</sup> Seine Position bekräftigte er mit dem Wahlspruch „La France: Je l'aime ou je la quitte“.<sup>602</sup>

Sarkozys Strategie bestand demgegenüber darin, einerseits als islampolitischer Pragmatiker aufzutreten, der die Existenz einer muslimischen Religionsgemeinschaft in Frankreich anerkennt, ihre Integration fördert und deren Gefahrenpotential durch eine Politik der Anerkennung abbaut (vgl. Sarkozy 2004). Andererseits übernahm er jedoch Argumentationsfiguren rechtsradikaler Parteien und trat für eine Verschärfung der Einwanderungspolitik ein.<sup>603</sup> So sprach sich Sarkozy

---

<sup>599</sup> Bazin, François: Demandez le programme!, in: Le Nouvel Observateur, 12-18.4.2007, 50-63.

<sup>600</sup> Interview sur les relations entre l'État et les religions avec Philippe de Villiers, président du Mouvement pour la France et candidat à l'élection présidentielle de 2007, in: La Croix, 28.02.2007.

<sup>601</sup> Vgl. Villiers, Philippe de, entretien le président du Mouvement pour la France et candidat à l'élection présidentielle de 2007, sur les relations entre l'État et les religions, in: La Croix, 28.2.2007.

<sup>602</sup> Deloire, Christophe/Mahrane, Saïd: Villiers. Sa croisade contre les barbus, in: Le Point, 20.4.2006, 38-44.

<sup>603</sup> Eeckhout Laetitia van: Regroupement familial, visas...: un dispositif restrictif in: Le Monde, 28.4.2006, 9. Am 17.5.2006 billigte die Nationalversammlung die von Sarkozy, inzwischen wieder im Amt des Innenministers, eingebrachte Verschärfung des Einwanderungsrechts, mit dem die Bedingungen für den Zuzug

für eine Begrenzung der Einwanderung und für deren stärkere Orientierung an den wirtschaftlichen Interessen Frankreichs aus. Statt einer „erlittenen Einwanderung“ plädierte er für eine „selbstgewählte Immigration“ („immigration choisie“).<sup>604</sup> Argumentationsfiguren der rechtsradikalen Konkurrenz verwendete Sarkozy auch, als er erklärte, wer Frankreich nicht liebe, könne das Land verlassen,<sup>605</sup> und nicht alles, was Politiker des *Front National* sagten, sei per se verurteilungswürdig.<sup>606</sup>

Die islamkritische und in Hinblick auf die Einwanderungspolitik restriktive Positionierung Sarkozys kann als Versuch interpretiert werden, bestimmte Wählerschichten, die zu rechts-extremen Parteien neigten, anzusprechen. Nonna Mayer (2007) zeigt in ihrer Analyse der Präsidentschaftswahlen, dass es Sarkozy in der Tat gelang, einen erheblichen Teil der Le Pen-Wähler für sich zu gewinnen. 26 Prozent derjenigen, die 2002 für Le Pen gestimmt hatten, gaben an, 2007 ihre Stimme Sarkozy geben zu wollen. Insgesamt verlor der FN über die Hälfte seiner Wähler (54 Prozent) von 2002, davon etwa die Hälfte an Sarkozy (ebd.: 438). Diese Wählergruppe bezeichnet Mayer als *Lepénosarkozystes*, da sie mit den übrigen Le Pen-Wählern die Ablehnung von Einwanderung (94 Prozent) und Islam (86 Prozent) teilt, aber Sarkozy näher in Wirtschaftsfragen steht, da sie sozioökonomisch besser gestellt ist (ebd.: 439).<sup>607</sup> Im Vergleich dazu teilen 67 Prozent *aller* Sarkozy-Wähler und 84 Prozent *aller* Le Pen-Wähler eine negative Einstellung in Hinblick auf den Islam. Die *Lepénosarkozystes* sind also tendenziell islamfeindlicher als die Gesamtheit aller Le Pen- und aller Sarkozy-Wähler (ebd.: 440). Mayer zufolge gelang Sarkozy das Kunststück, durch Profilierung auf einer Themenpalette, die nationale Identität und Einwanderung enthält, ein Viertel der Le Pen-Wähler von 2002 für sich zu gewinnen, ohne die Wähler des Zentrums zu verlieren (ebd.: 444). Es war demnach möglich, eine eher moderate Haltung zum Islam einzunehmen und dennoch einen erheblichen Teil der FN-Wählerschaft zu gewinnen.<sup>608</sup> Dies bedeutet, dass es wahlstrategisch nicht notwendig ist, dezidiert islamfeindliche Positionen zu besetzen, um wechselwillige Le Pen-Wähler für die bürgerlichen Parteien zu gewinnen. Diese Einsicht stand den Akteuren im Jahr 2003/2004 natürlich noch nicht zur Verfügung. Insofern bleibt die Annahme, dass wahlstrategische Motive in Hinblick auf den

---

und Aufenthalt von Ausländern verschärft und die Institution eines Integrationsvertrags eingeführt wurde, mit der sich Einwanderungswillige zur Teilnahme an einem Staatsbürgerkunde-Unterricht verpflichten (vgl. O.A.: Paris verschärft Einwanderungsrecht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.5.2006, 9).

<sup>604</sup> „Pour Nicolas Sarkozy, ‚l’immigration choisie est un rempart contre le racisme‘“, Entretien avec Nicolas Sarkozy, propos recueillis par Philippe Ridet, Piotr Smolar et Laetitia van Eeckhout, in: Le Monde 28.4.2006, 9.

<sup>605</sup> Ebd.

<sup>606</sup> Ebd.

<sup>607</sup> Nach Analysen Mayers fanden 1988 95 Prozent der Le Pen-Anhänger, es gebe zu viele Einwanderer in Frankreich, 1995 und 2002 waren es 97 Prozent sowie 2007 90 Prozent im Vergleich zu 65, 74, 65 und 56 Prozent in der Gesamtbevölkerung in den gleichen Jahren (Mayer 2007: 432).

<sup>608</sup> In der Ersten Runde der Präsidentschaftswahlen 22.4.2007 gewann Nicolas Sarkozy 31,18 %, Ségolène Royal (PS) 25,87 %, François Bayrou (UDF) 18,57 % und Jean-Marie Le Pen 10,44 %. In der zweiten Runde am 6.5.2007 entschieden sich 53,06 % der Wähler für Sarkozy und 46,94 % für Royal (vgl. Ministère de l’Intérieur (Hg.): [http://www.interieur.gouv.fr/sections/resultats-elections/PR2007/FE.html&print\\_page:int=1](http://www.interieur.gouv.fr/sections/resultats-elections/PR2007/FE.html&print_page:int=1), Zugriff 3.12.2007).

*Front National* bei der Entscheidung für eine restriktive Kopftuchpolitik eine Rolle gespielt haben, plausibel.

### **9.7. Wahlstrategische Motive der Sozialisten**

Doch die Konkurrenz innerhalb des rechten Spektrums des französischen Parteiensystems erklärt nicht, weshalb auch die Sozialisten sich so vehement für das Verbot eingesetzt haben. Sie hätten sogar die Positionierung der UMP in der Kopftuchfrage zum Anlass nehmen können, diese als „rassistisch“ zu denunzieren, und darauf spekulieren können, durch eine solche Abgrenzungsstrategie die bürgerlichen Wähler aus dem politischen Zentrum für die Linke zu gewinnen. Es kann in dieser Studie gezeigt werden, dass auch im Falle der Sozialisten wahlstrategische Motive deren politische Positionierung in der Kopftuchfrage erklären können. Dieser bislang nicht beachtete Aspekt hat für das Gelingen des Verbotsprojekts eine erhebliche Rolle gespielt. Denn erst durch die Zustimmung der Sozialisten erlangte das Verbot religiöser Zeichen die breite politische Legitimation eines Gesetzes von nationaler Tragweite.

Der FN hat ein gewisses Potential dazu, in klassischen Wählermilieus der Linksparteien Stimmen einzuwerben (Mayer 2002: 345). Dass es sich hierbei zumindest teilweise um reales Wählerpotential der Sozialisten handelt, zeigt eine Analyse der Präsidentschaftswahlen von 1995. Bréchon (2004: 73) zufolge stimmten 12 Prozent derjenigen, die 1988 François Mitterrand gewählt hatten, 1995 im ersten Wahlgang für Le Pen. Während Le Pen seinen Wählern im zweiten Wahlgang keine klare Wahlempfehlung gegeben hatte, stimmte ein Viertel seiner Wähler aus dem ersten Wahlgang ungültig, zwei Viertel für den Kandidaten des bürgerlichen Lagers, Jacques Chirac, und ein Viertel für den Kandidaten des linken Lagers, Lionel Jospin. Wenn gleichzeitig 88 Prozent derjenigen, die eine Wahlabsicht zugunsten Le Pens bekunden, islamfeindliche Einstellungen äußern, dann bedeutet dies, dass zumindest ein Teil der Le Pen-Wähler, die in der zweiten Runde potentiell links stimmen würden, islamfeindliche Einstellungen vertritt. Gegen die Vermutung, dass die Sozialisten mit einer restriktiven Haltung in der Kopftuchfrage die Linkslepenisten umwerben wollten, spricht allerdings das Risiko, durch solch eine Strategie multikulturell orientierte Wählergruppen an andere Linksparteien zu verlieren. Insofern besteht in Hinblick auf diese Linkslepenisten kein wirklich überzeugendes Motiv. Gibt es noch andere Motivlagen im linken Lager, die die Positionierung des PS in der Kopftuchdebatte plausibel machen?

Für die Sozialisten war der 21. April 2002 selbstverständlich ein gewaltiger Schock. Dabei war die Niederlage Lionel Jospins, der abermals gegen Chirac angetreten war, nicht so sehr eine Folge der zunehmenden Stärke Le Pens, der 1995 im ersten Wahlgang 15 Prozent bzw. knapp 4,6 Millionen Stimmen und 2002 im ersten Wahlgang fast 17 Prozent bzw. knapp 4,8 Millionen

Stimmen erzielte,<sup>609</sup> sondern Folge der Stimmenzersplitterung im linken Lager. Hatte Jospin 1995 im ersten Wahlgang noch 23,3 Prozent bzw. 7,1 Millionen Stimmen errungen und damit mehr als sein Kontrahent Chirac (20,8 Prozent, 6,3 Millionen Stimmen), erreichte er 2002 im ersten Wahlgang nur noch 16,18 Prozent der Wähler bzw. 4,6 Millionen Stimmen.<sup>610</sup> Jospin erhielt somit im Vergleich zu 1995 2,5 Millionen Wähler weniger. Zugleich erzielte Chirac im ersten Wahlgang 2002 mit 19,88 Prozent bzw. 5,7 Millionen Stimmen ein Ergebnis, das sogar etwas schlechter als das von 1995 ausfiel.<sup>611</sup> Es gibt viele Gründe für die überraschende Niederlage Lionel Jospins in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen 2002, darunter eine problematische Wahlstrategie, ein zu unklar konturiertes Programm sowie der Wunsch vieler Linksparteien und linker Grüppchen, durch die Aufstellung eigener Kandidaten in der ersten Runde ihr politisches Gewicht an der Urne zu messen, das bei der späteren Regierungsbildung in Verhandlungsmacht umgemünzt werden sollte (vgl. die Analyse von Bréchon 2004: 171-175). Hauptproblem bei der Vielzahl an Kandidaturen waren für Jospin jedoch weniger die zahlreichen linksextremen Kandidaten, die eher dem *Parti Communiste de France (PCF)* schaden, als vielmehr die Kandidatur Jean-Pierre Chevènement. Dieser war von 1997 bis 2000 Innenminister im Kabinett Jospin gewesen, war aber später wegen dessen Politik gegenüber der korsischen Autonomiebewegung zurückgetreten. Er führte 2002 einen prononcierten Wahlkampf gegen die aus seiner Sicht zu lasche Politik der Sozialisten und betonte dabei als linksrepublikanischer Kandidat Themen wie Gesetz und Ordnung, Autorität des Staates, Bürgerschaft (*citoyenneté*) und nationale Souveränität, klassische Themenfelder der jakobinischen Tradition. Der Historiker Michel Vovelle sieht mit einigen Vorbehalten Chevènement als einen der letzten „Jakobiner“. Zwar fehle ihm das revolutionäre Element, das Vovelle als konstitutiv für den Jakobinismus betrachtet, aber seine Betonung von Werten wie Nation und Republik, Staatsbürgerschaft und Universalismus zeichnete ihn als einen dem jakobinischen Erbe verpflichteten Politiker aus (Vovelle 2001: 172-175). Chevènement gehörte schon 1989 zu den schärfsten Kritikern der Kopftuchpolitik Lionel Jospins und plädierte bereits damals für ein Verbot. Mit seinem *Mouvement des Citoyens (MDC)* bildete er einen republikanischen Pol auf der Linken. Sein Antreten bei den Präsidentschaftswahlen im Jahr 2002 bereitete dem PS-Kandidaten Jospin ein großes Problem (Bréchon 2004: 171, 171f.). Chevènement erlangte 5,33 Prozent der Stimmen bzw. die Unterstützung von mehr als 1,5 Millionen Wählern.<sup>612</sup> Dies entspricht rechnerisch einem Großteil der Jospin gegenüber 1995 fehlenden Stimmen. Mit Unterstützung der Chevènement-Wähler hätte Jospin in der ersten Runde problemlos Chirac überrundet, ohne sie wurde er nur Dritter.

---

<sup>609</sup> Vgl. Kimmel, Adolf / Henrik Utterwedde 2005: Präsidentschaftswahlen der V. Republik 1965-2002, Tabelle 6.2. in: Kimmel/Utterwedde 2005, Anhang, 451-452, 452.

<sup>610</sup> Ebd.

<sup>611</sup> Ebd.

<sup>612</sup> Ebd.



Es gab daher auch für die Sozialisten ein wahlstrategisches Motiv, neorepublikanisch-jakobinische Politikpositionen zu beziehen und dies insbesondere in Hinblick auf das Kopftuch. Denn ein weiterer Aspekt spielte in dieser Frage eine nicht ganz zu unterschätzende Rolle: die Bedeutung der Lehrerschaft im öffentlichen Erziehungswesen als klassische PS-Wähler. Es ist möglich, dass der PS sich auch gegenüber der Lehrerschaft in der Pflicht fühlte. Zwar lagen keine Umfragen hinsichtlich dieser von der Kopftuchproblematik besonders betroffenen Berufsgruppe zum Zeitpunkt vor, als der PS seine Haltung zum Verbot festlegte. Doch konnte sich die Parteiführung um François Hollande in ihrer Strategie spätestens im Januar 2004 bestätigt fühlen, als eine CSA-Umfrage für *Le Monde* zeigte, dass 78 Prozent der Lehrer das Kopftuch in der Schule als ein wichtiges Problem einstufen, 79 Prozent die Auffassung vertraten, das Kopftuch sei mit dem Erziehungswesen nicht vereinbar, und 76 Prozent sich zustimmend zu dem geplanten Kopftuchverbot äußerten (CSA Januar 2004a). Die entsprechende Umfrage wurde von den politischen Akteuren selbstverständlich rezipiert. In seinem Bericht zur Vorbereitung der Senatsabstimmung nahm beispielsweise Senator Valade explizit auf diese Umfragen Bezug, um das Gesetzesvorhaben zu rechtfertigen (Valade 2004: 31). Auch wenn die Haltung Jospins in der Kopftuchfrage sicherlich nicht der entscheidende Grund für seine Niederlagen in den Jahren 1995 und 2002 gewesen ist, so war doch der prononcierteste Vertreter einer multikulturellen Gesellschaftspolitik zweimal als Präsidentschaftskandidat gescheitert. Der PS konnte hingegen durch seine Unterstützung des Kopftuchverbots insbesondere das linksrepublikanische Lager ansprechen.

Das allgemeine Meinungsklima sprach ohnehin für die Unterstützung des Verbotsprojektes. Denn gerade in der Schule stieß das Kopftuch auf eine stark verbreitete Ablehnung in der Bevölkerung. In einer IFOP-Umfrage für *Le Journal du dimanche* Ende April 2003 gaben 74 Prozent der Befragten an, das Kopftuch in der Schule abzulehnen (5 Prozent positiv, 21 Prozent indifferent) (IFOP April 2003). Das Stimmungsbild veränderte sich nur leicht bis Mitte November 2003, als IFOP in einer neuen Umfrage, diesmal für *Dimanche Ouest France*, nach dem Zeigen „religiöser Zeichen“ fragte. Dieser Umfrage zufolge lag die Ablehnungsrate bei 70 Prozent (8 Prozent positiv, 21 Prozent indifferent). Zudem fanden 65 Prozent der Befragten inzwischen, dass ein Verbotsgesetz notwendig sei, um das Prinzip der Laizität zu bekräftigen. Dass ein Gesetz nicht notwendig sei, fanden hingegen lediglich 33 Prozent der Befragten (IFOP November 2003). Es gab insofern bereits im Frühling 2003 und noch vor Veröffentlichung der Berichte von Stasi und Debré eine breite Mehrheit in der Bevölkerung gegen das Kopftuch in der Schule. Interessant ist auch der Vergleich mit IFOP-Umfragen von 1989 und 1994, den beiden Jahren, in denen ebenfalls heftige Kopftuchdebatten geführt worden waren: Gegen das Kopftuch in der Schule hatten sich bereits 1989 75 Prozent und 1994 78 Prozent der Befragten ausgesprochen (vgl. IFOP

April 2003). Das Meinungsbild hatte sich über die Jahre kaum verändert, was angesichts der Heftigkeit und Differenziertheit der Debatte durchaus bemerkenswert ist.<sup>613</sup>

Doch bedeutete die Ablehnung des Kopftuchs in der Schule auch gleichzeitig die Zustimmung zu einem Verbotsgesetz? Interessant ist in diesem Zusammenhang Schenkers Auswertung einer Ipsos-Umfrage vom Mai 2003, der zufolge 58 Prozent ein Kopftuchverbot befürworteten und 40 Prozent es ablehnten. Besonders interessant hieran war, dass sich klare Mehrheiten für ein Verbot nicht nur bei den Sympathisanten der Rechtsparteien (62 Prozent), sondern auch bei den Anhängern der Linksparteien (55 Prozent) fanden (Schenker 2007: 29). Ähnliche Resultate lieferte auch das Umfrageinstitut CSA. Die Zustimmungsrate zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule lag lange bei etwas mehr als der Hälfte der Befragten (im Juni 2003 bei 54 Prozent, im Oktober 2003 bei 55 Prozent, im November 2003 bei 53 Prozent). Anfang Dezember stiegen die Werte auf 57 und Mitte Dezember 2003 auf 69 Prozent. Diese Entwicklung spiegelt zwar auch die Wirkung der Kopftuchdebatte auf das Meinungsbild wider. Doch schon zu Beginn dieser Debatte deckte auch CSA eine klare Mehrheit für ein gesetzliches Verbot auf.<sup>614</sup> Dabei lagen die Zustimmungsraten der Sympathisanten der rechten Parteien Ende Oktober bei 62, Anfang Dezember bei 65 und Mitte Dezember schließlich bei 75 Prozent, bei den Sympathisanten der Linksparteien bei 53 Prozent Ende Oktober, 59 Prozent Anfang und 66 Prozent Mitte Dezember. In den Wählermilieus sowohl der UMP als auch des PS bestanden somit von Herbst 2003 an eindeutige Mehrheiten für die Verbotslinie, die im Laufe der Debatte wuchsen.<sup>615</sup> Alle Daten zeigen, dass in der Bevölkerung der Rückhalt für ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule sehr groß war. Dies verschaffte den Verbotsbefürwortern in den parteiinternen Debatten Bestätigung. Bei Befürwortung eines Verbotes war der politische Gewinn für alle Parteien offensichtlich größer als bei Ablehnung.

Eine Umfrage von TNS Sofres zeigt zudem, dass das Kopftuch von einer Mehrheit der Bevölkerung als Bedrohung wahrgenommen wurde und demnach eine Nichtzustimmung zum Verbot sogar negative Folgen hätte haben können. 57 Prozent der Befragten sahen im Tragen „religiöser Zeichen“ in der Öffentlichkeit eine Bedrohung der nationalen Kohäsion (TNS Sofres Januar 2004). Schon im Juni 2003 hatten die befragten Franzosen in einer IFOP-Umfrage zu 56 Prozent die Auffassung vertreten, die Laizität sei bedroht (Dabi 2005). Es bestand angesichts dieser Umfragewerte für alle Parteien, einschließlich PS, ausreichend Grund, ein Verbot des Kopftuchs zu befürworten. Die Parteien mussten nicht fürchten, ihre Unterstützung des Verbots religiöser Zeichen könnte negative Folgen für ihre Wahlaussichten, insbesondere bei den Regionalwahlen 2004, haben, ja, die Umfragen legten sogar nahe, dass ein Verbotsgesetz das Gebot der Stunde war.

---

<sup>613</sup> Zu weiteren Umfrageergebnissen und ausführlichen Auswertungen siehe: Schenker (2007: 27-30).

<sup>614</sup> Vergleiche die Zusammenstellung der Umfragen in Tabelle 13, Kap. 11.6.!

<sup>615</sup> Vergleiche die Zusammenstellung der Umfragen in Tabelle 13, Kap. 11.6.!

Zumindest war die Motivlage bei beiden großen Parteien ähnlich gelagert. In späteren Jahren haben Analysen von Umfragedaten das islamkritische Potential in linksorientierten Wählerschichten deutlicher herausgearbeitet. Mayer/Michelat/Tiberj (2008) sind dabei von der gesicherten Erkenntnis ausgegangen, dass intolerante Einstellungen gegenüber bestimmten Minderheitengruppen stark mit dem Alter, einem niedrigen Bildungsniveau und allgemein rechtsorientierten Einstellungen korreliert sind (ebd.: 115-117). Die Autoren konnten jedoch zeigen, dass die Ablehnung des Islam in der französischen Bevölkerung nicht allein mit diesen drei Faktoren erklärt werden kann, sondern noch einer anderen Logik folgt. Islamfeindliche Einstellungen sind nicht nur stark bei Personen ausgeprägt, die älter als 50 Jahre alt sind, sondern auch bei den jüngeren Generationen unter 35 Jahren. Sie sind zudem auch in besser gebildeten Bevölkerungsgruppen verbreitet. Schließlich steigt zwar die Islamfeindlichkeit mit der politischen Grundorientierung und ist bei den Anhängern rechtsextremer Parteien am stärksten ausgeprägt. Doch gibt es auch eine hohe Islamfeindlichkeit bei Wählern, die sich selbst politisch als mitte-links einstufen und deren kritische Einstellung gegenüber dem Islam nicht mit allgemein intoleranten Einstellungsmustern korreliert ist (ebd.: 117). 30 Prozent der Befragten, die sich selbst politisch als mitte-links einstufen, sind dieser atypischen Gruppe zuzuzählen. Die Autoren ziehen daraus den Schluss: „Es existiert demnach bei einem minoritären, aber nicht unbeachtlichen Anteil der grundsätzlich links orientierten Bevölkerung eine Ablehnung des Islam, die nicht mit traditionellem ausländerfeindlichem Rassismus zusammenhängt“ („Il existe bien, à gauche, dans une proportion minoritaire mais non négligeable, un rejet de l’Islam qui ne se confond pas avec le racisme anti-immigré traditionnel“) (ebd.: 117).

Hinsichtlich der Gründe für diese „atypische“ Ablehnung des Islam machen die Autoren eine weitere interessante Beobachtung: So lehnen in der Gruppe, die das höchste Maß an einwandererfeindlichen Einstellungen aufweist, 92 Prozent das Kopftuch ab (ebd.: 121). In dieser generell einwanderungsfeindlichen Gruppe treffen auch alle anderen muslimischen Praktiken auf hohe Ablehnungsraten. Selbst das islamische Verbot von Schweinefleisch und Alkohol werten noch 25 Prozent der besonders immigrationskritischen Franzosen negativ. Die Ablehnungsraten steigen in dieser Gruppe auf 42 Prozent in Bezug auf das Ramadan-Fasten und auf 57 Prozent hinsichtlich des Schafopfers. Diesen hohen Ablehnungsraten liegt, so Mayer/Michelat/Tiberj (2008: 122), eine grundsätzliche Ablehnung des Islam zugrunde, der *en bloc* als unvereinbar mit der französischen Kultur gesehen wird. Die Befragten der einwandererfreundlichsten Gruppe indes unterscheiden deutlich zwischen Praktiken, die zum Gegenstand öffentlicher Debatten geworden sind, und solchen, die dies nicht wurden. Dabei stellt für sie nicht der Islam als Ganzes ein Problem dar, sondern eben bestimmte Praktiken, die als unvereinbar mit Normen wie der Laizität oder der Gleichheit von Mann und Frau angesehen werden (ebd.: 122): So lehnen selbst von den besonders einwandererfreundlichen Franzosen noch 67 Prozent das muslimische

Kopftuch ab. Andere muslimische Praktiken stoßen indes auf deutlich höhere Akzeptanz: Das Schafopfer lehnen beispielsweise nur noch 26 Prozent der einwandererfreundlichsten Franzosen ab, und im Falle der übrigen genannten Praktiken sind die Ablehnungsraten noch deutlich niedriger. Mayer/Michelat/Tiberj folgern daraus, dass der Islam für diese Gruppe solange kein Problem darstellt, wie er eine reine Privatsache des Einzelnen bleibt und nicht in die Öffentlichkeit tritt (ebd.: 122). Es steht angesichts dieser Einstellungswerte jedenfalls fest, dass vor allem das Kopftuch für viele Franzosen inakzeptabel ist – auch für viele linksgerichtete Personen, die grundsätzlich eine positive Einstellung gegenüber Einwanderern oder Muslimen haben. Dies kann auf jeden Fall erklären, weshalb aus der Perspektive der Sozialisten deutlich mehr Argumente für die Unterstützung des Verbotes religiöser Zeichen als dagegen sprachen. Dass die Parteiführung ihre Abgeordneten in der Nationalversammlung nicht vom Fraktionszwang entbunden hat, zeigt, dass es ihr wichtig war, in der Öffentlichkeit eine entschlossene Haltung in dieser Sache zu demonstrieren.

### **9.8. Zwischenfazit**

Vorliegende Darstellung der politischen Parteien und ihrer individuellen Akteure richtet den Fokus auf programmatische Differenzen und kurzfristige wahlbezogene Interessenlagen der Parteien in der Politikgestaltung. Im Falle des Kopftuchverbots ist es plausibel, davon auszugehen, dass vor allem kurzfristige Interessen für die Akteure handlungsleitend waren. Selbst wenn nicht belegt werden kann, dass sie der eigentliche Grund für deren Unterstützung des Verbots religiöser Zeichen waren, so boten die Motivlagen für keine der großen Parteien einen Anlass, Position gegen das Verbotsvorhaben zu beziehen. Sowohl in den innerparteilichen Profilierungsbemühungen individueller Akteure, als auch im Parteienwettbewerb scheinen wahlstrategische Motive eine Rolle für das Zustandekommen des Verbotsgesetzes gespielt zu haben.

Die besonders erklärungsbedürftige Positionierung der Sozialisten ist dabei nur unter Beachtung der ideologischen Orientierung von Teilen des linksorientierten Wählermilieus nachzuvollziehen. So gab es auf der Linken Wählergruppen, die einem Verbot des Kopftuchs grundsätzlich zugeneigt waren, darunter Teile der Lehrerschaft sowie die neorepublikanisch gesinnten Wähler Jean-Pierre Chevènement's. Wie sich in späteren Analysen gezeigt hat, teilen selbst zwei Drittel der einwanderungsfreundlichsten Franzosen im linken Milieu kopftuchkritische Einstellungen. Nach der bitteren Erfahrung bei den Präsidentschaftswahlen von 2002 ist es durchaus denkbar, dass die Sozialisten gezielt ihr „republikanisches Profil“ zu schärfen suchten, um diese Wählergruppen anzusprechen. Die Debatte um das Kopftuch bot hierzu eine gute Gelegenheit. Es bestanden damit für die beiden großen Parteien kurzfristige Motive dafür, eine restriktive Linie gegen das Kopftuch zu verfolgen.

Unabhängig davon ist es angesichts der Anhörungen in den Kommissionen und der gesamtgesellschaftlichen Debatte natürlich durchaus möglich, dass viele Angehörige der politischen Eliten die Bedrohungswahrnehmungen und somit die aufrichtige Überzeugung geteilt haben, den Islamismus per Kopftuchverbot bekämpfen zu können. Selbst wenn wahlstrategische Interessen einen Beitrag zum Verbot religiöser Zeichen an den Schulen geleistet haben, so heißt dies nicht, dass ideologische Gründe keine Rolle gespielt haben. So sind bestimmte politische Akteure ohne Zweifel ideologisch motiviert gewesen: Dies gilt insbesondere für Laizisten im linken Lager wie den Kommunisten Jean-Pierre Brard. Ob diese Gruppe allerdings einen ausreichend großen Machtblock bildet, darf bezweifelt werden.

## 10. Die Rolle der Akteure des religiösen Felds

### 10.1. Einleitung

Als „religiöse Akteure“ werden in dieser Studie diejenigen Akteure bezeichnet, die im Namen einer religiösen Tradition sprechen. Dies können religiöse Experten, Bischöfe, Imame oder Rabbiner sein, aber auch „Laien“, die als Funktionäre von religiös orientierten Vereinen agieren. Hinzu kommen alle, die ihr Handeln als religiös motiviert sehen oder ihre Position religiös begründen.

Antonius Liedhegener hat in seinem Vergleich zwischen den politischen Katholizismen in der Bundesrepublik Deutschland und den USA (Liedhegener 2006) ein differenziertes Modell zur Analyse des politischen Handelns religiöser Akteure entwickelt, auf das am Ende dieser Studie noch einmal genauer einzugehen sein wird. An dieser Stelle interessiert Liedhegeners Konzeption des religiösen Akteurs als politischer Akteur, das heißt als eines Akteurs, der auf Entscheidungen des politischen Systems Einfluss zu nehmen versucht. Auf den Katholizismus bezogen schreibt Liedhegener, dieser werde dann zu einem „politischen Katholizismus“, „wenn Katholiken, katholische Gruppen oder Organisationen als solche bewusst und mit geeigneten Mitteln versuchen, auf die Entscheidung über die für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliche Zuweisung von immateriellen und materiellen Werten Einfluss zu nehmen, d.h. sich aktiv am politischen Prozess der Willensbildung und Entscheidungsfindung beteiligen“ (ebd.: 33).

In seiner Analyse fokussiert Liedhegener u.a. verschiedene akteursbezogene („interne“) Bedingungen, die das Handeln religiöser Akteure im politischen System beeinflussen. Als „interne Handlungsbedingungen“ nennt er „akteursspezifische Voraussetzungen“, wie zum Beispiel die „Organisationsstrukturen und Binnendifferenzierungen“ der Gruppe oder das Ausmaß an gruppeninternen Konsens (ebd.: 443). Von den Handlungsbedingungen unterscheidet Liedhegener die „internen Erfolgsbedingungen“ politischen Handelns (ebd.: 445), darunter insbesondere die unterschiedlichen konkreten politischen Interessen in der Gruppe und „die Möglichkeit zu ihrer Artikulation“, die Fähigkeit zur Interessenaggregation oder die Ausstattung mit Machtressourcen (ebd.: 445). Zu diesen Ressourcen gehört der Zugang zu entscheidungskompetenten Akteuren in Parlament und Regierung, sei es über geeignete Strukturen für politisches Lobbying, sei es über die Verflechtung zwischen religiösen und politischen Eliten, etwa durch die Zugehörigkeit von Mandatsträgern zu religiösen Organisationen (ebd.: 303).

Das von Liedhegener entworfene Modell erlaubt eine sehr differenzierte und genaue Analyse des politischen Handelns religiöser Akteure im politischen System mit besonderer Fokussierung struktureller und institutioneller Bedingungen dieses Handelns. In der vorliegenden Studie hätte jedoch eine derart feingliedrige Analyse der in den politischen Prozess involvierten Akteure den

Rahmen des Machbaren gesprengt. Hier wird das Handeln religiöser Akteure weniger als Resultat unterschiedlicher Bedingungen, sondern als Einflussfaktor für das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen untersucht. Der Fokus dieser Studie ist jedenfalls stärker auf die diskursive Ebene des politischen Prozesses gerichtet, also auf die argumentativen Strategien der verschiedenen religiösen Akteure im politischen Deutungsstreit. Diese vor allem forschungspragmatisch begründete Beschränkung bedeutet freilich eine Begrenzung der theoretischen Reichweite der in dieser Analyse gewonnenen Erkenntnisse. Sie erlauben beispielsweise keine Aussagen über die grundsätzliche Position der verschiedenen religiösen Akteure im politischen System Frankreichs und ihre Chancen, erfolgreich politische Prozesse zu beeinflussen. Um hierüber Aussagen treffen zu können, wären weitere Fallstudien notwendig, denn nur der Nachweis wiederholten Erfolgs politischer Einflussnahme erlaubt allgemeinere Rückschlüsse auf die Stellung religiöser Akteure im politischen System (vgl. Liedhegener 2006: 30).

Die hier vorgeschlagene Fokussierung der diskursiven Dimension des politischen Handelns religiöser Akteure kann aber als interessante Ergänzung des Liedhegener'schen Ansatz gesehen werden. Auch wenn sie keine grundsätzlichen Aussagen über die strukturelle Stellung der religiösen Akteure im politischen System ermöglicht, verfügt sie über das Potential, den einmaligen Erfolg oder Misserfolg politischer Einflussnahme durch religiöse Akteure zu erklären. Angenommen, die Akteure eines bestimmten religiösen Felds zeichneten sich durch eine grundsätzlich starke Stellung im politischen System, durch eine relativ hohe Einigkeit der Einzelakteure sowie effektive Mechanismen der Interessenaggregation und Willensbildung aus. Selbst bei solchen allgemein günstigen Voraussetzungen ist es denkbar, dass in einer bestimmten politischen Entscheidungssituation der Versuch politischer Einflussnahme an einer fallspezifischen Uneinigkeit der sonst homogen auftretenden Akteure scheitert. Die Analyse der argumentativen Strategien kann in einer solchen Situation ein tieferes Verständnis von Erfolg oder Scheitern ermöglichen.

In diesem Sinne betrachtet vorliegende Studie verschiedene Ressourcen des politischen Handelns religiöser Akteure, wie ihren Zugang zu den Medien und zur Politik, ihre Organisationsmacht und Finanzausstattung nur am Rande. Besonderes Augenmerk wird allerdings auf die Ressource „Anerkennung“ gerichtet. Gemeint ist die Anerkennung religiöser Akteure als Vertreter ihrer jeweiligen religiösen Tradition und die Anerkennung ihrer Kompetenz, im Namen der religiösen Gruppe politisch Position zu beziehen. Dabei ist zwischen der internen Anerkennung im Feld ihrer religiösen Tradition und der externen Anerkennung durch staatliche Instanzen und die Öffentlichkeit zu unterscheiden. Die Frage ist, wie diese Handlungsressource die Durchsetzungsfähigkeit der religiösen Akteure im religionspolitischen Prozess beeinflusst. Neben den organisierten Vertretern religiöser Interessen treten andere „religiös motivierte“ Akteure auf,

etwa die Schülerinnen, die ein Kopftuch tragen. Die organisierten Akteure, die als Vertreter von Kirchen oder Verbänden auftreten, repräsentieren „Gemeinschaften“ oder zumindest kollektive Interessen. Dies gibt ihnen ein größeres Gewicht in den politischen Aushandlungsprozessen ebenso wie denen in den religiösen Feldern selbst. Doch der Fall der Schwestern Lévy oder soziale Ereignisse wie Demonstrationen, in der viele einzelne Individuen in organisierter Form ein gemeinsames Interesse vertreten, zeigen, dass Verbandsstrukturen nicht unbedingt notwendig sind, um religiösen Akteuren im Einzelfall eine gewisse Handlungsmacht zu verleihen. Eng mit der Anerkennungsfrage zusammen hängt die Frage nach den Akteurskonstellationen innerhalb der religiösen Felder, also die Frage, inwiefern unterschiedliche Akteure im Feld einer religiösen Tradition zueinander stehen und welche Folgen die jeweilige Konstellation für die politische Positionierung und die Durchsetzungsfähigkeit der argumentativen Strategien der einzelnen Akteure hat. Das analytische Konzept der Akteurskonstellationen ist dabei dem „akteurzentrierten Institutionalismus“ von Fritz Scharpf (2000) entnommen.

Die Frage dieses Kapitels also ist, welche Rolle die verschiedenen religiösen Akteure auf dem Weg zum Verbot religiöser Zeichen gespielt haben. Eine restriktive politische Maßnahme, so ist anzunehmen, provoziert den Widerspruch seitens der von der Restriktion Betroffenen. Da das Gesetz gegen das muslimische Kopftuch gerichtet war, stellt sich vor allem die Frage, wie muslimische Akteure auf das Verbotsvorhaben reagiert haben. Doch mit dem allgemein formulierten Verbot religiöser Zeichen und durch die starke Betonung der Laizität im Zuge der Gesetzeslegitimation waren auch die Akteure der etablierten religiösen Felder angesprochen. Sie haben vor allem im Politikformulierungsprozess eine Rolle gespielt. Die Vertreter der „großen“ religiösen und weltanschaulichen „Gemeinschaften“ Frankreich wurden zu den Anhörungen in den Kommissionen Debré und Stasi sowie später in der Senatskommission eingeladen: Vertreter der katholischen Kirche, der *Fédération Protestante de France*, der *Union Bouddhiste de France*, der wichtigen jüdischen und muslimischen Organisationen sowie der Freimaurer- und Freidenkerverbände. Das Handeln all dieser religiösen Akteure ist Gegenstand der folgenden Abschnitte.

## **10.2. Die Kirchen**

Die Kirchen stellen die religiösen Organisationen der Mehrheitsgesellschaft dar. Dies gilt vor allem für die katholische Kirche. Ihre Repräsentanten haben seit der ersten Kopftuchaffäre im Jahr 1989 Position gegen restriktive Politiklösungen im Umgang mit dem islamischen Kopftuch bezogen und um Verständnis für die muslimischen Schülerinnen geworben. Dies gilt beispielsweise für den Pariser Kardinal Jean-Marie Lustiger, der bereits am 21.10.1989 in *Le Monde* die kopftuchtragenden Mädchen von Creil verteidigt und das „altmodische“ („ringarde“) Laizitätsverständnis der Neorepublikaner kritisiert hatte. Das Kopftuch hatte er damals als



Ausdruck jugendlicher Oppositionshaltung gedeutet, dem nicht allzu große Bedeutung zugeschrieben werden sollte (vgl. Gaspard/Khosrokhavar 1995: 15f.). Kardinal Lustiger wurde während der Kopftuchdebatte des Jahres 2003 von der Stasi-Kommission eingeladen. Dort blieb er bei seiner ablehnenden Haltung gegenüber restriktiven Maßnahmen.<sup>616</sup>

Wenige Wochen später legte sein Kollege Monseigneur Jean-Paul Jaeger, Bischof von Arras, vor der Debré-Mission die Haltung der katholischen Kirche dar. Jaeger deutete die religiösen „Zeichen“ als Ausdruck jugendlicher Identitätssuche.<sup>617</sup> Das Kopftuch speziell interpretierte er als Ausdruck der sozialen Probleme von Jugendlichen in den Vorstädten.<sup>618</sup> Ein Verbot lehnte er ab.<sup>619</sup> Er äußerte Zweifel an der Behauptung, das Tragen religiöser Zeichen werde von anderen Jugendlichen als Aggression erlebt.<sup>620</sup> Jaeger brachte dagegen seine Sorge zum Ausdruck, dass ein neues Gesetz das religionsrechtliche Gleichgewicht, das sich im Laufe der Geschichte eingestellt habe, in Frage stellen könne.<sup>621</sup> Er wandte sich gegen ein dogmatisches Laizitätsverständnis und plädierte für religiöse Toleranz. Diese erfordere vor allem die Bereitschaft, den anderen kennenzulernen.<sup>622</sup> Klar distanzierte sich der Bischof von einer Integrationspolitik, die die Muslime allein mit Forderungen konfrontiert, aber kein Verständnis für ihre kulturellen Bedürfnisse aufbringt:

On ne peut décréter simplement : « *Vous êtes en France, c'est ainsi que cela se passe.* » Point final !  
Nous ne procédons ainsi dans aucun domaine. Si nous voulons résoudre par la force le problème de l'intégration, cela ne fera que des étincelles et des dégâts humains considérables.<sup>623</sup>

Drei Wochen nach der Anhörung Mgr. Jaegers fand die jährliche Vollversammlung des französischen Episkopats statt. Bei ihrer mehrtägigen Begegnung in Lourdes sprachen sich die Bischöfe gegen ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule aus. Philippe Barbarin, Bischof von Lyon, äußerte sich gegenüber der Presse besorgt über den sozialen Frieden im Land: „[J]e ne suis pas sûr qu'une telle mesure soit au service de la paix qui est notre but.“<sup>624</sup> Viele Mitglieder des Episkopats befürchteten eine Rückkehr zur Atmosphäre des Kirchenkampfs. Es fällt auf, wie eindeutig einige Bischöfe Parallelen zwischen der Kopftuchdebatte und der Krise von 1905 zogen. So erklärte Kardinal Jean-Louis Tauran, ein Verbotsgesetz sei eine „Regression, eine

---

<sup>616</sup> Audition de Monseigneur Jean-Marie Lustiger, Cardinal-Archevêque de Paris, 23.9.2003, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=10&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=10&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

<sup>617</sup> Audition de Monseigneur Jean-Paul Jaeger, Evêque d'Arras, Président de la Commission « éducation, vie et foi des jeunes » de la Conférence des évêques de France, 14.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5ième partie, pdf-Datei, 65-78, 65, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>618</sup> Ebd.: 65.

<sup>619</sup> Ebd.: 66.

<sup>620</sup> Ebd.: 67.

<sup>621</sup> Ebd.: 68.

<sup>622</sup> Ebd.: 77

<sup>623</sup> Ebd.: 70.

<sup>624</sup> Guenois, Jean-Marie: Les évêques récuse l'idée d'une loi sur le voile, in: La Croix, 6.11.2003.

Rückkehr zur Situation von 1905“ („régression, un retour à la situation de 1905“).<sup>625</sup> Dadurch werde das ohnehin fragile Gleichgewicht, das sich im Laufe der Geschichte etabliert habe, gefährdet:

Il ne faudrait pas, que pour résoudre le problème minoritaire du port du voile on remette en question un siècle de jurisprudence qui a apporté la concorde religieuse et la paix civile.<sup>626</sup>

Mgr. Jean-Pierre Ricard, Vorsitzender der französischen Bischofskonferenz, erklärte, die Wachsamkeit des Staats in Hinblick auf den religiösen Extremismus müsse „mit der freundlichen Aufnahme der verschiedenen spirituellen Familien in unserer Gesellschaft einhergehen“ („doit s’accompagner, au contraire, d’un accueil des différentes familles spirituelles et religieuses présentes dans notre société.“). Und er betonte, dass die Religionen Teil der Gesellschaft seien und ihren Beitrag zum Zusammenleben leisteten. Zwar sei der Staat laisch, doch nicht die Zivilgesellschaft: „Celle-ci apportent leur contribution à un vivre ensemble des Français. Car si l’Etat est laïque, la société civile, elle, ne l’est pas.“<sup>627</sup> Ein Verbot religiöser Zeichen bezeichnete er als „Rückschritt der Religionsfreiheit“ („régression de la liberté religieuse“).<sup>628</sup>

Offensichtlich fürchteten die Bischöfe negative Auswirkungen der neuen Laizitätsdebatte auf die religionsrechtliche Lage der Kirche, des Privatschulwesens oder der katholischen *Aumôniers* in den öffentlichen Schulen.<sup>629</sup> Debatten über diese Themen wurden beispielsweise in der Stasi-Kommission geführt (vgl. Kap. 11.6.3.). Die Bischöfe haben im Verlauf des politischen Prozesses anscheinend vor allem darauf hingewirkt, dass die diskutierten Restriktionen nicht zu umfassend ausfallen. So scheinen sie eine Rolle für die Entscheidung gespielt zu haben, das Verbot religiöser Zeichen nicht auf die öffentlich subventionierten Privatschulen auszudehnen.<sup>630</sup> Die beiden Verhandlungsführer der Sozialisten in der Nationalversammlung, René Dosière und Jean Glavany, warfen der Regierung vor, die sozialistische Forderung nach einem Verbot aller *sichtbaren* Zeichen auf Druck der katholischen Kirche nicht aufgenommen zu haben.<sup>631</sup>

---

<sup>625</sup> Ebd.

<sup>626</sup> Ebd.

<sup>627</sup> Ternisien, Xavier: Le débat sur la place de l’islam fait craindre aux évêques « une régression de la liberté religieuse », in: Le Monde, 11.11.2003.

<sup>628</sup> Ebd.

<sup>629</sup> Gabizon, Cécilia: Voie à l’école. Les premières leçons de la commission Stasi, in: Le Figaro, 17.11.2003, 11. Ternisien, Xavier: L’appel commun des Eglises chrétiennes contre une loi sur le voile, in: Le Monde, 9.12.2003.

<sup>630</sup> Stive, Dany: Le PS et la commission parlementaire se prononcent pour une loi. Le PCF n’y est pas favorable, in: L’Humanité, 14.11.2003.

<sup>631</sup> So erklärte René Dosière: „Ce texte pêche néanmoins en autorisant l’exposition des signes religieux discrets, donc des petites croix, alors que le voile sera toujours exclu. La proposition du groupe socialiste, faisant référence au « port visible », a le mérite de mettre toutes les religions à égalité et je regrette que le Gouvernement semble avoir cédé aux pressions insistantes de la hiérarchie catholique“ (vgl. Dosière, René: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007). Jean Glavany erhob den gleichen Vorwurf in Le Figaro (vgl. Huet, Sophie: Voile. Le PS se rallie au texte du gouvernement, in: Le Figaro, 6.2.2004).

Aus Anlass seiner traditionellen Neujahrswünsche an das diplomatische Corps am 12.1.2004 äußerte sich sogar Papst Johannes Paul II. indirekt zur Debatte in Frankreich. Auch wenn er den Kopftuchkonflikt nicht direkt ansprach, so war doch der Umstand, dass der Papst seine Ansprache auf Französisch hielt, ein Hinweis darauf, um welches Land es sich im Besonderen handelte, als er die Haltung „einiger Länder Europas“ als eine Gefahr für den „wirksamen Respekt der Religionsfreiheit“ („respect effectif de la liberté de religion“) kritisierte.<sup>632</sup> Kritik übte der Papst insbesondere an bestimmten Lesarten des Laizitätsprinzips: „Le principe de laïcité est en soi légitime, s’il est compris comme la distinction entre la communauté politique et les religions“,<sup>633</sup> so erklärte Johannes Paul II. Doch dürfe diese Unterscheidung nicht zur Ignoranz gegenüber den Religionen führen.<sup>634</sup> Laizität sei nicht Laizismus:

La Laïcité n’est pas le laïcisme. Elle n’est autre que le respect de toutes les croyances de la part de l’Etat, qui assure le libre exercice des activités culturelles, spirituelles, culturelles et caritatives des communautés de croyants.<sup>635</sup>

Das Verhältnis von Staat und Kirche sieht er als Dialog im gegenseitigen Respekt.<sup>636</sup> Die Gläubigen hätten im Namen ihres Glaubens einen Platz in den gesellschaftlichen Debatten und seien keineswegs nur auf die Privatsphäre verwiesen: „Ils attendent légitimement de pouvoir y participer, mais, hélas, on doit observer qu’il n’en est pas toujours ainsi.“<sup>637</sup>

Bernard Stasi, Leiter der nach ihm benannten Kommission und zugleich Vertreter des christdemokratischen Flügels des bürgerlichen Lagers, reagierte in *Le Monde* vom 20.1.2004 auf die mahnenden Worte des Papstes. Ein Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule könne nicht als Beschränkung der Religionsfreiheit betrachtet werden, so Stasi. Er bedauerte, dass der Papst „schlecht informiert“ sei. Bezeichnend an dieser Stellungnahme ist, dass Bernard Stasi die diplomatisch formulierten Worte aus dem Vatikan sofort auf Frankreich bezog. Bemerkenswert ist zudem seine brüske Zurückweisung der päpstlichen Stellungnahme. Diese Reaktion eines als Christdemokraten bekannten Politikers musste die Vertreter der Kirche beunruhigen.<sup>638</sup>

Die letzte Gelegenheit für die katholische Kirche, ihre Ansicht über das Gesetz zum Ausdruck zu bringen, stellte eine Anhörung in der zuständigen Kommission des Senats dar, der seinerseits dem von der Nationalversammlung bereits verabschiedeten Text seine Zustimmung geben musste. Die Stellungnahme der beiden Bischöfe Mgr. Berranger und Mgr. Lalanne fiel zu diesem späten

---

<sup>632</sup> Tincq, Henri: Le pape s’en prend au modèle français de laïcité, jugé trop restrictif pour les religions, in: *Le Monde*, 14.01.2004, 6.

<sup>633</sup> Ebd.

<sup>634</sup> Ebd.

<sup>635</sup> Ebd.

<sup>636</sup> Ebd.

<sup>637</sup> Ebd.

<sup>638</sup> Vgl. Boissieu, Laurent de: Laïcité. La loi sur le voile fait tanguer l’UMP, in: *La Croix*, 21.01.2004, 6.

Zeitpunkt des politischen Prozesses sehr viel vorsichtiger aus.<sup>639</sup> Offene Kritik übten sie nicht mehr am Gesetz. Die Kirche nehme das Verbot zur Kenntnis, erklärte Mgr. Berranger. Zugleich bekannte er die Sorge, das Gesetz könne eine Radikalisierung der Positionen zur Folge haben. Die katholische Kirche werde sich um eine Fortsetzung des interreligiösen Dialogs bemühen. Sie trete für eine „offene Konzeption der Laizität“ („conception ouverte de la laïcité“) ein, die religiöse Unterschiede respektiere. Es gelte, gegen zwei Formen des Extremismus zu kämpfen, gegen den Islamismus, für den nicht alle Muslime verantwortlich seien, und gegen den Laizismus, der die religiöse Wirklichkeit nicht anerkenne. Die Distanz der katholischen Kirche zum Verbotsgesetz wurde in diesen Worten deutlich, aber zu weiter gehender Kritik schienen ihre Vertreter nicht mehr gewillt zu sein, vielleicht auch aus der Sorge, selbst ins laizistische Visier zu geraten. Diese Entwicklung von einer zunächst offenen Kritik zu einer zurückhaltend formulierten Distanz spiegelt die Umkehrung der Kräfteverhältnisse im Laufe der vergangenen Monate wider und die zunehmend wichtige Rolle von Deutungsmustern antiklerikaler Inspiration.

Ähnlich wie in der katholischen Kirche wandelte sich auch die Haltung in der *Fédération Protestante de France* im Laufe der Debatte. Ihr Präsident, Jean-Arnold de Clermont, wurde sowohl von der Stasi-Kommission als auch von der Debré-Mission zu Anhörungen eingeladen. Clermont machte seine Ablehnung eines gesetzlichen Verbots und seine Sorge über die möglichen Folgen deutlich.<sup>640</sup> Zwar teilte er die Auffassung, dass „integristische Bewegungen“ von den schlechten Zukunftsaussichten der Banlieue-Jugend profitierten, doch seien Schulverweise nicht die richtige Lösung. Vielmehr plädierte er dafür, Vertrauen in die schulische Erziehung zu haben:

C'est la raison pour laquelle notre inquiétude à l'égard d'une loi sur le foulard islamique – car, en fait, c'est bien de cela qu'il s'agit – touche à ce que sera le sort de ces jeunes qui, aujourd'hui, bien que voilées, tentent d'entrer ou de rester dans le système scolaire. Avons-nous perdu confiance dans la capacité culturelle du milieu scolaire, en Molière, Voltaire, Rimbaud, Malraux, pour ouvrir ces jeunes filles à une autre vision que celle qu'elles ont dans leur propre cité ?<sup>641</sup>

Bei der Anhörung im Senat am 11.2.2004<sup>642</sup> brachte der Vertreter der FPF die Distanz der protestantischen Kirchen zum Verbot zum Ausdruck. So äußerte Pastor Manoël die Sorge, dass die Laizität mit „Exklusion“ in Verbindung gebracht und das Gesetz von Muslimen als diskriminierend erfahren werde. Doch er erklärte auch, die Protestanten seien vom Gesetz nicht betroffen, und er fügte sogar hinzu, dass angesichts der bisher geführten Debatte ein Verzicht auf

---

<sup>639</sup> Audition de Monseigneur Olivier de Berranger, Evêque de Saint-Denis, et de Monseigneur Stanislas Lalanne, Secrétaire général de la Conférence des Evêques de France, 11.2.2004, in: Valade 2004: 90f.

<sup>640</sup> Audition de Jean-Arnold de Clermont, représentant de la Fédération protestante de France, 15.10.2003, in: Debré 2003, Tome II 5<sup>ième</sup> partie, 87-97, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>641</sup> Ebd.: 88.

<sup>642</sup> Audition du pasteur Marcel Manoël, président du Conseil national de l'Eglise réformée de France, 11.2.2004, in: Valade 2004: 86f.

das Verbot als Ausdruck von Schwäche gegenüber den Islamisten gedeutet werden könne.<sup>643</sup> Im Dezember zuvor hatte Jean-Arnold de Clermont noch deutlicher gegen das Gesetzesvorhaben argumentiert und die Debatte mit der Zeit des Kirchenkampfes um 1905 verglichen.<sup>644</sup> Gegenüber *l'Humanité* hatte er sich ähnlich wie die katholischen Bischöfe gegen ein Laizitätsverständnis gewandt, das die Religion aus dem öffentlichen Raum auszuschließen versuche: „Nous avons été percutés par ce discours ‘laïcard’, que nous croyions totalement révolu, car il veut exclure la dimension religieuse de l’espace public.“ Er zeigte sich zugleich vor einem „intoleranten Laizismus“ besorgt.<sup>645</sup> Am Ende der Kopftuchdebatte kam nur noch verhaltene Kritik am Verbot aus der FPF.

Die Kirchen hatten allerdings im Dezember 2003 noch eine gemeinsame Initiative ergriffen und Staatspräsident Chirac um ein Gespräch ersucht, um mit ihm das Vorhaben eines Verbots religiöser Zeichen zu diskutieren. Doch Chirac reagierte nicht auf die Anfrage der Kirchen. Die Repräsentanten der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen in Frankreich richteten daraufhin einen gemeinsamen Offenen Brief an Chirac, in dem sie ihre Beunruhigung über das Wiederaufleben einer „kämpferischen Laizität“ („laïcité de combat“) formulierten.<sup>646</sup> Sie kritisierten insbesondere, dass sich die Parteien schon vor Bekanntgabe des Stasi-Berichts politisch auf ein Verbot festgelegt hatten. Unter Berufung auf das Gesetz von 1905 wiesen sie ein Verständnis der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raums zurück:

La laïcité, en effet, n’a pas pour mission de constituer des espaces vidés du religieux, mais d’offrir un espace où tous, croyants et non-croyants, puissent débattre, entre autres choses, du tolérable et de l’intolérable, des différences à respecter et des écarts à empêcher, et ceci dans une écoute mutuelle, sans taire les convictions et les motivations des uns et des autres, mais sans affrontement ni propagande. L’école n’a-t-elle pas être un des lieux d’apprentissage d’un tel débat?<sup>647</sup>

Die Kirchenvertreter bezweifelten, dass ein Verbot des Kopftuchs oder gar jedes religiösen Zeichens wirklich notwendig sei. Dagegen plädierten sie für ein Verständnis der Laizität, das die Religionsfreiheit schützt, so wie es durch die EMRK vorgesehen sei.<sup>648</sup>

Die Versuche der Kirchen, auf den Gesetzgebungsprozess einzuwirken, waren am Ende wenig effektiv, jedenfalls in Hinblick auf die Verhinderung eines Verbots religiöser Zeichen. Ganz erfolglos scheint die politische Einflussnahme der Kirchenvertreter allerdings nicht gewesen sein.

---

<sup>643</sup> Ebd.: 87.

<sup>644</sup> Ternisien, Xavier: L’appel commun des Eglises chrétiennes contre une loi sur le voile, in: *Le Monde*, 9.12.2003.

<sup>645</sup> Escarpit, Françoise: L’Eglise craint un ‘laïcisme intolérant’, in: *l’Humanité*, 11.12.2003.

<sup>646</sup> Ternisien, Xavier: L’appel commun des Eglises chrétiennes contre une loi sur le voile, in: *Le Monde*, 9.12.2003.

<sup>647</sup> Lettre à Monsieur Jacques Chirac, Président de la République, Paris 8.12.2003, signé Mgr. Jean-Pierre Ricard, Président de la Conférence des Evêques de France, Pasteur Jean-Arnold de Clermont, Président de la FPF, et Mgr Emmanuel, Président de l’Assemblée des Evêques Orthodoxes de France, in: *Fédération protestante de France* (Hg.): <http://www.protestants.org/docpro/doc/1416.htm>, Zugriff 3.12.2007.

<sup>648</sup> Ebd.

Sollte es zutreffen, dass sie Einfluss auf die Regierung genommen haben – so wie von PS-Politiker behauptet<sup>649</sup> –, um eine Ausdehnung des Gesetzes auf die Privatschulen zu verhindern, so hätten sie tatsächlich das aus ihrer Sicht Schlimmste verhindert, ja sogar für muslimische Schüler, die ebenfalls katholische Schulen besuchen, eine Ausweichmöglichkeit geschaffen. Doch wenn wirklich Einfluss zugunsten der Konfessionsschulen ausgeübt worden ist, dann ist dies im Stillen geschehen. Die stärkste öffentliche Aktion der Kirchen gegen das Gesetz war ihr gemeinsames Schreiben an Präsident Chirac. Darüber hinaus haben sie keinen öffentlichkeitswirksamen Protest organisiert, sondern nahmen am Ende die restriktive Politik hin. Dass der Einfluss der Kirchen auf die Politik durchaus auch stärker ausfallen kann, zeigt nicht nur das Beispiel der gescheiterten sozialistischen Erziehungsreform von 1984, sondern insbesondere auch ihr Widerstand gegen die Antisektenpolitik der Nationalversammlung in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre: Gegen den Gesetzentwurf About-Picard vom 12.6.2001, der die Einführung eines neuen Straftatbestands der „mentalen Manipulation“ vorgesehen hatte, hatten die Kirchen erfolgreich Protest eingelegt und damit zu einer erheblichen Entschärfung des Vorhabens beigetragen (vgl. Liogier 2006: 69-111). Damals waren religiöse Gruppierungen ins Visier der Sektenbekämpfer geraten, die den etablierten Kirchen nahestanden. So waren beispielsweise einige evangelikale protestantische Bewegungen mit Nähe zur FPF in den Parlamentsberichten als „Sekten“ aufgeführt worden (ebd.: 104). Jean-Arnold de Clermont hatte damals öffentlich über die Diskriminierung spiritueller Gruppen geklagt, und der Beauftragte der französischen Bischofskonferenz für neue religiöse Bewegungen, Mgr. Jean Vernet, hatte davor gewarnt, das geplante Gesetz bedrohe die religiöse Erziehungsarbeit der Kirchen (ebd.: 101). In dem Moment, in dem sich die Kirchen unmittelbar von einer restriktiven religionspolitischen Maßnahme betroffen fühlten, konnten sie durchaus wirksamen Widerstand organisieren. In der Kopftuchfrage scheinen die Kirchen ebenfalls das Schlimmste für sich selbst verhindert zu haben. Dass sie sich indes nicht stärker für das Anliegen der Muslime eingesetzt haben, könnte mit ihrer Sorge erklärt werden, womöglich selbst in den Bannstrahl des Neoantiklerikalismus zu geraten. Diese Sorge scheinen insbesondere Akteure der katholischen Kirche und ihr nahestehender Organisationen gehegt zu haben, die negative Wirkungen für das Konfessionsschulwesen fürchteten. Zumindest äußerten Véronique Gass und Philippe de Vaujuas, die Vertreter des nationalen Verbands der Elternvereine katholischer Schulen (*Union nationale des associations de parents d'élèves de l'enseignement libre (UNAPEL)*), vor der Debré-Mission die Befürchtung, in Folge des Verbots religiöser Zeichen würden auch die Konfessionsschulen in Frage gestellt:

L'implication d'une loi est pour nous très claire: dès lors que l'on aura supprimé tous signes visibles ou ostentatoires de religion, pourquoi pas, dans un deuxième temps, remettre en cause l'existence même des établissements catholiques ? A l'heure actuelle, de nombreuses familles musulmanes

---

<sup>649</sup> Vgl. Huet, Sophie: Voile. Le PS se rallie au texte du gouvernement, in: Le Figaro, 6.2.2004.

viennent dans nos établissements. Même si elles savent que notre confession est différente, elles disent que c'est un endroit où l'on entend parler de Dieu, ce qu'elles estiment important. Pourquoi à un moment donné s'arrêter ? Les établissements catholiques étant sous contrat d'association avec l'Etat, à quelles frontières s'arrêterait la législation ?<sup>650</sup>

Hinzu kommt, dass auch die kirchlichen Vertreter zu einem gewissen Teil die dem Verbot zugrunde liegenden Problemanalysen teilten. Dies gilt insbesondere für die Vertreter der FPF, die Verständnis für die Probleme der Lehrer in den Schulen sowie Sorge über das Vordringen des militanten Islamismus und über die Lage muslimischer Frauen äußerten. Sie trugen somit selbst zur Verknüpfung des Kopftuchs mit negativen Bedeutungsgehalten bei.<sup>651</sup> Die kirchlichen Akteure boten keine Deutungen des Kopftuchs an, die das religiöse Anliegen dahinter ernst genommen hätten. In gewisser Weise unterminierten sie damit selbst ihre verbotskritische Position.

### 10.3. Die Vertreter der Freimaurer und Freidenker vor den Kommissionen

Letztere Beobachtung lässt sich besonders deutlich im Falle der Repräsentanten von Freidenker- und Freimaurerverbänden machen. Diese stehen für eine wichtige „weltanschauliche“ Tradition Frankreichs und wurden in dieser Rolle sowohl von der Debré-Mission als auch von der Stasi-Kommission befragt. Von den neun Repräsentanten der verschiedenen Freimaurerlogen, mit denen die Debré-Mission ein Round-Table-Gespräch durchführte, forderte nur Marie-Françoise Blanchet von der *Grande Loge féminine de France* ein Verbot des Kopftuchs. Alle übrigen sprachen sich gegen ein spezifisches Verbotsgesetz aus.<sup>652</sup> Der Hauptgrund für diese ablehnende Haltung war jedoch die Sorge, die Muslime durch ein Verbotsgesetz zu stigmatisieren, wie beispielsweise Albert Mosca vom *Grand Orient de France* argumentierte.<sup>653</sup> Doch bedeutete die Opposition gegen ein gesetzliches Verbot nicht das Eintreten für die individuelle Freiheit der Schülerinnen, ein Kopftuch zu tragen. Alle Vertreter der Freimaurer-Organisationen lehnten das

---

<sup>650</sup> Table ronde regroupant Georges Dupon-Lahitte, président et Faride Hamana, secrétaire général de la FCPE, Lucille Rabiller, secrétaire générale de l'association PEEP, Bernard Teper, président de l'UFAL, Véronique Gass, vice-présidente et Philippe de Vaujuas, membre du bureau national de l'UNAPEL, 24.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> parti, pdf-Datei, 109-132, 127, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>651</sup> Dies gilt insbesondere für die Anhörung von Jean-Arnold de Clermont vor der Debré-Mission.

<sup>652</sup> Table ronde regroupant les représentants de la franc-maçonnerie, composée de Jean-Yves Goeau-Brissonière, grand maître honoris causa de la Grande Loge de France, Marie-Françoise Blanchet, grande maîtresse de la Grande Loge féminine de France, Marie-Danielle Thuru, grand maîtresse de la Grande Loge féminine Memphis-Misraïm, Marcelle Chappert, présidente de la Grande Loge mixte de France, Anne-Marie Dickele, présidente de la Grande Loge mixte universelle, M. Jean-Pierre Pilorge, grand secrétaire de la Grande Loge nationale française, Michel Favier, grand secrétaire-adjoint de la Grande Loge traditionnelle et symbolique Opéra, Albert Mosca, grand maître adjoint du Grand Orient de France, Marie-Noëlle Champion-Daviller, président du conseil national de la fédération française de l'Ordre maçonnique mixte international – Le droit humain, 21.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 111-130, 113, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007. Die Kommission Stasi hatte die Angehörigen verschiedener Freimaurerlogen am 12.9.2003 vorgeladen. Die Vertreter der Freidenker folgten am 3.10.2003.

<sup>653</sup> Ebd.: 118.

Tragen religiöser Zeichen in der Schule ab und deuteten das Kopftuch als Ausdruck einer Ungleichheit von Mann und Frau.<sup>654</sup> Sie teilten also die grundlegende Problemanalyse der Verbotsbefürworter, sahen jedoch die bestehenden Gesetze als ausreichend an, um das Problem zu bearbeiten.

Auch die Anhörung der Vertreter der Freidenker, Joachim Salamero und Christian Eyschen, durch die Stasi-Kommission ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Die beiden lehnten ebenfalls ein neues Laizitätsgesetz ab. Stattdessen plädierten sie für die Anwendung bestehender Gesetze bzw. die Aufhebung aller Gesetzesänderungen der Vergangenheit, die die Laizität aus ihrer Sicht beeinträchtigt hatten.<sup>655</sup> In ihrem Exposé für die Stasi-Kommission stellten sie nicht die religiösen Zeichen als Problem in den Vordergrund, sondern Artikel 10 des Orientierungsgesetzes von Lionel Jospin aus dem Jahr 1989. In ihm sahen sie den Ursprung aller Konflikte um religiöse Zeichen in der Schule.<sup>656</sup> Sie lehnten interessanterweise ein Verbot aus einer konsequent laizistischen Position heraus ab. Zwar sei die Laizität gefährdet, jedoch nicht durch die Muslime, sondern durch den Lobbyismus der katholischen Kirche, auf den sie viele religionspolitische Reformen zulasten der Laizität zurückführten.<sup>657</sup> Sie forderten massive Korrekturen an den aus ihrer Sicht bestehenden Inkonsistenzen der französischen Laizität, wie dem staatlich vorgesehenen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen der Region Alsace-Moselle, der Einführung religionskundlicher Unterrichtsstoffe an den französischen Schulen, der staatlich betriebenen Gründung des CFCM, der öffentlichen Finanzierung katholischer Privatschulen und den Aufweichungen des Gesetzes von 1905 durch das Vichy-Regime, die nach dem Krieg nicht zurückgenommen worden seien.<sup>658</sup> Außerdem forderten die Vertreter des Freidenkerverbands, das Amt des *Aumôniers* in der Schule abzuschaffen, Steuervorteile für Kirchen zu streichen und den religionsrechtlichen Sonderstatus des Elsass aufzuheben.<sup>659</sup> Ihre Kritik an der Regierungspolitik bekräftigte die *Fédération de la Libre Pensée* am 19.12.2003 in einem Kommuniqué in Reaktion auf die Rede von Staatspräsident Chirac<sup>660</sup> und bei der Anhörung ihrer Repräsentanten im Senat.<sup>661</sup>

Auch wenn sie ein Verbot des Kopftuchs wegen des Diskriminierungseffekts ablehnten, so waren die Freidenker jedoch grundsätzlich gegen alle religiösen Zeichen in der Schule. Sie teilten insofern wichtige Prämissen der Kopftuchgegner. Die Position der Freidenker, insbesondere ihre

---

<sup>654</sup> So beispielsweise Marcelle Chappert, Präsidentin der Grande Loge mixte de France (ebd.: 114).

<sup>655</sup> Audition de M. Joachim Salamero, Président de La Libre Pensée, et Christian Eyschen, 3.10.2003, in : Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=10&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=10&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

<sup>656</sup> Ebd.

<sup>657</sup> Ebd.

<sup>658</sup> Ebd.

<sup>659</sup> Ebd.

<sup>660</sup> Fédération Nationale de la Libre Pensée: Discours de Jacques Chirac du 17 décembre 2003. L'apologie de la laïcité ouverte contre la laïcité institutionnelle, Communiqué de Presse, 19.12.2003.

<sup>661</sup> Fédération Nationale de la Libre Pensée: Laïcité – la loi Chirac-Stasi ne réglera rien, au contraire, Communiqué de Presse, 11.3.2004.



weiter gehenden Forderungen in Hinblick auf die Laizität, wurde von den politischen Akteuren so gut wie nicht berücksichtigt. Die Stasi-Kommission hat beispielsweise in ihren Empfehlungen nur sehr wenige Forderungen der Freidenkervertreter aufgegriffen, darunter die Forderung nach ihrer Gleichbehandlung bei der Vergabe von Sendezeiten an religiöse Gemeinschaften im öffentlichen Rundfunk (Stasi 2004: 140). Ansonsten folgten die Empfehlungen der Stasi-Kommission eher der Logik einer Beibehaltung bestehender religionsrechtlicher Vorteile und ihrer Ausdehnung auf andere Gruppen. Die Position der zwei Vertreter der *Libre Pensée* zielte jedoch auf die Streichung sämtlicher religionsrechtlicher Vorteile für einzelne Gruppen. Im Vergleich zu solchen Forderungen scheint der Stasi-Bericht sogar eine eher religionsfreundliche Konzeption der Laizität zu bieten. Auch wenn die Stasi-Kommission und die Freidenker im konkreten Ziel übereinstimmten, Kopftücher und andere religiöse Zeichen aus den Schulen zu verbannen, sind doch die zugrunde liegenden Konzeptionen grundverschieden. Für die Vertreter der Freidenker in der Stasi-Anhörung war die inkonsistente Umsetzung des Laizitätsprinzips das Hauptproblem und die katholische Kirche der Hauptfeind. Aus Sicht der Stasi-Kommission ist eine mit der Laizität inkompatible Auslegung der islamischen Tradition das Hauptproblem.

#### **10.4. Akteure des jüdischen Felds**

Da christliche Schüler kaum ein Problem mit einem Verbot religiöser Zeichen haben würden – schließlich gibt es in der christlichen Tradition keine entsprechenden religiösen Pflichten oder Riten – waren die kirchlichen Akteure durch das am Ende verabschiedete Gesetz nicht direkt betroffen. Weder die Institution des Schulgeistlichen, noch die Kompetenzen im Privatschulwesen waren in Frage gestellt worden. Selbst das Sonderregime im Elsass blieb von der neuen religionspolitischen Aktivität unberührt.

Anders war es jedoch für die Anhänger der jüdischen Tradition. Das Verbot der Kippa traf – zumindest theoretisch – jüdische Schüler. Es ist die Frage, inwiefern das Tragen der Kippa zuvor tatsächlich in nennenswertem Umfang vorgekommen ist, Zahlen dazu existieren nicht. Die Kippa hat für ihre Träger jedenfalls eine religiöse Bedeutung. Großrabbiner Joseph Sitruk zufolge ist sie Zeichen der Ehrfurcht vor Gott. Die jüdische Tradition schreibt dem Gläubigen eine Kopfbedeckung vor, wie Sitruk im Interview mit *Le Figaro* erklärte. Diese sei Ausdruck seiner Frömmigkeit und versinnbildliche die Gegenwart Gottes im menschlichen Leben.<sup>662</sup> Aus dieser Perspektive gab es für jüdische Akteure durchaus einen Grund, ein Verbot religiöser Zeichen abzulehnen und hiergegen vorzugehen.

Der Politikwissenschaftler Vincent Geisser vertritt allerdings die These, dass jüdische Akteure zu den engagiertesten Befürwortern eines Verbots gezählt haben, doch nicht nur das: „A certains

---

<sup>662</sup> Maréchal, Elie: Dans un entretien au ‚Figaro‘, le grand rabbin de France explique son refus d’une loi interdisant les signes religieux. Joseph Sitruk: « La laïcité ne doit pas museler les religions », in: *Le Figaro*, 10.12.2003.

égards, on pourrait même dire que les acteurs juifs institutionnels ont très largement anticipé et devancé le débat national“, so Geisser (2005: 101). Die jüdischen Instanzen in Frankreich hätten, so Geisser weiter, in erheblichem Maße zur Etablierung derjenigen Deutungen beigetragen, die zur Begründung des Kopftuchverbots herangezogen worden seien (ebd.: 107). Die „jüdischen Instanzen“ („les institutions juives“) seien „ein zentraler Akteur im Prozess der Politisierung des Kopftuchs“ („incontestablement un acteur central du processus de politisation du voile islamique“) gewesen und hätten dabei Einfluss auf noch zögernde Akteure in der Politik ausgeübt (ebd.: 116). Allerdings unterscheidet Geisser zwischen den spezifisch religiösen Instanzen, insbesondere dem Großrabbinat, und den eher „säkular“ orientierten Organisationen. Seine Thesen beziehen sich auf letztere, insbesondere auf den *Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF)*, die *Union des étudiants juifs de France (UEJF)*, den *Mouvement juif libéral de France (MJLF)* sowie einzelne Intellektuelle wie Alain Finkielkraut (ebd.: 102). In einer späteren Publikation stellt Geisser diesen Unterschied noch deutlicher heraus und identifiziert insbesondere den CRIF als zentralen Akteur in der Kopftuchdebatte (Zemouri/Geisser 2007: 182).

Wie begründet Geisser seine Aussagen? Der Politologe argumentiert, innerhalb der jüdischen Bevölkerung seien seit Beginn der Zweiten Intifada in den besetzten palästinensischen Gebieten im Herbst 2000 zunehmend Bedrohungsgefühle in Hinblick auf den Islam aufgekommen. Er stützt sich dabei auf eine Studie des *Fonds Social Juif Unifié (FSJU)* aus dem Jahr 2002<sup>663</sup> (Geisser 2005: 98f.), der zufolge bis zu 84 Prozent der französischen Juden enge familiäre oder freundschaftliche Kontakte nach Israel unterhalten, durch die sie direkten Zugang zu Informationen über die Bedrohungslage durch den palästinensischen und islamistischen Terrorismus in Israel hatten. Dies habe das Entstehen einer auf die Muslime und den Islam bezogenen Bedrohungswahrnehmung begünstigt (ebd.: 100). Hinzu sei die Angst vor einem neuen Antisemitismus in Frankreich gekommen, dessen Träger aus Sicht vieler Juden vor allem Muslime waren (Geisser 2005: 104ff.). Wichtig für diese Wahrnehmung sei die These vom „Import des Nahostkonflikts nach Frankreich“ gewesen, der zufolge die muslimischen Einwanderer in Frankreich aus Solidarität mit den Palästinensern eine zweite Front im Kampf gegen Israel und die Juden eröffneten (ebd.: 105). Das Thema des arabisch-muslimischen Antisemitismus habe dabei zur Verstärkung der jüdischen Gemeinschaftskohäsion gewirkt (ebd.: 99). Das Kopftuch sei, so Geisser, mit Beginn der Zweiten Intifada auf die Tagesordnung der jüdischen Organisation gelangt (ebd.: 102). Dabei weist der Autor auf eine Publikation hin, die seiner Ansicht nach stark zu Verbreitung dieser Bedrohungswahrnehmung beigetragen hat. Es handelt sich um *Les Territoires perdus de la République*, einen Sammelband mit zahlreichen

---

<sup>663</sup> Cohen, Erik H. (Hg.) 2002: Enquête sur Les Juifs de France. Valeurs et identité, janvier 2002. Lt. Geisser sind die Daten auf <http://www.fsju.org> abrufbar (vgl. Geisser 2005: 99, FN 13).

Beiträgen, die über wachsenden Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit in den öffentlichen Schulen berichten (Brenner 2004). Das Buch habe, so Geisser, insbesondere die These eines Zusammenhangs zwischen der Zahl muslimischer Kopftücher und dem Ausmaß sexistischer und antisemitischer Gewalt an den Schulen propagiert (2005: 103). Geisser formuliert die These, dass – abgesehen vom Großrabbinat – jüdische Akteure seit dem Jahr 2000 bestimmte Deutungsmuster in Hinblick auf Islam, Muslime und Kopftuch mobilisiert hätten, die später von den politischen Akteuren in den Parteien und in der Regierung aufgegriffen worden seien (ebd.: 110).

Was ist von dieser These zu halten? Geisser scheint jüdischen Akteuren einen herausragenden Beitrag für das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen zuzuschreiben. Eine so zugespitzte These wirft die Frage auf, ob sie nicht selbst einem latenten muslimischen Antisemitismus Bestätigung liefern kann, zumal der Autor in seinen Publikationen stets eine normative Position zugunsten der Muslime in Frankreich ergreift und als Bekämpfer einer von ihm diagnostizierten Islamophobie auftritt (Geisser 2003, kritisch dazu: Reichstadt 2004). Zugleich ist Geisser jedoch anerkannter Politologe und Autor seriöser wissenschaftlicher Arbeiten. Seine Thesen gründet Geisser auf eine Auswertung von ca. hundert Quellen, vor allem Stellungnahmen verschiedener Repräsentanten jüdischer Instanzen aus der Zeit von 2000 bis 2004 (Geisser 2005: 102). Er unterscheidet klar zwischen den eigentlich religiösen Akteuren im jüdischen Feld, wie Großrabbiner Sitruk, und säkular-jüdischen Akteuren, wie dem Präsidenten des CRIF, Roger Cukierman, und weist das substanzialistische Konzept einer jüdischen „Gemeinschaft“ zurück (ebd.: 95). Schließlich macht er auch darauf aufmerksam, dass verschiedene jüdische Intellektuelle ein Kopftuchverbot abgelehnt hatten.

Dennoch sind an seine Thesen kritische Anmerkungen zu richten. Diese richten sich vor allem gegen Geissers Annahme, jüdische Instanzen hätten die Rolle eines Stichwortgebers für die politischen Akteure in Hinblick auf die Interpretation des Kopftuchs gespielt. Deutungsmuster, die das islamische Kopftuch mit dem Islamismus in einen Zusammenhang stellen, es als Ausdruck eines muslimischen *communautarisme* werten und als Symbol der Unterdrückung der Frau darstellen, sind schon seit Anfang der 1990er Jahre Bestandteil der Debatten. Auch die Vorstellung, restriktive Maßnahmen seien notwendig, insbesondere die Verbannung des Kopftuchs aus der Schule, werden seit 1989 diskutiert. Chirac verfolgte schon 1996 die Intention, ein Verbotsgesetz auf den Weg zu bringen (vgl. Kap. 9.3.). Dies steht der These einer Pionierrolle jüdischer Akteure in der Kopftuchfrage entgegen. Zudem ist die Annahme, jüdische Akteure könnten überhaupt einen solch starken Einfluss auf die französische Politik ausüben, mit Fragezeichen zu versehen (vgl. hierzu Safran 2004: 440).

Es ist natürlich durchaus denkbar, dass die politischen Akteure den Stellungnahmen der kopftuchkritischen jüdischen Akteure besonders große Aufmerksamkeit schenkten, weil es ihrer Intention, das Kopftuch zu verbieten, nützlich war. In den zentralen Dokumenten, die zur

Legitimierung des Verbotsgesetzes entstanden sind, den Kommissionsberichten, der Rede Chiracs vom 17.12.2003 sowie der Parlamentsdebatte, spielten Deutungen, die das Kopftuch als Ausdruck von Antisemitismus begreifen oder direkte Bezüge auf Quellen derartiger Deutungen durchaus eine nicht unbedeutende Rolle. Doch waren andere negativ konnotierte Deutungen, insbesondere solche, die auf die Unterdrückung der Frau im Islam zielten, wichtiger. Dem Buch *Les Territoires perdus de la République* schreiben Geisser (2005: 102f.) und Gresh (2006: 249, 314-316) in diesem Zusammenhang eine wichtige Funktion in der Produktion der kopftuch- und islamkritischen Deutungen zu. Sein Herausgeber, Georges Bensoussan, wurde beispielsweise am 18.11.2003 von der Kommission Stasi befragt. Sowohl Premierminister Raffarin – in einer Rede am 24.9.2003 zum 60. Gründungstag des CRIF – als auch Staatspräsident Chirac – in einer Rede am 21.10.2003 in Valenciennes – haben direkt oder indirekt auf das Werk Bezug genommen (Gresh 2006: 315). In der Parlamentsdebatte nahmen allerdings nur zwei Redner auf dieses Werk Bezug, und dies auch nur indirekt, wie Eric Raoult (UMP):

Nous devons agir : quand il n'y a plus d'espoir, c'est l'intégrisme qui devient le seul et dernier espoir. Dans certains territoires perdus de la République, la main secourable n'est pas toujours celle du député ou du maire.<sup>664</sup>

Im Vergleich dazu nahmen die Redner häufiger Bezug auf Akteure, die frauenrechtsspezifische Gründe für das Verbot des Kopftuch lieferten, so auf die Vereinigung *Ni putes, ni soumises* (NPNS), auf die neun Abgeordnete rekurrten, und auf die iranisch-französische Autorin Chahdortt Djavann (vgl. 10.7.6.), auf die sich vier Redner beriefen. Es ist richtig, dass die Publikation Emmanuel Brenners (2004) für die Konstitution der dominanten Situationsdeutung im Jahr 2003/2004 eine Rolle gespielt hat, doch sollte diese nach Ansicht des Verfassers nicht überschätzt werden.

Unabhängig davon, wie groß der Einfluss jüdischer Akteure auf die Religionspolitik und auf das Verbot des Kopftuchs tatsächlich gewesen ist, ist allerdings Geissers Analyse korrekt, dass wichtige Repräsentanten jüdischer Organisationen, nämlich des CRIF und des Konsistoriums, in den entscheidenden Anhörungen vor den Kommissionen Position zugunsten eines Verbots religiöser Zeichen bezogen oder zumindest Argumente dafür geliefert haben. Letzteres trifft zu auf Jean Kahn, den Präsidenten des Konsistoriums, der den Anspruch vertrat, im Namen seiner „Gemeinde“ zu sprechen.<sup>665</sup> Er bekannte sich gegenüber der Stasi-Kommission zur öffentlichen

---

<sup>664</sup> Raoult, Eric: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131\\_31303](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131_31303), Zugriff 25.5.2007.

<sup>665</sup> So erklärte Kahn gegenüber der Stasi-Kommission: „Merci infiniment de nous accorder cette possibilité de nous exprimer à propos de la Laïcité. Vous nous demandez donc de prendre la parole au nom de la Communauté juive de France; c'est ainsi que je comprends ma présence ici“ (vgl. Audition de M. Jean Kahn, Président du Consistoire Central Israélite, 23.09.2003, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=10&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=10&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007).

Schule und zur Laizität. Diese sei nach Jahren des gesellschaftlichen Friedens erst durch das Auftreten der Kopftücher wieder zum politischen Thema geworden:

Il y a incontestablement un retour au religieux qui a marqué la fin du 20e siècle mais ce retour, pour toutes les confessions, s'est déroulé dans le calme sauf pour l'Islam, lequel est essentiellement accompagné d'un prosélytisme orienté vers la jeunesse maghrébine, puis une attitude contrainte à l'endroit de la jeunesse locale dépourvue de repères. Par ailleurs, le soutien inconditionnel à la cause palestinienne, accompagné d'une prise de position médiatique a accentué ces phénomènes attentatoires à la laïcité.<sup>666</sup>

Kahn stellte den Islam als eine von ihrem Wesen her missionierende Religion dar und brachte die Frage des französischen Islam mit dem Nahostkonflikt in Zusammenhang. Die jüdische Religion hingegen beschrieb er als „aufgrund ihres Integrationswillens als vollkommen mit den Grundregeln der Laizität im Einklang stehend“ („parfaitement adapté aux règles fondamentales de la Laïcité en raison de sa volonté d'Intégration“). Kahn sprach sich zugleich gegen eine Änderung des Gesetzes von 1905 aus. Ob dies allerdings bedeutete, dass Kahn ein Verbot religiöser Zeichen ablehnte, lässt sich anhand der vorliegenden Auszüge seiner Anhörung nicht sagen. Doch seine Deutungen des Kopftuchs lieferten auf jeden Fall eher Gründe für als gegen ein Verbot.

Eindeutig für ein Verbot plädierte Roger Cukierman, der Präsident des CRIF, vor der Senatskommission. Cukierman deutete das Verbot religiöser Zeichen als einen wichtigen politischen Akt, der zum Respekt der Gesetze aufrufe.<sup>667</sup> Der CRIF-Präsident stellte zudem klar, dass das Verbot der Kippa kein Problem darstelle, da sie nicht notwendig sei und nur sehr wenige jüdische Schüler, die öffentliche Schulen besuchten, stets eine Kippa tragen wollten.<sup>668</sup> Insbesondere der Vizepräsident des CRIF, Roger Benarrosh, sprach sich für das Verbotsgesetz aus, ja, schlug eine Ausweitung der Verbotszone auf Universitäten und alle öffentlichen Einrichtungen vor.<sup>669</sup>

An entscheidenden Schnittstellen des Politikformulierungsprozesses haben bestimmte Akteure des jüdischen Felds in der Tat verbotsbefürwortende Positionen bezogen. Dies trifft, wie auch Geisser anmerkt (2005: 102), nicht auf die Akteure des französischen Rabinats zu. Die Frage, ob ein Verbot des Kopftuchs bzw. religiöser Zeichen in der Schule notwendig war, ist innerhalb des jüdischen Feldes stärker umstritten gewesen, als Geisser nach Auffassung des Verfassers deutlich macht. Um nur ein Beispiel für eine eindeutig verbotskritische Position im jüdischen Feld zu nennen: Die Historikerin Esther Benbassa veröffentlichte noch kurz vor der Verabschiedung des Verbotsgesetzes einen Essay, in dem sie scharfe Kritik an diesem Vorhaben übte und den aktuellen Umgang mit den Muslimen mit der Behandlung der jüdischen Minderheit in der

---

<sup>666</sup> Ebd.

<sup>667</sup> Anhörung Roger Cukierman, président du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF), 11.2.2004, in: Valade 2004: 93-95, 93.

<sup>668</sup> Ebd.: 93.

<sup>669</sup> Ebd.: 94.

Vergangenheit verglich (2004: 65).<sup>670</sup> Zudem schrieb sie: „Une société qui exclut ne peut plus se targuer d’être démocratique ni servir d’exemple à ses citoyens“ (Benbassa 2004: 153).

Auch wenn die Akteure des Rabbinate ihre Sicht im Laufe des Politikprozesses nicht durchsetzen konnten, so lag dies jedoch nicht an geringeren Chancen, ihre Sicht vorzutragen. Sie wurden im gleichen Ausmaß wie die jüdischen Verbotsbefürworter von den beiden Kommissionen gehört: Die Debré-Mission befragte als Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft sogar nur einen einzigen Akteur des jüdischen Felds, Rabbiner Alain Senior, der ein Verbot ablehnte. Die Kommission Stasi lud am 23.9.2003 den Präsidenten des *Consistoire Israélite*, Jean Kahn, sowie am 18.11.2003 Yonathan Arfi, den Präsidenten der *Union des Etudiants Juifs de France* ein, beide Befürworter des Verbots; am 14.11.2003 hörte die Kommission zwei Kritiker, Großrabbiner Joseph Sitruk und Haïm Korsia, einen weiteren Rabbiner. Selbst wenn innerhalb des Felds jüdischer Institutionen und Organisationen eine Mehrheit für ein Kopftuchverbot eingetreten ist, so hielten sich doch in den Kommissionsanhörungen die unterschiedlichen Positionen jüdischer Akteure in etwa die Waage.

Großrabbiner Sitruk hatte sich bereits in einem Interview mit *Le Monde* am 16.5.2003 eindeutig gegen ein Verbot des Kopftuchs ausgesprochen (vgl. Geisser 2005: 95). In einem Interview mit *Le Figaro* am 10.12.2003 bestätigte er seine Haltung. Auf die Frage, ob das Tragen religiöser Zeichen nicht auf religiöse Orte beschränkt werden sollte, erwiderte er:

Dieu n’est pas seulement présent dans un lieu religieux, mais partout et en toutes circonstances. De même, l’être humain peut le prier n’importe où et n’importe quand. Le judaïsme interdit de réciter une prière tête nue. Voilà pourquoi les hommes de piété portent la kippa en permanence. Mais le juif cachera sa kippa sous un couvre-chef, si elle l’expose à une agression contre sa religion ou son intégrité physique.<sup>671</sup>

Männer trügen die Kippa, weil das jüdische Gesetz das Gebet mit entblößtem Haupt verbiete und sie Gott jederzeit und an jedem Ort ansprechen können wollten. Ein gläubiger Jude verberge die Kippa jedoch, wenn sie ihn einer Aggression gegen seine Religion aussetzen würde. Diese Überlegungen hinsichtlich der Kippa ließen sich auch auf das Kopftuch übertragen. Es sei nicht das Kopftuch einiger Schülerinnen, das ihn beunruhige, fügte der Großrabbiner hinzu, und er bezeichnete es als Irrweg, den Religionen unter dem Vorwand der Laizität einen „Maulkorb“ anlegen zu wollen („Quelle aberration que de vouloir museler les religions, sous prétexte de laïcité“).<sup>672</sup> Die Neutralität des Staates bedeute Respekt für die Pluralität der Religionen. Diese

---

<sup>670</sup> Das Buch wurde bereits Mitte Februar ausgeliefert. Es ist also noch vor der Abstimmung im Senat erschienen; einen Einfluss auf die Debatte und die Abstimmung im Senat hat es nicht mehr entfaltet.

<sup>671</sup> Maréchal, Elie: Dans un entretien au ‚Figaro‘, le grand rabbin de France explique son refus d’une loi interdisant les signes religieux. Joseph Sitruk : « La laïcité ne doit pas museler les religions », in: *Le Figaro*, 10.12.2003.

<sup>672</sup> Ebd.

trügen eine Verantwortung in der Gesellschaft. Zudem könne ein gläubiger Jude seinen Glauben nicht auf sein Zuhause beschränken:

Il ne s'agit pas, pour un juif par exemple, d'être juif à la maison et français dans la rue : il est juif partout et français partout. Sans cette cohérence de vie, c'est de la schizophrénie.<sup>673</sup>

Auch wenn er Gefahren durch das Wirken „pseudo-religiöser Gruppen“ einräumte, so ging er zum Verbotsvorhaben eindeutig auf Distanz.<sup>674</sup>

Die wohl prononcierteste Stellungnahme gegen ein Verbot des Kopftuchs formulierte Großrabbiner Alain Senior als Repräsentant des französischen Rabbinats vor der Debré-Mission. Senior teilte der Parlamentariermission gleich zu Beginn die Entscheidung des französischen Rabbinats mit, ein Gesetz zum Tragen religiöser Zeichen abzulehnen.<sup>675</sup> Dies gelte auch für das Kopftuch:

[P]lus spécialement, du port du foulard islamique qui reste un des faits récents les plus visibles, le grand Rabbinat français et le grand Rabbin, au vu de leur expérience des comportements et des attitudes humains récents, pensent que légiférer contre le port du foulard islamique risquerait de crispier une attitude au lieu de favoriser l'intégration, risquerait de favoriser la résistance à l'interdit. Elle aurait, en fait, l'effet inverse à celui souhaité en matière d'intégration culturelle des immigrés. L'attitude inverse serait la plus efficace. Celle-ci demandera, il est vrai, du temps et des moyens, mais nous pensons que, dans la durée, c'est elle qui sera la plus payante.<sup>676</sup>

Senior äußerte die Befürchtung, dass ein Verbotsgesetz gerade erst Widerstands- und Oppositionshaltungen fördere. Stattdessen sprach er sich für eine bessere Integrationspolitik aus, die insbesondere der Schule eine stärkere Rolle zuweist.<sup>677</sup> Dabei kritisierte Senior die mangelnde Mittelausstattung der Schulen, die es ihnen erschwere, ihre Rolle bei der Integration der Einwanderer effektiv auszufüllen.<sup>678</sup> Senior richtete zudem die Aufmerksamkeit auf die gesellschaftlichen Mehrheitsverhältnisse und den Status der Muslime als quantitativer Minderheit, über die die Mehrheit entscheide. Ein Kopftuchverbot mache eine für zahlreiche Muslime wichtige Frage zum Gegenstand einer Mehrheitsentscheidung und nicht zur Frage des Prinzips. Doch was bedeutet es, so fragte Senior, wenn Religionsfreiheit vom Willen der Mehrheit abhängig ist?

Je vous pose la question suivante : dans trente ans, quelle France votera la loi sur le port du voile du foulard islamique si, demain, un nombre grandissant de personnes se convertissent ou se font

---

<sup>673</sup> Ebd.

<sup>674</sup> Ebd.

<sup>675</sup> Audition du Grand Rabbin Alain Senior, représentant du Grand Rabbinat de France, 15 octobre 2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 99-110, 99, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>676</sup> Ebd.: 99.

<sup>677</sup> Ebd.: 99f.

<sup>678</sup> Ebd.: 100.

naturaliser qui tiennent absolument à leurs pratiques ? Qu'en sera-t-il lorsque vous aurez quinze millions de musulmans ? Quand on parle d'une loi, dans la mesure où la loi est évolutive et où ne sera faite que par *dêmos kratos*, la gouvernance par le peuple, ce qu'elle sera dépendra du peuple qui la votera alors.<sup>679</sup>

Rabbi Senior war der einzige religiöse, nichtmuslimische Akteur, der das Problem des Minderheitenstatus der Muslime in der Debatte aufwarf. Auch war er der einzige, der auf den religiösen Eigenwert des Kopftuchs hinwies. So erklärte Senior, dass das religiöse Zeichen vor allem den Wunsch zum Ausdruck bringen könnte, „den eigenen Überzeugungen entsprechend zu existieren“ („d'exister en fonction de mes convictions“).<sup>680</sup> Im Unterschied zu vielen anderen Verbotsgegnern lehnte Senior ein Verbot nicht nur aus strategischen Gründen ab, bei gleichzeitiger Zustimmung zu den Negativbewertungen des Kopftuchs. Stattdessen zeigte er die Möglichkeit auf, dass das Kopftuch für seine Trägerin Ausdruck ihrer religiösen Überzeugungen sein könne. Wenn eine Frau behauptete, das Kopftuch aus religiöser Überzeugung zu tragen, wie solle da das Gegenteil bewiesen werden, fragte der Rabbiner.<sup>681</sup>

Die Anhörungen der Rabbiner Sitruk und Senior zeigen, dass die Verbotsgegner im jüdischen Feld besonders deutlich und mit starken Argumenten gegen dieses Vorhaben Position bezogen haben. Sie mögen zwar innerhalb ihres Feldes in der Minderheit gewesen sein, doch ihre Positionierung war im Vergleich zu anderen religiösen Akteuren deutlich prononcierter. Denn sie schrieben dem Kopftuch eine religiöse Eigenwertigkeit zu und nahmen die emische Perspektive der Muslime ernst. Für das Ziel einer Verbotsgesetz legitimierung waren die Befragungen der Rabbiner denkbar ungeeignet. Geisser (2005) erwähnt in seinem Beitrag durchaus, dass das Rabbinat einem Verbotsgesetz ablehnend gegenüberstand. Doch würdigt er nach Auffassung des Verfassers zu wenig die Qualität der Argumentation der Rabbiner. Weder der Debré- noch der Stasi-Bericht setzten sich wirklich mit den Argumenten Seniors und Sitruks auseinander. Die Verantwortung dafür liegt aber bei den Kommissionen, nicht bei den jüdischen Akteuren.

Judith Vichniac hat inzwischen in einem Artikel zur Haltung der jüdischen Akteure in der Kopftuchaffäre die unterschiedlichen Positionen in der innerjüdischen Debatte differenziert herausgearbeitet. Sie zeigt, dass die Frage eines Verbots Gegenstand eines Konflikts zweier Lager innerhalb des jüdischen Feldes gewesen ist, der jedoch weit über das Kopftuchproblem hinaus auf die Auseinandersetzung über das Verhältnis jüdischer und französisch-nationaler Identität verwies (Vichniac 2008). Rabbi Gilles Bernheim, Rabbi Sitruks unterlegener Konkurrent um das Amt des Großrabbiners bei den Konsistorialwahlen 1994, hatte schon früh Zurückhaltung in der Religionspraxis und größeren Respekt für das republikanische Modell gefordert (2008: 119). Im Jahr 2003 vertrat er die Auffassung, der „Islam“ müsse die „französischen Werte“ akzeptieren und setzte sich damit von Rabbiner Sitruk ab (ebd.: 123).

---

<sup>679</sup> Ebd.: 102.

<sup>680</sup> Ebd.: 102.

<sup>681</sup> Ebd.: 102.



Es ist zu Geisser (2005) eine alternative These denkbar: In der Frage eines Kopftuchverbots waren die Akteure des jüdischen Felds ebenso zerstritten, wie die gesamte französische Gesellschaft, in der sich schließlich eine überwältigende Mehrheit für ein Verbot gebildet hatte und eine verbotskritische Minderheit aus religiösen Akteuren und Intellektuellen übrig blieb. Insofern wäre das jüdische Feld als Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Debatte zu sehen. Diese Überlegung stellt allerdings nicht Geissers These in Frage, dass viele Akteure im jüdischen Feld das Kopftuch nicht nur als Symbol der Unterdrückung der Frau, sondern auch als Symbol eines antisemitischen Islamismus wahrgenommen haben. Wie ist die Haltung dieser Akteure zu erklären?

Geisser bestreitet nicht, dass es seit Herbst 2000 zu einer Häufung antisemitischer Straftaten gekommen ist, deren Urheber meist „Muslime“ bzw. Franzosen maghrebischer Herkunft waren. Dennoch weckt seine Analyse zum Teil den Eindruck, es handle sich hierbei mehr um einen „Bedrohungsdiskurs“ denn um eine reale Bedrohung (Geisser 2005: 99, 104ff.). Das Ausmaß dieser antijüdischen Gewaltwelle und ihre psychologische Wirkung auf die jüdische Bevölkerung sollten nicht unterschätzt werden.

Vor dem Hintergrund eines auch in der französischen Geschichte und in der Gesellschaft der Gegenwart vorhandenen antisemitischen Potentials diagnostiziert William Safran (2004: 426) eine Identifikation vieler französischer Juden mit Israel. Die Ereignisse im Zusammenhang mit der Zweiten Intifada gaben der jüdischen Bevölkerung realen Grund für die Wahrnehmung einer spezifischen Bedrohung, die von Muslimen ausging. Hinzu kommt die zum Teil vertretene Auffassung, in dieser Bedrohungswahrnehmung von der französischen Öffentlichkeit nicht ernst genommen zu werden, und das Gefühl, der Staat Israel werde in den französischen Medien mit unverhältnismäßig schwerer Kritik überzogen und verzerrt dargestellt (vgl. *Observatoire du monde juif* 2002).

Der Jahresbericht 2006 der *Commission nationale consultative des droits de l'Homme (CNCDDH)* gibt Auskunft über das Ausmaß antisemitischer Gewalt in Frankreich in den Jahren von 2000 bis 2005.<sup>682</sup> Demnach kam es zu einem erheblichen Anstieg antisemitisch motivierter „Vorfälle“ im Jahr 2000: Deren Zahl lag mit 744 in jenem Jahr nahezu neun Mal so hoch wie noch 1999 (82 antisemitische Vorfälle). Nach einem deutlichen Rückgang im Jahr 2001 (219) stieg sie im Jahr 2002 erneut an auf 936, im Jahr 2003 lag der Wert bei 601, 2004 wurde ein neuer Spitzenwert von 974 erreicht. Zu derartigen „Vorfällen“ zählen auch Schändungen von Friedhöfen und Schmierereien auf den Außenwänden jüdischer Einrichtungen. Die Zahl der gewalttätigen

---

<sup>682</sup> CNCDDH 2007: Rapport 2006, présenté à Monsieur le Premier Ministre, Paris: La Documentation française, pdf-Datei, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/084000167/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009, Zugriff 10.10.2009. Der Bericht erfasst wahrscheinlich nicht alle Vorfälle mit rassistischem oder antisemitischem Hintergrund, da vermutlich nicht alle Vorkommnisse gemeldet werden. Die im Bericht genannten Zahlen dienen vor allem als Orientierung. Allerdings werden die Vorfälle seit zehn Jahren nach den gleichen Kriterien gemessen, so dass die Angaben durchaus Entwicklungstendenzen widerspiegeln (ebd.: 8). Sämtliche Zahlenwerte in den folgenden Ausführungen beruhen auf CNCDDH Rapport 2007: 32-33, 38, 46.

Übergriffe ist geringer. Doch auch in dieser Kategorie markiert das Jahr 2000 einen gewaltigen Sprung: Die Zahl der antisemitischen Gewaltverbrechen verzehnfachte sich (von 12 im Jahr 1999 auf 119 im Jahr 2000). Während in den Jahren zuvor kaum Vorfälle verzeichnet wurden, bei denen die Urheber arabischer bzw. maghrebischer Herkunft waren, war dies 2000 in mehr als 90 Prozent der gewalttätigen Übergriffe der Fall. 2002 wurden 197, 2003 127 und 2004 200 gewalttätige Übergriffe auf Personen jüdischer Identität gezählt.

Die Gewalttaten führten zunehmend zu Verletzungsopfern unter Personen jüdischer Identität: zunächst 11 im Jahr 2000, 18 im Jahr 2002, 22 im Jahr 2003 und 36 in 2004. Die Zahlen wirken zunächst nicht besonders hoch, allerdings entsprechen ihnen reale Ereignisse, über die in den Medien berichtet wurde. Dies gilt auch für andere Gewalttaten: So wurde beispielsweise die Synagoge von Marseille bei einem Brandanschlag im April 2002 völlig zerstört. Zuvor hatten bereits Jugendliche das Tor der Synagoge von Lyon mit gestohlenen Autos gerammt, welche sie daraufhin in Brand gesetzt hatten.<sup>683</sup> Am 15.11.2003 wurde ein Brandanschlag auf ein jüdisches Gymnasium in Gagny bei Paris verübt.<sup>684</sup> Schon allein *ein* solch spektakulärer Vorfall pro Monat mit entsprechender Medienberichterstattung dürfte ausreichen, um eine spezifische Bedrohungswahrnehmung entstehen zu lassen.

Pierre-André Taguieff forscht seit Jahren über Rassismus und Antisemitismus und hat 1991 ein zweibändiges Werk zur Bekämpfung des Rassismus herausgegeben, in dem er unter anderem die ausländer- und islamfeindlichen Thesen des *Front National* zu widerlegen versucht (Taguieff 1991). In seinem 2002 veröffentlichten Buch *La nouvelle judéophobie* vertrat er indes die These, eine neue Form der Judeophobie sei im muslimisch-arabischen Milieu aufgekommen (Taguieff 2002). Vincent Geisser „antwortete“ darauf mit seinem Essay *La nouvelle islamophobie* im Jahr darauf (2003). Im Kontext der Debatte um muslimischen Antisemitismus und Islamophobie erschien auch *Les Territoires perdus de la République*, erstmals im September 2002, dann in einer neuen Auflage im März 2004 (Brenner 2004). Auch wenn Geisser und Gresh die Publikation kritisch bewerten, so widerlegen sie doch nicht die darin geschilderten Vorkommnisse. Geisser (2005: 103) kritisierte an dem Sammelband insbesondere die Verknüpfung von antisemitischer Gewalt und Kopftuch, negierte aber nicht die Schilderungen über den Antisemitismus bei Jugendlichen maghrebischer Herkunft. Gresh wirft dem Buch vor, es stütze sich nur auf „beschränkte und partielle Perspektiven“ („des points de vue partiels et partiels“) (2006: 249) und stellt damit die Verallgemeinerungsfähigkeit der in den Beiträgen geschilderten Vorkommnisse in Frage, jedoch nicht diese selbst. Diese erscheinen in der Tat beunruhigend.

Brenner spricht von antisemitischen Schmierereien in den Schulen (Brenner 2004: 27), von der zunehmenden Verwendung des Begriffs „Jude“ als Schimpfwort unter Jugendlichen und kann

---

<sup>683</sup> Kröncke, Gerd: Synagoge in Marseille vollständig niedergebrannt, in: Süddeutsche Zeitung, 2.4.2002, 7.

<sup>684</sup> Ritzenhofen, Medard: Frankreichs Juden haben Angst, in: Die Welt, Silvester 2003, 6.

dafür zahlreiche Beispiele mit Ort und Datum nennen (ebd.: 28). Gravierender noch sind gewalttätige Angriffe maghrebischer Schüler auf jüdische Mitschüler, für die der Autor ebenfalls zahlreiche konkrete Fälle nennt (ebd.: 29-32). Der Autor zählt zahlreiche Fälle verbaler und physischer Gewalt auf, die er als tägliche Bedrohungserfahrung vieler Juden in Frankreich beschreibt (ebd.: 39ff.). Die zunehmende Konfrontation mit offenem Antisemitismus in den öffentlichen Schulen veranlasse eine wachsende Zahl an Schülern dazu, auf Privatschulen zu wechseln (ebd.: 48ff.). Brenner spricht von einem „Klima der Angst“ (ebd.: 50). Das Buch mit vielen Einzeldarstellungen derartiger Probleme zeigt eine beunruhigende Situation in den Schulen auf. Gresh kritisiert sicherlich zu Recht, dass die Erfahrungsberichte und die antisemitischen Vorfälle nicht zu verallgemeinern sind. Dennoch stellt sich die Frage, wann derartige Vorkommnisse als bedauerliche Einzelfälle einzustufen sind und wann sie soziale Tendenzen widerspiegeln. Sind 600 gemeldete antisemitische Vorfälle im Jahr 2003 und 970 im Jahr 2004 Ausdruck einer realen Bedrohung und einer strukturellen Zunahme des Antisemitismus? Oder handelt sich um eine konjunkturelle Häufung von Einzelfällen?

Unabhängig davon wie diese Frage entschieden wird,<sup>685</sup> so ist doch nachvollziehbar, wie die Häufung solcher Vorkommnisse (von denen in den Medien berichtet wird) die Wahrnehmung einer realen Bedrohungslage erzeugt. Für die Opfer von antisemitischen Attacken und für ihr Umfeld handelt es sich nicht nur um Zahlenwerte, sondern um konkrete Erlebnisse. Vor dem Hintergrund der Verfolgungsgeschichte der Juden in Europa ist zudem offensichtlich, dass für die Entwicklung jedweden Antisemitismus große Sensibilität besteht.

Die Frage ist allerdings, weshalb es zu einer Verknüpfung dieses „maghrebischen“ Antisemitismus als realer Bedrohung mit der Kopftuchdebatte gekommen ist. In der Tat stellt Brenners *Territoires perdus* diese Verknüpfung her. Brenner beklagt das Schweigen der politischen Eliten über Verhaltensweisen, die er nicht im Einklang mit den Werten der Republik sieht, wie das Singen von Koransuren oder das Tragen von Kopftüchern in der Schule (ebd.: 24):

De même qu'en se montrant, dès 1989, peu disposé à prendre position contre le port du foulard islamique à l'école, ce n'est pas seulement la République qu'on a fragilisée alors, mais plus certainement la cause de femmes originaires du monde musulman qui furent abandonnées en rase campagne comme jadis, pour 'sauver la paix', on laissa le peuple tchèque seul face à son sort. (ebd.: 25)

---

<sup>685</sup> Auch in den Jahren nach dem Verbot religiöser Zeichen in der Schule blieb die Zahl antisemitischer Akte und Gewalttaten auf hohem Niveau: 2005 lag es bei 508, mit 26 jüdischen Verletzungsoffern, 2006 bei 541 mit 30 Verletzten (vgl. CNCDH Rapport 2007: 32-33, 38, 46). Ein gravierendes Ereignis stellte die Entführung, Folterung und Ermordung des jüdischen Schülers Ilhan Halimi durch eine Bande maghrebischer Jugendlicher im Februar 2006 dar (vgl. Le Bars, Stéphanie: Ilhan Halimi, torturé à Bagneux, est réinhumé à Jérusalem, in: Le Monde, 10.02.2007, 10). Weitere Vorfälle heizen die Debatte über den Antisemitismus immer wieder an (vgl. Wiegel, Michaela: Zwischen Beschwichtigung und Angst. Frankreich debattiert über die Gefahren eines neuen Antisemitismus, in: FAZ, 7.3.2006, 1f.).

In der Anspielung auf das Motiv *München*, das bereits seit 1989 die Kopftuchdebatte begleitet hat (vgl. Kap. 4.3.), erscheint der Islamismus als neue totalitäre Gefahr und das Kopftuch als Zeichen islamistischer Gesinnung. Die tolerante Haltung gegenüber dem Kopftuch kommt aus dieser Sicht einer Beschwichtigungspolitik gegenüber einer totalitären Bedrohung gleich. Der Autor wertet damit den arabisch geprägten Antisemitismus, Angriffe auf die Laizität und auf die Geschlechtergleichheit als Ausdruck der gleichen ideologischen Bewegung.

Diese Verknüpfung von Islamismus und Antisemitismus hat u.a. spezifische Ursachen im französischen Kontext. Die UOIF unterhält eine Wohltätigkeitsorganisation, das *Comité de bienfaisance et de secours aux Palestiniens (CBSP)* mit Sitz in Lyon und an der gleichen Adresse wie das Verlagshaus Tawhid, das die Schriften von Tariq Ramadan publiziert. Das CBSP unterstützt palästinensische Familien in den besetzten Gebieten, etwa mit Patenschaften für Waisenkinder (Venner 2005: 114). UOIF-Kritikerin Fiametta Venner behauptet, Spendengelder würden vom CBSP an eine Partnerorganisation in Palästina überwiesen, die vom sozial-karitativen Arm der Hamas gelenkt werde (ebd.: 115). Bei den Waisen handle es sich, so Venner, zudem oftmals um Kinder von Selbstmordattentätern (ebd.: 114). Venner weist zudem auf die Verbindungen der UOIF zum CERF hin. Dieser habe während seiner 11. Sitzung in Stockholm am 28.7.2003 eine Fatwa verabschiedet, die palästinensische Selbstmordattentate als Kriegshandlungen und auch Opfer unter Zivilisten und Kindern legitimiert habe (vgl. ebd.: 94-96). Venner verweist zum Beweis für den Antisemitismus der UOIF auch auf einen der populärsten UOIF-Prediger, Hassan Iquioussen (vgl. Godard/Taussig 2007: 289f.), der im Verlag Tawhid die Predigtkassette *La Palestine, histoire d'une injustice* veröffentlicht hat. Darin wirft er den Juden eine Verschwörung gegen den Islam und die Muslime vor und stellte den Zionismus als Ursache der Shoa dar (Venner 2005: 72f, bestätigt durch Godard/Taussig 2007: 289). Außerdem lobte der Prediger ausdrücklich die Aktivitäten der Hamas (Venner 2005: 73). Angesicht der antisemitischen Gewalt in Frankreich war die von solchen Predigten ausgehende Gefahr nicht zu unterschätzen. Nach Bekanntwerden der Iquioussen-Kassette lud Innenminister Sarkozy im Februar 2004 Vertreter von UOIF und CRIF zu einem Gespräch ein, bei dem sich die UOIF dazu bereit erklärte, die Kassette zurückzuziehen und sich öffentlich von den Inhalten der Predigt zu distanzieren. Iquioussen entschuldigte sich später für seine Rede (ebd.: 74). Doch habe die UOIF, so Venner, die Kassette auch neun Monate später nicht aus dem Verkauf zurückgezogen (ebd.: 73).

Die Solidarisierung mit den (muslimischen) Palästinensern im Nahostkonflikt spielt inzwischen für die Konstruktion muslimischer Identität eine wichtige Rolle. So bestätigte UOIF-Präsident Brèze während der Zweiten Intifada, dass im Umfeld der Moscheen Listen zu boykottierender israelischer (und amerikanischer) Produkte kursierten. Allerdings distanzierte er sich zugleich von

solchen Aktionen.<sup>686</sup> Auf den UOIF-Kongressen in Bourget sammelt das CBSP weiterhin Geld zur Unterstützung von Palästinensern und vergibt Patenschaften für palästinensische Waisenkinder oder den Wiederaufbau von Wohnhäusern.<sup>687</sup> Allerdings ist Venners Vorwurf, das CBSP finanziere damit indirekt den palästinensischen Terrorismus gegen Israel, offensichtlich schwer zu belegen (Godard/Taussig 2007: 347). Auch wenn nicht alle Vorwürfe verifiziert werden können, genügt allerdings schon der Verdacht, um das Aufkommen der Bedrohungswahrnehmungen zu erklären. Die UOIF kann durch ihre ambivalente Haltung, die zwischen heftiger Verurteilung der israelischen Politik und der Distanzierung von antisemitischer Gewalt changiert, die auf sie bezogenen Gefährdungsperzeptionen nicht zerstreuen. Die UOIF verurteilte bereits im April 2002 in Gegenwart des damaligen Innenministers Daniel Vaillant kriminelle Akte gegen Synagogen und jüdische Schulen. Doch erklärte sie kurz darauf den 5.4.2002 zum Tag der Solidarität mit dem palästinensischen Volk.<sup>688</sup>

Die Debatte über den muslimischen Antisemitismus hat sich auch an Tariq Ramadan entzündet. CRIF-Präsident Cukierman kritisierte ihn und den ihm nahe stehenden CMF am 31.1.2004 ausdrücklich in diesem Sinne (Geisser/Zemouri 2007: 190). Den Vorwurf des Antisemitismus handelte sich Ramadan nicht nur durch propalästinensische und israelkritische Stellungnahmen ein, sondern auch durch einen Beitrag für *www.oumma.com* von Anfang Oktober 2003, in dem er namhaften französischen Intellektuellen (vermeintlich) jüdischer Herkunft eine unkritische Parteinahme für Israel und die Förderung eines jüdischen *communautarisme* vorwarf.<sup>689</sup> Ramadan nannte insbesondere Pierre-André Taguieff, Alain Finkielkraut, André Glucksmann und Bernard-Henri Lévy. Er forderte diese Autoren auf, die Politik des Staates Israel zu verurteilen, ebenso wie sie von Muslimen die Verurteilung islamistischer Gewalt erwarteten. Ramadan, der in seinem Pamphlet seinerseits z.T. auf antisemitische Deutungsmuster zurückgriff, zog scharfe Kritik auf sich,<sup>690</sup> so vor allem von Esther Benbassa, die ihrerseits Ramadan in *Le Monde* vom 20.11.2003 vorwarf, einen muslimischen *communautarisme* zu produzieren und ein organisches Religionsverständnis zu vertreten.<sup>691</sup>

Diese Debatte „offenbarte“ im Kontext des Kopftuchstreits 2003 einen Antagonismus zwischen

---

<sup>686</sup> Rankl, Ugo: Boycott devant les mosquées, in: *Le Point*, 17.5.2002.

<sup>687</sup> Sauto, Martine de: 70.000 personnes étaient présentes au grand rendez-vous annuel des musulmans de France. Les musulmans cherchent leurs racines au Bourget, in: *La Croix*, 13.5.2002, 28.

<sup>688</sup> Larminat, Astrid de: Les musulmans entre condamnation des actes antisémites et soutien aux Palestiniens, in: *Le Figaro*, 5.4.2002.

<sup>689</sup> Ramadan, Tariq: Oser la Critique des (nouveaux) intellectuels communautaires, ursprünglich in: Association Oumma.com (Hg.): <http://www.oumma.com>, Oktober 2003. Zugriff über Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.

<sup>690</sup> Siehe vor allem die Reaktionen der kritisierten Intellektuellen selbst: Glucksmann, André: Une obsession antisémite, in: *Nouvel Observateur*, 9.10.2003. Lévy, Bernard-Henri: L'autre visage de Tariq Ramadan, in: *Le Monde*, 1.11.2003, beide Texte in: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.

<sup>691</sup> Benbassa, Esther: Tariq Ramadan et l'islam ‚mou‘ de Turquie, in: *Le Monde*, 20.11.2003, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.

jüdischen und muslimischen Akteuren. Tariq Ramadan und die UOIF machten implizit die Solidarität mit den Palästinensern zu einem Aspekt muslimischer Identifikation und profilierten sich selbst als Verteidiger muslimischer Interessen. Zumindest beteiligten sie sich an der Verknüpfung des „Identitätsmarkers“ Islam mit einer propalästinensischen Positionierung im Nahostkonflikt. Sie gerieten damit unweigerlich in Gegensatz zu Akteuren im jüdischen Feld, die ihrerseits eine Parteinahme für die israelische Seite mit der eigenen jüdischen Identitätsreferenz verknüpften. Das Kopftuch hatte nicht direkt etwas mit dem Nahostkonflikt zu tun, aber es stellte aus Sicht von UOIF und Ramadan einen anderen wichtigen Identitätsmarker für Muslime dar. Die islamischen Akteure profilierten sich regelmäßig über die Verteidigung der muslimischen Mädchen und ihres Kopftuchs. Sobald die Haltung von UOIF und Ramadan als israelfeindlich gedeutet wurde, war es zur Verknüpfung von arabischem Antisemitismus und Kopftuch nur ein kleiner Schritt. Denn die muslimischen Akteure, die sich am stärksten politisch für das Kopftuch engagierten, insbesondere die UOIF, gehörten auch zu den schärfsten Israelkritikern im muslimischen Feld.

Diese Verknüpfung ist dennoch problematisch. Denn es ist erstens nie belegt worden, dass die Mädchen, die ein Kopftuch tragen, tatsächlich antisemitische Einstellungen vertreten. Zweitens sind, selbst wenn es einen solchen Zusammenhang gibt, das Tragen des Kopftuchs und die antisemitischen Einstellungen nicht notwendig kausal miteinander verknüpft. Ein Verbot des Kopftuchs kann nur dann mit zunehmendem arabischem Antisemitismus begründet werden, wenn die Mädchen es mit dem Ziel tragen würden, jüdische Mitschüler einzuschüchtern oder andere antisemitische Botschaften zu senden. Ein entsprechender Nachweis ist nicht erbracht worden.

An dieser Stelle ist noch einmal auf Geissers These zurückzukommen, die politischen Akteure hätten die von Vertretern jüdischer Organisationen entwickelten Deutungen aufgegriffen, um das Verbot des Kopftuchs zu legitimieren. Abgesehen davon, dass ein Verbot des Kopftuchs von den maßgeblichen Akteuren wie Jacques Chirac schon in den 1990er Jahren diskutiert worden war, ist die Feststellung wichtig, dass sie im Zuge der Verbotslegitimation die verschiedenen Stimmen innerhalb des jüdischen Felds außer Acht ließen, die sich gegen das Verbot aussprachen. Die politischen Akteure hatten jedoch angesichts des zunehmenden Antagonismus der beiden Akteursgruppen in der Tat Anlass zur Sorge – bestätigte er doch in gewisser Weise die Angst vor dem *communautarisme*. Doch selbst wenn in dieser Problematik tatsächlich ein Motiv für die politischen Akteure bestanden hat, das Kopftuch zu verbieten, so haben sie doch versäumt, den Nachweis zu erbringen, dass ausgerechnet eine solche Maßnahme antisemitischen Einstellungen bei muslimischen Schülern entgegenwirken kann.

## 10.5. Eine buddhistische Perspektive

Ein bemerkenswertes Ereignis aus religionspolitischer Perspektive war die Einladung eines Vertreters des buddhistischen Felds zu den Anhörungen der Kommissionen Stasi und Debré. Die Gesamtheit der Anhänger buddhistischer Traditionen in Frankreich zeichnet sich durch eine Vielfalt an Schulen, Institutionen, Lehren und Akteuren aus. Ihre Zahl schätzen Cholvy/Hilaire auf ca. 150.000 (2005: 119f.). Einen großen Anteil davon stellen Einwanderer aus Südostasien, insbesondere aus den ehemaligen französischen Kolonien wie Indochina. Der tibetische Buddhismus übt indes große Anziehungskraft auf Konvertiten aus (Etienne/Liogier 1997: 57). Inzwischen bestehen in Frankreich sechs klosterähnliche Anlagen, 40 Pagoden südostasiatischer Prägung, 60 tibetische Vereine, 84 tibetische Zentren und 80 Vereine in der Zen-Tradition, wobei sich viele der buddhistischen Gruppen in einer von vier größeren Vereinigungen und Föderationen zusammengeschlossen haben (ebd.: 64).

Die wichtigste von ihnen ist die *Union bouddhiste de France*.<sup>692</sup> Ihr Präsident Pierre Crépon sprach am 9.9.2003 vor der Stasi-Kommission und am 15.10.2003 vor der Debré-Mission. Vor der Kommission Stasi vermied Crépon eine klare Aussage in Bezug auf ein mögliches Kopftuchverbot, er schien vielmehr die Gelegenheit nutzen zu wollen, als Repräsentant des französischen Buddhismus aufzutreten. So betonte er ausdrücklich, wie sehr der Buddhismus mit dem Rechtsrahmen der Laizität harmoniere. Buddhismus und Laizität stünden für die gleichen Werte der Freiheit und Toleranz.<sup>693</sup> Implizit markierte Crépon jedoch Distanz zum Islam, indem er betonte, der Buddhismus zwinge nichts auf („le bouddhisme n'impose rien“<sup>694</sup>), wobei die Verwendung des Verbs „imposer“ indirekt auf das Kopftuch verweist, da im Zusammenhang mit ihm stets das gleiche Verb verwendet wird („le voile imposé“). Diese Distanz trat noch deutlicher in der Anhörung Crépons einen Monat später vor der Debré-Mission zutage. Dort sprach sich der UBF-Präsident im Namen des UBF-Verwaltungsrats gegen religiöse Zeichen in der Schule aus.<sup>695</sup> Doch war die UBF auch für ein Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen? Crépon räumte ein, dass in der UBF zwar einstimmig religiöse Zeichen in der Schule abgelehnt würden, doch keine klare Position hinsichtlich der Notwendigkeit eines Gesetzes bestehe.<sup>696</sup> Er selbst jedoch versuchte, ein mögliches Verbot aus der buddhistischen Tradition heraus zu legitimieren, die nicht nur Toleranz, sondern zuweilen auch Klarheit verlange und die Extreme ablehne.<sup>697</sup> Er hielt angesichts des

---

<sup>692</sup> Vgl. Union bouddhiste de France o.J.: Qu'est-ce que l'Union Bouddhiste de France?, in: <http://www.bouddhisme-france.org/>, Zugriff 18.9.2007.

<sup>693</sup> Anhörung von Pierre Crépon, Präsident der UBF, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=25&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=25&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

<sup>694</sup> Ebd.

<sup>695</sup> Audition de Pierre Crépon, président de l'UBF, 15.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 79-86, 79, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>696</sup> Ebd.: 82.

<sup>697</sup> Ebd.: 80.

politischen Kontexts eine restriktive politische Lösung für gerechtfertigt. Der UBF-Präsident erklärte, die Laizität ermögliche es jedem, seinen spirituellen Weg zu wählen.<sup>698</sup> Zugleich übernahm er die republikanische Schulphilosophie:

[L]’école est un lieu d’apprentissage où l’on se rend pour apprendre et non pour se distinguer. Lors de notre conseil d’administration, une représentante du bouddhisme vietnamien a cité un proverbe vietnamien : « *Lorsque l’on est invité dans une famille, on suit la coutume de la famille.* » et, à ce que je sache, il n’y a aucun problème avec aucune communauté du Sud-est asiatique. Ils pourraient eux aussi porter des signes religieux. Mais ce n’est pas du tout le cas.<sup>699</sup>

Faktisch machte Crépon sich damit assimilatorische Forderungen zu Eigen, die die Anpassung an nationale Gepflogenheiten als Voraussetzung gelingender Integration konzipiert. Implizit wertete er das Kopftuch in der Schule damit als Widerspruch zur französischen Nationalidentität. Sein Plädoyer für eine restriktive Lösung des Kopftuchkonflikts begründete er zudem mit der Sorge vor dem islamischen Extremismus:

Il est vrai que le bouddhisme est très tolérant, mais pas forcément en grande sympathie avec les doctrines islamiques intégristes qui ont dernièrement fait sauter les Bouddha de Banyan. Tout le monde ressent comme un danger le fait que ces doctrines se développent.<sup>700</sup>

Der Bezug auf die Zerstörung der Buddhastatuen im afghanischen Bamyān zeigte, dass der islamische Extremismus als direkte Bedrohung für den Buddhismus erfahren wurde. Vor diesem Hintergrund war für Crépon ein Kopftuchverbot offensichtlich eine Möglichkeit, den Extremismus einzudämmen. Kein anderer religiöser Akteur hat sich während der Anhörungen vor der Debré-Mission mit solcher Deutlichkeit für ein Verbot religiöser Zeichen ausgesprochen.

#### **10.6. Ebenfalls betroffen: die Sikhs**

Das Gesetz vom 15.3.2004 war zwar gegen das muslimische Kopftuch gerichtet, doch die allgemeine Formulierung eines Verbots „auffälliger religiöser Zeichen“ sollte eine Diskriminierung der Muslime vermeiden. In den Anhörungen der Kommissionen Debré und Stasi waren daher auch die Repräsentanten anderer religiöser und weltanschaulicher Traditionen zu ihrer Sicht befragt worden. Repräsentanten der Sikhs waren allerdings nicht darunter. In der Stasi-Kommission waren sie beispielsweise überhaupt kein Thema.<sup>701</sup> Dies ist insofern bemerkenswert, als gerade orthodoxe Sikhs später zu den Betroffenen des Verbots religiöser Zeichen zählen sollten.

---

<sup>698</sup> Ebd.: 83.

<sup>699</sup> Ebd.: 83.

<sup>700</sup> Ebd.: 85.

<sup>701</sup> Gespräch mit Jean Baubérot am 18.7.2008. Nur im Senatsbericht von Anfang Februar 2004 ist die spezielle Problematik des Sikh-Turbans erörtert worden (Valade 2004: 69f.).



Der Sikhismus hat seinen Ursprung auf dem indischen Subkontinent und ist von muslimischen und anderen Traditionen in Indien beeinflusst.<sup>702</sup> Seine Anhängerschaft konzentriert sich insbesondere im indischen Bundesstaat Punjab mit der Hauptstadt Amritsar. Nach Einschätzung von Judge (2005) haben die Sikhs ein starkes kollektives Identitätsbewusstsein entwickelt, was in der Vergangenheit immer wieder zu Spannungen in der Region geführt hat. Allerdings bildet auch der Sikhismus weniger eine einheitliche „Gemeinschaft“, denn ein „Feld“, das durch unterschiedliche Gruppen und Personen konstituiert wird, die sich auf die Sikh-Tradition berufen und miteinander in Konflikten und Aushandlungsprozessen stehen. Eine eher orthodoxe Lesart des Sikhismus wird von *United Sikhs* vertreten, einer weltweit agierenden Interessenorganisation mit Vertretungen in London, New York, Paris sowie im Punjab. Ihr zufolge zeichnen einen Sikh sechs Merkmale aus: der Glaube an Gott, der Glaube an die Lehre der zehn Gurus, die Befolgung der Verhaltensregeln des Sikhismus, die im *Rehat*, dem Normenkodex der Sikh-Tradition, niedergelegt sind, die Teilnahme am Initiationsritus in den *Khalsa*, also die Gemeinschaft der Sikhs, die Ausschließlichkeit des Sikh-Glaubens, der mit anderen religiösen Lehren nicht vereinbar ist, und der Gebrauch des Namens *Singh* („Löwe“) als Namensbestandteil. Zu den *Rehat*-Regeln gehört das Verbot für Männer, Haupthaar und Bart zu schneiden. Männliche Sikhs müssen außerdem jederzeit einen Turban tragen. Der Turban ist aus orthodoxer Sicht integraler Bestandteil der Kleidung eines Sikhs, und sein Verbot wird als religiöse Verfolgung erlebt. Einen Sikh zu zwingen, seinen Turban abzunehmen, stellt *United Sikhs* als schwere Erniedrigung dar.<sup>703</sup> Die Angehörigen der Sikh-Tradition in Frankreich bilden eine sehr kleine Bevölkerungsgruppe von etwa 7000 Personen.<sup>704</sup> Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass die Sikhs und ihre religiösen Regeln in der Debatte um ein Verbot religiöser Zeichen und in den Anhörungen der beiden Kommissionen, wie Jean Baubérot berichtet, keine Rolle gespielt haben.<sup>705</sup> Erst während der Anhörungen in der Senatskommission für kulturelle Angelegenheiten Anfang Februar 2004 wurde die Frage überhaupt angesprochen. Rémy Schwartz, der Generalberichterstatter der Stasi-Kommission, wich, nach dem Turban der Sikhs gefragt, einer klaren Antwort aus und plädierte für „pragmatische Lösungen“ (Valade 2004: 69f.). Ende Januar 2004 wurde die Presse auf die besondere Problematik der Angehörigen dieser bislang wenig bekannten Tradition aufmerksam. Sikh-Akteure in Frankreich machten ihre Kritik am Gesetzesvorhaben nun öffentlich.<sup>706</sup> Auf die Kritik der indischen Regierung an der französischen Politik hin versicherte Außenminister de

---

<sup>702</sup> Vgl. zu den Ursprüngen der Tradition und zu ihrem Begründer Guru Nanak: Grewal 1979. Zur Geschichte des Sikhismus: McLeod 1988. Für die Debatten innerhalb des Sikhismus über die Sikh-Identität: McLeod 1999. Zur Politisierung des Sikhismus: Judge 2005.

<sup>703</sup> Vgl. *United Sikhs* (Hg.): [http://www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007. Vgl. zur Frage der Sikh-Identität und den verschiedenen Verhaltensregeln dieser Tradition auch McLeod 1988: 32, 100ff., 120f., passim)

<sup>704</sup> Bouillon, Philomène: A Bobigny, les sikhs sont inquiets de la loi sur la laïcité, in: *La Croix*, 30.1.2004.

<sup>705</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>706</sup> Bouillon, Philomène: A Bobigny, les sikhs sont inquiets de la loi sur la laïcité, in: *La Croix*, 30.1.2004.

Villepin seinem indischen Amtskollegen, die französische Regierung werde eine befriedigende Lösung für die Sikhs finden.<sup>707</sup> Sikhs gehörten zu den aktivsten Akteuren im Kampf gegen das Verbot religiöser Zeichen – auch nach dessen Verabschiedung. Insbesondere die Organisation *United Sikhs* tritt als Interessenvertretung der Sikhs auf und unterstützt von Verboten Betroffene in Gerichtsverfahren, inzwischen auch vor dem EGMR.<sup>708</sup>

Die Strategie der Sikh-Akteure bestand insbesondere darin, das Tragen des Turbans als Ausübung der individuellen Religionsfreiheit zu konzipieren: „L’interdiction de porter le Turban est par conséquent ressenti par les sikhs comme une persécution religieuse“, so erklärte *United Sikhs*.<sup>709</sup> Zugleich wurde die Turbanfrage mit einer Forderung nach Anerkennung verknüpft. Die Religionsfreiheit wurde nicht nur als Menschenrecht, sondern als Bürgerrecht eingefordert. Symbolisch brachten Sikhs dies in einer Demonstration gegen das Gesetzesvorhaben durch Turbane in den Farben der Trikolore zum Ausdruck. Am 31.1.2004 demonstrierten etwa 2000 Sikhs in Paris, wobei sie Plakate mit Aufschriften wie „Le turban est une partie de notre corps, pas de notre vêtement“ oder „Le turban: signe de diversité, notre religion: notre fierté“ zeigten.<sup>710</sup> Auch richtete *United Sikh* auf seiner Homepage eine Plattform zu Religion und Riten der Sikhs in französischer Sprache ein.<sup>711</sup> Dort erschien ein Text des *Paris Gurudwara*, des Kultzentrums der Sikhs in der Pariser Region mit Sitz in Bobigny, der die militärischen Opfer der Sikhs für Frankreich herausstellt.<sup>712</sup> Die „Nation der Sikhs“ habe stets für ihre eigene Unabhängigkeit, aber auch für die Freiheit anderer Nationen gekämpft, darunter für Frankreich:

Les sikhs ont versé leur sang pour les nations européennes. L’histoire du monde reconnaît l’existence d’une dette envers les sikhs, qui ont parcouru plus de cinq mille kilomètres pour offrir la liberté à la France, la Belgique et d’autres nations encore.<sup>713</sup>

Der Text nimmt Bezug auf den Einsatz indischer Kolonialtruppen auf französischem Boden unter britischer Flagge im Ersten Weltkrieg, an denen viele Sikhs beteiligt waren. Im Kampf gegen die Deutschen seien, so der *Paris Gurudwara*, 5000 Sikhs auf französischem Territorium gefallen. Die Sikhs hätten mit großer Tapferkeit gekämpft und ihr Leben für das französische Volk gegeben.<sup>714</sup> In einem anderen Artikel von *United Sikhs* ist Ähnliches zu lesen:

---

<sup>707</sup> AFP: La France trouvera ‘une solution’ à la question du turban sikh, AFP-Meldung, 13.2.2004.

<sup>708</sup> O.A.: Sikhs fight French law on turbans, in: BBC News (Hg.): <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/6742341.stm>, 11.6.2007. United Sikhs Press Release: Sikhs take French turban ban to European human rights court, 11.6.2007, in: United Sikhs (Hg.): <http://www.unitedsikhs.org/PressRelease/PRSRLS-11-06-2007-00.htm>, Zugriff 11.6.2007.

<sup>709</sup> United Sikhs: Le Turban des Sikhs, in: United Sikhs (Hg.): [www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.

<sup>710</sup> AFP: Deux mille sikhs manifestent contre le projet de loi sur la laïcité, AFP-Meldung, 31.1.2004.

<sup>711</sup> Vgl. United Sikhs (Hg.): [http://www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.

<sup>712</sup> Dilgeer, Harjinder Singh: Les Sikhs Ont Sacrifié Leur Vie Pour La France, 11.1.2004, in: United Sikhs (Hg.): [www.unitedsikhs.org/rtt/11-01-2004-01.htm](http://www.unitedsikhs.org/rtt/11-01-2004-01.htm), Zugriff 11.6.2007.

<sup>713</sup> Paris Gurudwara: Les Sikhs Ont Sacrifié Leur Vie Pour La France, 11.1.2004, in: United Sikhs (Hg.): <http://www.unitedsikhs.org/rtt/11-01-2004>, Zugriff 11.6.2007.

<sup>714</sup> Ebd.

Les Sikhs d'aujourd'hui, constatent avec fierté que nos ancêtres se sont battus farouchement pour les armées du Commonwealth contre l'ennemi afin de protéger et conserver les droits fondamentaux des français ainsi que des peuples des autres pays alliés. Ils ont libéré la France de l'occupation des allemands deux fois lors des deux guerres mondiales.<sup>715</sup>

Im Krieg sei der Turban als Teil der Sikh-Uniform anerkannt und ihre religiösen Bedürfnisse respektiert worden.<sup>716</sup> Es sei außerordentlich betrüblich, dass die Sikhs, die sich so sehr für die Freiheit Frankreichs geschlagen hätten, nun um die Freiheit, ihren Turban zu tragen, kämpfen müssten.<sup>717</sup> Zugleich legt der Autor Wert darauf, die gelungene Integration der Sikhs in das gesellschaftliche, politische, kulturelle und wirtschaftliche Leben Frankreichs zu betonen. Die Sikhs folgten den Werten der französischen Gesellschaft und seien stolz darauf, „französische Sikhs“ („Sikhs Français“) zu sein.<sup>718</sup>

Die Vertreter der Sikhs forderten somit die Turban-Freiheit als Bürger und Angehörige der Nation ein. Die Zugehörigkeit zur französischen Nation beanspruchten sie unter Hinweis auf die Opfer der Sikhs für Frankreich in den beiden Weltkriegen. Die Zugehörigkeit zur Nation war für sie nicht nur in formalen Rechten gegründet, sondern im „Blutzoll“ der Sikh-Soldaten. Selbst der indische Außenminister wies seinen Kollegen de Villepin darauf hin, dass Sikhs für Frankreich gestorben seien.<sup>719</sup> Diese Argumentation ist auch vor dem Hintergrund der Erinnerung an die Opfer des Ersten Weltkriegs, der „Grande Guerre“, zu sehen, die in Frankreich bis in die Gegenwart von großer Bedeutung ist. Die Feierstunden aus Anlass des Kriegsendes am 11. November 1918 und die Ehrung der Gefallenen spielen bis heute eine wichtige Rolle für die Reproduktion französischer Nationalidentität. Vor diesem Hintergrund ist die Berufung auf das Opfer der Gefallenen ein Versuch – allen religiösen oder kulturellen Unterschieden zum Trotz –, Anerkennung als Teil der Nation zu erlangen. Gerade die kulturellen Unterschiede sind dabei Gegenstand der Anerkennungsforderung. Auch wenn der Sikh-Turban kulturell fremd ist, so ist er doch integraler Bestandteil der Person des Sikhs, der durch sein Opfer für die Nation ein Teil von ihr geworden ist. Die Akzeptanz des Turbans durch die Franzosen ist gewissermaßen der „Preis“ für dieses Opfer. Die Berufung auf den Blutzoll, das Kriegsoffer ebenso wie die symbolische Verwendung der Trikolore im Sikh-Turban sowie schließlich die Betonung der kulturellen, politischen und ökonomischen Integrationsleistung senden an die französische Mehrheitsgesellschaft die Botschaft, dass die Sikhs trotz ihrer fremden Religion „gut integriert“ sind, also von ihnen keine Gefahr für die Einheit und Identität der französischen Nation droht. Der Turban wird dabei zu einem zentralen Aspekt der Persönlichkeit des Sikhs, zum „Körperteil“. Ihn

---

<sup>715</sup> United Sikhs: Faits historiques et religieux en faveur de l'argument permettre le port du turban par les Sikhs, in: United Sikhs (Hg.): [http://www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.

<sup>716</sup> Ebd.

<sup>717</sup> Ebd.

<sup>718</sup> Ebd.

<sup>719</sup> AFP: La France trouvera 'une solution' à la question du turban sikh, AFP-Meldung, 13.2.2004.

zu entfernen, bedeutet geradezu eine Amputation, eine physische Verletzung, eine seelische Verwundung, eine Entwürdigung. „Sans le turban, le Sikh perd tout sentiment de soi“, heißt es in der Erklärung von *United Sikhs*, „[p]our un Sikh, sortir avec la tête découverte a la même signifiante qu’être nu.“<sup>720</sup> Das Motiv der Nacktheit deutet an, dass die Verfechter des Turbans den Konflikt als eine Frage des Schamgefühls und der persönlichen Würde zu konzipieren versuchen, also als eine höchst intime Angelegenheit.

Diese Argumentation erinnert stark an die emische Perspektive zahlreicher junger Frauen, die das Kopftuch tragen. Auch die Berufung auf den Blutzoll muslimischer Kolonialsoldaten für Frankreichs Freiheit gehörte zu den Argumentationsfiguren muslimischer Akteure in ihrem Kampf gegen das Verbot religiöser Zeichen, wie im folgenden Kapitel unter anderem gezeigt wird.

## 10.7. Das Kopftuchverbot und das muslimische Feld

### 10.7.1. Die muslimischen Verteidiger des Kopftuchs im politischen Prozess

Die Muslime stellten die in erster Linie durch ein Verbot religiöser Zeichen betroffene religiöse „Gemeinschaft“ dar. Unter den muslimischen Akteuren, deren Position von den politischen Akteuren konsultiert wurde, bestand allerdings keine einheitliche Haltung in der Kopftuchfrage. Es gelang den religiösen Akteuren des muslimischen Felds nicht, eine effektive Lobbygruppe zu bilden und Verhandlungsmacht aufzubauen, die wenigstens eine Milderung des restriktiven Politikvorhabens, etwa die Zulassung der *Bandana*, einer Art Haartuch, ermöglicht hätte. Einige Akteure des muslimischen Felds haben sogar selbst die Forderung nach einem Verbot des Kopftuchs erhoben. All dies wird im Folgenden gezeigt.

Von Anfang an hatte die Kopftuchdebatte Spannungen innerhalb des muslimischen Felds offengelegt. Für Akteure, die die hervorgehobene Stellung der *Grande Mosquée de Paris* in Frage stellten, bot die Kopftuchaffäre im Jahr 1989 eine willkommene Gelegenheit zur Profilbildung gegenüber den Muslimen und der Öffentlichkeit in Frankreich. Dies gilt etwa für die FNMF unter der Führung des Konvertiten Daniel Yousouf Leclercq, der durch seine lautstarke Unterstützung der drei Schülerinnen in Creil versuchte, sich von GMP-Direktor Cheikh Haddam abzusetzen, der eine Strategie der Beschwichtigung verfolgte (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 16, Kepel 1997a: 185ff.). Ebenso bot die erste Kopftuchaffäre den Akteuren der UOIF die Möglichkeit, ihre Organisation in der Öffentlichkeit zu profilieren. Durch die Kopftuchdebatte erlangte sie erstmals größere öffentliche Aufmerksamkeit (Kepel 1997a: 176-203). Es waren zwei Funktionäre der

---

<sup>720</sup> *United Sikhs*: Faits historiques et religieux en faveur de l’argument permettre le port du turban par les Sikhs, in: *United Sikhs* (Hg.): [http://www.unitedsikhs.org/rft/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rft/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.

UOIF, Abdallah Ben Mansour und Mokhtar Jaballah, die im Herbst 1989 den Schulleiter von Creil, Ernest Chenière, aufsuchten, um ihn zur Akzeptanz des Kopftuchs in der Schule zu bewegen (Ternisien 2002: 139, Kepel 1997a: 185). Am 21. November 1989 schrieb UOIF-Präsident Ahmed Jaballah seinen Offenen Brief an Premierminister Michel Rocard, in dem er das Kopftuch als koranische Pflicht verteidigte (Ternisien 2002: 140, Kepel 1997a: 187). In den folgenden Jahren unterstützte die UOIF immer wieder muslimische Schülerinnen, wenn sie wegen ihres Kopftuchs in Konflikt mit der Schule gerieten. Die UOIF vertrat dabei die Maxime, dass Mädchen ebenso wenig zum Tragen des Kopftuchs wie zum Verzicht darauf gezwungen werden dürften (Ladmiral 2006: 39). Bis zum Ende der 1990er Jahre wurde die UOIF zu einem wichtigen Akteur im muslimischen Feld Frankreichs, wovon nicht zuletzt die Entscheidung der staatlichen Akteure zeugt, sie in das CFCM-Projekt einzubeziehen (vgl. Sarkozy 2004: 99f.).

Ausgerechnet kurz nach dem Erfolg der UOIF bei den CFCM-Wahlen geriet die Kopftuchfrage im April 2003 wieder auf die politische Agenda. Gerade weil die UOIF sich stark über diese Frage profiliert hatte, war die Problematisierung der Passbildfrage durch Innenminister Sarkozy auf dem Bourget-Kongress eine Enttäuschung für die UOIF-Funktionäre. So erklärte UOIF-Präsident Lhaj Thami Breze: „On lui avait réservé une soirée digne d’un chef d’Etat. Il a gâché cette belle fête.“<sup>721</sup> Abdallah Ben Mansour erwiderte auf die Aussage Sarkozys, die Muslime müssten die republikanischen Gesetze respektieren, Gesetze könnten auch ungerecht sein: „Il y avait une loi qui imposait l’étoile jaune aux juifs, elle était injuste, elle a été supprimée.“<sup>722</sup> Mansours Vergleich von Kopftuchverbot und Judenstern erregte Aufsehen in den Medien. Allerdings erklärte der Funktionär auch, die UOIF werde ein geltendes Gesetz zum Verbot des Kopftuchs respektieren, aber darauf hinarbeiten, es zu ändern. Denn ein solches Gesetz sei ungerecht.<sup>723</sup> Dies blieb die Haltung der UOIF in den folgenden Monaten, als sich die Idee eines Kopftuchverbots mehr und mehr konkretisierte. Nie drohte die UOIF mit Widerstand gegen ein eventuelles Verbotsgesetz. Ihre Akteure waren nach dem Vorfall in Bourget darum bemüht, das Thema von der Agenda zu nehmen und distanzierten sich von Mansours Vergleich zwischen Kopftuchverbot und Judenstern.<sup>724</sup> Sie betonten, dass es in der jüngeren Vergangenheit keine Probleme mehr mit dem Kopftuch gegeben habe: „C’est une affaire de voile sans voile“, so ein UOIF-Funktionär. Die Passbildfrage sei überhaupt kein Diskussionsthema und die Pflicht zur Vorlage von Fotos ohne Kopftuch werde allgemein respektiert.<sup>725</sup> Die UOIF hatte nach der Anerkennung ihrer Rolle durch die Einbindung in den CFCM kein Interesse an einer neuen

---

<sup>721</sup> Zit. in: Décugis, Jean-Michel: L’UOIF, une machine de pouvoir, in: Le Point, 9.5.2003.

<sup>722</sup> O.A.: Accroc sur le foulard, in: SudOuest, 21.04.2003. Coroller, Catherine: Sarkozy fait la leçon républicaine, in: Libération, 21.04.2003, 2. Portes, Thierry / Marielle Court: Sarkozy relance le débat sur le port du voile, in: Le Figaro, 21.4.2003.

<sup>723</sup> O.A.: Accroc sur le foulard, in: SudOuest, 21.04.2003. Coroller, Catherine: Sarkozy fait la leçon républicaine, in: Libération, 21.04.2003, 2.

<sup>724</sup> Zit. in: Décugis, Jean-Michel: L’UOIF, une machine de pouvoir, in: Le Point, 9.5.2003.

<sup>725</sup> Ebd.

Politisierung des Kopftuchs. Die Passbildfrage war sowieso nicht von großer Relevanz. Die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* konnte zudem als prinzipielle Anerkennung der UOIF-Position gesehen werden, da sie grundsätzlich das Tragen des Kopftuchs als Ausübung der Religionsfreiheit einstufte, die auch in der Schule zu schützen sei. Die möglichen Einschränkungen in Hinblick auf den Sportunterricht oder den Verzicht auf ein propagandistisches Gebaren konnte die UOIF akzeptieren. Hiervon zeugen etwa die Worte Ahmed Jaballahs vor 10000 Zuhörern: „Wir haben gute Resultate erreicht, insbesondere bei einigen Schulleitern, die uns verstanden haben.“<sup>726</sup> In Frankreich gebe es kein Gesetz, das das Kopftuch verbiete: „Selbst wenn bestimmte Politiker es wünschten, lasst Euch sagen, dass in Frankreich kein Gesetz existiert, das das Kopftuch verbietet.“<sup>727</sup> Zudem sei die EMRK eine Sicherung gegen mögliche Verbotsvorhaben: „Jedes Gesetzesprojekt in diesem Sinne wäre nicht mit der EMRK zu vereinbaren.“<sup>728</sup> Eine Beschwichtigungsstrategie schien angesichts dieser Lage das Sinnvollste zu sein.

Allerdings war die Reaktion der Zuhörer während der Rede Sarkozys ein Hinweis darauf, dass die Bereitschaft in Teilen der UOIF-Basis begrenzt war, diesen impliziten Kompromiss zu akzeptieren. Die UOIF-Führung befand sich damit in dem Dilemma, sowohl den Erwartungen ihrer Basis als auch den Forderungen der nichtmuslimischen Öffentlichkeit gerecht werden zu wollen. Sie blieb während der folgenden Monate in diesem Dilemma gefangen. Schon in Bourget äußerte ein Delegierter:

Les dirigeants de l'UOIF sont aveuglés par leur désir de reconnaissance. La droite les manipule. Ils sont en train de perdre auprès des militants ce qui les différencie jusque-là des autres: la crédibilité.<sup>729</sup>

Doch die Beschwichtigung verhinderte nicht, dass die Frage eines Kopftuchverbots mit Macht auf die politische Agenda drängte. Im Rahmen der Anhörungen der beiden Kommissionen erhielten zahlreiche Akteure des muslimischen Felds die Gelegenheit, ihre Sicht vorzutragen. Insbesondere die Parlamentsmission unter Jean-Louis Debré lud viele muslimische Akteure zu Einzelanhörungen und Round-Table-Gesprächen ein. Welche Positionen bezogen sie in den Anhörungen vor den Kommissionen? Wie liefen die Gespräche ab?

Bereits die Art und Weise, in der viele Fragen gestellt wurden, deutete auf ein Machtgefälle zwischen den Parlamentariern und den muslimischen Akteuren hin. Letztere blieben meist in der Defensive. Dies gilt insbesondere für die Akteure, die sich in der Vergangenheit besonders stark

---

<sup>726</sup> „Nous avons obtenu de bons résultats, notamment avec certains proviseurs qui nous ont compris.“ Vgl. Gabizon, Cécilia: Le rassemblement s'est achevé hier au Bourget, sur fond de revendication en faveur du port du foulard, in: *Le Figaro*, 22.4.2003.

<sup>727</sup> „Même si certains hommes politiques le souhaiteraient, sachez qu'il n'existe pas de loi en France qui interdise le foulard.“ Vgl. ebd.

<sup>728</sup> „Tout projet de loi en ce sens ne serait pas conforme avec la charte européenne des droits de l'homme.“ Vgl. ebd.

<sup>729</sup> Décugis, Jean-Michel: L'UOIF, une machine de pouvoir, in: *Le Point*, 9.5.2003.

für das Kopftuch eingesetzt hatten.

Die Anhörung der Repräsentanten der UOIF fand am 8. Oktober 2003 statt. Alaoui stellte die offizielle Position seines Verbands vor: Auf die Frage, ob das Kopftuch eine „Pflicht“ (obligation) darstelle, antwortete Alaoui, das Kopftuch beruhe auf einer religiösen Vorschrift (prescription). Dieser nicht zu folgen, sei eine Sünde. Doch hänge es von der jeweiligen Person und ihrer freien Entscheidung ab, ob sie ihr wirklich folgen wolle. Alaoui wies die Ansicht zurück, beim Kopftuch handle es sich um ein „religiöses Zeichen“. Ginge es beim Kopftuch um die öffentliche Demonstration von Frömmigkeit, dann verlöre diese Praxis, so Alaoui, ihren theologischen Sinn.<sup>730</sup> Der Leiter der Anhörung kam mehrfach auf die Frage der inhaltlichen Bedeutung des Kopftuchs zurück und auf die vermeintliche Pflicht, es zu tragen. Dabei operierte er in seinen Fragen mit zahlreichen impliziten Vorannahmen, die Alaoui sehr bald in die Defensive drängten. So stand gar nicht mehr zur Debatte, dass die Laizität einen religionslosen öffentlichen Raum in der Schule verlange. Ebenso schienen die Abgeordneten davon überzeugt zu sein, dass es sich beim Kopftuch um eine Verletzung der Laizität, eine Provokation und eine aggressive Differenzmarkierung handelte. Es kam keine ernsthafte Debatte zustande, ob diese Bedeutungszuschreibungen überhaupt zutreffend waren. Fouad Alaoui wurde mit ihnen im Gewande rhetorischer Fragen konfrontiert. Seine Versuche, die dem Kopftuch und der Laizität zugeschriebenen Deutungen zu widerlegen, liefen ins Leere. Folgender Auszug aus der Anhörung vermittelt davon einen Eindruck:

*Le Président* : La laïcité est de faire en sorte que chacun puisse choisir et pratiquer la religion de son choix et ne pas provoquer l'autre en la pratiquant.

*Fouad ALAOUI* : J'en suis d'accord.

*Le Président* : Donc, à l'école, au sein de l'établissement public où se mêlent des garçons et des filles juifs, musulmans, catholiques, protestants, il est préférable d'interdire tout port de signes visibles si l'on veut éviter les provocations comme les affrontements et si l'on veut faire respecter l'égalité entre garçons et filles.

*Fouad ALAOUI* : Si le postulat de départ est valable, la conclusion ne constitue pas, selon moi, la solution. Pour ce qui est de la tenue vestimentaire, y compris si elle a une portée religieuse, l'absence de prosélytisme doit être garantie et la tenue portée ne pas présenter un caractère ostentatoire. Revenant aux prescriptions musulmanes sur la tenue vestimentaire, il appartient aux musulmans d'adapter leur tenue vestimentaire pour éviter ce caractère ostentatoire.

*Le Président* : Ne considérez-vous pas que le voile porté par une jeune fille dans une classe de vingt-cinq enfants est ostentatoire ?

*Fouad ALAOUI* : Non.<sup>731</sup>

Die impliziten Vorannahmen vieler Fragen legen die Vermutung nahe, dass es sich bei der Anhörung nicht um einen ergebnisoffenen Prozess der Meinungsbildung handelte, sondern die Meinung der Abgeordneten bereits feststand. So geht der Missionspräsident, Jean-Louis Debré,

---

<sup>730</sup> Audition conjointe de Fouad ALAOUI, vice-président du CFCM, secrétaire général de l'UOIF et de Okacha Ben Ahmed Daho, secrétaire général adjoint de l'UOIF, 8.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 19-29, 19f., in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>731</sup> Ebd.: 20.

von Voraussetzungen aus, die eigentlich Gegenstand der Debatte sein sollten. Dies gilt etwa für die Auffassungen, Religion sei auf die Privatsphäre beschränkt und die Demonstration eines religiösen Bekenntnisses in der Schule sei aggressives Werben für religiöse Überzeugungen. Alaoui erkannte diese Voraussetzungen und versuchte, sie in Frage zu stellen. Doch es gelang ihm nicht, seine Sicht den Abgeordneten zu vermitteln. Mehrfach betonte er, ohne dass seine Gesprächspartner darauf eingingen, es gehe beim Kopftuch nicht um Proselytismus oder ostentatives Demonstrieren religiöser Identität, sondern um religiöse Praxis. Der Abgeordnete Jean-Pierre Brard stellte Alaoui sodann folgende Frage:

Si une loi est votée, quelle sera votre expression publique ? Serez-vous fidèle aux engagements que vous avez pris, c'est-à-dire soutiendrez-vous la décision du législateur et respecterez-vous l'usage républicain ou vous exprimerez-vous contre ?<sup>732</sup>

Es ging dem kommunistischen Abgeordneten offensichtlich gar nicht mehr um die Frage, ob ein Gesetz überhaupt sinnvoll ist, sondern darum festzustellen, wie die UOIF und ihre Anhängerschaft auf ein Verbot reagieren würden. Was jedoch sollte der UOIF-Funktionär auf die Frage antworten? Er konnte kaum zum zivilen Ungehorsam aufrufen. Vielmehr versicherte er, die UOIF werde die geltenden Gesetze respektieren, auch wenn sich diese Frage noch gar nicht stelle.<sup>733</sup> Falls solch ein Gesetz verabschiedet werde, könne überdies nichts ihn daran hindern, es als ungerecht zu kritisieren. Aber, so fügt er hinzu:

[J]e considère qu'il est obligatoire pour les musulmans de se conformer à la loi. C'est une obligation religieuse. Dans le même temps, il est du rôle du citoyen de confession musulmane de dire ce qu'il pense. Si une disposition législative ou juridique lui est défavorable, il est de son droit de dire aux hommes politiques, aux décideurs, au législateur, à la société civile que telle disposition est perçue par lui comme défavorable. Il utilise ainsi toutes les voies légales, sans pour autant recourir à la désobéissance civile.<sup>734</sup>

Mit seiner Versicherung, die UOIF werde ein Verbot des Kopftuches respektieren, gab er dem Vorhaben indirekt grünes Licht. Die Frage, ob die UOIF das Gesetz respektieren würde, zeigte zugleich, dass die Abgeordneten offensichtlich davon ausgingen, dass die UOIF im Konfliktfall dem Respekt islamischer Normen Vorrang vor dem des französischen Rechts geben könnte.

Die Mitglieder der Debré-Mission konfrontierten Alaoui mit einer Reihe weiterer Probleme, die sich aus der Berufung von Muslimen auf ihre Religionsfreiheit ergeben. So griffen sie beispielsweise die Frage auf, ob muslimische Schüler oder Studenten einen Prüfer des anderen Geschlechts ablehnen dürften. Alaoui verneinte dies.<sup>735</sup> Auch bestätigte Alaoui, dass aus Sicht der UOIF muslimische Schüler keinen Unterrichtsstoff (etwa die Evolutionstheorie) verweigern

---

<sup>732</sup> Ebd.: 22.

<sup>733</sup> Ebd.: 22.

<sup>734</sup> Ebd.: 23.

<sup>735</sup> Ebd.: 25.



dürften. Doch trotz dieser Aussagen gelang es ihm nicht, das Misstrauen der Abgeordneten gegenüber der Rechtstreue seiner Organisation abzubauen. Obschon er deren Vorannahmen in Hinblick auf die UOIF nicht bestätigte, aber viele normative Erwartungen der Parlamentarier erfüllte, genügte ein Thema, um die Abgeordneten in ihrer vermutlich bestehenden Deutung zu bestärken, die UOIF akzeptiere das französische Recht und die ihm zugrunde liegenden Werte nicht. Denn in der Frage der Teilnahmepflicht muslimischer Schülerinnen am Schwimmunterricht fiel es Alaoui sichtlich schwer, der Debré-Mission entgegenzukommen. Es bereitete ihm keine Schwierigkeit, Forderungen der Abgeordneten hinsichtlich der Koedukation oder der Unterrichtsinhalte zuzustimmen. Doch in der Frage des Schwimmunterrichts gelangte Alaoui an Grenzen, die ihm – aus Gründen der persönlichen Überzeugung oder mit Rücksicht auf die UOIF-Anhängerschaft – gezogen sind. Alaoui plädierte dafür, Schwimmunterricht nur als Option anzubieten. Die Frage berührte noch mehr als die des Kopftuchs das Schamempfinden bestimmter muslimischer Milieus. In ihr trafen unterschiedliche Konzeptionen von Scham und Intimität aufeinander. Doch diese Dimension blieb in der Debré-Mission letztlich unausgesprochen.

Auch Thomas Abdallah Milcent, der Autor des Rechtsratgebers für muslimische Schülerinnen (Dr. Abdallah 1994) (vgl. Kap. 4.4.4.) erhielt die Gelegenheit, vor der Debré-Mission seine Sicht vorzutragen. Dabei trat das Muster, das die Anhörung Alaouis gekennzeichnet hatte, noch deutlicher hervor: Der Befragte war stets in der Defensive, die Anhörung gewann den Charakter eines Verhörs. Milcent versuchte, gegen die Vorannahmen der Missionsmitglieder anzugehen, indem er als Konvertit auf seine Herkunft aus einer säkularen und republikanisch gesinnten Familie verwies und sich zugleich als verantwortungsvoller Akteur präsentierte, der bereits 1989 die Muslime davon überzeugt habe, statt öffentlicher Protestaktionen den Weg über die Verwaltungsgerichte zu gehen.<sup>736</sup> Milcent stellte seine Aktivitäten als Integrationshilfe für muslimische Einwanderer dar.<sup>737</sup> Seine Selbstdarstellung nahmen ihm die Parlamentarier jedoch nicht ab, wie die Reaktion von Jean-Pierre Brard zeigte: „[L]a laïcité ne se prouve pas par des affirmations mais par des actes.“ Die Laizität liege nicht in den Genen.<sup>738</sup> Milcent wies die Deutung des Kopftuchs als Ausdruck eines muslimischen Fundamentalismus oder als Banner des *communautarisme* zurück und kritisierte indirekt, der Idee eines Kopftuchverbots liege eine Konzeption von Laizität zugrunde, die die religiöse Praxis völlig auf den Privatbereich zu beschränken versuche. Eine solche Konzeption verstoße gegen die Gesetze zum Schutz der Menschenrechte.<sup>739</sup> Milcent machte damit auf die Diskrepanz zwischen der institutionell verankerten Laizität und bestimmten Interpretationen dieses Prinzips aufmerksam:

---

<sup>736</sup> Ebd.: 34, auch 36.

<sup>737</sup> Ebd.: 35.

<sup>738</sup> Ebd.: 37.

<sup>739</sup> Ebd.: 35.

[I]l y a une énorme différence entre la laïcité républicaine telle qu'elle est définie dans les textes – qui est la laïcité que tout le monde accepte et qui fonde notre République – et la laïcité telle qu'elle est vécue par une grande partie de la population française, une laïcité un peu fantasmagorique, qui voudrait qu'un professeur ne connaisse pas les opinions de ses élèves ou que les élèves soient soumis à une certaine neutralité dans le service public. Je suis désolé, mais les textes de la République montrent clairement que la neutralité du service public, aussi bien de La Poste que du service public de l'éducation, s'impose aux organisateurs de ce service et non pas à leurs utilisateurs.<sup>740</sup>

Jean-Pierre Brard führte gegen dieses Argument die republikanische Schulphilosophie ins Feld. Die Religion sei nicht „Domäne der Vernunft, sondern des Glaubens, des Irrationalen und des Subjektiven.“ Das Erziehungswesen sei jedoch dem kritischen Denken verpflichtet.<sup>741</sup> Während Milcent auf die Mehrdeutigkeit des Laizitätsbegriffs hinwies, stand für Brard dieser Punkt überhaupt nicht zur Diskussion. Seine eigene Parteilichkeit in der Laizitätsdebatte blendete er gewissermaßen aus. Milcent stellte Brard eine alternative Schulkonzeption entgegen, der zufolge die Schule die Kinder mit ihren jeweiligen Glaubensauffassungen und Weltansichten aufnehmen solle. Es gehe gerade darum, den Schülern zu vermitteln, dass es in der Gesellschaft, in der sie leben, unterschiedliche Auffassungen und Weltansichten gebe. Daher könne die Schule nicht von der realen Welt abgeschottet werden, sondern müsse mit ihr in Verbindung stehen.<sup>742</sup> Brard deutete die Religion hingegen als Störfaktor im schulischen Erziehungsprozess und ging dabei von einem ontologischen Gegensatz zwischen Religion und Vernunft aus. Milcent plädierte für eine Schule, die für partikulare Identitäten und Weltanschauungen offen ist. Brard sah darin eine Bedrohung für ein in der Vernunft gegründetes Denken. In der Diskussion zwischen den beiden traten die Positionen der gesamtgesellschaftlichen Debatte zutage. Brard argumentierte aus neorepublikanischer Perspektive, Milcent als Vertreter einer pluralistischen oder multikulturellen Konzeption.

Die unhinterfragten Vorannahmen der Abgeordneten zeigten sich auch hinsichtlich der Laizität. So wies der PS-Abgeordnete René Dosière die von Milcent getroffene Unterscheidung zwischen institutionell verankerter und ideologischer Laizität zurück und stellte die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes als die einzig gültige Laizitätsdeutung dar:

[L]a loi de 1905 [...] et la laïcité « à la française » ont justement eu pour vocation de rejeter sinon totalement, en tout cas fortement, la religion du domaine public pour la cantonner dans le domaine privé, ceci de manière à permettre aux diverses croyances de pouvoir coexister sans tomber dans les travers passés.<sup>743</sup>

An der Frage Dosières wurde deutlich, dass er das neorepublikanische Laizitätskonzept als institutionell verankertes Regime auffasste, obschon dies faktisch nicht zutrifft (vgl. Kap. 6.3.4.). Dosière zufolge verbannt die Laizität auch das religiöse Individuum aus dem öffentlichen Raum.

---

<sup>740</sup> Ebd.: 35f.

<sup>741</sup> Ebd.: 36.

<sup>742</sup> Ebd.: 36.

<sup>743</sup> Ebd.: 37.

Milcent wies diese Konzeption zurück, indem er sich auf die EMRK und auf Gerichtsurteile berief, die das Glockenläuten in Frankreich für zulässig erklärt hatten. Die Laizität, so Milcent, erlaube die öffentliche Sichtbarkeit der Religionen.<sup>744</sup>

Doch Milcents Argumentation war zum Teil ambivalent. So versuchte er um Verständnis für das Kopftuch zu werben, indem er es nicht nur als Ausdruck individueller Freiheit, sondern unter Rückgriff auf kulturwissenschaftliche Argumente als Ausdruck jugendlicher Identitätssuche interpretierte.<sup>745</sup> In seinem Ratgeber von 1994 hatte Milcent eine solche Sicht des Kopftuchs nicht vorgestellt. Offensichtlich versuchte er, seine Argumentation auf die Perspektive der Missionsmitglieder abzustimmen, und vermied es, die Deutung des Kopftuchs als Schutz weiblicher Scham zu referieren, wie er sie in seinem Ratgeber formuliert hatte. Die argumentative Strategie Milcents bestand – ähnlich wie die Fouad Alaouis – auch darin, den Abgeordneten gegenüber „Zugeständnisse“ zu machen, sei es in Hinblick auf die explizite Akzeptanz bestimmter Erwartungen (keine aggressive Mission, volle Respektierung der Schulordnung), sei es in Hinblick auf die Deutung des Kopftuchs (es gibt Einzelfälle von Zwang und Provokation, die nicht unterstützt werden). Milcent traf sogar Aussagen, die im offenen Widerspruch zu seinem Ratgeber stehen. Auf die Frage, ob das Kopftuch eine Pflicht für alle muslimischen Mädchen darstelle, erklärte Milcent, es sei keine absolute Pflicht. Persönlich glaube er, es handle sich um eine sehr starke Empfehlung, nicht aber um eine Pflicht (obligation):

Non, du moins pas d'une manière absolue. Tout d'abord, je ne suis pas un savant de l'islam. Je ne suis pas habilité à vous répondre du point de vue officiel musulman, si tant est qu'il existe, ce qui n'est pas certain. Personnellement, je considère qu'il y a une recommandation très forte mais pas une obligation.<sup>746</sup>

Angesichts seiner Ausführungen im Ratgeber aus dem Jahr 1994 (vgl. Kap. 4.4.4.), in dem er das Tragen des Kopftuch eindeutig unter die Fardh-Pflichten gezählt hatte (Dr. Abdallah 1994: 25), war diese Aussage beachtlich. Er schwächte seine Position vermutlich ab, um nicht als „Fundamentalist“ zu erscheinen. Doch seine Strategie scheiterte. Er konnte die Missionsmitglieder nicht für seine Situationsdeutung gewinnen.

Dieses Problem teilten alle muslimischen Akteure, die sich vor der Debré-Mission gegen ein Verbot des Kopftuchs aussprachen, so etwa Mohamed Bechari,<sup>747</sup> Präsident der marokkanisch geprägten *Fédération nationale des musulmans de France*, oder Haydar Demiryurek,<sup>748</sup> der

---

<sup>744</sup> Ebd.: 38.

<sup>745</sup> Ebd.: 39.

<sup>746</sup> Ebd.: 44.

<sup>747</sup> Audition de Mohamed Bechari, vice-président du CFCM, président de la FNMF, 8.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 31-38, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>748</sup> Audition conjointe de Mohsen Ismaïl, théologien et sociologue de l'islam, et Haydar Demiryurek, secrétaire général du CFCM et responsable du CCMTF, 8.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 39-46,

Präsident des türkischen *Comité de coordination des musulmans turcs de France (CCMTF)*, beide Mitgliedsverbände im CFCM. Ebenso gilt dies für die Akteure, die als Vertreter der jüngeren muslimischen Generationen vor der Debré-Mission sprachen, darunter Yamin Makri vom *Collectif des Musulmans de France (CMF)*. Makri wies wie Milcent oder Alaoui auf die Diskrepanz zwischen der rechtlichen und der ideologischen Konzeption der Laizität hin.<sup>749</sup> Mit der Laizität, so wie sie der *Conseil d'Etat* in seiner Rechtsprechung ausgelegt habe, habe der Islam grundsätzlich kein Problem. Der CMF-Aktivist ging über die Argumentation Alaouis und Milcents noch hinaus und vertrat die These, die Idee eines Kopftuchverbots sei eine Reproduktion kolonialistischer Politikmuster. Ähnlich wie die Nichtanwendung des Trennungsgesetzes von 1905 auf den Islam in Algerien (vgl. Kap. 6.4.3.) stelle ein Verbot des Kopftuchs eine Maßnahme dar, die sich gegen eine bestimmte Bevölkerungsgruppe richte. Eine solche Ungleichbehandlung könne in eine Katastrophe münden, so Makri.<sup>750</sup> Viele Muslime erlebten die Debatte über das Kopftuch als antimuslimischen Rassismus und als Neokolonialismus. Es handle sich um eine ideologische Manipulation der Laizität und eine politstrategische Instrumentalisierung des Themas.<sup>751</sup> Farid Abdelkrim, ein Akteur der UOIF, kritisierte bei der gleichen Anhörung die Art und Weise, wie in Frankreich über die Muslime und den Islam gesprochen werde. Sie vermittele das Gefühl, die Muslime würden als Fremdkörper und nicht als Franzosen gesehen. Zu oft müsse er sich als Muslim rechtfertigen. Dabei sei er doch französischer Bürger und beteilige sich als solcher an der politischen Debatte. Beide Akteure griffen auf die von Tariq Ramadan und der UOIF entwickelten Konzepte des gleichberechtigten muslimischen Staatsbürgers zurück, um ihre Position in der Kopftuchfrage zu legitimieren. Abdelkrims Aussagen brachten die Forderung nach Anerkennung als gleichberechtigter Teilhaber am politischen Prozess zum Ausdruck:

[I]l faut savoir ce que dit la République à laquelle j'adhère et qui est la mienne tout autant que la vôtre, il faut définir jusqu'où l'on peut aller. [...] Il faut surtout cesser de considérer ces interlocuteurs qui sont nés et qui ont grandi en France comme des étrangers, mais savoir que l'on s'adresse à des citoyens. C'est là une dimension extrêmement importante!<sup>752</sup>

Stärker als die Funktionäre der muslimischen Verbände argumentierten die beiden Akteure aus einer staatsbürgerlichen Perspektive, d.h. sie stellten nicht in erster Linie ihr Menschenrecht auf Religionsfreiheit in den Vordergrund, sondern ihre Eigenschaft als Staatsbürger der französischen

---

in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>749</sup> Table ronde regroupant Farid Abdelkrim (UOIF), Yamin Makri (CMF), Malika Amaouche, militante féministe, Malika Dif, écrivain, Bruno Etienne, directeur de l'observatoire du religieux à l'IEP d'Aix-en-Provence, Françoise Gaspard, universitaire, Dounia Bouzar, chargée de mission à la protection judiciaire de la jeunesse, 16.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 21-50, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>750</sup> Ebd.: 27.

<sup>751</sup> Ebd.: 37.

<sup>752</sup> Ebd.: 40.

Republik. Abdelkrim betonte deutlich den Anspruch, als Bürger der Republik anerkannt und auf gleicher Augenhöhe behandelt zu werden. Er und Makri stellten das mögliche Kopftuchverbot als Diskriminierung und Stigmatisierung von französischen Bürgern dar. Als Staatsbürger beanspruchten sie, gegen ein ungerechtes, diskriminierendes Gesetzesvorhaben zu kämpfen. Doch trotz ihres Bekenntnisses zur Staatsbürgerschaft gelang es ihnen nicht, ihr Anliegen zu vermitteln. Die Mitglieder der Debré-Mission gingen kaum auf ihre Argumente ein.

#### *10.7.2. Die Haltung des GMP-Direktors Dalil Boubakeur*

Die Anhörungen der meisten muslimischen Akteure, die als Repräsentanten islamischer Verbände und Organisationen auftraten, dienten der Verteidigung des Kopftuchs und lieferten Argumente gegen ein Verbotsgesetz. Dies trifft auf Dalil Boubakeurs Anhörung vor der Debré-Mission am 8.10.2003 nicht zu. Zwar sprach sich der CFCM-Präsident nicht direkt und explizit für ein Verbot aus, sondern riet um des gesellschaftlichen Friedens willen davon ab. Doch während seiner Anhörung machte er zahlreiche Aussagen, die als Bestätigung der negativen Deutungen des Kopftuches verstanden werden konnten. Boubakeur unterschied zwischen einer radikalen, fundamentalistischen und einer symbolischen Auslegung des Korans und stellte die Verfechter des Kopftuchs als Fundamentalisten dar, während er sich selbst als Vertreter der symbolischen Koranauslegung empfahl.<sup>753</sup> Auf die direkte Frage des Missionspräsidenten Debré, ob das Kopftuch eine Pflicht für die Musliminnen darstelle, erwiderte Boubakeur, die auf diese Frage bezogenen Stellen im Koran endeten stets mit dem Hinweis auf die Barmherzigkeit und Vergebung Gottes. Das Kopftuch sei daher von einem anderen Charakter als die üblichen koranischen Pflichten.<sup>754</sup> Debré fragte darauf noch einmal genau nach: „Si je vous entends bien, ce n'est pas une obligation absolue.“ Boubakeurs Antwort: „Non. Parmi les 70 péchés de l'islam aucun ne concerne le nonport du foulard.“<sup>755</sup> Wenn die Muslima kein Kopftuch trage, gehe sie nicht in die Hölle, so Boubakeur, und viele Musliminnen trügen kein Kopftuch.<sup>756</sup> Boubakeur lieferte damit, ob mit Absicht oder ungewollt, den Verbotsverfechtern reichhaltiges Argumentationsmaterial. Denn mit seiner Aussage unterminierte er die Argumentation der muslimischen Akteure, die den verbindlichen Charakter des Kopftuchs hervorgehoben hatten. Zudem erklärte er, dass das Tragen des Kopftuchs Ausdruck von Radikalismus und Fundamentalismus sein könne. Auf die Frage von Jean-Louis Debré, ob das Kopftuch auch eine andere als eine religiöse Bedeutung annehmen könne, erwiderte Boubakeur:

---

<sup>753</sup> Audition de Dalil Boubakeur, président du CFCM et recteur de la GMP, 8.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 7-18, 7, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>754</sup> Ebd.: 7.

<sup>755</sup> Ebd.: 7.

<sup>756</sup> Ebd.: 7.

Bien sûr ! Je l'ai écrit, je me suis plaint de cette forme de vêtement ostentatoire. Après la révolution iranienne de 1980, le tchador est apparu et des écoles fondamentalistes l'ont repris pour des raisons politico-religieuses. C'est très clair.<sup>757</sup>

Boubakeur brachte damit die Instrumentalisierung des Kopftuchs im politischen Islam auf die Tagesordnung. Auch wenn seine Aussagen zutreffend waren, war eine solche Aussage im Kontext der Debré-Mission strategisch nicht hilfreich, um ein Verbot zu verhindern. Boubakeur hätte zumindest weitere Deutungsoptionen zum Kopftuch vorstellen bzw. dessen Instrumentalisierung im politischen Islam in ein Verhältnis zur Realität in Frankreich bringen können. Er tat dies nicht. Jean-Louis Debré kam auch auf die Deutung des Kopftuchs als Unterdrückung der Frau zu sprechen und fragte Boubakeur, ob das Kopftuch als eine „Form der Sklaverei“ („sorte d'esclavage“) zu sehen sei. Der GMP-Direktor interpretierte das Kopftuch daraufhin psychoanalytisch als Angst vor Untreue.<sup>758</sup> Er erwähnte jedoch nicht die dem Kopftuch von zahlreichen muslimischen Akteuren zugeschriebene Funktion als Schutz der weiblichen Scham.<sup>759</sup> Stattdessen bestätigte er Negativdeutungen, insbesondere mit seiner Aussage, das Kopftuch sei ein „Zeichen des Eingesperrtseins“ („Le voile marque une reserve, c'est un signe d'enfermement“).<sup>760</sup> Die Haltung Boubakeurs ist mit Blick auf die von ihm an anderer Stelle vertretene Position (vgl. Kap. 4.4.5.) besonders bemerkenswert.

Boubakeur lehnte gegenüber der Debré-Mission ein Verbot vor allem aus strategischen Gründen ab. Es müsse vermieden werden, die Muslime in eine Opferrolle zu drängen. Dies würde die Probleme nur verkomplizieren und kommunalistische Tendenzen verstärken.<sup>761</sup> Die Kräfteverhältnisse seien einer solchen Maßnahme zudem nicht günstig, so der CFCM-Präsident:

Je suis médecin et je crois la contagion bien avancée. Nous n'aurions pas les moyens de faire face à cette réalité que dans la communauté musulmane, le problème a fait son chemin. Hélas ! Nos fondamentalistes ont réussi à convaincre beaucoup de monde, non pas d'une lecture du coran comme celle que je vous ai faite, mais qu'il s'agit là d'un acte rituel important de l'islam. Le rapport de forces ne me serait pas favorable si je vous disais que, de tout cœur, je le souhaite.<sup>762</sup>

Boubakeurs Äußerung konnte den Eindruck erzeugen, er qualifiziere den „Fundamentalismus“ als „Krankheit“, die schon zu weit fortgeschritten sei, als dass ein Verbot des Kopftuchs noch Abhilfe verschaffen könne. Auch wenn er damit nicht für ein Verbotsgesetz eintrat, so konnte eine solche Aussage von den politischen Akteuren doch nur als Aufforderung zum gesetzgeberischen

---

<sup>757</sup> Ebd.: 8.

<sup>758</sup> Ebd.: 9.

<sup>759</sup> An späterer Stelle im Verlauf der Anhörung allerdings nennt er in einem Nebensatz auf diese Deutungsoption, ohne daraus jedoch Konsequenzen für die Bewertung des Kopftuchs zu ziehen: „Au surplus, une petite fille de 5 ou 6 ans conduite à l'école avec un foulard revient à complètement dénaturer le sens que le Coran assigne, lui-même, au foulard qui est un simple objet de pudeur et de protection de la femme, mais à partir de la puberté seulement !“ (ebd.: 11).

<sup>760</sup> Ebd.: 9.

<sup>761</sup> Ebd.: 9.

<sup>762</sup> Ebd.: 9.

Handeln verstanden werden. Der einzige muslimische Akteur, der aufgrund seiner externen Anerkennung darauf hoffen konnte, nicht von vorneherein als Kopftuchlobbyist gesehen zu werden, war Boubakeur. Doch dieser nutzte sein Kapital nicht, um es zugunsten des Kopftuchs einzusetzen. Vielmehr schien er durch die Bestätigung des Deutungshorizonts seiner Gesprächspartner um deren Anerkennung zu werben.

Diesen Eindruck vermitteln insbesondere Boubakeurs Aussagen zur Laizität: Er unterschied drei Laizitätskonzeptionen: eine pluralistische Laizitätskonzeption, in der der Staat neutral sei und die Freiheit schütze, eine strikte Konzeption, die nur das akzeptiere, was allen Bürgern gemeinsam sei, und die Konzeption der „*laïcité ouverte*“, die Boubakeur jedoch negativ bewertete. Sie bedeute, so erklärte der CFCM-Präsident, eine Öffnung zum *communautarisme*; eine solche „Abweichung von der nationalen Identität“ („*dérogation à l’identité nationale*“) sei jedoch inakzeptabel.<sup>763</sup> Diese sehr negative Bewertung der *laïcité ouverte* ist bemerkenswert, da dieses Konzept bereits 1989 von Vertretern multikultureller und pluralistischer Ansätze, aber auch von katholischen Intellektuellen im Sinne eines Plädoyers für größere Toleranz gegenüber kulturellen Unterschieden entwickelt worden ist. Die *laïcité ouverte* war seinerzeit Leitgedanke des Aufrufs in der Zeitschrift *Politis*, der als Antwort auf die neorepublikanischen Verbotsverfechter gedacht war (vgl. Kap. 4.3.). Noch im Jahr 2003 war das Konzept in einer umfangreichen Publikation erneut aufgegriffen worden (Bédouelle/Gagey/Rousse-Lacordaire/Souletie 2003). Es handelte sich demnach um ein gesellschaftspolitisches Konzept, das gerade in Auseinandersetzung mit neorepublikanischen Positionen als Plädoyer für eine größere Offenheit gegenüber religiösen Anliegen entwickelt worden ist. Indem Boubakeur dieses Konzept mit dem *communautarisme* in einen Zusammenhang stellte, griff er eindeutig Argumentationsmuster neorepublikanischer Autoren auf – obschon eine Abwertung der *laïcité ouverte* eigentlich nicht in seinem Interesse als religiöser Akteur liegen konnte. Boubakeur stellte sich indes als Vorkämpfer der Laizität gegen das Vordringen des politischen Islam dar:

Nous sommes Français, quelles que soient nos convictions sur la mort ou la pré-vie. [...] Remettre les choses en place me paraît urgent, et nécessite une grande fermeté. Il n’y a pas, comme je le dis souvent, de petit ou de grand fondamentalisme. Il y a une vision de la société qui se fonde sur la raison ; une autre sur la religion et la politique. [...] L’islam n’est pas malade de la laïcité, il meurt de la politisation de la religion. En France, le foulard entre en plein comme un étendard de ce combat [...] Il faut donc affirmer la laïcité, sinon c’est le dérapage.<sup>764</sup>

Boubakeurs geradezu „laizistische“ Argumentationsweise überraschte selbst die Mitglieder der Debré-Mission, die mehrfach seine republikanische Gesinnung lobten, so etwa Martine David<sup>765</sup>

---

<sup>763</sup> Ebd.: 11.

<sup>764</sup> Ebd.: 11.

<sup>765</sup> Ebd.: 12.

und Eric Raoult.<sup>766</sup> Boubakeur bejahte später die Frage, ob junge Mädchen mit Kopftuch vor dem Islamismus geschützt werden müssten. Er bezeichnete die muslimischen Schülerinnen als verführte Anhänger eines militanten Islam.<sup>767</sup> Aus seiner Sicht erfordere das Kopftuch dringend politisches Handeln. Wenn ein Gesetz unvermeidlich sei, dann sei es besser, es jetzt statt in fünf Jahren zu verabschieden.

Le foulard recèle des risques. [...] C'est une véritable obsession, une véritable paranoïa, une fixation. Il n'y a pas à discuter avec des personnes aussi obsédées et formées au fanatisme, au rejet de toute rationalité. Nous avons pour nous la rationalité ; essayons de l'utiliser au maximum pour convaincre, pour former de nouvelles générations et introduire progressivement la fermeté dans l'interdit. Une loi, oui, pour l'affirmation de la laïcité.<sup>768</sup>

Am Ende sprach sich Boubakeur sogar dafür aus, ein potentielles Verbotsgesetz auch auf die staatlich subventionierten Privatschulen auszudehnen.<sup>769</sup> Sein geradezu ostentatives Aufgreifen neorepublikanischer Argumentationsfiguren kennzeichnete Dalil Boubakeurs Strategie im Allgemeinen. Die Vermutung, dass es sich um eine Strategie handelte, legt der Vergleich der Aussagen Boubakeurs vor der Debré-Mission mit denjenigen vor der Stasi-Kommission nahe.

Boubakeur hatte bereits am 19.9.2003 als Präsident des CFCM vor der Stasi-Kommission zahlreiche neorepublikanische Deutungsmuster reproduziert.<sup>770</sup> Allerdings hatte er die Kopftuchfrage noch sehr viel differenzierter beurteilt und beispielsweise das Kopftuch als Folge einer „religiösen Vorschrift“ dargestellt, deren Befolgung jedoch nicht erzwungen werden könne.<sup>771</sup> Er hatte sich vor der Stasi-Kommission eindeutig gegen ein Kopftuchverbot ausgesprochen. Eine solche Maßnahme sei unverhältnismäßig und würde gegenläufige Reaktionen provozieren. Boubakeur hatte sogar angedeutet, dass ein Verbot von vielen Muslimen als Erniedrigung erfahren werden könnte:

[I]l faut vraiment voir le fait dans sa réalité: oui, le foulard est une prescription [...]. La société française n'accepte pas actuellement et d'une façon, nous le voyons les statistiques sont impressionnantes; les Musulmans veulent et de façon également impressionnante; donc c'est par un juste milieu, par des recherches de mesures non humiliantes, comme le dit Monsieur le Ministre Sarkozy: ne pas humilier, ne pas provoquer, parce que la mise du foulard est souvent aussi [...] une réponse à un regard qui a minoré, qui a humilié, qui a refoulé; donc il est aussi un peu, je ne dirai pas provocateur, mais un peu une réponse agressive à une autre agression.<sup>772</sup>

---

<sup>766</sup> Ebd.: 18.

<sup>767</sup> Ebd.: 14.

<sup>768</sup> Ebd.: 15.

<sup>769</sup> Ebd.: 18.

<sup>770</sup> Audition de Dalil Boubakeur, Président du CFCM, 19.09.2003 devant la Commission Stasi, in : Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=15&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=15&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

<sup>771</sup> Ebd.

<sup>772</sup> Ebd.



Vor der Stasi-Kommission hatte Boubakeur somit eine deutlich nuanciertere Position als vor der Debré-Mission vertreten. Fast erlangt man den Eindruck, es handle sich um zwei verschiedene Personen. Vergleicht man zudem Boubakeurs Aussagen vor der Debré-Mission mit denjenigen aus seinem Buch von 2003 (Boubakeur 2003), dann fällt diese Diskrepanz ebenfalls auf. Sie bedarf der Erklärung.

Da Boubakeur selbst oder enge Mitarbeiter zu einem Interview in dieser sensiblen Frage mit großer Wahrscheinlichkeit nicht bereit sind, können hierzu nur plausible Annahmen angeboten werden.<sup>773</sup>

Möglich ist, dass Boubakeur den politischen Akteuren erzählte, was sie aus seiner Sicht hören wollten. Da er nicht auf starken Rückhalt im muslimischen Feld zählen konnte, könnte er damit versucht haben, seine Position durch externe Anerkennung als „moderater Muslim“ zu stärken. Zugleich scheint er davon ausgegangen zu sein, dass die gesellschaftliche Machtkonstellation und die Situationsdeutung der gesellschaftlichen Mehrheit weder für das Kopftuch, noch für die Muslime insgesamt günstig waren. Die Muslime befanden sich in einer Minderheitenposition und verfügten über zu wenige Ressourcen, um im gesellschaftlichen Deutungsstreit ihre Position zu vermitteln. Im Falle der Debré-Mission war Boubakeur zudem mit Akteuren konfrontiert, die nicht als besonders verständnisvoll für muslimische Anliegen galten. In ihrer Zusammensetzung war die Debré-Mission „laizistischer“ und islamkritischer als die Stasi-Kommission. Durch die starke Übernahme von laizistisch-neorepublikanischen Deutungsmustern scheint Boubakeur versucht zu haben, das Vertrauen in ihn als ernstzunehmenden muslimischen Verhandlungspartner zu stärken und seine Position in zukünftigen Verhandlungen zu verbessern. Die Strategie von UOIF und CMF war jedenfalls bereits zum damaligen Zeitpunkt wenig erfolgversprechend. Mit ihrer Berufung auf Staatsbürgerschaft und Religionsfreiheit gelang es diesen Akteuren nicht, die Abgeordneten zu beeindrucken, im Gegenteil, vermutlich bestätigten sie sogar deren Wahrnehmung von UOIF und CMF als „fundamentalistische“ oder „radikale“ muslimische Organisationen – schließlich traten sie ja für das Kopftuch ein. Demgegenüber schien sich Boubakeurs Haltung auszuzahlen. So würdigten einige Missionsmitglieder Boubakeur ausdrücklich als vorbildhaften Muslim. Innerhalb des muslimischen Felds konnte sich Boubakeur auf diese Weise keine Anerkennung erwerben. Doch war für ihn die Aussicht, seine feldinterne Anerkennung durch eine prononcierte Verteidigung des Kopftuchs zu stärken, gering – zu sehr hing ihm der Makel an, den algerischen Staat zu vertreten. Das Ansehen, das sich Boubakeur stattdessen bei den politischen Mandatsträgern erwarb, konnte ihm auch in Hinblick auf die Konstellation im muslimischen Feld Nutzen bringen. Denn er konnte sich – gemessen an den Reaktionen der Debré-Missionsmitglieder – als einziger unter den muslimischen Verteidigern des Kopftuchs als ernstzunehmender politischer Verhandlungspartner etablieren.

---

<sup>773</sup> Die Interviewanfragen des Verfassers sind jedenfalls unbeantwortet geblieben.

Für diese Interpretation lassen sich weitere Indizien anführen: In der mehrtägigen Zusammenkunft des CFCM-Verwaltungsrats vom 11. bis 13.10.2003 entschied das Gremium einstimmig, also mit Unterstützung der GMP, dass das Kopftuch auf einer koranischen „Vorschrift“ („prescription“) beruhe und der CFCM ein Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen ablehnte. Im Communiqué hieß es:

Le port du foulard est une prescription religieuse. Conformément aux textes fondamentaux de la République, et notamment sur la liberté de conscience, la liberté religieuse et les libertés individuelles, le Conseil français du Culte musulman (CFCM) demande avec force l'application du principe de laïcité et l'avis du Conseil d'Etat de 1989.<sup>774</sup>

Dieses Kommuniqué beruhte auf einem gemeinsamen Beschluss aller CFCM-Mitglieder. Eine der UOIF nahe stehende Vereinigung betonte später, dies sei das erste Mal überhaupt gewesen, dass die Muslime Frankreichs in einer gesellschaftspolitischen Frage einen lagerübergreifenden Konsens gefunden hätten (Comité 15 mars 2005: 14). Diesem Konsens entzog sich auch die GMP nicht.

Zudem zeigten sich nach Veröffentlichung des Berichts der Stasi-Kommission nicht nur UOIF und FNMF über den Verbotsvorschlag verärgert, sondern auch Vertreter der GMP. Fouad Alaoui bezeichnete das Verbotsvorhaben als Stigmatisierung der Muslime. Es sei ihre religiöse Praxis, die attackiert werde.<sup>775</sup> Die UOIF nannte das Laizitätskonzept der Stasi-Kommission eine „Laizität der Exklusion“.<sup>776</sup> FNMF-Präsident Bechari erhob den Vorwurf, die Kopftuchfrage werde für politische Interessen instrumentalisiert.<sup>777</sup> Die Muslime bezahlten den Preis für den 11. September 2001.<sup>778</sup> Einige Zeit später erklärte Bechari gar, die Muslime würden zu Geiseln im Machtkampf zwischen Jacques Chirac und Nicolas Sarkozy.<sup>779</sup> Doch auch der Vertreter der GMP, Chemseddine Hafiz, sparte nicht mit Kritik. Er warf der Stasi-Kommission vor, die Muslime zu diskriminieren.<sup>780</sup>

Als Proteste gegen das geplante Verbot angekündigt wurden, riet Dalil Boubakeur jedoch den Muslimen in Frankreich davon ab, an den Demonstrationen teilzunehmen.<sup>781</sup> Er bedauerte öffentlich die großen Proteste gegen das Verbotprojekt im Januar 2004. Seine Begründung dafür bestätigt allerdings die Vermutung, dass seine Haltung vor allem taktisch motiviert war: Das gesellschaftliche Klima sei dem Islam nicht günstig, erklärte er, es sei daher notwendig, sehr

---

<sup>774</sup> Communiqué du CFCM, 11.-12.10.2003, in: Sevaistre 2005: 74-75.

<sup>775</sup> Coroller, Catherine / Alain Auffray: Colère musulmane contre la ‚loi‘ Stasi, in: Libération, 13.12.2003.

<sup>776</sup> Laurent, Mouloud: La polémique ne chôme pas, in : l'Humanité, 15.12.2003.

<sup>777</sup> Coroller, Catherine / Alain Auffray: Colère musulmane contre la ‚loi‘ Stasi, in: Libération, 13.12.2003.

<sup>778</sup> Gabizon, Cécilia: Les musulmans balancent entre scepticisme et approbation, in: Le Figaro 18.12.2003.

<sup>779</sup> Portes, Thierry: Barbe et bandana. Les musulmans redoutent les ‚dérappages‘, in: Le Figaro, 22.1.2004.

<sup>780</sup> Gabizon, Cécilia: Les musulmans balancent entre scepticisme et approbation, in: Le Figaro 18.12.2003.

<sup>781</sup> O.A.: Le texte de loi divise les organisations musulmanes, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 7.1.2004, Zugriff über Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.archivo.nouvelobs.com>, 22.1.2007.

vorsichtig zu agieren. Die Muslime dürften den Franzosen nicht Angst machen.<sup>782</sup> Boubakeur äußerte indes noch im Januar 2004 die Hoffnung auf eine Kompromisslösung. Das im Gesetz verwendete Adjektiv „auffällig“ („ostensible“) eröffne einen gewissen Interpretationsspielraum, so meinte er.<sup>783</sup> Zu klären sei zudem, ob die Schülerinnen ihr Kopftuch im gesamten Bereich der Schule oder nur in der Klasse ablegen müssten und ob sie in der Pause ein Kopftuch tragen dürften. Auch schlug er vor, „unauffällige“ Zeichen wie die *Bandana* zuzulassen. Dabei handelt es sich um ein Haartuch, das Hals und Nacken freilässt und am Hinterkopf zusammengebunden wird:

On peut envisager quelque chose de symbolique et d'accepté par le milieu scolaire qui, par une couleur, par une forme et par la taille, permette à la jeune musulmane de se sentir en règle avec la religion. Un substitut qui ne soit pas le voile mais qui ne soit pas rien, un petit bandana ou, pourquoi pas, un petit bandeau blanc ou un serre-tête vert, aux couleurs de l'islam ?<sup>784</sup>

Gegen Ende des politischen Prozesses stand die Zulassung der *Bandana* im Zentrum der muslimischen Verhandlungsbemühungen. Mit einer Delegation des CFCM traf Boubakeur die verschiedenen Partei- und Fraktionsführer in der Nationalversammlung und im Senat, um die Möglichkeiten für eine derartige Kompromisslösung auszuloten.<sup>785</sup> So führte der CFCM Gespräche mit dem UMP-Vorsitzenden Alain Juppé am 14.1.2004 und dem PS-Generalsekretär François Hollande am 23.1.2004. Zudem forderte der CFCM die regionalen Islamräte dazu auf, das Gespräch mit den jeweiligen Wahlkreisabgeordneten zu suchen.<sup>786</sup> Selbst nach der Verabschiedung des Gesetzes, als es um die Ausarbeitung des Rundschreibens zur Umsetzung des Verbots ging, setzte der CFCM seine Bemühungen fort, eine Zulassung der *Bandana* zu erreichen. Der neue Erziehungsminister François Fillon empfing am 30.4.2004 eine Delegation muslimischer Akteure, um über Feinheiten des Rundschreibens zu diskutieren.<sup>787</sup> Doch als er dessen Text am 17.5.2004 der Öffentlichkeit vorstellte, betonte Fillon, die Regierung habe dem Druck religiöser Interessengruppen nicht nachgegeben und ihnen u.a. keine Beteiligung an den gesetzlich vorgesehenen Dialogverfahren zwischen Schulleitung und Schülern zugestanden.<sup>788</sup> Auch in Hinblick auf die *Bandana* erreichten die muslimischen Akteure keine Zugeständnisse. Sollte es Boubakeurs Ziel gewesen sein, durch eine Beschwichtigungsstrategie und rhetorisches Entgegenkommen die eigene Verhandlungsposition zu stärken, so wurde dies nicht von Erfolg

---

<sup>782</sup> Portes, Thierry: Barbe et bandana. Les musulmans redoutent les ‚dérappages‘, in: Le Figaro, 22.1.2004.

<sup>783</sup> Auffray, Alain: L'islam officiel veut encore négocier, in: Libération, 3.1.2004, 2.

<sup>784</sup> Ebd. Die Hoffnung auf einen Rest an Verhandlungsspielraum bei der Interpretation des Wortes „ostensible“ äußerte Boubakeur noch einmal bei seiner Anhörung durch die Senatskommission am 11.2.2004 (Valade 2004: 77).

<sup>785</sup> Portes, Thierry: Barbe et bandana. Les musulmans redoutent les ‚dérappages‘, in: Le Figaro, 22.1.2004.

<sup>786</sup> Gorce, Bernard / Pierre Schmidt: Port du voile. Le projet de loi laïcité sur les rails vers l'Assemblée, in: La Croix, 29.1.2004, 6.

<sup>787</sup> Gabizon, Cécilia: La circulaire sur le voile divise le gouvernement, in: Le Figaro, 23.4.2004, 9.

<sup>788</sup> Laronche, Martine: La circulaire sur le voile devant le Conseil supérieur de l'éducation, in: Le Monde, 18.5.2004, 35.

gekrönt. Zwar reklamierte der CFCM beispielsweise die Einfügung der Dialogphase in das Gesetz als einen Verhandlungserfolg,<sup>789</sup> doch änderte dies nichts daran, dass Kopfbedeckungen grundsätzlich nicht mehr zugelassen wurden. Boubakeurs Versuch, in Verhandlungen die Zulassung der *Bandana* zu erreichen, sind ein Indiz dafür, dass seine Aussagen vor der Debré-Mission als politische Taktik aus einer Position der Schwäche interpretiert werden können. Indem er „radikale Muslime“ und das „fundamentalistische“ Kopftuch denunzierte, hoffte er vielleicht, zumindest die weniger strenge *Bandana* retten zu können. Unabhängig davon, ob diese Interpretation zutrifft, dienten Boubakeurs Aussagen jedoch eher der Legitimation des Verbots. Daher provozierte Boubakeurs Auftritt vor der Debré-Mission heftige Reaktionen im muslimischen Feld. Selbst im CFCM löste die Positionierung Boubakeurs Enttäuschung aus.<sup>790</sup> Nouredine Aoussat, ein Autor der muslimischen Internetplattform *Oumma.com*, kritisierte Boubakeur für seine „konziliante Haltung“ scharf.<sup>791</sup> Es sei dem GMP-Direktor fast gelungen, Jean-Louis Debré davon zu überzeugen, dass das Kopftuch keine religiöse Pflicht für die Muslimin sei. Aoussat warf Boubakeur vor, sich auf Kosten der Muslime zu profilieren. Er habe eine zentrale Rolle für das Zustandekommen des Verbots gespielt. Ein weiterer Autor auf *Oumma.com* forderte Boubakeur sogar zum Rücktritt auf.<sup>792</sup> Auch der Beschluss des CFCM Anfang Januar 2004, die angekündigten Demonstrationen gegen das Gesetzesprojekt nicht zu unterstützen, löste Unverständnis vieler muslimischer Akteure aus.<sup>793</sup> Dem CFCM wurde vorgeworfen, vor allem den politischen Eliten zu dienen, nicht aber den Muslimen.<sup>794</sup> Sicherlich hatten Boubakeurs Aussagen vor der Debré-Mission eher eine förderliche Wirkung für das Kopftuchverbot. Doch nicht nur Boubakeur auch die UOIF oder Milcent hatten ihre eigene Position unterminiert, indem sie während der Anhörungen das Kopftuch nicht als „Pflicht“ (obligation) dargestellt, sondern schwächere Formulierungen gewählt hatten (wie Vorschrift oder Empfehlung). So konnte der UMP-Abgeordnete Lionnel Luca, der Mitglied der Debré-Mission gewesen war, vor der Nationalversammlung erklären, im Koran gebe es keine Kopftuchpflicht:

Au-delà de l'habit religieux - et je note que les personnes auditionnées dans le cadre de la mission Debré ont confirmé que le Coran ne faisait aucune obligation de porter le voile -, c'est la question de la place de la femme dans notre société qui est posée.<sup>795</sup>

---

<sup>789</sup> Gespräch mit Mitarbeiter des CFCM, 17.7.2008.

<sup>790</sup> Ebd.

<sup>791</sup> Aoussat, Nouredine: Le double discours de Dalil Boubakeur. Epître à Dalil Boubakeur, 18.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Le-double-discours-de-Dalil>, Zugriff 28.5.2008.

<sup>792</sup> Daoui, Saïd: Lettre à Dalil Boubakeur, 9.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Lettre-a-Dalil-BOUBAKEUR>, Zugriff 28.5.2008.

<sup>793</sup> Kerkri, Mostafa: Pour une vision claire autour de la future loi, 8.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Pour-une-vision-claire-autour-de>, Zugriff, 28.5.2008.

<sup>794</sup> Mehri, Nadir: Succès de la manifestation nationale contre la loi anti-voile, 15.2.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): [http://oumma.com/article.php3id\\_article=956](http://oumma.com/article.php3id_article=956), Zugriff 28.5.2008.

<sup>795</sup> Luca, Lionnel: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

### 10.7.3. Nicolas Sarkozys Reise nach Kairo

Doch nicht nur die Aussagen muslimischer Funktionäre vor der Debré-Mission sorgten für eine indirekte „muslimische“ Legitimierung des Verbotsgesetzes. Die französische Regierung erhielt auch Rückendeckung durch einen wichtigen externen islamischen Akteur. Dessen Legitimierung des Verbotsvorhabens war direkt und leugnete nicht einmal den Pflichtcharakter des Kopftuchs. Nachdem der CFCM Mitte Oktober eine Unterstützung des Verbotsvorhabens verweigert hatte, reiste Innenminister Nicolas Sarkozy am 30.12.2003 zu einem Kurzbesuch nach Kairo und traf an der renommierten Al-Azhar-Universität mit dem hohen sunnitischen Gelehrten Scheich Mohammad Sayed Tantaoui zusammen, um mit ihm die aktuelle politische Diskussion in Frankreich zu besprechen.<sup>796</sup> Tatsächlich folgte Sarkozy damit einem Beispiel seines Amtsvorgängers Chevènement, der bereits im April 1998 Tantaoui um eine Einschätzung zur Kopftuchdebatte in Frankreich aus Perspektive des islamischen Rechts gebeten hatte.<sup>797</sup> Wie schon 1998 stellte der Scheich fest, dass das Kopftuch eine „göttliche Pflicht“ für die muslimische Frau darstelle: „Le voile est une obligation divine pour la femme musulmane. Aucun musulman, qu’il soit gouvernant ou gouverné, ne peut s’y opposer.“<sup>798</sup> Tantaoui nutzte die stärkere Formulierung und sprach von „Pflicht“ (obligation). Zugleich erklärte er jedoch, dass diese Regel uneingeschränkt nur gelte, wenn die Frau in einem muslimischen Land lebe.

Si elle vit dans un pays non musulman, comme la France, dont les responsables veulent adopter des lois opposées au voile, c’est leur droit.“ „Je répète: c’est leur droit et je ne peux pas m’y opposer.“<sup>799</sup>

Eine Muslimin, die das Recht eines nichtmuslimischen Landes achte, verstoße nicht gegen das göttliche Gesetz, so erklärte der Scheich. Tantaouis Rechtfertigung der Legitimität eines Kopftuchverbots beruhte auf dem islamischen Recht, das zwischen unterschiedlichen Sphären der Gültigkeit seiner Normen differenziert. Ebenso wie in der islamischen Rechtssphäre die nichtmuslimischen „Schriftgläubigen“ die Suprematie des islamischen Rechts akzeptieren müssen, müssen, so ist Tantaoui zu verstehen, die Muslime in mehrheitlich nicht-muslimischen Ländern das dort geltende Recht akzeptieren und entsprechend Abstriche von der Gültigkeit islamischer Rechtsnormen machen. Ohne damit die Gültigkeit der Kopftuchpflicht in Frage zu stellen, ermöglicht es Tantaouis Gutachten, die Umsetzung dieser Norm aufgrund des Minderheitenstatus der Muslime in Frankreich auszusetzen. Die Position Tantaouis gründete letztlich auf der Annahme, dass Frankreich kein muslimisches Land sei, die Muslime nicht in „ihrem“ Land lebten und entsprechend die Regeln des nichtmuslimischen Landes respektieren

---

<sup>796</sup> Portes, Thierry: Sarkozy consulte le Cheikh d’al-Azhar. Une visite auprès de la prestigieuse autorité de l’islam sunnite, in: *Le Figaro*, 24.12.2003, 2.

<sup>797</sup> Ebd. sowie Ternisien 2002: 86.

<sup>798</sup> Ersu, Laurent d’: L’imam d’al-Azhar agréé une loi sur le voile, in: *Le Croix*, 31.12.2003, 7. Langhe, Anne-Charlotte de: L’imam d’al-Azhar au secours de la laïcité française, in: *Le Figaro*, 31.12.2003, 8.

<sup>799</sup> Ersu, Laurent d’: L’imam d’al-Azhar agréé une loi sur le voile, in: *Le Croix*, 31.12.2003, 7.

müssten. Dieser Rechtsmeinung liegt, so Zeghal (2005: 111), eine spezifische Sicht auf die Muslime in Frankreich zugrunde: Tantaoui sieht in ihnen Fremde, nicht Staatsbürger in Frankreich. Der Scheich sieht Frankreich als nichtmuslimisches Land, das als solches das Recht habe, Gesetze zu erlassen, die nicht im Interesse der Muslime liegen.

Tantaoui gab muslimischen Frauen mit seinem Rechtsgutachten die Möglichkeit, auf das Kopftuch in der Schule zu verzichten. Er stieß mit seiner Position in der Al-Ahzar-Universität allerdings auf Widerspruch. So erklärten zahlreiche Theologen der Kairoer Universität, der Scheich könne nicht im Namen der Universität sprechen, sondern bringe seine persönliche Meinung zum Ausdruck.<sup>800</sup> Der Mufti von Ägypten, Scheich Ali Gomaa, wandte sich ebenfalls gegen die Rechtsmeinung seines Kollegen und erklärte: „Je le répète à nos frères français [...] j’espère d’eux qu’ils ne tomberont pas dans une telle erreur, qui contredirait la laïcité et détruirait la paix sociale dans la société française.“<sup>801</sup>

Der CFCM war im Vorfeld nicht von der Reise Sarkozys informiert worden.<sup>802</sup> Vermutlich versuchte Sarkozy mit seinem Besuch in Kairo, Legitimation für das Verbot seitens einer anerkannten muslimischen Autorität zu erlangen und dabei den CFCM aus der heiklen Debatte herauszuhalten. Doch fand Sarkozys Reise wenig Rückhalt bei den muslimischen Akteuren. Mitte Dezember 2003 hatte der CFCM darum gebeten, an der Ausarbeitung eines möglichen Gesetzes beteiligt zu werden. Dies war abgelehnt worden.<sup>803</sup> Die Ausführungen Scheich Tantaouis stießen nun nicht nur auf Ablehnung bei den meisten islamischen Verbandsfunktionären.<sup>804</sup> Die Tatsache, dass die Regierung eher die Meinung eines externen islamischen Akteurs als die der gewählten Repräsentanz des „islamischen Kults“ in Frankreich konsultierte, sorgte auch für schwere Enttäuschungen: „A quoi sert alors le CFCM?“, fragte CFCM-Vizepräsident Mohamed Bechari.<sup>805</sup>

#### *10.7.4. Die islamischen Instanzen und die Demonstrationen gegen das Verbotsvorhaben*

Nicht nur der CFCM und seine Akteure scheiterten in ihren Verhandlungsbemühungen, sondern auch die anderen Akteure des islamischen Felds in ihren Protesten gegen das geplante Verbot. Keine muslimische Instanz brachte die politischen Akteure vom Kopftuchverbot ab. Die Anhörungen der muslimischen Akteure fanden im Debré-Bericht kaum Beachtung, deren Aussagen wurden nur vereinzelt wiedergegeben. Allenfalls wurden Aussagen von

---

<sup>800</sup> Aoussat, Noureddine: Affaire du voile. Le Cheikh Tantaoui d’Al-Azhar désavoué par les autres savants de cette institution, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Affaire-du-voile-Le-Cheikh>, 1.1.2004, Zugriff 14.12.2007.

<sup>801</sup> Langhe, Anne-Charlotte de: L’imam d’al-Azhar au secours de la laïcité française, in: Le Figaro, 31.12.2003, 8.

<sup>802</sup> Gespräch mit Mitarbeiter des CFCM, 17.7.2008.

<sup>803</sup> Auffray, Alain: L’islam officiel veut encore négocier, in: Libération 3.1.2004, 2.

<sup>804</sup> Ebd.

<sup>805</sup> O.A.: Le Conseil musulman réagit à l’avis d’Al-Azhar sur le voile, in: La Croix, 2.1.2004, 2.

Kopftuchverteidigern zitiert, die als Beleg einer vermeintlichen islamistischen Gefahr gewertet werden konnten, wie etwa der Vorschlag Fouad Alaouis, den schulischen Schwimmunterricht fakultativ zu gestalten (Debré 2004: 55). Dieser Vorschlag wurde im Bericht direkt den Aussagen von Schulleitern gegenübergestellt, die von einem „konzertierten Unternehmen zur Zerstörung des Laizitätsprinzips“ sprachen, „von dem das Kopftuch nur ein Aspekt ist“ („une entreprise concertée du démolition du principe laïque, dont le voile n'est qu'un aspect“, Übers. d. Verf.) (ebd.: 56). Das Bekenntnis aller muslimischen Akteure zu Republik und Laizität, ihre Berufung auf die französische Staatsbürgerschaft und auf die Religionsfreiheit wurden genauso wenig im Bericht erwähnt wie die kritische Perspektive der übrigen religiösen Akteure, sei es Rabbi Seniors oder der kirchlichen Vertreter. Dies gilt schließlich auch für die muslimischen Frauen, die das Kopftuch vor der Kommission verteidigten, wie etwa Dounia Bouzar, die zum Round-Table-Gespräch mit Abdelkrim und Makri eingeladen worden war. Die weitgehende Nichtberücksichtigung der Standpunkte muslimischer Akteure zugunsten des Kopftuchs im Debré- ebenso wie im Stasi-Bericht belegt die Filterfunktion der beiden Gremien im Politikformulierungsprozess. Gegenüber diesen Instanzen hatten die muslimischen Akteure ihr Anliegen nicht vermitteln können. Zugleich wagte es der CFCM nicht, sich in prononcierter Weise dem Gesetzesprojekt entgegenzustellen.

Doch außerhalb des CFCM formierte sich Widerstand gegen das Kopftuchverbot. Lokale islamische Akteure riefen zu Demonstrationen gegen das Gesetzesvorhaben auf. Der CFCM geriet dadurch in ein Dilemma. Ein erheblicher Anteil der engagierten Muslime erhoffte seine Unterstützung für die Demonstrationen, doch die staatlichen Akteure erwarteten von ihm, dass er eine „moderierende“ Rolle einnahm. Die Entscheidung des CFCM, nicht selbst zu Demonstrationen aufzurufen, scheint auch nicht eine ganz selbst gewählte Strategie gewesen zu sein. Jedenfalls schreibt Sarkozy es sich als Erfolg zu, die CFCM-Mitglieder bei einem Treffen am 3.1.2004 zu einer zurückhaltenden Haltung gebracht zu haben:

Je dus cependant m'impliquer largement, le 3 janvier 2004, lors de la première réunion du bureau du CFCM avec les présidents des CRCM qui suivit l'annonce du projet de loi, pour obtenir un communiqué consensuel et empreint de modération. J'ai également cherché à éviter la participation des membres du CFCM aux manifestations musulmanes contre la loi. J'étais convaincu qu'il en allait de la crédibilité de cette jeune institution. Le meilleur service à rendre aux adversaires du processus, si douloureusement mis en place, de représentation de l'islam de France aurait été de laisser les responsables de cette communauté tomber dans le piège de la radicalisation à l'occasion de la loi. Rien de tout cela ne s'est produit. (Sarkozy 2004: 123)

Die moderate Haltung, die der CFCM offensichtlich auf Drängen von Nicolas Sarkozy bezog, verstärkte das Glaubwürdigkeitsproblem des CFCM. Noch gravierender war dieses Problem für die UOIF, die sich seit 1989 maßgeblich über die Verteidigung des Kopftuchs profiliert hatte. UOIF-Präsident Lhaj Thami Breze äußerte zwar die Hoffnung, es gebe noch Verhandlungsspielraum: „On a parlé de grande croix et de petite croix. On doit pouvoir parler de grand foulard

et de petit foulard. Il faut qu'un dialogue s'instaure sur la possibilité de pouvoir porter un petit foulard discret.<sup>806</sup> Doch zögerte die UOIF-Führung, dem Druck ihrer Basis nachzugeben und die Demonstrationsaufrufe offiziell zu unterstützen.<sup>807</sup> Ohne direkt zur Teilnahme an den für den 17. Januar 2004 angekündigten landesweiten Demonstrationen aufzurufen, forderte die UOIF ihre Anhänger schließlich dazu auf, alle Initiativen zur Verteidigung der Religionsfreiheit zu unterstützen und den Abgeordneten ihres Wahlkreises zu verdeutlichen, wie schwerwiegend ein solches Gesetz wäre.<sup>808</sup> Auch ergriff der UOIF ideologisch und über persönliche Verbindungen nahe stehende Europäische Fatwarat (CERF) Anfang Januar das Wort und kritisierte deutlich das geplante Kopftuchverbot. Er berief sich dabei auf europäische Grundwerte und erklärte, dass die „nationale Einheit“ und die „Laizität“ nicht als Vorwand für die Einschränkung von individuellen und religiösen Grundfreiheiten dienen dürften.<sup>809</sup> Das Kopftuch sei kein religiöses oder politisches Symbol, sondern ein wesentlicher Bestandteil der religiösen Praxis muslimischer Frauen.<sup>810</sup> Das geplante Verbot sei nicht nur ein Eingriff in die Religionsfreiheit, sondern verletze die Frau in ihrer weiblichen Würde. Weiter erklärte der CERF:

Contraindre la musulmane à se défaire de son voile – qui exprime sa conscience religieuse et son libre choix – constitue l'une des plus grandes persécutions de la femme, ce qui ne sied pas aux valeurs françaises qui poussent au respect de la dignité de la femme, à sa liberté individuelle et religieuse. Le conseil insiste sur le fait que le port du voile doit être basé sur la conviction personnelle et la compréhension, il perdrait sinon sa valeur religieuse. Pareillement, il n'est pas toléré d'imposer à la femme musulmane d'ôter son voile en échange de son instruction.<sup>811</sup>

Der CERF empfahl den Muslimen, sich mit „friedlichen und legitimen“ Mitteln „im Rahmen des Rechts“ gegen das Gesetzesvorhaben zu wehren.<sup>812</sup>

Bereits im Dezember war es nach der Rede von Staatspräsident Chirac zu ersten Demonstrationen von muslimischen Akteuren gegen das Verbotsvorhaben gekommen.<sup>813</sup> Die Demonstration am 17. Januar 2004 ging auf eine Initiative der im Elsass ansässigen und als radikal geltenden *Parti de musulman de France (PMF)* unter Führung von Mohammed Latrèche zurück.<sup>814</sup> Die Diskussion war inzwischen durch weitere Kopftuchkonflikte an französischen Schulen weiter angeheizt

---

<sup>806</sup> Auffray, Alain: L'islam officiel veut encore négocier, in: Libération 3.1.2004, 2.

<sup>807</sup> Vgl. Aoussat, Noureddine: Lettre ouverte aux responsables du CFCM, 26.12.2003, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Lettre-ouverte-aux-responsables-de>, Zugriff 14.12.2007.

<sup>808</sup> O.A.: L'UOIF lance un appel contre la loi, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 5.1.2004, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.archquo.nouvelobs.com>, Zugriff 3.10.2007. Claire, Chartier: Le double jeu de l'UOIF, in: l'Express, 15.1.2004, 34.

<sup>809</sup> Conseil européen de la fatwa et de la recherche: Sur la question du foulard islamique en France, Dublin, 3.1.2004, in: Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 6.1.2004, Zugriff 14.12.2007.

<sup>810</sup> Ebd.

<sup>811</sup> Ebd.

<sup>812</sup> Ebd.

<sup>813</sup> Ternisien, Xavier: Manifestation à Paris contre une loi 'anti-voile', in: Le Monde, 23.12.2003. Die Demonstration am 21.12.2003 hatte zwischen 3000 und 5000 Personen am Pariser *Place de la Bastille* zusammengeführt.

<sup>814</sup> Gabizon, Cécilia: Avant la manifestation du 17 janvier. A gauche, les 'antilois' se divisent, in: Le Figaro, 9.1.2004.



worden.<sup>815</sup> Am 14.1.2004 meldete sich in *Libération* Tariq Ramadan zu Wort. Er verteidigte in seinem Artikel das Kopftuch, nannte die Gründe für seine Ablehnung des Verbots und warf den Politikern vor, die Angst vor dem Islam weiter anzukümmern, statt gegen die realen sozialen Probleme vorzugehen.<sup>816</sup> Allerdings wertete Ramadan die für den 17.1.2004 geplanten Proteste kritisch. Diese mobilisierten nur die Muslime und folgten einer kommunalistischen Logik. Damit aber spielten sie das Spiel derer, die die Bürger muslimischer Konfession isolieren und eine Grundsatzdebatte über die Sozial- und Bildungspolitik, die alle Franzosen betreffe, verhindern wollten.<sup>817</sup> Ein rein muslimischer Protest gegen das Verbot genüge nicht. Ramadan vertrat die Auffassung, dass das geplante Gesetz eine Freiheitsbeschränkung darstelle, die alle Bürger betreffe. Deshalb müssten sich alle Bürger dagegen zur Wehr setzen:

Il s'agit d'établir un front de résistance réunissant tous les citoyens, musulmans ou non, croyants ou athées, qui ont compris que le débat sur le foulard est un débat tronqué, qui, sous couvert de défendre la laïcité ou de s'opposer à l'oppression des femmes, est en train d'alimenter l'exclusion et le racisme.<sup>818</sup>

Ramadan rief die Muslime auf, nicht als Angehörige einer Religionsgemeinschaft, sondern als Staatsbürger gegen ein undemokratisches und die Bürgerfreiheiten beschränkendes Gesetzesvorhaben zu kämpfen. Ramadans Aufruf folgte der Logik seiner politischen Konzeptionen. Zugleich gelang ihm damit jedoch eine geschickte Distanzierung von den Demonstrationen am 17.1.2004. Diese zu unterstützen war ihm aufgrund der schlecht angesehenen Organisatoren anscheinend nicht möglich. Die UOIF hingegen hatte sich durch ihren Aufruf zur Unterstützung „aller Maßnahmen, die sich gegen die Beeinträchtigung der Religionsfreiheit richten“, zwar nicht explizit für die Proteste ausgesprochen, aber indirekt doch eine gewisse Unterstützung signalisiert. Zudem forderte sie alle, die an den Demonstrationen teilnehmen wollten, dazu auf, dies auf friedliche Weise zu tun („manifestes dans le calme“).<sup>819</sup> Diese verklausulierte Unterstützung für die Demonstrationen verärgerte die anderen Akteure im CFCM, da sich die UOIF auf diese Weise vom gemeinsamen Beschluss des CFCM

---

<sup>815</sup> Im Elsass wurde eine 11-jährige Schülerin der Schule verwiesen (vgl. O.A.: Le rectorat confirme l'exclusion d'une élève voilée, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 5.1.2004, Zugriff über: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007). In Nantua wurde die 11-jährige Schwester der beiden Schülerinnen, deren Fall 1992 vom *Conseil d'Etat* entschieden worden war, der Schule verwiesen (vgl. O.A.: Une élève voilée exclue dans l'Ain, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 9.1.2004, Zugriff über *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007).

<sup>816</sup> Ramadan, Tariq: Le piège du communautarisme. Ne cédon pas au leurre politique, la loi sur le foulard concerne tous ceux qui se disent citoyens, in: *Libération*, 14.1.2004, 35. Ramadan hatte sich bereits im Mai 2003 in einem Offenen Brief an die Minister Ferry und Sarkozy gegen ein Kopftuchverbot ausgesprochen, vgl. Ramadan, Tariq: Pas de loi contre le foulard, in: *Libération* 7.5.2003, in: Helvig 2004, 40-45 sowie Ramadan, Tariq: Lettre ouverte à MM. Sarkozy et Ferry, in: *Association Oumma.com* (Hg.): [http://oumma.com/article.php3?id\\_article=628](http://oumma.com/article.php3?id_article=628), Zugriff 28.5.2008.

<sup>817</sup> Ramadan, Tariq: Le piège du communautarisme. Ne cédon pas au leurre politique, la loi sur le foulard concerne tous ceux qui se disent citoyens, in: *Libération*, 14.1.2004, 35.

<sup>818</sup> Ebd.

<sup>819</sup> O.A.: Ces musulmans qui disent non à la loi, in: *Le Télégramme*, 18.1.2004.

absetzte.<sup>820</sup> Zugleich verärgerte sie Innenminister Sarkozy, der ihre Stellungnahme als indirekte Aufforderung zur Unterstützung der Demonstrationen sah.<sup>821</sup>

Die Demonstrationen versammelten weniger Teilnehmer als von den Veranstaltern erhofft. Zeitgleich zu den Protesten in Frankreich waren weltweit Demonstrationen gegen das geplante Verbot organisiert worden.<sup>822</sup> Interessant ist die von vielen Demonstranten gewählte Symbolik ihres Protestes. Viele Demonstrantinnen schwenkten französische Flaggen. Einige trugen ihr Kopftuch in den Farben der Trikolore. Auf Plakaten betonten sie ihre Freiheit und Selbstbestimmung: „L'école ma voie, le voile mon choix“, „Le voile, à moi d'en décider“, „Volontaire et non victime“, „Je fais ce que je veux avec mes cheveux“, „Mon voile, ma liberté“, „Le foulard, c'est mon choix“. Zugleich betonten viele ihren Anspruch auf Zugehörigkeit zur französischen Nation: „J'aime mon pays“, „France bien aimée, où est la liberté?“, „Liberté, égalité dans le respect et dans la diversité“<sup>823</sup> oder „France tu es ma patrie, hijab tu es ma vie“.<sup>824</sup> In Anspielung auf Betty Mahmoodys Bestseller hieß es sogar: „Jamais sans mon voile“.<sup>825</sup>

Ähnlich wie die Anhänger des Sikhismus erhoben die muslimischen Demonstranten symbolisch die Forderung nach Teilhabe am politischen Gemeinwesen. Die Kopftücher in den Farben der Trikolore ebenso wie die Sprüche auf den Plakaten spiegelten den Wunsch der Demonstranten wider, als französische Bürger angehört und ernst genommen zu werden. Die Protestierenden beriefen sich auf die Werte der Republik, also auf die gleichen Werte, die zur Rechtfertigung des Kopftuchverbots herangezogen wurden. Sie verfolgten damit im Prinzip eine ähnliche Strategie, wie sie Tariq Ramadan empfohlen hatte, nur war es ihnen nicht gelungen, breite gesellschaftliche Unterstützung für ihr Anliegen zu mobilisieren.<sup>826</sup>

Neben dieser staatsbürgerschaftsbetonten Strategie gab es eine zweite Parallele zwischen den Protesten der Muslime und denen der Sikhs. Die Berufung auf die Beteiligung muslimischer

---

<sup>820</sup> Gespräch mit Mitarbeiter des CFCM, 17.7.2008.

<sup>821</sup> Ebd.

<sup>822</sup> Demonstrationen fanden u.a. statt in Marseille (ca. 1800 Teilnehmer), Toulouse (80), Mulhouse (1000), Besançon (400), Nice (350), Bordeaux (300) (vgl. O.A.: Les manifestations en France, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 17.1.2004, Zugriff über: <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007). Demonstrationen fanden auch im Ausland statt: in London (3000), Berlin (500), Brüssel (300), Stockholm (2000) (vgl. O.A.: Les manifestations dans le monde, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 17.1.2004, Zugriff über: <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007). Die Regierungen muslimischer Länder nahmen zum französischen Gesetzesvorhaben nicht Stellung. Dennoch hatte die französische Regierung vorsorglich Außenminister de Villepin auf eine Reise in die arabischen Golfstaaten geschickt, um die französische Politik zu erklären (vgl. O.A.: Veil of tears. France and Muslim countries, in: The Economist, 17.1.2004, 27).

<sup>823</sup> Alle Zitate aus: O.A.: Les manifestations en France, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 17.1.2004, Zugriff über: <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007. Siehe auch das Foto von den Demonstrationen in: Hehn, Jochen: Paris verbietet religiöse Symbole in Schulen, in: Die Welt, 11.2.2004, 5.

<sup>824</sup> O.A.: Ces musulmans qui disent non à la loi, in: Le Télégramme, 18.1.2004.

<sup>825</sup> Das Buch von Betty Mahmoody „Nicht ohne meine Tochter“ erschien im Französischen unter dem Titel: „Jamais sans ma fille“.

<sup>826</sup> Gabizon, Cécilia: Avant la manifestation du 17 janvier. A gauche, les 'antilois' se divisent, in: Le Figaro, 9.1.2004.

Soldaten an Frankreichs Kampf im Ersten und Zweiten Weltkrieg diente verschiedenen muslimischen Akteuren zur Legitimierung ihrer Position. So schrieb der Autor Rachid Hedna auf *Oumma.com*:

Les premiers citoyens français de confession musulmane étaient envoyés aux premières lignes des champs de batailles pour défendre la République de la tyrannie des totalitarismes européens. D'autres, parfois les mêmes, étaient ouvriers sur les chantiers de la reconstruction, travaillant jusqu'à quinze heures par jour à rebâtir les ruines de l'après-guerre et participer ainsi à la reconstruction et à l'essor économique de notre pays.<sup>827</sup>

Die Berufung auf die historischen Beiträge zu den großen Prüfungen der französischen Nation gibt der Forderung nach Anerkennung als gleichberechtigte Staatsbürger zusätzliches Gewicht. Die Argumentation verläuft ganz ähnlich wie bei den Sikhs: Die Muslime hätten ihr Leben für Frankreich gegeben, und die Nation schulde ihnen dafür Respekt und Anerkennung – nicht zuletzt in ihren religiösen Anliegen. Verstärkt wird diese Argumentation noch durch die Erinnerung an den französischen Kolonialismus. Aus dieser Perspektive wird die auf Assimilierung zielende französische Religionspolitik als „neokolonial“ gebrandmarkt. Ebenso wie der Kolonialpolitik mangelte es, so diese Sicht, der Politik, die das Kopftuch verbiete, an Respekt für die Muslime und ihre Religion. Diese Perspektive haben insbesondere die Akteure des CMF vertreten.<sup>828</sup> Zugleich brandmarkten die Akteure aus diesem Spektrum des muslimischen Felds die verbreiteten Wahrnehmungsmuster hinsichtlich der Muslime als „Islamophobie“ und als eine „neue Form des Rassismus“.<sup>829</sup> Yamin Makri kritisierte zum Beispiel nachdrücklich den Bericht der Stasi-Kommission als „islamophob“.<sup>830</sup> Ein gutes Jahr nach der Verabschiedung des Kopftuchverbots riefen mehrere Organisationen zum „Marsch der Eingeborenen der Republik“ („Marche des indigènes de la République“) auf. Diese Aktion wurde gezielt auf den 8. Mai 2005 gelegt, den 60. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs. Dieses Datum war zugleich auch der 60. Jahrestag eines schweren Massakers französischer Kolonialtruppen in Algerien (vgl. Kap. 6.4.5.). Gleichzeitig erfolgte die Veröffentlichung des Aufrufs „Wir sind die Eingeborenen der Republik“ („Nous sommes les indigènes de la République“), der die alltägliche Diskriminierung der Einwanderer „aus den ehemaligen Kolonien“ in vielen Feldern gesellschaftlichen Lebens, die vermeintliche Brutalität der französischen Polizei in den *Banlieues* und die „kolonialen

---

<sup>827</sup> Hedna, Rachid: Pourquoi la France n'assume-t-elle pas son identité musulmane?, 8.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): [http://oumma.com/article.php3?id\\_article=872](http://oumma.com/article.php3?id_article=872), Zugriff 28.5.2008.

<sup>828</sup> Makri, Yamin / Collectif des Musulmans de France: Islam de France. Le retour à une gestion coloniale ?, 16.12.2003, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com>, Zugriff 2.5.2004.

<sup>829</sup> Ebd.

<sup>830</sup> Vandorpe, Abdelhalim: Retour sur le rapport Stasi et ses dérives islamophobes, 18.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com>, Zugriff 2.5.2004.

Mechanismen“ der französischen Islampolitik kritisierte.<sup>831</sup> Das Kopftuchverbot wurde darin als diskriminierend, sexistisch und rassistisch bezeichnet und als Fortsetzung kolonialer Traditionen kritisiert.<sup>832</sup> Zugleich riefen die Unterzeichnenden zur „Dekolonisierung der Republik“ auf. Der Verweis auf den Kolonialismus und auf die muslimischen Gefallenen der Weltkriege, die in den Kolonien rekrutiert worden waren, sollte verdeutlichen, dass die Muslime an wesentlichen Ereignissen der französischen Nationalgeschichte Anteil hatten. Der Aufruf zielte auf die Anerkennung der erbrachten Opfer durch die nichtmuslimische Gesellschaft und darauf, die aufgrund dieser Opfer verdienten Bürgerrechte einzuklagen:

Nos parents, nos grands-parents ont été mis en esclavage, colonisés, animalisés. Mais ils n'ont pas été broyés. Ils ont préservé leur dignité d'humains à travers la résistance héroïque qu'ils ont menée pour s'arracher au joug colonial. Nous sommes leurs héritiers comme nous sommes les héritiers de ces Français qui ont résisté à la barbarie nazie et de tous ceux qui se sont engagé avec les opprimés.<sup>833</sup>

Aus den Opfern der Großeltern und Eltern für die französische Nation leiteten die „Indigènes de la République“ politische und bürgerliche Rechte für ihre Generation ab. Dabei sahen sie sich als die legitimen „Erben“ der Kolonisierten. Die zugrunde liegende Konstruktion eines Kontinuums zwischen den Generationen rekurriert u.a. auf den Islam als Identitätsressource, aber nicht nur: Die Teilhabe an der französischen Geschichte wird zur Quelle einer nationalen Identifikation, aus der der Anspruch auf Anerkennung und Gleichberechtigung abgeleitet wird (vgl. Mas 2006).

Eine ebenfalls auf die koloniale Erfahrung anspielende Kritik trug Saïda Kada bei einer Konferenz des Vereins *Islam & Laïcité* vor: Den Muslimen sei es in der Kopftuchdebatte nicht möglich gewesen, differenzierte Argumente vorzutragen und ihren Anliegen Gehör zu verschaffen. Die Debatte hätte nur dazu gedient, einen „orientalistischen Blick“ auf die „arabischen Frauen“ zu verbreiten.<sup>834</sup> Die Abnahme des Kopftuchs sei zu einem Loyalitätstest gegenüber der Republik gemacht worden: „Enlever le foulard s'est prouver son allégeance aux principes républicains, à la France.“<sup>835</sup>

Diese und ähnliche Stimmen blieben jedoch weitgehend ungehört.<sup>836</sup> Die Demonstrationen des

---

<sup>831</sup> Les indigènes de la République: „Nous sommes les indigènes de la République“, in: Les indigènes de la République (Hg.): <http://www.indigenes.org/appel/php/index.php>, Zugriff 21.1.2008. Den Hinweis auf diese Quelle verdankt der Verfasser Mas (2006).

<sup>832</sup> Ebd.

<sup>833</sup> Ebd.

<sup>834</sup> Kada, Saïda: Les conséquences du débat autour du foulard, Beitrag zur Konferenz der Association Islam & Laïcité, 18.6.2004, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): [http://islamlaicite.org/article.php?id\\_article=274](http://islamlaicite.org/article.php?id_article=274), Zugriff 16.10.2007.

<sup>835</sup> Ebd.

<sup>836</sup> Barreau (2005: 100f.) kritisiert zudem aus einer neorepublikanisch gefärbten Perspektive die symbolische Berufung der Demonstranten auf die Werte der Republik. Die Demonstranten hätten sich nur in partieller Weise auf diese Werte berufen, insbesondere auf die Religionsfreiheit. Doch zu den republikanischen Werten zähle auch die Gleichheit der Geschlechter. Eine partielle Akzeptanz der republikanischen Werte sei nicht möglich: „Le dilemme se situe dans l'écart qui existe entre l'acceptation du fait religieux et le refus du fait inégalitaire. En respectant la conscience religieuse de l'islam, la république reste républicaine mais en acceptant les valeurs ségrégationnistes de l'islam, elle cesse de l'être.“ (ebd.: 101).

17.1.2004 hatten sogar kontraproduktive Effekte – wie sie Dalil Boubakeur befürchtet hatte. Dies hing auch mit den Organisatoren der umstrittenen *Parti de Musulmans de France* zusammen. Mohamed Latrèche, dem Vorsitzenden der PMF, wurde später vorgeworfen, antisemitische Hetze betrieben, die vermeintlich „jüdische“ Kontrolle der französischen Medien denunziert und zum Kampf gegen den Zionismus aufgerufen zu haben. Gegen ihn wurde deshalb sogar ein Ermittlungsverfahren eingeleitet.<sup>837</sup> Die mangelnde Unterstützung anderer muslimischer Organisationen delegitimierte die Demonstrationen zusätzlich. Im Endeffekt erleichterten die eine breite Unterstützung entbehrenden Proteste zögernden Politikern der UMP, darunter Edouard Balladur, den Entschluss, dem Verbot doch zuzustimmen. Sie nannten ausdrücklich die Demonstrationen als den Grund dafür, dass sie die Notwendigkeit eines Gesetzes zur Bekämpfung des muslimischen Extremismus erkannt hätten.<sup>838</sup> Die Politik dürfe den „Integristen“ gegenüber keine Schwäche zeigen, so der ursprüngliche Verbotsgegner und UMP-Fraktionsvorsitzende Jacques Barrot.<sup>839</sup> In der Parlamentsdebatte wertete dieser die Demonstrationen als Beleg für die Gefahren, die das Gesetz bekämpfen sollte:

Et si nous doutions des tentatives de pression et de manipulation, les manifestations du 17 janvier sont là pour nous ouvrir les yeux. La manière dont leurs organisateurs ont contesté par avance la loi que la République entendait se donner démocratiquement, leurs emprunts à des slogans antisémites, ne laissent pas de doutes.<sup>840</sup>

Die republikanisch gefärbte Botschaft der Demonstrantinnen kam bei den Abgeordneten nicht an. Die stark negative Wertung ihrer Proteste<sup>841</sup> fällt besonders im französischen Kontext auf, der sich durch eine ausgeprägte Protestkultur auszeichnet, zu der Streiks, ziviler Ungehorsam, Besetzungen von Schulen und Universitäten sowie Straßenbarrikaden gehören und die üblicherweise auf ein hohes Maß an Toleranz trifft (vgl. Mény 2005: 295-297). Barrot indes warf im zuvor zitierten Auszug seiner Rede den muslimischen Demonstrationen vor, schon „im Vorfeld das republikanische Gesetz in Frage zu stellen“ (Übers. d. Verf.), als ob dieses ein weiterer Beleg für die Perfidität dieser Akteure sei. Die Proteste gegen das Kopftuchverbot wurden im Nachrichtenmagazin *L'Express* sogar als Demonstrationen gegen die Laizität gewertet und daher als weitere Bestätigung für die Notwendigkeit des Verbotsgesetzes gedeutet.<sup>842</sup> Da im Januar 2004 die Debatte dazu tendierte, die Ablehnung des Kopftuchverbots mit

<sup>837</sup> O.A.: Enquête préliminaire pour racisme contre Mohamed Latrèche, in: *Le Figaro*, 23.1.2004.

<sup>838</sup> Huet, Sophie: Hésitante au départ, l'UMP s'est massivement ralliée au texte, in: *Le Figaro*, 23.1.2004.

<sup>839</sup> Huet, Sophie: Voile. Le clan de partisans d'une loi se renforce à l'UMP, in: *Le Figaro*, 21.1.2004.

<sup>840</sup> Barrot, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007. Ähnlich äußerte sich der UMP-Abgeordnete Frédéric Reiss, der lange gezögert hatte, ob er das Gesetz unterstützen sollte (vgl. Reiss, Frédéric: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 5.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007).

<sup>841</sup> Ähnlich wie bei Jacques Barrot auch in einem Artikel im Nachrichtenmagazin *L'Express*: vgl. Chartier, Claire: Laïcité. Le double jeu de l'UOIF, in: *L'Express*, 15.1.2004, 34.

<sup>842</sup> Chartier, Claire: Laïcité. Le double jeu de l'UOIF, in: *L'Express*, 15.1.2004, 34.

Laizitätsfeindlichkeit gleichzusetzen, wurde es immer schwerer, wirksamen Protest zu organisieren (siehe hierzu Tévanian 2005: 83-88). Dabei bewegten sich die muslimischen Akteure, die gegen das Gesetz demonstrierten, vollständig auf dem Boden der Demokratie, ja sie schöpften nicht einmal die gesamte Bandbreite der in Frankreich üblichen Protestformen aus. Diese Delegitimierung muslimischen Widerstands gegen das Gesetz mag ein Motiv für Dalil Boubakeur gewesen sein, von der Teilnahme an den Demonstrationen abzuraten, da diese nur die „Islamophobie“ verstärken konnten.<sup>843</sup> Doch mit ihrer Zurückhaltung bestätigten die Akteure des CFCM in gewisser Weise die herrschenden Wahrnehmungsmuster, denen zufolge die „radikalen“, nicht aber die „moderaten Muslime“ gegen das Verbot protestierten und die Demonstrationen keine legitime demokratische Meinungsäußerung, sondern ein illegitimes extremistisches Unternehmen darstellten.<sup>844</sup>

Doch auch wenn sich angesichts dieser Zuspitzung die muslimischen Verbandsführer mit Kritik zurückhielten, so geschah dies doch mit dem Risiko eines massiven Glaubwürdigkeitsverlustes im muslimischen Feld. Dieser drohte insbesondere der UOIF. Auf *Oumma.com* hieß es, die UOIF habe in Lille ihre Anhänger offen dazu aufgefordert, sich nicht an weiteren Demonstrationen, die für den 15.2.2004 angesetzt wurden, zu beteiligen. Sympathisanten der UOIF hätten sich auf deren Geheiß noch im letzten Moment von den Protestveranstaltungen zurückgezogen.<sup>845</sup> Nadir Mehri warf der UOIF auf *Oumma.com* vor, sie habe nur ihre Beziehung zu Innenminister Sarkozy nicht verderben wollen:

Cette politique de ‚sabotage‘ de l’UOIF n’est guère surprenante. Totalement absente du débat autour du voile, cette association a mené depuis le début la politique du grand écart, se contentant d’envoyer des communiqués ambigus, voire complètement incompréhensibles, reflet en tout cas d’un profond embarras. Pressée par sa base d’agir, l’UOIF qui s’est toujours voulu revendicative, était surtout préoccupée par donner des gages de modération au ministre de l’Intérieur Nicolas Sarkozy, condition indispensable à sa reconnaissance par les pouvoirs publics.<sup>846</sup>

Wie sich die muslimischen Akteure in der Kopftuchfrage auch immer verhielten, in irgendeiner Weise drohten ihnen Anerkennungsverluste. Versuchten sie den engagierten Muslimen an der Basis entgegenzukommen, dann wurden sie von den politischen Akteuren und der Öffentlichkeit entweder als „radikal“ oder überhaupt nicht wahrgenommen. Gingen sie jedoch auf deren Erwartungen auch nur partiell ein, dann bedrohte dies ihre interne Anerkennung und ihre

---

<sup>843</sup> O.A.: Le texte de loi divise les organisations musulmanes, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 7.1.2004, Zugriff über: <http://archquo.nouvelobs.com>, 22.1.2007.

<sup>844</sup> Boubakeur bestätigte die negative Bewertung der Demonstrationen in seiner Anhörung durch die Senatskommission am 11.2.2004. Dort bezeichnete er die Demonstranten gegen das Kopftuchgesetz als Minderheit und als Anhänger eines „litteralistischen Islam“ („islam littéralistes“), die emotional reagierten, während die große Mehrheit der Muslime Verantwortungsgefühl und Respekt für die Gesetze der Republik bewiesen habe (Valade 2004: 77).

<sup>845</sup> Mehri, Nadir: Succès de la manifestation nationale contre la loi anti-voile, 15.2.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Succes-de-la-manifestation>, Zugriff 14.12.2007.

<sup>846</sup> Ebd.

Glaubwürdigkeit in den Augen ihrer Anhänger. Insbesondere für die UOIF war dies ein großes Problem (vgl. hierzu Haenni 2006).

#### *10.7.5. Der endgültige Zusammenbruch des muslimischen Protests*

Mangels der notwendigen Zahl von 60 Unterschriften scheiterte auch der Versuch muslimischer Akteure, mit Hilfe der Verbotgegner in der Nationalversammlung das Gesetz vor den *Conseil constitutionnel* zu bringen, um es auf seine Verfassungsmäßigkeit überprüfen zu lassen (Comité 15 Mars 2005: 15). Doch hofften einige immer noch, die *Bandana* als Kompromisslösung aushandeln zu können. Die Hoffnung zerschlug sich mit der Veröffentlichung des ministeriellen Rundschreibens Ende Mai 2004: Ausdrücklich wurde darin auch die *Bandana* verboten (vgl. Kap. 12.1.). Selbst der CFCM veröffentlichte darauf eine kritische Stellungnahme.<sup>847</sup>

Inzwischen rückte das neue Schuljahr näher, zu dessen Beginn das Gesetz erstmals umgesetzt werden sollte. Nach der Verabschiedung des Gesetzes blieben noch einige muslimische Akteure gewillt, weiter dagegen anzukämpfen, Proteste zu organisieren und insbesondere den Schulbeginn im September 2004 dafür zu nutzen, die Ungerechtigkeit des Gesetzes vorzuführen. Die UOIF sprach in diesem Kontext erneut eine verklausulierte Empfehlung aus: Die Schülerinnen sollten zum Schulanfang die Kleidung tragen, die sie tragen wollten.<sup>848</sup> Im Juni rief Abdallah Milcent die Schüler dazu auf, notfalls in Streik zu treten.<sup>849</sup> Er und einige Mitstreiter richteten im August 2004 eine Notrufnummer für muslimische Schülerinnen ein.<sup>850</sup>

Der CFCM indes ermahnte die Schülerinnen, das Gesetz zu respektieren.<sup>851</sup> In einem Brief vom 5.7.2004 bat CFCM-Präsident Boubakeur die regionalen Instanzen des CFCM, sich für Schülerinnen einzusetzen, die wegen des Kopftuchs der Schule verwiesen würden.<sup>852</sup> Sie sollten mit den Schulbehörden Kontakt aufnehmen und betroffenen Familien bei der Suche nach Anwälten helfen.<sup>853</sup> Das Schreiben Boubakeurs offenbarte die Unfähigkeit des CFCM und seiner Akteure, dem Gesetz nennenswerten Widerstand entgegenzusetzen. Dennoch fürchteten die Behörden offensichtlich erhebliche Proteste zum Schulbeginn im September 2004. Davon zeugt ein Rundschreiben des Innenministeriums vom 13.7.2004, in dem die Präfekten aufgefordert wurden, jede strafbare Handlung zu melden, denen das Gesetz vom 15.3.2004 als Vorwand dienen könne. Die Präfekten sollten mit den „Verantwortlichen der Kulte“ in Kontakt treten, um

---

<sup>847</sup> Carzon, David: Lobby ostensible pour le bandana, in: 20 Minutes, 1.9.2004.

<sup>848</sup> Carzon, David: Un numéro vert pour soutenir les élèves voilées, in: 20 Minutes, 25.8.2004, 9. Deloïre, Christophe: Laïcité – Conseils voilés, in: Le Point, 8.7.2004.

<sup>849</sup> Carzon, David: Lobby ostensible pour le bandana, in: 20 Minutes, 1.9.2004.

<sup>850</sup> Carzon, David: Un numéro vert pour soutenir les élèves voilées, in: 20 Minutes, 25.8.2004, 9.

<sup>851</sup> Ebd.

<sup>852</sup> Boubakeur, Dalil: Circulaire du CFCM aux présidents des CRCM, 5.7.2004, in: Chérifi 2005: 61-65, 61.

<sup>853</sup> Ebd.: 64f.

mit ihnen präventive Maßnahmen zu erwägen.<sup>854</sup> Doch zu den befürchteten Unruhen und Protesten kam es nicht.

Ein unvorhergesehenes Ereignis war dafür verantwortlich: Am 28.8.2004 erfuhr die französische Öffentlichkeit von der Entführung der französischen Journalisten Christian Chesnot und Georges Malbrunot sowie ihres Fahrers im Irak. Eine Gruppe, die sich als „Islamische Armee im Irak“ identifizierte, übernahm die Verantwortung dafür und forderte die Aufhebung des Kopftuchverbots.<sup>855</sup> Die muslimischen Akteure in Frankreich, die sich auf Proteste gegen das Kopftuchgesetz eingestellt hatten, gerieten dadurch in ein neues Dilemma. Die Situation geriet für sie zum Loyalitätstest. Würden sie dem Leben ihrer entführten „Mitbürger“ Vorrang vor ihren religiösen Forderungen einräumen? Sie bestanden den Test: Alle islamischen Instanzen und wichtigen muslimischen Akteure in Frankreich verurteilten die Entführung. Die UOIF bekundete ihre Solidarität mit den beiden „Mitbürgern“ („concitoyens“).<sup>856</sup> Am 29.8.2004 bestellte der neue Innenminister Dominique de Villepin den CFCM-Vorstand zu einer Dringlichkeitssitzung in sein Ministerium und forderte eine Initiative des CFCM zur Rettung der Geiseln.<sup>857</sup> Die Repräsentanten der Muslime verabschiedeten darauf einen gemeinsamen Appell an die Entführer, der noch am gleichen Tag an die Öffentlichkeit gerichtet wurde. Die CFCM-Vorstandsmitglieder Boubakeur, Alaoui und Bechari forderten bei der anschließenden Pressekonferenz die sofortige Freilassung der Journalisten.<sup>858</sup> Fatima Ajbli, für die UOIF im CFCM, bot sich den Entführern im Austausch für die beiden Journalisten als Geisel an.<sup>859</sup> Tariq Ramadan erklärte am 29.8.2004, die Entführung der beiden Franzosen sei ein inakzeptabler Akt und ein Verstoß gegen alle Prinzipien des Islam und gegen die Menschenrechte.<sup>860</sup> Die Muslime, die islamischen Organisationen und die Rechtsgelehrten müssten jedwede Geiselnahme verurteilen. Sie stelle einen Verrat am Islam dar.<sup>861</sup> Am 1.9.2004 entsandte der CFCM eine eigene Delegation unter Leitung von Fouad Alaoui und Mohammed Béchari nach Bagdad, um sich vor Ort im direkten Kontakt mit sunnitischen Führern für die Freilassung der Geiseln einzusetzen.<sup>862</sup> Die Situation war auch deshalb ernst, weil

---

<sup>854</sup> Ministère de l'intérieur: Circulaire No NOR/INT/A/04/00086/C, 13.7.2004, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.fr>, Zugriff 14.12.2007.

<sup>855</sup> Vgl. Chérifi 2005: 67 mit dem Communiqué der Entführer vom 28.8.2004.

<sup>856</sup> O.A.: En se rangeant aux cotés de la République, les musulmans donnent un gage à la France, in: Le Temps, 31.8.2004. Hehn, Jochen: Kopftuchgesetz tritt in Frankreich trotz Erpressung in Kraft. Chirac lehnt Forderung irakischer Terroristen ab, in: Die Welt, 31.8.2004, 5.

<sup>857</sup> Ternisien, Xavier: Les responsables musulmans français proclament leur solidarité avec le gouvernement, in: Le Monde, 31.8.2004, 6.

<sup>858</sup> Ebd.

<sup>859</sup> Ebd.

<sup>860</sup> O.A.: Tariq Ramadan: Un acte contraire à l'islam, in: Le Monde, 31.8.2004, 6.

<sup>861</sup> Ebd.

<sup>862</sup> Fischer, Heimo / Marina Zapf: Geiseldrama erzürnt Frankreichs Muslime, in: Financial Times Deutschland, 2.9.2004, 11. Hermann, Rainer: Französische Muslime setzen sich in Bagdad für Geiseln ein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.9.2004, 2.



die „Islamische Armee im Irak“ in der Woche zuvor einen italienischen Journalisten ermordet hatte.<sup>863</sup>

Die Geiselkrise begann nur wenige Tage vor Schulbeginn und machte es den muslimischen Akteuren, die noch zum Widerstand gewillt waren, unmöglich, ihren Protest gegen das Gesetz fortzusetzen. Für viele Schülerinnen scheint dies der Anlass gewesen zu sein, den Widerstand gegen das Gesetz endgültig aufzugeben.<sup>864</sup> Milcent und seine Mitstreiter beschlossen, alle geplanten Aktionen abzusagen.<sup>865</sup> Das von ihm zusammen mit der UOIF und anderen islamischen Organisationen gegründete *Comité 15 Mars et liberté*<sup>866</sup> erhielt zwar die Telefonhotline aufrecht, erklärte jedoch, keine Kommentare über den Ablauf des Schulbeginns oder Informationen über die Probleme von Schülerinnen zu veröffentlichen, um die Geiseln keinem Risiko auszusetzen.<sup>867</sup> Den muslimischen Anti-Kopftuch-Aktivisten war damit jede Möglichkeit genommen, den Schulbeginn und das Inkrafttreten des Gesetzes medial für Protestaktionen gegen das Gesetz zu nutzen.

Manche Reaktionen auf die eindeutige Haltung der muslimischen Akteure in der Geiselfrage zeugen vom tief verwurzelten Misstrauen, das ihnen zum Teil entgegengebracht wurde. Christophe Delore zeigte sich in *Le Point* offen erstaunt darüber, wie sich die muslimischen Akteure für die Entführten eingesetzt hatten.<sup>868</sup> Der neue Erziehungsminister François Fillon erklärte über die UOIF-Führung: „Die UOIF war bis jetzt in einer juristischen Logik der Gesetzesumgehung. Im Laufe des Wochenendes ist sie in eine republikanische Logik gewechselt.“<sup>869</sup> Doch weder das „republikanische“ Engagement der Muslime noch die Freilassung der Journalisten am 22.12.2004 (Chérifi 2005: 18, FN 11) führten zu einer Infragestellung des Gesetzes und seiner Prämissen. Wie vorgesehen trat es zum Schulbeginn in Kraft.

Die Konstellation war für die zum Widerstand gewillten muslimischen Akteure so ungünstig, dass ihnen am Ende nur noch die Klage über die „Ungerechtigkeit“ des Kopftuchverbots blieb. Das *Comité 15 mars* zählte die „Opfer“ des Verbotsgesetzes (vgl. Kap. 12.2.). Alle weiteren Reaktionen auf das Gesetz fielen defensiv aus. Selbst Abdallah Thomas Milcent hatte – trotz seiner Vorbereitungen für Protestaktionen – bereits im Juni 2004 einen Beitrag für *Oumma.com* verfasst, in dem er den kopftuchtragenden Schülerinnen versicherte, sie zu unterstützen, für

---

<sup>863</sup> Hermann, Rainer: Französische Muslime setzen sich in Bagdad für Geiseln ein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.9.2004, 2.

<sup>864</sup> Hehn, Jochen: Die Angst um die Geiseln eint die Franzosen, in: Die Welt, 1.9.2004, 7. Hehn bezieht sich auf eine Aussage einer Vereinsvorsitzenden aus dem Pariser Banlieue Saint-Denis.

<sup>865</sup> Gespräch mit Charles Conte, Laizitätsreferent der Ligue de l'enseignement, 4.2.2007.

<sup>866</sup> Sauto, Martine de: La loi sur le voile est appliquée avec une extrême fermeté en Alsace, in: La Croix, 17.9.2004, 9. Vgl. Comité 15 mars 2005: 9.

<sup>867</sup> Johnson, Jo: French law on religious symbols comes into force, in: Financial Times, 3.9.2004, 4.

<sup>868</sup> Deloire, Christophe: Le nouveau visage de l'islam de France, in: Le Point, 2.9.2004.

<sup>869</sup> „L'UOIF était jusque-là dans une logique juridique pour contourner la loi sur le voile. Au cours du week-end, elle est passée à une logique républicaine.“ Vgl. ebd.

welche Lösung in Reaktion auf das Verbotsgesetz sie sich auch immer entscheiden würden. Ausdrücklich äußerte er Verständnis für die Entscheidung, auf das Kopftuch zu verzichten.<sup>870</sup>

All dies zeigt, wie begrenzt die Möglichkeiten der muslimischen Akteure gewesen sind, den Lauf der Dinge zu beeinflussen. Die muslimischen Akteure blieben in ihrem Protest weitgehend allein. Ihnen fehlten Machtressourcen, um sich im politischen Prozess Gehör zu verschaffen. Vor allem mangelte es ihnen an engagierten und einflussreichen nichtmuslimischen Bündnispartnern in der Gesellschaft. Nur in einer Hinsicht fand die Sicht der muslimischen Akteure Anerkennung: Das Kopftuch wurde als eine Frage der Religionsfreiheit diskutiert. Außerdem wurde das Verbot „religiöser Zeichen“ als Beschränkung der Religionsfreiheit anerkannt. Der Aufwand, der für das Verbot betrieben wurde, die heftigen Debatten, die zahlreichen Kommissionen, die Publikationen und Stellungnahmen zu dieser Frage zeigen, dass das Anliegen der muslimischen Akteure sehr viel ernster genommen wurde, als ihre marginale Rolle im Politikprozess annehmen lässt.

#### *10.7.6. Die muslimischen Verbotsbefürworter*

Das Beispiel des GMP-Rektors Dalil Boubakeur hat gezeigt, dass muslimische Akteure keineswegs nur als engagierte Verteidiger des Kopftuchs aufgetreten sind. Doch während der CFCM-Präsident letztlich von einem Verbot abgeraten hat, hat eine ganze Reihe von bekannten Personen muslimischer Herkunft in der Kopftuchdebatte für die Verbotslösung plädiert und diese Position auch vor den beiden Kommissionen unter Leitung von Jean-Louis Debré und Bernard Stasi vertreten. Diese Akteure präsentierten sich selbst als „moderate Muslime“ oder wurden seitens der nichtmuslimischen Öffentlichkeit als solche wahrgenommen.

Ein Akteur dieser Art war Soheib Bencheikh, dessen Vater von 1982 bis 1989 Rektor der GMP gewesen war. Bencheikh hat ein Jahr an der Al-Ahzar-Universität in Kairo islamische Theologie und später an der Freien Universität von Brüssel studiert. Von der GMP hatte er 1995 den Titel des „Großmuftis von Marseille“ und den Auftrag erhalten, die dortigen Moscheen zu kontrollieren (Godard/Taussig 2007: 250). Bencheikh war es jedoch nicht gelungen, in nennenswerter Weise interne Anerkennung im muslimischen Feld zu erlangen. Im Jahr 1998 hatte er seine Schrift *Marianne et le Prophète* veröffentlicht, ein Plädoyer für einen republikanischen und laizitätskompatiblen Islam. Bencheikh macht sich darin zum Anwalt muslimischer Interessen und vertritt zugleich eine Islamauslegung, die seinen Ruf als „moderater Muslim“ in der französischen Öffentlichkeit unterstreicht (Bencheikh 1998). Obwohl Bencheikh sich auf seine theologische Ausbildung als Legitimationsquelle berief, gründete seine Position vor allem auf der externen Anerkennung durch die Medienöffentlichkeit und die staatlichen Akteure. Letztere luden Bencheikh beispielsweise dazu ein, sich an der Schaffung des CFCM zu beteiligen, in dem er

---

<sup>870</sup> Milcent, Abdallah Thomas: Rentrée 2004, mode d'emploi, 29.6.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://www.oumma.com>, Zugriff 27.10.2007.

nach den ersten Wahlen im Jahr 2003 auch Mitglied war (Boyer 2005: 18). Doch trat er in der Rolle des „moderaten Muslim“ vor allem als Warner vor einer Dominanz der „Fundamentalisten“ und der UOIF auf. Nach den Terroranschlägen vom 11.9.2001 kritisierte Bencheikh, das Innenministerium trage mit seiner Politik selbst zur Banalisierung des Islamismus bei (Ternisien 2002: 247f.).<sup>871</sup> Ende April 2003, also bereits im Kontext der neu ausgebrochenen Kopftuchdebatte, kritisierte Bencheikh, der neu gewählten CFCM garantiere keine „wirkliche Repräsentation der Mehrheit der Muslime Frankreichs, jener Muslime, die die Spielregeln der Integration und der Privatisierung des Glaubens akzeptiert“ hätten („vraie représentation de la majorité des musulmans de France, ceux qui ont accepté de jouer le jeu de l'intégration et de la privatisation de la foi“).<sup>872</sup> Am 23.4.2003, zwei Tage nach Sarkozys Auftritt auf dem UOIF-Kongress, drohte Bencheikh mit seinem Rücktritt aus dem CFCM mit dem Argument, Sarkozy legitimiere „obskurantistische Strömungen“ („des courants obscurantistes“): „Ce n'est quand même pas en France qu'on va réduire cette grande religion qu'est l'islam au foulard et à la djellaba!“, so der „Mufti von Marseille“ weiter.<sup>873</sup> Bencheikh sprach sich als Mitglied des CFCM in Bezug auf die Kopftuchdebatte für ein Gesetz aus, „das die Muslime einlädt, die Norm der Republik zu achten“ („qui invite les musulmans à rejoindre la norme de la République“).<sup>874</sup> Obwohl sie sich vor der Debré-Mission gegen ein Verbot des Kopftuchs aussprach, ähnelte die Position der Muslimin Betoule Fekkar-Lambiotte derjenigen von Soheib Bencheikh. Fekkar-Lambiotte war Gründerin des Vereins *Terre d'Europe*, der das Ziel verfolgte, der Jugend ein von Offenheit und Modernität geprägtes Islamverständnis zu vermitteln und Themen wie die Rolle der Frau oder muslimisch-nichtmuslimische Mischehen behandelte (Godard/Taussig 2007: 276, 418). Sie war ebenfalls an der Vorbereitung des CFCM beteiligt gewesen, was nach dem Willen der staatlichen Akteure zeigen sollte, dass der Islam auch von einer Frau verkörpert werden kann.<sup>875</sup> Gegen ihre Beteiligung hatte die UOIF vehement protestiert und gefordert, dass nur „fromme Muslime“ an der Konsultation teilnehmen sollten (Ternisien 2002: 244f.). Damit hatte sie Fekkar-Lambiotte unterstellt, nicht die Kriterien einer frommen Muslima zu erfüllen. Doch sieht sich diese sehr wohl als religiös bzw. „gläubig“, kritisiert allerdings die von der UOIF vertretene Islamauslegung. Sie plädiert für einen „Islam d'ouverture“, der mit den Ideen der individuellen Freiheit und der Laizität vereinbar ist. Für ihre Deutung der Tradition beruft sich Fekkar-

---

<sup>871</sup> Bei einem offiziellen Treffen mit Regierungsvertretern sprach sich Bencheikh offen gegen die Teilnahme der UOIF am CFCM aus, so dass der mit dem Thema befasste Beamte im *Bureau Central des Cultes*, Alain Billon, danach öffentlich versichern musste, das Innenministerium wolle niemanden von dem Prozess ausschließen (vgl. Licht, Daniel: *L'islam français se cherche une tête*, in: *Libération*, 6.10.2001, 23).

<sup>872</sup> Gabizon, Cécilia / Thierry Portes: *Le Conseil français du culte musulman naît aujourd'hui*, in: *Le Figaro* 3.5.2003.

<sup>873</sup> O.A.: *Tension au CFCM, taxé d'obscurantisme*, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 23.4.2003, in: ders. (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, Zugriff 3.10.2007.

<sup>874</sup> Gabizon, Cécilia: *Les musulmans balancent entre scepticisme et approbation*, in: *Le Figaro*, 18.12.2003.

<sup>875</sup> Licht, Daniel: *Signe prometteur pour une instance unifiée de l'islam. Le recteur de la mosquée de Paris se rallie à l'initiative de Chevènement*, in: *Libération*, 8.1.2000, 18.

Lambiotte auf zahlreiche Koransuren (Fekkar-Lambiotte 2007: 178). Sie sieht den Islam als eine bestimmte Art, Mensch zu sein, die vor allem den gegenwärtigen Materialismus zurückweise und ein Gleichgewicht zwischen Intuition und Vernunft sowie Individualismus und Gemeinschaftssinn herstelle. Der Islam helfe, Vertrauen in die Zukunft zu entwickeln und eine tiefe Beziehung zum anderen aufzubauen (ebd.: 186f.). Doch müssten die Muslime die Trennung von Religion und Politik und die Gleichheit von Mann und Frau akzeptieren und überlieferte Konzepte, die dieser Norm entgegenstehen, „dekonstruieren“ (ebd.: 185). Sie kritisiert, dass im CFCM ein Verständnis des Islam als eines „geschlossenen, monolithischen Blocks“ („bloc fermé, monolithique“; Übers. d. Verf.) vorherrsche (ebd.: 27). Diese Sicht schreibt sie insbesondere der UOIF zu. Diese maße sich an, den rechtgläubigen Islam zu verkörpern (ebd. 30f.). Die Mehrheit der Muslime, die einen der französischen Gesellschaft gegenüber respektvollen Islam praktiziere, werde vom CFCM nicht repräsentiert (ebd.: 31). Im CFCM sei es zur „Machtergreifung durch die Vertreter einer rückständigen Lesart des Islam“ („prise du pouvoir par les tenants d’une vision rétrograde de l’islam.“) gekommen (ebd.: 32). Anfang Februar 2003, noch vor den Wahlen zum CFCM, verließ Fekkar-Lambiotte das Vorbereitungsgremium des CFCM aus Protest gegen die UOIF.<sup>876</sup> Sie wurde am 17.9.2003 zu einem Round-Table-Gespräch der Debré-Mission eingeladen, in dem sie zwar ein Verbot des Kopftuches ablehnte – aus der Sorge, die muslimischen Mädchen in eine Opferrolle zu drängen („à court terme, il ne faut pas légiférer, parce qu’il ne faut pas créer de victimes“),<sup>877</sup> zugleich aber das Kopftuch als eine „Verletzung des Prinzips der Laizität“ („atteinte [...] au principe de la laïcité“)<sup>878</sup> und als „Symptom einer Krankheit des Islam“ wertete.<sup>879</sup> Damit und mit ihrer UOIF-kritischen Haltung bestätigte sie zahlreiche Vorannahmen der Verbotsverfechter.

In Reaktion auf die Einbindung der UOIF in den CFCM war es zu verschiedenen Initiativen muslimischer Akteure gekommen, die der von Lambiotte genannten „schweigenden Mehrheit“ eine Repräsentation zu verschaffen versuchten – als Alternative zum UOIF-Islam. Am 24.5.2003 war der *Conseil Français des Musulmans Laïques* gegründet worden, der den „säkular orientierten Muslimen“ eine Repräsentation verschaffen sollte (Zeghal 2005: 109). Am 5.5.2003

---

<sup>876</sup> O.A.: Tension au CFCM, taxé d’obscurantisme, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 23.4.2003, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, Zugriff 3.10.2007.

<sup>877</sup> Table ronde regroupant Mohammed Arkoun, professeur émérite d’histoire de la pensée islamique de la Sorbonne Paris III, Jeanne-Hélène Kaltenbach, essayiste, co-auteur de l’ouvrage « La République et l’islam », Béroule Fekkar-Lambiotte, personnalité qualifiée membre du Comité de conservation du patrimoine culturel, Abdelwahab Meddeb, professeur de littérature comparée à Paris X, auteur de l’ouvrage « Les maladies de l’Islam », Camille Lacoste-Dujardin, ethnologue spécialisée dans l’Afrique du Nord, auteur de l’ouvrage « Les filles contre les mères », Antoine Sfeir, directeur de la rédaction des « Cahiers de l’Orient », auteur de l’ouvrage « L’argent des islamistes », Wassila Tamzali, avocate, présidente du forum des femmes de la Méditerranée-Algérie, Slimane Zeghidour, journaliste à « La Vie », auteur de l’ouvrage « Le voile et la bannière », extrait du procès-verbal de la séance du 17.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 51-75, 65 in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>878</sup> Ebd.: 55.

<sup>879</sup> Ebd.: 56.

hatten zahlreiche muslimische Persönlichkeiten in der Wochenzeitung „Marianne“ den *Appel de Mai* veröffentlicht.<sup>880</sup> Die Unterzeichner des Appells an die „muslimischen Staatsbürger Frankreichs“ („citoyens musulmans de France“) zeichneten ein dramatisches Bild: Ihre Freiheit sei durch den aus dem Ausland importierten Fundamentalismus bedroht, der den Islam für politische Ziele instrumentalisieren. Sie plädierten für eine „moderne Konzeption des Islam im Einklang mit seiner Epoche sowie den Gesetzen und Werten der Republik, insbesondere der Laizität und der absoluten Rechtsgleichheit der Bürger beiderlei Geschlechts“ („conception moderne de l’islam en phase avec son époque et les lois et valeurs de la République, en particulier la laïcité et l’égalité de droits absolue entre citoyens de deux sexes“).<sup>881</sup> Sie forderten eine Grundsatzdebatte über notwendige Reformen des Islam.<sup>882</sup> Das Kopftuch bezeichneten die Unterzeichner als „wahre Standarte des politischen Islamismus“ („véritable étendard de l’islamisme politique“).<sup>883</sup> Es gehe darum, „der Implantierung einer für die Republik gefährlichen, perversen und vor allem tödlichen Ideologie auf unserem Territorium“ („implantation sur notre territoire d’une idéologie dangereuse, perverse, et surtout mortelle pour la République“) Widerstand entgegenzusetzen.<sup>884</sup> Zu den Unterzeichnern gehörten auch Soheib Bencheikh und Betoule Fekkar-Lambiotte.

Hinter dem Aufruf stand der *Mouvement des Musulmans laïques de France (MMLF)*, der unter anderem von Rachid Kaci gegründet worden ist. Kaci ist Mitglied der *Droite-libre*, dem „ultraliberalen Flügel der UMP“ (Frégosi 2008: 396). Innerhalb der UMP hatte Kaci zeitweise einen gewissen Einfluss, im November 2002 kandidierte er sogar gegen Alain Juppé für den Parteivorsitz (Geisser 2003: 99). Ein weiterer Unterzeichner des Appells vom Mai 2003 war Aziz Sahiri, der in Grenoble politische Karriere gemacht hatte und von 1988 bis 1995 Präsident der Organisation *France Plus* gewesen und schon damals als Kritiker des Kopftuchs aufgetreten war (ebd.). Rachid Kaci veröffentlichte im Oktober 2003 einen politischen Essay, in dem er vehement seine islampolitischen und in Hinblick auf die französische Integrationspolitik kritischen Thesen vertrat (Kaci 2003). Aus seiner Sicht ist das Kopftuch eine Taktik islamistischer Organisationen. Deren Ziel sei es, dem Islam in der französischen Gesellschaft immer mehr Raum zu verschaffen, um am Ende die Gesetzgebung zu beeinflussen. Das Eindringen des Kopftuchs in die Schule sei nur eine Etappe dieses Prozesses (ebd.: 129). Es diene dazu, die Widerstandsfähigkeit des französischen Staates zu testen (ebd.). Kaci plädierte vehement dafür, das Kopftuch zu verbieten, um den Fundamentalisten Einhalt zu gebieten (ebd.: 130). Um seine Position zu untermauern, berief sich Kaci auf seine algerische Herkunft: In Frankreich bestehe die Strategie der Islamisten

---

<sup>880</sup> Bencheikh, Soheib / Malek Chebel / Rachid Kaci et al.: L’Appel de Mai. Appel aux citoyens musulmans de France épris de paix, de justice, de liberté et de laïcité, in: *Marianne*, 5.5.2003, in: Kaci 2003, 213-215.

<sup>881</sup> Ebd.: 213.

<sup>882</sup> Ebd.: 214.

<sup>883</sup> Ebd.: 214.

<sup>884</sup> Ebd.: 214.

ebenso wie in Algerien in der Instrumentalisierung der Frau. Es gebe eine eindeutige Korrelation zwischen der Aktivität islamistischer Organisationen in bestimmten Stadtvierteln und dem gehäuftem Auftreten des islamischen Kopftuchs (ebd.: 130). Den französischen politischen Eliten warf Kaci vor, aus falscher Angst vor dem Vorwurf des Rassismus vor einer klaren Positionierung gegen die islamistische Ideologie zurückzuschrecken (ebd.: 131). Es sei die Zeit gekommen zu handeln (ebd.: 131). Es gehe darum, den Millionen Muslimen in der Welt ein Zeichen der Unterstützung in ihrem Kampf gegen den politischen Islam zu geben. Kaci weist das Argument der Verfechter des Kopftuchs zurück, sie seien Franzosen und müssten als solche in ihren Freiheitsrechten respektiert werden. Es reiche nicht, „administrativer Franzose“ zu sein, man müsse auch die Grundwerte der Gesellschaft anerkennen (ebd.: 136). Kaci warnte insbesondere vor der UOIF, die in einer Art „Marsch durch die Institutionen“ („entrisme“) versuche, kommunalistische islamische Interessen im öffentlichen Raum durchzusetzen, wie etwa den Respekt bestimmter Speiseregeln (ebd.: 162ff.). Der *communautarisme* sei viel gefährlicher als der Rassismus (ebd.: 202). Die Einwanderer würden in Frankreich viel zu sehr in ihrer Opferrolle bestätigt, indem den Kindern der *Banlieues* geradezu eingebläut werde, sie seien Opfer von rassischer Diskriminierung. Mit diesem Unsinn müsse Schluss sein (ebd.: 200).

Geisser (2003: 99) bezeichnet Kacis Positionierung innerhalb der französischen Debatte als islamophob. Kaci bestärke die in der Gesellschaft vorhandene Angst vor dem Islam, indem er die angstbesetzten Deutungsmuster reproduziere, die die Wahrnehmung der Muslime präge. Dabei verleihe ihm sein Status als „Experte des Erlebten“ („expert de vécu“), die Tatsache also, dass er aus einem muslimisch geprägten Milieu stammt, eine besondere Authentizität und Autorität, ohne dass weitere Belege für seine Aussagen erwartet würden. Kaci gelte als glaubwürdig, weil er in den Augen der nichtmuslimischen Öffentlichkeit ein „liberaler Muslim“ sei, der den Mut habe, auf die Gefahren des Islamismus hinzuweisen (Geisser 2003: 99f.).

Aziz Sahiri wurde von der Stasi-Kommission zu einer Anhörung am 16.9.2003 eingeladen. Ganz ähnlich wie viele der muslimischen Verteidiger des Kopftuchs legitimierte er seine Rolle als „Experte“, der dazu berufen ist, Aussagen zum Islam zu treffen, unter Berufung auf seine muslimische Herkunft. Er stellte sich als Sohn eines algerischen Soldaten vor, der 1943 auf Seiten Frankreichs gekämpft habe und praktizierender Muslim gewesen sei.<sup>885</sup> Implizit erhob er damit – ähnlich wie Yamin Makri vom CMF – den Anspruch, zur französischen Nation zu gehören. Doch anders als der CMF-Aktivist plädierte Sahiri für ein Verbot des Kopftuchs. Frankreich sei durch radikale Islamisten bedroht. Das Kopftuch sei eine „neue Form der Beschneidung“ („nouvelle

---

<sup>885</sup> Audition de Aziz Sahiri, Conseiller technique de la prévention de la délinquance à Grenoble, 16.9.2003, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=15&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=15&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

forme d'excision“).<sup>886</sup> Er habe von Islamisten Todesdrohungen erhalten. Angesichts solcher Gefahren sei ein Gesetz „zur Verteidigung der Laizität“ nötig.<sup>887</sup>

Die Deutung, das Kopftuch stelle eine Misshandlung oder ein „Gefängnis“ der Frau dar, wurde zudem von einigen Frauen algerischer Abstammung verbreitet, die sich selbst vor allem als Feministinnen bzw. Frauenrechtlerinnen verstehen. Hierzu gehört insbesondere Fadela Amara, die Mitbegründerin und ehemalige Präsidentin der Frauenrechtsbewegung *Ni putes ni soumises* (NPNS), die den Frauen aus den *Banlieues* eine Stimme verleihen will und gleich nach zwei Seiten Fronten aufmacht: Sie will die patriarchalischen, vom Islam geprägten Strukturen der Einwanderermilieus in den Vorstädten bekämpfen und zugleich gegen die Stereotype in der französischen Gesellschaft angehen. Letztere soll die Frauen maghrebinischer Herkunft endlich als gleichberechtigte Französinen anerkennen (vgl. Frégosi 2008: 408ff.). Auch wenn Amara inzwischen (2009) Ministerin für Städtebau unter der konservativen Regierung von François Fillon geworden ist, so stand sie politisch doch eher dem linken Parteienspektrum nahe. Seit 1994 war sie sogar Mitglied im PS-Vorstand (Tévanian 2005: 74). Im Februar 2003 hatte das *Collectif Ni Putes Ni Soumises* einen „Marsch der Frauen der Vorstädte gegen die Ghettos und für die Gleichheit“ („Marche des femmes des quartiers contre les ghettos et pour l'égalité“) organisiert. Dem Demonstrationszug hatten sich 30000 Personen angeschlossen, die gegen männlichen Sexismus und Gewalt sowie gegen die Entfremdung der Frauen in den *Banlieues* protestierten.<sup>888</sup> Im Jahr 2003 publizierte Amara ein Buch über die von ihr mitbegründete Organisation und die von ihr verfolgten gesellschaftspolitischen Ziele (Amara 2004).<sup>889</sup> Sie wurde am 10.10.2003 von der Stasi-Kommission zu einer Anhörung vorgeladen.<sup>890</sup>

Dort beschrieb die Frauenrechtlerin, die sich als praktizierende Muslimin bekannte, die Lage der Frauen in den *Banlieues* in dramatischen Worten. Das islamische Kopftuch stellte sie als Instrument zur Unterdrückung der Frau dar. Es sei nicht Ausdruck individueller Freiheit, sondern stelle die „Konfiszierung der Freiheit“ dar. Seine Präsenz erzeuge sozialen Druck auf die Frauen, die kein Kopftuch tragen wollten:

---

<sup>886</sup> Ebd.

<sup>887</sup> Ebd.

<sup>888</sup> Auslöser der Bewegung war der Mord an einer 18-jährigen Frau, die Anfang Oktober 2002 von Jugendlichen bei lebendigem Leibe im Keller eines Gebäudes in Vitry-sur-Seine verbrannt worden war. In fünf Wochen durchquerte der Zug 23 Städte, um am 8.3.2003 in Paris einzuziehen. In seiner Inszenierung erinnerte der Demonstrationszug an den *Marche pour l'égalité* der 1980er Jahre (vgl. Kap. 5.1.). Der Premierminister empfing eine Delegation der Demonstranten. In Reaktion auf die Aktion stellte die Regierung 50 Notwohneinheiten für junge Frauen bereit, die mit ihren Familien gebrochen haben, und richtete in Sainte Geneviève-des-Bois (Essonne) ein Frauenhaus ein (vgl. Kremer, Pascale / Franck Courtès: „Ni putes ni Soumises“, un an après. Parles en marche, in: *Le Monde* 2, 25-31.1.2004, 40-43. Vgl. Amara 2004: 5ff.

<sup>889</sup> Neuauflage als Taschenbuch nach der Erstausgabe von 2003.

<sup>890</sup> Audition de Fadela Amara, Présidente du mouvement Ni putes, ni soumises, 10.10.2003, in: *Observatoire du communautarisme* (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=5&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=5&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

[J]e voudrais qu'on parle aussi des filles qui ne portent pas le voile et qui sont menacées par cette pression qui est portée justement par ces filles qui portent le voile. Car il faut bien comprendre que dans une cité aujourd'hui, une fille qui porte le voile est respectable, et si elle ne porte pas le voile, elle ne l'est pas. Ce qui fait qu'à un moment donné, les garçons, dans le comportement qu'ils peuvent avoir avec une fille qui porte le voile, les respectent, voire détournent les yeux. Par contre, quand c'est une fille qui ne porte pas le voile, ils se permettent des comportements qui sont condamnables. Donc à partir de là, j'aimerais qu'on entende ces filles là.<sup>891</sup>

Fadela Amara erklärte, sie kenne Frauen, die das Kopftuch nur unter „Druck“ (pression) trügen. Die mangelnde soziale Integration vieler junger Menschen trage dazu bei, dass sie unter den Einfluss islamistischer Organisationen gerieten. Diese machten sie zu „Soldaten des grünen Faschismus“, von denen eine Bedrohung für die Republik ausgehe.

Vor der Stasi-Kommission sprach sich Amara allerdings noch gegen ein Kopftuchverbot und für einen pädagogischen Umgang mit dem Problem aus. Sie änderte ihre Haltung allerdings im November in Folge der Entscheidung des PS-Vorstands, dem sie zu dieser Zeit angehörte. Seither trat sie für ein Verbot des Kopftuchs an den öffentlichen Schulen ein. In der Neuauflage ihres Buchs aus dem Jahr 2004 erklärt sie ihren Meinungswandel:

[A] l'époque, je doutais de l'efficacité d'une loi, pensant même qu'elle pouvait engendrer la stigmatisation et la confusion. Mais toutes ces rencontres en France m'ont vite ramenée l'évidence: cette loi était plus que nécessaire, elle était même attendue. (Amara 2004: 142)

Amara übte schwere Kritik an denjenigen, die das Kopftuch verteidigten, ohne selbst einen Migrationshintergrund zu haben (ebd.: 145), und im Namen eines unkritischen Differenzialismus allen Kulturen Respekt erwiesen, selbst wenn diese die physische und seelische Integrität des Individuums beeinträchtigten (ebd.: 147). Das Kopftuch sei ein „politisches Symbol“, „das wir um jeden Preis bekämpfen müssen, wenn wir nicht in die Finsternis fallen wollen“ („qu'il nous faut combattre coûte que coûte si nous ne voulons pas tomber dans l'obscurantisme“) (ebd.: 147). Eine noch schärfere Position als Amara bezog die französisch-iranische Schriftstellerin Chahdort Djavann, die mit ihrem polemischen Essay *Bas les voiles!* im Jahr 2003 die Aufmerksamkeit der Medien und vieler Politiker auf sich zog.<sup>892</sup> Gleich mit dem ersten Satz machte die Autorin deutlich, welche Position sie in der Kopftuchdebatte beziehen würde: „Ich habe den Schleier zehn Jahre getragen. Das war die Wahl zwischen dem Schleier oder dem Tod. Ich weiß, wovon ich spreche!“ („J'ai porté dix ans le voile. C'était le voile ou la mort. Je sais de quoi je parle“) (Djavann 2003: 7). Ausgehend von ihren Erfahrungen im Iran unter der Herrschaft Ayatollah Khomeinis bewertet die Autorin die Situation in Frankreich. Allen, die diese Erfahrungen nicht gemacht haben, spricht Djavann die Kompetenz zur Beurteilung des Kopftuchs ab (ebd.: 8). Die

---

<sup>891</sup> Ebd.

<sup>892</sup> Vgl. für eine genauere Analyse der Rolle, die die Autorin Djavann im Politikformulierungsprozess gespielt hat, Gresh (2006: 308-314) und Tévanian (2005: 64-70). Den Hinweis auf ihre Schrift verdanke ich beiden Quellen.



nichtmuslimischen Verteidiger des Kopftuchs greift sie frontal an: Diese kennen die Probleme in den Schulen nicht und wüssten nicht, worüber sie sprächen: „[I]ls parlent du voile sous lequel ils n’ont jamais vécu“ (ebd.: 8f.). Sie wirft den Wissenschaftlern, die über das Kopftuch gearbeitet haben, vor, aus Karrierestreben die Kopftuchproblematik zu verharmlosen (ebd.: 30f.). Deren Argumente weist sie rundheraus zurück, ohne allerdings im Einzelnen auf sie einzugehen. Ausführlich beschreibt sie die vermeintliche Frauenfeindlichkeit des Islam. Das Kopftuch diene der radikalen Trennung der Geschlechter. Es handle sich um das „barbarischste Dogma des Islam“: „Le voile [...] c’est le dogme islamique le plus barbare qui s’inscrit sur le corps féminin et s’en empare“ (ebd.: 11). Im Islam definiere sich männliche Ehre über die Reinheit und Unbeflecktheit des weiblichen Körpers, das Kopftuch diene dem Schutz dieser Ehre (ebd.: 13-15). Die Frau werde in diesem System entmenschlicht. Das Kopftuch sei das Stigma, „der Judenstern der Situation der Frau“ („l’étoile jaune de la condition féminine“) (ebd.: 17). Djavann setzt das Kopftuch sogar mit dem Akt der Vergewaltigung gleich, wobei sie die Ähnlichkeit der Worte „voile“ für „Kopftuch“ und „viol“ für „Vergewaltigung“ für diese Verknüpfung nutzt:

Dès l’enfance, comme les victimes d’un viol, ces filles voilées se sentent coupables, et la violence qu’elles ont subie ressemble, en effet, à un viol, elle est un viol. (ebd.:18)

Unabhängig von der Repräsentativität Djavanns, Amaras, Bencheikhs und Kacis für die Muslime in ihrer Gesamtheit galten diese Akteure als glaubwürdige Zeugen der Probleme in muslimischen Milieus und der Bedrohung durch Fundamentalismus und Islamismus. Weitere muslimische Persönlichkeiten, wie etwa die angesehenen Autoren Abdelwahab Meddeb<sup>893</sup> und Malek Chebel, plädierten für ein Kopftuchverbot, um dem Islamismus zu wehren (vgl. Frégosi 2008: 405ff.). In der Stasi-Kommission waren ebenfalls mehrere angesehenere muslimische Persönlichkeiten vertreten, die die Verbotsempfehlung unterstützten, so der Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun,<sup>894</sup> die langjährige, einst von François Bayrou berufene Mediatorin des Erziehungsministeriums, Hanifa Chérifi, und die türkisch-französische Frauenrechtlerin Gaye Petek (Stasi 2004: 155). Es ist, so die These des Verfassers, vor allem die Unterstützung solcher Akteure gewesen, die dem Verbot religiöser Zeichen große Legitimität verliehen hat. Denn diese bestätigten die verbreiteten Bedrohungswahrnehmungen und Bedeutungszuschreibungen in Bezug

---

<sup>893</sup> Abdelwahab Meddeb beklagte vor der Debré-Mission das Auftreten eines „ideologischen Kopftuches“, das weder ein religiöses noch ein kulturelles Zeichen sei, sondern ein ideologisches Zeichen politischer Propaganda. Die Unentschlossenheit im Umgang mit dem Kopftuch helfe denen, die ihn zur Norm machen wollten. Vgl. Table ronde regroupant Mohammed Arkoun et al., 17.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 51-75, 56, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>894</sup> Der Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun hatte sich am 17.9.2003 auch vor der Debré-Mission geäußert. Darin hatte er seine Ablehnung des Kopftuchs in der Schule bekundet und sich für die Verteidigung der Laizität ausgesprochen. Das Kopftuch hatte er in Verbindung mit dem internationalen Islamismus gebracht, jedoch von einem Verbot abgeraten: „Dans les conditions actuelles de la géopolitique du monde et du terrorisme international il ne faut surtout pas faire une loi sur le voile, ce serait inconcevable et ridicule.“ Vgl. ebd.: 55, 71.

auf Islam und Kopftuch. Statt den Vorwurf der Stigmatisierung zu erheben, forderten sie selbst das Verbot als Mittel gegen den Islamismus. Ihre Haltung in der Kopftuchdebatte erklärt vermutlich auch, weshalb den muslimischen Verteidigern des Kopftuchs in der Debré-Mission eine solche Skepsis entgegenschlug, welche es ihnen nahezu unmöglich machte, ihre Sicht zu vermitteln. Die muslimischen Kopftuchgegner wurden vermutlich als authentische Stimmen des muslimischen Felds wahrgenommen, als Stimme der „schweigenden Mehrheit“ der Muslime. Dass diese Akteure Einfluss auf den Politikformulierungsprozess hatten, zeigen die Kommissionsberichte, in denen sich viele ihrer Argumente wiederfinden, sowie die Tatsache, dass einige Abgeordnete sich in der Parlamentsdebatte ausdrücklich auf sie beriefen. Vier Redner in der Nationalversammlung zitierten aus dem Essay von Chadortt Djavann, darunter der PS-Politiker Jean Glavany:

Les jeunes filles dans notre République, ne sauraient subir ce qu'a subi Chadort Chavan [sic !] et ne sauraient être obligées de rejoindre le combat de millions de femmes qui, partout dans le monde, se battent pour ne pas porter le voile.<sup>895</sup>

Auf Fadela Amara und ihre Organisation *Ni putes ni soumises* beriefen sich neun Abgeordnete, um ihre Zustimmung zum Verbot zu rechtfertigen. Geisser/Zemouri (2007: 147) vertreten sogar die These, Fadela Amara habe innerhalb des PS maßgeblich zur Verbreitung negativer Deutungen in Hinblick auf den Islam und die Situation in den *Banlieues* beigetragen.

Wie ist die Haltung dieser muslimischen Akteure zu erklären? Geisser hat sie als „islamophobe Muslime“ (2003: Kap. 4) bzw. als *facilitateurs d'islamophobie* bezeichnet. Sie hätten stark dazu beigetragen, die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen „moderaten“ und „extremistischen“ Muslimen zu festigen (Geisser 2003: 96). Er deutet ihre Positionierung als ein Streben nach Anerkennung durch öffentliche Instanzen im Ausgleich für mangelnden Rückhalt im muslimischen Feld, wobei koloniale Beziehungsmuster zwischen algerischen Muslimen und französischen Kolonialisierten weiterwirkten (ebd.: 97). Dabei entspreche der von ihnen behauptete Gegensatz zwischen „moderaten“ und „extremistischen“ Muslimen Auseinandersetzungen über die islamische Tradition in Algerien (ebd.: 104).

Franck Frégosi betont den Umstand, dass viele dieser Muslime ihre Position in kritischer Auseinandersetzung mit der UOIF bezogen haben (2008: 381-397). Auch Frégosi wertet ihre Positionierung als *musulmans laïques* als ein Streben nach Anerkennung. Akteure wie Rachid Kaci bemühten sich um politische Profilierung (ebd.: 392ff.). In der Gründung von Vereinen in Abgrenzung zum CFCM mit dem Ziel der Repräsentation der „säkularen Muslime“ sieht Frégosi allerdings einen Widerspruch: Diese Akteure lehnten die religiöse Definition des Islam im Rahmen des französischen Religionsrechts ab, hielten aber an der Identifikation als Muslim fest

---

<sup>895</sup> Glavany, Jean: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

und versuchten ihr Repräsentation zu verschaffen (ebd.: 383f.). Gegenüber der Lesart der islamischen Identität als Religion und Konfession, für die der CFCM stehe, zielten sie auf die Kulturalisierung der islamischen Identität (ebd.: 381). Frégosi betont die Spezifität dieser Identifikation durch den Hinweis auf die Existenz vieler nichtreligiöser, „säkularer“ Organisationen, in denen Akteure muslimischer Herkunft engagiert seien, ohne jedoch ihre muslimische Identität in besonderer Weise zu betonen. Als Beispiel nennt er die Vereinigungen *SOS Racisme*, *MRAP* oder die *Association des travailleurs maghrébins en France (AMTF)* (ebd.: 386). Die in diesen Organisationen engagierten Akteure seien zwar vielfach muslimischer Herkunft und säkular eingestellt, definierten sich aber nicht vorrangig als „Muslime“ (ebd.: 387), selbst wenn sie sich zu religionspolitischen Fragen äußern, wie etwa die *Indigènes de la République* (ebd.: 388). Die „säkularen Muslime“ indes hätten sich speziell in Abgrenzung zum CFCM formiert<sup>896</sup> und beanspruchten die „große Mehrheit“ der „säkularen Muslime“ zu repräsentieren, die den „fundamentalistischen“ Islam der UOIF ablehnten (ebd.: 389-392).

Ruth Mas (2006) analysiert die „säkularen Muslime“ aus der Perspektive postkolonialistischer Theoriekonzeptionen. Sie sieht die Selbstbeschreibung als „säkularer Muslim“ als eine Konstruktion, die in einem Feld von Beschränkungen entstehe, das vom französischen Staat dominiert wird. Die staatlichen Akteure seien von negativen Deutungsmustern in Hinblick auf den Islam geprägt, deren Ursprünge, so Mas, in der Kolonialvergangenheit liegen (2006: 603). Die Kategorie des „säkularen Muslim“ stelle in diesem Kontext einen Versuch muslimischer Akteure dar, Handlungsfähigkeit in dem von Negativwahrnehmungen bestimmten Feld zu erlangen. Da die Bezeichnung „Muslim“ mit negativen Konnotationen verbunden sei (ebd.: 604), diene die Anfügung des Adjektivs „säkular“ dazu, deren negative Bedeutungsaspekte zu neutralisieren. Den Appell vom Mai 2003 und ähnliche Dokumente interpretiert Mas als Versuch dieser muslimischen Akteure, die Deutungshoheit über ihre Identifikation zu behaupten (ebd.: 604). Die Kategorie des „säkularen Muslim“ erlaube den Anschluss an die kollektive Identität der französischen Republik. Zugleich aber sieht Mas darin eine aus der Kolonialzeit fortgeschriebene Gewaltbeziehung zwischen dem französischen Staat und den Muslimen, die in ihrer spezifischen Identität nicht anerkannt würden. Demgegenüber stelle der Appell der *Indigènes de la République* die Aufkündigung dieser Gewaltbeziehung dar (ebd.: 610).

Diese Interpretation ist allerdings mit dem Problem verbunden, dass sie letztlich selbst von einem Gegensatz zwischen dominierter muslimischer Identität und dominanter französischer Identität ausgeht, wobei die Träger der französischen Identität die Spezifität der muslimischen Identität nicht anerkannten. Von diesem Gegensatz her ließe sich aber auch argumentieren, dass die *Indigènes de la République* ebenfalls eine Alterität konstruieren und eine Opferhaltung

---

<sup>896</sup> Frégosi nennt als „säkular-muslimische“ Organisationen (ebd.: 389ff.) den *Conseil français de musulmans laïques (CFML)*, den *Mouvement des musulmans laïques de France (MMLF)*, die *Coordination des musulmans démocrates (CMD)*. Viele dieser Vereine stehen der UMP nahe (2008: 392-395).

einnehmen, während die „säkularen Muslime“ eine auf ihren Handlungskontext bezogene Identität entwickeln, die sie mit Handlungsfähigkeit ausstattet und es einigen ermöglicht hat, politische und administrative Karrieren zu machen. Mas' Interpretation der Selbstbeschreibung als „säkularer Muslim“ scheint zudem die Annahme zugrunde zu liegen, diese Akteure negierten ihre islamische Identität, um sie den Erwartungen im französischen Kontext anzupassen. Doch tendiert eine solche Interpretation dazu, die emische Perspektive dieser Akteure auszublenden. Möglicherweise ist aus Sicht der „säkularen Muslime“ eine laizistisch inspirierte Deutung des Islam als individuelle Privatangelegenheit attraktiver, weil sie ihnen größere persönliche Freiheit im Umgang mit der islamischen Tradition lässt. Die Interpretation der „säkularmuslimischen“ Identitätskonstruktion als Resultat postkolonialer Dominanzstrukturen ist zwar plausibel, aber nicht unbedingt zwingend.

Ein Aspekt, der für den Gegensatz zwischen den „säkularen“ und den „fundamentalistischen“ Muslimen eine gewisse Rolle zu spielen scheint, der von Mas allerdings nur angedeutet wird und noch genauerer Untersuchung bedarf, ist die Bedeutung des inneralgerischen Konflikts zwischen Berbern und Arabern, der von den französischen Kolonisatoren für die eigenen Herrschaftszwecke instrumentalisiert worden ist (Mas 2006: 593). Frégosi weist darauf hin, dass sich viele der „säkularen Muslime“ auch als Berber verstehen. So stammten die meisten Akteure, die in den entsprechenden politischen Organisationen aktiv sind, aus der Kabylei, dem geographischen Zentrum der Berber in Algerien (2008: 400f.). Die Verfechter der Berberidentität grenzten sich von der dominanten arabischen Kultur ab. Dabei spielten auch unterschiedliche Ansätze im Umgang mit der islamischen Tradition eine Rolle. In dieser inneralgerischen Auseinandersetzung scheint die Berufung auf säkulare Normen eine Waffe im Kampf gegen eine arabisch-islamisch konzipierte algerische Identität darzustellen. Yidir Plantade (2007) weist auf die Bedeutung dieser Konfliktlinie zwischen den algerischen Eliten berberischer und arabischer Herkunft während des Unabhängigkeitskrieges hin. Die Tendenz zu einer stärkeren Identifizierung der Berber mit den von der französischen Republik verkörperten Wertvorstellungen habe die Identitätskonstruktion der Berber beeinflusst, wenngleich die Deutung der islamischen Tradition auch innerhalb der Kabylei umstritten sei (ebd.). Viele der Muslime, die mit Vehemenz die Gefahr des Islamismus beschworen und für ein Verbot des Kopftuchs plädiert haben, sind jedenfalls kabylicher Herkunft, so beispielsweise Rachid Kaci, Hanifa Chérifi oder Fadela Amara (Geisser/Zemouri 2007: 204). Insofern ist es möglich, dass auch eine inneralgerische ethnoreligiöse Konfliktlinie für die Positionierung der „muslimischen“ Akteure in der französischen Kopftuchdebatte eine Rolle gespielt hat, wie auch Jean Baubérot vermutet.<sup>897</sup>

---

<sup>897</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, Religionswissenschaftler und Mitglied der Stasi-Kommission, 17.7.2008. Siehe allgemein zu den historischen Hintergründen der Differenzen zwischen Arabern und Berbern und ihrer Bedeutung in der französischen Islampolitik Geisser/Zemouri 2007: Kap. 9.

Die These, die Identität des „säkularen Muslim“ sei eine Folgeerscheinung postkolonialer Dominanzstrukturen ist auch ein polemisches Argument in der innermuslimischen Debatte. Zugleich hat auch die Selbstbezeichnung „säkularer Muslim“ einen polemischen Charakter. Diejenigen, die sie nutzen, wollen damit signalisieren, dass sie Republik und Laizität als Rahmen für ihre muslimische Identität akzeptieren und insofern im Einklang mit den zentralen französischen Werten stehen. Implizit ist damit allerdings auch die Aussage verknüpft, dass Muslime, die die islamische Tradition auf intensivere Weise praktizieren und ihren Dogmen eine größere Verbindlichkeit für die eigene Lebensführung zuschreiben, mit diesen Werten nicht im Einklang stehen. Wenn sich Muslime als „säkular“ – oder im Französischen eigentlich als „musulmans laïque“ – bezeichnen, dann geben sie dem Adjektiv *laïque* eine spezifische Bedeutung. Es signalisiert, dass sie nicht nur den säkularen Rechtsstaat oder die Trennung von Staat und Religion akzeptieren, sondern von der Norm des religionslosen öffentlichen Raumes ausgehen. Damit sprechen sie der öffentlich sichtbaren Religiosität die Legitimität ab. Beim Kopftuch kommen noch spezifisch auf die Rolle der Frau bezogene Bedeutungszuschreibungen hinzu. Die Eigenbezeichnung „musulman laïque“ sendet vor allem die Botschaft, dass der persönliche „Glaube“ eine Privatangelegenheit sein soll. Das Paradox besteht darin, dass diese Privatangelegenheit zum Anlass genommen wird, politische Repräsentationsstrukturen zu schaffen. Doch dies ist Folge des Abgrenzungstrebens von der UOIF und der von ihr vertretenen Lesart der islamischen Tradition (vgl. Frégosi 2008: 381-416).

Die „säkularen Muslime“ beziehen sich auf die islamische Tradition und sind an den Auseinandersetzungen um ihre Deutung beteiligt. Indem sie die Auslegung des Islam durch andere Muslime als fundamentalistisch kritisieren und negativ bewerten, beanspruchen sie implizit, die „richtige“ Deutung des Islam zu vertreten. Sie vertreten eine Vorstellung davon, wie die islamische Tradition im französischen Kontext gelebt und weiterentwickelt werden soll. Die Beispiele von Soheib Bencheikh oder Betoule Fekkar-Lambiotte zeigen, dass die „säkularmuslimische“ Selbstidentifikation mit einem religiösen Anspruch einhergeht.

Neben dieser Selbstidentifikation sind diese Akteure im französischen Kontext auch mit Fremdzuschreibungen der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft konfrontiert. Selbst wenn ein Akteur muslimischer Herkunft keinen Bezug zur islamischen Tradition hat und sich selbst in keiner Weise als Muslim definiert, so ist er mit bestimmten kulturellen Codes seiner Herkunftskultur vertraut. Dies allein kann für die Fremdzuschreibung muslimischer Identität durch die nichtmuslimische Mehrheit ausreichen. Für die Wahrnehmung eines Akteurs als Muslim kann im Extremfall bereits ein arabischer Name, ein bestimmtes Aussehen, eine bestimmte Herkunftsgeschichte ausreichen. Die Expertise, die bestimmten Akteuren in der Kopftuchdebatte zugeschrieben worden ist, beruhte auch auf solchen Fremdzuschreibungen. Die „Experten des Gelebten“ („experts de vécu“) (Geisser 2003: 99) haben aus externer Sicht

authentische Erfahrungen im muslimischen Feld gemacht, weil sie in ihm aufgewachsen sind.<sup>898</sup> Aufgrund dieser „Innenperspektive“ wird diesen Akteuren eine Kompetenz zur Bewertung des Islam zugeschrieben. Ein Beispiel hierfür ist die Schriftstellerin Chadortt Djavann. Sie sieht sich sehr wahrscheinlich überhaupt nicht als Muslimin. Doch die ihr zugeschriebene Expertise zur Beurteilung der Kopftuchfrage beruhte genau auf ihrer „intimen Kenntnis“ des muslimischen Felds, die sie mit ihrer Aussage „J’ai porté dix ans le voile. C’était le voile ou la mort. Je sais de quoi je parle“ (Djavann 2003: 7) auch selbst beansprucht. Diese Zugehörigkeit oder Nähe zum muslimischen Feld hat diesen Akteuren vermutlich ein großes Gewicht in der Kopftuchdebatte gegeben. Ihre kopftuchkritischen Beiträge sind wahrscheinlich von vielen nichtmuslimischen Akteuren als Bestätigung ihrer Negativdeutungen wahrgenommen worden, ja möglicherweise haben sie erst zahlreiche Akteure dazu veranlasst, die negative Deutung des Kopftuchs zu übernehmen.

#### *10.7.7. Einstellungsmuster von Muslimen und die muslimische Ablehnung des Kopftuches*

Alle Akteure im muslimischen Feld, ob nun die Verfechter oder die Gegner des Kopftuchs, beanspruchen, für *die* Muslime bzw. für die „große Mehrheit der Muslime“ zu sprechen und die „richtige“ Auslegung der islamischen Tradition zu vertreten. Es stellt sich die Frage, inwiefern die beiden Gruppen für die Gesamtheit der muslimischen Bevölkerung in Frankreich repräsentativ sind. Meinungsumfragen der letzten Jahre, in denen gezielt Muslime nach ihren Einstellungen befragt wurden, vermitteln in diesem Zusammenhang einen Eindruck von Meinungstendenzen in der Bevölkerung. Dabei wurden diejenigen als „Muslime“ betrachtet, die sich selbst so identifizierten oder die aus muslimisch geprägten Familien stammten (was ein großer Unterschied ist). Angesichts der Größe der Stichproben, die meist bei einigen hundert Befragten liegt, sind allerdings methodische Zweifel an der Verlässlichkeit der Umfragen möglich. Insofern sind folgende Ergebnisse mit einer gewissen Vorsicht zu betrachten.

In einer von CSA für die Zeitung *Le Parisien* durchgeführten Umfrage vom 21.1.2004 erklärten 53 Prozent der Muslime, sie seien gegen ein Verbot des Kopftuchs in der Schule, 42 Prozent

---

<sup>898</sup> Die Fremdzuschreibung als „Muslim“ hat ebenfalls eine ethnisch-kulturelle Komponente. Sie erlaubt die entsprechende Identitätszuschreibung selbst dann, wenn für die so identifizierte Person der Bezug zur islamischen Tradition keine Rolle spielt. In diesem Fall ersetzt der Begriff „Muslim“ Bezeichnungen wie „Araber“, „Maghrebener“ oder „Einwanderer“, die für die Bezeichnung der in Frankreich geborenen Kinder und Kindeskinde der einstigen Migranten nicht mehr geeignet ist. Ein Atheist katholischer Herkunft würde kaum als Katholik angesehen werden. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, dass ein Atheist muslimischer Herkunft in den Zuschreibungsprozessen „Muslim“ bleibt. Ein Zitat des PS-Fraktionsvorsitzenden Jean-Marc Ayrault in der Parlamentsdebatte illustriert, wie die Identitätskategorie „Muslim“ als Bezeichnung einer ethnisch-kulturell differenten Bevölkerungsgruppe verwendet wird: „Je le dis du haut de cette tribune à nos compatriotes musulmans. Vous êtes des citoyens à part entière! Vous avez les mêmes droits, les mêmes devoirs, les mêmes engagements que tous! Nul ne peut vous séparer des autres Français! Et cela vaut pour ceux d’entre vous qui croient comme pour ceux qui ne croient pas.“ (vgl. Ayrault, Jean-Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007). Vgl. auch ähnliche Äußerungen von Nicolas Sarkozy (vgl. Kap. 4.8.).

hingegen signalisierten Zustimmung zu einer solchen Maßnahme (CSA Januar 2004b).<sup>899</sup> Überraschend an der Umfrage ist nicht die mehrheitliche Ablehnung des geplanten Verbots, sondern die erstaunlich große Minderheit der Zustimmung. Dass zwei Fünftel der befragten Muslime ein Kopftuchverbot begrüßen würden, schien das Argument der Akteure von UOIF und CMF zu widerlegen, dass *die* Muslime sich durch ein Verbot des Kopftuchs stigmatisiert fühlten. Eine detaillierte Aufschlüsselung der Ergebnisse gibt weitere Auskünfte über die Meinungstendenzen innerhalb der muslimischen Bevölkerung im Januar 2004:

**Tabelle 5: Umfrage: Sind Sie für ein Gesetz, das religiöse Zeichen für Schüler verbietet?**  
(in %, Quelle: CSA Januar 2004b)<sup>900</sup>

	Dafür	Dagegen	K.A.
<b>Gesamt</b>	42	53	5
<b>Männer</b>	42	51	6
<b>Frauen</b>	42	56	2
<b>18-24 Jahre</b>	34	65	1
<b>25-34 Jahre</b>	39	59	2
<b>35-49 Jahre</b>	56	37	7
<b>50 Jahre und älter</b>	42	44	15

Je jünger die befragten Muslime waren, desto höher waren die Ablehnungsraten, wobei sich diese Tendenz bei den Befragten im Alter von 50 und älter allerdings wieder umkehrte. 65 Prozent der 18- bis 24-jährigen und 59 Prozent der 25- bis 34-Jährigen sprachen sich gegen ein Verbot aus (vgl. Tabelle 5). Jüngere Muslime schreiben dem Kopftuch offensichtlich eine höhere Bedeutung zu. Dies kann durchaus als Bestätigung der wissenschaftlichen Deutung des Kopftuchs als Ressource in Identitätskonstruktionsprozessen von Heranwachsenden gewertet werden. Es kann alternativ auch als Indiz für eine ausgeprägtere Neigung junger Muslime zu einer intensiven religiösen Praxis, vielleicht auch zu einer „fundamentalistischen“ Lesart des Islam gesehen werden. Die Umfrage zeigt zudem, dass eine Mehrheit der Musliminnen ein Verbot nicht als Befreiung von islamischer Unterwerfung wertet. In der Tendenz war die Ablehnungsrate bei Frauen sogar höher als bei Männern: Deutlich mehr als die Hälfte der befragten Musliminnen (56 Prozent) lehnten das geplante Verbot ab. Doch offensichtlich teilten auch mehr als zwei Fünftel der Frauen die Negativdeutungen in Hinblick auf das Kopftuch, insofern sie ein Verbot begrüßten. Einer IFOP-Umfrage unter Musliminnen zufolge, deren Ergebnisse am 8.12.2003 in der

<sup>899</sup> Zitiert wurde die Umfrage auch in *Le Monde*, vgl. O.A.: 53% des musulmans sont contre la loi, in: *Le Monde*, 27.1.2004, 10.

<sup>900</sup> Kategorien zusammengefasst, in der Originalumfrage standen folgende Antwortmöglichkeiten zur Verfügung: „Tout á fait favorable“, „plutôt favorable“, „plutôt opposé“, „tout á fait opposé“.

Frauenzeitschrift *Elle* erschienen waren, war sogar eine noch höhere Zustimmung muslimischer Frauen zum Verbot gemessen worden: 49 Prozent hatten darin ein Verbot befürwortet, 43 Prozent hatten es abgelehnt.<sup>901</sup> Allerdings bestand ein wichtiger methodischer Unterschied zwischen beiden Umfragen: Für die IFOP-Studie waren als Muslimin all diejenigen eingestuft worden, die aus einer muslimischen Familie stammten, während in der CSA-Studie die Befragten sich selbst einstufen mussten (Tévanian 2005: 76). Unabhängig von diesen methodisch begründeten Unterschieden zeigten beide Umfragen jedoch, dass im Winter 2003/2004 zumindest sehr große Minderheiten in der muslimischen Bevölkerung dem Verbotsvorhaben zustimmten. Auf Basis dieser Zahlen war es möglich – entsprechend der Linie des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte – ein Verbot des Kopftuchs als Schutz dieser Minderheit vor dem sozialen Druck ihres Milieus zu rechtfertigen.

Ein wichtiger Aspekt des Meinungsbildes war allerdings sein politisch-medialer Kontext. Bestand angesichts der Emotionalisierung in der Debatte nicht das – auch sonst in Umfragen zu bedenkende – methodische Problem, dass die Befragten nicht immer ihre wirkliche Meinung äußern? Einen Hinweis darauf, dass die Einstellungen in der muslimischen Bevölkerung „kopftuchfreundlicher“ waren, als es die relativ hohe Zustimmungsrates zum geplanten Verbot scheinen ließ, boten einige weitere auf das Kopftuch und die Rolle der Frau bezogene Fragen in der CSA-Studie vom Januar 2004. So wurden die muslimischen Interviewpartner gefragt, welche Haltung sie bezögen, wenn ihre Tochter sich dazu entscheide, ein Kopftuch zu tragen.

**Tabelle 6: Umfrage: Angenommen, Ihre Tochter wollte ein Kopftuch tragen, was wäre Ihre Haltung? (in %, Quelle: CSA Januar 2004b)<sup>902</sup>**

	<b>Dafür</b>	<b>Dagegen</b>	<b>K.A.</b>
<b>Gesamt</b>	59	33	8
<b>Männer</b>	60	29	11
<b>Frauen</b>	58	38	5
<b>18-24 Jahre</b>	73	22	5
<b>25-34 Jahre</b>	62	31	7
<b>35-49 Jahre</b>	41	46	13
<b>50 Jahre und älter</b>	53	37	10

<sup>901</sup> Elle, 8.12.2003, zitiert nach Tévanian 2005: 77. Weitere Analysen zu der von *Elle* publizierten IFOP-Umfragen bietet Tévanian 2005: 76-80.

<sup>902</sup> Kategorien zusammengefasst, in der Originalumfrage standen folgende Antwortmöglichkeiten zur Verfügung: „Tout á fait favorable“, „plutôt favorable“, „plutôt opposé“, „tout á fait opposé“.



Deutlich größere Mehrheiten – über alle Alters- und Geschlechtsgruppen hinweg – zeigten sich damit einverstanden, dass die eigene Tochter ein Kopftuch trägt. Während nur ein Drittel diese Vorstellung ablehnte, äußerten immerhin 42 Prozent Zustimmung in der gleichen Umfrage zum Kopftuchverbot. Das ist ein Unterschied von 9 Prozent. Diese Haltung von Verbotsbefürwortern, die das Kopftuch grundsätzlich positiv bewerteten, ist schwer zu interpretieren. Möglich ist, dass einige Kopftuchbefürworter tatsächlich dagegen waren, dass „religiöse Zeichen“ in der Schule getragen werden. Der deutliche prozentuale Unterschied zeigt jedenfalls, dass eine Zustimmung zum Verbot nicht unbedingt als Bestätigung der dem Verbot zugrunde liegenden Negativdeutungen des Kopftuchs gewertet werden kann.

Zwei Jahre später untersuchte eine CSA-Umfrage für die Zeitschrift *La Vie* die Intensität muslimischer Religionspraxis und das daraus vermeintlich folgende Alteritätspotential in der muslimischen Bevölkerung (CSA August 2006). Die religiöse Praxis der Befragten wurde dabei anhand der Häufigkeit der Koranlektüre, des Moscheebesuchs, der Erfüllung der Fünf Pflichtgebete sowie des Fastens im Monat Ramadan gemessen. Auf der Basis dieser Indikatoren zeichneten sich etwa ein Fünftel der befragten Muslime durch eine sehr intensive und regelmäßige Praxis aus.<sup>903</sup> Die CSA-Studie ist vor allem deshalb interessant, weil sie Korrelationen zwischen den Indikatoren religiöser Praxis und bestimmten Einstellungsmustern in Hinblick auf die Umsetzung umstrittener Normen des islamischen Rechts nachgeht.<sup>904</sup> Dabei zeigt sich zwar einerseits, dass Praktiken wie die Polygamie oder die Steinigung von Ehebrecherinnen von großen Mehrheiten abgelehnt werden, nämlich zu 79 Prozent und zu 78 Prozent. Aber die Daten zeigen auch, dass die Zustimmung zu derartigen Praktiken mit der Intensität religiöser Praxis steigt, also ein tendenzieller Zusammenhang zwischen der Intensität religiöser Praxis und der Befürwortung von Praktiken besteht, die in Frankreich als Zeichen einer „fundamentalistischen“ und mit den französischen Werten inkompatiblen Lesart des Islam gelten. Wenn zudem nicht nur die Zustimmungsraten, sondern auch die Raten der Ablehnung solcher Praktiken betrachtet werden, dann zeigt sich, dass 61 Prozent, also nur etwa zwei Drittel der häufigen Koranleser die Steinigung von Frauen eindeutig ablehnen. Dies ist ein doch eher niedriger Wert. Bemerkenswert ist indes der hohe Anteil von 18 Prozent Unentschiedenen. Ein so hoher Wert wird bei anderen Umfragepunkten nicht erreicht, was bedeutet, dass viele Befragte in dieser speziellen Frage keine eindeutige Position beziehen wollten (vgl. Tabelle 7 und 8).

---

<sup>903</sup> Die Messung der Intensität religiöser Praxis der CSA-Studie deckt sich nicht immer mit den Ergebnissen der IFOP-Studie (2008) oder der Studie von Brouard/Tiberj (2005), die in Kapitel 5.3. vorgestellt wurden. So befolgen 88 Prozent der Befragten der CSA-Studie die Ramadan-Fastenzeit. Das Pflichtgebet praktizieren 43 Prozent regelmäßig (CSA August 2006: 16).

<sup>904</sup> In der Originalumfrage standen folgende Antwortmöglichkeiten zur Verfügung, die hier zu drei zusammengefasst wurden: „dafür“ = „tout à fait favorable“ und „plutôt favorable“; „dagegen“ = „plutôt opposé“ und „tout à fait opposé“. „K.A.“ = „NSPP“.

**Tabelle 7: Haltung zur Polygamie im Sinne des islamischen Rechts**  
(in %, Quelle: CSA August 2006: 12ff.)

	<b>Dafür</b>	<b>Dagegen</b>	<b>K.A.</b>
<b>Gesamt</b>	15	79	6
<b>Männer</b>	17	76	7
<b>Frauen</b>	14	82	4
<b>18-24 Jahre</b>	16	80	4
<b>25-29 Jahre</b>	16	73	11
<b>30-49 Jahre</b>	18	78	4
<b>50 Jahre und älter</b>	8	83	9
<b>Moscheebesuch mind. einmal pro Woche</b>	25	68	7
<b>Moscheebesuch nie</b>	11	82	7
<b>Koranlektüre mind. einmal pro Woche</b>	28	62	10
<b>Koranlektüre nie</b>	9	84	7
<b>Ramadan ja</b>	17	78	5
<b>Ramadan nein</b>	3	87	10

**Tabelle 8: Haltung zur Steinigungen von Ehebrecherinnen nach islamischem Recht**  
(in %, Quelle: CSA August 2006: 14f.)

	<b>Dafür</b>	<b>Dagegen</b>	<b>K.A.</b>
<b>Gesamt</b>	12	78	10
<b>Männer</b>	11	80	9
<b>Frauen</b>	13	77	10
<b>18-24 Jahre</b>	14	77	9
<b>25-29 Jahre</b>	7	80	13
<b>30-49 Jahre</b>	11	80	9
<b>50 Jahre und älter</b>	20	69	11
<b>Einmal pro Woche in Moschee</b>	17	74	9
<b>Niemals in der Moschee</b>	10	81	9
<b>Koranlektüre einmal pro Woche</b>	21	61	18
<b>Koranlektüre nie</b>	6	87	7
<b>Ramadan ja</b>	13	76	11
<b>Ramadan nein</b>	5	92	3

Bei anderen Fragen, die die Kompatibilität oder Inkompatibilität des „Islam“ mit den französischen Werten thematisieren, kommen ebenfalls interessante Ergebnisse zustande: Auf die Frage, ob die Heirat einer Muslima mit einem Nichtmuslim akzeptabel sei oder nicht (das islamische Recht verbietet eine solche Verbindung), halten dies 69 Prozent aller Befragten für akzeptabel, also eine eindeutige Mehrheit. Mehr als ein Viertel indes hält einen solchen Vorgang für inakzeptabel. Dieser Wert steigt fast auf die Hälfte bei denjenigen, die sich durch eine intensive religiöse Praxis auszeichnen (47 Prozent) (vgl. Tabelle 9).

Brouard/Tiberj (2005) gehen ebenfalls der Akzeptanz weiblicher „Exogamie“, also der Heirat einer Muslima mit einem Nichtmuslim, nach. Dabei unterteilen sie die befragten Muslime ihrer Studie in „konservativ“ und „permissiv“ eingestellte „Gläubige“, die ihrerseits jeweils in „regelmäßig“, „gelegentlich“ und „nicht praktizierend“ unterteilt werden. Grundsätzlich tendieren konservativ orientierte Muslime sehr viel stärker als eher permissiv eingestellte Muslime dazu, die eheliche Verbindung von Musliminnen mit Nichtmuslimen abzulehnen. Auffallend ist aber, dass die Rate der Ablehnung in beiden Kategorien mit zunehmender Intensität religiöser Praxis steigt. Bei den regelmäßig praktizierenden Muslimen konservativer Orientierung wird der Höchstwert von 74 Prozent erreicht, doch auch bei den regelmäßig praktizierenden Gläubigen permissiver Orientierung stehen mehr als ein Drittel der Befragten der weiblichen Exogamie ablehnend gegenüber (vgl. Tabelle 10).

**Tabelle 9: Haltung zur Heirat zwischen Muslimin und Nichtmuslim**  
(in %, Quelle: CSA August 2006: 32ff.)

	<b>Akzeptabel</b>	<b>Nicht akzeptabel</b>	<b>K.A.</b>
<b>Gesamt</b>	69	26	5
<b>Männer</b>	71	23	6
<b>Frauen</b>	66	29	5
<b>18-24 Jahre</b>	65	31	4
<b>25-29 Jahre</b>	63	30	7
<b>30-49 Jahre</b>	75	19	6
<b>50 Jahre und älter</b>	60	32	8
<b>Einmal pro Woche in Moschee</b>	44	47	9
<b>Niemals in der Moschee</b>	76	19	5
<b>Koranlektüre einmal pro Woche</b>	44	47	9
<b>Koranlektüre nie</b>	82	15	3
<b>Ramadan ja</b>	66	29	5
<b>Ramadan nein</b>	92	3	5

**Tabelle 10: Ablehnung der Heirat zwischen Muslimin und Nichtmuslim**  
(in %, Quelle: Brouard/Tiberj 2005: 92)

Intensität religiöser Praxis	Konservativ	Permissiv
Regelmäßig	74	37
Gelegentlich	47	13
Nicht praktizierend	39	13

Die Akzeptanzwerte für von islamischen Normen abweichendes Verhalten sind noch geringer in der sensiblen Frage der Apostasie. Auf die Frage, ob die Konversion eines Muslims zum Christentum akzeptabel sei oder nicht, antworten weniger als die Hälfte der Befragten der CSA-Umfrage (August 2006), also 46 Prozent, dies sei akzeptabel. Nahezu ebenso viele halten es für nicht akzeptabel. Auch hier nehmen die Akzeptanzwerte mit zunehmender Intensität der religiösen Praxis deutlich ab, nur zwischen einem Viertel und einem Drittel dieser Gruppe hält die Konversion eines Muslims zum Christentum für akzeptabel, fast zwei Drittel halten dies für inakzeptabel (vgl. Tabelle 11).

**Tabelle 11: Haltung zur Konversion eines Muslims zum Christentum**  
(in %, Quelle: CSA August 2006: 35f.)

	Akzeptabel	Nicht akzeptabel	K.A.
<b>Gesamt</b>	46	45	9
<b>Männer</b>	51	40	9
<b>Frauen</b>	41	49	10
<b>18-24 Jahre</b>	40	56	4
<b>25-29 Jahre</b>	48	39	13
<b>30-49 Jahre</b>	51	37	12
<b>50 Jahre und älter</b>	46	44	10
<b>Einmal pro Woche in Moschee</b>	31	62	7
<b>Niemals in der Moschee</b>	49	42	9
<b>Koranlektüre einmal pro Woche</b>	25	65	10
<b>Koranlektüre nie</b>	60	34	6
<b>Ramadan ja</b>	44	47	9
<b>Ramadan nein</b>	67	26	7

Völlig unabhängig von der normativen Bewertung dieser Umfragewerte sowie ihrer Aussagekraft hinsichtlich der Verbreitung „fundamentalistischer“ Einstellungen bieten sie einen wichtigen

Hinweis zur Erklärung der massiven Opposition bestimmter Muslime gegen die Repräsentanten des intensiv-praktizierenden Akteursspektrums des muslimischen Felds. Es wäre angesichts der Umfrageergebnisse möglicherweise eine vorschnelle Schlussfolgerung, das prononciert laizistische Auftreten bestimmter muslimischer Akteure als reines Streben nach Anerkennung oder als taktisch motivierte Übernahme von dominanten Deutungsmustern zu interpretieren. Es könnte auch eine tatsächliche Bedrohungswahrnehmung dieses Akteursspektrums widerspiegeln, das seinen Grund in dem statistisch nachweisbaren Zusammenhang zwischen intensiver Religiosität und der Zustimmung zu bestimmten islamischen Praktiken hat. Die Korrelationstendenz besagt nicht, dass intensive religiöse Praxis zwangsläufig mit den oben genannten „fundamentalistischen“ Einstellungen einhergeht.<sup>905</sup> Doch ist es eher nachvollziehbar, warum nicht nur nichtmuslimische Akteure, sondern auch Muslime das Kopftuch als eine Form intensiver religiöser Praxis mit den genannten Einstellungsmustern in Verbindung bringen. Die Unterstützung einer nicht unerheblichen muslimischen Minderheit für das Kopftuchverbot könnte das Resultat der Wahrnehmung einer solchen Verbindung sein. Diese Wahrnehmung wäre jedenfalls nicht völlig aus der Luft gegriffen: Die Annahme, dass das Kopftuch als Ausdruck intensiver religiöser Praxis in der Wahrnehmung dieser Minderheit ein Symbol für derartige Einstellungsmuster ist, ist zumindest plausibel. Interessanterweise haben Brouard/Tiberj in ihrer Studie auch gezeigt, dass die Zustimmung zu der Frage, ob im Sinne des Respekts gegenüber allen Religionen das Kopftuch in der Schule wieder zugelassen werden soll, sowohl in der Kategorie der konservativ als auch in der Kategorie der permissiv orientierten Muslime mit zunehmender Intensität religiöser Praxis steigt. Regelmäßig praktizierende Konservative bejahen die Frage zu 70 Prozent, gelegentlich und nicht praktizierende Konservative zu 65 Prozent. Regelmäßig praktizierende Permissive stimmen der Frage zu 60 Prozent zu, während die positiven Antworten auf 32 Prozent bei den gelegentlich und nicht praktizierenden Permissiven sinken (2005: 93). So kommen die beiden Autoren zu dem Ergebnis: „[L]es musulmans les plus pratiquants et les plus conservateurs sont les plus grands supports du foulard à l'école“ (ebd.: 93f.). Der Zusammenhang mit der Unterstützung für das Kopftuch in der Schule mit grundsätzlich „konservativen“ Einstellungen seiner muslimischen Verfechter könnte eine Erklärung für die restriktive Haltung einiger muslimischer Akteure in der Kopftuchfrage gewesen sein. Eine Aussage Abdelwahab Meddebs vor der Debré-Mission zeigt jedenfalls, dass seine Zustimmung zum Verbot von der Sorge motiviert war, dass das Kopftuch zur Norm werden und diejenigen

---

<sup>905</sup> Siehe zur Frage der Einstellungen in der muslimischen Bevölkerung insbesondere die detaillierte und methodisch gut dokumentierte Studie von Brouard/Tiberj (2005), die zudem viele weitere Kategorien zur Messung der Stimmungslage unter den französischen Muslimen entwickelt haben. Die Autoren kommen trotz der stärkeren Verbreitung antisemitischer und in Fragen der Geschlechterverhältnisse und der Frauenrolle konservativer Einstellungen unter den französischen Muslimen zu dem Ergebnis, dass die Integration in die französische Gesellschaft überwiegend weit vorangeschritten sei und es zu einer tendenziellen Angleichung der Einstellungsmuster der muslimischen Bevölkerung an die der französischen Gesamtbevölkerung komme (ebd.: 135-138).

Muslimen, die es nicht wollten, zunehmend unter sozialen Druck geraten könnten, es doch zu tragen:

Je rappelle aussi que le voile est véritablement le signe d'une inégalité sexuelle. Le laxisme face au port du voile facilite un processus qui aiderait ceux qui œuvrent pour qu'il devienne une norme. Quand il deviendra une norme, il engendrera probablement une pression sociale à l'égard des parents libéraux et des jeunes filles qui ne veulent pas en entendre parler.<sup>906</sup>

### **10.8. Zwischenfazit**

Im Falle einer restriktiven Politik ist immer mit Widerstand der von der Restriktion betroffenen gesellschaftlichen Gruppe zu rechnen. Wenn sie über die entsprechenden Machtressourcen verfügt, dann kann sie durchaus die Politikgestaltung zu ihren Gunsten beeinflussen – bis hin zur Aufgabe des politischen Vorhabens. Als Machtressource kommt der Organisationsfähigkeit der Interessensgruppe eine wichtige Rolle zu ebenso wie der Frage, wie sehr sie als einheitliche Formation auftreten kann. Auch ihr politisches Gewicht (in Form von Wählerstimmen) und ihre mögliche Unterstützung durch andere gesellschaftliche Gruppen sind von Bedeutung. Eine weitere wichtige Ressource stellt der direkte Zugang zu den Entscheidungsträgern dar, etwa für deren Beeinflussung im Rahmen lobbyistischer Aktivitäten. Schließlich ist auch der Zugang zu den Kommunikationsmedien relevant. Denn diese stellen eine wichtige Instanz zur Beeinflussung der Deutungsdominanz in einer Gesellschaft dar (vgl. Kap. 11.2.). Wenn politischen Maßnahmen bestimmte Deutungen zugrunde liegen, dann besteht ein Weg zu ihrer Beeinflussung in einer Bearbeitung dieser Deutungen. Im Fall des Kopftuchkonflikts ging es für die Verteidiger des Kopftuchs darum, die Negativdeutungen in Bezug auf das Kopftuch zu relativieren.

Vom Verbot „religiöser Zeichen“ in der Schule waren formal die Anhänger aller religiösen Traditionen betroffen. Deren Funktionsträger bildeten die Interessengruppe, die als die wichtigste Protestformation den Weg zum Gesetz unter Umständen zu blockieren hätte versuchen können. Der Überblick über die verschiedenen Gruppen zeigt jedoch, dass ihr tatsächlicher Einfluss begrenzt gewesen ist, zumindest was die Verhinderung des Kopftuchverbots angeht. In Hinblick auf die nichtmuslimischen Akteure spielen hierfür zwei Gründe eine Rolle, so die These: Erstens mangelte es vielen Gruppen an Ressourcen zur politischen Einflussnahme. Dies gilt insbesondere für die in Frankreich sehr kleine Gemeinschaft der Sikhs, deren Vertreter nicht einmal von den beiden Kommissionen angehört worden sind. Zweitens mangelte es zahlreichen religiösen Akteuren an der Bereitschaft, zur Verteidigung des Kopftuchs mehr zu unternehmen als die Formulierung öffentlicher Kritik. Die deutlichste Kritik äußerten Vertreter der katholischen

---

<sup>906</sup> Table ronde regroupant Mohammed Arkoun et al., in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 51-75, 56, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Kirche und des Großrabbinats. Doch keine dieser Akteursgruppen ist so weit gegangen, etwa die Demonstrationen der Muslime im Januar 2004 zu unterstützen. Dies lag vermutlich zum Teil an den auch von nichtmuslimischen religiösen Akteuren geteilten Vorbehalten gegenüber dem Kopftuch und ihrer Angst vor dem Islamismus. Diese Vorbehalte zeigten sich im Falle der Vertreter der FPF und besonders der UBF. Die Vertreter der Freidenker- und Freimaurerverbände lehnten das Gesetz zwar grundsätzlich ab, teilten aber die Auffassung, dass religiöse Zeichen in der Schule nichts zu suchen haben.

Neben solchen Vorbehalten besteht wahrscheinlich ein weiterer Grund dafür, dass die Proteste insgesamt zurückhaltend ausfielen. Dies gilt insbesondere für die katholische Kirche. In den Kommissionen und in der gesamtgesellschaftlichen Debatte war im Verlauf der zweiten Jahreshälfte 2003 ein solch aggressives Klima in Hinblick auf die Verteidigung der Laizität entstanden, dass die Kirchen fürchten mussten, die Reproduktion altbekannter Deutungsmuster aus der Zeit des Kirchenkampfes könnte auch für sie negative Folgen haben. Die Überlegung, das Verbot religiöser Zeichen auf die Privatschulen auszudehnen, oder die Idee, alle sichtbaren Zeichen zu verbieten, sowie die Sorge vor indirekten Wirkungen des Gesetzes auf Katholiken und Vertreter der Kirche, mussten bei den Bischöfen Unruhe auslösen. Angesichts des laizistischen Eifers in der gesellschaftlichen Debatte und der Übernahme von zahlreichen Deutungsmustern aus der antiklerikalen Tradition durch Politiker der UMP konnten die Bischöfe es schon als „Erfolg“ verbuchen, dass am Ende nicht „sichtbare“, sondern nur „auffällige“ Zeichen verboten wurden. Denn damit blieb das Kommunionkreuz am Halskettchen erlaubt. Ebenso war es ein „Erfolg“, dass letztlich die Privatschulen vom Verbot ausgenommen wurden. Eine weitere nicht zu unterschätzende Gefahr aus Sicht der Kirche war die Debatte um eine Reform des Gesetzes von 1905. Daher ihre Warnung vor einer Infragestellung der bestehenden „religionsrechtlichen Balance“, die sich im Verhältnis von Staat und katholischer Kirche seit Ende der Dritten Republik entwickelt hatte. Diese Balance nicht zu gefährden, war für die Kirche wahrscheinlich wichtiger, als sich zum Anwalt einer religiösen Praxis zu machen, die von einer überwältigenden Mehrheit der französischen Bevölkerung abgelehnt wurde. Wie sehr es hier tatsächlich zur gezielten Einflussnahme durch Akteure der katholischen Kirche gekommen ist, ist nicht sicher zu sagen. Die Entscheidung, schließlich nur eine Reform im Schulgesetz durchzuführen, ist jedenfalls aus Sicht der Kirche ein glimpflicher Ausgang des Kopftuchdramas. Mit dem Gesetz vom 15.3.2004 ist erstmals ein Laizitätskonzept *institutionalisiert* worden, das bis dahin nur als politische Philosophie existiert hatte. Wäre dieses laizistische Laizitätskonzept, das die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes anstrebt, in das Gesetz von 1905 eingegangen, hätte dies vermutlich weiter reichende Folgen für die französische Religionspolitik und die Kirche entfalten können.

Auch die muslimischen Akteure leisteten keinen starken Widerstand gegen das Verbotsvorhaben und reagierten letztlich eher mit Hilflosigkeit. Sie verfügten über zu geringe Ressourcen, um die

dominanten Deutungen in der Gesellschaft effektiv zu ihren Gunsten zu beeinflussen. So mussten Abdallah Milcent oder die UOIF-Funktionäre mit dem offensichtlichen Misstrauen ihnen gegenüber kämpfen und wurden von den Entscheidungsträgern in ihrem Anliegen kaum ernst genommen. Ihre Strategie, sich auf Religionsfreiheit und Menschenrechte zu berufen, überzeugte am Ende nicht. Sie saßen sozusagen in einer Wahrnehmungsfalle: Alles, was die Verfechter des Kopftuchs zu dessen Verteidigung unternahmen, wurde als weiterer Beleg ihrer republikfeindlichen und islamistischen Gesinnung aufgefasst. Dies gilt besonders für die Demonstrationen im Januar 2004.

Dies hat jedoch nicht nur mit für die Muslime ungünstigen Machtstrukturen und postkolonialen Reflexen von Teilen der Mehrheitsgesellschaft zu tun, sondern auch mit dem Handeln bestimmter Akteure des muslimischen Felds selbst. Denn es gab zahlreiche Muslime, vom Verbandsfunktionär Boubakeur bis zu den „säkularen“ Muslimen, die die äußerst negativ konnotierten Wahrnehmungsmuster in Bezug auf das Kopftuch bestätigten, ja sogar verstärkten. Postkoloniale Effekte erklären sicherlich, weshalb die nichtmuslimischen Akteure eher den muslimischen Kritikern des Kopftuchs als seinen Verfechtern Gehör schenkten. Sie erklären aber nicht unbedingt, warum es überhaupt so vehemente muslimische Gegner des Kopftuchs gibt. Diese verbanden das Kopftuch mit aus ihrer Sicht bedrohlichen ideologischen oder religiösen Tendenzen in Teilen der muslimischen Bevölkerung. Ob diese Bedeutungszuschreibungen zutreffend sind, ist eine andere Frage. Die Auswertung von Umfragen hat allerdings gezeigt, dass eine für die Gleichberechtigung von Frauen ungünstige Islamdeutung im religiös besonders aktiven Spektrum der muslimischen Bevölkerung tendenziell größere Zustimmung findet als in anderen Teilen.

Die bemerkenswerte Haltung Dalil Boubakeurs in der Kopftuchdebatte ließe sich auf den ersten Blick als ein Streben nach externer Anerkennung erklären, doch in seinem Fall könnte die Motivlage komplizierter gewesen sein. Denn sein Kapital an externer Anerkennung konnte ihm zumindest Hoffnung auf eine günstigere Verhandlungsposition gegenüber dem laizistisch orientierten Akteurspektrum machen. Seine diesen Akteuren gegenüber „gefällige“ Argumentation könnte dann als Verhandlungsstrategie erklärt werden, die auf die Zulassung der *Bandana* als Ersatz für strengere Formen des Kopftuchs zielte.

Die kopftuchkritischen muslimischen Akteure haben in ihrer Auseinandersetzung mit der aus ihrer Sicht bedrohlichen religiösen Bewegung im Islam auf aggressive Deutungen des Laizitätskonzepts in antiklerikaler Tradition zurückgegriffen, um die Deutungsansprüche der vermeintlichen „Fundamentalisten“ abzuwehren. Sie haben dabei zwar dominante Deutungen der Mehrheitsgesellschaft reproduziert, dies aber nicht zwingend aus einer Gefälligkeitshaltung gegenüber der islamkritischen Öffentlichkeit heraus, sondern im Sinne eines Kampfes gegen eine als real gedeutete Bedrohung ihrer Art und Weise, die islamische Tradition zu interpretieren und



zu leben. Nicht nur die „säkularen“ Muslime haben auf Deutungsmuster der Mehrheitsgesellschaft zurückgegriffen. Dies haben auch die Akteure getan, die die islamische Tradition intensiv praktizieren. Diese beriefen sich nur auf andere Konzepte, die die Mehrheitsgesellschaft zur Verfügung stellt, vor allem auf die „Religionsfreiheit“ und auf ein pluralistisches Laizitätsverständnis. Beide Akteursgruppen bauten Handlungsmacht auf, indem sie die gesamtgesellschaftliche Konfiguration als Ressource für ihre Positionierung in der Religionspolitik einerseits und innerhalb des muslimischen Felds andererseits nutzten. Im Grunde reproduzierten die Akteure des muslimischen Felds eine Konfliktkonstellation, die die französische Religionspolitik historisch geprägt hat: den Gegensatz zwischen katholischer Kirche und antiklerikalen Laizisten. Durch den Rückgriff auf die konträren Deutungsoptionen in der Tradition des Kirchenkampfs konnten die muslimischen Akteure zudem hoffen, Bündnispartner aus dem religionspolitischen Feld zu gewinnen: Die islamischen Verbandsfunktionäre konnten auf Unterstützung seitens der katholischen Kirche hoffen, die kopftuchkritischen Muslime auf die Unterstützung der neorepublikanischen Akteure. Diese beiden Akteursgruppen reproduzierten auf diese Weise die Konfliktkonstellation des französischen Kirchenkampfs.

Diese Konstellation der Akteure im muslimischen Feld war eine ungeheure Belastung für den Widerstand der islamischen Akteure gegen das Kopftuchverbot. Als mit Scheich Tantaoui ein hoher muslimischer Gelehrter eine theologische Legitimation für die Akzeptanz des Kopftuchverbots lieferte, war dies eine weitere Schwächung des muslimischen Protestpotentials. Die Teilnehmerzahlen an den Demonstrationen gegen das Verbot waren nicht überwältigend, sondern bestärkten die Wahrnehmung, es handle sich um eine kleine, aktive Minderheit. Die Entführung der beiden französischen Journalisten im Irak gab dem Protest gegen das Verbot schließlich den Todesstoß. Nun war aus dem Konflikt um das Kopftuch endgültig ein Loyalitätstest zu den Grundwerten der Republik geworden. Was den Verfechtern und Verteidigern des Kopftuchs am Ende blieb, war die Pflege einer Opferrolle, wie in den Publikationen des *Comité 15 mars* oder in der Bewegung der *Indigènes de la République*.

Nur in einer Hinsicht ist die Position der muslimischen Verfechter des Kopftuchs auf Anerkennung getroffen, insofern das Kopftuch überhaupt als Frage der Religionsfreiheit debattiert worden ist und die im Zusammenhang mit ihm aufgetretenen Konflikte in den Kategorien der Religionspolitik bearbeitet worden sind.

## 11. Deutungsmächtige Akteure

### 11.1. Einleitung

Im Falle des Kopftuchverbots war eine ganze Reihe von Akteuren für die Auslösung und Gestaltung dieses Prozesses von Bedeutung. An erster Stelle sind die politischen Akteure zu nennen, an zweiter Stelle die Vertreter verschiedener religiöser Traditionen. Darüber hinaus gab es noch weitere Akteure, die in unterschiedlichen Phasen des Politikprozesses ihre Beiträge geleistet haben. Durch die Publikation von Büchern und Presseartikeln oder durch mündliche Stellungnahmen haben zahlreiche Personen in die Kopftuchdebatte eingegriffen. Damit haben sie gezielt oder ungewollt den Verlauf des politischen Prozesses beeinflusst, einige zugunsten eines Verbotsgesetzes, andere, um es zu verhindern. Dabei standen ihnen unterschiedliche Ressourcen zur Verfügung: moralische Autorität, Zugang zu Meinungsbildungsinstanzen der Medien, wissenschaftliche Kompetenzen, die Tätigkeit in menschenrechts- oder religionspolitischen Feldern oder persönliche Erfahrungen und Anschauung der Probleme in den Schulen.

Es ist von Interesse, welche dieser deutungsmächtigen Akteure am Ende die Herausbildung einer dominanten Situationsdeutung und einer ihr entsprechenden Religionspolitik gefördert haben und welche Akteure dabei ihre Deutungen nicht durchsetzen konnten. Auch in diesem Zusammenhang sind die Kommissionen von Bedeutung, denn sie gaben auch vielen dieser potentiell deutungsmächtigen Akteure Gelegenheit dazu, ihre Sicht vorzutragen, und haben zugleich eine Filterung der Aussagen vorgenommen. Diese Filterwirkung kann im Falle der Debré-Mission dank der Anhörungsabschriften genau studiert werden. Im Fall der Stasi-Kommission ist dies zwar nicht möglich. An ihr kann jedoch gezeigt werden, wie in ihrem Fall genau die Filterung zustande gekommen ist, weil darüber relativ detaillierte Informationen vorliegen. Die Stasi-Kommission hatte als unabhängige Expertenkommission und dank des Renommées ihrer Mitglieder große Deutungsmacht in der Kopftuchdebatte des Jahres 2003. Ob ein Verbot des Kopftuchs möglich gewesen wäre, wenn die Stasi-Kommission davon ausdrücklich abgeraten hätte, ist durchaus fraglich. Insofern ist die Frage, wie die Akteure in der Kommission zu ihrer Situationsdeutung gelangt sind, von größtem Interesse, vor allem weil in ihr Akteure vertreten waren, die als Befürworter einer religionsfreundlichen oder multikulturellen Gesellschaftspolitik bekannt waren, wie die Soziologen Alain Touraine und Jean Baubérot.

Im folgenden Abschnitt geht es um Akteursgruppen, die mit ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Deutungskompetenz für die Kopftuchdebatte eine wichtige Rolle gespielt haben: erstens die Akteure der Medien, die durch ihre Berichterstattung die öffentliche Wahrnehmung des Themas beeinflussten; zweitens die neorepublikanischen Autoren, die in den 1980er Jahren die gesellschaftliche Debatte stark geprägt haben; drittens die Vertreter einer dem Neorepublikanismus entgegengesetzten intellektuellen Strömung, die für eine

pluralitätsfreundliche Gesellschaftskonzeption eingetreten sind; viertens die Akteure des Erziehungswesens, insbesondere Lehrer und Schulleiter, die aufgrund ihrer persönlichen Erfahrungen als besonders kompetent für die Bewertung der Kopftuchproblematik angesehen wurden. Am Ende widmet sich ein Abschnitt der Arbeit in der Stasi-Kommission zu. Dabei ist die Leitfrage, wie es möglich war, dass dieses hochkarätig, aber heterogen besetzte Gremium zu einem so überwältigenden Konsens in Hinblick auf das Verbot des Kopftuchs gelangen konnte.

## 11.2. Die Rolle der Medienakteure

Die Bedeutung der Medien für die Konstruktion von kollektiv gültigen Deutungen der sozialen Realität einer Gesellschaft ist – trotz aller Vielfalt der Positionen und Meinungen – nicht zu unterschätzen. Medien bestimmen vor allem die thematische Agenda. Wie Krause (2004: 84) erläutert, treffen Medien eine Auswahl aus der Fülle an Ereignissen und Problemen und fokussieren die öffentliche Aufmerksamkeit. Was thematisiert wird (und an welcher Stelle im Informationsfluss), entscheidet über das Bild der Welt, das die Medien schaffen; dies gilt auch für die Nichtthematisierung. Die Auswahl ist nicht nur abhängig von den verantwortlichen Akteuren, Journalisten und Redakteuren, sondern sie wird auch von kulturellen, politischen und ökonomischen Zwängen bestimmt. Die Erzeugnisse der Medienakteure spiegeln dabei nicht nur einfach wider, was in einer Gesellschaft als wichtig und wertvoll bzw. als problematisch und kritikwürdig gedeutet wird; sie selbst beeinflussen diese Deutungen (ebd.: 85, 96).

Die Medienakteure handeln in einem von Konkurrenz und Wettbewerb geprägten Feld: Sie müssen ihre Informationen verkaufen. Ihre Informationsauswahl und -präsentation wird daher auch von ökonomischen Kalkülen bestimmt, von der Frage etwa, welche Themen die Zahl der Medienkonsumenten in die Höhe treibt. Insofern besteht eine Tendenz zur Fokussierung solcher Themen, die den Medienkonsum fördern. Die Kopftuchaffäre war von Beginn an ein Thema, das diesem Interesse dienlich sein konnte. Es ging mit starker Emotionalisierung einher und ermöglichte ein hohes Maß an Konkretheit. Selbst wenn die Thematik komplex ist, ließ sie sich durch die Bilder kopftuchtragender Frauen auf den Zeitungstiteln ikonographisch leicht erfassen. Zahlreiche Zeitungen zeigten in den ersten Tagen der Affäre von Creil im Jahr 1989 Bilder von Frauen im iranischen Tschador und trugen auf diese Weise zur Einordnung der Problematik in einen religionspolitischen Deutungshorizont maßgeblich bei.<sup>907</sup>

Dabei beeinflusste die Medienberichterstattung die Deutung der Thematik bereits in zwei wesentlichen Punkten: Einerseits wurde das Thema von Anfang an als ein ernstes Problem

---

<sup>907</sup> Gaspard/Khosrokhavar (1995: 12) erwähnen, dass *Libération* am 4.10.1989 unter dem Titel *Le port du voile heurte la laïcité du collège de Creil* von der Affäre berichtet hatte. In den Tagen darauf folgten die anderen Großen der französischen Presselandschaft, so *L'Humanité*, *La Croix* und *Le Monde*. Am 9.10.1989 veröffentlichte *Le Figaro* eine Reportage unter dem Titel *Les tchadors de la discorde*. Die beiden Soziologen meinen, vor allem die intensive mediale Thematisierung des Kopftuchs habe zur Eskalation der Affäre geführt (ebd.: 15).

dargestellt. Die Geschichte wurde nicht als unbedeutende, ja lächerliche Provinzposse unter „Vermischtes“ berichtet, sondern auf den Titelseiten der wichtigsten Tageszeitungen. Zweitens wurde das Kopftuch von Anfang an ikonographisch in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Thema war nicht in erster Linie die religiöse Praxis junger Frauen, die Probleme von Teenagern mit Migrationshintergrund oder die Frage, was es bedeutet, Muslim in Frankreich zu sein. In erster Linie ging es um das Kopftuch als eines spezifischen Objekts mit einer bestimmten Bedeutung. Dies ist deswegen wichtig, weil es, so die Vermutung des Verfassers, mit zu erklären vermag, warum als angemessene Antwort auf die vermeintlichen Bedrohungen der schulischen Laizität ausgerechnet das Kopftuchverbot propagiert wurde. Diese Antwort ist erstaunlich, denn selbst wenn man die Bedrohungsanalyse, die sich in den Kommissionen durchgesetzt hat, teilt, so bleibt völlig unklar, weshalb ausgerechnet ein Kopftuchverbot diesen Problemen Abhilfe verschaffen soll. Die Antwort auf die Probleme in Form des Gesetzes vom 15.3.2004 war vor allem symbolischer Natur, weil ein Symbol von Anfang an im Mittelpunkt der Debatte gestanden hatte. Diese Entwicklung ist wahrscheinlich ohne die bildliche Präsenz des Kopftuchs in den Medien nicht zu verstehen.

Ein weiteres Beispiel für die Rolle der Medien in der Konstruktion der Realität stellt die Berichterstattung in Anschluss an Sarkozys Rede auf dem UOIF-Kongress in Bourget im April 2003 dar. Die Medien fokussierten vor allem die Buhrufe in Folge seiner Aussagen zur Frage der Passfotos. Es entstand damit ein unvollständiges Bild der Ereignisse, denn ein nicht unerheblicher Aspekt des Geschehens wurde auf diese Weise ausgeblendet, dass nämlich Sarkozy überwiegend freundlich empfangen und meist mit Applaus bedacht worden war (vgl. Deltombe 2007: 343). Auch stellten die Medienakteure sofort den Zusammenhang zur Kopftuchproblematik in der Schule her, obschon es in Sarkozys Rede um diese Frage überhaupt nicht gegangen war (vgl. Kap. 3.5.). Fünf Tage später traten schon die ersten Akteure im Fernsehen auf und erhoben die Forderung nach einem Verbot des Kopftuchs in der Schule.<sup>908</sup> Die hypothetische Frage, was gewesen wäre, wenn die Medienakteure in ihrer Berichterstattung über Sarkozys Auftritt in Bourget einen anderen Fokus angelegt hätten, bei dem die Kopftuchfrage als Nebensache kaum beachtet worden wäre, ist natürlich nicht zu beantworten. Aber es ist zumindest vorstellbar, dass sich eine erneute Debatte um das Kopftuch womöglich gar nicht entwickelt hätte. Die Bedeutung der Medien für den politischen Prozess, der zum Gesetz vom 15.3.2004 geführt hat, ist inzwischen Gegenstand zweier Publikationen geworden, deren Ergebnisse hier im Wesentlichen wiedergegeben werden.

Thomas Deltombe hat 2005 eine Analyse der Fernsehberichterstattung in Bezug auf „den Islam“ in der Zeit von 1975 bis 2005 vorgelegt, in der er vor allem die mediale Konstruktion eines

---

<sup>908</sup> Am 26.4.2004 traten mehrere Verbotsbefürworter in der Sendung *mots croisés* auf: Philippe Guittet, damals neu im Amt des Generalsekretärs der größten Schulleitergewerkschaft, ein Vertreter von *Ni Putes Ni Soumises* und die Philosophin Elisabeth Badinter (Lorcerie 2005a: 11).

„imaginären Islam“ in den Abendjournalen der zwei größten französischen Fernsehsender nachzeichnet (Deltombe 2007: 8, vgl. auch Deltombe/Rigouste 2007): Dabei kommt Deltombe zu dem Schluss, dass die Muslime in Frankreich wenig Einfluss auf das mediale Bild hatten, das von ihnen geschaffen wurde (Deltombe 2007: 9). Im Fokus der islambezogenen Berichterstattung standen Ereignisse im Ausland, insbesondere die Ölkrise, die islamische Revolution im Iran oder der Bürgerkrieg in Algerien. Ansonsten dominierte eine problembezogene Berichterstattung über die Muslime in Frankreich, etwa die Frage der Integration der nordafrikanischen Einwanderer, die Probleme in den *Banlieues*, die Affären von 1989 oder die islamistisch inspirierte Attentatsserie Mitte der 1990er Jahre (vgl. Kap. 6.5.). In den 1990er Jahren kam das Thema des Islam als „zweiter Religion Frankreichs“ auf. Zudem wurde zunehmend die Unterscheidung zwischen „moderaten Muslimen“ und „Islamisten“ etabliert (ebd.: 11). Nach dem 11. September 2001 beobachtet Deltombe vermehrt Versuche, die negative Prägung des Islambilds durch positive, doch zugleich oft oberflächliche Berichte auszugleichen (ebd.: 339).

Hinsichtlich der medialen Thematisierung des Kopftuchs (ebd.: 337ff.) stellt Deltombe zwar fest, dass es einzelne Versuche gegeben hat, ein ausgewogenes Bild zu vermitteln. So erhielten die Lévy-Schwester in einer beliebten Fernsehsendung die Gelegenheit, ihre Sicht darzustellen.<sup>909</sup> Doch überwiegend haben die Medien, so Deltombe, die Situationsdeutung in Richtung auf eine Bedrohungswahrnehmung gelenkt. Er nennt als Beispiel ein Abendjournal auf *France 2* im November 2003, in dem die Mediatorinnen des Erziehungsministeriums erklären, die Zahl der Kopftuchkonflikte sei von 300 im Jahr 1994 auf 150 im Jahr 2003 gesunken. Darauf folgte eine Kurzreportage über die vermeintlich zunehmende Ausbreitung islamischer Praktiken in den *Banlieues*, in der u.a. ein Supermarkt in Evry vorgestellt wurde, der mit Rücksicht auf seine muslimische Kundschaft keinen Alkohol mehr im Sortiment führte.<sup>910</sup> Deltombe sieht dadurch den entdramatisierenden Effekt des ersten Berichts wieder aufgehoben. Im Verlauf der Kopftuchdebatte des Jahres 2003 bewegte sich der Fokus der medialen Akteure, so Deltombe weiter, zunehmend von der Frage, ob das Kopftuch in den Schulen überhaupt ein Problem darstellt, hin zu der Frage, welche Sicht unterschiedliche gesellschaftliche und politische Akteure auf das Kopftuch einnehmen (ebd.: 346). Die Sicht der unmittelbar Betroffenen erhielt erst dann Aufmerksamkeit, als sich bereits ein politischer Konsens zugunsten eines Verbots eingestellt hatte. Die Verteidiger des Kopftuchs befanden sich der Analyse Deltombes zufolge in einer wahrnehmungsstrukturell benachteiligten Situation. Auf ein Interview mit Dalil Boubakeur, in dem dieser das Kopftuch als ein „religiöses Zeichen“ darstellte, folgten zwei weitere muslimische Akteure, die Boubakeurs Deutungen zurückwiesen und das Kopftuch stark negativ werteten:

---

<sup>909</sup> Die Sendung war *Tout le monde en parle* von Thierry Ardisson in France 2 am 18.10.2003 (vgl. Deltombe 2007: 342).

<sup>910</sup> Die Sendung war *Journal de 20 heures* in France 2, 10.11.2003 (vgl. Deltombe 2007: 345).

Soheib Bencheikh und Chahdortt Djavann.<sup>911</sup> Damit seien, so meint Deltombe (2007: 349), der eher neutralen Deutung Boubakeurs gleich zwei Negativdeutungen gegenübergestellt worden. Die Sendung vermittelte so das Bild einer auch unter Muslimen stark verbreiteten Ablehnung des Kopftuchs. Dabei entsprach die Stellung der Kopftuchkritiker im Medienbericht nicht deren realer Stellung im muslimischen Feld. In der Kopftuchdebatte fokussierten die Medien in ähnlicher Weise vor allem Problemschulen (ebd.: 349). Zugleich wurden die Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis der Laizität in Frankreich kaum aufgezeigt (ebd.: 350f.).

Pierre Tévanian (2005) hat die Berichterstattung und Debatte zum Kopftuch in den wichtigsten französischen Zeitungen und Magazinen in 2003 und 2004 untersucht.<sup>912</sup> Das Kopftuchthema bestimmte demnach stark die Agenda der Presse: Im Jahr 2003 seien 26 Titel der auflagenstärksten Magazine *Paris Match*, *Le Figaro Magazine*, *Le Nouvel Observateur*, *L'Express*, *Le Point*, *Valeurs actuelles* und *Marianne* sowie ca. hundert Aufmacher der Tageszeitungen *Le Monde*, *Aujourd'hui en France*, *Le Figaro* und *Libération* der Laizität oder dem Kopftuch gewidmet worden (ebd.: 15). Während allein in den drei wichtigsten Zeitungen Frankreichs, *Le Figaro*, *Le Monde* und *Libération*, im Jahr 2003 1284 Artikel zum Thema erschienen, publizierten die gleichen Presseorgane im gleichen Zeitraum lediglich 478 Artikel über die sozialpolitischen Reformen der Regierung Raffarin, die in ihrer materiellen Bedeutung für die meisten Franzosen vermutlich weitaus wichtiger waren (ebd.: 15). In der Zeit von April 2003 bis April 2004 veröffentlichten die Zeitungen *Libération* und *Le Monde* auf ihren Forumseiten „Rebonds“ und „Débats“ zudem insgesamt 114 Meinungsbilder, im Schnitt zwei Standpunkte zum Kopftuch pro Woche (ebd.: 15). Dabei überwogen Tévanian zufolge in der Berichterstattung und den Meinungsbeiträgen eher die verbotsbefürwortenden Positionen. Die Medien haben, so die erste These Tévanians, durch diese Art der Berichterstattung die öffentliche Meinung zum Kopftuchverbot erst geschaffen (ebd.: 31).

Tévanian ist auch der Frage nachgegangen, wie die Vertreter der unterschiedlichen Standpunkte ihre Sicht in den Medien vermitteln konnten. Die Gelegenheiten zur Positionierung in der Debatte waren, so die zweite These Tévanians, in den Medien sehr ungleich – und zwar zugunsten der Verbotslogik – verteilt. 51 Prozent der Meinungsseiten in *Libération* zwischen April 2003 und April 2004 waren den Auswertungen Tévanians zufolge verbotsbefürwortend orientiert, 31 Prozent gegen ein Verbot gerichtet. In den „Horizont-Débats“ von *Le Monde* waren 39 Prozent der Stellungnahmen für ein Verbot und 49 Prozent gegen ein Verbot gerichtet. Gerade in der

---

<sup>911</sup> Die Sendung war *Journal de 20 heures* in France 2, 12.10.2003 (vgl. Deltombe 2007: 349).

<sup>912</sup> Tévanian hat sich stark in der Kopftuchfrage engagiert und sich an der Organisation von Protesten gegen das Gesetz beteiligt.

linksorientierten Hauptzeitung Frankreichs waren die Verbotsbefürworter somit in der Mehrheit.<sup>913</sup>

Der Tatsache, dass viele zivilgesellschaftliche Organisationen ein Verbot ablehnten, darunter der wichtigste Elternverband sowie auch einige feministische Vereinigungen, sei, so Tévanian (ebd.: 48), relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Dagegen hatten die prominenten Verbotsbefürworterinnen Elisabeth Badinter, Chahdortt Djavann, Caroline Fourest und Fadela Amara eine starke mediale Präsenz (ebd.: 48). Dies gilt insbesondere für Chadortt Djavann. Die Autorin, die am 19.9.2003 von der Stasi-Kommission befragt wurde, hatte, wie Alain Gresh feststellt, in der Zeit vom 22.9. bis zum 11.12.2003 zehn Fernsehauftritte. Keine andere von der Stasi-Kommission befragte Persönlichkeit erhielt ein vergleichbares Medieninteresse (2006: 308f.). Gresh (2006: 310) und Tévanian (2005: 67) machen zudem darauf aufmerksam, dass sich neben Djavann weitere prominente Iranerinnen im Vorfeld zum französischen Verbotsvorhaben geäußert haben. Deren Kritik am Verbot sei jedoch von Politik und Medien kaum beachtet worden. Dies gilt für die iranische Autorin Marjane Satrapi, die in der englischen Tageszeitung *The Guardian* schrieb, der Zwang, das Kopftuch abzunehmen, sei ebenso repressiv wie der Zwang, es zu tragen.<sup>914</sup> Und dies gilt für die kritischen Äußerungen der iranischen Menschenrechtsanwältin Shirin Ebadi zum Verbotsvorhaben, über die in den französischen Medien ebenfalls kaum berichtet wurde. Die Friedensnobelpreisträgerin des Jahres 2003 war Mitte Dezember, also kurz nach Veröffentlichung des Stasi-Berichts und noch vor der Rede Staatspräsident Chiracs, als Ehrengast der Stadt Paris eingeladen. Auf dem Empfang zu ihren Ehren, sprach sich Ebadi deutlich gegen ein Kopftuchverbot aus und betonte, es sei wichtiger, dass die Mädchen zur Schule gingen<sup>915</sup>(vgl. Tévanian 2005: 67ff.).

Tévanian vertritt zudem die Auffassung, dass die Debattenstruktur zunehmend auf die Alternative „für“ oder „gegen das Kopftuch“ verengt wurde und emotionalisierende Debattenbeiträge immer mehr Raum erhielten, was eine differenzierte Argumentation erheblich erschwerte (ebd.: 84f.). Diese Verengung sei am Ende mit einem Dambruch an offener Islamfeindlichkeit einhergegangen, für die Tévanian einige bemerkenswerte Beispiele nennt (2005: 111-118). Im Fernsehsender LCI erklärte beispielsweise der Herausgeber des Nachrichtenmagazins *Le Point*, Claude Imbert:

---

<sup>913</sup> Françoise Lorcerie (2005a: 27) konstatiert auch eine Dominanz der Kopftuchgegner auf dem Büchermarkt in den Jahren 2003 und 2004, die von einer Flut islam- und kopftuchkritischer Publikationen geprägt gewesen seien (vgl. z.B. Brenner 2004 (2002), Djavann 2003, Kaci 2003, Amara 2004 (2003), Coq 2003 (1995), Vianès 2004, Taguieff 2002, Tribalat/Kaltenbach 2002 sowie Venner/Fourest 2003).

<sup>914</sup> Satrapi, Marjane: Veiled threat. France is set to ban the hijab in schools. But forcing girls not to wear it is as bad as forcing them to, says Iranian exile Marjane Satrapi, in: *The Guardian*, 12.12.2003, 6.

<sup>915</sup> AFP: Shirin Ebadi: ne pas fermer l'école aux musulmanes, sous prétexte de voile, AFP-Meldung, 15.12.2003. O.A.: Pour Chirine Ebadi, le voile ne doit pas priver d'école les musulmanes, in: *La Croix*, 16.12.2003, 2.

Moi, je suis un peu islamophob. Cela ne me gêne pas de le dire [...]. J'ai le droit, je ne suis pas le seul dans ce pays à penser que l'islam – je dis bien l'islam, je ne parle même pas des islamistes -, en tant que religion, apporte une débilité d'archaïsmes divers. (zit. in Tévanian 2005: 118)

Diese Aggressivität und Entdifferenzierung der Kopftuchdebatte zeigte sich auch in linksgerichteten Zeitschriften. So schrieb der Herausgeber des *Nouvel Observateur*, Jean Daniel, in einem Beitrag:

Ne vous y trompez pas! [...] Des musulmans français, hier silencieux, aujourd'hui le disent: c'est un test pour la République. Elle résiste ou elle cède. Et elle aura, alors, à céder sur autre chose.<sup>916</sup>

Die Zuspitzung und Verengung der Debatte erschwerte es den Verbotskritikern zunehmend, ihre Meinung und Argumente vorzutragen, ohne als „Parteigänger des Kopftuchs“, als „naiv“ oder als „Beschwichtiger“ wahrgenommen zu werden. Entsprechend der Untersuchungen von Thomas Deltombe und Pierre Tévanian haben die Medienakteure in großer Mehrheit massiv zur Durchsetzung von Deutungsmustern in Hinblick auf den Islam und vor allem das Kopftuch beigetragen, die später der Verabschiedung des Verbotsgesetzes zugrunde lagen.

Allerdings meint Tévanian, dass die Medien nicht alleinentscheidend für die Durchsetzung einer bestimmten Sicht gewesen sind. In der ebenfalls leidenschaftlich geführten Debatte über den EU-Verfassungsvertrag im Jahr darauf begünstigte die Mehrheit der Medien die Argumentation zugunsten einer Zustimmung beim Referendum im Mai 2005. Doch die breite Unterstützung der Medien für die EU-Verfassung habe eine deutliche Ablehnung des Reformvertrags durch die Franzosen nicht verhindern können (2005: 33). Eine – gemessen an der Medienresonanz – dominante Meinung setzte sich in diesem Fall nicht durch. Tévanian zieht daraus den Schluss, dass die Medienakteure in der Kopftuchdebatte vor allem bestehende Meinungstendenzen verstärkt haben und ihr Beitrag zur Durchsetzung einer bestimmten Situationsdeutung vor dem Hintergrund einer bereits zuvor verbreiteten Islamophobie analysiert werden muss (2005: 33). Hierzu lässt sich hinzufügen, dass die Medien in anderen Ländern ähnlichen strukturellen Bedingungen unterliegen wie in Frankreich (Marktwettbewerb um Leser und Zuschauer, Tendenz zur Sensationalisierung, Ausblendung bestimmter Aspekte der sozialen Realität, Reproduktion historisch überlieferter Deutungsmuster in Hinblick auf den Islam) und es dort dennoch nicht zu vergleichbaren religionspolitischen Aktivitäten gekommen ist. Die Konstruktion einer bestimmten Situationsdeutung durch die medialen Akteure stellt insofern zwar eine notwendige Bedingung für die Legitimierung der restriktiven religionspolitischen Maßnahme in Frankreich dar, doch sie reicht nicht hin zur Erklärung des Prozesses. So spielten historisch überlieferte Deutungsmuster eine wichtige Rolle in der Debatte. Deren Mobilisierung geschah zwar auch über die Medien,

---

<sup>916</sup> Daniel, Jean: Décidément, non au voile!, in: *Nouvel Observateur*, 15.5.2003, in: *Le Nouvel Observateur* (Hg.): <http://archo.nouvelobs.com>, Zugriff 15.11.2007. Vgl. Tévanian 2005: 111.



doch sie verdankte sich vor allem einer Gruppe von Intellektuellen, die Gegenstand des folgenden Abschnitts ist.

### **11.3. Die ideologische Strömung der Neorepublikaner**

In der politischen Debatte ebenso wie in den Berichten der beiden Kommissionen, die den Politikformulierungsprozess maßgeblich geprägt haben, waren eine Reihe von Deutungsmustern wirksam, die in einem Traditionszusammenhang mit zentralen Ereignissen der französischen Geschichte stehen, insbesondere mit der Französischen Revolution und der Dritten Republik. Sowohl der unitarisierende Jakobinismus des 18. Jahrhunderts als auch der Antiklerikalismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts schienen in den Jahren 2003 und 2004 neu zu erblühen, so ähnlich klangen manche Argumente und Deutungen. Doch wie bereits zuvor gezeigt worden ist, handelte es sich bei der Mobilisierung dieses Komplexes an Deutungen keineswegs um eine nahtlose Anknüpfung an den Antiklerikalismus der Dritten Republik, denn in einigen Punkten wurde die Tradition umgedeutet. Eine Auffassung, nach der das Prinzip der „Laizität“ die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes verlangt, hatte sich nur in einigen besonders blutigen Phasen der französischen Revolution und in einer kurzen Zeitspanne der Dritten Republik – vor allem unter der Regierung Combes – durchsetzen können. Ansonsten hatten – nicht zuletzt aufgrund der politischen Kräfteverhältnisse – Kompromisslösungen überwogen, die liberalen Auslegungen der Laizität Vorrang gaben. Auch hatte der Kampf der Republikaner in der Dritten Republik einem ernstzunehmenden Gegner gegolten: der katholischen Kirche, die die Ideen der Republik, der Laizität und der Menschenrechte ablehnte. Im Vergleich dazu war die Situation im Jahr 2003 völlig anders. Zudem ist gezeigt worden, dass seit Ende des Zweiten Weltkriegs die Bedeutung von Unitarismus und Antiklerikalismus zunehmend verblasst war und religionsfreundliche Auslegungen des Laizitätsprinzips sowie legislative Reformen den Platz von Kirche und Religion im öffentlichen Raum komfortabel ausgestalteten (vgl. Kap. 6.3.4.).

Die Wiederentdeckung des republikanischen Erbes seit den 1980er Jahren bezog die ideologischen Konzepte des antiklerikalen Laizismus und des unitaristischen Jakobinismus mit ein. Eine zentrale Rolle bei der Aufarbeitung dieses Erbes, bei der Reaktualisierung der entsprechenden Deutungsmuster, ihrer Adaption an neue gesellschaftliche Probleme und ihrer Umdeutung spielten die Vertreter des „Neorepublikanismus“. Zu ihnen zählten u.a. die „Neuen Philosophen“ (vgl. Ferenczi/Boggio/Weill 2005), wie André Glucksmann, Bernard Henri-Lévy, Alain Finkielkraut, Elisabeth Badinter, Régis Debray und Pascal Bruckner, die ihre philosophisch-ideologischen Positionen in der kritischen Auseinandersetzung mit der Bewegung des Mai '68 und dem Neomarxismus entwickelten. Ausgehend von ihrer Kritik des Totalitarismus im real existierenden Sozialismus bezogen sie eine auf der Idee der Menschenrechte gegründete antimarxistische Position, die sich gegen die Relativierung normativer Positionen in

neomarxistischen Ansätzen richtete. Damit ging und geht ein bestimmter Habitus in Form „intellektueller Dissidenz“ einher, das heißt der Anspruch, gegen den tatsächlich oder vermeintlich dominanten Zeitgeist anzukämpfen und dessen Scheinheiligkeit zu entlarven. Aus ihrer Sicht schreiben die Autoren gegen die bestehende „politisch korrekte“ Deutungsdominanz an. Es gehört zu ihrer „Methode“, „anzuecken“ (Jennings 2000: 588). In einigen großen Debatten der letzten Jahre bezogen sie zu den aus ihrer Sicht „politisch korrekten“ Meinungen konträre Positionen, etwa mit dem Plädoyer für militärische Interventionen im Kosovo 1999 und im Irak 1991 und 2003 oder mit der Kritik am Antiamerikanismus (Ferenczi/Boggio/Weill 2005: 67ff.).

Diese Intellektuellen gehören zu der breiteren Strömung des französischen „Neorepublikanismus“, der inzwischen selbst Gegenstand einiger Publikationen geworden ist (Müller 2001, 2003, Jennings 2000, Safran 2003). Jeremy Jennings (2000) weist darauf hin, dass gegen Ende der 1980er Jahre die Sorge vor einer zurückgehenden Verbindlichkeit der republikanischen Ideale die intellektuellen und politischen Debatten bestimmte (ebd.: 576). Mit der Aufarbeitung des Erbes der französischen Revolution verfolgten die neorepublikanischen Autoren das Ziel, die Idee des Gemeinwohls in Erinnerung zu rufen (ebd.: 578). Jennings, der drei Typen des französischen Republikanismus unterscheidet, macht zu Recht darauf aufmerksam, dass sich in der französischen Debatte alle Teilnehmer auf das republikanische Erbe oder auf die Laizität berufen und nur jeweils unterschiedliche Interpretationen dazu anbieten. Allerdings übernimmt er nach Ansicht des Verfassers mit der Kategorie der „traditionellen Republikaner“ (ebd.: 585), der er die oben genannten Autoren zuweist, zu sehr deren Selbstbeschreibung. Er übergeht damit deren kreative Neuinterpretation des republikanischen Erbes. Müller (2001) spricht insofern treffender von „Neorepublikanern“. Allerdings deutet auch Müller ihre Position als ein Festhalten an der „klassischen Laizität“ (ebd.: 145), wobei damit im Fall der Neorepublikaner aber nur der klassische Laizitätsbegriff der antiklerikalen Laizisten gemeint sein kann. Müller (2003: 74) zufolge ist der Historiker Claude Nicolet einer der wichtigsten Repräsentanten dieser intellektuellen Strömung. Dieser habe massiv zur Wiederbelebung des republikanischen Denkens beigetragen.

In seinem 1982, im Jahr des hundertjährigen Bestehens der laischen Schulgesetze, erstmals publizierten und 1994, im Jahr der zweiten Kopftuchdebatte, erneut aufgelegten Buch *L'idée républicaine en France* zeichnet Nicolet die Ideengeschichte des französischen Republikanismus nach (Nicolet 1994). Darin formuliert er die später in der Kopftuchdebatte wichtige Deutung des Laizitätsprinzips als Garant der nationalen Einheit Frankreichs:

En ce qui concerne plus particulièrement l'Etat, la laïcité peut être considérée comme un nouveau gage d'unité, l'unité spirituelle nécessaire à la République. La laïcité était le seul terrain où ils espéraient trouver cette unité, compte tenu des divisions politiques et morales du pays. (ebd.: 449)

Die Laizität ist für Nicolet der Basiskonsens, der das Zusammenleben unterschiedlich religiös und ideologisch orientierter Individuen erlaubt. Dieser Basiskonsens müsse vom Bürger verinnerlicht werden – Nicolet spricht von der *laïcité intériorisée* (ebd.: 499). Der Autor betont die zentrale Bedeutung der Neutralität staatlicher Instanzen in Hinblick auf die „spirituellen“ Optionen der Bürger, womit er an die Tradition der Dritten Republik anknüpft. Zugleich aber formuliert er einen Anspruch, der so in der Dritten Republik kaum jemals politisch durchgesetzt wurde: die Notwendigkeit einer „individuellen Askese“ des einzelnen Bürgers als Zugeständnis an das Zusammenleben in der Republik:

La laïcité républicaine est donc bien à la fois une institution collective (c'est-à-dire une organisation de l'Etat telle qu'il s'interdit toute action autoritaire et déloyale sur les consciences, et qu'il veille soigneusement à ce que nul parti, nulle secte, nulle opinion même ne puissent en exercer), et une ascèse individuelle, une conquête de soi sur soi-même. C'est à ce prix qu'on est républicain. C'est à ce prix [...] que la République peut enfin mériter d'être cette unité dans la diversité, cette aspiration à l'universel au-delà d'un modeste hexagone, ce rêve français dont nous avons la charge. (ebd.: 500)

Zwar stelle die Republik einen impliziten Vertrag dar, der alle Traditionen und alle divergierenden Interessen einbindet (ebd.: 502). Allerdings meint Nicolet, dass nicht jeder als Republikaner akzeptiert werden könne (ebd.: 503). Es sei dabei nicht der Glaube an Gott, der dem republikanischen Konsens im Wege steht, sondern es seien Organisationen, die die individuelle Gewissensfreiheit und Autonomie der Bürger beschnitten:

Ce qui fait difficulté, c'est très précisément le moment où la République se trouve en présence d'organisations qui prétendent ôter à leurs adhérents une part plus ou moins considérable de leur liberté individuelle, de leur liberté d'appréciation. Un républicain français peut en somme penser ce qu'il veut, pourvu qu'il pense par lui-même. Ce que la République ne peut tolérer, non par fantaisie, mais par sa nature même, c'est l'aliénation anticipée de sa liberté de conscience par un individu au profit d'une quelconque autorité, spirituelle ou temporelle. (ebd.: 503)

Nicolets Analyse erinnert an Ferdinand Buissons Kritik des Ordensgelübdes und der kirchlichen Organisation (vgl. Kap. 6.3.3.). Es geht ihm nicht um den Inhalt der (religiösen) Überzeugung, sondern um die Art und Weise, wie diese Überzeugung erworben wird (ebd.: 503). Die Bindung des Gewissens an eine Instanz außerhalb der Republik verhindert aus seiner Sicht die Teilhabe an ihr:

Si elle [la république, Anm. d. Verf.] garantit donc à ses adversaires non seulement leur existence physique, mais leurs droits imprescriptibles de citoyens, elle ne peut cependant admettre dans la *communio spirituelle des 'républicains'* ceux qui ont fait acte d'allégeance ailleurs. Encore une fois, il ne s'agit pas du contenu des opinions, mais du renoncement à avoir une opinion à soi. (ebd.: 504, Hervorhebung d. Verf.)

Die republikanische Loyalität wird in Konkurrenz zu bestimmten Bindungsformen an religiöse Traditionen gedacht. Die Republik wird zivilreligiös zu einer „spirituellen Kommunion der

Republikaner“ stilisiert und damit implizit ein Gegensatz zur katholischen Gemeinschaft konstruiert. Bemerkenswert an dieser Art der Argumentation ist weniger der Inhalt als vielmehr die Tatsache, dass es sich dabei um eine Schrift vom Anfang der 1980er Jahre handelt. Nicolets Unterscheidung zwischen dem Inhalt und dem Modus des Erwerbs von Meinungen erlaubt es ihm, bestimmte Formen persönlicher Überzeugungen als nichtrepublikanisch zu qualifizieren, solche nämlich, die auf der Bindung an eine religiöse Instanz beruhen. Dabei übergeht er aber, dass Überzeugungen ihren Träger dazu führen können, durch Selbstbindung und Befolgung von Pflichten diesen Überzeugungen im eigenen Leben Evidenz zu verleihen. Ein Katholik, der seinen Glauben ernst nimmt, könnte das Bedürfnis haben, der kirchlichen Hierarchie eine gewisse Autorität in der Unterscheidung moralisch richtigen und falschen Verhaltens in seinem eigenen Leben zuzuerkennen. Die Anerkennung einer moralischen Führung seitens kirchlicher Autoritäten ist dabei sozusagen die Konsequenz aus der selbst gewählten, freien Entscheidung, eine bestimmte Glaubensüberzeugung zu übernehmen und daraus bestimmte Konsequenzen für das persönliche Leben abzuleiten. Nicolet nahm zur Kopftuchproblematik, die sich im Jahr 1982 noch nicht gestellt hatte, nicht Stellung. Allerdings unterzog er im Nachwort zur Neuauflage seines Buches aus dem Jahr 1994 das von den Verteidigern der muslimischen Schülerinnen in die Debatte eingebrachte Konzept des „Rechts auf Differenz“ („droit à la difference“) ebenso wie identitäre Forderungen religiöser Provenienz einer scharfen Kritik.

Es sind die Akteure der neorepublikanischen Strömung, die die zentralen Begrifflichkeiten der Kopftuchdebatte und des Politikformulierungs- und Entscheidungsprozesses der Jahre 2003 und 2004 zur Verfügung gestellt haben: Dazu gehört die zentrale Funktionsbestimmung der republikanischen Schule als universalen Werten verpflichtete Instanz – in Anknüpfung an die Schulphilosophie des Marquis de Condorcets (Badinter/Badinter 1988, Nicolet 1994: 74ff., vgl. Müller 2001: 156). Hinzu kommen die Konstruktion einer Bedrohung durch einen vermeintlich muslimischen *communautarisme* und religiösen Partikularismus sowie eine grundsätzlich kritische Haltung gegenüber der Religion, von der „kein positiver Beitrag für das Gemeinwohl erwartet“ wird, so Alois Müller (2001: 146). Aus der Sicht von neorepublikanischen Laizitätsphilosophen wie Catherine Kintzler, Henri Pena-Ruiz oder Guy Haarscher ist, so Müller (2001: 159) weiter, „das gegenwärtige Kernproblem der Laizität die Bedrohung einer selbstkritischen und autonomen Kultur durch die Tyrannei partikularistischer kultureller und religiöser Gruppierungen, die ihre Identitätsmerkmale im öffentlichen Raum politisieren und sich weigern, ihre Wertsysteme einer freien öffentlichen Diskussion auszusetzen.“ Dies erleben die Neorepublikaner als Bedrohung für die nationale republikanische Einheit. Das neorepublikanische Denken steht in der Tradition der jakobinischen Ideologie, die den einzelnen Bürger von seinen partikularistischen Ursprüngen abstrahiert (Safran 2003: 438f.), und es kombiniert diese Tradition

mit dem antiklerikalen Laizismus, wobei die Laizität als Waffe gegen den ethnoreligiösen *communautarisme* konzipiert wird.

Die Warnung vor dem *communautarisme* (vgl. Kap. 4.6.3.) zählt zu den zentralen Anliegen der Neorepublikaner. Der Multikulturalismus und das ihm zugeschriebene Konzept des „Rechts auf Verschiedenheit“ liegen im Visier neorepublikanischer Kritiker, die ihnen unterstellen, kommunalistische Tendenzen nicht als Gefahr zu erkennen, sondern als Bereicherung zu verharmlosen. Die langfristigen Folgen, die mit der Anerkennung eines „Rechts auf Verschiedenheit“ verbunden sind, können aus Sicht der Neorepublikaner wie Maxime Rodinson (2004) oder Christian Jelen (1997: 138) im Libanon, in Ex-Jugoslawien, Ruanda oder Algerien studiert werden. Der Multikulturalismus gibt aus dieser Sicht der kulturellen Identität gegenüber der Gleichheit der Bürger Vorrang (Jelen 1997: 137) und mündet langfristig in den Ethnonationalismus. Dagegen treten die Neorepublikaner für den Republikanismus als nichtethnische Nationsdefinition ein. Diese garantiere die Gleichheit der Bürger (ebd.: 138). Jelen wirft den „Multikulturalisten“ vor, die Kultur über alles zu stellen und als Wert an sich zu sehen. Doch nicht jedes Kulturerbe sei gleich wertvoll. Aus seiner Sicht ist der Multikulturalismus wertrelativistisch. In Hinblick auf die Verletzung von Frauenrechten durch Polygamie oder Beschneidung schreibt er:

A-t-on entendu nos multiculturalistes protester contre ces pratiques dégradantes qui heurtent nos mœurs, nos traditions, les valeurs proclamées dans la Déclaration des droits de l’homme du 26 août 1789 ? (ebd.: 139)

An Jelens Argumentation zeigt sich, wie das Erbe des unitarischen Jakobinismus und das des antiklerikalen Laizismus kombiniert werden. Den Vorwurf der mangelnden Toleranz für kulturelle Unterschiede und Partikularitäten weist Jelen zurück. Das französische Modell der Republik sei durchaus offen für kulturelle Vielfalt. Doch dürfe diese Pluralität nicht auf Kosten der gemeinsamen kulturellen und normativen Referenzen bestehen (ebd.: 141f.). Diese müssten auf den Privatbereich beschränkt bleiben. Es werde von den Einwanderern nicht verlangt, ihre kulturelle Herkunft im Privatleben zu verleugnen. Doch in der öffentlichen Sphäre des Erziehungswesens müssten sie die gemeinsamen Werte der Republik respektieren.

La République laïque ne persécute pas les minorités. La sphère de la vie privée est la place qu’elle leur assigne pour y vivre librement leurs identités religieuses et culturelles. Quant aux immigrés, la société française ne leur demande pas de se renier ou de rompre avec leurs traditions, pour peu que celles-ci ne soient pas en contradiction avec notre conception des droits de l’homme. En revanche, elle exige qu’ils admettent la prévalence de nos traditions, de nos mœurs et de notre législation dans l’espace public, surtout dans l’espace de l’*instruction publique*. (ebd.: 142)

Die Oppositionshaltung der neorepublikanischen Autoren zum Multikulturalismus hängt mit ihrer Ablehnung des Kulturrelativismus zusammen. Sie betonen die Notwendigkeit einer gemeinsamen

normativen Grundlage für das Zusammenleben, aus dem Rechte und Pflichten folgen. Die gemeinsamen verbindlichen Grundwerte werden aus ihrer Sicht durch eine multikulturelle Anerkennung jeglicher kulturellen Besonderheit als etwas Wertvollem in Frage gestellt. Jennings sieht in dieser Argumentation den Grund für die Tendenz einiger neorepublikanischer Autoren – Jennings nennt Alain Finkielkraut, hinzufügen kann man auch André Taguieff – den Multikulturalismus mit rechtsextremen und ethnonationalistischen Ideologien gleichzusetzen (2000: 588).

Alain Finkielkraut nahm mit großem Engagement bereits an der ersten Kopftuchdebatte im Jahr 1989 teil. Er gehörte zu den Unterzeichnern des Offenen Briefs an Erziehungsminister Jospin (vgl. Kap. 4.3.). Er vertrat seine neorepublikanischen Positionen in kritischer Auseinandersetzung mit dem Rabbinat, den religiösen Repräsentanten seiner eigenen religiösen Tradition.<sup>917</sup> In einem Artikel in *Le Monde* vom 25.10.1989 kritisierte Finkielkraut, das Rabbinat und die katholische Kirche versuchten in der Verteidigung des Kopftuchs nichts anderes als ihre eigenen religiösen Interessen (Rücksichtnahme auf den Sabbat, katholisches Privatschulwesen) zu schützen. Er lehnte die Rücksicht auf religiöse Besonderheiten, einschließlich Kopftuch, in der Schule ab.<sup>918</sup> Die normative Idee eines „Respekts für den Anderen“ („le respect de l’Autre“), die kulturelle Differenz nicht nur toleriert, sondern würdigt, setzt Finkielkraut mit Rassismus gleich. Denn diese vermeintliche Anerkennung reduziere den einzelnen auf eine kulturelle, fixierte Identität.<sup>919</sup> Statt der kulturalistischen Konzeption des Individuums plädiert Finkielkraut für ein humanistisches Ideal und für das Konzept der universellen Menschenrechte, die unabhängig von kulturellen Unterschieden, ja, *gegen* die Macht kultureller Traditionen durchgesetzt werden müssten. Finkielkraut sieht seine Position allerdings keineswegs als dominant an, so wie sie einige Analysen einordnen (vgl. Amir-Moazami 2007, Geisser/Zemouri 2007, Tévanian 2005, Gresh 2006), sondern eher als die des einsamen Rufers.<sup>920</sup>

Régis Debray ist ein neorepublikanischer Autor, der stark die mediale und politikphilosophische Debatte geprägt hat. Ursprünglich Mitglied in kommunistischen Studentenkreisen und später Berater des sozialistischen Präsidenten François Mitterrand, gelangte er von einer liberalismuskritischen Position zum Neorepublikanismus (Ferenczi/Boggio/Weill 2005: 76) und verteidigte etatistische Positionen gegen die Ideologie des freien Markts (Jennings 2000: 585). In Bezug auf die Kopftuchfrage hat Debray, der Mitglied der Stasi-Kommission gewesen ist, seine Position in einem Offenen Brief an seine Kommissionkollegen dargelegt, der später bei *Gallimard*

---

<sup>917</sup> Finkielkraut, Alain: Un voile jeté sur la République laïque, in: *Le Monde*, 25.10.1989, Nachdruck in: Ferenczi/Boggio/Weill 2005: 74. Siehe außerdem Finkielkrauts Debatte mit Benny Lévy in der Straßburger Synagoge am 18.3.1990, in: Finkielkraut/Lévy 2006: 21-40.

<sup>918</sup> Finkielkraut, Alain: Un voile jeté sur la République laïque, in: *Le Monde*, 25.10.1989, Nachdruck in: Ferenczi/Boggio/Weill 2005: 74.

<sup>919</sup> Ebd.

<sup>920</sup> Mishani, Dror / Aurelia Smotriez: Ein Pogrom gegen die Republik, Interview mit Alain Finkielkraut über die gewalttätigen Krawalle in Frankreichs Vorstädten, in: *Die literarische Welt*, 10.12.2005, 1f.

erschienen ist (Debray 2004). Darin spricht Debray sich vehement für ein Verbot des Kopftuchs in der öffentlichen Schule aus. Das Kopftuch selbst wertet er als religiöse Propaganda und Versinnbildlichung der Frauendiskriminierung im Islam (ebd.: 22). Es ermögliche als identitäres Zeichen die Aufgliederung der Schüler in kulturell identifizierbare Gruppen (ebd.: 28). All dies ist mit seiner neorepublikanischen Schulkonzeption nicht zu vereinbaren (ebd.: 32f.). Der Schule schreibt er dabei einen religiösen Status zu – Moschee und Schule werden auf die gleiche Stufe gestellt:

Nous enlevons nos chaussures quand nous entrons dans une mosquée et l'on ne se convertit pas à l'islam pour autant. Demander à des pratiquants d'enlever couvre-chefs et ornements à la porte des établissements [...], ce n'est pas leur imposer de renoncer à ce qu'ils sont, et encore moins de se convertir à un credo qui n'est pas le leur. C'est leur demander de respecter la nature singulière conférée par notre histoire à un lieu où n'importe qui ne peut entrer n'importe comment et de plain-pied (ebd.: 33f.)

Offenkundig liegt dieser Kontrastierung der Dualismus von Religion und Vernunft zugrunde. Aus einer kulturellrelativistischen Sicht ist der Rationalismus eine Form der Weltanschauung neben anderen, etwa religiösen Weltansichten. Eine solche Relativierung wird im Neorepublikanismus zurückgewiesen. Vorrang im öffentlichen Raum hat aus seiner Perspektive die universell gültige Vernunft und die auf ihr gegründeten Werte. Dadurch dass die vernunftbegründete Weltansicht in Gegensatz zur Religion gedacht wird, wird sie mit ihr paradoxerweise dennoch auf eine Ebene gestellt. Die Abnahme des Kopftuchs vor dem Schultor wird zu einem Akt der Verbeugung vor der Republik und ihren Werten. Offensichtlich hält Debray es nicht für möglich, dass eine religiöse Orientierung einschließlich der daraus folgenden Praxis eine Konsequenz rationalen Denkens und einer vernunftbegründeten Entscheidung sein kann. Allerdings ist Debray – trotz seines Anknüpfens an antiklerikal-laizistische Konzepte von Schule, Vernunft und Religion – nicht unbedingt ein „militanter Laizist“ (Müller 2001: 143). Auch wenn Debray den Multikulturalismus ablehnt, so hat er doch gegen die Anerkennung bestimmter kultbezogener Rechte nichts einzuwenden: etwa die stärkere Berücksichtigung religiöser Feiertage im Arbeitsleben, die Erleichterung von Baugenehmigungen für Moscheen oder Beiträge der staatlichen Universitäten zur Ausbildung frankophoner Imame und muslimischer *Aumôniers* (Debray 2004: 30-31).

Der Philosoph Henri Pena-Ruiz hat die neorepublikanischen Konzepte besonders gründlich ausgearbeitet. Seine Schriften bieten eine gute Zusammenfassung der wesentlichen Argumente und Deutungen dieser Strömung (2003, 2005). Seine Laizitätsphilosophie verbindet unitaristisch-jakobinische und antiklerikal-laizistische Traditionslinien und stellt insbesondere die Schule ins Zentrum der Argumentation. Die in den Kommissionsberichten ebenso wie in der Parlamentsdebatte transportierten Deutungen in Hinblick auf die Republik, die Laizität und die Schule, die Gegenüberstellung von Universalismus und Partikularismus sowie von Vernunft und

Religion, schließlich die Warnung vor der Gefahr des *communautarisme*, all dies findet sich in den Schriften von Pena-Ruiz wieder, der geradezu als ein Stichwortgeber der Debatte erscheint. Der Philosoph, der zugleich Lehrer ist, ist ebenfalls von Staatspräsident Chirac in die Stasi-Kommission berufen worden.

Die Schule soll die zukünftigen Bürger zum kritischen Denken erziehen, Ziel der Erziehung ist „die effektive Autonomie der Urteilskraft“ („l'autonomie effective du jugement“) (Pena-Ruiz 2003: 102). Doch es bleibt bei Pena-Ruiz unklar, wie eigentlich das kritische Denken entsteht und wie der Schüler Autonomie erlernen soll, wenn von vorneherein bestimmte Optionen, zu denen ihn sein kritisches Denken führen könnte, verboten sind. Für Pena-Ruiz stellt sich nicht die Frage, ob der Weg zum eigenständigen Denken nicht gerade durch das Praktizieren von Autonomie erfolgt und auch durch die Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Orientierungen geübt wird. Die bewusste Aneignung einer kulturellen Identität ist aus Sicht des Autors nicht ein „Autonomie-Lernen“, sondern Lernverweigerung. Pena-Ruiz sieht die Aufgabe der Schule darin, diese Identitäten kritischer Reflexion zu unterziehen und so zu relativieren (ebd.: 106). Die Festschreibung des Kinds in seiner von der Familie vermittelten religiösen Identität hieße, so Pena-Ruiz, den Partikularismen Anerkennung zu verschaffen. Diese stehen aber bekanntlich im Gegensatz zur universalistischen Bestimmung der Schule:

L'école n'est pas faite pour introniser les particularismes, mais pour instruire et libérer : la mise à distance des appartenances rend possible le dialogue à partir de l'expérience d'un monde commun aux hommes, celui de la culture et de ses exigences. (ebd.: 107)

Diese Konzeption der Schule ist, dies ist leicht zu erkennen, von den politischen Akteuren im Zuge der Legitimation des Kopftuchverbots übernommen worden. Die Argumentation vieler Redner in der Nationalversammlung gleicht den Konzeptionen neorepublikanischer Autoren wie Henri Pena-Ruiz stark (vgl. Kap. 4.7.). In seinem Bericht zur Vorbereitung der Senatsabstimmung über das Verbotsgesetz bezog sich Senator Jacques Valade ganz explizit auf Régis Debray und Henri Pena-Ruiz (2004: 9f.). Henri Pena-Ruiz ist auch deshalb ein für die Deutung der Laizität einflussreicher Autor, da seine Schriften in der Lehrerausbildung herangezogen werden (vgl. Kap. 11.5.4.). Der Philosoph hat sogar Eingang in die Rechtsauslegung gefunden: So berief sich der Staatsrat Eric Kolbert in einem Verfahren, das die Suspendierung einer muslimischen Beamtin betraf,<sup>921</sup> im Zuge seiner juristischen Auslegung des Laizitätsprinzips ausdrücklich auf Henri Pena-Ruiz (Kolbert 2004: 590).

Es wäre nicht angemessen, den Neorepublikanismus als eine homogene ideologische Strömung zu sehen. Die Autoren teilen das Interesse an bestimmten Fragestellungen sowie wichtige Schlüsselkonzeptionen, doch schon im Verständnis von Begriffen wie „Laizität“ oder „Religion“

---

<sup>921</sup> Court d'appel de Lyon: Mlle Ben Abdallah / Ministres des Affaires sociales et de l'Équipement, 19.11.2003 (vgl. Kolbert 2004).



und in der Ortsbestimmung der „Religion“ im öffentlichen Raum sind manche Unterschiede festzustellen. So vertritt der katholische Intellektuelle Guy Coq in seiner 1995 erstmals publizierten und 2003 neu aufgelegten Schrift zwar ein neorepublikanisches Schulkonzept und plädiert für ein Kopftuchverbot in der Schule (Coq 2003: 151f.). Doch zugleich unterscheidet Coq zwischen dem Prinzip der Laizität und einem antireligiösen Laizismus (ebd.: 37). Die rousseauistische Idee einer *religion civile* lehnt er ebenso ab wie Versuche, die republikanischen Institutionen und die Nation als Substitut für das „Heilige“ der Religion zu sakralisieren (ebd.: 143-145). So vermeidet es Coq, Religion als Gegensatz von Laizität, Republik und Menschenrechten zu konzipieren. Ähnlich differenziert Guy Haarscher in seiner Schrift zur Laizität (2004) zwischen einer „strikten“ Laizitätskonzeption, die die Religion auf die Privatsphäre beschränke, und einer Konzeption der „Öffnung“, die der Religion einen Ort im öffentlichen Raum zugestehe. Er erkennt damit an, dass es unterschiedliche Interpretationen des Begriffs „Laizität“ gibt und spricht den Kritikern der „strikten“ Laizitätsdeutung nicht ihre „laische“ Orientierung ab (ebd.: 38). Auch wenn er selbst eher der „strikten Konzeption“ zuneigt,<sup>922</sup> erkennt er damit die Normativität seiner Position an, was bei Pena-Ruiz beispielsweise weniger der Fall ist, dem Raphaël Liogier daher einen „Chauvinismus des Universellen“ („chauvinisme de l’universel“) (2006: 95) und eine mangelnde kritische Reflexion über die normativen Prämissen seiner Laizitätskonzeption (ebd.) vorwirft.

Das Feld des französischen Neorepublikanismus ist weiter und differenzierter als das Spektrum an neorepublikanischen Deutungsmustern, das schließlich im Prozess der Verbotslegitimierung aufgegriffen worden ist. Der französische Neorepublikanismus war gleichwohl die Quelle der zentralen Argumente zur Begründung des Verbots religiöser Zeichen. Es hat auch nicht an Versuchen der neorepublikanischen Akteure gefehlt, auf die Debatte Einfluss zu nehmen, etwa durch zahlreiche Erstveröffentlichungen in den Jahren von 2002 bis 2004 (Kaltenbach/Tribalat 2002, Pena-Ruiz 2003, Debray 2004) oder Neuauflagen (Coq 2003, Haarscher 2004). Ergänzt wurden diese Publikationen durch die Beiträge von muslimischen Akteuren, die höchst kopftuchkritische, ja zum Teil hochemotionalisierte Schriften veröffentlichten (Djavann 2003, Amara 2003, Kaci 2003, vgl. Kap. 10.7.6.), die zusammen mit den neorepublikanischen Werken ein in sich schlüssiges System an Deutungen bildeten. Denn wo die neorepublikanischen Autoren, wie insbesondere Pena-Ruiz (2003), komplexe theoretische Laizitätskonstrukte entwickelten und zugleich schwerwiegende Bedrohungen für die Laizität diagnostizierten, lieferten die Schriften der muslimischen Autoren sozusagen die „empirischen Belege“ für diese Bedrohungsanalysen.

Neorepublikanische Intellektuelle nahmen darüber hinaus auch durch Beiträge zu den Printmedien und als Gäste in Fernsehsendungen an der Debatte teil. Ein Beispiel hierfür ist der am 6.5.2003 in

---

<sup>922</sup> Guy Haarscher begründet seine Ablehnung des Kopftuchs nicht mit einer spezifischen Schulkonzeption, sondern mit der Sorge vor islamistischen Gruppen (2004: 39) und – unter Berufung auf *Ni putes ni soumises* – mit der Notwendigkeit, Frauen in muslimischen Milieus zu helfen (ebd.: 40).

*Libération* u.a. von Catherine Kintzler, Pierre-André Taguieff und Michèle Tribalat veröffentlichte Aufruf, in dem sie den Fürsprechern eines toleranten Umgangs mit dem Kopftuch Blindheit für die Not der verschleierte Frauen und ein fehlgeleitetes postkoloniales Schuldgefühl vorwerfen.<sup>923</sup> Das Nachrichtenmagazin *L'Express* druckte am 2.2.2004 einen ähnlichen Aufruf ab, unterzeichnet u.a. von Elisabeth Badinter, Soheib Bencheikh, Guy Coq, Betoule Fekkar-Lambiotte, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay und Catherine Kintzler. Auch dieser Aufruf ging die Gegner eines Kopftuchverbots scharf an. Den Versuch einer Differenzierung zwischen dem Kopftuch und „anderen kommunitaristischen Verhaltensweisen“ bezeichneten die Unterzeichner als Trugschluss. Ein Verzicht auf das Verbot käme einem „totalen Einverständnis mit den kommunalistischen Auswüchsen“ gleich:

L'offensive des comportements communautaristes niant l'espace républicain a débordé l'école elle-même et a ainsi manifesté une volonté de déstabiliser les principes laïques et républicains. Ceux qui croyaient qu'on pourrait accepter le voile islamique en le désolidarisant d'autres revendications communautaristes se sont trompés. Il devient donc clair, au stade actuel de l'évolution des esprits, que l'abandon du projet de légiférer serait perçu comme un recul inouï sur le principe de laïcité et comme un total consentement aux débordements communautaristes.<sup>924</sup>

Die Beiträge der neorepublikanisch orientierten Autoren hatten in der Kopftuchdebatte erhebliches Gewicht. Sie lieferten, so die hier vertretene These, den politischen Akteuren einige der Hauptargumente zur Legitimation des Verbots. Für die Entscheidung, diesen Weg überhaupt zu beschreiten, waren die Neorepublikaner hingegen weniger wichtig. Sie hatten 15 Jahre lang für ein Verbot plädiert, ohne von der Politik erhört worden zu sein. Doch in dem Moment, in dem die politischen Akteure die Entscheidung für ein Verbot getroffen hatten, lieferten sie die notwendigen Argumente. Die Neorepublikaner waren insofern vor allem für die Verbotslgitimation wichtig.

Den Konzeptionen der neorepublikanischen Autoren stehen zahlreiche Organisationen nahe, die sich der Verteidigung einer laizistischen Lesart der Laizität verschrieben haben, wie etwa die *Union des familles laïques*, das *Comité Laïcité-République* oder das *Mouvement Europe & Laïcité*. Vertretern vieler dieser Vereinigungen konnten in den Anhörungen der Kommissionen ihre Standpunkte darlegen. Diese „Ultralaizisten“ („ultra-laïcistes“), so Geisser/Zemouri (2007: 127), waren in ihrer Laizitätsdeutung teilweise noch strikter als die neorepublikanischen Autoren in der Stasi-Kommission. Ihre religionspolitischen Forderungen gingen weit über die von der Stasi-Kommission ausgearbeiteten Empfehlungen hinaus. Wirklich Einfluss auf die religionspolitischen Entscheidungen nahmen diese Akteure zwar nicht. Dennoch machen Geisser/Zemouri eine wichtige Beobachtung: Die Radikalität ihrer Vorschläge ließ den Bericht

---

<sup>923</sup> Kintzler, Catherine / Pierre-André Taguieff / Michèle Tribalat / Bernard Teper: Contre tout signe religieux à l'école, in: *Libération* 6.5.2003, in: *Helvig* 2004, 36-39.

<sup>924</sup> Badinter, Elisabeth / Soheib Bencheikh / Guy Coq et al.: Pétition. Loi sur la laïcité. N'hésitons plus, in: *L'Express*, 2.2.2004.

der Stasi-Kommission als ein geradezu ausgewogenes „Kompromisspapier“ erscheinen. Auch wenn die Kommission die meisten Forderungen dieser Organisationen nicht aufgriff, so erlaubten sie ihr jedoch, die eigenen religionspolitischen Empfehlungen als „moderat“ und ausgewogen zu präsentieren (ebd.: 127).

Anfang des Jahres 2003 hatten weder die neorepublikanischen Autoren, noch die laizistischen Vereine eine deutungsdominante Position. Die Deutungsdominanz, die diese ideologische Strömung im Zuge des Gesetzgebungsprozesses erringen konnte, ist, so die These des Verfassers, vielmehr Folge denn Ursache des Verbotsgesetzes. Erst mit diesem Gesetz wurden die Vorannahmen des neorepublikanischen Ansatzes gesamtgesellschaftlich verbindlich. Die Tatsache, dass zahlreiche Autoren wie etwa Pierre-André Taguieff, Elisabeth Badinter, Blandine Kriegel, Régis Debray und Pascal Bruckner an der Ausarbeitung eines Schulbuches, des *Guide Républicain* (vgl. Kap. 12.6.1.), beteiligt wurden und so ihre Interpretationen als allgemeingültige, normativ verbindliche Deutungen inszenieren konnten, ist als eine Folge des Gesetzgebungsprozesses zu verstehen. Den neorepublikanischen Autoren kam im Vorfeld jedoch die Funktion der Reaktualisierung, Reproduktion und zugleich Umdeutung eines Sets an Deutungsmustern in der Tradition der republikanischen Gründungsideologie Frankreichs zu, das anschließend den politischen Akteuren als Ressource zur Verfügung stand.

Inzwischen haben die Vertreter von pluralistischen oder multikulturellen Ansätzen zahlreiche Schriften publiziert, die sich kritisch mit dem Kopftuchverbot und seinen zugrunde liegenden ideologischen Annahmen auseinandersetzen. Jean Baubérot hat dem Neorepublikanismus und seinen Vertretern eine eigene detaillierte Studie gewidmet (2006). Hinzu kommen die Werke einer jüngeren Generation von Autoren wie Raphaël Liogier (2006), Saïd Bouamama (2004), Pierre Tévanian (2005), Vincent Geisser (2007 mit Aziz Zemouri), Alain Gresh (2006) oder Françoise Lorcerie (2005). Gemessen an der Rechtsprechung des Staatsrats waren in den 1990er Jahren nicht die neorepublikanischen Autoren, sondern die Vertreter pluralistischer und multikultureller Konzeptionen in der deutungsdominanten Position. Ihrer Rolle im Jahresverlauf 2003/2004 geht der folgende Abschnitt nach.

#### **11.4. Die Verbotsgegner in der Kopftuchdebatte**

Die Debatte um das Kopftuch rief nicht nur die neorepublikanischen Autoren auf den Plan, sondern auch die Vertreter alternativer gesellschaftspolitischer Konzeptionen. Autoren wie Farhad Khosrokhavar (1997), Jean Baubérot (2005 [2000]), Alain Touraine (1997) oder Michel Wieviorka (1997b) argumentierten zwar ebenfalls in den Kategorien wie „Republik“ oder „Laizität“, gaben ihnen aber eine andere Bedeutung. Die Struktur dieser Debatte ist Gegenstand verschiedener Publikationen geworden (vgl. Wieviorka 1997a, Müller 2001, 2003, Jennings 2000,

Safran 2003, Amir-Moazami 2007). In dieser Studie stellt sich die Frage, wie einige Vertreter der alternativen Konzepte zum Neorepublikanismus im Politikformulierungsprozess agiert haben.

Schirin Amir-Moazami stellt fest, dass sich die Argumente der Debatte zwischen 1994 und 2003 kaum verändert haben. Obwohl in dieser Zeit viele soziologische Studien zum Kopftuch und den Muslimen in Frankreich erschienen waren, führte dies nicht zu einer Nuancierung der Debatte (2007: 60). Auch die Kommissionsberichte zeigen, dass die Positionen von Religionssoziologen nur in geringem Umfang rezipiert wurden. Diese neigten zu einer weitaus weniger dramatischen Situationsdeutung in Hinblick auf die Integration der Muslime und das Kopftuch (Müller 2001: 144). Jean Baubérot hat sich in seinen Schriften (2004, 2005, 2006, 2007) darum bemüht, die historische Entwicklung des Laizitätsprinzips und damit seine Kontextbedingtheit aufzuzeigen, wobei Amir-Moazami Baubérots Position als „reflexive Laizitätsdeutung“ bezeichnet (2007: 78, 76ff.). Jean Baubérot ist allerdings kein Diskurstheoretiker der Laizität. Auch er vertritt eine normative Laizitätskonzeption. Aus seiner Sicht können die mit der Laizität verbundenen Grundnormen zwar in unterschiedlicher Weise konkretisiert werden (vgl. Baubérot 2007). Doch wenn er diese normativen Prämissen der Laizität bedroht sieht, dann kann auch er in die politische Debatte eingreifen, wie zuletzt mit einer polemischen Schrift gegen die Religionspolitik von Staatspräsident Nicolas Sarkozy (Baubérot 2008).

Autoren, die sich in Abgrenzung vom Neorepublikanismus positionieren, würdigen die Laizität als zentrales Verfassungsprinzip, doch sie vertreten eine stärker pluralistische Deutung, die den Schutz der Religionsfreiheit betont. Sie konstruieren keine Opposition zwischen Religionsfreiheit und Laizität, sondern vertreten die Ansicht, dass die Religionsfreiheit logisch aus der Laizität folgt. Sie plädieren für eine „größere Liberalität“ (Müller 2001: 146) in der Bewertung von und im Umgang mit religiösen Aktivitäten im öffentlichen Raum. Einige fassen diese Interpretation des Laizitätsprinzips unter den Begriff der „offenen Laizität“ („laïcité ouverte“) (z.B. Bédouelle/Gagey et al. 2003), stoßen dabei aber mitunter auf Kritik bei anderen grundsätzlich permissiv orientierten Akteuren. So lehnt Charles Conte, Laizitätsreferent der *Ligue de l'enseignement*, es ab, den Begriff der Laizität mit einem Adjektiv zu qualifizieren. Entsprechende Versuche sieht er als unnötige Relativierung, obschon er für eine bessere Berücksichtigung der gewachsenen Pluralität in der französischen Gesellschaft plädiert:

D'une certaine façon mettre un adjectif c'est toujours réduire ou orienter... C'était une erreur sur le fond, c'était aussi une erreur psychologique parce que cela a suscité des débats sans fin. La Ligue de l'enseignement n'a jamais utilisé le mot laïcité ouverte [...]. [...] Par contre, la démarche qui consistait à prendre en compte la pluralité de la société, notamment l'Islam mais pas seulement, est maintenue au sein de la Ligue plus que jamais.<sup>925</sup>

---

<sup>925</sup> Gespräch mit Charles Conte, Referent für Laizitätsfragen in der Ligue de l'enseignement, am 4.2.2007.

Jennings bezeichnet die Position der „offenen“ oder „liberalen“ Laizitätsdeutung als „multikulturellen Republikanismus“ („multicultural republicanism“) (2000: 592). Zu ihm zählt er etwa die Autoren um die Zeitschrift *Esprit* und ihren Herausgeber Joël Roman, der seinerseits als Mitarbeiter der *Ligue de l'enseignement* und der von ihr mitgegründeten *Association Islam & Laïcité* aktiv ist (vgl. Roman 2005). Ohne die Verbindlichkeit einiger Grundnormen für das gesellschaftliche Zusammenleben zu negieren, plädieren diese Autoren für einen Pluralismus auf gemeinsamer normativer Basis (Jennings 2000: 592) und wollen kulturellen Unterschieden mehr Sichtbarkeit und Wertschätzung im öffentlichen Raum verleihen. Jennings ordnet dieser Strömung vor allem Soziologen wie Alain Touraine (1997) und Farhad Khosrokhavar (1997) zu, die beide in den 1990er Jahren für einen toleranten Umgang mit den muslimischen Schülerinnen plädiert hatten. Einige dieser Autoren werfen den Neorepublikanern eine Ideologisierung der Laizität vor (Liogier 2006: 92ff., Wieviorka 1997b, 1999, Baubérot 2006). Der Religionswissenschaftler Jean-Paul Willaime sieht in der neorepublikanischen Konzeption der Laizität eine Form französischer Zivilreligion, wobei auch hier ein kritischer Unterton mitschwingt (2004, 2005, vgl. Müller 2001: 161). Viele dieser Autoren haben in der religionspolitischen Auseinandersetzung um das Kopftuch ebenfalls „Partei“ ergriffen.

Die Unterschiede zwischen beiden Strömungen sind in der Kopftuchdebatte markant hervorgetreten, doch sie sind geringer, als es scheint (vgl. hierzu auch Amir-Moazami 2007). Einige neorepublikanische Autoren wie Régis Debray (2004) sind durchaus dazu bereit, Vorteile, welche die etablierten Religionsgemeinschaften genießen, auch den Muslimen zu gewähren und sogar Rücksicht auf bestimmte muslimische Forderungen zu nehmen (vgl. Kap. 11.3.). Zugleich setzten sich die vermeintlichen „Multikulturalisten“ keineswegs für eine nach Gruppen aufgeteilte Gesellschaft ein, sondern hielten am republikanischen Rahmen fest (Jennings 2000, vgl. die Beiträge in Wieviorka 1997a, Baubérot 2008). Auch stellte kein Autor die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Frage.

Zudem war die Kopftuchdebatte durch eine spezielle Konstellation der Akteure gekennzeichnet. Jean Baubérot beispielsweise hat in anderen religionspolitischen Sachfragen durchaus Positionen vertreten, die einem Laizitätsverständnis antiklerikaler Tradition nahe kommen. So hat er die Existenz des konfessionellen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen des Elsass kritisiert.<sup>926</sup> Ebenso hat er die Erwähnung eines religiösen Erbes in der Präambel der EU-Verfassung abgelehnt.<sup>927</sup> Im Falle des Kopftuches kam es zu einer Frontenbildung, die in anderen religionspolitischen Fragen nicht unbedingt besteht. Jean Baubérot (2008) gehörte zusammen mit der *Ligue de l'enseignement* zu den schärfsten Kritikern von religionspolitischen Positionen, die Nicolas Sarkozy, frisch ins Amt des Staatspräsidenten gewählt, zur Reform des Gesetzes von

---

<sup>926</sup> Spire, Antoine: Entretien avec Jean Baubérot, in: *Le Monde de l'éducation*, Janvier 2005, 80-85, 82.

<sup>927</sup> Ebd.: 83.

1905 unterbreitete. In ihren Reaktionen auf Sarkozys Vorschlag, das staatliche Subventionsverbot für religiöse Zwecke zu lockern, waren diese Akteure genauso kritisch wie Henri Pena-Ruiz oder laizistische Organisationen.<sup>928</sup>

Amir-Moazami analysiert die Stellungnahmen der Autoren, die sich für größere Toleranz gegenüber dem Kopftuch aussprachen, als „alternativen Diskurs“ und als „Antwort auf den dominanten Diskurs“ (2007: 76). Dies ist insofern treffend, als es den Gegnern eines Kopftuchverbots im Herbst 2003 nicht gelang, ihren Deutungen Gehör zu verschaffen und sie mit der Verabschiedung des Gesetzes vom 15.3.2004 den neorepublikanisch orientierten Akteuren unterlegen sind. Dennoch ist zu bedenken, dass vor Verabschiedung dieses Gesetzes die neorepublikanische Situationsdeutung sicher einflussreich, aber im Lichte der Verwaltungsrechtsprechung keineswegs „dominant“ bzw. gesamtgesellschaftlich verbindlich war. Der Staatsrat stand der Tendenz nach den Vertretern multikultureller oder pluralistischer Positionen näher.

Die Vertreter einer multikulturellen oder pluralistischen Laizitätskonzeption teilten die plurale Deutungsoption der Religionssoziologen in Hinblick auf das Kopftuch. Diese Perspektive übernahmen auch zahlreiche gesellschaftliche Organisationen wie MRAP, die *Ligue des droits de l'homme*, die *Ligue de l'enseignement* oder das von Pierre Tévanian gegründete *Collectif Les Mots Sont Importants*. Diese schlossen sich im Verlauf der politischen Entwicklung mit muslimischen Vereinigungen, darunter die von Saïda Kada gegründete Vereinigung *Diversité* aus Lyon oder die UOIF-Jugendorganisationen JMF und EMF, im *Collectif Une école pour tous/Contre les lois d'exclusion* zusammen (Lorcerie 2005a: 28, Tévanian 2005: 50). Tévanian weist darauf hin, dass in diesem Kollektiv sogar einige feministische Gruppen vertreten waren, die das Kopftuchverbot als staatlichen Patriarchalismus kritisierten.<sup>929</sup> Eine Plattform für die

---

<sup>928</sup> Nicolas Sarkozy hatte sich bereits im Jahr 2004 für einige Korrekturen am Trennungsgesetz von 1905 ausgesprochen, insbesondere um staatliche Hilfen für den Bau von Moscheen zu erleichtern (vgl. Rousseau, Yann: Nicolas Sarkozy ouvre le débat sur le financement des cultes, in: Les Echos, 2.11.2004, 2), ein Vorschlag, den er in den folgenden Jahren mehrfach wiederholte (vgl. Sarkozy, Nicolas: Pour une laïcité vivante, in: La Croix, 20.9.2006, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net> am 10.10.2006. AFP: Nicolas Sarkozy – il est ‚juste‘ que chacun puisse pratiquer son culte, AFP-Meldung, 20.9.2006). Seine Vorschläge stießen auf scharfe Kritik im Spektrum der neorepublikanischen und laizistischen Akteure (Mourgue, Marion: La France laïque se mobilise, in: Libération (Hg.): <http://www.liberation.fr>, 26.2.2008. Pena-Ruiz, Henri: Laïcité. Les cinq fautes du président de la République, in: Le Figaro, 3.1.2008, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, 9.1.2008). Doch nicht minder scharf reagierten diejenigen Akteure, die in der Kopftuchdebatte die alternative Position größerer Toleranz vertreten hatten, wie etwa die *Ligue de l'enseignement* (vgl. Tournemire, Pierre: Garantir la laïcité de la République, in: Les idées en Mouvement. Le Mensuel de la Ligue de l'enseignement, n° 156, 2008, 18). Insbesondere Jean Baubérot trat als scharfer Kritiker der Vorschläge Sarkozys auf (v.a. Baubérot 2008, aber auch: Baubérot, Jean: Le discours de Nicolas Sarkozy porte atteinte à la laïcité, in: Le Monde (Hg.): <http://www.lemonde.fr>, 21.1.2008).

<sup>929</sup> Zu den gegensätzlichen Positionen im feministischen Milieu siehe: Rotman, Charlotte / Blandine Grosjean: Un voile sur les combats féministes, in: Libération, 6.3.2004, 2. Ein Plädoyer aus feministischer Sicht gegen das Kopftuchverbot hielten: Benelli, Natalie / Ellen Hertz / Christine Delphy / Christelle Hamel / Patricia Roux / Jules Falquet: De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme. L'édition, in: Nouvelles questions féministes 25 (1) 2006, Zugriff über: Collectif Les Mots Sont Importants (Hg.): <http://www.lmsi.net>, 26.10.2007.

Koordination dieser Vereine stellte die *Commission Islam & Laïcité* dar (Lorcerie 2005a: 29), die 1997 von Michel Morineau und Pierre Tournemire von der *Ligue de l'enseignement* mit dem Ziel gegründet worden ist, den Dialog zwischen Wissenschaftlern und Aktivisten aus dem religiösen und nichtreligiösen Vereinswesen über Fragen der Integration zu fördern.<sup>930</sup> Doch sind die Aktivitäten dieser Akteure nahezu ohne Einfluss auf den politischen Prozess geblieben (Lorcerie 2005a: 29). Dies hatte, wie Tévanian nachweist, auch damit zu tun, dass sie sehr viel schwerer Zugang zu den Medien erhielten als die Vertreter der neorepublikanischen Perspektive (2005: 51). Den Vertretern pluralistischer, liberaler oder multikultureller Positionen gelang es nicht, ihre Situationsdeutung der französischen Öffentlichkeit in effektiver Weise zu vermitteln. Die Arbeiten des Soziologen Farhad Khosrokhavar wurden beispielsweise in der Parlamentsdebatte nur einmal von einem verbotsgegnerischen Abgeordneten des PCF erwähnt.<sup>931</sup> Selbst für die Gegner des Kopftuchverbots in der Nationalversammlung war sein Werk offensichtlich keine Referenz. Seine Kollegin Françoise Gaspard ist sowohl von der Debré-Mission als auch von der Stasi-Kommission befragt worden. Doch auch sie konnte ihre Forschungsergebnisse offensichtlich nicht überzeugend vermitteln. Wie ist das zu erklären?

Bemerkenswert war bereits die Form der Anhörung Gaspards durch die Debré-Mission. Gaspard wurde keineswegs als einzelne Person und als unabhängige wissenschaftliche Expertin gehört, sondern im Rahmen eines Round-Table-Gesprächs, an dem neben dem Religionswissenschaftler Bruno Etienne mehrere muslimische Akteure teilnahmen, darunter ein Prediger aus dem Umfeld der UOIF (Farid Abdelkrim) und zwei Vertreter des CMF, darunter Yamin Makri.<sup>932</sup> Die Wissenschaftler wurden auf diese Weise in die Rolle der „Kopftuchverteidiger“ und Parteigänger der Muslime gedrängt, weniger jedoch als unabhängige wissenschaftliche Experten anerkannt, die eine eigene, von den religiösen Akteuren unabhängige Sicht vertreten und entsprechend zu einer eigenen Anhörung eingeladen werden. Die Struktur der Anhörung als Round-Table-Gespräch erschwerte zudem eine echte Diskussion mit Rede und Gegenrede. Das „Gespräch“ bestand aus einer Abfolge von Statements, über die es kaum zu einer inhaltlichen Aussprache kam. Gaspard versuchte, die Mitglieder der Debré-Mission von ihrer Deutungskompetenz in der Kopftuchfrage zu überzeugen, indem sie von ihren persönlichen Erfahrungen mit muslimischen Frauen berichtete und darauf aufbauend die plurale Deutungsoption vertrat. Entsprechend erklärte sie, dass das Kopftuch abhängig von Zeit und Ort, politischen Konjunkturen und der persönlichen Situation der Frauen unterschiedliche Bedeutungen haben könne. Als Beispiel wies sie auf den Iran hin. Dort

---

<sup>930</sup> Zur Geschichte dieser inzwischen als eingetragener Verein organisierten Initiative vgl.: Morineau, Michel: *La Commission Laïcité et Islam. Historique de la Commission*, 13.6.2006, in: *Association Islam & Laïcité* (Hg.): [http://islamlaicite.org/article.php?id\\_article=50](http://islamlaicite.org/article.php?id_article=50), Zugriff 27.10.2007.

<sup>931</sup> Braouezec, Patrick: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: *Assemblée nationale* (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>932</sup> Table ronde regroupant Farid Abdelkrim et al., 16.9.2003, in: *Debré 2003, Tome II, 3<sup>ème</sup> partie*, pdf-Datei, 21-50, in: *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

sei das Kopftuch während des Schahregimes noch Ausdruck eines politischen Protests gegen staatliche Repression gewesen.<sup>933</sup> Interessant ist die Reaktion des Abgeordneten Pierre-André Perissol auf Gaspards Ausführungen. Dieser erklärte:

De nombreux intervenants ont souligné que ce voile pouvait également être, dans certains, cas une référence politique. Or je vous rappelle que dans l'école de la République, le principe de la laïcité a été posé par rapport aux religions, mais d'abord et avant tout il s'agit d'une laïcité en référence aux opinions politiques [...]! Il est impératif de protéger l'école de toute opinion affichée sur un plan politique. Vous l'avez très bien expliqué, Mme Gaspard, le port du voile varie selon les tensions nationales, internationales. Nous devons être sensibles à cette troisième référence, car le devoir du législateur est de protéger l'école de toute intervention politique.<sup>934</sup>

Offensichtlich war es das Ziel Gaspards, die Abhängigkeit der Symbolik des Kopftuchs vom politischen Kontext aufzuzeigen und dadurch die einseitige Deutung als Symbol des Islamismus und der Unterdrückung von Frauen zu durchbrechen. Der Abgeordnete jedoch nahm eine – bewusste oder unbewusste – Filterung bzw. Umdeutung des Arguments vor. Bei ihm kam es keineswegs zu einer Deessentialisierung der Bedeutungszuschreibung des Kopftuchs. Das Argument Gaspards, das Kopftuch könne *in einer spezifischen Situation* politische Bedeutung als Freiheitssymbol erlangen, wirkte bei Perissol als Bestätigung der offensichtlich bereits bestehenden Deutung des Kopftuchs als politisches Symbol *unabhängig von jeglichem Kontext*. Kurz gesagt: Die Aussage, das Kopftuch könne *auch* eine politische Bedeutung annehmen, bestätigte den Politiker in seiner Auffassung, dass das Kopftuch ein politisches Symbol *ist*. Daran anknüpfend argumentierte er, dass das Laizitätsprinzip politische Zeichen in der Schule verbiete. Statt die Deutungsmuster des Missionsmitglieds zu durchbrechen, bewirkte Gaspards Argument eher eine Bestätigung der restriktiv orientierten Haltung des Politikers. Es gelang der Soziologin nicht, den Kern ihres Anliegens zu vermitteln. Dies lag auch an der Gesprächssituation, die für eine intensive Aussprache deutlich weniger Raum ließ als eine Einzelanhörung. Jean Baubérot machte eine ähnliche Beobachtung im Rahmen der Stasi-Kommission, in der Gaspard ebenfalls auftrat. Selbst in diesem mit zahlreichen Wissenschaftlern besetzten Gremium habe die Soziologin mit einer mangelnden Anerkennung als Wissenschaftlerin kämpfen müssen. Generell seien die Aussagen der Soziologen eher als politische Meinung denn als wissenschaftlich begründete Expertise wahrgenommen worden:

[L]a commission donnait une scientificité aux juristes, donnait une scientificité aux historiens. [...] Ce que disaient les sociologues était perçu comme une opinion plus que comme une analyse d'ordre universitaire, académique, scientifique. Moi, je relie cela un peu à la culture générale des gens [...]. Là il n'y avait pas une reconnaissance de la sociologie comme discipline de sciences humaines. J'étais beaucoup plus pris au sérieux quand je parlais comme historien que comme sociologue. L'audition de Françoise Gaspard c'est typique de ce que je vous dis. [...] Là elle a été écoutée avec sympathie, avec

---

<sup>933</sup> Ebd.: 30.

<sup>934</sup> Ebd.: 31.



respect, mais au bout du compte les gens n'ont pas retenu ce qu'elle a dit et n'en ont pas tenu compte.<sup>935</sup>

Amir-Moazami macht darüber hinaus auf grundsätzliche Widersprüche in der Argumentation von Françoise Gaspard und anderen Verbotsgegnern aufmerksam. Oft werde das Kopftuch als Reaktion auf soziale Ausgrenzung dargestellt, also als Ersatzhandlung, nie jedoch als Wunsch, die islamische Tradition zu leben: „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“, so Amir Moazami (2007: 85).

Dieses Muster zeigte sich auch in Françoise Gaspards Anhörung vor der Debré-Mission. Sie lobte darin ihr persönlich bekannte Lehrer, die im Umgang mit einer muslimischen Schülerin ihre pädagogische Rolle darin gesehen hätten, „das Kopftuch zum Fallen zu bringen oder zumindest diesem Mädchen zu erlauben, es eines Tages, wenn es dies wünsche, nicht mehr zu tragen“ („de faire tomber le foulard, du moins de permettre à cette petite fille, si elle le désire un jour, de ne plus le porter“).<sup>936</sup> Gaspard fügte hinzu, diese Lehrer hätten ein großes Vertrauen in ihre erzieherische Mission gehabt – im Unterschied zu den Verfechtern einer restriktiven Handhabung der Kopftuchproblematik.<sup>937</sup> Gaspard übernahm damit die Vorannahmen der Debatte. Denn offensichtlich ging auch sie davon aus, dass es besser sei, wenn das Kopftuch falle, und dass es die Aufgabe der Schule sei, hierzu beizutragen. Die soziologische Deutung des Kopftuchs als einer emanzipativen Strategie in patriarchalischen Familienmilieus kann als Bestätigung der Vorannahme gelesen werden, dass Frauen mit Kopftuch unterdrückt sind.

Es ist möglich, dass Gaspards Argumentation auch strategisch orientiert war. Durch das Aufgreifen bestimmter Deutungen der Verbotsbefürworter gab die Soziologin zu verstehen, dass sie die Situation ähnlich einschätzte und von den gleichen normativen Prämissen ausging. Viele Verbotsgegner stellten in der Tat strategische Argumente ins Zentrum. Demnach war ein Kopftuchverbot nicht das beste Mittel, das im Grunde unstrittige Ziel des Kopftuchverzichts zu erreichen. Nach jahrelangen Debatten konnten die Gegner eines Verbots kaum darauf hoffen, die Verbotsbefürworter von ihrer Deutung des Kopftuchs zu überzeugen. Sie konnten aber versuchen, die Debatte auf sinnvollere Bearbeitungsstrategien des „Problems“ Kopftuch zu lenken. Unabhängig davon, ob solche strategischen Überlegungen tatsächlich eine Rolle gespielt haben, konnte die Tatsache, dass viele Verbotsgegner implizit bestimmte Negativdeutungen des Kopftuchs vertreten haben, die Verbotsbefürworter in ihrer dramatischen Situationsdeutung bestätigen und somit deren restriktive Politiklinie fördern.

---

<sup>935</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>936</sup> Table ronde regroupant Farid Abdelkrim et al., 16.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 21-50, 23, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>937</sup> Ebd.: 23.

Dass die Verbotsgegner so wenig Einfluss auf die Debatte nehmen konnten, hatte jedoch noch einen weiteren Grund. Die Verbotsbefürworter wurden in ihrer Perspektive von zahlreichen Akteuren des staatlichen Erziehungswesens unterstützt. Diese berichteten aus eigener Anschauung von Problemen mit dem Islam und lieferten viele Informationen, die die Bedrohungsanalyse zu stützen schienen. Den Akteuren des französischen Erziehungswesens im Kopftuchstreit geht der folgende Abschnitt nach.

## 11.5. Die Akteure des Erziehungswesens

### 11.5.1. Die Lehrerschaft und das Kopftuch

Die Auffassung, das Kopftuch stelle ein schwerwiegendes Problem in der Schule dar, haben insbesondere Akteure des Schulwesens vertreten. Ihnen sollte – den Reden in der Nationalversammlung zufolge – das Verbotsgesetz eine Hilfestellung geben. Das häufigste Argument in der Parlamentsdebatte lautete, die Politik müsse den Lehrern zur Hilfe kommen, denn diese verlangten angesichts der großen Probleme in den Schulen nach klaren Regeln für den Umgang mit dem Kopftuch. In 51 der über 120 Reden ist dieses Argument von rechts- und linksgerichteten Abgeordneten gebraucht worden. Typisch für dieses Argument sind die Aussagen von Premierminister Raffarin:

Avec cette loi, vous répondez à une attente des Français mais aussi de la communauté éducative qui voulait que le politique prenne ses responsabilités et cesse de se défaire sur les chefs d'établissement, les enseignants et les personnels, placés en première ligne pour défendre la République.<sup>938</sup>

Cette interdiction, qui sera rappelée dans les règlements intérieurs, donnera aux chefs d'établissement la force de la loi pour faire appliquer leurs décisions et aidera les enseignants à remplir leur mission au service de la République.<sup>939</sup>

Erziehungsminister Luc Ferry, der lange öffentlich an der Rechtmäßigkeit eines Verbots gezweifelt hatte, berief sich unter anderem auf persönliche Begegnungen mit Schulleitern, um den Wandel seiner Position zu rechtfertigen.<sup>940</sup> Und René Dosière von der sozialistischen Fraktion erklärte, es sei unmöglich gewesen, die Appelle der Lehrer weiter zu ignorieren.<sup>941</sup> Der Stasi-Bericht berief sich ebenfalls auf die Lehrerschaft, um die Notwendigkeit eines Verbots zu erweisen (Stasi 2004: 70). Zunehmend mit religiös motivierten Verhaltensweisen konfrontiert,

---

<sup>938</sup> Raffarin, Jean-Pierre: Rede vor der Assemblée nationale in der 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>939</sup> Ebd.

<sup>940</sup> Ferry, Luc: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

<sup>941</sup> Dosière, René: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

fühlten sich die Lehrer nicht mehr in der Lage, ihre erzieherische Funktion zu erfüllen. Von der Schulverwaltung und der Politik fühlten sie sich im Stich gelassen (ebd.: 96). Ein Verbot religiöser Zeichen sei nach Überzeugung der Lehrerschaft dringend geboten:

[L]a quasi totalité des chefs d'établissements et de très nombreux professeurs [...] sont convaincu qu'il faut légiférer. La commission a été particulièrement sensible à leur désarroi. Insuffisamment outillés, ils se sentent bien seuls devant l'hétérogénéité de ces situations et la pression exercée par les rapports de force locaux. [...] Ils ont souligné les tensions suscitées par les revendications identitaires et religieuses, la formation de clans, par exemple, des regroupements communautaristes dans les cours de récréation, ou les cantines scolaires. Ils expriment tous les besoins d'un cadre clair, d'une norme formulée au niveau national, prise et assumée par le pouvoir politique et donc précédée par un débat de la représentation nationale. La demande exprimée est celle d'une loi interdisant tout port de signe visible, pour que le chef d'établissement ne soit pas confronté seul à la question de déterminer s'il se trouve face à un signe ostentatoire, ou non. (Stasi 2004: 127)

Der Tenor ist ganz ähnlich im Bericht der Debré-Mission (2004: 56). Die Frage ist, wie die Kommissionen zu dieser Situationsanalyse gelangt sind. In der Tat hatten beide Gremien Akteure des nationalen Erziehungswesens eingeladen, darunter Vertreter des Erziehungsministeriums und der regionalen Schulbehörden, der Lehrgewerkschaften und Elternverbände sowie Lehrer und Schulleiter aus Problemschulen. Wie Françoise Lorcerie in ihrer Analyse der Akteure des Erziehungswesens (2005b) zeigt, waren diese Akteure keineswegs einmütig in der Forderung nach einem Verbot. Zwar seien einige Gewerkschaften, darunter vor allem die größte Schulleitergewerkschaft *Syndicat national des personnels de direction de l'Éducation nationale (SNPDEN)*, der Staatssekretär für das Schulwesen, Xavier Darcos, und die *Union des familles laïques (UFAL)*, ein laizistisch orientierter Elternverband, für ein Verbot eingetreten. Doch dies gelte längst nicht für alle Akteure des Erziehungswesens (ebd.: 74). Der SNPDEN zählte nicht zu den laizistischen Vereinigungen wie die UFAL, deren Orientierung von vorneherein feststand (2005b: 79). Seine Kritik an der unklaren Rechtslage fand besonders stark Gehör (ebd.), obschon sich von den insgesamt 14 Schulleitern, die von der Debré-Mission befragt wurden, nur drei eindeutig der SNPDEN-Linie folgten, wie Lorcerie meint (2005b: 82). Die Beamten des Erziehungsministeriums und der ihm angegliederten Verwaltungen hatten sich mehrheitlich ebenfalls gegen ein Verbot ausgesprochen. So hatten vier von fünf Rektoren derjenigen Akademien (Schulbezirke), in denen die meisten Kopftuchkonflikte auftraten, gegen ein Gesetz Stellung bezogen (ebd.: 83-85). Einzig Paul Desneuf, Rektor der Akademie von Lille, zeichnete ein dramatisches Bild der Situation und deutete das Auftreten des Kopftuchs in einigen Schulen als Negierung des Laizitätsprinzips.<sup>942</sup>

---

<sup>942</sup> Table ronde regroupant André Lespagnol, recteur de l'académie de Créteil, Daniel Bancel, recteur de l'académie de Versailles, Paul Desneuf, recteur de l'académie de Lille, Alain Morvan, recteur de l'académie de Lyon, Gérard Chaix, recteur de l'académie de Strasbourg, et Sylvie Smaniotto, représentant de Maurice Quenet, recteur de l'académie de Paris, chef de cabinet du recteur, magistrate, chargée des problèmes de communautarisme à l'école, 8.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, 58f., in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Lorcerie zeigt, dass das Kopftuchverbot auch sonst nur zögerlich unterstützt wurde. Im *Conseil supérieur de l'éducation (CSE)*, in dem die Repräsentanten von Elternverbänden, Lehrgewerkschaften und Privatschulvereinigungen vertreten sind und der von der Regierung zu bildungspolitischen Vorhaben konsultiert wird, votierten von 70 Vertretern bei einer Abstimmung am 15.1.2004 16 für und 9 gegen ein Verbot. Die übrigen enthielten sich jedoch (16) oder blieben der Abstimmung fern (29) (ebd.: 86). Allerdings wirkte sich die Enthaltung faktisch wie eine Zustimmung aus. Nur eine Minderheit der Akteure des Erziehungswesens bezog eindeutig Position gegen ein Gesetz. Der Grund für diese ambivalente Haltung liegt darin, dass das Kopftuchverbot in vielen Organisationen heftig umstritten war (ebd.: 90f.). Dies gilt selbst für die *Ligue de l'enseignement*, die zahlreiche Initiativen gegen das Verbotsgesetz organisierte (ebd.: 86f.). Ihr Engagement gegen das Gesetz wurde durch die internen Konflikte gebremst. Sie konnte in der Kopftuchfrage keine einheitliche Position vertreten, wie Charles Conte, Laizitätsreferent der *Ligue*, erklärt:

[A]u sein même de la Ligue il y avait des divisions. Toutes les associations ont été divisées là-dessus [...]. La majorité a considéré qu'une loi était inopportune, comme la Ligue de l'enseignement. Mais très peu ont été les organisations qui ont échappé à ce débat. Donc il y avait un débat interne qui n'était pas négligeable. Ce qui fait que la Ligue n'a pas pu avancer en nombre et de façon unitaire pour porter le refus de la loi.<sup>943</sup>

Die Position der Ablehnung wurde zudem dadurch geschwächt, dass sie meist nicht auf einer positiven Deutung des Kopftuchs gründete, sondern auf strategisch-pädagogischen Argumenten. Die *Ligue de l'enseignement* hatte auf ihrer Generalversammlung am 22. Juni 2003 in Troyes ein Kopftuchverbot als Stigmatisierung der Muslime abgelehnt.<sup>944</sup> Zugleich aber zählten, so stellte sie damals fest, die Emanzipation der jungen Frauen und ihr Verzicht auf das Kopftuch zu den Zielen der schulischen Erziehung. Es sei nicht einfach nur um die Ablehnung eines Gesetzes gegangen, so Charles Conte, sondern um einen alternativen pädagogischen Ansatz:

[O]n n'était pas du tout partisans qu'un texte leur supprime leur voile mais de les amener, dans une démarche éducative, à ne plus porter leur voile. Mais il faut que ce soit un libre choix individuel. On ne doit pas les forcer à le porter, on ne doit pas les forcer à l'enlever. C'est une position. [...] Donc pour nous c'est l'éducation qui prime. On s'engageait résolument sur ce terrain-là sans diaboliser.<sup>945</sup>

Unabhängig von der Positionierung der Organisationen des Erziehungswesens war lange unklar, wie die Gesamtheit der Schulleiter und Lehrer selbst zur Frage eines möglichen Kopftuchverbots standen. Ende Januar 2004 erschien eine Umfrage unter 504 Lehrern der Sekundarstufe (CSA Januar 2004a), der zufolge sich eine überwältigende Mehrheit von 76 Prozent für ein Verbot

<sup>943</sup> Gespräch mit Charles Conte, Laizitätsreferent der Ligue de l'enseignement, 4.2.2007.

<sup>944</sup> Vgl. Ligue de l'enseignement: *La laïcité pour unir et non pour exclure*, Troyes, 22.6.2003, in: Ligue de l'enseignement (Hg.): <http://www.laicite-laligue.org>, Zugriff 15.6.2007.

<sup>945</sup> Gespräch mit Charles Conte, Laizitätsreferent der Ligue de l'enseignement, 4.2.2007.

religiöser Zeichen in der Schule aussprach. Damit erzielte das Verbotsgesetz in der Lehrerschaft eine höhere Zustimmungsrates als in der Gesamtbevölkerung (vgl. Tabelle 12). Zudem unterstützten 57 Prozent der Verbotsbefürworter unter den Lehrern ein Verbot aller sichtbaren Zeichen. 78 Prozent der Befragten sahen im Tragen des Kopftuchs innerhalb der Schule ein „wichtiges Problem“, mehr als ein Drittel sogar ein „sehr wichtiges Problem“. Dass die Schülerinnen unter dem Druck ihrer Familie handelten, meinten 84 Prozent der Befragten. 73 Prozent sahen zudem den Einfluss islamistischer Gruppen als Ursache. 62 Prozent der Lehrer gaben an, die Entwicklung kommunalistischer Praktiken in den Schulen zu beobachten. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass von den 24 Prozent der Lehrer, die ein Verbot des Kopftuchs ablehnten, nur 20 Prozent im Kopftuch kein Problem erkannten. 39 Prozent der Verbotsgegner unter den Lehrern begründeten ihre Haltung jedoch damit, dass ein Dekret ausreiche, und 26 Prozent mit der Sorge vor einer Radikalisierung der Muslime. Sie lehnten ein Verbot demnach nicht aus prinzipiellen, sondern aus strategischen Gründen ab.

**Tabelle 12: Haltung zum möglichen Verbot religiöser Zeichen in der Schule**  
(in %, Quelle: CSA Januar 2004a)

	Lehrer 22./24. Jan 2004 <sup>946</sup>	Muslime 21. Jan 2004 <sup>947</sup>	Franzosen 15./ 16. Dez 2003 <sup>948</sup>	Franzosen 2./3. Dez 2003 <sup>949</sup>	Franzosen 24./25. Nov 2003 <sup>950</sup>	Franzosen 29. Okt 2003 <sup>951</sup>
<b>Dafür</b>	76	42	69	57	53	55
<i>absolut</i>	40	20	32	34	29	25
<i>eher</i>	36	22	37	23	24	30
<b>Dagegen</b>	24	53	29	41	42	40
<i>absolut</i>	18	22	15	18	18	23
<i>eher</i>	6	31	14	23	24	17
<b>k.A.</b>	0	5	2	2	5	5

Pierre Tévanian (2005) hat der Lehrerumfrage eine sehr interessante Analyse gewidmet, deren Ergebnisse im Folgenden knapp referiert werden. Der Autor weist darauf hin, dass sie kurz vor der Parlamentsdebatte in *Le Monde* vom 2.2.2004 veröffentlicht und zu einem Zeitpunkt durchgeführt worden war, als bereits vier Monate intensiver Mediendebatte über das Kopftuch zurücklagen. Zugleich verweist er auf die Entwicklung des Meinungsbildes in den Umfragen, die

<sup>946</sup> CSA Januar 2004a.

<sup>947</sup> CSA Januar 2004b.

<sup>948</sup> CSA Dezember 2003b.

<sup>949</sup> CSA Dezember 2003a.

<sup>950</sup> CSA November 2003.

<sup>951</sup> CSA Oktober 2003b.

von Oktober bis Dezember 2003 durchgeführt worden waren. Während die Verbotsbefürworter bis Anfang Dezember eine relativ stabile absolute Mehrheit von 53 bis 57 Prozent zugunsten eines Verbotsgesetzes bildeten, stieg die Zustimmungsrates zum Verbot nach Veröffentlichung des Stasi-Berichts deutlich von 57 auf 69 Prozent (vgl. Tévanian 2005: 32, Tab. 1). Tévanian zieht daraus den Schluss, dass die Debatte und die Stasi-Kommission stark die Entwicklung des Meinungsklimas geprägt haben. Daraus leitet er die Vermutung ab, dass auch die Stimmung in der Lehrerschaft den Effekten der Mediatisierung ausgesetzt war (ebd.: 21f.). Darüber hinaus sieht er in der Umfrage selbst Anhaltspunkte für eine Relativierung der hohen Zustimmungsrates zum Verbot. Unter den Problemen, mit denen sich die Lehrer nach eigener Einschätzung zu jener Zeit am meisten auseinandersetzten, erzielte die Laizität nur 14 Prozent der Nennungen und landete damit an 11. Stelle von 13 genannten Problemen (CSA Januar 2004a, vgl. Tévanian 2005: 22). In der gleichen Umfrage äußerten zudem 88 Prozent der Lehrer die Meinung, in den Medien werde zu viel über das Kopftuch gesprochen. Die Ansicht, dass die Thematisierung des Kopftuchs ein Mittel sei, von den wahren Problemen der Schulen abzulenken, teilten 59 Prozent. Auch wenn die Wahrnehmung, die Mädchen mit Kopftuch handelten unter dem Einfluss ihrer Familien oder islamistischer Milieus, dominierte, so waren doch nur 28 Prozent der Befragten der Meinung, dass die Zahl der Mädchen mit Kopftuch zunehme. Die Frage, ob die Befragten an ihrer eigenen Schule gegenwärtig mit dem Kopftuch konfrontiert seien, verneinten 91 Prozent, nur 9 Prozent bejahten sie. Die Frage, ob sie bereits früher Mädchen mit Kopftuch gesehen hätten, verneinten 65 Prozent der befragten Lehrer. Nur 5 Prozent derjenigen, die überhaupt jemals ein Kopftuch gesehen hatten, wurden damit mehrfach konfrontiert. Dies bedeutet jedoch, so Tévanian, dass die persönlichen Erfahrungen der befragten Lehrer in der Auseinandersetzung mit kopftuchtragenden Schülerinnen begrenzt waren. Die meisten kannten demnach nicht aus eigener Anschauung das Verhalten und die Motivationen der muslimischen Mädchen. Die Beweggründe für ihre Zustimmung zum Kopftuchverbot konnten, so Tévanian (2005: 22), daher kaum auf eigenen Erfahrungen beruhen. Der verbotskritische Autor sieht die hohen Zustimmungsrates der Lehrerschaft nicht als Ausdruck einer politischen Forderung, sondern vielmehr als Resultat der Politisierung und Mediatisierung des Kopftuchs (ebd.: 25).

#### *11.5.2. Akteure des Erziehungswesens in den Anhörungen der Debré-Mission*

Sowohl die Stasi-Kommission als auch die Debré-Mission haben zahlreiche Akteure aus dem Erziehungswesen zu Wort kommen lassen. Die Anhörungen der Debré-Mission liegen in vollständigen Abschriften vor. Daher ist es in ihrem Fall möglich, die Rezeption bzw. Nicht-Rezeption von Argumenten nachzuvollziehen. Das bereits im Fall der religiösen Akteure zu beobachtende Muster kennzeichnet auch den Umgang mit den Aussagen der schulischen Akteure: Grundsätzlich greift der Debré-Bericht die Aussagen auf, die dem Ziel der Legitimation des

Verbotsgesetzes dienten – selbst wenn die jeweilige Anhörung in ihrer Gesamtheit hierzu kaum geeignet war. Kritische Aussagen von Verbotsgegnern wurden oft in einer delegitimierenden Weise präsentiert. Ein Beispiel hierfür ist die Rezeption der Aussagen von Vertretern der höheren Schulverwaltung. Diese hatten sich meist gegen ein Gesetz ausgesprochen. Im Berichtstext wurden ihre Argumente jedoch entweder nicht aufgegriffen oder durch die direkte Konfrontation mit Aussagen von einigen Schulleitern, also den unmittelbar Betroffenen, relativiert und damit implizit entwertet. Explizit ist im Debré-Bericht von einem Kontrast zwischen höherer Verwaltung und den Lehrern vor Ort die Rede:

[N]ous avons été surpris par l'ampleur du décalage entre le sentiment des administrations centrales qui pensent disposer des moyens adéquats pour circonscrire ou surmonter les difficultés et le désarroi de certains chefs d'établissement et de certains enseignants qui estiment être insuffisamment soutenus par leurs administrations et qui sont confrontés à la pression de parents, particulièrement bien conseillés, et de médias omniprésents. (Debré 2004: 8)

Neben dieser impliziten Entwertung der Aussagen von Verbotsgegnern in der höheren Schulverwaltung ist durch Filterung eine Reihe von wichtigen Aussagen ganz unberücksichtigt geblieben. Eine interessante Information zur Kopftuchproblematik, die Dominique Borne, ein Beamter der höheren Schulverwaltung gegenüber der Debré-Mission nannte, findet sich nicht im Bericht. Borne erklärte, dass eine Ursache für das Aufkommen des Kopftuchs gerade in den Versuchen liege, es zu verbieten. Zumindest in einigen Fällen habe der Versuch, ein Verbot durchzusetzen, dazu geführt, dass sich das Kopftuch verbreitet habe.<sup>952</sup> Auch wenn Borne sehr vorsichtig mit dieser Einschätzung war, so deutete er damit an, dass gerade Verbote das Kopftuch erst interessant machten. Borne bekräftigte dieses Argument an späterer Stelle noch einmal. Es sei wichtig, dass die Laizität als freiheitlich erfahren werde. Andernfalls provoziere man eine Vervielfältigung der Kopftücher:

Il faut, à tout prix, faire en sorte que la laïcité représente une liberté, quelle que soit la solution choisie, loi ou pas. Sinon, il est quasi certain que l'on provoquera, en réaction, une multiplication du port du voile.<sup>953</sup>

Dieses Argument diskutierte der Debré-Bericht jedoch nicht. Dies gilt auch für ein Argument von Yvon Robert in der gleichen Anhörung, der die Ansicht äußerte, dass ein Verbot des Kopftuchs die Lage von Schülerinnen, die in Gewaltverhältnissen lebten, noch verschlimmern könnte.<sup>954</sup> Diese interessanten Argumente sind im Abschlussbericht nicht diskutiert worden. Es ist dabei

---

<sup>952</sup> Audition de Dominique Borne, doyen de l'inspection générale de l'Éducation nationale et de Yvon Robert, chef de service de l'inspection générale de l'administration de l'Éducation nationale et de la recherche, co-présidents du comité national de réflexion et de propositions sur la laïcité à l'école, 24.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>953</sup> Ebd.

<sup>954</sup> Ebd.

durchaus denkbar, dass die Anhörungen der Verwaltungsangehörigen tatsächlich auf die Missionsmitglieder einen weniger starken Eindruck gemacht haben, als die Aussagen von Vertretern der Lehrerschaft, die unmittelbar mit dem Kopftuchproblem konfrontiert waren.

Eine wichtige Rolle für die Durchsetzung negativ konnotierter Deutungen zum Kopftuch spielte Philippe Guittet, der damals neue Generalsekretär des SNPDEN. Guittet hatte bereits am 26.4.2003, also kurz nach dem Auftritt Nicolas Sarkozys in Bourget, in der Fernsehsendung *mots croisés* ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule gefordert (Lorcerie 2005a: 13) und dies am Tag vor seinem Auftritt in der Debré-Mission in einem Beitrag für *Libération* noch einmal bekräftigt.<sup>955</sup> Der SNPDEN repräsentierte etwa zwei Drittel des Leitungspersonals der Schulen, also Direktoren und deren Stellvertreter, und konnte sich insofern auf ein hohes Maß an Repräsentativität berufen, wie Guittet gleich zu Beginn seiner Befragung durch die Debré-Mission feststellte.<sup>956</sup> Guittet verkündete, der SNPDEN-Vorstand habe mit großer Mehrheit einen Beschluss gegen das Tragen „identitätsmarkierender Zeichen“ in der Schule verabschiedet. Er kritisierte die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat*, deutete das Kopftuch als Zwang sowie als Ausdruck eines muslimischen *communautarisme*, wobei er sich auch das aus *Les Territoires perdus de la République* (Brenner 2004) bekannte Argument zu eigen machte, das internationale Ereignisse wie der Nahostkonflikt und antisemitische Vorkommnisse zunehmend den Schulalltag prägten.<sup>957</sup> Mit Philippe Guittet vertrat eine „Autoritätsperson“, ein „Experte des Alltags“, einige der später im Debré-Bericht referierten und in der Parlamentsdebatte aufgegriffenen Argumente. Akteure wie Guittet verliehen den Argumenten Glaubwürdigkeit, denn Guittet trat nicht in erster Linie als Politiker oder Laizist auf, sondern als Repräsentant von zwei Dritteln der französischen Schulleiter, die tagtäglich mit den Problemen konfrontiert zu sein schienen. Es spielte eine wichtige Rolle, wer welche Argumente vortrug. Die Beamten der Schulverwaltung, die für eine weniger dramatische Situationsdeutung eintraten, waren aus Sicht der Debré-Mission von den Ereignissen in den Schulen sehr viel weiter entfernt. Daher waren ihre Aussagen im Vergleich zu denen der Lehrerschaft weniger gewichtig.

Diese Überlegung wird noch durch eine Anhörung von Lehrern und Schulleitern aus Problemschulen akzentuiert, die aus ihren Schulen besorgniserregende Entwicklungen berichteten und überwiegend negative Deutungen des Kopftuchs und anderer religiöser Praktiken vertraten. Einige Lehrer offenbarten dabei eindeutig ein neorepublikanisch gefärbtes Verständnis der schulischen Laizität, wie etwa Therese Duplaix, Schulleiterin des Pariser *Lycée Turgot*, die sehr bestimmt erklärte: „A l'école, s'enseignent, se discutent et s'intègrent les valeurs laïques sur

---

<sup>955</sup> Philippe Guittet: Sous le foulard, l'intégrisme, in: *Libération* 23.6.2003, in: Helvig 2004, 46-51.

<sup>956</sup> Audition de Philippe Guittet, secrétaire général du SNPDEN, de Pierre Raffestin, responsable de la commission laïcité du SNPDEN, et de Marie-Ange Henry, secrétaire académique de Paris et proviseur du lycée Jules-Ferry, 25.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>957</sup> Ebd.



lesquelles repose notre société.“<sup>958</sup> Die Schulleiter forderten in der Anhörung ein Verbotsgesetz, um endlich „Klarheit“ in der umstrittenen Frage zu schaffen. „Klarheit“ hätte allerdings auch durch eine generelle Erlaubnis des Kopftuchs geschaffen werden können, doch die Schulleiter zielten mit ihrer Forderung nach „eindeutigen Regeln“ auf ein „eindeutiges“ Verbot. Diese Forderung ist von der Debré-Mission und in der Parlamentsdebatte aufgegriffen worden. Die Frage aber, ob nicht grundsätzlich religiöse Zeichen in der Schule erlaubt werden sollten, um auf diese Weise die Rechtslage zu vereinfachen, ist weder in den Anhörungen, noch in den Berichten, noch in der Parlamentsdebatte aufgeworfen worden.

Die selektive Auswertung der Anhörungen ist ein allgemeines Kennzeichen des Debré-Berichts. Deutlich wird dies zum Beispiel an den Anhörungen der Vertreter verschiedener Elternverbände. Zwei große Elternverbände lehnten ein Kopftuchverbot ab, die katholische *Union nationale des associations de parents d'élèves de l'enseignement libre (UNAPEL)* und die *Fédération des conseils de parents d'élèves (FCPE)*. Dabei stellte FCPE-Präsident Georges Dupon-Lahitte das von den Verbotsbefürwortern in der Lehrerschaft stets vorausgesetzte Laizitätsverständnis explizit in Frage und berief sich in seiner Argumentation auf das französische Recht und die Rechtsprechung des Staatsrats.<sup>959</sup> Doch weder während seiner Anhörung noch in ihrem Bericht setzte sich die Debré-Kommission ernsthaft inhaltlich mit dieser Position auseinander. Die Positionen zweier kleinerer Elternverbände, die sich für ein Verbot einsetzten, die *Parents d'élèves de l'enseignement public (PEEP)* und die *Union des familles laïques (UFAL)*<sup>960</sup>, stießen im Debré-Bericht indes auf sehr viel größeres Wohlwollen (Debré 2004: 60ff.).

Oftmals machte der Debré-Bericht ablehnende Positionen gar nicht kenntlich. Auch wenn einige Gewerkschaftsvertreter für ein Verbot eintraten, so fand dieses Vorhaben keineswegs die Zustimmung aller Lehrgewerkschaften, deren Vertreter von der Debré-Mission befragt wurden. Der Debré-Bericht tendiert jedoch dazu, die Verbots skeptiker nur mit Aussagen zu zitieren, die im Rahmen einer Verbotslegitimierung nützlich sind.<sup>961</sup> Hinzu kommt, dass beispielsweise dem

---

<sup>958</sup> Table Ronde avec Thérèse Duplaix, proviseure du lycée Turgot, Paris, Micheline Richard, proviseure du lycée professionnel Ferdinand Buisson d'Ermont, Val-d'Oise, Elisabeth Bordy, proviseure du lycée Léonard de Vinci, Tremblay-en-France en Seine-Saint-Denis, Pierre Coisne, principal du collège Auguste Renoir d'Asnières, Hauts-de-Seine, Régis Autie, directeur d'école élémentaire à Antony dans les Hauts de Seine, Olivier Minne, proviseur du lycée Henri Bergson de Paris 19<sup>ème</sup>, 1.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 6-33, 8, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>959</sup> Table ronde regroupant Georges Dupon-Lahitte, président et Faride Hamana, secrétaire général de la FCPE, Lucille Rabiller, secrétaire générale de l'association des PEEP, Bernard Teper, président de UFAL, Véronique Gass, vice-présidente et Philippe de Vaujuas, membre du bureau national de l'UNAPEL, 24.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 109-132, 109f., in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>960</sup> Ebd.: 112f.

<sup>961</sup> Vgl. die Anhörungen der verschiedenen Gewerkschaftsvertreter: Table ronde regroupant les syndicats d'enseignants, Daniel Robin et Gérard Aschieri (FSU), Françoise Raffini et Thomas Janier (FERC-CGT), Hubert Raguin (FO Enseignement), Jean-Louis Biot (SE-UNSA), Hubert Duchscher (SNUIPP), Stéphanie Parquet-Gogos (Syndicat Sud-Education du Cher), Hubert Tison (APHG), Patrick Gonthier, (UNSA-Education),

Vertreter des SNPDEN, der das Gesetz befürwortete, eine eigene Anhörung gewährt wurde, während die verbots-skeptischen Akteure zu Round-Table-Gesprächen geladen wurden, in denen es wegen der Vielzahl der Gesprächsteilnehmer weniger Raum für den Austausch von Argumenten gab.

Unabhängig von der vermutlichen Prädisposition der Debré-Mission zugunsten des Verbots und ihrer Suche nach verbotslegitimierenden Argumenten schwächten die Verbotskritiker ihre Position jedoch selbst, da sie meist ein Verbot nur aus strategischen Gründen ablehnten und nicht weil sie das religiöse Anliegen der muslimischen Schülerinnen als legitim oder anererkennungswürdig werteten. So führte beispielsweise Gérard Aschieri, Generalsekretär der in der Lehrerschaft stark verankerten *Fédération syndicale unitaire (FSU)*, gegen das Verbot nur strategische Argumente auf. Dass das Kopftuch in der Schule nichts zu suchen habe, fand er jedoch auch: „La FSU, dans ses mandats et dans ses pratiques, s'est clairement prononcée contre le port de signes religieux, donc du « foulard » dans les établissements scolaires.“<sup>962</sup> Der Vertreter der trotzkistischen Gewerkschaft *Force Ouvrière* war zwar gegen ein neues Verbotsgesetz, plädierte aber für die Rückkehr zur traditionellen Laizität, die aus seiner Sicht automatisch ein Verbot religiöser Zeichen in der Schule implizierte.<sup>963</sup> Jean-Louis Biot von der Gewerkschaft SE-UNSA sprach sich lediglich gegen ein Verbot, das nur das Kopftuch betroffen hätte, aus, ein allgemeines Verbot religiöser Zeichen erschien ihm jedoch sinnvoll.<sup>964</sup>

Schließlich trug die Mediatorin Hanifa Chérifi stark zur Etablierung bestimmter Kopftuchdeutungen bei. Ihre Deutungsmacht bezog sie einerseits aus ihrem Status als Mitarbeiterin des Erziehungsministeriums. Sie hatte seit Mitte der 1990er Jahre in zahlreichen Kopftuchkonflikten zwischen den Akteuren vor Ort vermittelt. Andererseits ist sie selbst algerischer und muslimisch geprägter Herkunft – eine Kombination, die ihr gleich in zweifacher Weise den Status der Expertin verlieh. Sie selbst beanspruchte diese besondere Expertise, so beispielsweise in einem Interview mit *Le Monde* im Jahr 1999, in dem sie ihre kabyllische Herkunft und ihre Erfahrungen als Französischlehrerin in Algerien betonte:

Enfin, je suis aidée par le fait que je ne suis pas ‚extérieure‘ à ces questions: je suis une femme, de confession musulmane et de culture arabo-berbère, issue d'un milieu modeste et de l'immigration, et nourrie de l'idéal de l'école républicaine.<sup>965</sup>

Chérifi lieferte wichtige Argumente, die für ein Verbot des Kopftuches trotz seiner relativ geringen Verbreitung dienen konnten. Sie betonte nachdrücklich, dass es sich beim Kopftuch

---

30.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 133-163, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>962</sup> Ebd.: 134.

<sup>963</sup> Ebd.: 137.

<sup>964</sup> Ebd.: 139.

<sup>965</sup> Pour Hanifa Cherifi, la ‚gestion disciplinaire‘ du voile ne suffit plus, in: *Le Monde*, 10-11.1.1999.

nicht um „ein Zeichen muslimischer Religionszugehörigkeit“, sondern um ein „Symbol der Zugehörigkeit zum fundamentalistischen Islam“ handelte:

Contrairement à la thèse souvent entendue, le voile n'est pas le signe d'une appartenance religieuse musulmane. C'est le signe de l'appartenance à l'islam fondamentaliste. Le port du hidjab peut être subi ou assumé volontairement par les femmes, cela ne change rien à la nature de ce voile.<sup>966</sup>

Thomas Abdallah Milcent und Tariq Ramadan stellte sie als Fundamentalisten dar, die die jungen Musliminnen gegen ihre Familien aufhetzten und zum Kopftuch tragen animierten.<sup>967</sup> Chérifi geht so weit, das Kopftuch und den radikalislamistischen Terrorismus als Ausdruck der gleichen ideologischen Gesinnung darzustellen. Sie bezieht sich dabei auf Aussagen des jungen Maghrebiners Khaled Kelkal, der Mitte der 1990er Jahre in schwere Terroranschläge auf öffentliche Transportmittel (vgl. Kap. 6.5.) verwickelt war und dessen Name zum Symbol für die islamistische Verführung muslimischer Jugendlicher geworden ist:

Khaled Kelkhal, ce jeune homme qui s'est engagé dans l'action islamique terroriste, qui lui a coûté la vie, a dit dans sa confession reproduite dans le journal « Le Monde » en 1995 : « Je ne suis ni Algérien ni français [sic !], mais musulman ». J'ai retrouvé cet argument de « ni, ni » dans la bouche de beaucoup de jeunes filles voilées, légalistes et pacifiques, qui vivent l'islam comme une identité fédératrice exclusive. Ainsi je me souviens d'une jeune fille du lycée d'Albertville, exclue une première fois, réintégré par la voie du tribunal administratif et qui, lors de son retour dans l'établissement, s'est exprimée dans la presse locale en disant : « Je ne suis ni marocaine, ni française. Je suis musulmane et l'islam est la seule religion qui tienne debout. »<sup>968</sup>

Obschon Chérifi selbst darauf hinwies, dass die muslimischen Schülerinnen mit Kopftuch gesetzestreu („legalistes“) oder friedlich („pacifiques“) seien, stellte sie ihr Kopftuch als Ablehnung der französischen Nationalidentität dar und rückte es in die ideologische Nähe des Terrorismus. Chérifis Argumentation hob vor allem die Deutung des Kopftuchs als „islamistisches“ Symbol hervor. Aus dieser Perspektive erschienen seine Trägerinnen weniger als Opfer patriarchalischer Unterdrückung denn als Aktivisten des radikalen Islamismus. Obschon zwischen dem Bild der kopftuchtragenden Muslima als ideologischer Aktivistin und dem des unterdrückten Opfers eigentlich ein Widerspruch besteht, wurde dieser im Debré-Bericht nicht aufgelöst. Beide Negativdeutungen des Kopftuchs, die sich jeweils auf die Aussagen von „Experten“ zurückführen ließen, existierten nebeneinander und wurden als Argument für die Notwendigkeit des Verbots in Stellung gebracht. Zugleich relativierte, ja „widerlegte“ Chérifi die Deutung des Kopftuchs als Resultat einer freien Entscheidung seiner Trägerinnen, wie sie sowohl wissenschaftliche als auch muslimische Akteure vertreten hatten, indem sie die Berufung

---

<sup>966</sup> Audition de Hanifa Chérifi le 11.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>ière</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>967</sup> Ebd.

<sup>968</sup> Ebd.

muslimischer Schülerinnen auf ihre individuelle Freiheit in die Nähe „sektiererischer“ Verhaltensweisen rückte:

[L]es jeunes filles qui argumentent sur l'idée de liberté individuelle, de respect de leur liberté ou de choix, le font par référence à d'autres choses, notamment à un besoin et à un désir de se valoriser au moment de l'adolescence [...]. Ces jeunes filles, ultra-minoritaires au sein de cette immigration, n'ont peut-être pas trouvé d'autre voie que celle-là pour se valoriser. On peut dire la même chose pour les courants sectaires, quelle que soit leur dangerosité : il y a aussi des personnes qui affirment leur liberté dans leur appartenance à des sectes.<sup>969</sup>

Die französische Religionspolitik gegenüber den sogenannten „Sekten“ wurde sehr wahrscheinlich von den Mitgliedern der Debré-Mission nicht in Frage gestellt (Jean-Pierre Brard etwa war Mitglied in den verschiedenen „Sekten“-Kommissionen der Nationalversammlung). Chérifis Vergleich zwischen dem Tragen des Kopftuchs und der Mitgliedschaft in Sekten provozierte jedenfalls keinen Widerspruch. Damit war es möglich, zwei äußerst negativ konnotierte Themen miteinander zu verknüpfen. Chérifi lieferte den Mitgliedern der Debré-Mission reiches Argumentationsmaterial zugunsten eines Verbots des Kopftuchs, obschon sie sich selbst nicht dafür aussprach, sondern für einen pädagogischen Ansatz und die Berücksichtigung der sozialen Bedingungen, in denen das Kopftuch auftritt, plädierte.<sup>970</sup> Diese Aussage findet sich – anders als die zahlreichen verbotsbegünstigenden Argumente – jedoch nicht im Bericht der Debré-Mission wieder (Debré 2004: 74).

### 11.5.3. *Probleme an den Schulen*

Ein Motiv der Kopftuchdebatte war die Verknüpfung des negativ konnotierten Kopftuchs mit anderen religiös motivierten Verhaltensweisen in der Schule, die alle als Folge der gleichen tiefer liegenden Problematik gewertet wurden. Das Ausmaß des „Problems“ Kopftuch jedenfalls kann kaum Anlass zu einer verschärften Bedrohungswahrnehmung geboten haben. Die Frage, wie viele Schülerinnen in Frankreich überhaupt ein Kopftuch tragen, war mehrfach Gegenstand der Anhörungen. Das Erziehungsministerium, das Innenministerium und der Geheimdienst *Renseignements généraux* schätzten, so der Debré-Bericht, die Zahl der kopftuchtragenden Schülerinnen auf etwa 1500. Im September 2003 seien nach Auskunft Hanifa Chérifis 1256 Fälle aufgetreten. Davon seien aber viele Konflikte einer einvernehmlichen Lösung zugeführt worden. Die Mediatorin des Erziehungsministeriums nannte die Zahl von 100 bis 150 Fällen, die pro Jahr ihre Intervention erfordert hätten (Debré 2004: 50). Allerdings gab der Bericht zu bedenken, dass derartige Zahlen nicht verlässlich seien, da nicht alle Kopftuchfälle an das Ministerium gemeldet

---

<sup>969</sup> Ebd.

<sup>970</sup> Auch bei früheren Gelegenheiten hatte sich Chérifi trotz schärfster Kritik am Kopftuch gegen ein gesetzliches Verbot des Kopftuchs ausgesprochen. Vgl. Couret, Florence: Des médiatrices restaurent le dialogue avec les jeunes filles, in: *La Croix*, 7.11.1996, 12. O.A.: Pour Hanifa Cherifi, la ‚gestion disciplinaire‘ du voile ne suffit plus, in: *Le Monde*, 10-11.1.1999. Chérifi, Hanifa: Le voile est un piège, qui isole et marginalise. Entretien, in: *Le Monde*, 16-17.12.2001. Vgl. auch Chérifi 1996.

würden. Den Anteil der „vom Kopftuch betroffenen Schulen“ schätzte die Debré-Mission auf 5 bis 10 Prozent (ebd.: 51).<sup>971</sup> Angesichts dieser Zahlen erschien das quantitative Ausmaß der Kopftuchproblematik keineswegs als bedrohlich. Dominique Borne wies zudem auf den Umstand hin, dass viele Schulen kopftuchtragende Schülerinnen nicht an die höheren Instanzen meldeten, weil sie diese nicht als Problem wahrnahmen.<sup>972</sup> Doch diese Auskünfte waren für die Debré-Mission kein Grund, auf eine gesetzliche Intervention zu verzichten. Stattdessen wurde die geringe Zahl an Kopftüchern von Hanifa Chérifi als Beleg für ihre These gewertet, dass es sich beim Kopftuch nicht um einen verbreiteten muslimischen Brauch, sondern um ein islamistisches Propagandasymbol handelte.<sup>973</sup> Damit wurde das Argument der geringen Zahl in verbotslegitimierender Weise umgedeutet.

Die Bedrohungswahrnehmungen, die mit dem muslimischen Kopftuch verbunden waren, hingen aber nicht allein an seiner Deutung als islamistisches Symbol. Es kam hinzu, dass sich in den Jahren 2002 bis 2004 zunehmend der Eindruck verfestigte, dass das Kopftuch mit einer insgesamt beunruhigenden Entwicklung an den Schulen einherging. Die Verknüpfung des Kopftuches mit einem neuartigen arabischen Antisemitismus, deren Klammer in der politischen Ideologie des Islamismus gesehen wurde, war u.a. durch den Sammelband *Les Territoires perdus de la République* (Brenner 2004, vgl. Kap. 10.4.) etabliert worden. Diese Publikation versammelte zahlreiche von Lehrern verfasste Erfahrungsberichte aus Problemschulen und zeichnete ein besorgniserregendes Bild von der verbalen und physischen Gewalt in den öffentlichen Schulen. Die von den Kommissionen befragten Vertreter der Lehrerschaft und der Schulleitungen bestätigten derartige Analysen. Beispielhaft hierfür ist die Anhörung von Louise Arvaud, Leiterin einer Pariser Schule, die vor der Stasi-Kommission die Diagnose eines zunehmenden Antisemitismus bei muslimischen Schülern erstellte.<sup>974</sup> Es sei schwer, klagte Arvaud, antisemitische Vergehen nachzuweisen und wirksam zu bekämpfen. Oft bleibe nur der Weg, jüdischen Kindern, die von ihren muslimischen Mitschülern verfolgt würden, den Schulwechsel zu empfehlen. Die Schulleiterin berichtete von antisemitisch motivierten Angriffen muslimischer auf jüdische Schüler und von der wachsenden Spaltung und Konfrontation der Schüler in antagonistische religiöse Gruppen. Arvaud lieferte das besorgniserregende Bild einer Entwicklung, die das bedrohliche Szenario des *communautarisme* mehr als erfüllte. Da das Kopftuch ebenfalls als Ausdruck des muslimischen *communautarisme* gesehen wurde, lag die

---

<sup>971</sup> Diese Zahlenangaben beruhen auf: Audition de Dominique Borne et al., 24.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>972</sup> Ebd.

<sup>973</sup> Audition de Hanifa Chérifi le 11.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>ière</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>974</sup> Audition de Louise Arvaud, Principale du collège Beaumarchais - Paris 11<sup>ème</sup>, 9.9.2003, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=25&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=25&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Annahme eines Zusammenhangs zwischen beiden Phänomenen nicht fern. Die implizite oder explizite Verknüpfung des Kopftuchs mit ernstzunehmenden Problemen in den Schulen erfolgte auch in zahlreichen Befragungen der Debré-Mission. So erklärte Gérald Chaix, Direktor der Akademie Straßburg:

Il existe un phénomène d'affirmation identitaire dont le port du voile pour les jeunes filles n'est qu'un des éléments. On constate une augmentation de l'absence des élèves au moment des fêtes musulmanes, des revendications par rapport aux interdits alimentaires et, au moment du ramadan, de la rupture du jeûne pendant les cours. Il m'a même été signalé, dans certains établissements, une véritable territorialisation de la cour de récréation. Sachez également qu'il est arrivé dans un lycée, en cours de philosophie ou en sciences et vie de la terre, que les stylos se lèvent lorsque le professeur aborde un élément qui est jugé sensible et objet de contestation par un certain nombre d'élèves.<sup>975</sup>

Es wird in dieser Problemsicht in keinerlei Weise zwischen möglicherweise legitimen einerseits und inakzeptablen Verhaltensweisen andererseits differenziert. Alle irgendwie religiös begründeten Verhaltensweisen, die in der Schule auftreten, erscheinen in einem negativen Licht. Die Schuldirektorin Micheline Richard beispielsweise berichtete von Schülern, die darauf beharren, „D.“ statt „Dieu“ zu schreiben, oder von Mädchen, die nicht am Schwimmunterricht teilnehmen und dafür ärztliche Atteste mitbringen.<sup>976</sup> Schulleiter Olivier Minne berichtete in einem empört-beunruhigten Tonfall von Schülern, die in den Mittagspausen heimlich in nicht genutzten Räumlichkeiten beteten.<sup>977</sup> Das „heimliche“ Beten versah er dabei mit einer Aura des Verbotenen und erzeugte den Eindruck einer ernsthaften Bedrohung, obschon nicht deutlich wurde, worin das Verbotene des Betens eigentlich bestand.

Einige der von den Lehrern beschriebenen Verhaltensweisen von Schülern konnten dagegen eher als problematisch gewertet werden, wie etwa die Verweigerung bestimmter Unterrichtsstoffe. Unabhängig davon, ob religiös begründete Forderungen als legitim oder nicht anerkannt werden, bedeutete ihre Bearbeitung zudem einen nicht unerheblichen Aufwand – etwa wenn mit Rücksichtnahme auf religiöse Speiseriten die Speisepläne in den Schulkantinen geplant werden müssen. Doch ausgerechnet das Kopftuch erscheint von allen genannten Problemen als das Harmloseste. Es wird nicht deutlich, wie ausgerechnet das Kopftuch zu einer Infragestellung der Unterrichtsinhalte und der Arbeitsabläufe in der Schule wird. Dies wurde zwar wiederholt nahe gelegt, wirklich begründet wurde es jedoch nicht. Die Verknüpfung des Kopftuchs mit solchen problematischen Verhaltensweisen von Schülern erleichterte allerdings die Legitimierung des

---

<sup>975</sup> Table ronde regroupant André Lespagnol et al., 8.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, 62, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>976</sup> Table Ronde avec Thérèse Duplaix et al., 1.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 6-33, 10, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>977</sup> Ebd.: 16.

Verbots – auch wenn es zur Bearbeitung von Problemen wie des zunehmenden Antisemitismus nur schwer beitragen konnte.

Die Anhörungen der Lehrer dienten auch dazu, die dem Verbotsvorhaben zuwiderlaufenden Argumente zu entkräften. So hieß es im Bericht der Stasi-Kommission:

La commission a entendu les représentants des grandes religions ainsi que des dirigeants d'associations de défense des droits de l'homme qui ont fait part de leurs objections vis-à-vis d'une loi interdisant le port de signes religieux. Les motifs invoqués sont les suivants: stigmatisation des musulmans, exacerbation du sentiment anti-religieux, image à l'étranger d'une France 'liberticide', encouragement à la déscolarisation et développement d'écoles confessionnelles musulmanes. [...] D'autres – la quasi totalité des chefs d'établissements et de très nombreux professeurs – sont convaincus qu'il faut légiférer. La commission a été particulièrement sensible à leur désarroi. (Stasi 2004: 126f.)

Unabhängig von der Frage, ob die Verknüpfung der Kopftuchproblematik mit anderen schulischen Problemen angemessen war oder nicht, stellt sich zusätzlich die Frage, ob die dramatische Beschreibung der Situation an den öffentlichen Schulen überhaupt zutraf. Dabei standen sich in der französischen Debatte unterschiedliche Perspektiven gegenüber. Ein im Juni 2004 vorgelegter Bericht der höheren Schulverwaltung bestätigte in weiten Teilen die von Brenner (2004) oder Lehrern in den Kommissionsanhörungen entwickelten Situationsdeutungen (Obin 2004, vgl. hierzu: Paoli/Seksig 2006). Bérengère Massignon (2000) indes gelangt zu weniger dramatischen Diagnosen. Sie sieht in der zunehmenden Bedeutung von Religion keine nur auf die Muslime beschränkte Entwicklung. Religiöse Traditionen seien seit den 1980er Jahren zunehmend als Quelle von Identität und Werten wiederentdeckt worden, was sich auch in den Schulen gezeigt habe. Die Debatte um die Schulgeistlichen, die Diskussion um die Berücksichtigung religiöser Speiseregeln in den Schulkantinen, die Frage der schulischen Anwesenheitspflicht (ebd.: 356) sowie das Problem religiöser Zeichen in der Schule deutet Massignon als die Folge eines Strebens nach Anerkennung religiöser Identität, nicht als Infragestellung der Laizität (ebd.: 358). Diese Interpretation ist sogar auf den Antisemitismus muslimischer Jugendlicher übertragen worden. Alain Gresh (2006: 247-252) weist auf eine Studie vom September 2003 hin, die sich mit der Infragestellung des Unterrichtsthemas „Shoa“ durch maghrebinische Schüler auseinandersetzt (Corbel et al. 2003). Deren Autoren deuteten das Verhalten muslimischer Jugendlicher als implizite Kritik an der mangelnden Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und dem Algerienkrieg im Schulunterricht, historische Erfahrungen, von denen die maghrebinischen Jugendlichen durch ihre Familiengeschichte oft stark persönlich betroffen sind. Das historische Wissen in Hinblick auf die Kolonialvergangenheit sei bei vielen Lehrern mangelhaft (2003: 66). Dies erlebten die muslimischen Jugendlichen als erneute Diskriminierung und reagierten mit einem Trotzverhalten, das bis zur provokativen Infragestellung der Shoa reiche (ebd.: 68).

Eine ähnliche Erklärung ist für die Überbetonung bestimmter „religiöser“ Themen in der Schule denkbar. Gerade die Nichtanerkennung oder sogar Ablehnung religiös-kultureller Alterität könnte die Schüler zu einem provokanten Verhalten animieren. Diese Einschätzung trifft sich mit derjenigen Dominique Bornes, der vor der Debré-Mission die Ablehnung des Kopftuchs als einen Grund genannt hatte, der dieses überhaupt erst interessant macht. Dieser Mechanismus wird vermutlich noch dadurch verstärkt, dass unter Verweis auf das Laizitätsprinzip Forderungen religiöser Minderheiten abgelehnt werden, zugleich aber implizite Normierungen des öffentlichen Raums auf ein tiefverwurzeltes christliches Erbe verweisen, etwa Weihnachtsbaum und Krippe in öffentlichen Einrichtungen oder christliche Feiertage. So erwähnt der im Auftrag des Erziehungsministeriums erstellte Obin-Bericht, dass der schulische Feiertagskalender zunehmend von muslimischen Schülern und deren Eltern in Frage gestellt werde:

La première manière de manifester une appartenance religieuse est donc de contester le calendrier ou les fêtes scolaires, ou de s'en affranchir, ce qui est de plus en plus fréquent. La fête de Noël est de ce point de vue la plus contestée par certains élèves et parents. En plus d'un endroit on nous a rapporté la demande d'élèves ou de familles de supprimer 'l'arbre de Noël' et la fête scolaire traditionnellement organisée à cette occasion par l'école ou le collège; ce qui a parfois été obtenu. (Obin 2004: 19)

Während der zitierte Bericht die Infragestellung des Weihnachtsbaums in der Schule als Beispiel für den aggressiven *communautarisme* muslimischer Akteure und implizit gar als eine Infragestellung der Kultur Frankreichs wertet, ist es auch denkbar, dieses Verhalten als Kritik an einem bestimmten Laizitätsverständnis zu interpretieren, das muslimische Anliegen nicht anerkennt, zugleich aber die impliziten religiösen Normierungen (vgl. Baumann 1999) nicht in Frage stellt.<sup>978</sup> Dass religiöse Forderungen in der Schule auch eine Reaktion auf die laizistisch-religionskritische Auslegung des Laizitätsprinzips sein könnten, ist allerdings weder im Debré- noch im Stasi-Bericht diskutiert worden.

Es ist allerdings zu bedenken, dass in einer Situation der Anerkennungskonkurrenz das Eingehen auf religiöse Forderungen zu einem regelrechten Überbietungskampf führen kann.<sup>979</sup> Die

---

<sup>978</sup> Regelmäßige Freistellungen von Schüler aus religiösen Gründen, etwa am Samstag entsprechend der Forderung jüdischer Instanzen und von Angehörigen der Sieben-Tage-Adventisten, sind nicht möglich – nicht zuletzt aufgrund der Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* von 1995 (Massignon 2000: 357). Allerdings gibt es Ausnahmen in Hinblick auf zentrale Feiertage nichtchristlicher religiöser Traditionen: Laut der Rundschreiben vom 12.12.1989 und 18.2.1991 können Schüler nichtkatholischer religiöser Traditionen an verschiedenen Feiertagen vom Unterricht befreit werden. Die Feiertage sind im *Bulletin Officiel* vom 28.1.1999 in einer Liste veröffentlicht worden. Die Festlegung eines gemeinsamen Tages für die Buddhisten in Frankreich war dabei aufgrund unterschiedlicher Traditionen schwierig. Ansonsten respektiert das Erziehungsministerium jeweils drei hohe Feiertage der christlich-orthodoxen und der armenischen Christen sowie drei jüdische, drei muslimische und einen buddhistischen Feiertag (Massignon 2000: 357 und FN 5).

<sup>979</sup> Ein Beispiel hierfür ist die Debatte um das Speiseangebot in Lyoner Schulkantinen, in denen Schweinefleischersatz für muslimische Kinder eingeführt worden war. Daraufhin hatten die Eltern hinduistischer Schüler Ersatz für Rindfleischgerichte verlangt, was die Stadt Lyon jedoch abgelehnt hatte. Die Antidiskriminierungsbehörde HALDE wertete dies als Diskriminierung. Schließlich beschloss die Stadt, täglich auch ein vegetarisches Alternativgericht anzubieten (vgl. Gabizon, Cecilia: Pressions religieuses dans les cantines de Lyon, in: *Le Figaro*, 6.3.2008, 9).



Bearbeitung religiös motivierter Forderungen ist durchaus heikel und stellt die schulischen Akteure tatsächlich vor Probleme. Dem Widerstand gegen das Kopftuch liegt, so ist zu bedenken, auch die durchaus begründete Sorge zugrunde, die Anerkennung solcher Forderungen werde immer neue Forderungen nach sich ziehen. Wie sehr die Darstellungen über die zunehmende Bedeutung religiöser Forderungen in der Schule zutreffen, kann der Verfasser mangels eigener Forschungen nicht beurteilen. Festzuhalten ist jedoch, dass diese Debatte einen Hintergrund für das Verbot des Kopftuchs gebildet hat.

#### *11.5.4. Probleme und Problemwahrnehmung*

Die beiden Kommissionsberichte beruhen auf Anhörungen, die ihrer Form nach am ehesten mit qualitativen Interviews zu vergleichen sind. Viele zur Beurteilung der Interviewaussagen notwendige Informationen über die Repräsentativität der „Experten“ werden in den Berichten allerdings nicht genannt. Es ist nicht klar, inwiefern die Aussagen der befragten Lehrer ein Abbild der Realität liefern und wie stark der Einfluss der Subjektivität der befragten Akteure auf die Qualität der erhobenen „Daten“ ist. Zumindest stellt sich die Frage, ob und inwiefern von einzelnen Schulen, an denen schwerwiegende Probleme herrschen, auf die Gesamtheit aller Schulen in Frankreich geschlossen werden kann und wie sehr die jeweils behandelten Problemfälle Rückschlüsse auf die Bedeutung des Kopftuchs oder die Motivationen seiner Trägerinnen im Allgemeinen zulassen. Unklar ist, wie sehr die Wahrnehmung der religiös motivierten Probleme – und nicht die Probleme selbst – bei der Abfassung der Berichte eine Rolle gespielt hat. Die Frage, die die Berichte aufwerfen und auf die inzwischen mehrere Autoren aufmerksam gemacht haben (Tévanian 2005, Gresh 2006, Baubérot 2004a), ist, welche Rolle die Subjektivität der „Zeugen“ und der Autoren der jeweiligen Berichte gespielt hat.

Dass dies eine wichtige Frage ist, lässt sich leicht an der bereits zitierten Umfrage unter Lehrern von Anfang 2004 zeigen, die eine hohe Zustimmungsrates zum Verbotsvorhaben zutage förderte (CSA Januar 2004a). Denn in der Bewertung des Kopftuchs und anderer religiös motivierter Praktiken in der Schule bestehen deutliche Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Lehrern. Interessant sind in dieser Hinsicht die Antworten auf die Frage, welches Verhalten konkret eine Infragestellung der schulischen Laizität darstellt. Die Verweigerung naturwissenschaftlicher Unterrichtsinhalte nennen 90 Prozent der männlichen und 84 Prozent der weiblichen Lehrer. Darauf folgt die „regelmäßige Abwesenheit vom Sportunterricht“, für 80 Prozent der Lehrer, aber nur für 72 Prozent der Lehrerinnen ein Problem. Dies gilt auch für die Ablehnung der Koedukation: 75 Prozent der Männer, doch nur 63 Prozent der Frauen sehen hierin eine Infragestellung der Laizität – ein Unterschied von 12 Prozent. Im Gegenzug werten deutlich mehr Lehrerinnen als Lehrer stärker auf die islamische Tradition bezogene Praktiken als Laizitätsverstoß. Die Unterbrechung des Ramadan-Fastens während des Schulunterrichts sehen 41

Prozent der weiblichen, doch nur 36 Prozent der männlichen Kollegen als ein Problem. Die Forderung nach Halal-Speisen in den Schulkantinen werten 37 Prozent der Frauen und 33 Prozent der Männer negativ. In der Einschätzung des Verhaltens ihrer Schüler bestehen zwischen männlichen und weiblichen Kollegen stets deutliche Unterschiede, die von 4 bis 12 Prozent reichen. Angesichts der relativ kleinen Zahl der Befragten (bei 500 Befragten entsprechen 4 Prozent 20 Personen) sind diese Unterschiede nicht überzubewerten. Doch der Tendenz nach werden die eindeutig vom Islam motivierten Praktiken eher von den weiblichen als von den männlichen Kollegen als Verletzung der Laizität gewertet, während sich das Bild bei den anderen Verhaltensweisen genau umkehrt, am auffälligsten im Falle der Koedukation. Ein ähnlicher Unterschied zwischen Männern und Frauen besteht in der Kopftuchfrage: 68 Prozent der Lehrer und 84 Prozent der Lehrerinnen sehen hierin ein Problem. Diese Geschlechterdifferenzen weisen auf die Rolle der Subjektivität bei der Bewertung religiöser Praktiken hin. Ob diese als Problem wahrgenommen werden oder nicht, hat etwas damit zu tun, ob der Befragte weiblichen oder männlichen Geschlechts ist.

Die Frage nach der Subjektivität der Akteure, die von den Kommissionen befragt worden sind, ist in den Berichten völlig ausgespart worden. Dies gilt auch für die Frage, wie es eigentlich genau dazu kommt, dass das Kopftuch in der Schule zu einem Problem wird. Auslöser der ersten Kopftuchaffäre in Creil 1989 war die Weigerung des Schulleiters, drei Schülerinnen mit Kopftuch den Zugang zur Schule zu gewähren – mit der Begründung, das Kopftuch verstoße gegen die schulische Laizität. Es war somit der Schulleiter, der ausgehend von einem bestimmten Verständnis der Laizität im Kopftuch ein Problem „erkannte“. Doch was heißt „erkennen“ in diesem Zusammenhang? Bedeutet dies, dass ein Problem vorliegt, das lediglich wahrgenommen wird? 1989 sind nicht zum ersten Mal Schülerinnen mit Kopftuch in die Schule gekommen, diese religiöse Praxis gab es schon einige Jahre früher.<sup>980</sup> Heißt dies, dass bis 1989 ein bestehendes Problem nicht erkannt wurde? In vielen Kopftuchaffären scheinen die betroffenen Mädchen zu den besseren Schülern gezählt zu haben.<sup>981</sup> Inwiefern stellen diese dann ein Problem für den ordentlichen Ablauf des Schulunterrichts dar?

Das Problem *entsteht*, so die These des Verfassers, in der Wahrnehmung der schulischen Akteure. Im Grunde *erkennen* sie nicht ein Problem, sondern sie *konstruieren* es. Sie *machen* das Kopftuch zum Problem, weil sie es an ihrem Verständnis des schulischen Laizitätsprinzips messen. Lehrer haben eine bestimmte Vorstellung davon, was Laizität in der Schule bedeutet, und ausgehend von ihrem jeweiligen Laizitätsverständnis sehen sie ein Problem im Kopftuch oder nicht. Hätten nicht immer wieder Lehrer das Kopftuch als ein Problem gesehen und entsprechend zu restriktiven

---

<sup>980</sup> Gespräch mit Charles Conte, Referent für Laizitätsfragen in der Ligue de l'enseignement, am 4.2.2007.

<sup>981</sup> So André Lespagnol in: Table ronde regroupant André Lespagnol et al., 8.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, 58, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Maßnahmen getroffen, dann wäre das Thema womöglich gar nicht auf die nationale Agenda geraten. Ihnen kommt somit eine Schlüsselrolle in der Problematisierung des Kopftuchs zu. Zwar ist dieser Punkt in einigen Anhörungen der Debré-Mission angesprochen worden (so von Abdallah Thomas Milcent und Georges Dupont-Lahitte), doch diskutierten ihn erstaunlicherweise weder die Kommissionsberichte noch die Nationalversammlung. Einige Beispiele können die These von der Urheberschaft der Lehrer illustrieren:

Das Verwaltungsgericht Grenoble annullierte am 3.10.1996 den Schulverweis zweier als gut und fleißig geltender Schülerinnen aus Albertville und zwang die Schule zu deren Wiedereingliederung. Obwohl sich sogar zwei Lehrgewerkschaften für die Mädchen eingesetzt hatten, löste diese Entscheidung einen Proteststurm im Kollegium der betroffenen Schule aus. Einige Lehrer hatten einige Jahre zuvor einen Verein gegründet, der sich der Bekämpfung des Kopftuchs verschrieben und bei den Personalratswahlen 1993 40 Prozent der Stimmen erhalten hatte. Dieser organisierte in Reaktion auf das Gerichtsurteil einen Schweigemarsch von 500 Personen in Albertville.<sup>982</sup> Zwei Monate später wurden die zwei Schülerinnen sowie zwei weitere Mädchen in einem neuen Disziplinarverfahren abermals der Schule verwiesen. Zwanzig Lehrer bildeten darauf ein Komitee zur Unterstützung der Mädchen. In der Folge kam es zu einer tiefgreifenden Spaltung des Lehrerkollegiums.<sup>983</sup>

An einem Pariser Lyzeum bildeten Lehrer in Reaktion auf die Annullierung eines Schulverweises durch ein Pariser Verwaltungsgericht ein *Comité de défense de l'école de la République*, um gegen die vermeintliche Kompromittierung der republikanischen Prinzipien Widerstand zu leisten.<sup>984</sup>

Im Jahr 1999 entzündete sich am *College Jean-Monnet* in Flers (Orne) ein heftiger Konflikt um das Kopftuch zweier türkischer Schülerinnen. Eine Gruppe von Lehrern widersetzte sich der Zulassung der Schülerinnen (Chérifi 2005: 24) und trat am 5.1.1999 in Streik. Eltern und Lehrer gründeten am 25.1.1999 das *Comité ornais de défense de la laïcité*. Zwei Wochen später wurden die Schülerinnen des Kopftuchs wegen der Schule verwiesen (ebd.: 25).

In Lyon kam es im Dezember 2002 zu einem schweren Konflikt am *Lycée La Martinière de la Duchère*, als Lehrer einer muslimischen Schülerin den Zugang zu ihrer Klasse verwehrten – nicht wegen eines Kopftuchs, sondern wegen einer *Bandana*. Der Rektor der zuständigen Schulakademie lehnte es jedoch unter Berufung auf die geltende Rechtsprechung ab, gegen die Schülerin ein Disziplinarverfahren einzuleiten. Die Lehrer fühlten sich darauf von der Verwaltungshierarchie im Stich gelassen und traten in Streik.<sup>985</sup> Der damalige Akademierektor von Lyon, Alain Morvan, legte vor der Debré-Mission seine Sicht des Konflikts dar (ebd.: 60f.):

---

<sup>982</sup> Henri, Jacques: Des enseignants d'Albertville réclament un référendum, in: La Croix, 8.11.1996, 9.

<sup>983</sup> Couret, Florence: Le voile divise les professeurs d'un lycée d'Albertville, in: La Croix, 10.1.1997, 5.

<sup>984</sup> Jelen, Christian: Voile islamique, l'appel des profs, in: Le Point, 30.11.1996.

<sup>985</sup> Gorce, Bernard: Douze Mois de débats pour une courte loi, in: La Croix 28.1.2004, 3.

[T]ous les matins, une élève, qui arrivait voilée, enlevait son voile, mettait son bandana, se heurtait à un groupe d'une vingtaine d'enseignants très engagés – du côté de l'ultra gauche, voire au-delà – qui n'étaient pas fâchés de mettre l'institution en difficulté sur ce sujet. Ce qui m'a préoccupé dans cette façon de faire, et qui m'a finalement fait découvrir a contrario certaines vertus dans la jurisprudence du Conseil d'Etat.<sup>986</sup>

Der Konflikt in der Lyoner Schule war dieser Darstellung zufolge eindeutig von Teilen der Lehrerschaft, nicht jedoch von der Schülerin ausgegangen. Alain Morvan war mit den Lehrern am Ende in einen persönlichen Konflikt geraten, da diese gegen die Schülerin ein Disziplinarverfahren noch am selben Tag in die Wege geleitet hatten, als eine Mediatorin die Schule aufgesucht hatte. Der Akademierektor war daraufhin vom Erziehungsministerium angewiesen worden, das Disziplinarverfahren abubrechen. Dies hatte einen monatelangen Streit zwischen Lehrerschaft und Akademierektor sowie einen Streik mehrerer Lehrer zur Folge. Er sei, so erklärte Morvan gegenüber der Debré-Mission, gezwungen gewesen, eine Konzeption der Laizität zu bekräftigen, die durch die Aktivitäten der Lehrer in Mitleidenschaft gezogen worden war (und nicht durch die Aktivitäten der muslimischen Schülerin).<sup>987</sup> Morvan deutete insbesondere den Antiklerikalismus zahlreicher Lehrer als Problem:

Par ailleurs, est remontée à la surface une résurgence d'un vieil anticléricalisme, avec une quinzaine de professeurs qui menaient un combat dirigé non pas contre le voile en tant que tel, mais contre le principe spirituel. Cela m'a amené à déclarer, avec l'appui d'un certain nombre d'autorités – dont les communautés juive, maghrébine et chrétienne, voire de certains milieux maçonniques – que la laïcité ne devait pas être l'acte consistant à passer à l'herbicide tout ce qui ressemblait de près ou de loin à la spiritualité.<sup>988</sup>

Viele Kopftuchaffären gingen auf Lehrer zurück, die in der trotzkistischen, linksradikalen Gewerkschaft *Force Ouvrière* organisiert waren.<sup>989</sup> Im Falle des Schulverweises von Lila und Alma Lévy standen sich sogar zwei antagonistische linksradikale Gruppen gegenüber: Eine trotzkistische Gruppe setzte sich zusammen mit dem MRAP und muslimischen Vereinigungen für die beiden Schwestern ein, während eine andere trotzkistische Gruppe von Lehrern den Schulverweis der Lévy forderte.<sup>990</sup> Die Geschichte um Alma und Lila Lévy zeigt, wie viele der Konflikte um das Kopftuch entstanden. Die beiden Schwestern konnten schwerlich als Beleg für die Unterdrückung junger Frauen dienen, da sie das Kopftuch gegen den Willen ihrer Eltern trugen. Stattdessen problematisierten einige Lehrer das Kopftuch der Lévy als Angriff auf die

---

<sup>986</sup> Table ronde regroupant André Lespagnol et al., 8.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, 58, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>987</sup> Ebd.: 58.

<sup>988</sup> Ebd.: 58.

<sup>989</sup> So jedenfalls die Information in einem Zeitungsbericht, vgl. O.A.: M. Chirac souhaite une loi sur le port du foulard à l'école, in: *Le Monde*, 5.12.1996, 10.

<sup>990</sup> Wolf, Laurent: L'exclusion de deux lycéennes met le feu au débat sur les signes religieux à l'école, in: *Le Temps*, 14.10.2003.

Werte der republikanischen Schule. In einem Beitrag für *Libération* begründeten sie den Schulverweis von Alma und Lila mit deren Entscheidung für eine besonders strenge Form islamischer Kleidung und deren Willen, für die Freiheit des Kopftuchs kämpfen zu wollen.<sup>991</sup> Zum Teil ging der Widerstand der Lehrer gegen das Kopftuch mit großem psychosozialen Druck auf die betroffenen Schülerinnen einher. Im Januar 2004 erzählte eine Schülerin in *Libération*, dass ihre Lehrer sie aufgefordert hatten, das Kopftuch nicht nur in der Schule, sondern schon in Sichtweite des Schultors auszuziehen.<sup>992</sup> Ähnliche Erlebnisberichte von Schülerinnen bietet inzwischen die Publikation *Les filles voilées parlent* (Chouder/Latrèche/Tévanian 2008). Laizistisch gesinnte Lehrer spielten eine zentrale Rolle in der Problematisierung des Kopftuchs und für die Auslösung der verschiedenen Affären. Auch wenn dieser Aspekt der Kopftuchproblematik in den Kommissionsberichten nicht näher diskutiert wurde, so war er durchaus bekannt. So erklärte der Akademierektor von Creteil, André Lespagnol, in Bezug auf eine Affäre aus dem Jahr 2002:

Le conflit est né de la volonté d'affirmation de son identité musulmane par une jeune fille, soutenue par sa famille – et certainement par un réseau – et de la contre-volonté de l'équipe enseignante de défendre une conception de la laïcité pure et dure, allant au-delà de l'interprétation de la jurisprudence du Conseil d'Etat. C'est dans ce type d'affaire que le proviseur vie-scolaire et l'inspecteur pédagogique régional interviennent pour expliquer aux élèves, aux familles, mais également aux enseignants – qui n'ont pas tous des compétences juridiques –, quel est l'état de la loi et de la jurisprudence.<sup>993</sup> [Hervorhebung d. Verf.]

In dem zitierten Fall war die Ursache des Kopftuchkonflikts ein Schulverweis gewesen, der auf eine Auslegung des Laizitätsprinzips gegründet worden war, die nicht der französischen Rechtsprechung entsprach. Das Problem war nicht die Schülerin, sondern ein Unverständnis der Rechtsprechung seitens der verantwortlichen Akteure in der Schule. Die Behauptung, das Kopftuch störe die Ordnung der Schule, ist häufig vorgebracht worden. So heißt es im Stasi-Bericht: „A l'école, le port d'un signe religieux ostensible – grande croix, kippa ou voile – suffit déjà à troubler la quiétude de la vie scolaire“ (Stasi 2004: 90). Doch wurde nie erklärt, wie genau eigentlich religiöse Zeichen den Schulfrieden stören. Dies ist eine der Schlüsselfragen der gesamten Kopftuchproblematik: Die Störung folgte zumindest in sehr vielen Fällen aus der aggressiven Reaktion von Lehrern auf das Kopftuch. Es waren nicht die Schülerinnen, die den Unterricht verweigerten, sondern Lehrer, die in Protest gegen das Kopftuch in Streik traten. Dass das Problem auch bei den Lehrern zu suchen war, erwähnten gegenüber der Debré-Mission selbst

<sup>991</sup> Lafran, Anne / Marc Delval / Pierre-François Grond / Rémi Duloquin / Jean-Pierre Hennuyer: Une exclusion assumée, in: *Libération* 22.10.2003, in: Helvig 2004: 63-65. Interessanterweise sprechen sich die Lehrer dagegen aus, den Vorfall für die Legitimation eines Kopftuchverbots heranzuziehen.

<sup>992</sup> Gros, Marie Joëlle: „J'en ai eu marre des réflexions des profs.“ Khadija a quitté son lycée pour pouvoir porter le voile. Elle suit un enseignement alternatif, in: *Libération*, 24.1.2004, 16.

<sup>993</sup> Table ronde regroupant André Lespagnol et al., 8.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, 57, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

kopftuchkritische Schulleiter, wie Thérèse Duplaix<sup>994</sup> oder Olivier Minne, der sogar von einem „laischen Integrismus“ („intégrisme laïque“) sprach.<sup>995</sup> Im Jahr 2000 noch hatte der HCI selbst die problematische Rolle von Lehrern in der Kopftuchproblematik angesprochen. Der HCI kritisierte damals die Weigerung einiger Lehrer, die Verwaltungsrechtsprechung zu akzeptieren, und bemängelte „das Unverständnis von Lehrern bzw. Schulleitern hinsichtlich der Implikationen des Laizitätsprinzips“ („incompréhension des enseignants voire des chefs d’établissement devant les implications du principe de la laïcité“) (HCI 2000: 51). Statt eines Verbots des Kopftuchs forderte der HCI mehrheitlich, das geltende Recht zu respektieren:

La majorité du HCI estime nécessaire, dans cette perspective, et sous réserve de modifications législatives, d’appeler au respect du cadre juridique défini par le Conseil d’Etat. Des interdictions générales du port de tel ou tel signe religieux, dans les limites rappelées plus haut, procèdent d’une connaissance insuffisante de l’état du droit. (ebd.: 73)

Ausdrücklich lehnte es die Mehrheit des HCI ab, eine Gesetzesänderung zu empfehlen. Stattdessen sprach sich der HCI dafür aus, Lehrern Weiterbildungsmaßnahmen anzubieten, in denen das geltende Recht und die Rechtsprechung ebenso wie sinnvolle Lösungsstrategien für Konflikte um religiöse Zeichen in der Schule vermittelt werden sollten (ebd.: 74). Es ist zu bedenken, dass dieser Bericht kurz nach der Kopftuch-Affäre von Flers veröffentlicht wurde. Im HCI fand die Haltung der Kopftuchgegner keine Unterstützung, sondern stieß auf eindeutige Kritik. Doch dies war Ende 2003 völlig vergessen.

Die Ankündigung eines Verbots religiöser Zeichen Mitte Dezember 2003 sowie die beiden Kommissionsberichte gaben den Verfechtern einer restriktiven Linie im Umgang mit dem Kopftuch Recht. Diese sahen sich endlich am Ziel eines lange geführten Kampfes. So erklärte ein Lehrer vom Lyzeum *La Martinière de la Duchère* in Lyon: „Nous nous battions seulement pour un enseignement républicain, contre une forme d’apartheid sexuel. Nous avons raison. C’est une très grande victoire.“<sup>996</sup> Nach der Verabschiedung des Gesetzes setzten sich Akteure der Lehrerschaft für eine restriktive Auslegung des Verbots ein. So übte SNPDEN-Generalsekretär Guittet scharfe Kritik am ersten Entwurf des Rundschreibens zur Gesetzesimplementation mit der Begründung, es ermögliche die *Bandana*. Nicht zuletzt seine Intervention führte dazu, dass schließlich auch die *Bandana* unter das Verbot fiel.<sup>997</sup> Auch später sorgten Akteure der Lehrerschaft für eine möglichst kompromisslose Umsetzung des Gesetzes: So erheben muslimische Schülerinnen im Sammelband von Chouder, Latrèche und Tévanian (2008) den

<sup>994</sup> Table Ronde avec Thérèse Duplaix et al., 1.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 6-33, 13, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>995</sup> Ebd.: 17.

<sup>996</sup> Bertrand, Olivier / Marie-Joëlle Gros: De nombreux enseignants y voient l’aboutissement de leur combat. ‘Enfin un texte sur lequel s’appuyer’, in: Libération, 18.12.2003.

<sup>997</sup> Gabizon, Cécilia: Le port du bandana et ses modalités opposent les durs aux conciliants, in: Le Figaro, 23.4.2004, 9. Guittet, Philippe: Le texte donne tous les moyens pour contourner la loi, in: Le Monde, 22.4.2004, 10.

Vorwurf, sie seien von ihren Lehrern in demütigender Weise behandelt worden, etwa indem sie während der obligatorischen Dialogphase – in einer Art Quarantäne – von ihren Mitschülern separiert worden seien. Das *Comité Ornaïs de Défense de la Laïcité* aus Flers richtete am 26.9.2004 einen offenen Brief an Erziehungsminister Fillon, um nach zwei Wochen „Dialogphase“ gegen das Ausbleiben eines Disziplinarverfahrens gegen eine betroffene Schülerin zu protestieren (Chérifi 2005: 68f.). Bei einer Abiturprüfung im Juli 2005 weigerten sich Lehrer der Akademie von Versailles, einem Mädchen wegen seines Kopftuchs das Sportabitur abzunehmen, obschon das Rektorat das Gegenteil entschieden hatte.<sup>998</sup>

Die Störung des Schulfriedens machte der Debré-Bericht unter anderem an der intensiven Mediatisierung der Kopftuchkonflikte fest. So heißt es:

Dans certains lieux réputés calmes, l'apparition d'un voile, rapidement médiatisée, provoque un scandale. Dans d'autres, à l'inverse, le phénomène est totalement banalisé. Il ne peut être admis que les réponses à un problème aussi grave pour le fonctionnement de l'école dépendent de la plus ou moins grande énergie dépensée par les chefs d'établissement et de leur capacité à développer cette énergie dans la durée. (Debré 2004: 58)

In dieser Darstellung wird übergangen, in welcher Weise das „Auftreten des Kopftuchs“ einen Skandal provoziert und wie es zu dessen „Mediatisierung“ kommt. Auch wenn es zutrifft, dass sich muslimische Organisationen durch die Unterstützung von kopftuchtragenden Schülerinnen in der Öffentlichkeit profilierten und hierfür auch die Medien nutzten, so sind sie nicht die einzigen, die auf dieses Mittel zurückgegriffen haben. Teile der Lehrerschaft haben in ihrem Kampf gegen das islamische Kopftuch ebenfalls die Medien auf die „Affären“ an ihren Schulen aufmerksam gemacht. In diesem Zusammenhang ist eine Schrift der *Union des Familles Laïques* vom September 2004 aufschlussreich. Es handelt sich um eine Handreichung für Lehrer,<sup>999</sup> denen darin eine kompromisslose Haltung für die vom Gesetz vorgeschriebene Dialogphase nahe gelegt wurde.<sup>1000</sup> So empfahl die UFAL den Lehrern, von ihren Schülerinnen zu verlangen, ihre Kopfbedeckung zu entfernen. Auf diese Weise sollten sie die Gesinnung der Schülerinnen testen. Schülerinnen, die einer solchen Aufforderung nämlich nicht gehorchten, ließen sich so leicht in ihrer wahren, das heißt religiösen Motivation entlarven. Solche Fälle sollten die Lehrer unverzüglich dem Schulleiter melden. Die UFAL-Broschüre erklärte weiter, es könne in der Frage, wie mit solchen Schülerinnen zu verfahren sei, durchaus zu Konflikten mit anderen Kollegen, der Schulleitung oder dem Akademierektorat kommen. In diesen Fällen empfiehlt die UFAL den Lehrern ausdrücklich, die Medien einzuschalten:

---

<sup>998</sup> Pech, Marie-Estelle: Les examinateurs n'ont pas compris que la jeune fille puisse repasser l'examen, in: *Le Figaro*, 8.7.2005, 12.

<sup>999</sup> Union des Familles Laïques: *UFAL Spécial. Supplément au n° 20 d'UFAL Info*, sept 2004: *Petit Mémento à l'usage des équipes éducatives*.

<sup>1000</sup> Ebd.: 6.

Dans le conflit, qui risque de vous opposer à des Chefs d'établissement, Recteurs ou Inspecteurs Académiques (parfois plus soucieux de taire les problèmes que de les résoudre), la médiatisation peut se révéler un atout précieux. Lorsque dans l'établissement le rapport de force ne vous est pas favorable, il ne faut pas hésiter à alerter les organisations laïques qui se sont battues pour l'adoption d'une loi.<sup>1001</sup>

Der Debré-Bericht begründete die Notwendigkeit eines Kopftuchverbots damit, dass das Auftreten des Kopftuchs zu schweren Konflikten in den Schulen führe, deren Lösung stark von lokalen Bedingungen abhängig sei. Dies habe eine uneinheitliche Rechtspraxis zur Folge, weshalb nur ein Verbot Klärung schaffe. Doch statt eines Kopftuchverbots hätte eine Klarstellung auch durch eine ausdrückliche Genehmigung des Kopftuchs, eine gesetzliche Bekräftigung der Verwaltungsrechtsprechung und eine disziplinarrechtliche Verfolgung derjenigen Lehrer, die dieses Recht verletzen, erreicht werden können. Diese Möglichkeit ist allerdings nie ernsthaft diskutiert worden.

Ebenfalls nicht wirklich diskutiert wurde der Umstand, dass das Kopftuch keineswegs immer zu Konflikten führte, sondern in vielen Schulen kein Problem bereitete.<sup>1002</sup> So erwähnten zwar einige Beamte der Schulverwaltung, dass nicht alle Kopftuchfälle an die übergeordneten Stellen weitergemeldet würden, doch wurde dies von der Debré-Mission lediglich als Herunterspielen von Problemen gewertet. Dass viele Schulen ohne dramatische Affären mit dem „Problem“ Kopftuch zurechtkamen, wurde in den Anhörungen der Debré-Mission mehrfach ausdrücklich gesagt, im Abschlussbericht findet sich davon jedoch kein Wort. In der Frage, ob die Rechtsprechung des Staatsrats dazu geeignet sei, die Kopftuchkonflikte zu bearbeiten, erklärte beispielsweise Dominique Borne:

Certains chefs d'établissement ont su parfaitement utiliser la jurisprudence du Conseil d'Etat pour apaiser les tensions qui régnaient dans leur établissement, tandis que d'autres n'ont pas su s'en servir.<sup>1003</sup>

Offensichtlich rekurriert der Debré-Bericht auf diese Aussage (2004: 58), doch er verändert deren Sinn völlig. Während Borne das Problem nicht in der Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* verortete, sondern in der Art und Weise, wie Schulleiter mit ihr umgehen, sah der Debré-Bericht das Problem in der Tatsache, dass die Rechtsprechung keine einheitliche Handhabung der Problematik erlaubte (was der Staatsrat im Sinne des Grundrechtsschutzes ja geradezu angestrebt hatte).

---

<sup>1001</sup> Ebd.: 8. Zum Verständnis der ideologischen Orientierung der UFAL empfiehlt sich auch ein Blick auf die Literaturliste, die sie den Lehrern vorschlägt. Sie enthält nur die schärfsten Kopftuchkritiker und die strengsten Laizisten: Henri Pena Ruiz, Caroline Fourest, Fiammetta Venner, Michèle Vianès, Régis Debray, Fadela Amara, Catherine Kintzler, Michèle Tribalat, Jeanne Hélène Kaltenbach, Chahdortt Djavann (ebd.: 9).

<sup>1002</sup> Vgl. Bernard, Philippe: Le dilemme du proviseur, in: *Le Monde* 2 No. 34, Novembre 2003, 60f.

<sup>1003</sup> Audition de Dominique Borne et al., 24.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: *Assemblée nationale* (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.



Dadurch dass die Rolle der Lehrerschaft nicht näher beleuchtet wurde, blieben auch tieferliegende Gründe für das Verhalten der Lehrer im Dunkeln. So hatte die Problematisierung des Kopftuchs ihre Ursache nicht nur in laizistischen Einstellungen einiger Lehrer, sondern hing zumindest in einigen Fällen auch mit Konflikten innerhalb des Lehrerkollegiums oder zwischen Lehrern und Schulleitung zusammen. Letzteres spielte beispielsweise eine Rolle im Kopftuchkonflikt von Lyon, von dem Alain Morvan berichtete.<sup>1004</sup> Jean Baubérot machte während seiner Tätigkeit als Berater im Erziehungsministerium die Erfahrung, dass Kopftuchkonflikte auch Nebenschauplatz von Konkurrenzkämpfen zwischen verschiedenen Lehrgewerkschaften waren:

[L]es affaires de foulards pouvaient être plus facilement maîtrisées s'il y avait un accord entre les syndicats pour une solution et notamment une solution de compromis et qu'elles étaient moins maîtrisées quand les affaires de foulards étaient des enjeux de luttes entre syndicats. Si c'était un enjeu de lutte entre syndicats c'était très difficile d'arriver à une solution de compromis, à une solution qui calmait le jeu parce que justement là vous aviez ce conflit.<sup>1005</sup>

Ebenso blieb der Umstand unerwähnt, dass die Lehrerschaft mit widersprüchlichen Vorgaben in den Rundschreiben des Erziehungsministeriums konfrontiert worden war (vgl. Kap. 3.2.-3.4.). Jean Baubérot sieht eine der Ursachen für die Eskalation des Kopftuchkonflikts in der ambivalenten Bearbeitungsstrategie des Erziehungsministeriums:

[D]errière cette affaire, il y a aussi une gestion calamiteuse de l'Education Nationale [...] qui n'a pas su gérer justement la permission du foulard dans le cadre [de la jurisprudence] du Conseil d'état. L'Education Nationale a oscillé entre des circulaires plus dures : cela a été celle de Bayrou en 1994 qui allait dans le mur et qui a fait que les profs et les professeurs ont été désavoués par des tribunaux administratifs, ce qui pour eux a quand même été une difficulté sérieuse dans l'exercice de leur métier, ce qu'il ne faut pas négliger et qui en a rendu un certain nombre adversaires de toute permission du foulard.<sup>1006</sup>

Durch seine ambivalente Haltung stiftete das Erziehungsministerium eine nicht zu unterschätzende Verwirrung in der Lehrerschaft. Seine Rundschreiben von 1989 und vor allem von 1994 bestätigten implizit die negative Bewertung des Kopftuchs. Lehrer, die unter Berufung auf das Rundschreiben von 1994 restriktiv gegen das Kopftuch vorgingen, sahen sich im Recht. Als sie jedoch in ihrer restriktiven Strategie von den Verwaltungsgerichten gebremst wurden, war dies für sie mit der Infragestellung ihrer Autorität als Lehrer verbunden. Die Schülerinnen waren zudem nicht zu Kompromissen in einer Frage bereit, in der sie sich durch die Rechtsprechung unterstützt sahen. Nach den Urteilen zugunsten muslimischer Schülerinnen in den Jahren 1996 und 1997 wechselte das Erziehungsministerium zu einer rein permissiven Strategie und tolerierte

---

<sup>1004</sup> Table ronde regroupant André Lespagnol et al., 8.7.2003, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, 58, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>1005</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1006</sup> Ebd.

von da an Situationen, die nach Auffassung von Jean Baubérot in der Tat bedenklich waren.<sup>1007</sup> Baubérot sieht die muslimischen Schülerinnen als Opfer der Unfähigkeit des Erziehungsministeriums, die Konflikte in effektiver Weise zu bearbeiten. Das Verbotsgesetz habe am Ende denjenigen Akteuren in den Schulen Recht gegeben, die mit den Konflikten nicht in konstruktiver Weise umzugehen wussten:

[I]l y avait quand même des profs ou des proviseurs qui avaient réussi à s'en débrouiller [...] on a donné raison à ceux qui n'arrivaient pas à maîtriser la situation contre ceux qui arrivaient à la maîtriser et cela pose quand même problème de donner raison aux gens qui sont moins compétents contre ceux qui sont compétents.<sup>1008</sup>

Ein weiterer Grund für die Haltung der vehementen Kopftuchgegner in der Lehrerschaft bestand offensichtlich in ihrer unzureichenden Ausbildung. Dominique Borne wies darauf hin, dass viele Schulleiter oft nicht genug Erfahrung im Umgang mit den Konflikten hätten und in ihrer Ausbildung nicht gut darauf vorbereitet worden seien: „[D]ans la formation des chefs d'établissement, il manque un élément qui s'appelle l'apprentissage de la gestion de crise.“<sup>1009</sup> Und er fügte hinzu:

[J]e crois qu'il y a une insuffisance dans la connaissance culturelle des problèmes. Les chefs d'établissement devraient posséder quelques connaissances sur l'islam. Savoir qu'il n'y a pas un islam mais une diversité extraordinaire de l'islam, afin d'éviter la simplification dramatique [...]. Il y a là des connaissances culturelles fondamentales qui manquent.<sup>1010</sup>

Solche Analysen – wie auch immer sie zu bewerten sind – finden sich nicht im Debré-Bericht wieder, nicht einmal eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen.

Die Frage der Ausbildung stellte ein wichtiges Anliegen der Akteure des Erziehungswesens dar. Jean Louis Biot von der Gewerkschaft SE-UNSA forderte beispielsweise, die religionskundliche Weiterbildung von Lehrern und Schulleitern sowie ihre Kompetenzen im Konfliktmanagement zu verbessern.<sup>1011</sup> Philippe Guittet vom SNDPEN zeigte sich ebenfalls für eine Verbesserung der Lehrerausbildung offen: „Si vous parlez de la formation des enseignants, c'est une autre question. Nous sommes tout à fait conscients qu'il y a peut-être des connaissances à améliorer à ce niveau.“<sup>1012</sup> Die Rolle der französischen Lehrerausbildung für die Problematisierung des Kopftuchs stellt einen interessanten Forschungsgegenstand dar, dem in dieser Studie nicht

---

<sup>1007</sup> Ebd.

<sup>1008</sup> Ebd.

<sup>1009</sup> Audition de Dominique Borne et al., 24.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>1010</sup> Ebd.

<sup>1011</sup> Table ronde regroupant les syndicats d'enseignants, 30.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 133-163, 140, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.11.2007.

<sup>1012</sup> Audition de Philippe Guittet et al., 25.6.2003, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-1.asp>, Zugriff 15.11.2007.

nachgegangen werden konnte. Es wäre beispielsweise zu prüfen, in welcher Weise die Lehrerbildung das Thema Religion in der Schule behandelt, wie gut sie die Lehramtsanwärter mit der Verwaltungsrechtsprechung vertraut gemacht und inwiefern sie diese auf potentielle Konflikte vorbereitet hat. Es ist denkbar, dass aufgrund der historischen Bedeutung des Schulwesens im französischen Kirchenkampf im Erziehungswesen antiklerikal-laizistische Traditionen besonders gepflegt und entsprechend fortgeführt worden sind. Einige Lehrer, die in diesen Traditionen stehen, haben Bücher zur Kopftuchproblematik verfasst, die auf erhöhte Aufmerksamkeit der „Kollegen“ gestoßen sein könnten (Altschull 1995, Coq 2003, Pena-Ruiz 2003, 2005, Vianès 2004). Die Rezeption dieser Schriften in der Lehrerschaft wäre ebenso zu prüfen wie die Frage, welche Publikationen zur Laizität der Lehrerbildung zugrunde gelegt werden. Persönliche Einblicke des Verfassers in die Lehrerbildung (die eine systematische Untersuchung nicht ersetzen) liefern Hinweise für die Vermutung, dass neben den Werken von Jean Baubérot insbesondere neorepublikanische Autoren wie Henri Pena-Ruiz und Guy Coq zu den theoretischen Referenzen der Lehrerbildung gehören.<sup>1013</sup> Guy Coq (2003) hat lange als Professor an einem Lehrerbildungsinstitut gearbeitet. Jean-Michel Barreau (2005), ebenfalls Professor an einem solchen Institut, steht mit seiner Argumentation gegen das Kopftuch neorepublikanischen Konzeptionen nahe (ebd.: 110f.). Wenn die Schriften und Problemanalysen neorepublikanischer Autoren stark in der Lehrerbildung zu Rate gezogen werden sollten, dann wäre es leichter nachzuvollziehen, weshalb Teile der Lehrerschaft mit solcher Aggressivität und unerschütterlicher Überzeugung gegen das Kopftuch zu Felde gezogen sind. Auch wenn diese Autoren nicht die einzigen Referenzen der Lehrerschaft sind, so könnten ihre Schriften doch die Etablierung eines Deutungshorizonts begünstigt haben, der in der Kopftuchfrage für eine gewisse Zahl von Lehrern zum Bewertungsmaßstab geworden ist. Es ist eine spannende Frage, wie stark neorepublikanische Deutungsmuster die Lehrerbildung in ihrer Gesamtheit prägen und inwiefern auch alternative Deutungen vermittelt werden oder gar eine kritische Auseinandersetzung mit neorepublikanischen Konzeptionen erfolgt.

Der Mangel an religionskundlichem Fachwissen in der Lehrerschaft ist jedenfalls seit einigen Jahren Gegenstand von Diskussionen.<sup>1014</sup> In diesem Zusammenhang hat das Erziehungsministerium vor einigen Jahren ausgerechnet den neorepublikanischen Philosophen Régis Debray mit einem Gutachten zu der Frage beauftragt, wie die Vermittlung

---

<sup>1013</sup> Der Verfasser hatte durch persönliche Kontakte Gelegenheit, Einblick in die Vermittlung religionskundlichen Wissens im Rahmen der französischen Lehrerbildung zu erhalten. Die wichtigsten Literaturempfehlungen, die den Lehramtsanwärtern gemacht wurden, waren Werke von Régis Debray, Henri Pena-Ruiz und Guy Coq, allesamt Autoren aus dem neorepublikanischen Spektrum. Lediglich Dominique Schnapper (2000) und Jean Baubérot, die nicht zu dieser Strömung gehören, wurden als weitere Referenzen genannt. Die Studien von Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar finden sich indes nicht unter den Literaturempfehlungen. Diese Einblicke beziehen sich auf die Unterrichtsmaterialien aus dem Kursjahr 2005/2006 der Akademie von Clermont-Ferrand und sind vermutlich nicht repräsentativ für ganz Frankreich.

<sup>1014</sup> O.A.: Les profs ont-ils une culture religieuse?, in: Le Monde de l'éducation, 10/2005, 54-55.

religionskundlichen Wissens im Erziehungswesen verbessert werden kann. Debray legte seinen Bericht im Jahr 2002 vor und sprach sich darin für eine stärkere Berücksichtigung religionskundlicher Stoffe im Rahmen verschiedener Unterrichtsfächer aus, jedoch gegen ein eigenes Fach Religionskunde an den Schulen (Debray 2002: 17).<sup>1015</sup> In seinem Gutachten plädierte Debray auch für eine Verbesserung der Lehrerbildung, etwa durch die Schaffung von neuen Ausbildungsmodulen und die Gründung eines *Institut européen en Sciences des Religions (IESR)*, das als Schnittstelle zwischen universitärer Forschung und Lehrerschaft fungieren sollte (ebd.: 27).<sup>1016</sup>

Auch wenn politische Akteure wie Xavier Darcos oder Jacques Chirac vor allem den Mangel an kultureller Kompetenz auf Seiten der Schüler beklagten,<sup>1017</sup> so stand doch immer auch die Kompetenz der Lehrer selbst zur Debatte, sei es ihre Unsicherheit in der Behandlung religiöser Themen und ihre Sorge, die religiösen Gefühle ihrer Schüler zu verletzen, sei es ihr ideologisch motivierter Widerstand gegen die Thematisierung von Religion in der Schule.<sup>1018</sup>

Obschon sich der Stasi-Bericht mit der mangelhaften Vorbereitung der Lehrer auf religiöse Themen in der Schule *als Ursache der Kopftuchkonflikte* nicht befasste, gab er interessanterweise die Empfehlung, die Laizität und religionskundliche Themen als Gegenstände der Lehrerbildung zu stärken (Stasi 2004: 114). Eine genauere Untersuchung dieses Felds wäre von größtem Interesse. Dies gilt sowohl für die Bedeutung der Lehrerbildung für die Haltung vieler Akteure des Erziehungswesens in der Kopftuchdebatte, als auch für deren Umgang mit religiösen Forderungen und Verhaltensweisen im Allgemeinen.

Sicher ist jedenfalls, dass Akteure der französischen Lehrerschaft eine wesentliche Rolle dafür gespielt haben, dass das Kopftuch überhaupt zu einem politischen Problem geworden ist. Sie sind auch dafür verantwortlich, dass das Thema immer wieder von Neuem auf die politische Agenda gehoben worden ist. Die Lehrerbildung mag einen Erklärungsfaktor für deren Handeln bieten, allerdings ist zu bedenken, dass es auch viele Lehrer und Schulleiter gegeben hat, die mit dem Kopftuch pragmatisch umzugehen wussten. Insofern mag eine laizistisch geprägte Kultur im Erziehungswesen eine gewisse Bedeutung gehabt haben. Doch erklärt sie nicht alles. Es war die Entscheidung der Kommissionen, vor allem die Kopftuchgegner in der Lehrerschaft zu Wort kommen zu lassen.

---

<sup>1015</sup> Vgl. auch: Debray, Régis: L'école et l'intégration du religieux. L'institution républicaine et laïque doit s'emparer de l'étude du fait religieux comme la clé d'un enseignement ouvert à la complexité et à la tolérance, in: Libération, 12.11.2002, 7f.

<sup>1016</sup> Das *Institut européen en science des religions* wurde am 19.6.2003 tatsächlich gegründet, sein erster Präsident wurde Régis Debray (Le Monde, 21.6.2003, 12), der allerdings schon nach etwa einem Jahr mit der Begründung zurücktrat, es fehle an einem wirklichen Willen zur Einführung religionskundlicher Unterrichtsstoffe in das Schulsystem (Le Monde de l'Éducation, 12/2004, 9). Zur Religionswissenschaft in Frankreich vgl. Meslin 2002, Baubérot 2002.

<sup>1017</sup> Bronner, Luc: Le gouvernement pour un enseignement 'raisonné' des religions, in: Le Monde, 7.11.2002.

<sup>1018</sup> Ebd. sowie Bonrepaux, Christian: L'enseignement du fait religieux: au nom de la loi, in: Le Monde de l'éducation, Mai 2005, 64-67, 64.

### 11.5.5. Die Auswahl der Lehrer durch die Untersuchungskommissionen

Für die Etablierung der Situationsdeutung, der zufolge das Kopftuch eine ernste Bedrohung des öffentlichen Schulwesens darstellt, genügte die reine Existenz laizistischer Gruppen in der Lehrerschaft nicht. Sie benötigten auch die entsprechende Bühne, um ihre Sichtweise der Öffentlichkeit zu vermitteln. Der Großteil der von den Kommissionen Stasi und Debré vorgeladenen Lehrer und Schulleiter waren Akteure aus dem laizistisch orientierten Spektrum der Lehrerschaft, wie Alain Gresh gezeigt hat (2006: 302-308). Am Beispiel der von der Stasi-Kommission geladenen Lehrer lässt sich deren Fokussierung laizistisch und kopftuchkritisch gesinnter Lehrer leicht aufzeigen.

Geladen wurde beispielsweise Thérèse Duplaix, die zusammen mit ihrer Stellvertreterin am 14.10.2003 vor der Stasi-Kommission auftrat. Am 12.9. traten Martine Ruppé und Roland Clément vor die Kommission, beide Lehrer am *Collège Jean-Monet* in Flers und Gründer des *Comité Ornaïs de la défense de la laïcité*. Am gleichen Tag erschienen auch Jean-Claude Santana, Jocelyne Charruel, Philippe Piedvache, alle Lehrer am *Lycée La Martinière-Duchère* in Lyon. Am 9.9.2003 sprach Louise Arvaud, Leiterin des *Collège Beaumarchais* in Paris. Vor der Stasi-Kommission kamen damit vor allem Lehrer zu Wort, die selbst aktiv die Problematisierung des Kopftuchs betrieben hatten. Es handelte sich dabei um Akteure, die wegen ihrer laizistischen Orientierung in Konflikt mit der Schulbehörde geraten waren. Auf diesen Umstand wiesen jedoch weder der Debré- noch der Stasi-Bericht hin. Jean Baubérot kritisiert, dass Lehrer anderer Schulen, in denen das Kopftuch kein Problem bereitete, von der Stasi-Kommission nicht eingeladen wurden, obschon er dies selbst vorgeschlagen hatte:

[L]es profs avaient été choisis et nous, on réclamait des situations maîtrisées. Ils ont été choisis sur des situations de conflit au lieu d'être choisis sur l'ensemble des situations... La proviseure de Vaulx-en-Velin, elle avait interdit le foulard strict, elle avait autorisé le bandana et elle avait réussi à mettre d'accord, de ces profs trotskystes à l'imam, tout le monde d'accord sur ce compromis du bandana. Elle n'a pas été interrogée par la commission.<sup>1019</sup>

Alain Gresh berichtet sogar, dass die Schulleiterinnen Thérèse Duplaix und Louise Arvaud beide massiv von Lehrern ihrer eigenen Schulen wegen ihrer angeblich einseitigen Darstellungen kritisiert wurden. Doch sind diese Kritiker nicht von der Stasi-Kommission eingeladen worden (Gresh 2006: 306f.). Offensichtlich spielte für die Konstruktion einer dominanten Deutung der Kopftuchproblematik die Auswahl der befragten Zeugen eine Rolle. Hätte die Stasi-Kommission nur Lehrer und Schulleiter befragt, die im Kopftuch kein Problem sahen und in Konfliktfällen unspektakuläre, pragmatische Bearbeitungsstrategien verfolgten, dann wäre sie vielleicht zu anderen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Notwendigkeit eines Verbots gekommen. Dies wirft

---

<sup>1019</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

Fragen auf: Handelte es sich bei der Stasi-Kommission vielleicht um eine Manipulation? Stand das Ergebnis einer Verbotsempfehlung von vorneherein fest? Angesichts ihrer Zusammensetzung ist diese Vermutung im Falle der Debré-Mission nicht völlig unplausibel. Doch die Stasi-Kommission war in Hinblick auf die religionspolitische Orientierung ihrer Mitglieder sehr viel heterogener und bestand aus politisch unabhängigen Experten. Die Manipulationsthese ist in ihrem Fall sehr viel fragwürdiger. Das folgende Kapitel richtet den Fokus daher genauer auf die Arbeit der Stasi-Kommission.

## 11.6. Die Stasi-Kommission als Produktionsstätte der dominanten Situationsdeutung

### 11.6.1. Die Stasi-Kommission und ihre Wirkung

Die Stasi-Kommission ging auf eine Initiative von Staatspräsident Chirac zurück, der sich damit in die politische Debatte einbrachte, in der er bis dahin keine Rolle gespielt hatte.<sup>1020</sup> Chirac wünschte eine allgemeine Bestandsaufnahme der Laizität und ihrer neuen Herausforderungen (Stasi 2004: 5-7). Die Kommission sollte das Ausmaß der Bedrohungen für die Laizität bestimmen sowie insbesondere das „Risiko eines Abgleitens in den Kommunalismus“ („risque d’une dérive vers le communautarisme“) (ebd.: 5), die Lage der „republikanischen Schule“ und die Problematik „religiöser Zeichen“ (Stasi 2004: 6) untersuchen. Somit nahm die Kommission von Anfang an eine problemorientierte Grundperspektive ein (Geisser/Zemouri 2007: 122). Die Kommission war „ausgewogen“ mit Vertretern verschiedener religionspolitischer Orientierungen und gesellschaftlicher Gruppen besetzt. Ein Viertel der Mitglieder war, so Jean Baubérot, zu den Verfechtern einer „strikten“ Laizitätskonzeption („laïcité stricte“) zu zählen, ein weiteres Viertel zu den Befürwortern eines „offeneren“ Laizitätsverständnisses („laïcité plus ouverte“), während die übrigen Mitglieder keiner der beiden Strömungen eindeutig zuzuordnen waren (Baubérot 2004a: 135f.).

Die Kommission verfügte über einen permanenten „Apparat“ aus einem Generalberichterstatter und vier Mitarbeitern. Diese waren für die Abfassung des Berichts und die Organisation der Anhörungen zuständig. Die Funktion des Generalberichterstatters übernahm Rémy Schwartz, Mitglied des *Conseil d’Etat*.<sup>1021</sup> Dem ständigen Apparat kam in der Kommission eine zentrale

---

<sup>1020</sup> Gurrey, Béatrice: M. Chirac crée la ‘commission Stasi’ pour redéfinir la laïcité, in: *Le Monde*, 2.7.2003.

<sup>1021</sup> Die Mitglieder der Kommission waren Bernard Stasi, *médiateur de la République* seit 1998 und Autor des Buches *L’Immigration – une chance pour la France*, erschienen 1984. Mohammed Arkoun, Emeritus für islamische Geschichte an der Sorbonne. Jean Baubérot, Historiker und Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Soziologie der Laizität an der *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS). Hanifa Chérifi, Soziologin und Mediatorin für das Erziehungsministerium in Kopftuchstreitigkeiten. Jacqueline Costa-Lascoux, Rechtswissenschaftlerin und frühere Präsidentin der *Ligue de l’enseignement*, zudem Gutachterin beim Europarat in Straßburg. Régis Debray, Philosoph. Michel Delebarre, Bürgermeister und PS-Abgeordneter von Dunkerque, ehemaliger Minister für Stadtplanung. Nicole Guedi, Mitglied der CNCDH und zuständig für

Rolle zu, da seine Mitarbeiter während der fünfeinhalb Monate ständig und ausschließlich an der Thematik arbeiteten, die Kommissionsmitglieder jedoch zeitgleich noch andere Verpflichtungen hatten (Gresh 2006: 304). Rémy Schwartz war vielen Kommissionsmitgliedern zu Beginn der Arbeit nicht für eine spezifische Haltung in der Kopftuchfrage bekannt.<sup>1022</sup> Allerdings hatte er bereits am 22.5.2003 an der Diskussionsveranstaltung des Ausschusses für kulturelle und soziale Angelegenheiten in der Nationalversammlung teilgenommen und dort seine kopftuchkritischen Auffassungen dargelegt (Lorcerie 2005a: 16). Doch da Schwartz ansonsten nicht als prononcierter Neorepublikaner in Erscheinung getreten war, vermittelte seine Berufung nicht den Eindruck, dass die Veranstaltung eine bestimmte Orientierung haben sollte.<sup>1023</sup> Schwartz war ein Schlüsselakteur der Stasi-Kommission mit erheblichem Einfluss auf die Organisation der Anhörungen und die Abfassung des Berichts.

Die Zusammensetzung der Kommission und ihre Aufgabenstellung vermittelten den Eindruck eines breit angelegten Unternehmens: die Klärung der inhaltlichen Bedeutung des Laizitätsprinzips im Kontext einer religiös pluralen Gesellschaft hundert Jahre nach seiner Institutionalisierung durch das Gesetz von 1905.<sup>1024</sup> Zum Zeitpunkt ihrer Einsetzung hatte sich die Debatte um das Kopftuch noch nicht so zugespitzt wie im Herbst 2003. Zudem stand die Sommerpause der Monate Juli und August bevor. All dies konnte gar den Eindruck erwecken, die Installation einer Kommission sei ein Versuch, der aufkeimenden Kopftuchdebatte den Wind aus den Segeln zu nehmen und das Thema von der politischen Agenda zu halten.<sup>1025</sup>

Nach der Anhörung von 160 Personen (Baubérot 2004b: 270) gelangte die Kommission zu ihren 26 Empfehlungen, die mit Ausnahme des Verbotsvorschlags einstimmig beschlossen wurden. Im

---

Menschenrechtsfragen in der UMP. Ghislaine Hudson, Schulleiterin und PS-Stadtverordnete von Orly. Gilles Kepel, Professor für Politikwissenschaft am *Institut d'études politique (IEP)* in Paris und Experte für die arabische Welt. Marceau Long, Vize-Ehrenpräsident und ehemaliger Präsident des *Conseil d'Etat*. Nelly Olin, Senatorin der UMP, früher Mitglied der Senatskommission zu Frauenrechten und Chancengleichheit sowie Mitglied im HCI. Henri Pena-Ruiz, Philosoph und Dozent am IEP. Gaye Petek, Vorsitzende des Vereins *Elele* der sich für die Integration der türkischstämmigen Bevölkerung in Frankreich einsetzt, Mitglied des HCI. Maurice Quenet, Professor für öffentliches Recht an der Universität Paris II und Berater des Staatsministers für Schule und Unterricht. René Rémond, Historiker und Mitglied der *Académie française*. Raymond Soubie, Unternehmer. Alain Touraine, emeritierter Soziologe der EHESS. Patrick Weil, Politikwissenschaftler am CNRS und an der Sorbonne, Experte in Einwanderung und Staatsbürgerschaftsrechts. Als Berichterstatter Rémy Schwartz, Mitglied des Staatsrats und Professor für öffentliches Recht an der Universität Versailles-St.Quentin (vgl. *Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité*, in: *Le Monde Document*, 12.12.2003, 17-24. Gaulmyn, Isabelle de: *Commission de réflexion. Vingt sages pour un état des lieux de la laïcité*, in: *La Croix*, 9.9.2003, 10).

<sup>1022</sup> Jean Baubérot im persönlichen Gespräch am 18.7.2008.

<sup>1023</sup> Ebd.

<sup>1024</sup> Ebd.

<sup>1025</sup> Expertengremien, Kommissionen und Beratungsorgane sind in Frankreich ein besonders wichtiges Instrument in den politischen Prozessen. Einer Schätzung zufolge existieren ca. 800 Kommissionen, von denen ein Viertel auf einer gesetzlichen Grundlage beruht und 600 direkt von der Regierung eingerichtet worden sind. Es gilt als Problem, dass viele dieser Kommissionen, einmal geschaffen, Beharrungskraft gewinnen. Die Regierung Villepin hatte daher pauschal ein Ende aller Kommission für den 9.6.2009 beschlossen, doch mit Beginn der Präsidentschaft Nicolas Sarkozys ist eine Reihe neuer Kommissionen geschaffen worden (vgl. Jakubyszyn, Christophe: *Commissions ‚Sarkozy‘. Promesses et échecs*, in: *Le Monde*, 29.3.2008). Teilweise sind die Beratungsorgane von vorneherein auf Dauer konzipiert wie der HCI, andere sind zeitlich befristet, wie die Stasi-Kommission.

Falle der Verbotsempfehlung gab es eine Enthaltung (Stasi 2004: 129). Vor dem Hintergrund der heterogenen Zusammensetzung der Kommission gab dieses überwältigende Votum der Verbotsempfehlung zusätzliches politisches Gewicht – schließlich trugen sie einige der wichtigsten religionspolitischen Experten Frankreichs mit. Einige dieser Experten, wie René Rémond oder Alain Touraine, galten zuvor als Gegner eines Verbots. Die Frage ist, wie es zu diesem Ergebnis kommen konnte.

Die Kommission hat der Verbotsmaßnahme in hohem Maße die notwendige Legitimation verliehen, so viel steht fest. Die Politiker der großen Parteien sahen sich durch den Stasi-Bericht in ihrer Haltung bestätigt.<sup>1026</sup> Und auch auf die öffentliche Meinung hatte die Kommission eine erhebliche Wirkung. Wie Pierre Tévanian (2005: 32) zeigt, gab es in der Bevölkerung zwar bereits im Juni 2003 eine absolute Mehrheit für ein Verbot. Doch eine große Minderheit von 44 Prozent war gegen ein Verbot eingestellt. Trotz der intensiv geführten Debatte im Herbst 2003 änderte sich an diesem Befund nichts Wesentliches bis Anfang Dezember 2003, als 57 Prozent ein Verbot befürworteten und immer noch 41 Prozent es ablehnten. Nach der Veröffentlichung des Stasi- und des Debré-Berichts jedoch schnellte die Zustimmungsrate zum Verbot auf 69 Prozent, die der Ablehnung rutschte auf 29 Prozent (Tévanian 2005: 32f.). Zum Schuljahresbeginn 2004/2005 verstärkte sich dieser Meinungstrend noch: Am Ende waren 76 Prozent für und 20 Prozent gegen ein Verbot. Im Zeitraum von Juni 2003 bis September 2004 ist die Zustimmung zu einem Verbotsgesetz um 22 Prozent gestiegen, die Ablehnung um 24 Prozent gesunken. Damit hat im Laufe dieser 15 Monate mindestens ein Fünftel der französischen Bevölkerung einen bemerkenswerten Meinungswandel vollzogen. Den größten Effekt hatte dabei der Bericht der Stasi-Kommission, insofern er in den Medien die größte Aufmerksamkeit erhielt und in der Umfrage von Mitte Dezember gezielt nach der Stasi-Empfehlung gefragt wurde.<sup>1027</sup>

---

<sup>1026</sup> Le Cœur, Philippe: Les divergences des réactions politiques dépassent le clivage droite-gauche, in: *Le Monde*, 13.12.2003. Auffray, Alain: Un rapport qui suscite le consensus, in: *Libération*, 12.12.2003.

<sup>1027</sup> CSA Dezember 2003b (Die Frage lautete: Etes vous favorable ou opposé à ce qu'une loi interdise: 'dans les écoles, collèges et lycées les tenues et signes manifestant une appartenance religieuse ou politique', comme le préconise le rapport de la Commission Stasi sur la laïcité qui vient d'être remis au Président de la République?).



**Tabelle 13: Die Entwicklung der öffentlichen Meinung in Frankreich zum Verbot religiöser Zeichen bzw. des Kopftuchs**  
(in %, Quelle: Tévanian 2005: 32, Tabelle 1)<sup>1028</sup>

	15.06.03	29.10.03	24./25.11.03	2./3.12.03	15./16.12.03	14./15.09.04
<b>Für Verbot</b>	54	55	53	57	69	76
Absolut	28	25	29	34	32	42
Eher	26	30	24	23	37	34
<b>Gegen Verbot</b>	44	40	42	41	29	20
Eher	24	23	18	18	15	12
Absolut	20	17	24	23	14	8

Jean Baubérot hat sich inzwischen mehrfach zum Ablauf und zu den Abstimmungen der Stasi-Kommission geäußert; seine Darstellungen bieten eine wertvolle Quelle für ihre Analyse. Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, dass seine Position nicht unparteiisch ist. Allerdings sind seine zum Teil sehr kritischen Darstellungen nicht von anderen Mitgliedern in Frage gestellt oder bestritten, sondern eher bestätigt worden. Der folgende Abschnitt stützt sich vor allem auf Baubérots Ausführungen, ergänzt um die Stellungnahmen einiger anderer Kommissionsmitglieder, und liefert die Begründung für die folgenden Thesen:

1. Das Ergebnis der Kommissionsarbeit stand nicht von vorneherein fest. Anfangs war jedenfalls nicht zu erwarten, dass nahezu sämtliche Kommissionsmitglieder einem Kopftuchverbot zustimmen würden.
2. Die Stasi-Kommission wirkte als Filter, wobei – zumindest in der Frage religiöser Zeichen in der Schule – die neorepublikanischen Deutungskategorien gegen die alternativen Deutungsoptionen durchgesetzt wurden.
3. Die Arbeitsbedingungen der Kommission spielten eine große Rolle dafür, dass eine bestimmte Situationsdeutung etabliert werden konnte.
4. Neben den Arbeitsbedingungen beeinflusste die Diversität der religionspolitischen Ansätze der Kommissionsmitglieder und der Zwang, einen gemeinsamen Bericht zu verfassen, das Ergebnis. Ein gemeinsamer Bericht konnte nichts anderes als ein Kompromisspapier werden, in dem die Kommissionsmitglieder jeweils einige ihrer

<sup>1028</sup> Folgende Umfragen liegen der Tabelle zugrunde: IFOP Juni 2003 (Die Frage lautete: Seriez vous favorable ou défavorable à une loi interdisant le port d’insigne religieux à l’école?). CSA Oktober 2003b (Die Frage lautete: Etes-vous favorable ou opposé à ce qu’une loi interdise le port de tout insigne religieux apparent à l’école (comme par exemple une croix, une kippa, un foulard islamique)?). CSA November 2003 (Frage wie CSA Oktober 2003b). CSA Dezember 2003a (Frage wie CSA Oktober 2003b). CSA Dezember 2003b (Die Frage lautete: Etes vous favorable ou opposé à ce qu’une loi interdise: ‚dans les écoles, collèges et lycées les tenues et signes manifestant une appartenance religieuse ou politique’, comme le préconise le rapport de la Commission Stasi sur la laïcité qui vient d’être remis au Président de la République?). CSA September 2004 (Frage: Etes-vous favorable ou opposé à la loi interdisant le port des signes religieux ostensibles à l’école?).

Interessen durchsetzen, in anderen Bereichen aber Zugeständnisse machen mussten. Die Verbotsempfehlung ist dabei auch das Resultat von wechselseitigen Tauschgeschäften der Kommissionsmitglieder untereinander.

Viele Mitglieder der Kommission hatten anfangs den Eindruck, ihre Arbeit diene der Vorbereitung der im folgenden Jahr anstehenden Hundertjahrfeierlichkeiten des Gesetzes von 1905. Es herrschte keineswegs der Eindruck, die Frage eines Kopftuchverbots sei schon entschieden, so Jean Baubérot:

Est-ce que la décision finale de la commission Stasi était décidée dès le début de la commission ou pas ? Sauf si l'on trouve des archives où c'est écrit quelque part, ce sera très difficile de le savoir. Ce que je peux [...] dire c'est que la commission Stasi au départ a cru que son mandat principal était de rédiger un rapport qui donnerait les différentes facettes de la laïcité et qui préparerait le centenaire de 2005.<sup>1029</sup>

Doch von Anfang hegten einige Mitglieder die Sorge, dass sich die Kommission allein auf problematische Aspekte konzentrieren würde, ohne die positiven Beiträge der Religionen zum gesellschaftlichen Leben zu würdigen.<sup>1030</sup> In der Tat behandelt der Bericht die Frage der Laizität hauptsächlich unter dem Aspekt ihrer Gefährdung durch religiöse und identitätspolitische Bewegungen; auch äußert er sich kaum zu der Frage, was Laizität positiv für die Religionen bedeutet. Trotz dieser problemorientierten Grundperspektive ist die These, die Kommission hätte lediglich der Legitimierung einer bereits beschlossenen Entscheidung gedient, mit Vorsicht zu behandeln. Es war im Juli 2003 durchaus denkbar, dass eine erhebliche Zahl der Kommissionsmitglieder einer Verbotsempfehlung die Zustimmung verweigern würde, auch wenn, darauf weisen Geisser/Zemouri (2007: 125) hin, die Politik die Mitglieder der Kommission auswählte sowie ihre Tagesordnung, den Tagungsort und den Rahmen der Arbeit bestimmte.

Die Stasi-Kommission hatte nicht nur eine starke Wirkung auf die öffentliche Meinung. Sie scheint auch ihre einzelnen Mitglieder stark geprägt zu haben. Es ist in dem Zusammenhang interessant, wie Patrick Weil, der sich in seinen Studien vor allem mit der Einwanderung nach Frankreich beschäftigt und einige Beiträge zur Aufarbeitung des Kolonialismus geleistet hat (Weil 2002, 2006), seine Zustimmung zur Verbotsempfehlung begründet (Weil 2004). Nach einem historischen Überblick über die Ursprünge der Laizität stellt Weil fest:

No law forbade the wearing of religious signs, but the custom in France was, and still is, to keep religious faith a private matter. This tradition is most likely linked in France to the long battle against the power and public exposure of Catholic faith. (ebd.: 143)

---

<sup>1029</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1030</sup> Gaulmyn, Isabelle de: Commission de réflexion. Vingt sages pour un état des lieux de la laïcité, in: La Croix, 9.9.2003, 10.

Mit dieser Aussage erklärt Weil eine bestimmte ideologische Laizitätsauslegung zu einer allgemeinen „Sitte“ in Frankreich und damit implizit zu einem Aspekt französischer Identität. Gemessen an der vermeintlichen Gepflogenheit der Franzosen, die Religion in die Privatsphäre zu verweisen, kann Weil den Stasi-Bericht als ein weitaus weniger laizistisches Dokument darstellen. Die Kommission habe auf die Bedrohung durch islamistische Gruppen reagieren müssen (ebd.: 144). Das Gesetz sei als Unterstützung für all die Muslime zu verstehen, die ihren Glauben frei vom Druck der Islamisten leben wollten (ebd.: 146). Weil vertrat damit viele Deutungen, die zur Rechtfertigung des Kopftuchverbots mobilisiert worden waren. Angesichts seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeiten ist dies überraschend. Wie war es möglich, dass Wissenschaftler wie er diese antiklerikal gefärbte Situationsdeutung übernahmen?

### *11.6.2. Die Arbeitsweise der Kommission*

Trotz der in ideologischer Hinsicht teils sehr konträren Positionen der Kommissionsmitglieder gelang es Bernard Stasi und Rémy Schwartz als den „Moderatoren“ sehr schnell, eine freundliche und „konstruktive“ Arbeitsatmosphäre herzustellen, in der das Ziel, einen für alle Kommissionsmitglieder akzeptablen Bericht zu verfassen, in den Vordergrund rückte. Es habe ein „Klima großer Herzlichkeit“ („climat de grande convivialité“) geherrscht, in dem die Zeichen eher auf Verständigung denn auf Streit standen.<sup>1031</sup> Zur Moderation der Gruppe meint Baubérot:

Il est clair que Rémy Schwartz est quelqu'un de très intelligent [...] qui a un certain charisme. A la commission Stasi, cela jouait beaucoup. Il a joué très, très finement. En plus ils se sont bien complétés avec Bernard Stasi. [...] C'était Rémy Schwartz qui dirigeait de fait la commission et Bernard Stasi qui présidait en créant du dynamisme, en créant de la convivialité, en créant du consensus.<sup>1032</sup>

Diese Konsensorientierung bzw., wie Geisser/Zemouri (2007: 126) formulieren, „Logik des Unter-sich-Seins“ („logique de l'entre-soi“) wurde dadurch verstärkt, dass die Kommissionsmitglieder aufgrund ihrer zeitlichen Verpflichtungen, etwa an ihren Universitäten, und wegen der großen Zahl der Anhörungen, die in einem begrenzten Zeitrahmen zu absolvieren waren, viele ihrer Diskussionen über die Inhalte der Anhörungen während der Mittagspausen – beim Essen – durchführten. Jean Baubérot berichtet, dass die Mitarbeiter des ständigen Apparats die Anhörungen ursprünglich auf die Morgenstunden von 9:00 bis 13:00 Uhr angesetzt hatten. Während des Mittagessens sollten die Anhörungen diskutiert werden. Die Kommissionsmitglieder waren damit einverstanden, weil dies eine optimale Nutzung der Zeit zu garantieren schien. Doch habe dieses Vorgehen eine verheerende Wirkung auf die Qualität der Analysen gehabt. Denn die Auswertung der Anhörungen, über die am ehesten Konflikte hätten entstehen können, fand somit

---

<sup>1031</sup> Baubérot, Jean: Les mutations actuelles de la laïcité en France après la commission Stasi, in: <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>, Zugriff: 10.5.2005.

<sup>1032</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

hauptsächlich im Rahmen einer geselligen Aktivität, dem Essen, statt. Streit erschien dabei unpassend, so Baubérot:

[E]n fait si cela a été une très bonne idée au niveau du temps cela a été désastreux [...] au niveau intellectuel parce que vous ne réfléchissez pas sérieusement en mangeant. En mangeant c'est des propos un petit peu à l'emporte-pièce mais vous ne pouvez pas débattre finement et notamment décrypter des témoignages en mangeant et vous ne pouvez pas vous affronter en mangeant. Le fait de manger est quelque chose de convivial et le fait d'être en désaccord en mangeant c'est autre chose que d'être en désaccord dans une réunion de travail.<sup>1033</sup>

Auch die Tatsache, dass sich die Kommission einem enormen öffentlichen Erwartungsdruck ausgesetzt sah, spielte bei der Bildung einer konsensorientierten Gruppendynamik eine wichtige Rolle:

L'unité de la commission s'est faite contre les médias. La commission voulait traiter de la laïcité en général. C'est peut-être une autocritique: dans le climat assez chaleureux de la Commission, il y avait peut-être une peur de l'affrontement.<sup>1034</sup>

Ein weiterer Faktor kam hinzu: der enorme Zeitdruck. Dieses Problem beklagten später mehrere Mitglieder der Kommission. So erklärte Patrick Weil, die Kommission habe nicht die Zeit gehabt, das Ausmaß des „Problems“ Kopftuch exakt zu bestimmen (2004: 144) – und dies, obschon doch gerade anhand einer Quantifizierung die Triftigkeit der Bedrohungsanalysen zu messen gewesen wäre. Weil erklärte auch, die Kommission habe ihre Entscheidung unter enormem Zeitmangel und hohem Druck getroffen, der von den politischen Akteuren erzeugt worden sei (ebd.: 144f.). Die aus dem Zeitdruck resultierende Intensität der Kommissionsarbeit habe eine distanzierte und ruhige Reflexion zunehmend erschwert, so Baubérot. Im späteren Verlauf sei die Kommission vier Mal pro Woche zusammengetreten. Statt um 15:00 Uhr sei eine Heimkehr oft erst um 20:00 Uhr möglich gewesen:

A vingt heures vous vous mettez sur votre ordinateur, vous faites ce que vous avez à faire, vous vous couchez à deux heures du matin et le lendemain matin à huit heures et demi vous partez pour être à la commission à neuf heures. Donc à la fin si vous voulez on était aussi dans une bulle ou le problème était d'assister le plus possible à la commission et de continuer à faire son travail.<sup>1035</sup>

Es sei schließlich mehr Zeit mit den Anhörungen verbracht worden als mit der Reflexion darüber, so Baubérot.<sup>1036</sup> Mit der Erstellung des Berichts sei darüber hinaus zu einem Zeitpunkt begonnen

---

<sup>1033</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1034</sup> Jean Baubérot in der Sendung „Arrêt sur Image. Ou les dessous de la commission Stasi“ in France 5, 13.3.2004. Eine Transkription der Debatte in: Coordination des Associations & Particuliers pour la Liberté de Conscience (Hg.): <http://www.coordiap.com/press37.htm>, Zugriff 16.10.2007.

<sup>1035</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1036</sup> Jean Baubérot in der Sendung „Arrêt sur Image. Ou les dessous de la commission Stasi“ in France 5, 13.3.2004. Eine Transkription der Debatte in: Coordination des Associations & Particuliers pour la Liberté de Conscience (Hg.): <http://www.coordiap.com/press37.htm>, Zugriff 16.10.2007.

worden, als die Anhörungen noch gar nicht abgeschlossen waren. Zudem sei auf Bitten Präsident Chiracs das Abgabedatum für den Bericht um 15 Tage vorverlegt worden, was jedweder Debatte ein Ende gesetzt habe. Es sei, so Baubérot weiter, nicht mehr möglich gewesen, Wissen und Informationen aus anderen Quellen heranzuziehen, um die Kopftuchfrage zu beurteilen. Die Kommission habe sich schließlich allein auf die Anhörungen bezogen.<sup>1037</sup> Eine wissenschaftlich fundierte Auswertung der Anhörungen sei so nicht möglich gewesen. Stattdessen sei, so kritisiert Baubérot, ein Großteil der Anhörungen „für bare Münze“<sup>1038</sup> genommen worden. Auch wenn die Anhörung einer Person ernst genommen werden müsse, so sei doch auch eine kritische Distanznahme zu ihrem Zeugnis notwendig. Dies sei nicht geschehen (Baubérot 2004b: 270).

Doch unabhängig von der mangelnden Möglichkeit zur Reflexion spielte auch die Auswahl der Anhörungen eine wichtige Rolle für die Etablierung einer bestimmten Situationsdeutung innerhalb der Kommission (Geisser/Zemouri 2007: 131). So wurde erst kurz vor Ende der Anhörungen erstmals eine muslimische Frau eingeladen, die ihre Motive für das Tragen des Kopftuchs erläutern sollte. Es handelte sich um Saïda Kada, deren Anhörung größtes Medieninteresse auslöste.<sup>1039</sup> Dieses Medieninteresse entsprach jedoch in keiner Weise der Aufmerksamkeit, die die Kommission Kadas Anhörung widmen konnte, die am 5.12.2003, also drei Tage vor Fertigstellung des Berichts stattfand. Ohne Erfolg forderte Baubérot in der Kommission, wegen der Bedeutungspluralität des Kopftuchs mehr muslimische Frauen zu befragen. Alain Touraine klagte später, seine Bitte, eine größere Zahl an Frauen mit Kopftuch einzuladen, sei von den meisten Kommissionsmitgliedern abgelehnt worden.<sup>1040</sup> Patrick Weil begründete diese Entscheidung damit, die Kommission habe den Gegnern eines Verbots ohnehin mehr Zeit eingeräumt als den Verbotsbefürwortern (Weil 2004: 145). Doch selbst wenn diese Aussage zutreffen sollte, so ist auch zu berücksichtigen, welchen Status die befragten Personen in der Kopftuchfrage einnahmen. Nicht jede Anhörung wiegt gleich viel. Akteure wie die Lehrer oder die kopftuchkritischen Muslime waren für die Situationsdeutung und die Legitimierung der Verbotsempfehlung wichtiger als Akteure, die nicht „so nah“ an den „Problemen“ dran waren. Die Auswahl dieser besonders deutungsmächtigen Personen war, so Gresh (2006: 303), „prohibitionistisch“ orientiert. Rémy Schwartz hat später selbst eingeräumt, für die Anhörungen nur Lehrer von Problemschulen eingeladen zu haben (ebd.: 306). Die Bitte Jean Baubérots, Lehrer und Schulleiter von Schulen einzuladen, die mit der Kopftuchproblematik in pragmatischer Weise umgingen, blieb ungehört, obschon er konkrete Beispiele aus eigener Erfahrung kannte.<sup>1041</sup>

---

<sup>1037</sup> Ebd.

<sup>1038</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1039</sup> Jean Baubérot in der Sendung „Arrêt sur Image. Ou les dessous de la commission Stasi“ in France 5, 13.3.2004. Eine Transkription der Debatte in: Coordination des Associations & Particuliers pour la Liberté de Conscience (Hg.): <http://www.coordiap.com/press37.htm>, Zugriff 16.10.2007.

<sup>1040</sup> Ebd.

<sup>1041</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

Durch die prohibitionistische Orientierung in der Auswahl der Anhörungen wurden die Kommissionsmitglieder mit zahlreichen Zeugnissen konfrontiert, die ein bedrohliches Bild der Realität zeichneten. Dieses Bild wurde kaum durch alternative Aussagen von Akteuren gleicher „Expertenqualität“ relativiert. Auf diese Weise setzte sich allmählich, im Laufe der Wochen, eine besorgniserregende Situationswahrnehmung unter den Mitgliedern der Kommission durch: „Peu à peu, les membres de la Commission ont du se situer face à des ‚vérités‘ qui prenaient valeur d’évidence.“<sup>1042</sup> Der Umstand, dass zugleich keine Zeit für eine genaue Analyse und eine „Einordnung“ der vielen Aussagen blieb, begünstigte eine zunehmende Emotionalisierung.<sup>1043</sup> In diesem Kontext wurde es für skeptische Stimmen immer schwieriger, sich Gehör zu verschaffen. Argumente gegen ein Verbot sahen sich mehr und mehr dem Vorwurf der Naivität und Unentschlossenheit gegenüber einer ernsthaften Bedrohung ausgesetzt. Dies erschwerte zunehmend jede Oppositionshaltung gegen ein Kopftuchverbot:

[E]n fait vous aviez une interprétation dominante qui se manifestait. Vous essayez de la contester une fois, deux fois mais vous ne pouvez pas le faire systématiquement. Vous vous écartez du groupe, vous vous marginalisez du groupe donc vous avez aussi une dynamique de groupe qui s’est faite.<sup>1044</sup>

Dieser gruppenspezifische Prozess begünstigte die Herausbildung eines Konsenses, gegen den Einwände vorzubringen bedeutete, die Leidensgeschichten und Zeugnisse derjenigen Akteure in Frage zu stellen, die tagtäglich mit den wirklichen Problemen konfrontiert zu sein schienen. Am Ende sei es nicht mehr um die Sinnhaftigkeit einer Verbotsmaßnahme gegangen, sondern um die Suche nach Argumenten für ihre Rechtfertigung:

[I]l y a peu à peu une idéologie de groupe qui se constitue où les gens au bout du compte ne vont plus chercher à analyser, à comprendre, à discuter mais ils vont chercher à ce qu’on leur donne les arguments qui légitiment le vote de la loi. Moi à la fin, je voyais très bien que les gens refusaient de prendre en compte mes arguments – non pas intellectuellement – mais qu’ils n’étaient plus dans un débat intellectuel. Ils étaient dans un état où ils demandaient une légitimation d’un vote final.<sup>1045</sup>

Die Erfahrungsberichte von Lehrern und kopftuchkritischen „Muslimen“ waren zwar subjektive, prinzipiell relativierbare Stellungnahmen. Doch unter Berücksichtigung des Zeitdrucks, der Arbeitsweise und der generellen Konsensorientierung prägten sie massiv die Wahrnehmung der Situation. Die Problemwahrnehmung wurde somit durch die Problempräsentation vorgeprägt. Das Beispiel des Soziologen Alain Touraine, der 1989 noch dem „München der republikanischen Schule“ das „Vichy der Einwandererintegration“ entgegen geschleudert und stets die Mädchen mit Kopftuch verteidigt hatte, veranschaulicht diese Entwicklung. Touraine rechtfertigte später

---

<sup>1042</sup> Baubérot, Jean: Les mutations actuelles de la laïcité en France après la commission Stasi, in: Jean Baubérot (Hg.): <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>, Zugriff: 10.5.2005.

<sup>1043</sup> Ebd.

<sup>1044</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1045</sup> Ebd.

seine angesichts früherer Überzeugungen überraschende Zustimmung zur Verbotsempfehlung mit dem Wunsch, dem Vordringen des Islamismus Widerstand entgegenzusetzen und der Lehrerschaft zu Hilfe zu kommen:

Dès le début de la commission, nous sommes soumis à une pression considérable des enseignants [...]. Il y a eu une découverte de deux choses: la première dont je n'avais pas idée, depuis le début de l'intifada, les jeunes lycées s'identifient par la religion: „sale juif, sale arabe“. Le communautarisme n'est pas loin.<sup>1046</sup>

Hinzu kam Druck seitens der Politik. Die Gremien der beiden großen Parteien, PS und UMP, hatten im November – ohne die Resultate der Stasi-Kommission abzuwarten –, bereits Gesetzentwürfe für ein Verbot religiöser Zeichen beschlossen. In der Kommission entstand darauf der Eindruck, es herrsche bereits ein breiter gesellschaftlicher und politischer Konsens in der Kopftuchfrage:

[S]i la commission n'avait pas voté la loi elle allait directement contre les prises de position des deux partis principaux. Comme il y avait ces deux partis, ce n'était pas un dissensus entre gauche et droite mais un consensus.<sup>1047</sup>

In diesem Zusammenhang spielte auch der Ort der Anhörungen eine Rolle. Diese fanden im Senat statt, demselben Gebäude, in dem zeitgleich die Debré-Mission tagte (Gresh 2006: 320 EN 27). Doch trotz all dieser Bedingungen war, so meint Baubérot, die Verbotsempfehlung kein zwangsläufiges Ergebnis der Anhörungen. Keineswegs seien alle Anhörungen in die gleiche Richtung gegangen. Viele Akteure hätten sich eindeutig gegen ein Kopftuchverbot ausgesprochen, darunter gar die laizistisch orientierte *Union rationaliste*. Die Behauptung, die Anhörungen hätten die Kommission zur Verbotsempfehlung geführt, beruhe auf einer selektiven Wahrnehmung.<sup>1048</sup> Baubérot kritisiert zudem, die Mitglieder der Kommission hätten sich gegenüber dem ständigen Apparat zu passiv verhalten. Anfang Dezember sei noch die Anhörung einer jungen Frau auf die Tagesordnung gesetzt worden, die von ihrem Vater zum Tragen des Kopftuchs gezwungen und misshandelt worden war. Diese Anhörung sei hinzugefügt und durchgeführt worden, obschon die Kommission die Liste mit Blick auf den Abgabetermin des Berichts eigentlich bereits geschlossen hatte und einige Mitglieder gegen dieses Vorgehen des ständigen Apparats um Rémy Schwartz protestierten. Dieser Vorgang vermittelte einigen den Eindruck, sie würden manipuliert.<sup>1049</sup> Dennoch habe die Kommission ihn am Ende hingenommen:

---

<sup>1046</sup> Alain Touraine in der Sendung „Arrêt sur Image. Ou les dessous de la commission Stasi“ in France 5, 13.3.2004. Eine Transkription der Debatte in: Coordination des Associations & Particuliers pour la Liberté de Conscience (Hg.): <http://www.coordiap.com/press37.htm>, Zugriff 16.10.2007.

<sup>1047</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1048</sup> Ebd.

<sup>1049</sup> Ebd.

[L]à aussi la commission a accepté passivement de se faire manipuler. La commission aurait pu dire : 'Non, on a pris une décision, on la respecte, on la tient. On n'auditionne pas cette [fille]'.<sup>1050</sup>

Ist dies ein Indiz dafür, dass die Stasi-Kommission letztlich ein manipulatives Unternehmen war, dass die Entscheidung, das Kopftuch zu verbieten, also längst gefallen war und nun nur noch durch eine politisch neutrale bzw. paritätisch besetzte Instanz legitimiert werden musste? Mit absoluter Sicherheit ist diese Frage nicht zu beantworten. Es gibt dagegen aber ein triftiges Argument.

### 11.6.3. Das Zustandekommen der Verbotsempfehlung

Neben den genannten Bedingungen der Stasi-Kommission spielte noch ein weiterer Faktor eine wichtige Rolle für ihre Arbeit: Der Abschlussbericht hatte den Charakter eines Kompromisspapiers, das den diversen Positionen der Kommissionsmitglieder gerecht werden sollte. Dieser Punkt ermöglicht eine Erklärung der Verbotsempfehlung ohne Rückgriff auf die Manipulationsthese. Baubérot weist darauf hin, dass mehrere Verbots skeptiker von außerordentlicher Statur Mitglied der Kommission waren, darunter der Historiker René Rémond und der Soziologe Alain Touraine, die beide eine „liberale Laizität“ vertraten:

[Ils étaient] tous les deux partisans d'une laïcité libérale. [Ils n'avaient] pas tout à fait la même optique : Touraine, c'était le multiculturalisme, la diversité culturelle et il avait défendu les filles à foulard dans ce cadre de la laïcité culturelle. Rémond, c'était la laïcité ouverte aux religions, etc. Ce n'est pas la même optique mais politiquement et stratégiquement cela pouvait se rejoindre.<sup>1051</sup>

Doch eine Allianz der Verbots skeptiker, die vielleicht keine Mehrheit gegen den Verbotsvorschlag zustande gebracht hätten, aber immerhin eine einstimmige Entscheidung hätten verhindern und damit die Legitimität des Ergebnisses hätten schmälern können, kam nicht zustande.

Baubérot hoffte darauf, eine Kompromisslösung aushandeln zu können. Demnach sollte zwar das strenger gebundene Kopftuch verboten, die *Bandana* aber erlaubt werden.<sup>1052</sup> In einem Offenen Brief an die Mitglieder der Kommission vom 6.12.2003 bedauerte Baubérot den Zeitmangel in Hinblick auf eine kritische Auswertung der Anhörungen.<sup>1053</sup> Selbst zu diesem Zeitpunkt war die Frage des Kopftuchs noch nicht wirklich von der Kommission diskutiert worden und somit offen. Baubérot hegte daher die Hoffnung, dass noch ein Verhandlungsspielraum in der Sache gegeben war. Im Brief erklärte Baubérot, sich der Position Alain Touraines anschließen zu wollen, der zu dem Zeitpunkt ein Kopftuchverbot ablehnte und stattdessen eine Ehrenerklärung der Schüler

---

<sup>1050</sup> Ebd.

<sup>1051</sup> Ebd.

<sup>1052</sup> Ebd.

<sup>1053</sup> Baubérot, Jean: Lettre à la commission Stasi, 6.12.2003, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): [http://islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=236](http://islamlaicite.org/article.php3?id_article=236), Zugriff 20.3.2007.



vorgeschlagen hatte. Baubérot legte der Kommission den Entwurf für eine Schulcharta vor, in der Rechte und Pflichten der Schüler niedergelegt werden sollten.<sup>1054</sup> Die Vorschläge wurden von der Kommission jedoch nicht aufgegriffen. Die Mehrzahl der Mitglieder folgte schließlich der von Bernard Stasi und Rémy Schwartz bevorzugten Verbotslinie aufgrund von zwei Schlüsselargumenten: Ein Verbot sollte einerseits islamistischen Gruppen ein Signal senden und andererseits die Gleichheit von Mann und Frau verteidigen. Baubérot erhob vor allem gegen Letzteres mehrere Einwände: Warum wurden nicht auch andere Infragestellungen der Gleichberechtigung von Mann und Frau thematisiert? Warum wurden andere religiöse Zeichen verboten und nicht nur das Kopftuch? Weshalb sollte es nur an öffentlichen Schulen und nicht auch an Privatschulen verboten werden?<sup>1055</sup> Die Einwände blieben wirkungslos: Die überwältigende Mehrheit der Stasi-Kommission, einschließlich René Rémond und Alain Touraine, stimmte der Verbotsempfehlung zu und ebnete damit den Weg für die Legitimation einer restriktiven Politik und eine partielle Umdeutung des institutionalisierten Laizitätsprinzips. Anders als die Debré-Mission beschäftigte sich die Stasi-Kommission nicht allein mit dem Problem der „religiösen Zeichen“ in der Schule, sondern nahm eine breite Perspektive auf die französische Religionspolitik ein. Dazu zählten traditionell konfliktbelastete Themen, wie die Frage der öffentlichen Subventionierung konfessioneller Privatschulen oder die Stellung der Anstaltsseelsorger in den öffentlichen Schulen.<sup>1056</sup> Nicht nur den Anhörungen einiger laizistischer Akteure, sondern auch von einigen Mitgliedern der Stasi-Kommission selbst wurden diese Themen problematisiert. Hinsichtlich des Kopftuchs wurden zudem noch strengere Maßnahmen diskutiert, etwa eine Ausdehnung des Verbots auf die konfessionellen Privatschulen, eine Forderung, die etwa Henri Pena-Ruiz erhob:

Pena-Ruiz lui était pour l'interdiction du foulard dans tous les établissements. Ce qui est assez logique : si vraiment le foulard est l'interprétation qui en est faite par ces philosophes républicains, on ne comprend pas pourquoi dans des écoles qui sont si largement subventionnées par l'état il est permis.<sup>1057</sup>

Jean Baubérot seinerseits versuchte, mittels laizistischer Argumente ein Kopftuchverbot zu verhindern. So forderte er, die Regeln der Laizität für alle Religionsgemeinschaften zu verschärfen. Die Verschärfung des Laizitätsregimes dürfe nicht allein den Islam treffen.<sup>1058</sup> Baubérot wies in der Kommission zudem auf den Sonderstatus der Region *Alsace-Moselle* sowie auf die hohen öffentlichen Subventionen für die katholischen Privatschulen hin. Die Perspektive einer allgemeinen Verschärfung des Religionsrechts jedoch beunruhigte einige Mitglieder der

---

<sup>1054</sup> Ebd.

<sup>1055</sup> Ebd.

<sup>1056</sup> Gabizon, Cécilia: Voile à l'école. Les premières leçons de la commission Stasi, in: *Le Figaro*, 17.11.2003, 11.

<sup>1057</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1058</sup> Ebd.

Kommission, die fürchteten, dass eine Verschärfung der Laizität auch diese Institutionen in Frage stellen würde.<sup>1059</sup> Baubérot hoffte, sie mit dieser Argumentation zur Opposition gegen die Verbotsempfehlung zu bewegen.<sup>1060</sup>

Doch Baubérots Strategie wurde von Rémy Schwartz durchkreuzt, indem dieser die Abstimmung über das Verbot religiöser Zeichen von der Abstimmung über die restlichen 25 Empfehlungen trennte und letztere zuerst durchführte (Baubérot 2004a: 138). Bei der anschließenden Abstimmung über die Verbotsempfehlung war allen Beteiligten bewusst, dass die Verschärfung des Religionsrechts die übrigen strittigen Fragen nicht betreffen würde.<sup>1061</sup> Henri Pena-Ruiz bedauerte später, dass der religionsrechtliche Sonderstatus des Elsass nicht überprüft worden war. Doch sei dies dem Kompromisscharakter des Abschlussberichts geschuldet gewesen. In Bezug auf den Vorschlag, den Sonderstatus des Elsass aufzuheben, erklärte er:

[E]n tant que membre de la commission Stasi, je ne peux m'en désolidariser. Une telle revendication ne pouvait recevoir l'assentiment de la majorité de la commission. Elle a élaboré un texte de compromis, et nous souhaitons déboucher sur un accord aussi large que possible. La laïcité est de mettre en avant ce qui unit les hommes plutôt que ce qui les désunit.<sup>1062</sup>

Die Zustimmung einer Reihe von Kommissionsmitgliedern zum Verbot religiöser Zeichen scheint demnach auch durch die Versicherung errungen worden zu sein, dass Vorteile für bestimmte Religionsgemeinschaften nicht in Frage gestellt werden.

Dennoch blieben bis zur Abstimmung einige Zweifler übrig. Während die erste Abstimmung über die 25 übrigen Empfehlungen ein einstimmiges Ergebnis erzielte, gab es bei der Entscheidung über das Verbot religiöser Zeichen zunächst drei Enthaltungen, und zwar von Alain Touraine, Gislaine Hudson und Jean Baubérot.<sup>1063</sup> Darauf nahmen die Akteure des ständigen Apparats Verhandlungen mit den drei Widerständlern auf – mit dem Ziel, sie zur Zustimmung zu bewegen.<sup>1064</sup> Offensichtlich war Rémy Schwartz daran gelegen, die breitestmögliche Rücken- deckung für die Verbotsempfehlung zu erreichen. Die Zustimmung von Hudson war offensicht- lich auch deshalb wichtig, weil sie selbst Schulleiterin war und ihre Haltung daher von besonderem Gewicht war.<sup>1065</sup> Alain Touraine und Jean Baubérot wiederum zählten zu den renommiertesten und auch international anerkannten Sozialwissenschaftlern Frankreichs, deren besonderes Prestige als wichtig für die Empfehlung erachtet wurde:

---

<sup>1059</sup> Ebd.

<sup>1060</sup> Ebd.

<sup>1061</sup> Ebd.

<sup>1062</sup> Tourdot, Franck: Interview avec Henri Pena-Ruiz, France 5, 18.12.2003, in: France 5 (Hg.): [http://www.france5.fr/actu-societe/fonctions/index.cfm?referrer=/actu\\_societe/W00137/9/102205.cfm](http://www.france5.fr/actu-societe/fonctions/index.cfm?referrer=/actu_societe/W00137/9/102205.cfm), Zugriff 9.3.2007.

<sup>1063</sup> Gespräch mit Jean Baubérot, 18.7.2008.

<sup>1064</sup> Ebd.

<sup>1065</sup> Ebd.

[D]onc cela faisait trois abstentions un peu marquantes pour des raisons diverses. Donc cela, c'était le mardi 9 décembre à treize heures de l'après-midi, et l'après-midi ils ont cherché à nous convaincre et à obtenir qu'il y ait l'unanimité.<sup>1066</sup>

Am Ende der Verhandlungen änderten schließlich Touraine und Hudson ihre Haltung und stimmten der Verbotsempfehlung doch noch zu. Hudson handelte einen Kompromiss aus, dem zufolge einer Sanktionsmaßnahme gegen widerspenstige Schülerinnen eine Phase des Dialogs vorausgehen sollte. Sie stand offensichtlich auch unter Druck ihrer Gewerkschaft SNPDEN, die sich unter Philippe Guittet bereits seit längerem für ein Verbot ausgesprochen hatte.<sup>1067</sup> Auch Alain Touraine erzielte einen Kompromiss, dem zufolge eventuelle Disziplinarmaßnahmen „im Respekt vor der Gewissensfreiheit“ der Schüler erfolgen sollten, eine allerdings wenig konkrete Forderung, die letztlich ohne Konsequenzen blieb. Baubérot konnte die beiden in seinem Bemühen, eine Genehmigung der *Bandana* auszuhandeln, nicht auf seine Seite ziehen:

[P]arce que je savais bien qu'on allait être minoritaires, j'aurais préféré obtenir des concessions et pouvoir voter quelque chose en obtenant de réelles concessions que me retrouver minoritaire. J'avais proposé qu'on interdise les tenues et les signes en faisant un commentaire explicite en disant que le bandana n'était pas une tenue religieuse.<sup>1068</sup>

Rémy Schwartz lehnte die *Bandana*-Lösung ab, und die Kommission folgte ihm.<sup>1069</sup> Die Zustimmung zur Verbotsmaßnahme wurde durch weitere Zugeständnisse an die Vertreter einer „liberaleren“ Interpretation der Laizität erleichtert, etwa durch den Vorschlag, Feiertage anderer Religionsgemeinschaften als offizielle Feiertage anzuerkennen. Diese begleitenden Maßnahmen sollten dem Verbot etwas von seiner Härte nehmen.<sup>1070</sup> Abgesehen vom Verbot des Kopftuchs hatten die Vertreter einer „liberalen“ Laizitätsdeutung somit eigentlich viel erreicht.<sup>1071</sup> Das Problem war nur, dass die politischen Akteure in keiner Weise an die Empfehlungen der Kommission gebunden waren und auch eine selektive Umsetzung ihrer Vorschläge möglich war.

#### 11.6.4. Spätere Distanzierungen

Die Darstellungen über die Abläufe und Verhandlungen in der Stasi-Kommission beruhen vor allem auf den Aussagen Jean Baubérots, des „Dissidenten“. Auch dieser renommierte Autor hat eine subjektive Perspektive auf die Ereignisse, die nicht zuletzt von der Isolationserfahrung innerhalb der Gruppe geprägt ist. Auch wenn manche Aspekte von anderen Kommissionsmitgliedern anders bewertet und auch nicht jede Stellungnahme von Jean Baubérot

---

<sup>1066</sup> Ebd.

<sup>1067</sup> Ebd.

<sup>1068</sup> Ebd.

<sup>1069</sup> Ebd.

<sup>1070</sup> Bernard, Philippe: La commission Stasi à la peine, in: *Le Monde* 2, n° 34, Nov. 2003, 62f.

<sup>1071</sup> Weitere Vorschläge waren die Einrichtung einer Antidiskriminierungsbehörde, die Bekämpfung der sozialen Ghettoisierung in den Vorstädten, der Erhalt des besonderen Status der Departements von Alsace-Moselle und damit verbunden die Forderung nach der Entwicklung eines muslimischen Religionsunterrichts im Elsass.

„für bare Münze“ genommen werden kann, so fällt doch auf, dass er als einer der wenigen überhaupt vom Innenleben der Stasi-Kommission gesprochen hat und dies sowohl in Print- und Rundfunkmedien als auch in seinen Publikationen. Dem Verfasser ist bisher keine Stellungnahme der anderen Mitglieder der Stasi-Kommission bekannt, in der Baubérots Beschreibungen als unzutreffend bezeichnet worden sind.

Selbst überzeugte Fürsprecher des Verbots sind zudem mit der Umsetzung der Kommissionsvorschläge unzufrieden. Henri Pena-Ruiz äußerte sich unmittelbar nach Veröffentlichung des Berichts sehr positiv über die Ergebnisse der Kommissionsarbeit.<sup>1072</sup> Ende April 2004 meldete er sich jedoch mit einem kritischen Artikel zu Wort, in dem er soziale Reformen im Sinne der Stasi-Empfehlungen anmahnte. Diese seien notwendig, um dem Verbot religiöser Zeichen Glaubwürdigkeit zu verleihen:

C'est ce qu'il faudrait faire maintenant, en prenant appui sur le 'volet social' du même rapport. Car ce rapport forme un tout, et entend promouvoir de façon générale et multiforme la laïcité. Ce sera le meilleur moyen d'ôter leurs arguments aux adversaires de la loi.<sup>1073</sup>

Denn wenn immer nur vom Kopftuchverbot die Rede sei, entfalte die Reform die Wirkung einer „imaginierten Stigmatisierung der Muslime“. Dies aber liefe den Zielen der Stasi-Kommission zuwider, die schließlich viele weitere Reformen gefordert habe.<sup>1074</sup> Die Möglichkeit, dass die Politik nur eine Auswahl der Stasi-Empfehlungen umsetzen würde, hatten die Akteure, die in den Kompromiss eingewilligt hatten, offensichtlich unterschätzt. Die Stasi-Kommission steht heute im Zentrum der Kritik verbotskritischer Autoren wie Alain Gresh, der sie nicht als Instanz einer notwendigen Reflexion über die Laizität, sondern vielmehr als Mittel zur Vorbereitung der öffentlichen Meinung auf das Verbot sieht und ihr vorwirft, sie habe den wahlpolitischen Motiven der Parteien mehr oder weniger bewusst zugearbeitet.<sup>1075</sup>

Im Nachhinein haben sich einzelne Kommissionsmitglieder vom Verbot religiöser Zeichen distanziert, so insbesondere René Rémond in einem Interview mit *La Croix* im März 2004: „Moi-même et certains collègues de la commission ne nous retrouvons absolument pas dans ce texte de loi.“<sup>1076</sup> Er erklärte, dass er seine Zustimmung zum Verbot nur unter der Voraussetzung gegeben habe, dass dieses Teil eines breiteren Maßnahmenkatalogs sei. Die Tatsache, dass nun allein das

---

<sup>1072</sup> Tourdot, Franck: Interview avec Henri Pena-Ruiz, *France 5*, 18.12.2003, in: *France 5* (Hg.): [http://www.france5.fr/actu-societe/fonctions/index.cfm?referrer=/actu\\_societe/W00137/9/102205.cfm](http://www.france5.fr/actu-societe/fonctions/index.cfm?referrer=/actu_societe/W00137/9/102205.cfm), Zugriff 9.3.2007.

<sup>1073</sup> Pena-Ruiz, Henri: Oser réaffirmer la laïcité. Le volet social de la commission Stasi n'a pas encore été pris en compte par la loi, in: *Libération* 23.4.2004, 32.

<sup>1074</sup> Ebd.

<sup>1075</sup> Gresh, Alain: Les faux-semblants de la commission Stasi, Rapport présenté à la réunion de la commission 'Islam et laïcité', 23.1.2004, in: *Association Islam & Laïcité*: [http://www.islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=187](http://www.islamlaicite.org/article.php3?id_article=187), Zugriff 15.10.2007.

<sup>1076</sup> Gorce, Bernard: „La loi marque une rupture avec une conception de l'école ouverte.“ Pour René Rémond, le texte de loi traduit une conception étriquée de la laïcité, in: *La Croix*, 4.3.2004, 5.

Verbot umgesetzt würde, stelle einen Verrat am ursprünglichen Unternehmen dar. Rémond erhob ebenfalls den Vorwurf, das Thema sei für wahlpolitische Zwecke instrumentalisiert worden. Das Gesetz selbst bezeichnete Rémond als religionsrechtliche Regression:

C'est une régression par rapport à l'évolution de ces dernières décennies, qui admettait comme compatible avec l'unité nationale le pluralisme des familles spirituelles. Je crains que la position raide adoptée par le Parlement n'identifie la laïcité à un interdit.<sup>1077</sup>

Je constate la pérennité de ce courant de pensée qui considère la religion comme une sorte d'anomalie ou une aberration de l'esprit. La conception sectaire de la laïcité, qui exclut la religion de l'espace public, existait de façon latente, mais elle se manifeste maintenant à haute voix.<sup>1078</sup>

Unabhängig davon, wie das Abstimmungsverhalten der einzelnen Kommissionsmitglieder zu bewerten ist, zeigt sich, dass es auf Seiten des ständigen Apparats mit großer Sicherheit eine Prädisposition zugunsten der Verbotslösung gegeben hat. Doch die Manipulationsthese ist mit Vorsicht zu handhaben. Es ist denkbar, dass der ständige Apparat tatsächlich bewusst versucht hat, durch die Zusammensetzung der Kommission, die Gestaltung ihrer Arbeit und die Auswahl der Anhörungen das Ergebnis zu beeinflussen. Doch sollte dies zutreffen, so ist doch auch deutlich geworden, dass die Mitglieder der Kommission eine solche Manipulation zugelassen haben. Das Beispiel Jean Baubérots zeigt, dass dies keineswegs unausweichlich war.

### **11.7. Zwischenfazit**

Deutungsmächtige Akteure haben sowohl die Problematisierung des Kopftuchs als auch die Politikformulierungsprozesse stark beeinflusst. Sie haben zur Etablierung einer bestimmten Situationsdeutung ebenso beigetragen, wie sie die Argumente für eine Legitimierung der Verbotsmaßnahme geliefert haben.

Das Feld der deutungsmächtigen Akteure ist heterogen. Verschiedene Akteure des Erziehungswesens, insbesondere ein Teil der Lehrerschaft, spielten zunächst eine zentrale Rolle für die Problematisierung des Kopftuchs seit Ende der 1980er Jahre. Sie traten zudem als Lobby für ein Verbot auf, insbesondere im Rahmen der Anhörungen beider Kommissionen. Auch wenn nicht alle Lehrer ein Verbot forderten und zahlreiche Akteure der Schulverwaltung, der Elternverbände und Lehrgewerkschaften einem Verbotsgesetz skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden, so gab es doch eine signifikante Menge von Akteuren des Erziehungswesens, die aus einer laizistischen Grundorientierung heraus für ein restriktives Vorgehen gegen das Kopftuch eintraten. Unabhängig davon wie groß der Anteil dieser Gruppe an der Gesamtheit aller schulischen Akteure gewesen ist, gelang es ihr, die öffentliche Medienaufmerksamkeit auf ihr Anliegen zu lenken und schließlich im Sinne ihrer Situationsdeutung zu beeinflussen. Es ist

---

<sup>1077</sup> Ebd.

<sup>1078</sup> Ebd.

sicher, dass viele Lehrer die laizistische Deutung der Problematik nicht teilten – die schwerwiegenden Konflikte innerhalb der Lehrerteams verschiedener Schulen zeigen dies. Doch die Vertreter einer restriktiven Linie sind durch eine Reihe von Umständen in die Lage versetzt worden, ihre Deutung durchzusetzen.

Dabei waren ihnen zunächst die Medienakteure behilflich, die das Kopftuch auf ihre Agenda setzten und den von laizistischen Lehrern an einigen Schulen ausgelösten Kopftuchkonflikten überproportionale Aufmerksamkeit widmeten. Ikonographisch war das Thema der medialen Präsentation günstig. Zugleich waren die mit dem Kopftuch verknüpften Fragen nach der Lage muslimischer Frauen für eine öffentlichkeitswirksame Emotionalisierung geeignet. Die neorepublikanischen Philosophen indes fanden in der Kopftuchthematik ein Thema, an dem sie ihre philosophischen Konzeptionen illustrieren konnten. Da die Problematik eine religiöse Minderheit innerhalb der immigrierten Bevölkerung betraf, war sie zunächst von den Verfechtern multikultureller und antirassistischer Positionen aufgegriffen worden, die sich zum Anwalt der Einwanderer machten. Doch gerade diese moralische Inanspruchnahme des Themas bot den Neorepublikanern Gelegenheit zum Kampf gegen eine „falsch verstandene Toleranz“ und das Übel der „political correctness“. Es ist zu bezweifeln, dass die neorepublikanischen Akteure tatsächlich die Entscheidung für ein Verbot des Kopftuchs motiviert haben. Ihre Thesen hatten allerdings wichtige indirekte Wirkungen: Einerseits spielten ihre Schriften in der Lehrerbildung eine Rolle; ihr laizistischer Deutungshorizont entspricht demjenigen vieler Lehrer, die gegen das Kopftuch zu Felde gezogen sind, so dass zumindest die Vermutung plausibel ist, dass es hier zu Rezeptionsprozessen gekommen ist. Andererseits haben sie mit ihren philosophischen Konzeptionen das Argumentationsmaterial bereitgestellt, auf das die politischen Akteure zugreifen konnten, sobald sie sich für ein Verbot entschieden hatten. Demgegenüber gerieten die Vertreter multikultureller oder pluralistischer Ansätze ins Hintertreffen. Sie hatten Ende der 1980er Jahre ihre Deutung von Kopftuch und Laizität durchgesetzt – das Jospin-Rundschreiben und die Rechtsprechung des Staatsrats entsprachen ihren Positionen. Doch sie verloren im Zuge der Kopftuchdebatte des Jahres 2003/2004 stark an Einfluss im Deutungsprozess. Dies hing zum Teil auch damit zusammen, dass die Verbotsgegner teilweise die dem Verbotsvorhaben zugrunde liegenden Negativdeutungen des Kopftuchs teilten und nur für eine alternative Strategie im Umgang damit plädierten. Die wenigsten nichtmuslimischen Akteure schrieben dem Kopftuch eine positive Eigenwertigkeit zu.

Eine sehr wichtige Rolle in der Etablierung einer spezifischen Situationsdeutung spielten die Kommissionen, die die zahlreichen Deutungen, die in den Anhörungen zutage traten, stark zugunsten der Verbotsslogik filterten. Argumente, die gegen ein Verbot sprachen, wurden in den Abschlussberichten nicht aufgeführt oder so umgedeutet, dass sie als Begründung für ein Verbot verstanden werden konnten. Ob dies in manipulativer Absicht geschah oder weil die für die

Abfassung der Berichte verantwortlichen Autoren selbst eine sehr zielorientierte Perspektive einnahmen, ist schwer zu sagen. Die Auswahl der Anhörungen und die Auswahl der Informationen aus den Anhörungen prägten jedenfalls am Ende stark die allgemeine Situationsdeutung und legten ein Verbot des Kopftuchs nahe. Während im Falle der Debré-Mission – angesichts ihrer Besetzung mit verbotsbefürwortenden Akteuren – eine Vorentscheidung zugunsten eines Verbots nicht unwahrscheinlich ist, kann dies von der Stasi-Kommission nicht gesagt werden. In ihr waren zwar Akteure vertreten, die ein Verbot von Anfang an forderten, aber auch renommierte Experten, die eine solche Maßnahme ablehnten. Deren Zustimmung zur Verbotsempfehlung ist besonders erklärungsbedürftig. Gruppendynamische Prozesse, bestimmte Arbeitsformen der Kommission, eine geschickte Moderation und schließlich verschiedene Kompromisszwänge, darunter der Wunsch, weiter reichende Verschärfungen des Laizitätsregimes zu verhindern, können jedoch erklären, wie es möglich war, das aus einstigen Verbotsgegnern Wegbereiter des Verbots religiöser Zeichen in der Schule wurden.

## 12. Umsetzung und Folgen des Verbots religiöser Zeichen

### 12.1. Einleitung

Mit der legislativen Entscheidung für ein Verbotsgesetz war der politische Prozess nicht zu Ende. Die Schaffung einer neuen Norm bedeutet nicht automatisch ihre praktische Geltung. Auch der verabschiedete Gesetzestext ließ durchaus noch Interpretationsmöglichkeiten offen, denn schließlich errichtete er kein explizites Kopftuchverbot: Gerade die allgemeine Rede von „religiösen Zeichen“, die eine diskriminierende Wirkung des Gesetzes gegenüber den Muslimen vermeiden sollte, eröffnete gewisse Deutungsspielräume. Dies war jedenfalls die Hoffnung verschiedener muslimischer Akteure, etwa der UOIF, die ihren Anhängern während ihrer Jahrestagung vom 10. bis 11.4.2004 in Bourget das Tragen „unauffälliger Symbole wie der Bandana“ empfahl (Schenker 2007: 71). Nach der Veröffentlichung des Gesetzes im *Journal officiel* rangen die verantwortlichen Akteure um die Formulierung eines neuen Rundschreibens, das die allgemeinen Gesetzesbestimmungen für den Schulalltag spezifizieren sollte. Frank Schenker hat der Debatte um das Rundschreiben von Erziehungsminister Fillon und seinen drei verschiedenen Entwürfen eine ausführliche Analyse gewidmet (2007: 71-76), weshalb diese Frage in dieser Studie nur gestreift wird.<sup>1079</sup> Im Wesentlichen ging es bei der Debatte um die Frage, wie die Bezeichnung „religiöse Zeichen“ genau zu definieren war. Im ersten Entwurf des Rundschreibens waren „traditionelle Bekleidungsformen“ („tenues traditionnelles“), die „die Bindung an eine Kultur markieren“ („qui marquent l’attachement de ceux qui les portent à une culture“) vom Verbot ausgenommen worden. Dies galt auch für gewohnheitsmäßig verwendete Accessoires und Kleidungen, die „in bestimmten Fällen aus religiösen Motiven getragen werden“ könnten („être portés dans certains cas pour des motifs d’ordre religieux“).<sup>1080</sup> Das Erziehungsministerium versuchte damit anscheinend, den Schulen der französischen Überseegebiete mit größeren muslimischen Bevölkerungsgruppen, wie der Insel La Réunion, mehr Entscheidungsspielraum zu lassen.<sup>1081</sup> Auch scheint die Regierung eine Zulassung der *Bandana* erwogen zu haben. So erklärte Erziehungsminister Fillon am 16.4.2004, *Bandanas* könnten dann nicht verboten werden, wenn sie nicht in religiöser Absicht getragen würden.<sup>1082</sup> Dominique de Villepin, inzwischen Innenminister, sprach sich dafür aus, eine „diskrete Bandana“ genau zu definieren und zuzulassen.<sup>1083</sup> Auch Jacqueline Costa-Lascoux, ehemaliges Mitglied der

---

<sup>1079</sup> Vgl. für die drei Entwürfe des Rundschreibens Schenker (2007: 118-140).

<sup>1080</sup> Vgl. den Text des Entwurfs in: Schenker (2007: 120-121).

<sup>1081</sup> Bronner, Luc: François Fillon propose son ‘mode d’emploi‘ de la loi sur le voile, in: *Le Monde*, 22.4.2004, 10.

<sup>1082</sup> Ebd.

<sup>1083</sup> Gabizon, Cécilia: La circulaire sur le voile divise le gouvernement. Le port du bandana et ses modalités opposent les durs aux conciliants, in: *Le Figaro*, 23.4.2004, 9.



Stasi-Kommission, plädierte für die Zulassung der *Bandana*.<sup>1084</sup> Doch gegen diesen Kompromissvorschlag formierte sich alsbald eine Front der Ablehnung.<sup>1085</sup> Philippe Guittet vom SNPDEN veröffentlichte in *Le Monde* vom 22.4.2004 einen höchst kritischen Artikel und kündigte Widerstand gegen das Rundschreiben an.<sup>1086</sup> Die Lehrerergewerkschaften UNSA-Education und FSU schlossen sich der Kritik an.<sup>1087</sup> Erst nach einer weiteren Überarbeitung (Schenker 2007: 75) wurde schließlich die dritte Variante des Rundschreibens im *Journal officiel* publiziert.<sup>1088</sup> Ihr zufolge sind nur diskrete religiöse Zeichen sowie Kleidungsstücke und Accessoires, die von Schülern „gewöhnheitsmäßig [...] außerhalb jeder religiösen Bedeutung“ („communément [...] de hors de toute signification religieuse“) getragen werden, in der Schule erlaubt.<sup>1089</sup> Das Gesetz gilt in allen öffentlichen Schulen und bei allen Veranstaltungen, darunter selbst Schulausflüge.<sup>1090</sup> Zwar betrifft das Verbot laut Abschnitt 2.3 nicht die Eltern der Schüler,<sup>1091</sup> doch die Verfechter einer kompromisslosen Linie gegenüber den „religiösen Zeichen“ hatten sich durchgesetzt: Auch die *Bandana* war verboten, wie die Rechtsprechung später bestätigen sollte (vgl. Kap. 12.4.).

Es stellt sich die Frage, welche Folgen das Gesetz entfaltet hat. Auch ist zu prüfen, ob andere von der Stasi-Kommission empfohlene Maßnahmen umgesetzt worden sind. Die Kritiker des Kopftuchverbots hatten schwere Konflikte und die Abmeldung vieler muslimischer Mädchen von den öffentlichen Schulen befürchtet. Sind diese Befürchtungen eingetreten? Was bedeutet zudem die erstmalige Institutionalisierung eines Laizitätsverständnisses, das einen religionslosen öffentlichen Raum verlangt? All diese Fragen sind Gegenstand des folgenden Kapitels.

## 12.2. Der Beginn des Schuljahres 2004/2005

Erstmals kam das Gesetz zum Schuljahresbeginn im September 2004 zur Anwendung. Seine Umsetzung verlief nahezu reibungslos, was ohne Zweifel vor allem mit dem Entführungsdrama um die zwei französischen Journalisten im Irak zu erklären ist, das die geplanten Protestaktionen muslimischer Akteure verhinderte (vgl. Kap. 10.7.5.).

Auf der Insel La Réunion fiel der Schulbeginn auf den 17.8.2004. Dort hatten sich politische und religiöse Repräsentanten für Ausnahmeregelungen eingesetzt. Schon Ende Januar 2004 hatten sich die drei Senatoren von La Réunion dagegen ausgesprochen, dort das Gesetz anzuwenden.<sup>1092</sup> Die lokalen Akteure einigten sich darauf, dass eine auf der Insel traditionelle Kopfbedeckung, der

---

<sup>1084</sup> Ebd.

<sup>1085</sup> Ebd.

<sup>1086</sup> Guittet Philippe: Le texte donne tous les moyens pour contourner la loi, in: *Le Monde*, 22.4.2004, 10.

<sup>1087</sup> Bronner, Luc: Provisoireurs et enseignants rejettent la circulaire d'application de la loi sur la laïcité à l'école, in: *Le Monde*, 23.4.2004.

<sup>1088</sup> Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche: Circulaire du 18 mai 2004 relative à la mise en œuvre de la loi no 2004-228 du 15 mars 2004, in: *Journal officiel* n° 118 du 22 mai 2004: 9033, in: *Direction des Journaux officiels* 2004, 323-328.

<sup>1089</sup> Ebd.: 325.

<sup>1090</sup> Ebd.

<sup>1091</sup> Ebd.

<sup>1092</sup> O.P.: A la Réunion, on fermera les yeux, in: *Le Figaro*, 28.1.2004.

*kichali*, nicht als auffälliges religiöses Zeichen gewertet werden sollte.<sup>1093</sup> Ähnlich stellte sich die Situation auf der überwiegend von Muslimen bewohnten Insel Mayotte dar. Offiziell war das Gesetz auf den beiden Inseln zwar gültig, doch anscheinend tolerierten die Schulen traditionelle Haartücher wie den *kichali* (Delsenne 2005: 461). Über die Situation auf den Inseln ist in der französischen Presse wenig berichtet worden. Die Tatsache, dass dort offensichtlich Kompromisse mit Rücksicht auf lokale Traditionen akzeptiert wurden, zeigt jedoch, dass den politischen Akteuren durchaus bewusst war, dass das Kopftuch keineswegs nur als aggressiv-provokantes Verhalten gedeutet werden konnte. Die Rücksichtnahme auf lokale Traditionen barg insofern eine gewisse Sprengkraft. Denn anscheinend hatte das Kopftuch auf La Réunion eine andere, nämlich kulturell-traditionelle Bedeutung als in Frankreich. Es stellt sich die Frage, warum eine solche kontextabhängige Interpretation des Kopftuchs nicht auch im Vergleich zwischen iranischem Tschador und französischem *Foulard* möglich war? Unklar ist, wieso in Frankreich selbst die *Bandana* als auffälliges religiöses Zeichen gewertet wird, auf Mayotte ein traditionelles Haartuch hingegen nicht. Die kaum beachtete Episode der Gesetzesimplementation in den französischen Überseegebieten zeigt, welche Rolle die soziale Konstellation der Bevölkerungsgruppen für die Deutung des Kopftuchs spielte. Auf La Réunion und Mayotte hatten die Muslime einen großen Anteil an oder stellten die Mehrheit der Gesamtbevölkerung; im „Mutterland“ jedoch bildeten sie eine aus Immigrationsprozessen hervorgegangene Minderheit.

Inzwischen ist es allerdings auch auf La Réunion zu einem Konflikt um das Kopftuch gekommen, in dessen Folge sechs Schülerinnen von ihrem Lyzeum verwiesen worden sind. Der verantwortliche Schulleiter hat es sich vorgenommen, das Gesetz vom 15.3.2004, das auf La Réunion bislang nicht mit gleicher Strenge wie im europäischen Frankreich befolgt wurde, nun konsequent anzuwenden.<sup>1094</sup>

Über den Ablauf der Gesetzesimplementation zu Beginn des Schuljahres 2004/2005 in Frankreich hat die Mediatorin des Erziehungsministeriums, Hanifa Chérifi, einen umfangreichen Bericht verfasst (Chérifi 2005).<sup>1095</sup> In der ersten Schulwoche erschienen 639 Schüler mit „auffälligen religiösen Zeichen“ in der Schule. Die meisten dieser „Zeichen“ waren Kopftücher, doch wurden auch zwei „große Kreuze“ und elf Sikh-Turbane gezählt (ebd.: 34). Vier Regionen stellt Chérifi als besonders problematisch dar: die Schulamtsbezirke von Straßburg, Versailles, Créteil und Lyon (ebd.: 34). Chérifi diagnostizierte nichtsdestotrotz eine starke Abnahme des „Problems“, da

---

<sup>1093</sup> Schulz, Hervé: À la Réunion, l'application de la loi sur le voile n'a pas perturbé la rentrée, in: *Le Monde*, 30.08.2004, 10. Schon in der Debatte in der Nationalversammlung hatte sich die Abgeordnete kritisch über das Gesetzesvorhaben geäußert. Auch der katholische Bischof Mgr. Aubry von La Réunion übte Kritik (Grollier, Bernard: *L'exception réunionnaise*, in: *Le Point*, 2.4.2004).

<sup>1094</sup> O.A.: Six jeunes filles voilées exclues d'un lycée réunionnais, in: *Le Monde*, 9.9.2008, 13.

<sup>1095</sup> Die Mediationsbeauftragte beschreibt ausführlich den administrativen Aufwand zur Implementierung des Gesetzes: Für das Personal der Akademien (Schulbezirksverwaltungen) organisierte das Ministerium Informationsseminare. Auf nationaler Ebene wurde eine Art Krisenzentrum eingerichtet („cellule nationale de veille et d'accompagnement“), auf Ebene der Schulbezirke wurden Kommissionen zur Unterstützung der von Konfliktfällen betroffenen Schulen eingerichtet (Chérifi 2005: 8f., 11).

ihr zufolge im Schuljahr 2003/2004 noch 1465 Kopftuchvorfälle registriert worden waren.<sup>1096</sup> Weiter berichtet Chérifi, dass 592 der 639 strittigen Fälle einvernehmlich geregelt wurden. 496 Schülerinnen entschieden sich demnach dafür, das „religiöse Zeichen“ zu entfernen (ebd.: 45). 96 Schüler hätten noch vor Beginn des gesetzlich vorgesehenen Disziplinarverfahrens einen alternativen Weg gewählt, etwa den Wechsel auf eine Privatschule, den Wegzug ins Ausland oder den Abbruch der Ausbildung, was allerdings nur Schülern möglich war, die älter als 16 Jahre waren. Die am häufigsten gewählte Lösung, für die sich 71 Schülerinnen entschieden, bestand in der Einschreibung in das staatliche Fernunterrichtsprogramm, das die Fortsetzung der Schulausbildung von zuhause aus erlaubt (ebd.: 35, 41, 45). Von den zu Beginn insgesamt 639 Konfliktfällen wurden am Ende 47 durch Schulverweise gelöst: 44 Schülerinnen wurden wegen des muslimischen Kopftuchs und 3 Schüler wegen des Sikh-Turbans ihrer Schule verwiesen. Zu massenhaften Schulverweisen sei es indes, so Chérifi, nicht gekommen (ebd.: 35). Die meisten Schülerinnen seien von Anfang an nicht auf Konfrontationskurs gegangen und hätten von vorneherein auf ihr Kopftuch verzichtet. Sie zögen das Kopftuch bei Betreten der Schule ab und beim Verlassen wieder an (ebd.: 37).

Die muslimische Vereinigung *Comité 15 mars*, die zur Unterstützung der Schülerinnen von muslimischen Aktivisten um Thomas Abdallah Milcent gegründet worden war, meldete allerdings Zweifel an den „offiziellen“ Zahlen Chérifis an. In einem Bericht beklagte die Vereinigung die Zahl von 806 „Opfern“ („victimes“) des Verbots religiöser Zeichen. Sie kritisierte, dass die Schülerinnen, die sich von vorneherein aus der öffentlichen Schule zurückgezogen oder auf das Kopftuch verzichtet hatten, in der Chérifi-Statistik nicht mitgezählt worden seien, obschon sie sich in einem beklagenswerten psychischen Zustand befänden.<sup>1097</sup> Auf etwa hundert schätzte das *Comité 15 mars* die Zahl der Schulabbrecherinnen im Alter von 16 Jahren und älter. Mindestens 67 Schülerinnen seien auf Schulen im Ausland gewechselt.<sup>1098</sup> In einer Schrift aus dem Jahr 2005 verschärfte die Organisation ihre Kritik. Auf der Basis zahlreicher Erfahrungsberichte muslimischer Schülerinnen beklagte *Comité 15 mars* (2005), Mädchen, die auf dem Kopftuch beharrt hätten, seien wie „Aussätzige“ behandelt worden. Der gesetzlich vorgesehene „Dialog“ sei oft zu einer Art „inquisitorischem Monolog“ geworden:

Dès le départ, il n'y a aucun dialogue mais un monologue inquisitorial: il y a injonction d'enlever ce qu'on a sur la tête, et en cas de refus, des mesures répressives immédiates sont implacablement mises en œuvre avec la menace maintes fois répétée d'être exclue par un prochain conseil de discipline. (ebd.: 18)

---

<sup>1096</sup> Die Angabe für das Jahr 2003/2004 ist mit Unsicherheiten verbunden, da nicht alle Akademien kopftuchtragende Schülerinnen gemeldet hatten. Chérifi zieht zudem den Vergleich zwischen den Schuljahren 2004/2005 und 1994/1995, als ca. 3000 Kopftücher gezählt worden waren (Chérifi 2005: 35; vgl. Laronche, Martine: Un an après la ‚loi sur le voile‘, les difficultés des élèves exclues, in: Le Monde, 15.3.2005, 9).

<sup>1097</sup> Ternisien, Xavier: Des organisations musulmanes évoquent 806 ‚victimes‘, in: Le Monde 15.3.2005, 9.

<sup>1098</sup> Ebd.

Die Mädchen litten sehr unter den Verdächtigungen und der Ausgrenzung, fühlten sich entehrt und entwürdigt (ebd.: 19). In den folgenden Jahren hat *Comité 15 mars* immer wieder an die Schicksale der muslimischen Mädchen zu erinnern versucht.<sup>1099</sup> Noch in jüngster Vergangenheit ist ein Sammelband erschienen, der die Erlebnisse der Schülerinnen und die Konsequenzen des Gesetzes vom 15.3.2004 in zahlreichen Erfahrungsberichten vorstellt (Chouder/Latrèche/Tévanian 2008).

Alles in allem sind die Unterschiede zwischen den offiziellen Zahlen von Hanifa Chérifi und den Zahlen des *Comité 15 mars* allerdings nicht eklatant. Zu massenhaften Schulverweisen in Folge des Kopftuchverbots ist es nicht gekommen. Die Muslime haben in ihrer überwältigenden Mehrzahl das Verbot des Kopftuchs akzeptiert.

### 12.3. Defensive Strategie: Privatschulen als Alternative

Der Erfolg setzte sich auch in den folgenden Jahren fort: Im Jahr 2005/2006 wurde nur ein einziger Schulverweis wegen auffälliger religiöser Zeichen ausgesprochen. Im darauf folgenden Jahr war die Schulverwaltung mit vier Sikhs konfrontiert, die in der Schule nicht auf ihren Turban verzichten wollten.<sup>1100</sup> Diese Zahlen sind ein deutlicher Beleg für die Marginalität des Problems. Die meisten Schülerinnen entfernen ihr Kopftuch bei Betreten der Schule und ziehen es beim Verlassen wieder an. Auch scheinen auf lokaler Ebene durchaus Kompromisse möglich zu sein. So berichtete *Le Monde*, dass in einer Schule den muslimischen Schülerinnen gestattet wurde, in den Gängen der Schule ein lockeres Haartuch zu tragen, das sie erst im Klassenzimmer ablegen mussten.<sup>1101</sup>

Angesichts dieser Zahlen ist es offensichtlich, dass das Gesetz vom 15.3.2004 im Sinne seiner Verfechter ein großer Erfolg geworden ist. Die Konflikte an den Schulen sind stark zurückgegangen, und die religiösen Akteure – seien es die unmittelbar betroffenen Schüler, seien es die Funktionäre der großen religiösen Organisationen – scheinen sich in das Unvermeidliche zu fügen. Vier Jahre nach seiner Verabschiedung scheint das Verbot auf allgemeine Akzeptanz zu stoßen. Ernsthafte Infragestellungen kommen nicht vor. Selbst ein Jahr nach Verabschiedung des Gesetzes, als die vorgesehene abermalige Überprüfung anstand, kam es nicht zu einer neuen Debatte über die Legitimität des Verbots. Der Chérifi-Bericht leistete eine Evaluation des Gesetzes und bestätigte seinen Erfolg. Zwar blieben einige Akteure, wie etwa die *Ligue de l'enseignement*, dem Gesetz gegenüber kritisch eingestellt.<sup>1102</sup> Doch folgte aus einer solchen Kritik nicht das Bemühen, das Gesetz abzuschaffen. Auch muslimische Akteure setzen sich nicht

---

<sup>1099</sup> Comité 15 mars et libertés: Communiqué du 13 mars 2007. Triste anniversaire de la loi du 15 mars 2004, 13.3.2007, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Triste-anniversaire-de-la-loi-du>, Zugriff 28.5.2008.

<sup>1100</sup> Le Bars, Stéphanie: L'école sans le voile, in: *Le Monde*, 8./9.4.2007, 13.

<sup>1101</sup> Ebd.

<sup>1102</sup> So befand Pierre Tournemire, Generalsekretär der *Ligue*, das Gesetz sei „unangebracht“ (2005: 57).

mehr aktiv für eine Abschaffung oder Änderung des Gesetzes ein. Sie beschränken sich stattdessen auf Ausweichstrategien, zu denen auch die Einschulung im Privatschulwesen zählt.

Schon im ersten Jahr nach Inkrafttreten des Gesetzes vom 15.3.2004 organisierten muslimische Akteure Ersatzunterricht für die von der Schule verwiesenen Schülerinnen. Dank ehrenamtlicher Helfer konnten Moscheen den muslimischen Mädchen eine erste Anlaufstelle bieten. So unterrichteten etwa 20 Freiwillige in der Großen Moschee von Straßburg mehrere Schülerinnen nach den Vorgaben der staatlichen Fernunterrichtsprogramme. Koordiniert wurde der Unterricht von einer Arabischlehrerin, die dem Verein *Une école pour tous et toutes* angehörte.<sup>1103</sup>

In den Debatten um das Verbot religiöser Zeichen hatten Verbotsgegner die Sorge geäußert, das Gesetz drohe den muslimischen *communautarisme* noch zu verstärken, weil es die Gründung muslimischer Privatschulen beschleunigen könnte. In der Tat haben muslimische Akteure in Folge des Verbotsgesetzes ihre schon früher verfolgten Bemühungen um die Gründung muslimischer Privatschulen nach dem Vorbild der jüdischen und katholischen Schulen intensiviert. Die Entwicklung eines muslimischen Privatschulwesens stößt allerdings auf gewisse Schwierigkeiten, vor allem den Mangel an finanziellen Ressourcen. Der Anteil der katholischen Schulen an allen Privatschulen liegt bei etwa 90 Prozent.<sup>1104</sup> Die Privatschulen stellen eine Alternative (und Konkurrenz) zum öffentlichen Schulwesen dar. Allerdings ist das Privatschulwesen aufgrund der öffentlichen Subventionen nur bedingt „privat“. Die Gewährung staatlicher Subventionen erfordert vertraglich geregelte Anpassungen der Lehrerausbildung und der Kurrikula an staatliche Standards, die Öffnung der Schule für Schüler aller Konfessionen sowie die fakultative Gestaltung des Religionsunterrichts.<sup>1105</sup> Um jedoch einen Kooperationsvertrag mit dem Staat schließen zu können, muss die jeweilige Schule nicht nur die genannten Bedingungen erfüllen, sondern sie muss auch fünf Jahre lang den Schulbetrieb ohne jede staatliche Hilfe aufrecht erhalten haben (Godard/Taussig 2007: 201). Diese letzte Voraussetzung stellt eine erhebliche Erschwernis für die Neugründung von Privatschulen dar, denn während der fünfjährigen Wartefrist hängen deren Finanzierung und insbesondere die Entlohnung der Lehrkräfte allein von privaten Quellen sowie von den Gebühreneinnahmen ab. Der Betrieb einer Privatschule ist kostenintensiv, gleichzeitig stammen jedoch die meisten Schüler, die eine muslimische Privatschule besuchen würden, aus sozial benachteiligten Milieus, in denen selbst die notwendigen Mittel für das Schulgeld oft nicht vorhanden sind. Hierin liegt ein großes Hindernis, wenn nicht gar eine Sperre gegen die Wachstumsmöglichkeiten des muslimischen Privatschulwesens. Im Falle einer im Süden von Lille gelegenen Privatschule, dem

---

<sup>1103</sup> Laronche, Martine: Un an après la ‚loi sur le voile‘, les difficultés des élèves exclues, in: *Le Monde*, 15.3.2005, 9.

<sup>1104</sup> Nach Angaben aus Ternisien (2007: 77) gab es im Jahr 2003 in Frankreich etwa 10.000 Privatschulen mit 130.000 Lehrern und 2 Millionen Schülern (was einem Anteil von 17 Prozent an der Gesamtschülerzahl entspricht). Es gibt auch einige jüdische und protestantische Privatschulen.

<sup>1105</sup> Zu den Details vergleiche Moulinet 2005: 278f., Ternisien 2007: 74-78, Poucet 2005.

*Lycée Averroès*, belaufen sich die Schulbeiträge auf 500 Euro pro Schüler und Jahr, und doch decken diese Einnahmen gerade 13 Prozent der Kosten.<sup>1106</sup>

Inzwischen bestehen einige muslimische Privatschulen in Frankreich, doch die wenigsten haben eine vertragliche Verbindung mit dem Staat und erhalten öffentliche Subventionen. Lange ist dies nur für eine muslimische Konfessionsschule auf der Insel La Réunion der Fall gewesen (Ternisien 2007: 76). Im Lyoner Raum besteht seit wenigen Jahren die muslimische Privatschule *Al-Kindi*, die in Verbindung mit der UOIF steht und nach eigenen Angaben 170 Schüler unterrichtet.<sup>1107</sup> Das seit 2003 bestehende *Lycée Averroès* in Lille besuchten im Schuljahr 2004/2005 46 Schüler und im Schuljahr 2006/2007 85 Schüler, die sich auf sechs Klassen verteilten.<sup>1108</sup> Im Raum Paris ist das *Collège La Réussite* unter Leitung des Imam Dhaou Meskine mit 80 Schülern in vier Schulklassen die einzige muslimische Schule. Sie liegt in Aubervilliers und besteht seit 2001.<sup>1109</sup> In der ebenfalls stark von Muslimen bewohnten Region Marseille besteht keine private Sekundarschule, aber eine private Grundschule.<sup>1110</sup> In Vitry-sur-Seine ist Anfang März 2008 ein privates *Collège* eröffnet worden, dessen Initiatoren angekündigt haben, die Kurrikula des nationalen Erziehungswesens zugrunde zu legen.<sup>1111</sup> Von weiteren Projekten ist die Rede.<sup>1112</sup>

Alle genannten Schulen haben nicht nur mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, sondern auch mit dem Widerstand der Schulbehörden, die die Privatschulen genehmigen müssen: So verweigerte der Leiter der Lyoner Akademie die Genehmigung der *Al-Kindi*-Schule und lehnte gar jedes Gespräch mit den Verantwortlichen des Projektes ab. Der Leiter der Großen Moschee von Lyon, Kamel Kabtane, und der Vorsitzende des Islamrats der Region Rhone-Alpes, Azzedine Gaci, warfen der Schulbehörde daraufhin eine „Verletzung der republikanischen Regeln“ vor.<sup>1113</sup>

---

<sup>1106</sup> Ternisien, Xavier: Les premières écoles privées en quête de financement, in: *Le Monde*, 15.3.2005, 9.

<sup>1107</sup> So Nazir Hakim, Präsident der Al Kindi-Gruppe (vgl. Bamba, Amara: *Al Kindi. Promouvoir l'école privée musulmane*, in: Saphir Média (Hg.): [http://www.saphirnews.com/Al-Kindi-promouvoir-l-ecole-privee-musulmane\\_a8900.html?print=1](http://www.saphirnews.com/Al-Kindi-promouvoir-l-ecole-privee-musulmane_a8900.html?print=1), Zugriff 20.6.2008).

<sup>1108</sup> AFP: Lycée musulman de Lille. Un recteur UOIF réfute l'accusation PS de fondamentalisme, AFP-Meldung, 15.1.2007.

<sup>1109</sup> Ternisien, Xavier: Les premières écoles privées en quête de financement, in: *Le Monde*, 15.3.2005, 9.

<sup>1110</sup> Ladoues, Anne-Marie: L'enseignement privé musulman peine à voir le jour, AFP, 31.8.2006.

<sup>1111</sup> O.A.: Un collège musulman ouvre lundi à Vitry-sur-Seine, in: *Libération* (Hg.): <http://www.liberation.fr/actualite/societe/313767.FR.php>, 5.3.2008, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18656>, 26.3.2008. Godard/Taussig erwähnen zudem das *Collège Alif* in Toulouse, das seit September 2004 unter Leitung eines Imams existiert und mit dem staatlichen Fernunterrichtssystem kooperiert. Hinzu kommen zwei *Medresen* der Tabligh in Dreux und Seine-et-Marne, die Godard/Taussig jedoch als Einrichtungen am Rande der Legalität bezeichnen (ebd.: 201).

<sup>1112</sup> Etwa Schulprojekte der UOIF (vgl. Ternisien, Xavier: Les premières écoles privées en quête de financement, in: *Le Monde*, 15.3.2005, 9). Godard/Taussig (2007: 201) zufolge gibt es UOIF-Projekte in Marseille, Nizza und Paris.

<sup>1113</sup> Vgl. AFP: Lycée musulman près de Lyon. Des responsables du culte écrivent au recteur, AFP-Meldung, 6.10.2006. Die Eröffnung der Schule wurde lange behindert, weil die zuständige Schulbehörde die der UOIF angehörenden Initiatoren als „Fundamentalisten“ ansah. Erst auf Weisung aus Paris erteilte sie die Genehmigung. Der Rektor der Akademie von Lyon ist im März 2007 versetzt worden, anscheinend im Zusammenhang mit diesem Konflikt (vgl. Leclair, Agnès: D'ici à quelques jours, un organisme cher au chef de l'Etat va s'emparer des questions de laïcité, in: *Le Figaro* (Hg.): <http://www.lefigaro.fr>, 24.3.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=17053>, 27.10.2007. O.A.: French official dismissed over resistance to

Der Antrag der Schule *La Réussite* auf staatliche Subventionen stieß auf den Widerstand des Erziehungsministeriums, trotz guter Resultate und der Unterstützung durch den Bürgermeister und den Wahlkreisabgeordneten von Aubervilliers. Die ausbleibende staatliche Hilfe ist für die Schule existenzbedrohend geworden.<sup>1114</sup> Das *Lycée Averroès* in Lille scheint jedoch als erste muslimische Sekundarschule seit Herbst 2008 staatliche Subventionen zu erhalten.<sup>1115</sup>

All diese Schulen und Schulprojekte stehen in keinem Verhältnis zur Zahl der Schüler, die aufgrund ihres muslimisch geprägten Hintergrunds theoretisch als Adressaten muslimischer Privatschulen in Frage kommen. Bislang handelt es sich um ein Randphänomen. So wird es vermutlich aufgrund der formalen Anforderungen auf längere Sicht bleiben. Das Kopftuchverbot an staatlichen Schulen hat jedenfalls nicht zu einem sprunghaften Anstieg muslimischer Privatschulprojekte geführt. Allerdings wird der Zusammenhang zwischen dem Ausbau muslimischer Privatschulen und dem Gesetz vom 15.3.2004 durchaus hergestellt, sei es durch die Initiatoren selbst, sei es durch die Medien. Dies gilt insbesondere für das *Lycée Averroès*. Sein stellvertretender Direktor erklärte in *Le Monde*, das Kopftuchverbot hätte zum Anstieg der Schülerzahlen an seiner Einrichtung beigetragen. Die Mehrzahl der Schülerinnen trage in der Schule ein Kopftuch.<sup>1116</sup> Auch hat die UOIF auf ihrem Kongress im April 2004 Geldsammelaktionen zugunsten muslimischer Schulen, Kindergärten und Krippen gestartet,<sup>1117</sup> wobei allerdings unklar ist, wie stark dies mit dem Gesetz vom 15.3.2004 zusammenhing. Kindergärten und Krippen werden von muslimischen Organisationen schon seit längerer Zeit angeboten (Godard/Taussig 2007: 200). Der Vertreter der *Al-Kindi*-Schule, Nazir Hakim, bezeichnete das Gesetz vom 15.3.2004 zwar als eine „legalisierte Ungerechtigkeit“ („injustice légalisée“), aber zugleich erklärte er, dass sein Schulprojekt keine Reaktion auf das Gesetz darstelle. Auch wenn dies Gegner der *Al-Kindi*-Schule immer wieder behaupteten, so sei das Projekt sehr viel älter als das Kopftuchverbot.<sup>1118</sup> Zudem sei es im Schulbezirk der Akademie Lyon zu nur 14 Schulverweisen aufgrund des Kopftuchs gekommen, eine zu geringe Zahl, um die Gründung einer muslimischen Privatschule anzustreben.<sup>1119</sup>

Für muslimische Schülerinnen mit Kopftuch besteht eine weitere Ausweichmöglichkeit: katholische Privatschulen. Das Gesetz vom 15.3.2004 bezieht sich auf öffentliche Schulen. Es nimmt zwar nicht *expressis verbis* die Privatschulen von seinem Geltungsbereich aus, aber in der

---

Muslim school, in: International Herald Tribune (Hg.): <http://www.ihf.com/bin/print.php?id=4983103>, 21.3.2007).

<sup>1114</sup> Rhouma, Hanan Ben: Aubervilliers. Réussite, une école musulmane en faillite, in: Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 13.12.2008.

<sup>1115</sup> Ammoura, Anissa: Averroès. 1<sup>er</sup> lycée privé musulman sous contrat avec l'Etat, in: Saphir Media (Hg.): [http://www.saphirnews.com/Averroes-1er-lycee-prive-musulman-sous-contrat-avec-l-etat\\_a91112.html](http://www.saphirnews.com/Averroes-1er-lycee-prive-musulman-sous-contrat-avec-l-etat_a91112.html) ?print=1, 20.6.2008.

<sup>1116</sup> Ternisien, Xavier: Les premières écoles privées en quête de financement, in: *Le Monde*, 15.3.2005, 9.

<sup>1117</sup> Gabizon, Cécilia: La mixité à l'hôpital rejetée par les musulmans de l'UOIF, in: *Le Figaro*, 13.4.2004, 10.

<sup>1118</sup> Bamba, Amara: Al Kindi. Promouvoir l'école privée musulmane, in: Saphir Media (Hg.): [http://www.saphirnews.com/Al-Kindi-promouvoir-l-ecole-privee-musulmane\\_a8900.html](http://www.saphirnews.com/Al-Kindi-promouvoir-l-ecole-privee-musulmane_a8900.html)?print=1, 20.6.2008.

<sup>1119</sup> Ebd.

Abstimmung zum Gesetz wurde der Änderungsantrag Nr. 21 des Abgeordneten Jean-Pierre Brard zur expliziten Ausweitung des Verbots auf die öffentlich subventionierten Privatschulen mehrheitlich abgelehnt.<sup>1120</sup> Da Privatschulen, die per Vertrag mit dem Staat verbunden sind, Schüler aller Konfessionen aufnehmen müssen und sie nicht zur Teilnahme am Religionsunterricht verpflichten dürfen, ist es denkbar, dass sie eine attraktive Alternative für muslimische Familien darstellen, zumal wegen der staatlichen Subventionen die Gebühren der katholischen Schulen nicht zu hoch ausfallen. In der Tat scheinen katholische Schulen muslimischen Familien eine Ausweichmöglichkeit zu bieten. Gérard Bastien, Diözesandirektor des katholischen Erziehungswesens von Marseille, hat beispielsweise erklärt, dass einige katholische Schulen bereits eine Mehrheit muslimischer Schüler zählen, mit Prozentanteilen zwischen 30 bis 80 Prozent je nach Stadtviertel.<sup>1121</sup> Es besteht ein Mangel an verlässlichen Statistiken über die Zahl muslimischer Schüler an katholischen Schulen, doch muslimische und katholische Akteure nehmen an, dass diese in Frankreich bei durchschnittlich etwa 10 Prozent liegt.<sup>1122</sup> Diese Zahl nannten auch die Vertreter des katholischen Elternverbands UNAPEL unter Berufung auf das „Bischöfliche Sekretariat für die Beziehungen zum Islam“ („secrétariat épiscopal pour les relations avec l’islam“) in ihrer Anhörung vor der Debré-Mission.<sup>1123</sup> Zudem erklärten sie, dass einige katholische Schulen muslimische Mädchen auch mit Kopftuch akzeptierten.<sup>1124</sup> Allerdings hänge die Akzeptanz des Kopftuches stark vom jeweiligen Schulleiter ab, so Philippe de Vaujuas von UNAPEL.<sup>1125</sup> CFCM-Präsident Dalil Boubakeur bestätigte ebenfalls, dass katholische Schulen Mädchen mit Kopftuch zuließen.<sup>1126</sup> *Comité 15-mars* berichtete in seiner Bilanz des Schulbeginns 2004/2005, mindestens drei Schülerinnen mit Kopftuch hätten in katholischen Privatschulen Zuflucht gefunden.<sup>1127</sup> Genaue Angaben über die Zahl von kopftuchtragenden Schülerinnen an katholischen Privatschulen liegen bislang nicht vor.<sup>1128</sup> Es ist daher schwierig, die Auswirkungen des Verbots religiöser Zeichen auf die muslimischen Schülerzahlen im privaten Erziehungswesen zu bestimmen oder die Akzeptanz des Kopftuchs in katholischen Privatschulen zu messen. Zudem haben katholische Schulen schon vor dem Verbotsgesetz eine Alternative für

---

<sup>1120</sup> Vgl.: Assemblée nationale (Hg.): Protokoll der 2. Sitzungsrunde des 5.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007.

<sup>1121</sup> AFP: L’enseignement privé musulman peine à voir le jour, AFP-Meldung, 31.8.2006.

<sup>1122</sup> Bennhold, Katrin: French Muslims find Heaven in Catholic Schools, in: New York Times (Hg.): <http://www.nytimes.com>, 30.8.2008.

<sup>1123</sup> Table ronde regroupant Georges Dupon-Lahitte et al., 24.9.2003, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> parti, 109-132, 122f., in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>1124</sup> Ebd.: 122f.

<sup>1125</sup> Ebd.: 122.

<sup>1126</sup> Audition de Dalil Boubakeur, président du CFCM et recteur de la Grande Mosquée de Paris, 8.10.2003, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, 7-18, 9, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

<sup>1127</sup> Ternisien, Xavier: Des organisations musulmanes évoquent 806 ‘victimes’, in: Le Monde, 15.3.2005, 9.

<sup>1128</sup> Bennhold, Katrin: French Muslims find Heaven in Catholic Schools, in: New York Times (Hg.): <http://www.nytimes.com>, 30.8.2008.



Muslime geboten. Es ist vermutlich eher davon auszugehen, dass das vorherrschende Reaktionsmuster auf das Verbotsgesetz der Verzicht auf das Kopftuch ist.

Hinzu kommt, dass auch einige Privatschulen Schülerinnen mit Kopftuch die Aufnahme verweigern.<sup>1129</sup> Der Kassationsgerichtshof hat inzwischen sogar den Verweis einer muslimischen Schülerin von einer Privatschule wegen des Kopftuchs bestätigt – und das, obschon das entsprechende Verbot in der vertraglich gebundenen Schule im Jahr 2000 ausgesprochen worden war, also lange vor Verabschiedung des Gesetzes vom 15.3.2004. Die Eltern der betroffenen Schülerinnen hatten sich vor Gericht daher auf die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* von 1992 berufen. Das Kassationsgericht gründete sein Urteil allerdings weder auf die im Jahr 2000 gültige Rechtsprechung, noch auf das Gesetz vom 15.3.2004, sondern auf die Auslegung des Art. 9 EMRK durch den EGMR im Fall Sahin.<sup>1130</sup> Obschon die Privatschulen im Entscheidungsprozess vom Verbot religiöser Zeichen ausgenommen worden waren – nicht zuletzt wegen ihres religiösen Charakters – wurde mit diesem Urteil faktisch anerkannt, dass diese Schulen Verbote erlassen können, sofern sie dies wünschen.

#### **12.4. Wandel der Rechtsprechung**

Mit dem Gesetz vom 15.3.2004 wurde erstmals ein Konzept von Laizität *institutionalisiert*, das tendenziell die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes anstrebt und staatliche Neutralität in einer Weise konzipiert, die sichtbare Religionspraxis im öffentlichen Raum als potentiell Problem einstuft. Aus dieser Deutung des Laizitätsprinzips folgt eine tendenziell restriktive Religionspolitik. Es geht dabei weniger um den Schutz *von Religionsfreiheit* als um den Schutz *vor Religion*. In den folgenden Abschnitten wird die These entwickelt, dass die dem Gesetz zugrunde liegende restriktive Logik zugleich potentiell expansiv ist.

Denn wenn erstens das Kopftuch per Gesetz als auffälliges, provokantes Zeichen „anerkannt“ ist, dann mag das Gesetz zwar nur für die öffentlichen Schulen gültig sein, aber die in der Schule „gültige Deutung“ des Kopftuchs lässt sich nicht auf die Schule beschränken. Das Kopftuch ist als Zeichen des Islamismus und als Symbol der Unterdrückung der Frau verboten worden. Doch ist diese Wertung nicht unabhängig vom Ort der Schule? Ist sie nicht prinzipiell überall in Frankreich gültig?

Zweitens war das Kopftuch in der Schule verboten worden, insbesondere weil die Schule aus neorepublikanischer Sicht eine zentrale Funktion für die nationale Integration erfüllt. Die mit dem Gesetz institutionell konstatierte Unvereinbarkeit von Kopftuch und Schule impliziert zugleich, dass das Kopftuch ein Zeichen für Integrationsverweigerung ist. Diese Deutung ist nun nicht nur

---

<sup>1129</sup> Milcent, Abdallah Thomas: Rentrée 2004, mode d'emploi, 29.6.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com>, Zugriff 27.10.2007.

<sup>1130</sup> Cour de Cassation. Chambre civile 1, n° 02-19831, Collège privé Charles de Foucauld, 22.6.2005, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 13.10.2008.

mehr eine von vielen möglichen Meinungen in Hinblick auf das Kopftuch, sondern hat implizit per Gesetz offizielle Anerkennung erlangt. Doch gilt diese Deutung des Kopftuchs dann nicht überall?

Schließlich ist die Laizität drittens als Religionslosigkeit des öffentlichen Raums gedeutet worden. Doch wenn Laizität in der Schule die Religionslosigkeit des öffentlichen Raums verlangt, warum sollte sie das nicht auch in anderen öffentlichen Räumen?

In diesen drei Überlegungen wird das Potential einer expansiven Wirkung des Gesetzes vom 15.3.2004 deutlich. Das Verbot hat eine Reihe von Deutungen gesamtgesellschaftlich verbindlich gemacht, die zwar rein institutionell nur für die öffentlichen Schulen gelten. Doch in der Rechtswirklichkeit zeigt sich, dass diese einer expansiven Entwicklungstendenz folgen: Seit 2004 häufen sich kleinere und größere Konflikte, in denen es immer wieder um das Aufeinanderprallen konfligierender Deutungen von Kopftuch im Besonderen und Laizität im Allgemeinen geht. Auch wenn das Kopftuch weiterhin im Zentrum der meisten Konflikte steht, so sind auch andere islamische Praktiken ebenso wie nichtmuslimische religiöse Traditionen von dieser Entwicklung betroffen.

Dies wird in diesem Abschnitt zunächst am Beispiel der Rechtsprechung gezeigt. Die französische Verwaltungsrechtsprechung ist deutlich weniger permissiv im Umgang mit dem Kopftuch als in früheren Jahren. Dies ist nicht nur eine unmittelbare Folge des neuen Gesetzes, das nun als Grundlage der Rechtsauslegung herangezogen werden kann. Es ist auch eine Folge der EGMR-Rechtsprechung, wie das bereits genannte Urteil des Kassationsgerichtshofs zeigt.

Diese Entwicklung hatte sich mit dem Gutachten des Staatsrats vom 22.1.2004, mit dem dieser der Regierung „grünes Licht“ für das Verbotsgesetz gegeben hatte, bereits angekündigt.<sup>1131</sup> Der Rechtswandel zeigte sich in der Entscheidung des *Conseil d'Etat*, dass das Gesetz vom 15.3.2004 auch das Kopftuch einschließt. Die Gelegenheit zu dieser Entscheidung bot die Klage der von muslimischen Akteuren gegründeten *Union française pour la cohésion nationale* gegen das Fillon-Rundschreiben. Die Kläger richteten sich vor allem gegen die explizite Nennung des Kopftuchs als eines Zeichens im Sinne des Gesetzes und gegen die Diskriminierung der durch das Verbot überproportional betroffenen Muslime. Doch der *Conseil d'Etat* wies die Klage am 8.10.2004 ab.<sup>1132</sup> Staatsratsmitglied Rémi Keller berief sich in seinem Plädoyer auf das EGMR-Urteil Erster Instanz im Fall *Leyla Sahin* vom 29.6.2004 und auf das Gesetz vom 15.3.2004. Die bisherige EGMR-Rechtsprechung lege die Vermutung nahe, so argumentierte Keller, dass das Gesetz vom 15.3.2004 und ebenso das Rundschreiben von Seiten des EGMR als rechtmäßig akzeptiert werden würden (Keller 2004: 979). Der *Conseil d'Etat* nutzte damit das Gesetz vom

---

<sup>1131</sup> O.A.: Le Conseil d'Etat juge le projet de loi sur la laïcité conforme à la Constitution, in: Le Monde, 27.1.2004, 10.

<sup>1132</sup> Conseil d'Etat statuant sur les contentieux n° 269077, 269704, *Union Française pour la Cohésion Nationale*, 8.10.2004, in: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index\\_ac\\_Id0437.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index_ac_Id0437.shtml), Zugriff 10.9.2006.

15.3.2004 erstmals als Rechtsquelle und argumentierte darüber hinaus, Artikel 9 EMRK stelle kein Hindernis für das Rundschreiben vom 18.5.2004 dar, da das Verbot auf einer gesetzlichen Grundlage beruhe und in Hinblick auf das verfolgte Ziel, den Schutz des schulischen Laizitätsprinzips, keine unverhältnismäßige Maßnahme darstelle.<sup>1133</sup> Damit argumentierte der Staatsrat konträr zu seinem Urteil von 1992, in dem er entschieden hatte, dass das Kopftuch nicht grundsätzlich mit der schulischen Laizität unvereinbar sei (vgl. Kap. 3.2., 4.2., 7.3.1.).

Die Verschärfung der Rechtsprechung zeigte sich zudem in einem Urteil des Verwaltungsgerichts von Caen, demzufolge auch gemeinhin nicht als religiös erkennbare Zeichen einen religiösen Charakter annehmen können, und zwar durch die Intention, mit der sie verwendet werden. Mit seinem Urteil vom 7.6.2005 bestätigte das Gericht den Schulverweis einer Schülerin, die ihr Kopftuch durch eine Mütze („bonnet“) ersetzt hatte. Da die Schülerin zuvor ein schwarzes Kopftuch getragen habe, habe ihre Mütze einen religiösen Charakter angenommen und sei dadurch zu einer „Ersatzmarke und auffälligen Manifestation ihrer Zugehörigkeit zur muslimischen Religion“ („marque substitutive et la manifestation ostensible de son appartenance à la religion musulmane“) geworden (vgl. Chérifi 2005: 39, Comité 15 mars: 95-99).

In ähnlicher Weise bestätigte der *Conseil d'Etat* in einem Urteil vom 5.12.2007 auch das Verbot der *Bandana* als religiöses Zeichen. Deren religiöser Charakter habe sich dadurch gezeigt, so argumentierte das Gericht, dass die betroffene Schülerin sich beharrlich geweigert habe, es abzulegen. Auch ein locker gebundenes Haartuch könne in solch einem Fall berechtigterweise als „auffälliges religiöses Zeichen“ im Sinne des Gesetzes eingestuft werden. Im Sinne des EGMR sei der Schulverweis der Schülerin zudem nicht unverhältnismäßig in Hinblick auf das Ziel, die schulische Laizität zu schützen.<sup>1134</sup> Die Haltung der Verwaltungsrechtsprechung bestätigte der *Conseil d'Etat* auch bei Klagen gegen Schulverweise aufgrund des Sikh-Turbans (Keller 2008: 533).

Auch wenn einige Urteile muslimischen Klägern in bestimmten Punkten (etwa hinsichtlich des Ablaufs des Disziplinarverfahrens) recht gegeben haben,<sup>1135</sup> so ist doch ein deutlicher Wandel des französischen Rechts in Hinblick auf die Duldung des muslimischen Kopftuchs in der Schule zu verzeichnen. Gibt es auch Anhaltspunkte für ein Ausgreifen der Verbotslogik auf andere Rechtsfelder?

Im Juni 2008 fällte der Staatsrat ein bemerkenswertes Urteil im Feld des Staatsbürgerschaftsrechts. Er bestätigte die Entscheidung der Einwanderungsbehörden, einer Marokkanerin trotz ihrer Ehe mit einem französischen Staatsbürger und ausreichender Französischkenntnisse die Einbürgerung zu verweigern. Der Grund für diese Entscheidung war der Umstand, dass die

---

<sup>1133</sup> Ebd.

<sup>1134</sup> Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 295671, M. et Mme Bessam A., 5.12.2007, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.fr>, Zugriff 2.6.2008.

<sup>1135</sup> Vgl. Bissuel, Bertrand: La justice valide l'exclusion de onze élèves voilées, in: *Le Monde*, 30.7.2005, 6.

Muslima eine „Burka“ trug.<sup>1136</sup> Eine solche „radikale Praxis ihrer Religion“ sei „mit wesentlichen Grundwerten der französischen Gemeinschaft“ nicht zu vereinbaren:

Considérant qu'il ressort des pièces du dossier que, si Mme A. possède une bonne maîtrise de la langue française, elle a cependant adopté une pratique radicale de sa religion, incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française, et notamment le principe d'égalité des sexes ; qu'ainsi, elle ne remplit pas la condition d'assimilation posée par l'article 21-4 précité du code civil [...].<sup>1137</sup>

Die Ganzkörperbedeckung der Frau deutete der *Conseil d'Etat* als Ausdruck einer radikalen Religionspraxis. Deren Wertung als inkompatibel mit den französischen Grundwerten bedeutet zweierlei: Zum einen traf das höchste Verwaltungsgericht eine inhaltliche Bewertung der Kleidung der Frau. Der Kontrast zur juristischen Position David Kesslers (1993) konnte nicht größer sein. Dieser hatte das erste Kopftuchurteil des Staatsrats von 1992 gerade damit begründet, dass die Laizität es dem Richter verwehrt, ein inhaltliches Werturteil über religiöse Zeichen bzw. das Kopftuch zu fällen. Doch nicht nur hierin lag ein bemerkenswerter Wandel der Rechtsprechung. Die Einbürgerung wurde zum anderen ohne explizite institutionelle Grundlage verweigert. Schließlich gab es kein spezifisches Gesetz, das die Einbürgerung von Frauen verbietet, die eine „Burka“ tragen bzw. eine radikale Religionspraxis an den Tag legen. Zwar ist die Bedingung für die Einbürgerung eines Ausländers, dass er die wesentlichen Grundwerte Frankreichs anerkennt. Nach dem im Urteil zitierten Artikel 21-4 des *Code civil* kann der Staat die Einbürgerung eines ausländischen Ehepartners aus anderen als sprachlichen Gründen verweigern, wenn diese einer „Assimilation“ des Antragstellers entgegenstehen.<sup>1138</sup> Welches die wesentlichen Grundwerte sind, ist jedoch nicht genau definiert. Der Staatsrat zählt hierzu die Gleichheit von Mann und Frau. Eine solche eher vage institutionelle Basis hatte den Verwaltungsgerichten in den 1990er Jahren jedoch nicht ausgereicht, um ein Verbot des Kopftuchs in der Schule zu akzeptieren. Die Schulen hatten das Kopftuch ja unter anderem mit der Begründung verboten, dass es den wesentlichen Grundwerten, die in der Schule unterrichtet werden, insbesondere der Laizität und der Geschlechtergleichheit, entgegensteht. Dies war jedoch nie als ausreichende gesetzliche Grundlage anerkannt worden. Gerade deshalb war mit dem Gesetz vom 15.3.2004 eine institutionelle Grundlage für ein Kopftuchverbot geschaffen worden. Nun schien eine solche konkrete institutionelle Grundlage jedoch nicht mehr erforderlich zu sein.

Auch der französische Verfassungsrat hat diesen Wandel mit einem Grundsatzurteil, in dem es unter anderem um die Vereinbarkeit der Europäischen Charta der Grundrechte mit der

---

<sup>1136</sup> Jedenfalls war in der französischen Debatte stets von einer „Burka“ die Rede. Es handelte sich aber wohl eher um den in den arabischen Golfstaaten verbreiteten Niqab, der im Gegensatz zur afghanischen Burka die Augen freilässt. Vgl. Le Bars, Stéphanie: Une Marocaine en burqa se voit refuser la nationalité française, in: *Le Monde*, 12.7.2008, 9.

<sup>1137</sup> Conseil d'Etat statuant sur contentieux n° 286798, Faiza A., 27.6.2008, in: *Secrétariat général du Gouvernement* (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 17.10.2008.

<sup>1138</sup> Ebd.

französischen Verfassung von 1958 ging,<sup>1139</sup> indirekt bestätigt. Artikel 10 der Grundrechtecharta zum Schutz der Religionsfreiheit entspricht im Wortlaut Artikel 9 Satz 1 EMRK. Der französische Verfassungsrat hat dazu festgestellt, dass Artikel 52 der Grundrechtecharta eine Auslegung des Artikels 10 im Sinne des Artikels 9 EMRK verlange, was auch die Möglichkeit zur Beschränkung der Religionsfreiheit nach Artikel 9 Satz 2 EMRK einschließe. Der Grundrechtsschutz nach Artikel 10 der EU-Charta sei daher mit dem Verfassungsprinzip der Laizität kompatibel. Denn der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte lege Artikel 9 EMRK in Übereinstimmung mit den Verfassungstraditionen der Mitgliedstaaten aus, erkenne das Prinzip der Laizität ausdrücklich an und lasse den Staaten einen Ermessensspielraum im Rahmen ihrer Rechtstraditionen. Damit habe Artikel 10 der Grundrechtecharta die gleiche Tragweite und unterliege den gleichen Beschränkungen wie Artikel 9 EMRK.<sup>1140</sup> Capitant folgert hieraus, dass die europäische Rechtsprechung die französische Laizität nicht in Frage stelle (2005: 119f.).<sup>1141</sup> Camby (2005) schließt aus dem Urteil des Verfassungsrats sogar, dieser habe das Gesetz vom 15.3.2004 implizit als verfassungsgemäß anerkannt (ebd.: 8) – eine Schlussfolgerung, die allerdings nur möglich ist, wenn davon ausgegangen wird, dass erstens der Begriff der Laizität in der EGMR-Rechtsprechung deckungsgleich ist mit dem des Gesetzes vom 15.3.2004 und dass zweitens die Minderheitensituation der Muslime in Frankreich nicht als determinierender Kontextfaktor gewertet wird.

Es ist ohne Zweifel zu einem Wandel der französischen Rechtsprechung gekommen. Dieser hängt eng mit der Entwicklung der Rechtsprechung auf europäischer Ebene zusammen. Während die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre die Tragweite des Laizitätsprinzips unter Berufung auf die Religionsfreiheit nach Art. 9 EMRK beschränkte, dient neuerdings das Laizitätsprinzip der Beschränkung der Tragweite der Religionsfreiheit. Dies ist auch eine Folge der Rechtsprechung des EGMR, insofern diese die restriktive Logik, die mit dem Verbot religiöser Zeichen in der Schule institutionalisiert worden ist, stützt. Das Gesetz vom 15.3.2004 trägt zudem dazu bei, dass auch in anderen gesellschaftlichen Feldern bestimmte religiös motivierte Verhaltensformen leichter mit administrativen und jurisprudentiellen Restriktionen und Sanktionen belegt werden können, als dies noch in den 1990er Jahren möglich war. Die Beobachtung der weiteren Entwicklung der Rechtsprechung in den nächsten Jahren stellt in Hinblick auf die Frage, ob dem Gesetz vom 15.3.2004 eine expansive Tendenz zugrunde liegt, ein interessantes Forschungsfeld dar. Die expansive Wirkung der Verbotslogik lässt sich unter anderem am Beispiel der Sikhs aufzeigen.

---

<sup>1139</sup> Conseil Constitutionnel, n° 2004-505 DC, 19.11.2004 sur le Traité établissant une Constitution pour l'Europe, in: Sudre 2005: 39-42. Vgl. auch Dord 2004: 62, Capitant 2005, Camby 2005, Maugué 2005.

<sup>1140</sup> Conseil Constitutionnel, n° 2004-505 DC, 19.11.2004 sur le Traité établissant une Constitution pour l'Europe, in: Sudre 2005: 40. Vgl. Camby 2005: 10.

<sup>1141</sup> Allerdings weist Capitant darauf hin, dass der Luxemburger Gerichtshof der Europäischen Union im Falle des Inkrafttretens der Grundrechtecharta im Sinne einer Rechtsverbindlichkeit für die nationale Rechtsprechung nicht unbedingt zum gleichen Ergebnis wie der EGMR kommen muss (2005: 120).

## 12.5. Unerwartete Opfer: die Sikhs

Am Beispiel der Sikhs lässt sich die expansive Logik des Verbotsgesetzes studieren: Obschon Angehörige dieser Gruppe bislang kein Problem dargestellt hatten und wohl auch deshalb nie im Politikformulierungsprozesses thematisiert worden waren, gerieten sie durch die „neutrale“ Formulierung in das Visier des Verbots religiöser Zeichen.

Mit der Begründung der Turban lasse unmittelbar die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft der Sikhs erkennen, werteten ihn die Behörden im September 2004 als verbotenes Zeichen im Sinne des Gesetzes. Das nationale Krisenzentrum im Erziehungsministerium habe sich, so berichtet Hanifa Chérifi, grundsätzlich vom Prinzip der Gleichbehandlung leiten lassen (2005: 12), weshalb auch der Schulverweis widerspenstiger Schüler mit Sikh-Turban erfolgt sei (ebd.: 13). Den Schulverweis dreier Sikhs bestätigte das Verwaltungsgericht Melun am 19.4.2005 (ebd.: 29, 39). Das ursprünglich auf das muslimische Kopftuch zielende Verbot hatte demnach schon allein aufgrund seiner „neutralen“ Formulierung eine expansive Wirkung. Die Wertung des Kopftuchs als „religiöses Zeichen“ hatte in Verknüpfung mit dem Gleichbehandlungsprinzip Folgen für die Sikhs, die ursprünglich nicht intendiert worden waren. Die Geltung des Verbots im Falle des Sikh-Turbans ist inzwischen sowohl vom *Conseil d'Etat*, also auch durch die Antidiskriminierungsbehörde HALDE bestätigt worden.<sup>1142</sup>

Angehörige der Sikhs liefern weitere Beispiele für die expansiven Tendenzen des Gesetzes. Diese bestehen zum Teil in – nach Auffassung des Verfassers – nicht korrekten Anwendungen des Verbots. Das Gesetz verbietet die auffällige Manifestation religiöser Zugehörigkeit in den öffentlichen Schulen. Doch wie zahlreiche Beispiele zeigen, führt das mit dem Gesetz vom 15.3.2004 etablierte Verständnis von Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raums nun auch zur Problematisierung sichtbarer Religionszugehörigkeit in anderen „öffentlichen Räumen“ als der Schule. Dies liegt, so die hier vertretene These, in der Logik des Verbots, dem eine negative Bewertung von „Religion“ zugrunde liegt. Wenn ein religiöses Zeichen im öffentlichen Raum der Schule ein Störfaktor ist, dann kann es diese Wertung auch in anderen öffentlichen Räumen auf sich ziehen. Genau dies geschah in einem Gerichtssaal in Bobigny: Ein Angehöriger der Sikhs, der als Zuhörer an einer Gerichtsverhandlung teilnehmen wollte, wurde am 1.12.2005 von der Vorsitzenden Richterin des Saales verwiesen – mit der Begründung, das Tragen eines Turbans sei Ausdruck einer mit der Laizität des öffentlichen Raums, hier des Gerichtssaals, nicht zu vereinbarenden Demonstration von Religionszugehörigkeit. Der betroffene Mann erhob gegen die Richterin Beschwerde bei der Antidiskriminierungsbehörde HALDE. Diese gab dem Sikh

---

<sup>1142</sup> Conseil d'Etat, req. n° 285394, Chain A., 5.12.2007; req. n° 285396, Bikramjit A., 5.12.2007; req. n° 285395, Gurdial A., 5.12.2007, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 2.6.2008; HALDE, Délibération n° 2008-180, 1.9.2008, Délibération n° 2008-181, 1.9.2008, Délibération n° 2008-182, 1.9.2008, Délibération n° 2008-183, 1.9.2008, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

recht. Der Mann habe sich durch seine Kleidung weder gegenüber dem Gericht unwürdig verhalten noch dessen Ordnung gestört. Der Saalverweis stelle eine religiöse Diskriminierung dar. Die Neutralitätspflicht beziehe sich allein auf die Repräsentanten des Staats, nicht jedoch auf die Bürger, die seine Dienstleistungen in Anspruch nehmen. Die HALDE empfahl dem Justizministerium, für die korrekte Auslegung des Laizitätsprinzips zu sorgen und seine Bediensteten daran zu erinnern, dass sich das Gesetz vom 15.3.2004 allein auf die öffentlichen Schulen beziehe.<sup>1143</sup> An diesem Vorfall ist nicht allein die expansive Wirkung des Gesetzes vom 15.3.2004 bemerkenswert, sondern auch die Tatsache, dass ausgerechnet eine Richterin das Prinzip der Laizität in einer Weise ausgelegt hat, die vom Gesetz nicht vorgesehen war. Auch wenn dieses Beispiel ein Einzelfall sein sollte, zeigt es doch, dass mit der Verabschiedung des Gesetzes vom 15.3.2004 das Unduldsamkeitspotential gegenüber öffentlich gezeigter Religionszugehörigkeit zugenommen hat.

Obwohl Sikhs und ihre religiösen Handlungen nie in nennenswerter Weise Gegenstand öffentlicher Debatten in Frankreich gewesen waren, gerieten plötzlich auch sie in das Visier restriktiver Maßnahmen, wie verschiedene Gerichtsverfahren, die Sikhs seit dem Herbst 2003 gegen Entscheidungen französischer Behörden angestrengt haben, belegen. So ist der vom EGMR am 11.1.2005 zugunsten Frankreichs entschiedene Fall *Phull vs. France* zu nennen, der einen britischen Staatsbürger betraf, der bei einer Sicherheitskontrolle am Flughafen von Straßburg im Oktober 2003 zum Entfernen seines Turbans aufgefordert worden war, was der Sikh unter Hinweis auf seine Religionsfreiheit und auf die Möglichkeit einer Überprüfung durch Metalldetektoren verweigert hatte<sup>1144</sup> (vgl. Kap. 8.7.).

Ein weiteres Beispiel ist der lange Rechtsstreit um Shingara Mann Singh, seit zwanzig Jahren französischer Staatsbürger, dem nach Diebstahlverlust seines Führerscheins keine neuen Dokumente ausgestellt wurden, weil er sich weigerte, Lichtbilder ohne Turban vorzulegen. Dabei waren dem Mann trotz seines Turbans immer problemlos Führerscheinpapiere ausgestellt worden. Der *Conseil d'Etat* gab Singh in einem Urteil vom 5.12.2005 unter Berufung auf Artikel 9 EMRK recht. Aus den Rechtsvorschriften des Verkehrsministeriums sei nicht die Notwendigkeit von Führerscheinfotos ohne Kopfbedeckung hervorgegangen.<sup>1145</sup> Das Verkehrsministerium veröffentlichte kurz nach dem Urteil ein neues Rundschreiben mit einer entsprechenden Bestimmung, auf dessen Grundlage die Ausstellung eines Führerscheins erneut verweigert wurde.<sup>1146</sup> Singh klagte ein weiteres Mal gegen diese Entscheidung – unter Berufung auf Artikel 9 EMRK – und wurde darin diesmal von *United Sikhs* unterstützt. Im neuen Verfahren bezog der

---

<sup>1143</sup> HALDE: Délibération n° 2006-132, 5.6.2006, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1144</sup> EGMR: apl. n° 35753/03, *Phull vs. France*, 11.1.2005.

<sup>1145</sup> Conseil d'Etat statuant sur contentieux n° 278133, 5.12.2005, Shingara Mann Singh, in: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index\\_ac\\_ld0561.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index_ac_ld0561.shtml), Zugriff 22.9.2006.

<sup>1146</sup> Circulaire n° 2005-80 du 6.12.2005. Vgl. O.A.: Sikhs fight French law on turbans, in: BBC News (Hg.): <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/6742341.stm>, 11.6.2007.

Staatsrat jedoch eine andere Position: In seinem Urteil vom 6.2.2006 berief er sich auf das damals neue EGMR-Urteil im Fall *Phull vs. France* und wies im Interesse der „öffentlichen Sicherheit“ die Klage ab.<sup>1147</sup> Interessant an dem Fall ist unter anderem, dass der Staatsrat damit ein einfaches Rundschreiben als ausreichende Basis für eine Begrenzung der Religionsfreiheit nach Artikel 9 EMRK akzeptierte. Im ganz ähnlich gelagerten Fall des Bayrou-Rundschreibens hatte er 1994 noch ein ministerielles Rundschreiben als unzureichend für einen Eingriff in individuelle Freiheitsrechte gewertet. Inzwischen hat *United Sikhs* den Fall vor den EGMR gebracht.<sup>1148</sup> Die Organisation kündigte zudem eine weitere Klage gegen Frankreich wegen des Verbots religiöser Zeichen in der Schule an.<sup>1149</sup> Diese Vorfälle, die sich seit der Kopftuchdebatte 2003 zugetragen haben, zeigen, dass die restriktive Politik gegenüber dem Kopftuch nicht nur auf die Angehörigen anderer religiöser Traditionen freiheitsbeschränkende Wirkungen entfaltet, sondern auch auf andere gesellschaftliche Regelungsfelder ausstrahlt.

Angehörige der Sikhs haben auf das Verbot des Turbans in den öffentlichen Schulen mit der Gründung der ersten Privatschule für Sikhs reagiert. Das am 15.9.2007 eröffnete Bildungszentrum *Shere Punjab* in Bobigny besteht zunächst aus einer Schulklasse auf Lyzeumsniveau. Das Projekt wird von einem Geschäftsmann finanziert, dessen Sohn wegen seines Turbans der Schule verwiesen worden ist.<sup>1150</sup>

## 12.6. Vordringen laizistischer Deutungsmuster in neue Felder?

Die hier vertretene These lautet, dass das Gesetz vom 15.3.2004 zuvor nicht dominante Deutungsmuster in Hinblick auf Laizität und Religion gestärkt hat. War zuvor die Laizität vor allem als Garant der Religionsfreiheit ausgelegt worden, gewinnt nun die Annahme eines Gegensatzes zwischen Laizität und Religionsfreiheit an Bedeutung. Das Laizitätsprinzip wird zunehmend als Bremse für eine großzügige Auslegung der Religionsfreiheitsnorm herangezogen. Die Verbotslogik entfaltet somit eine tendenziell expansive Wirkung. Dies zeigt sich auch in einer Tendenz, mittels Verwaltungsvorschriften, Gerichtsurteilen und Gesetzesinitiativen die Verbotszonen bzw. den Geltungsbereich des Gesetzes auszuweiten. Das Gesetz vom 15.3.2004 hat eine restriktive Logik im Umgang mit sichtbarer Religionspraxis institutionalisiert, die nun auf andere Felder ausgreift. Diese These soll zunächst an zwei weiteren Beispielen veranschaulicht

---

<sup>1147</sup> Conseil d'Etat, ordonnance sur contentieux n° 289947, 6.3.2006, Association United Sikhs et M. Shingara Mann Singh, in: Conseil d'Etat (Hg.): <http://www.conseil-etat.fr/ce>, Zugriff 6.1.2007.

<sup>1148</sup> United Sikhs Press Release: Sikhs take French turban ban to European human rights court, 11.6.2007, in: United Sikhs (Hg.): <http://www.unitedsikhs.org/PressRelease/PRSRLS-11-06-2007-00.htm>, Zugriff 11.6.2007. Vgl. O.A.: Les sikhs devant la Cour européenne des droits de l'homme, in: Le Figaro 11.6.2007.

<sup>1149</sup> O.A.: Sikhs fight French law on turbans, in: BBC News (Hg.): <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/6742341.stm>, 11.6.2007. United Sikhs Press Release: Sikhs take French turban ban to European human rights court, 11.6.2007, in: United Sikhs (Hg.): <http://www.unitedsikhs.org/PressRelease/PRSRLS-11-06-2007-00.htm>, Zugriff 11.6.2007.

<sup>1150</sup> O.A.: Un complexe éducatif qui pourra accueillir des Sikhs inauguré à Bobigny, in: La Croix (Hg.): <http://www.la-croix.com/afp.static/pages/070915171528.ciy1v3sp.htm>, 15.9.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18198>, 14.10.2007.



werden: erstens am *Guide républicain*, einem zum Schuljahr 2004/2005 veröffentlichten Schulbuch, zweitens an der *Charte de la laïcité*, einer Zusammenstellung von laizitätsbezogenen Regeln für den öffentlichen Dienst.

### 12.6.1. Der *Guide républicain*

Die Diskussion über die zunehmende Bedeutung religiöser Forderungen und Identitäten in den Schulen war schon vor der Kopftuchdebatte von 2003 geführt worden. Schon im Februar 2003 hatte der Erziehungsminister ein neues Schulbuch angekündigt, das wesentliche Prinzipien des Zusammenlebens und der republikanischen Staatsordnung in Erinnerung rufen und hierzu zahlreiche Quellentexte aufführen sollte. Erziehungsminister Luc Ferry hatte dieses Projekt auf einer Pressekonferenz am 27.2.2003 neben anderen Maßnahmen gegen den *communautarisme* vorgestellt.<sup>1151</sup> Etwas mehr als ein Jahr später präsentierte sein Nachfolger François Fillon der Öffentlichkeit den *Guide républicain*, wobei er das Werk allerdings als die Umsetzung einer Empfehlung der Stasi-Kommission darstellte.<sup>1152</sup> Insgesamt wurde der *Guide républicain* in einer Auflage von 250000 Exemplaren allen öffentlichen Schulen sowie den Lehrern für die Fächer Geschichte, Französisch, Philosophie und Staatsbürgerkunde zur Verfügung gestellt (Ministère de l'Éducation nationale 2004). Neben zahlreichen Quellentexten aus der französischen Geschichte und Philosophie enthält das Werk einen umfangreichen Teil, in dem namhafte Autoren Schlüsselbegriffe der republikanischen Staatsordnung explizieren. Das Schulbuch ist in Hinblick auf die These einer zunehmenden Dominanz laizistischer Deutungsmuster von großem Interesse: Da die Normativität seiner Beiträge nicht offen gelegt wird, erhebt der *Guide* implizit den Anspruch, die einzig gültigen Interpretationen der aufgeführten Begriffe vorzustellen.

Es ist nicht abschätzbar, inwiefern das Werk tatsächlich Einstellungen und Deutungen von Lehrern und Schülern zu prägen vermag und wie sehr ein Bewusstsein für seine ideologische Orientierung besteht. Jedenfalls vermittelt der *Guide républicain* eine spezifische Lesart der Republik und ihrer Werte. Zugleich ist er eine Legitimationsschrift für das Gesetz vom 15.3.2004. Der Gesetzestext findet sich im *Guide* ebenso wieder wie die Rede des Staatspräsidenten vom 17.12.2003. Letztere wird als Basisdokument inszeniert und erscheint als Referenztext neben der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1789, den Verfassungspräambeln von 1946 und 1958, der Charta der Europäischen Grundrechte von 2001 sowie dem Gesetz von 1905. Selbst die Begründungsschrift der Regierung für den Gesetzentwurf zum Verbot religiöser Zeichen („*exposé des motifs*“) ist im *Guide* abgedruckt (ebd.: 9ff.). Das Gesetz wird auf diese Weise in einen Kontext von Schlüsseldokumenten der französischen Menschenrechts- und Religionspolitik

---

<sup>1151</sup> Ferry, Luc, Ministre de l'Éducation nationale: Contre les dérives communautaristes, réaffirmer les principes de la laïcité républicaine. Conférence de presse, 27.2.2003, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.): <http://www.education.gouv.fr>, Zugriff 9.3.2007.

<sup>1152</sup> Fillon, François, Ministre de l'Éducation nationale: Présentation à la presse du guide républicain, 10.6.2004, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.): <http://www.education.gouv.fr>, Zugriff 9.3.2007.

eingeorde­net und mit diesen implizit auf die gleiche Stufe gestellt. Es wird zugleich als neuer Höhepunkt einer langen historischen Tradition in Szene gesetzt. So finden sich ein Auszug aus dem Edikt von Nantes, Schriften von Voltaire und Condorcet, die 1789 verkündete Erklärung der Frauenrechte von Olympe de Gouges sowie Reden und Dokumente führender Politiker der Dritten Republik im *Guide* wieder. Es entsteht auf diese Weise der Eindruck, das Gesetz vom 15.3.2004 stünde in einer großen Tradition der Toleranzbegründung, der Menschenrechte und des republikanischen Universalismus. Für die Interpretation des *Guide républicain* als eines Mittels zur Legitimation des Verbots religiöser Zeichen spricht auch das Datum seiner Veröffentlichung am 10.3.2004, fünf Tage vor der Gesetzesratifizierung.

Der *Guide républicain* präsentiert einen universellen Republikanismus als allgemein gültige Weltsicht. Dies wird insbesondere am Glossar mit den Explikationen verschiedener Schlüsselbegriffe deutlich, deren Auswahl bereits auf eine neorepublikanisch geprägte Orientierung schließen lässt. Der Kreis der gewählten Autoren, „hervorragende Spezialisten, deren Kompetenz maßgebend ist“ („éminents spécialistes dont la compétence fait autorité“), so Erziehungsminister Fillon,<sup>1153</sup> ist ebenfalls aufschlussreich. Zahlreiche Beiträge sind von Vertretern neorepublikanischer Konzeptionen verfasst: Bernard Stasi – *laïcité* (ebd.: 57f.), Blandine Kriegel, Präsidentin des HCI – *intégration et contrat* (ebd.: 53f.), Hanifa Chérifi – *droit à la différence* (ebd.: 36f.), Elisabeth Badinter – *distinction du privé et du public* (ebd.: 34f.), Régis Debray – *le fait religieux* (ebd.: 72f.). Der *Guide* räumt den genannten Autoren erhebliche Deutungsmacht über diese politischen Schlüsselkonzepte ein, da er ein für alle öffentlichen Schulen bestimmtes Nachschlagewerk sein soll. Dabei handelt es sich bei vielen Begriffsexplikationen nicht um eine wissenschaftlich fundierte Aufarbeitung des jeweiligen Bedeutungsfelds. Die Texte dienen vielmehr der Verengung des Bedeutungsspektrums im Sinne einer – dominant gewordenen – Deutungsoption. So erwähnt Alain Renaut in seinem Artikel *communautarisme*, der Kommunitarismus sei eine aus den USA stammende Denkrichtung, ohne mit einem Wort die komplexen philosophischen Konzeptionen von Charles Taylor, Michael Walzer, Will Kymlicka und Alasdair McIntyre oder auch nur diese Autoren selbst zu nennen. Stattdessen stellt er fest:

Parce que le communautarisme fragilise la valeur de l'individu au profit de celle du groupe d'appartenance, il apporte une mauvaise solution à ce qui constitue néanmoins un vrai problème: comment l'État peut-il répondre aux besoins de reconnaissance, de plus en plus forts au sein de sociétés atomisées où chacun trouve dans les liens qui le solidarisent avec d'autres autour d'une identité distinctive une dimension de ce qu'il est. (Renaut 2004: 31)

---

<sup>1153</sup> Fillon, François, Ministre de l'Éducation nationale: Présentation à la presse du guide républicain, 10.6.2004, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.): <http://www.education.gouv.fr>, Zugriff 9.3.2007.

Bemerkenswert an einer solchen Aussage ist nicht ihre einseitige Darstellung des *communautarisme* oder die Tatsache, dass dieser ideologisch gefärbte Text in einem Unterrichtswerk der öffentlichen Schulen erscheint, sondern seine Inszenierung als allgemeingültige Tatsachenbeschreibung. Die massiven normativen, ja, ideologischen Wertungen, die der Text transportiert, werden nicht kenntlich gemacht. Diese Beobachtung trifft auf weitere Begriffsexplikationen zu. Elisabeth Badinters Differenzierung von privater und öffentlicher Sphäre kann ebenso wenig Allgemeingültigkeit beanspruchen:

Quand des jeunes femmes manifestent pour le port du voile à l'école publique en proclamant: ‚c'est mon choix', ne confondent-elles pas le Je et le Nous, l'individu et le citoyen, le privé et le public, l'intime et le collectif? [...] L'expression ‚c'est mon choix' ne s'applique qu'à ce qui relève de l'intimité et de la vie privée. (Badinter 2004: 34)

Die Auffassung, die Wahlfreiheit des Individuums sei auf die Privatsphäre beschränkt, weist auf die neorepublikanische Orientierung der Autorin hin, kann jedoch keine Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen. Doch ist nicht so sehr diese Position oder ihre Veröffentlichung in einem Schulbuch bemerkenswert, als vielmehr die Präsentation der normativen Position als allgemeingültig.

#### 12.6.2. Die Charte de la laïcité

In seiner Rede vom 17.12.2003 hatte Staatspräsident Chirac die Redaktion eines *Code de la laïcité* als wünschenswert bezeichnet, das heißt eines Gesetzbuches, das sämtliche Prinzipien und Regeln mit Bezug zur Laizität zusammenstellt.<sup>1154</sup> Die Stasi-Kommission hatte ihrerseits die Abfassung einer *Charte de la laïcité* empfohlen, die in knapper Form die wichtigsten Regeln, die aus dem Prinzip der Laizität folgen – sowohl für die Mitarbeiter des öffentlichen Dienstes als auch für seine Nutzer – zusammenstellt (Stasi 2004: 112). Ziel dieser Vorschläge war es, den im öffentlichen Raum agierenden Akteuren klare und umstandslos zu konsultierende Verhaltensregeln an die Hand zu geben. Jacques Chirac beauftragte später den HCI mit der Ausarbeitung einer *Charte de la Laïcité*. Eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von HCI-Präsidentin Blandine Kriegel, der zwei ehemalige Mitglieder der Stasi-Kommission (Jacqueline Costa-Lascoux und Gaye Petek) angehörten, führte zahlreiche Anhörungen durch,<sup>1155</sup> verfasste

---

<sup>1154</sup> Discours prononcé par M. Jacques Chirac, Président de la République, relatif au respect de la laïcité dans la République, Paris 17.12.2003, in: Direction des Journaux officiels (2004: 8).

<sup>1155</sup> Der HCI führte Anhörungen mit 40 Mitarbeitern des öffentlichen Dienstes, darunter Hanifa Chérifi, Rémy Schwartz und Louis Schweitzer, Präsident der HALDE, durch. Darüber hinaus wurden verschiedene Persönlichkeiten um schriftliche Stellungnahmen gebeten: Régis Debray, CFCM-Präsident Dalil Boubakeur, FPF-Präsident Jean-Arnold de Clermont, Roger Cukierman, Präsident des CRIF, Jean-Michel Ducomte, Präsident der *Ligue de l'enseignement*, Jean-Michel Quillardet als Vertreter des *Grand Orient de France*, Mgr. Jean-Pierre Ricard, Präsident der katholischen Bischofskonferenz, Jean-Michel Roulet, Präsident der Sektenbeobachtungsstelle MIVILUDES, Joseph Sitruk, Großrabbiner Frankreichs (vgl. HCI 2007: 48-51).

einen Bericht und legte am 29.1.2007 den Entwurf für eine Laizitätscharta vor.<sup>1156</sup> Die Charta wurde dabei als die Erfüllung einer Stasi-Empfehlung dargestellt (HCI 2007: 9). Bereits am 13.4.2007 verschickte Premierminister Dominique de Villepin an alle Ministerien einen überarbeiteten Text der Laizitätscharta mit der Aufforderung, für seine umfassende Verbreitung in allen öffentlichen Dienststellen Sorge zu tragen.<sup>1157</sup> Praktisch bedeutet dies, dass die Charta, deren Text auf einem DIN-A4-Blatt Platz findet, in allen öffentlichen Schulen, Rathäusern, Krankenhäusern, Altenheimen und staatlichen Dienststellen für Mitarbeiter, Nutzer und Besucher sichtbar aufzuhängen ist – wobei allerdings keine Aussage darüber getroffen werden kann, in welchem Ausmaß diese Vorschrift tatsächlich befolgt wird. Juristische Bindungswirkung hat die Charta nicht.<sup>1158</sup> Sie ist, so der HCI (2007: 42), eher als der erste Schritt eines langfristig angelegten pädagogischen Projekts zu verstehen. Der HCI erklärte, die von ihm vorgeschlagene Charta stehe nicht im Dienst einer Ideologie:

[L]a Charte de la Laïcité dans les services publics ne saurait être conçue comme un instrument au service d'une quelconque idéologie. Cette Charte doit d'abord être pensée comme l'expression concrète d'une valeur fondamentale, valeur qu'on ne saurait isoler des autres grands principes constitutifs du pacte républicain. (HCI 2007: 20)

Doch auch wenn ein ideologischer Gehalt der Charta abgestritten wird, so ist sie doch ebenfalls ein Indiz für die neue Dominanz einst marginaler laizistischer Deutungsmuster im öffentlichen Raum und für die ausgreifende Tendenz der mit dem Gesetz vom 15.3.2004 institutionalisierten Verbotslogik. Dafür spricht zum einen der Umstand, dass den meisten Nichtjuristen der juristische Status der Laizitätscharta höchstwahrscheinlich unbekannt ist. Denn ihre zehn Grundregeln vermitteln den Eindruck, es handle sich um juristisch verbindliche Normen. So ist etwa den Nutzern öffentlicher Dienstleistungen jede Form von „Proselytismus“ „verboten“ (Regel 3). Doch da „Proselytismus“ nicht näher definiert wird, eröffnet die Regel einen großen Interpretationsspielraum. Das Tragen des Kopftuchs in der Schule war in der Kopftuchdebatte von vielen Akteuren als Ausdruck eines „islamistischen“ „Proselytismus“ gedeutet worden. Von daher liegt die Vermutung nicht fern, das Tragen des Kopftuchs werde auch in anderen öffentlichen Räumen als „Proselytismus“ gewertet. Damit kann die Charta in ihrer undeutlichen Formulierung eine faktische Ausweitung der Verbotszone zur Folge haben. Diese Vermutung wird durch den HCI-Bericht selbst gestützt. Dieser geht auf die einzelnen öffentlichen Sektoren ein, in denen die Laizität und damit die Charta von Bedeutung sein sollen. In der Abhandlung über die

---

<sup>1156</sup> O.A.: Editio. Défendre la laïcité, in: Le Monde, 30.1.2007, in: Le Monde (Hg.): <http://www.lemonde.fr>, 29.1.2007.

<sup>1157</sup> Circulaire n° 5209/SG, 13.4.2007, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.) <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 10.12.2008.

<sup>1158</sup> O.A.: Editio. Défendre la laïcité, in: Le Monde, 30.1.2007, in: Le Monde (Hg.): <http://www.lemonde.fr>, 29.1.2007.

Strafanstalten als öffentliche Einrichtungen findet sich ein Zitat, dass die Wertung des Kopftuchs als Zeichen religiösen Proselytismus eindeutig vornimmt. Es heißt dort:

[L]e risque de prosélytisme est pris en compte et fait l'objet d'une surveillance constante, tandis que les espaces communs sont soumis à la règle classique de la neutralité. C'est ainsi que le port du voile islamique, voire de la djelabah, y sont proscrit. (HCI 2007: 29)

„Proselytismus“, also aggressive Missionierung, wird an dieser Stelle mit dem Tragen des Kopftuchs oder der Djelabah gleichgesetzt. „Proselytismus“ bezeichnet demnach nicht nur den mehr oder weniger belästigenden Versuch der religiösen Beeinflussung durch Zureden, sondern auch die Art und Weise, wie eine Person sich kleidet. Wenn nun in der Laizitätscharta, die in allen öffentlichen Einrichtungen ausgehängt wird, den Nutzern öffentlicher Dienste „jede Form von Proselytismus“ verboten ist, dann fragt sich, wie mit Personen, die mit Kopftuch oder Turban dort erscheinen, verfahren werden soll. Die Charta hat – so ist erneut anzumerken – keinerlei juristische Bindungswirkung. Gesetzt den Fall, Vertreter des öffentlichen Dienstes verweigerten unter Berufung auf die Laizitätscharta einer Frau mit Kopftuch den Zugang zu einem Krankenhaus, so ist damit zu rechnen, dass diese Entscheidung vor Gericht keinen Bestand hat. Doch eröffnet die Charta Interpretationsspielräume, die solche Verwaltungsentscheidungen eher ermöglichen als zuvor. Und es ist die Frage, wie viele der von solchen Sanktionen betroffenen Personen tatsächlich dagegen Klage einreichen würden. Auch die Einbürgerungsfeierlichkeit sieht der HCI durch besondere Neutralitätspflichten der Nutzer gekennzeichnet:

S'agissant enfin des cérémonies publiques, et en particulier des cérémonies à forte charge symbolique républicaine, telles la ‚cérémonie d'accueil dans la citoyenneté française‘, notamment lors de l'acquisition de la nationalité française [...] le HCI préconise, par respect pour nos institutions républicaines et en dépit de certaines pratiques contraires aujourd'hui tolérées, d'inviter les récipiendaires à renoncer en ces circonstances à toute forme de prosélytisme. Les mêmes comportements devraient également pouvoir être attendus de la part des usagers du service public de la justice. (HCI 2007: 32)

Es ist davon auszugehen, dass mit der Formulierung „toute forme de prosélytisme“ wieder das Tragen des Kopftuchs gemeint ist. Sowohl bei Einbürgerungsfeiern als auch bei Gerichtsverhandlungen sollen die französischen Bürger nach Vorstellung des HCI demnach auf das Bekenntnis zu ihrer Religion verzichten. Von solchen Ansprüchen war im Gesetz vom 15.3.2004 nicht die Rede. Doch das mit ihm institutionalisierte Laizitätsverständnis versuchen laizistische Akteure nun auf weitere Sektoren des öffentlichen Raumes auszudehnen. Nicht nur die Schule, sondern auch die Gerichtssäle und die Orte von Einbürgerungsfeierlichkeiten sollen religionslos sein. Die Deutung auffälliger religiöser Zeichen als Verletzung der schulischen Laizität hat eine expansive Wirkung; eine schleichende Ausweitung der Verbotszone scheint die Folge zu sein.

Interessanterweise macht der HCI selbst auf die mangelnde institutionelle Grundlage seines Laizitätsverständnisses aufmerksam – gleichwohl nur, um diesen Sachverhalt zu relativieren. So stellt er fest, es bestehe außer dem Gesetz vom 15.3.2004, das auf einen spezifischen Kontext bezogen sei, keine allgemeine Regel über Neutralitätspflichten der „Nutzer“ („usagers“) öffentlicher Dienstleistungen. Das Fehlen einer solchen Regel wertet er als Ausdruck der Freiheit und der Ambivalenz des Laizitätsprinzips (ebd.: 35). Zugleich erklärt er jedoch:

Pour autant, liberté ne veut pas dire laisser-faire. C'est pourquoi, à défaut d'obligations juridiques systématiques, des obligations... morales pèsent sur les usagers, ordonnées autour de quelques règles de conduite raisonnables. (ebd.: 35)

Obschon der HCI selbst feststellt, dass einige der in der Laizitätscharta formulierten Regeln nirgendwo gesetzlich institutionalisiert sind (was bedeutet, dass sie von einem philosophisch-ideologischen Laizitätsverständnis hergeleitet sind), bezeichnet er ihre Achtung als eine moralische Pflicht. Zu diesen moralischen Verpflichtungen zählt der HCI auch die Vermeidung von „Proselytismus“ (ebd.: 36). Solange hierunter ein aufdringliches Werben für religiöse Interessen gemeint ist, ist die Regel im Sinne des Schutzes Dritter vermutlich allgemein akzeptabel. Doch wenn bereits das Tragen eines muslimischen Kopftuchs als proselytischer Akt gewertet wird, dann impliziert die Laizitätscharta den Verzicht auf das Kopftuch in vielen Bereichen des öffentlichen Raums.

Der HCI-Entwurf der Charta und die Charta, die schließlich vom Premierminister an die öffentlichen Dienststellen versandt worden ist, unterscheiden sich in einigen Punkten. Beide Versionen enthalten einen einleitenden Text als Präambel, der Schlüsselformulierungen aus den zentralen Basistexten des Laizitätsregimes aufgreift. Doch während der HCI-Entwurf die Formulierung des Artikel 10 der Menschenrechtsdeklaration von 1789 wiedergibt: „Que nul ne doit être inquieté pour ses opinions, *même* [Hervorhebung d. Verf.] religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi“ (ebd.: 38), enthält der endgültige Text der Charta eine entscheidende Änderung: „Nul ne doit être inquieté pour se opinions, *notamment* [Hervorgebung d. Verf.] religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.“<sup>1159</sup> So wird nun der Schutz der „Meinungsfreiheit, *insbesondere* in religiöser Hinsicht“, und nicht nur der „Meinungsfreiheit, *selbst* in religiöser Hinsicht“, als ein Grundprinzip der Laizität genannt. Weitere Modifikationen am Präambel-Entwurf des HCI fallen auf: Dieser enthält Garantieformeln in Bezug auf die Religionsfreiheit, die allerdings stets von Hinweisen auf ihre notwendigen Grenzen eingehegt werden. Während die Garantieformeln zur Religionsfreiheit relativ knapp formuliert sind, nehmen die Beschränkungen einen deutlich breiteren Raum ein. Die Präambel der schließlich veröffentlichten Charta ist kürzer und deutlich

---

<sup>1159</sup> Circulaire n° 5209/SG, 13.4.2007, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.) <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 10.12.2008.

stärker auf den Schutz der Religionsfreiheit als auf die Betonung ihrer notwendigen Begrenzungen bezogen. In den Verhaltensregeln, die die Charta für die Nutzer öffentlicher Dienste aufstellt, fallen ähnliche Unterschiede zwischen dem HCI-Entwurf und der endgültigen Version auf. Zwar enthalten beide Versionen die Regel, Nutzer öffentlicher Dienste müssten sich jeder Form von „Proselytismus“ enthalten. Der HCI hat folgende Formulierung vorgeschlagen: „Les usagers des services publics doivent s’abstenir de toute forme de prosélytisme, notamment à l’occasion des cérémonies d’entrée dans la citoyenneté française“ (HCI 2007: 39). Der endgültige Text lautet jedoch: „Les usagers des services publics doivent s’abstenir de toute forme de prosélytisme.“<sup>1160</sup> In der endgültigen Version ist der Hinweis auf die symbolisch bedeutsame Einbürgerungszeremonie gestrichen. Wäre gerade bei dieser Gelegenheit dem Kandidaten der Verzicht auf die Bekundung seiner religiösen Überzeugung abverlangt worden, hätte dies die Botschaft transportiert, dass religiöse und nationale Identität nicht miteinander vereinbar sind. Ein auffälliger Unterschied zwischen beiden Varianten besteht schließlich im Verzicht auf die Gestalt als Gesetzestext: Der HCI-Entwurf präsentiert die einzelnen Regeln als Gesetzesartikel, was der Charta die äußere Form eines Gesetzestextes verleiht. Hierauf ist in der endgültigen Version verzichtet worden.

Trotz der deutlichen Abschwächungen bleibt die veröffentlichte Charta von laizistischen Deutungsmustern geprägt: Sie hebt die Grenzen für das religiöse Bekenntnis hervor, und sie verbietet die religiös motivierte Zurückweisung von öffentlichen Funktionsträgern. Schwerwiegend ist die Aufforderung, auf „jede Form von Proselytismus“ zu verzichten, weil dieser Begriff nicht näher definiert wird, aber vor dem Hintergrund der in Frankreich geführten Debatte bereits das Tragen des Kopftuchs als solches bezeichnen kann. Die Charta ist, so lässt sich anhand der Debatten, die während der Ausarbeitung des Verbotsgesetzes vom 15.3.2004 geführt wurden, auf Probleme bezogen, die insbesondere im Kontakt mit Angehörigen muslimischer Milieus aufgetreten sind. Der Charta ist insofern ein auf die Muslime bezogener, defensiver Charakter eigen.

Doch ist die Charta auch Ausdruck laizistischer Deutungsdominanz? Der Vergleich zwischen dem ursprünglichen Entwurf und der endgültigen Version zeigt, dass in zahlreichen Punkten letztlich ein „religionsfreundlicherer“ Ton gewählt worden ist. Die laizistischen Tendenzen darin sind demnach gebremst worden. Allerdings ist die Charta in allen öffentlichen Einrichtungen sichtbar aufzuhängen. Die Regeln erhalten dadurch eine starke optische Präsenz. Einige unklare, für restriktive Interpretationen offene Formulierungen könnten langfristig das Ausgreifen laizistischer Deutungsmuster auf weitere Bereiche des öffentlichen Raumes ermöglichen. Kopftuchtragende Frauen könnten dadurch auch jenseits der Schule mit Zurückweisungen konfrontiert werden, selbst wenn hierfür eine gesetzliche Grundlage fehlt. Eine solche Entwicklung könnte durch die

---

<sup>1160</sup> Ebd.

Rechtsprechung des EGMR weiter verstärkt werden. Es gibt keine Zahlen darüber, ob und gegebenenfalls wie sich die Akzeptanz des Kopftuchs in staatlichen Einrichtungen seit Veröffentlichung der Laizitätsscharta gewandelt hat. Einige spektakuläre Einzelfälle aus verschiedenen gesellschaftlichen Feldern sind allerdings Hinweise darauf, dass die Duldsamkeit gegenüber kopftuchtragenden Frauen gesunken ist. Die meisten dieser Fälle sind durch Stellungnahmen und Gutachten der Antidiskriminierungsbehörde HALDE bekannt geworden. Die *Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE)* scheint in den letzten Jahren zunehmend eine neue deutungsmächtige Instanz von religionsrechtlicher Relevanz zu werden. Sie rückt stärker die individuellen Freiheiten und den Schutz des Einzelnen vor Diskriminierung ins Zentrum ihrer Aktivitäten.

### **12.7. Eine neue Gegenmacht? Die Antidiskriminierungsbehörde HALDE**

Während der Parlamentsdebatte betonten viele Redner die Notwendigkeit weiterer Maßnahmen als Ergänzung zum Verbot religiöser Zeichen. Die Stasi-Kommission hatte 25 Vorschläge für zusätzliche religions- und gesellschaftspolitische Maßnahmen unterbreitet. Noch am Tag der Abstimmung über das Gesetz, am 10.2.2004, war in der Nationalversammlung eine Debatte über Chancengleichheit und den Kampf gegen Diskriminierung angesetzt worden. Dies war eine Reaktion auf die Theorie, dass der Bedeutungszuwachs der Religion in den *Banlieues* von der miserablen sozioökonomischen Lage und den alltäglichen Ausgrenzungserfahrungen der Einwanderer begünstigt worden war. Es galt auch dem Vorwurf zu begegnen, das neue Gesetz diskriminiere einmal mehr die Muslime, statt die wirklichen sozialen Probleme zu bekämpfen. Ein Verfechter des Kopftuchverbots, Henri Pena-Ruiz, forderte am 23.4.2004 in *Libération* soziale Reformen und Maßnahmen gegen die Diskriminierung, um dem Gesetz vom 15.3.2004 Glaubwürdigkeit zu verleihen.<sup>1161</sup> In der Tat beließ es die Regierung hinsichtlich der Umsetzung der Stasi-Empfehlungen nicht beim Verbot religiöser Zeichen. Dies zeigen bereits der *Guide républicain* und die *Charte de la laïcité*, welche sich beide auf Vorschläge der Stasi-Kommission zurückführen lassen. In Hinblick auf die Verbesserung der rechtlichen Stellung von Frauen war zudem die Anhebung des Heiratsalters von 15 auf 18 Jahren durch ein am 23.3.2006 von der Nationalversammlung einstimmig beschlossenes Gesetz von Bedeutung. Dieses zielte auf die Bekämpfung sogenannter (muslimischer) Zwangsehen.<sup>1162</sup> Auch die Bekämpfung der Diskriminierung machte sich die Regierung zur Aufgabe. Zwar stoßen Konzepte der „positiven Diskriminierung“, die bei der Besetzung öffentlicher Stellen auf eine gezielte Privilegierung

---

<sup>1161</sup> Pena-Ruiz, Henri: Oser réaffirmer la laïcité. Le volet social de la commission Stasi n'a pas encore été pris en compte par la loi, in: *Libération* 23.4.2004, 32.

<sup>1162</sup> Loi n°2006-399 du 4 avril 2006 renforçant la prévention et la répression des violences au sein du couple ou commises contre les mineurs, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.) <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 15.10.2008. O.A.: Frankreich erhöht das Heiratsalter für Frauen auf 18 Jahre, in: *Neue Zürcher Zeitung* (Hg.): <http://www.nzz.ch/2006/03/23/al/newzzEL56WUOO-12.html>, Zugriff 24.3.2006.



ethnischer Minderheiten zielen, in Frankreich wegen des Gleichheitsideals der Republik auf massiven Widerstand.<sup>1163</sup> Dennoch wurde im Januar 2004, also im Kontext des Entscheidungsprozesses über das Verbot religiöser Zeichen, mit Aïssa Dermouche der erste französische Präfekt maghrebinischer Abstammung ernannt.<sup>1164</sup>

Die wichtigste Maßnahme, die zur Bekämpfung der Diskriminierung ergriffen worden ist, war die Gründung der HALDE, eine staatliche Behörde zur Bekämpfung aller Arten von Diskriminierung. Die Stasi-Kommission hatte die Einrichtung einer derartigen Instanz empfohlen. Allerdings geht sie ursprünglich nicht auf die Stasi-Kommission, sondern auf Vorgaben der Europäischen Union zurück, die mit der Ratsdirektive 2000/43/CE vom 29.6.2000 eine stärkere Institutionalisierung der Diskriminierungsbekämpfung in den Mitgliedstaaten vorgeschrieben hatte.<sup>1165</sup> Am 23.6.2005 weihte Staatspräsident Chirac die HALDE ein. Er selbst stellte die neue Antidiskriminierungsbehörde in einen Zusammenhang mit der Stasi-Kommission, indem er Bernard Stasi mit der Ausarbeitung eines Konzepts für die neue Einrichtung beauftragte und damit personell direkt an die Expertenkommission von 2003 anknüpfte.<sup>1166</sup> In seiner Eröffnungsrede bezeichnete Chirac die Chancengleichheit als „das Fundament der Republik“ und beauftragte die HALDE mit dem Kampf „gegen alle Formen der Diskriminierung“.<sup>1167</sup> Auch stellte er einen Bezug zur Laizität her:

J'ai voulu que soit redonné tout son sens au principe de laïcité, qui doit s'apprendre et se vivre dès l'école. Car l'école, lieu d'acquisition et de transmission des valeurs que nous partageons, doit être ouverte à tous et à toutes les sensibilités, mais à l'abri des passions.<sup>1168</sup>

Louis Schweitzer, der erste Präsident der HALDE, sah ebenfalls einen Zusammenhang zum Prinzip der Laizität. Die HALDE diene unter anderem der Verwirklichung einer „authentischen Laizität“:

---

<sup>1163</sup> Auch wenn sich Nicolas Sarkozy als Innenminister für Maßnahmen positiver Diskriminierung ausgesprochen hat und 2007 mehrere Minister(innen) mit Migrationshintergrund in das Kabinett seiner Regierung berufen hat, sind die Widerstände gegen ethnisch-kulturelle Quoten zur Verbesserung der Repräsentation bestimmter Bevölkerungsgruppen enorm. Auch diese Debatte steht im Zusammenhang mit Einwanderung und Integration in Frankreich. Dieses Themengebiet konnte in dieser Studie nicht eigens berücksichtigt werden. Umfragen zeigen jedenfalls eine mehrheitliche Ablehnung der *discrimination positive* an: In einer CSA-Umfrage (CSA Dezember 2006) lehnten 47 Prozent der Befragten derartige Maßnahmen ab, 44 Prozent begrüßten sie.

<sup>1164</sup> Uthmann, Jörg von: Aïssa Dermouche ist der erste moslemische Präfekt Frankreichs, in: Die Welt, 20.1.2004, 9.

<sup>1165</sup> Réseau U.E. d'experts indépendants en matière de droits fondamentaux, Janvier 2004: Rapport sur la Situation des droits fondamentaux en France en 2003, 36, in: Europäische Union (Hg.): [http://www.europa.eu.int/comm/justice\\_home/cfr\\_cdf/inex\\_en.htm](http://www.europa.eu.int/comm/justice_home/cfr_cdf/inex_en.htm), Zugriff 22.1.2007.

<sup>1166</sup> Vgl. Chirac, Jacques: Discours lors de l'installation de la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité, Paris, 23.6.2005, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours/>, Zugriff 21.1.2007.

<sup>1167</sup> Ebd.

<sup>1168</sup> Ebd.

[Elle a pour objectif] la réussite d'un modèle d'intégration républicain qui assure le respect rigoureux des Droits de l'homme, s'enrichit de la diversité des personnes et des cultures, met en œuvre une authentique laïcité.<sup>1169</sup>

Die HALDE ist eine unabhängige Behörde und hat laut Artikel 8 des Gesetzes n° 2004-1486 vom 30.12.2004<sup>1170</sup> die Aufgabe, gesetzlich verbotene Diskriminierungen zu bekämpfen – mit Hilfe von Informationskampagnen, durch die Unterstützung von Diskriminierungsopfern, Rechtsberatung, die Identifizierung von *best practises* und vor allem durch unabhängige Untersuchungen unter richterlicher Kontrolle. Nach Artikel 4 können sowohl Individuen als auch Organisationen, die sich durch staatliche oder private Instanzen in ihren Rechten diskriminiert sehen, bei der HALDE Beschwerde erheben.<sup>1171</sup> Die Behörde ist in den letzten Jahren verschiedentlich Vorwürfen religiöser Diskriminierung nachgegangen, darunter insbesondere in Fällen, in denen das muslimische Kopftuch eine Rolle spielte. Die HALDE wurde so zu einer neuen Arena zur Austragung der Konflikte um das Kopftuch und grundsätzlich um die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum. Die von ihr erstellten Gutachten (*delibérations*) sind auch in Hinblick auf die Frage von Interesse, ob es in Frankreich zur Ausbildung einer neuen laizistischen Deutungsdominanz gekommen ist. Dabei scheint die HALDE in zahlreichen Fällen einen Gegenpol zu restriktiven Tendenzen im Umgang mit Religion zu bilden. Das Beispiel eines Sikhs, der eines Gerichtssaals verwiesen worden war, wurde bereits erwähnt.

In einem ähnlich gelagerten Fall war einer Muslima wegen ihres Kopftuchs die Teilnahme an ihrer eigenen Einbürgerungsfeier verweigert worden. Der für die Feier verantwortliche Beamte wollte ihre Anwesenheit mit Kopftuch an dieser „republikanischen und laischen Zeremonie“ („*cérémonie républicaine et laïque*“) nicht dulden.<sup>1172</sup> Dennoch weigerte sich die Frau, ihr Kopftuch abzunehmen. Sie musste daraufhin die Unterschrift unter ihre Einbürgerungsurkunde außerhalb des Amtssaals leisten. Der Beamte gründete seine Entscheidung auf ein internes Papier der Behörde, in dem es hieß:

[L]e témoignage public et démonstratif d'une foi religieuse ou d'une position philosophique dans le lieu, par essence neutre et ouvert à tous, de la légitimité républicaine est donc à proscrire puisqu'il vise à imposer, par son ostentation même, une forme de refus de la neutralité et d'agression vis-à-vis des consciences et des positions des autres participants.<sup>1173</sup>

---

<sup>1169</sup> Schweitzer, Louis: Vorwort, in: HALDE: Rapport annuel 2006, 4, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr>, Zugriff am 15.12.2008.

<sup>1170</sup> Loi n° 2004-1486 du 30.12.2004, in: HALDE: Rapport annuel 2006, 143-149, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1171</sup> Die HALDE wird von einem Kollegium unter Vorsitz eines Präsidenten geleitet. Die Mitglieder des Kollegiums werden vom Staatspräsidenten ernannt, jedoch von unterschiedlichen staatlichen Institutionen designiert. Die Behörde kann ausgehend von ihren Aktivitäten der Nationalversammlung Gesetzesreformen empfehlen.

<sup>1172</sup> HALDE: Délibération n° 2006-131, 5.6.2006, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1173</sup> Ebd.

Diese interne Regelung und die Entscheidung des Beamten stellten aus Sicht der HALDE eine unzulässige religiöse Diskriminierung dar. Der öffentliche Funktionsträger habe einer Person aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit den Genuss der ihr zustehenden Rechte verweigert. Die muslimische Frau sei zwar eingebürgert worden, doch ihr Ausschluss aus dem Saal aufgrund ihres Kopftuchs stelle eine diskriminierende Ungleichbehandlung dar. Der Staat und seine Funktionsträger seien zur Neutralität gegenüber religiösen und philosophischen Überzeugungen verpflichtet. Weiter führt die HALDE aus:

Or, en excluant Sonia du seul fait qu'elle portait le voile, alors même qu'aucun trouble à l'ordre public ni à la sécurité publique n'a été porté, et qu'aucune difficulté relative à l'authentification de son identité n'a été soulevée, le sous-directeur de la citoyenneté et des libertés publiques de la direction de la police générale a pris une mesure que les lois et décrets de la république n'autorisent ni ne justifient.<sup>1174</sup>

Es handelt sich aus dieser Sicht um ein nicht gerechtfertigtes Werturteil, wenn das religiöse Bekenntnis als Verletzung der Neutralität des öffentlichen Raumes und als Aggression gegen Dritte angesehen wird. Ein Verbot religiöser Kleidung und die damit verbundene Einschränkung der Gewissensfreiheit könne, so die HALDE weiter, nur auf gesetzlicher Grundlage erfolgen, wie im Falle des Verbots religiöser Zeichen in der Schule. Die HALDE empfahl dem zuständigen Präfekten, dafür Sorge zu tragen, dass seine Beamten „das Laizitätsprinzip nicht in fehlerhafter Weise“ anwenden. Außerdem setzte sie den Innenminister über den Vorfall in Kenntnis und empfahl, sämtliche Beamte an den Geltungsbereich des Gesetzes vom 15.3.2004 zu erinnern.<sup>1175</sup>

Das Gutachten der HALDE ist aus mehreren Gründen interessant. Der Beamte, der die Muslima ihrer eigenen Einbürgerungsfeier verwiesen hat, handelte ganz in der Logik der Gesetzes vom 15.3.2004, das von der Existenz besonderer öffentlicher Räume ausgeht, in denen auch den Nutzern besondere Neutralitätspflichten obliegen. Als ein solcher Raum war die öffentliche Schule konzipiert worden und zwar unter Hinweis auf ihre Integrationsfunktion im republikanischen System. Der Gedanke, dass ein weiterer öffentlicher Raum republikanischer Integration, der Festsaal der Einbürgerungszeremonie, von grundsätzlich ähnlicher Natur ist, liegt insofern nahe. Hinzu kommt, dass dem Gesetz vom 15.3.2004 die Auffassung zugrunde liegt, religiöse Zeichen stellten eine Störung des öffentlichen Raumes dar. Genau diese Auffassung kommt in der internen Handlungsanweisung der Behörde zum Ausdruck. Bemerkenswert ist nun der Umstand, dass die HALDE diese Argumentation zurückweist. Sie stellte fest, dass das Tragen religiöser Zeichen (also des Kopftuchs) nicht an sich als Störung der öffentlichen Ordnung gewertet werden könne. Genau das war jedoch eines der Argumente zur Legitimierung des Verbots gewesen. Da Artikel 9 EMRK Beschränkungen der Religionsfreiheit zum Schutz der

---

<sup>1174</sup> Ebd.

<sup>1175</sup> Ebd.

öffentlichen Ordnung zulässt, waren zur Konstruktion einer Übereinstimmung zwischen Verbotsgesetz und EMRK religiöse Zeichen an sich als Beeinträchtigung der Laizität und diese ihrerseits als Bestandteil der öffentlichen Ordnung konzipiert worden. Die HALDE geht zu dieser Argumentation auf Distanz. Sie erkennt das Kopftuch als legitime Form des religiösen Bekenntnisses an. Zugleich stellt sich die Behörde mit ihrem Gutachten quer zum Diskriminierungsverständnis des Gesetzes vom 15.3.2004. Sie diagnostiziert Diskriminierung in einem Fall, in dem es aufgrund erkennbarer religiöser Differenz zu einer Ungleichbehandlung kommt und somit zwischen religiös auffälligen und religiös unauffälligen Personen diskriminiert wird. Dem Verbot religiöser Zeichen liegt stattdessen die Auffassung zugrunde, staatliche Gleichbehandlung erfordere die äußere Gleichheit der Bürger. Es bestehen somit zwei wesentliche Unterschiede zwischen dem Gesetz vom 15.3.2004 und dem Gutachten der HALDE: Erstens deutet die HALDE das Kopftuch als legitimen Ausdruck religiöser Identität, nicht als Beeinträchtigung der Laizität. Zweitens etabliert das Kopftuchverbot zwar eine restriktive Gleichbehandlung aller Religionen, zugleich aber eine Sonderbehandlung religiös auffälliger Personen. Der HALDE zufolge liegt jedoch eine Diskriminierung dann vor, wenn es aufgrund erkennbarer religiöser Differenz zu einer nicht gerechtfertigten Verweigerung öffentlicher Leistungen kommt. In Hinblick auf die möglicherweise mit dem Kopftuchverbot verbundene expansive Logik scheint die HALDE somit gewisse Sperren zu errichten.

Dies zeigte sich in einem weiteren Fall, der sich allerdings nicht auf Diskriminierungen im öffentlichen Raum, sondern im Privatsektor bezieht. Eine muslimische Frau richtete sich an die HALDE mit einer Diskriminierungsbeschwerde, nachdem ihr am 29.4.2004 der Zugang zu einem Hotel in Grenoble verwehrt worden war. Sie hatte dort für sich und ihre Familie Zimmer reserviert. Weil der Hotelbesitzer fand, dass das Kopftuch dem Image seines Hauses schade, hatte er im Hotel Aushänge gemacht, die das „Zeigen auffälliger religiöser Zeichen“ untersagten.<sup>1176</sup> Dabei berief er sich ausdrücklich auf das Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen in der Schule, das zu jenem Zeitpunkt noch keine zwei Monate bestand. Die HALDE stellte jedoch fest, dass der Hotelbesitzer das Laizitätsprinzip auf fehlerhafte Weise interpretiert habe. Das Gesetz vom 15.3.2004 betreffe nur die öffentlichen Schulen. Es liege somit eindeutig ein Fall religiöser Diskriminierung vor, und die HALDE kündigte an, den Staatsanwalt zu informieren.<sup>1177</sup>

Bemerkenswert ist der Fall aus verschiedenen Gründen: Auch wenn der Hotelbesitzer das Kopftuch anvisierte, so hatte er doch für sein Hotel eine neutrale Regel nach Vorbild des Verbots religiöser Zeichen in der Schule formuliert und diese sichtbar ausgehängt. Nach dem Diskriminierungsverständnis des Gesetzes vom 15.3.2004 hätte er damit dem Diskriminierungsvorwurf eigentlich entgehen müssen. Der Diskriminierungsdiagnose der

---

<sup>1176</sup> HALDE: Délibération n° 2006-133, 5.6.2006, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1177</sup> Ebd.

HALDE lag jedoch eine andere Konzeption von Diskriminierung zugrunde, dem zufolge auch eine Ungleichbehandlung von nichtreligiösen und religiös bekennenden Personen unzulässig ist. Mit dem HALDE-Gutachten entstand eine geradezu paradoxe Situation: Während in der Privatsphäre, zu der das Hotel als Privatunternehmen zählt, größere Anforderungen an die Toleranz gestellt werden, ist in der staatlichen Sphäre der Schule, die doch eigentlich in religiösen Dingen zur Neutralität verpflichtet ist, eine negative Wertung des Kopftuchs legitim, ja sie wird per Gesetz erzwungen. Auch die kritische Feststellung der HALDE, der Hotelbesitzer habe aus Ablehnung des Kopftuchs gehandelt, ist interessant, schließlich zielte auch das Verbot religiöser Zeichen eindeutig auf das muslimische Kopftuch, wie der Politikformulierungsprozess eindeutig gezeigt hatte. Außerdem war das Verbot mit dem Argument begründet worden, es sei den Schülern nicht zuzumuten, mit Wertvorstellungen konfrontiert zu werden, die die Würde der Frau verletzen. Doch die Frage ist, weshalb die Akteure der privaten Sphäre der Gesellschaft solche Wertvorstellungen dulden sollen, wo doch die Privatsphäre gerade der gesellschaftliche Bereich ist, in dem der einzelne seine Freiheiten ausleben kann, aber eben auch sein Recht auf Freiheit von religiöser Propaganda bzw. der Zurschaustellung von Wertvorstellungen, die er nicht teilt.

Ein ähnlich gelagerter Fall hat inzwischen sogar die Rechtsprechung beschäftigt. Die Besitzerin einer Ferienanlage in den Vogesen hatte zwei kopftuchtragenden Frauen im August 2006 den Zugang zu ihren gemieteten Zimmern verweigert. Vor Gericht rechtfertigte sie dies damit, dass sie im Kopftuch ein Instrument zur Unterdrückung der Frau sehe, das sie in ihrer Anlage nicht dulden wolle.<sup>1178</sup> Die Staatsanwaltschaft verklagte die Ferienhausbesitzerin wegen Diskriminierung aus religiösen Gründen und plädierte für ein Strafmaß von sechs Monaten Haft auf Bewährung.<sup>1179</sup> Später verurteilte das Berufungsgericht von Nancy die Besitzerin der Anlage zu zwei Monaten Haft auf Bewährung und 500,- Euro Geldstrafe.<sup>1180</sup>

Die Reaktionen der Rechtsprechungsinstanzen auf das Verhalten der beiden Hoteliers stehen in eigentümlichem Kontrast zu dem bereits erwähnten Urteil des Kassationsgerichts zum Verbot religiöser Zeichen in einer Privatschule vom 21.6.2005.<sup>1181</sup> Private Schulen haben demnach das Recht, Verbote religiöser Zeichen zu erlassen – auch ohne explizite gesetzliche Grundlage. Andere private Dienstleister hingegen können sich nicht auf das Laizitätsprinzip berufen, sondern müssen in ihren Einrichtungen die Manifestation religiöser Überzeugungen, die sie persönlich ablehnen, hinnehmen. Diese Widersprüchlichkeit im Umgang mit dem Kopftuch spiegelt die

---

<sup>1178</sup> Fioriti, Joris: Gîte fermé à deux femmes voilées. Procès houleux sur la laïcité à Epinal, AFP, 2.10.2007, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): [http://islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=758](http://islamlaicite.org/article.php3?id_article=758), Zugriff 5.8.2008.

<sup>1179</sup> O.A.: Gîte fermé à deux femmes voilées. Délibéré le 9 octobre à Epinal, in: La Croix (Hg.): <http://www.la-croix.com/afp.static/pages/071002162509.grhozold.htm>, 2.10.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18272>, 14.10.2007.

<sup>1180</sup> Vgl. O.A.: Vosges. Condamnation de la propriétaire d'un gîte pour refus discriminatoire de services, in: Saphirmédia (Hg.): [www.saphirnews.com](http://www.saphirnews.com), 9.10.2008.

<sup>1181</sup> Cour de Cassation. Chambre civile 1, n° 02-19831, 22.6.2005, Collège privé Charles de Foucauld, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 13.10.2008.

Konfrontation konträrer Deutungsmuster nicht nur in Hinblick auf das Kopftuch, sondern auch auf die Laizität wider.

Dieser Konflikt findet auch in der Schule Fortsetzung: Immer wieder testen beide Seiten die Grenzen des Möglichen aus. So wurde die Teilnahme von Schülerinnen mit Kopftuch an staatlichen Prüfungen, wie dem Abitur, Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen am Ende des Schuljahres 2004/2005. Das Rundschreiben von Erziehungsminister Fillon hatte einerseits festgelegt, dass das Verbot religiöser Zeichen sich nicht auf Personen bezieht, die nach der Teilnahme am staatlichen Fernunterricht nur zur Abnahme von Prüfungsleistungen im Gebäude einer öffentlichen Schule erscheinen. Andererseits aber hatte es bestimmt, dass diese Schüler sich den für alle geltenden Ordnungs- und Sicherheitsvorschriften fügen müssen, einschließlich Kontrollen zur Verhinderung von Betrugsversuchen. Ein Sprecher des Erziehungsministeriums hatte zudem erklärt, dass Schülerinnen mit Kopftuch frühzeitig am Ort der Prüfung erscheinen sollten, um sicherzustellen, dass sie nichts unter ihrem Kopftuch verstecken.<sup>1182</sup> Zum Konflikt kam es, als sich die Prüfer einer Sportabiturientin weigerten, ihr wegen ihres Kopftuches die Prüfung abzunehmen. Es handelte sich dabei um eine im September zuvor von der Schule verwiesene Schülerin.<sup>1183</sup>

Ein weiterer Streitpunkt, der sich im ersten Jahr nach Inkrafttreten des Gesetzes vom 15.3.2004 ergab, betraf das Kopftuch muslimischer Mütter, die als Aufsichtshilfen Schulklassen auf Schulausflüge begleiten. Das Fillon-Rundschreiben war in dieser Frage nicht eindeutig, da es einerseits die Schulausflüge als Teil des öffentlichen Raumes der Schule definierte, andererseits aber die Eltern vom Gesetz ausnahm. Die FCPE, der MRAP und die *Ligue des droits de l'homme* vertraten daher die Auffassung, für die Mütter gelte das Kopftuchverbot nicht. Laizistisch orientierte Gruppen, wie die UFAL, forderten indes den Erziehungsminister dazu auf, für die vollständige Umsetzung des Verbots zu sorgen.<sup>1184</sup> Ein Argument der Verbotsverfechter lautete, dass die Mütter im Falle des Schulausflugs zu Helfern des öffentlichen Dienstes würden und somit den gleichen Neutralitätspflichten unterlägen wie die übrigen öffentlichen Mitarbeiter (vgl. Chérifi 2005: 39). Auch der HCI hatte sich im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der Laizitätscharta dafür ausgesprochen, von allen Mitwirkenden an öffentlichen Dienstleistungen den Respekt der Laizität einzufordern (HCI 2007: 34). Am Ende wurde die HALDE mit acht Fällen konfrontiert, in denen Leiter verschiedener Schulen – teilweise mit Unterstützung ihrer Akademien – muslimischen Müttern mit Kopftuch verboten hatten, als Aushilfen die

---

<sup>1182</sup> AFP: Venir voilée passer le bac est possible mais il y aura des contrôles, AFP-Meldung, 6.6.2005.

<sup>1183</sup> Pech, Marie-Estelle: Une élève veut passer l'épreuve de sport voilée, les enseignants s'insurgent, in: Le Figaro, 8.7.2005, 12.

<sup>1184</sup> Vgl. für die entsprechende Schreiben der an dieser Debatte beteiligten Akteure: Chérifi (2005: 72-75).

Klassenfahrten ihrer Kinder zu begleiten.<sup>1185</sup> Die betroffenen Frauen hatten sich, unterstützt vom MRAP, an die HALDE gewendet. In ihrem Gutachten erklärte die Antidiskriminierungsbehörde, das Gesetz vom 15.3.2004 betreffe allein die Schüler. Gesetze oder Gerichtsurteile zum rechtlichen Status von Personen, die an Schulveranstaltungen mitwirken, existierten nicht. Die Prinzipien der Laizität und der Neutralität der öffentlichen Dienste seien auf die Funktionsträger des öffentlichen Dienstes bezogen, nicht aber auf dessen Nutzer.<sup>1186</sup> Eltern, die Schulausflüge begleiten, könnten nicht als öffentliche Funktionsträger eingestuft werden, da sie nicht an die übrigen Rechte und Pflichten des öffentlichen Dienstes gebunden seien. Schulleiter dürften die Teilnahme kopftuchtragender Mütter als Begleitpersonen von Schulausflügen nicht verbieten. Die HALDE berief sich dabei auf Artikel 9 Satz 2 EMRK, demzufolge Beschränkungen der Religionsfreiheit nur auf rechtlicher Grundlage erfolgen dürften, und auf die Rechtsprechung des Staatsrats von 1992, der zufolge das Tragen des Kopftuchs nicht an sich als propagandistischer Akt gewertet werden könne.<sup>1187</sup> Die HALDE kam zu dem Schluss, in den ihr vorliegenden Fällen sei gegen das Diskriminierungsverbot verstoßen worden, und empfahl den betroffenen Schulen, innerhalb von vier Monaten die internen Regeln zu überarbeiten, um Diskriminierungen zukünftig zu vermeiden.<sup>1188</sup> An den Erziehungsminister richtete sie zugleich die Empfehlung, innerhalb der nächsten drei Monate die notwendigen Schritte zu ergreifen, um den Respekt des Prinzips der Nichtdiskriminierung sicherzustellen.<sup>1189</sup> Eine entsprechende Erklärung des Erziehungsministeriums folgte am 8.6.2007 tatsächlich.<sup>1190</sup>

Die Entscheidung der HALDE ist geradezu brisant. Denn sie betont ausdrücklich, dass das Kopftuch nicht als solches als Proselytismus oder Propaganda gewertet werden könne und beruft sich dazu auf die alte Rechtsprechung des Staatsrats aus den 1990er Jahren. Aus Satz 2 des Artikels 9 EMRK folgert sie, dass ein Verbot des Kopftuchs von Müttern *nicht* gerechtfertigt ist, da es an der notwendigen rechtlichen Grundlage fehle. Diese Positionierung der HALDE in der öffentlichen Auseinandersetzung um das Kopftuch ist bemerkenswert. Es ist kein Wunder, dass sie mit ihren Gutachten im laizistischen Milieu scharfe Kritik provoziert hat. In Reaktion auf ihr Gutachten zu den kopftuchtragenden Müttern veröffentlichte die Vereinigung der Freidenker Frankreichs am 8.10.2007 ein entrüstetes Kommuniqué, in dem der HALDE vorgeworfen wird,

---

<sup>1185</sup> HALDE: Délibération n° 2007-117, 14.5.2007, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 16.10.2007. Vgl. Van Eeckhout, Laetitia: La Halde fait valoir le principe de non-discrimination, in: *Le Monde*, 7.6.2007.

<sup>1186</sup> HALDE: Délibération n° 2007-117, 14.5.2007, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 16.10.2007.

<sup>1187</sup> Ebd.

<sup>1188</sup> Ebd.

<sup>1189</sup> Ebd. Van Eeckhout, Laetitia: La Halde fait valoir le principe de non-discrimination, in: *Le Monde*, 7.6.2007.

<sup>1190</sup> AFP: Darcos – les sorties scolaires ne peuvent discriminer les mères voilées, AFP-Meldung, 8.6.2007.

wie ein korporatistisches Organ des *Ancien Régime* zu funktionieren und im Dienste religiöser Interessen zu stehen.<sup>1191</sup>

Es trifft in der Tat zu, dass die HALDE in der Besetzung ihrer Ämter einer neokorporatistischen Logik folgt. Doch dies trifft auf zahlreiche offizielle Einrichtungen und Gremien zu, wie etwa die Menschenrechtskommission CNCDH oder die Ethikkommission, die in wesentlichen gesellschaftspolitischen Fragen von staatlichen und politischen Akteuren konsultiert werden. Dabei geht es um eine möglichst repräsentative Abbildung der gesellschaftspolitisch relevanten Interessen in Frankreich, zu denen neben Wirtschaftsverbänden, Gewerkschaften und Menschenrechtsorganisationen auch die Religionsgemeinschaften gehören. Solche Konsultationsorgane haben durchaus eine gewisse Deutungsmacht; die in ihnen vertretenen Repräsentanten religiöser Traditionen können über diese Instanzen ihre Sicht in die Deutungsprozesse einbringen. In Falle der HALDE kann nur spekuliert werden, ob die Präsenz verschiedener Repräsentanten religiöser Organisationen ihre Stellungnahmen beeinflusst hat und ob die HALDE diesen Akteuren eine Gelegenheit bietet, sich der laizistischen Deutungsmacht entgegenzustellen. Diese Möglichkeit besteht und lohnt insofern weitere Studien. Der Unterschied zwischen den Konzeptionen von Religion, Religionsfreiheit und Diskriminierung, die regelmäßig in den Stellungnahmen der HALDE zum Ausdruck kommen, und den Konzeptionen, die sich im Gesetz von 2004 und seiner Wirkungslogik zeigen, sind jedenfalls auffällig.<sup>1192</sup>

### **12.8. Restriktive Deutungsoptionen auf dem Vormarsch?**

Die Rolle der HALDE als Gegenmacht in den religionspolitischen Auseinandersetzungen in Frankreich sollte allerdings nicht überschätzt werden. Beschwerden über religiöse Diskriminierungen stellen nur einen Bruchteil der von der HALDE bearbeiteten Fälle dar. Außerdem haben ihre Gutachten keine juristische Bindungswirkung. In Rechtskonflikten haben die Gerichte das letzte Wort. Die HALDE selbst ist kein Organ der Rechtsprechung, sondern dieser vorgeschaltet. Sie hat eher den Charakter einer Polizeibehörde als den eines Gerichts. Dies setzt ihrer „Gegenmacht“ allein schon institutionelle Grenzen.

---

<sup>1191</sup> Fédération Nationale de la Libre Pensée: Communiqué de presse à propos de la HALDE, 8.10.2007, in: dies. (Hg.): [http://www.librepensee-france.org/spip.php?page=imprimer&id\\_article=70](http://www.librepensee-france.org/spip.php?page=imprimer&id_article=70), Zugriff 14.10.2007.

<sup>1192</sup> Die HALDE hat noch weitere Fälle zugunsten von Frauen entschieden, die wegen ihres Kopftuchs auf Probleme gestoßen sind. Dazu gehört etwa der Fall einer Frau, der die Anmeldung in einer Fahrschule verweigert worden ist (HALDE: Délibération n° 2005-25, 19.9.2005, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008). Von einem ähnlichen Fall aus jüngerer Vergangenheit berichtet Anissa Ammoura (Une auto-école refuse d'inscrire une femme portant le voile, in: Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 19.9.2008). Zu nennen sind auch zwei Studentinnen, die von ihrer Hochschullehrerin zur Entfernung des Kopftuchs aufgefordert worden sind (HALDE: Délibération n° 2008-194, 29.9.2008, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008),<sup>1192</sup> oder der Fall einer Teilnehmerin an einer privaten Weiterbildungsmaßnahme, die in den Räumlichkeiten einer öffentlichen Schule stattfand (HALDE: Délibération n° 2008-167, 1.9.2008, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008).



Hinzu kommt, dass auch die HALDE nicht immer zugunsten einer möglichst weitgehenden Rücksichtnahme auf religiöse Anliegen entscheidet. So hat sie die Entscheidung eines Krankenhauses bestätigt, einer Frau im *Niqab* den Zugang zu verweigern. Das Krankenhaus habe, so die Begründung der HALDE, mit dieser Entscheidung die im Warteraum anwesenden Kinder schützen wollen, die aus Sicht des Krankenpflegepersonals vor der schwarzen Verhüllung der Frau Angst gehabt hätten. Bemerkenswert an diesem HALDE-Gutachten ist jedoch nicht so sehr die Entscheidung im konkreten Fall, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie sich dabei auf die *Charte de la laïcité* vom 20.4.2007 berufen und ihr damit sozusagen „juristische Weihen“ verliehen hat.<sup>1193</sup> Auch hat die HALDE die Beschwerde eines jüdischen Schülers gegen seine Privatschule abgewiesen, die ihm eine generelle Unterrichtsbefreiung am Samstag und an jüdischen Feiertagen verweigert hatte. Die HALDE berief sich dabei ausdrücklich auf die Gerichtsurteile des Staatsrats aus dem Jahr 1995 (vgl. Kap. 4.2.).<sup>1194</sup> Auch hat sie die Beschwerde einer Sikh-Vereinigung gegen die geltenden Passbildvorschriften und gegen das Turbanverbot an öffentlichen Schulen abgewiesen.<sup>1195</sup> Dabei berief sich die HALDE auf den EGMR und die Tatsache, dass dieser das Laizitätsprinzip als solches als einen zu schützenden Bestandteil der öffentlichen Ordnung anerkenne.<sup>1196</sup> Konkret bezog sich die Antidiskriminierungsbehörde auf die EGMR-Urteile *Phull c. France* vom 11.1.2005 und *Morsli c. France* vom 4.3.2008, die Beschränkungen der Religionsfreiheit im Interesse der öffentlichen Sicherheit anerkannt hatten, sowie auf die Rechtsprechung des *Conseil d'Etat* vom 5.12.2007, in der dieser die Schulverweise von Sikh-Schülern wegen des Turbans bestätigt hatte.

Die HALDE hat damit eine Rechtsprechung bestätigt, die ihrerseits Ausdruck der Rechtsverschärfung der letzten Jahre ist. Die Bereitschaft der HALDE, jede Zurückweisung religiös begründeter Forderungen als Diskriminierungsfall anzuerkennen, ist somit begrenzt. Sie kann zudem nicht Gutachten erstellen, die im Widerspruch zur geltenden Rechtslage (einschließlich der Rechtsprechung) stehen. Sie kann allenfalls der expansiven Wirkung in der Auslegung von Rechtsnormen durch Verwaltungsakteure entgegenwirken, und dies auch nur solange die Rechtsprechung kein Urteil gefällt hat. Gegen die gesetzlich und richterlich etablierte Expansion restriktiver Bearbeitungsmuster religionspolitischer Konflikte kann sie nichts ausrichten.

---

<sup>1193</sup> Délibération n° 2007-210, 3.9.2007, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1194</sup> Délibération n° 2008-34, 18.2.2008, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1195</sup> Délibération n° 2008-180, 1.9.2008, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1196</sup> „Pour la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l’homme (CEDH), la laïcité est clairement affirmée comme ‘une valeur de la société démocratique’. A ce titre, les Etats membres disposent d’une marge de manœuvre leur permettant d’aménager le fonctionnement des services publics en conciliant le respect de la liberté religieuse et les exigences de l’ordre public. » (vgl.: Délibération n° 2008-180, 1.9.2008, §9).

Die Rechtsprechung hat ihre Haltung indes verschärft, wie insbesondere das Urteil des Kassationsgerichts zur Legalität von Kopftuchverboten in Privatschulen<sup>1197</sup> (vgl. Kap 12.3) sowie das „Burka“-Urteil des *Conseil d’Etat*<sup>1198</sup> (vgl. Kap 12.4) zeigen. Die Staatsrätin Emmanuelle Prada-Bordenave hatte in diesem Fall argumentiert, die burkatragende Frau lebe abgeschirmt von der Gesellschaft, kenne weder Laizität noch Menschenrechte noch Wahlrecht und zeige keinen Willen, sich gegen ihre Unterdrückung zur Wehr zu setzen.<sup>1199</sup> Diese Argumentation wirft heikle Fragen auf: Aus welchen Gründen ist der Niqab Ausdruck einer radikalen Praxis der Religion? Ab wann ist eine religiöse Praxis radikal?

Der *Conseil d’Etat* hat diese Fragen nicht beantwortet und keine Kriterien zur Bestimmung von religiöser Radikalität aufgestellt. Sein „Burka“-Urteil fand jedoch Zustimmung über alle politischen Lagergrenzen hinweg.<sup>1200</sup> Zudem wurde mitunter ein direkter Bezug zum Kopftuch hergestellt: In einem Interview mit *Le Parisien* begrüßte Fadela Amara, inzwischen Staatssekretärin für Stadtentwicklung, das Urteil des *Conseil d’Etat* nachdrücklich.<sup>1201</sup> Das Interview mit Amara erschien unter der Überschrift: „Kopftuch und Burka: „Das ist das Gleiche“ („Le voile et la burqa, c’est la même chose“). Amara bekräftigte entsprechend: „pour moi, c’est la même chose.“<sup>1202</sup> Auf diese Weise stellte sie beide Bekleidungspraktiken auf die gleiche Stufe und nahm die „Burka“ bzw. den Niqab<sup>1203</sup> indirekt zum Anlass für eine neue Attacke auf das Kopftuch. Zwar handelte es sich bei dieser Gleichsetzung um eine – auch in der Zeitung kenntlich gemachte – Privatmeinung Fadela Amaras. Doch in ihr zeigt sich durchaus ein Expansionspotential.

Dass dieses Potential sehr real ist, zeigten bereits Meinungsumfragen aus dem Jahr 2005 und 2006. Im Frühjahr 2005 hatten in einer Umfrage 70 Prozent der Befragten ihre Zustimmung zu einem Verbot religiöser Zeichen für Lehrkräfte und Studierende an den Universitäten bekundet (gegenüber 28 Prozent der Ablehnung) (TNS Sofres Februar 2005). Im November 2006 sprachen sich 44 Prozent der befragten Franzosen für ein Verbot des Kopftuchs in öffentlichen Räumen einschließlich der Straße aus (IFOP November 2006), zwar keine Mehrheit, aber eine sehr große

---

<sup>1197</sup> Cour de Cassation. Chambre civile 1, n° 02-19831, 22.6.2005, Collège privé Charles de Foucauld, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 13.10.2008.

<sup>1198</sup> Conseil d’Etat, req. n° 286798, Mme Faiza A., 27.6.2008, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 17.10.2008.

<sup>1199</sup> Le Bars, Stéphanie: Une Marocaine en burqa se vit refuser la nationalité française, in: *Le Monde*, 12.7.2008, 9. Bavarel, Philippe: Burqa. L’arrêt du Conseil d’Etat va faire date, in: *Le Parisien*, 16.7.2008, 2.

<sup>1200</sup> Le Bars, Stéphanie: La décision sur la burqa saluée à gauche et à droite, in: *Le Monde*, 15.7.2008.

<sup>1201</sup> Mongaillard, Vincent: Entretien avec Fadela Amara, secrétaire d’Etat à la Ville: « Le voile et la burqa, c’est la même chose », in: *Le Parisien*, 16.7.2008, 3.

<sup>1202</sup> Ebd.

<sup>1203</sup> In der französischen Debatte um die „Burka“ geht es eigentlich nicht in erster Linie um die afghanische Tracht, die selbst die Augen hinter einem Stoffgitter verbirgt, sondern um den Niqab, ein schwarzes Ganzkörpergewand, das allerdings die Augen frei lässt und vor allem in der arabischen Golfregion verbreitet ist. Zum Teil wird in der Debatte zwar zwischen beiden Bekleidungsformen differenziert, dies ist jedoch eher selten der Fall. Meist ist nur von der „Burka“ die Rede. Auch findet sich die Bezeichnung „voile intégral“.

Minderheit. Dabei unterstützten 39 Prozent der Sympathisanten von Linksparteien, 45 Prozent der UDF-Anhänger und eine Mehrheit von 53 Prozent der UMP-Anhänger diese Forderung.

Die Tendenz, die Verbotszonen und die Verbotsreichweite auszudehnen, zeigen zwei Gesetzesinitiativen, die im Jahr 2008 in die Nationalversammlung eingebracht worden sind. Die Gesetzesinitiative des UMP-Abgeordneten Jacques Myard zielt auf ein generelles Verbot von Burka und *Niqab*, welche Myard allerdings klar vom Kopftuch unterscheidet.<sup>1204</sup> Myard bezog sich auf das Urteil des Staatsrats vom 27.6.2008 und schlug als Sanktion gegen widerspenstige Burka-Trägerinnen hohe Geld- und Gefängnisstrafen sowie – im Falle von Ausländern – die Ausweisung aus Frankreich vor. Eine weitere Gesetzesinitiative ging von 65 Abgeordneten der Nationalversammlung aus und war einerseits – in Antwort auf das Gutachten der HALDE – auf muslimische Mütter als Begleiterinnen von Schulausflügen bezogen,<sup>1205</sup> andererseits hieß es in Artikel 2 des Gesetzentwurfes:

Le port de tenues ou de signes manifestant ostensiblement une appartenance religieuse, politique ou philosophique est interdit dans l'enceinte des établissements dans lesquels est exercée une activité de service public, s'ils appellent à la provocation ou s'ils ont contraires à la dignité humaine.<sup>1206</sup>

Diese Formulierung lässt vermuten, dass ein Verbot des Kopftuchs in allen öffentlichen Einrichtungen Ziel der Gesetzesinitiative ist. Sollte dies zutreffen, dann wäre dies ein weiterer Hinweis auf eine expansive Wirkung des Gesetzes vom 15.3.2004 bzw. der mit ihm etablierten Logik. Inzwischen steht zumindest die „Burka“ auf der Agenda der französischen Politik: Auf die Initiative des kommunistischen Abgeordneten André Gerin forderten im Juni 2009 58 Abgeordnete der Nationalversammlung, darunter 43 von der UMP, 7 vom PS und 3 vom PCF, die Bildung einer *Commission d'enquête sur la pratique du port de la burqa et du niqab sur le territoire national*. Zur Begründung hieß es, die Burka sei eine Verletzung der Freiheit der Frau und bringe sie in eine Situation unerträglicher Ausgrenzung und Erniedrigung.<sup>1207</sup> In der Mission unter Leitung von André Gerin sind insgesamt 32 Abgeordnete aller Fraktionen (entsprechend deren Sitzanteilen) vertreten, darunter einige Akteure, die schon im Zuge des Kopftuchverbots von 2004 eine Rolle gespielt haben, wie Eric Raoult als Berichterstatter, François Baroin, Lionnel Luca, Jacques Myard oder Jean Glavany.<sup>1208</sup> Gerin beschrieb den Bedarf nach einer solchen Kommission mit dramatischen Worten. Die Thematik enthalte „den Keim des Bürgerkriegs, der

---

<sup>1204</sup> Proposition de loi n° 1121 visant à lutter contre les atteintes à la dignité de la femme résultant de certaines pratiques religieuses, présenté par Jacques Myard, 23.9.2008, in: Assemblée nationale (Hg.) <http://www.assemblee-nationale.fr>, Zugriff 15.11.2008.

<sup>1205</sup> Proposition de loi n° 1080, visant à interdire le port de signes ou de vêtements manifestant ostensiblement une appartenance religieuse, politique ou philosophique à toute personne investie de l'autorité publique, chargée d'une mission de service public ou y participant concurremment, 22.7.2008, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr>, Zugriff 15.11.2008.

<sup>1206</sup> Ebd.

<sup>1207</sup> Le Bars, Stéphanie: Des députés ouvrent le débat sur le port de la burqa, in: *Le Monde*, 19.6.2009.

<sup>1208</sup> Equy, Laure: Burqa. Gerin installe sa mission parlementaire, in: <http://www.liberation.fr>, 1.7.2009.

Barbarie“.<sup>1209</sup> Die Regierung schloss gleich zu Beginn der Kommissionsarbeit ein Gesetz gegen die „Burka“ nicht aus, auch wenn einzelne Minister die Initiative des Parlaments ablehnten, wie etwa Einwanderungsminister Eric Besson.<sup>1210</sup> Kurz darauf nahm auch Staatspräsident Nicolas Sarkozy zur „Burka“ bzw. zum *voile intégral* Stellung. Bei einer Rede am 22.6.2009 in Versailles vor beiden Kammern des Parlaments erklärte er:

Le problème de la burqa n'est pas un problème religieux. C'est un problème de liberté et de dignité de la femme. C'est un signe d'asservissement, c'est un signe d'abaissement. Je veux le dire solennellement : la burqa n'est pas bienvenue sur le territoire de la République française.<sup>1211</sup>

Kritiker der Debatte um die Burka weisen vor allem darauf hin, dass es sich bei dieser Bekleidungspraxis um eine völlig marginale Erscheinung in Frankreich handle. Nach Informationen des französischen Innenministeriums, das sich auf den Inlandsgeheimdienst beruft, tragen in Frankreich 367 Frauen eine Ganzkörperverhüllung.<sup>1212</sup> Angesichts dieser Zahl erscheint die „Burka“-Debatte groß angelegt. Sie konnte in dieser Studie nicht ausführlicher berücksichtigt werden. Sie ist aber ein weiteres Indiz für die expansive Wirkung der mit dem Kopftuchverbot von 2004 etablierten restriktiven Logik. Unabhängig wie diese Bekleidungsform zu bewerten ist, stellt sich die Frage, wie ein potientielles Burka-Verbot praktisch umgesetzt werden soll. Sollen die 367 Frauen des Landes verwiesen oder ins Gefängnis gesteckt werden? Soll die französische Polizei die Frauen gewaltsam entschleiern? Dass dies ernsthaft debattiert wird, wie der von Jacques Myard formulierte Gesetzentwurf zeigt, belegt nach Ansicht des Verfassers die expansive Wirkung der restriktiven Logik des Gesetzes vom 15.3.2004.

Die expansive Wirkung zeigt sich nicht nur in der Frage religiöser „Zeichen“, sondern auch in neuen Regeln, die in Bezug auf andere religiös motivierte Verhaltensweisen in der Schule erlassen worden sind: Per Dekret vom 19.2.2004 sind die Strafen für unentschuldigtes Fehlen im Unterricht erhöht worden. Zwar ist ein Dialog mit den Erziehungsberechtigten vorgesehen, doch für den Fall fortgesetzter Fehlzeiten ohne „legitimes Motiv“ und „annehmbare Entschuldigung“ oder bei „unangemessenen Motiven“ („motifs d'absence inexacts“) sind Geldstrafen eingeführt

---

<sup>1209</sup> Ebd.

<sup>1210</sup> O.A.: Le gouvernement n'exclut pas une loi anti-burqa, in: Le Monde, 20.6.2009.

<sup>1211</sup> Le Bars, Stéphanie: Pour M. Sarkozy, „ce n'est pas un problème religieux“, in: Le Monde, 24.6.2009. Sarkozys Aussage zur „Burka“ ist allerdings auch im Zusammenhang mit seiner Haltung zu einer Rede des US-Präsidenten Barak Obamas in Kairo zu sehen, in der sich dieser für mehr Toleranz den Muslimen gegenüber und gegen Bekleidungsverbote ausgesprochen hatte. Sarkozy hatte Obama später bei einer gemeinsamen Pressekonferenz für seine Kairoer Rede gelobt, ohne das französische Kopftuchverbot aus dem Jahr 2004 zu verteidigen. Sarkozys Burka-Äußerung diene anscheinend auch dazu, den Kritikern an seiner Haltung Obamas Rede gegenüber den Wind aus den Segeln zu nehmen (vgl. O.A.: Muslime in Frankreich streiten über Burka-Verbot, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.7.2009, 7).

<sup>1212</sup> O.A. : Moins de 400 femmes porteraient le voile intégral en France, in: <http://www/liberation.fr>, 29.7.2009.

worden.<sup>1213</sup> Das Dekret zielt mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Fehlen muslimischer Schülerinnen im Sport- und Schwimmunterricht.

Darüber hinaus sind nicht nur Muslime, sondern auch die Anhänger nichtmuslimischer Religionstraditionen von der expansiven Wirkung betroffen. So klagten im November 2007 das *Consistoire Centrale Israélite* und das französische Rabbinat öffentlich darüber, dass Universitäten zunehmend wichtige Examensprüfungen auf Samstag legten und dadurch jüdische Studenten regelmäßig mit dem Problem der Einhaltung der Sabbatruhe konfrontiert würden. Die jüdischen Instanzen kritisierten insbesondere die „zunehmende laizistische Unnachgiebigkeit einiger Universitätspräsidenten“ („intransigeance laïciste croissante de certains présidents d’université“) und beklagten eine deutliche Verschlechterung hinsichtlich der Rücksichtnahme auf religiöse Bedürfnisse jüdischer Studenten: „Ce qui se réglait relativement facilement ne se fait plus et, pire, nous nous heurtons à un refus de discussion.“<sup>1214</sup> Die Klagen führten inzwischen dazu, dass Premierminister François Fillon aus Anlass der Zweihundertjahrfeier des jüdischen Zentralkonsistoriums öffentlich Verständnis für die „jüdischen Sorgen“ ausdrückte und bedauerte, dass in einigen Bildungseinrichtungen ein Dialog über die Anerkennung der religiösen Bedürfnisse jüdischer Schüler nicht möglich sei und sogar Prüfungen auf den Kippour-Tag gelegt würden.<sup>1215</sup>

Die katholischen Bischöfe beklagten Ende 2004 ebenfalls ein zunehmend religionsfeindliches Klima in Frankreich. Der Präsident der Bischofskonferenz, Mgr. Jean-Pierre Ricard, führte dies auf indirekte Effekte des Gesetzes vom 15.3.2004 zurück. Insbesondere beunruhigte die Bischöfe die Stellung der Schulseelsorger. Einige *Aumôniers* war das Betreten der Schulgebäude in Soutane verweigert worden. Die Bischöfe konnten sechs konkrete Fälle nennen. Angesichts der Zahl von etwa 2000 Seelsorgern an öffentlichen Schulen erschien das Ausmaß des Problems allerdings nicht als gravierend. Zudem hatte sich die Situation vor allem an den Orten verschärft, an denen es schon zuvor Schwierigkeiten gegeben hatte.<sup>1216</sup>

Auch die Protestanten übten Kritik an neuen Problemen. Der Präsident der *Fédération Protestante de France*, Jean Arnold de Clermont, klagte über eine zunehmend häufige Infragestellung öffentlicher Subventionen für Jugendfreizeiten, die von protestantischen Vereinigungen organisiert und bislang als „gemeinnützig“ („utilité publique“) anerkannt und finanziell unterstützt worden waren.

---

<sup>1213</sup> Décret n° 2004-162 du 19.2.2004, in: JORF n° 43 20.2.2004, p. 3446, texte n° 12.

<sup>1214</sup> Le Bars, Stéphanie: Le Consistoire s’inquiète de la tenue d’examens en période de fêtes juives, in: *Le Monde*, 28.11.2007, 10.

<sup>1215</sup> Déclaration de M. François Fillon, Premier ministre, sur l’histoire de l’implantation des juifs en France, leur rôle dans la vie du pays, l’importance de la laïcité pour permettre la pratique du judaïsme et sur le recul de l’antisémitisme, Paris, 15.4.2008, in: République française (Hg.): <http://discours-publics.vie-publique.fr/cdp/html/083001190.html>, Zugriff 15.10.2008.

<sup>1216</sup> Ternisien, Xavier: Les évêques s’inquiètent des tensions autour des aumôniers de lycées. Un ‘effet indirect’ de la loi sur le voile, in: *Le Monde*, 9.11.2004, 12.

Les caisses d'allocations familiales [...] qui ont refusé ces subventions, nous disaient toujours : Vous comprenez, si nous l'acceptons pour vous, qu'est-ce qu'on fera pour les musulmans ? C'était l'argument clé. Et c'est la peur d'Islam qui a provoqué cette réaction. Mais s'est aussi greffé là-dessus un certain nombre de mouvements laïcistes. Ça a touché [...] sur 98 départements [...] une quinzaine – pas plus ! Mais enfin, c'est quand même significatif !<sup>1217</sup>

Immerhin erreichte die FPF eine Intervention des Amts des Premierministers, so dass die Entscheidungen später rückgängig gemacht und die Subventionen ausgezahlt wurden.<sup>1218</sup> Allerdings war dies keineswegs einfach:

Nous avons quasiment toujours obtenu que les caisses d'allocations reviennent sur leur décision lorsque [...] le chargé aux affaires religieuses du Cabinet du Premier ministre était forcé d'intervenir personnellement. Un médiateur a même été nommé il y a deux ans sur ce sujet-là. Mais devant le fait que revenaient constamment les dossiers nous avons voulu faire dire le droit par la HALDE. [...] Personne n'ose prendre la responsabilité d'interpréter la loi telle que nous nous le faisons en disant ils ont parfaitement le droit d'avoir un moment biblique etc. dès lors que le projet pédagogique et le projet de camp est accepté par la jeunesse et le sport.<sup>1219</sup>

Jean Baubérot berichtet, dass diese öffentlichen Subventionen bereits in den 1930er Jahren, also noch vor dem Vichy-Regime, eingeführt worden sind und es der öffentlichen Hand ermöglichen, soziale und kulturelle Aktivitäten von gemeinnützigem Interesse zu fördern, auch wenn sie von konfessionellen Vereinigungen verantwortet werden (2008: 202f.). Inzwischen hat die HALDE ein Gutachten in dem Konflikt erstellt und den klagenden Vereinigungen in den meisten Punkten recht gegeben.<sup>1220</sup> Auch wenn es sich bei diesem Vorgang, um eine relativ „technische“ Angelegenheit handelt, zeigt er, dass unter Berufung auf die Laizität einstmals unbedenkliche Fragen im Verhältnis des Staats zum religiösen Feld nun zu einem Problem werden können – auch im Falle der „etablierten“ religiösen Traditionen.

## 12.9. Folgen für das Ansehen der Muslime in Frankreich

Welche Folgen hatte die Politisierung des Kopftuchs und der damit zusammenhängenden islambezogenen Fragen für die Akzeptanz der Muslime und des Islam in Frankreich? Es ist schwer, Zusammenhänge zwischen den Ergebnissen von Umfragen über das Bild der Muslime und der spezifischen Problematik des Kopftuchs nachzuweisen. Es ist letztlich nicht zu beantworten, ob die Mobilisierung negativer Bewertungen bezüglich des Islam im Zuge der Kopftuchdebatte langfristig negative Folgen für die Wahrnehmung der Muslime in Frankreich hat, da kaum Vergleichsdaten aus der Zeit vor 2003 vorliegen. Doch einige interessante Einblicke gewähren die vorliegenden Daten doch. So zeigen Umfragen, dass es in der französischen

<sup>1217</sup> Gespräch mit Jean-Arnold de Clermont, Präsident der *Fédération Protestante de France*, 13.2. 2007.

<sup>1218</sup> Ebd.

<sup>1219</sup> Gespräch mit Jean-Arnold de Clermont, Président de la *Fédération Protestante de France*, 13.2. 2007.

<sup>1220</sup> HALDE: Délibération n° 2007-103, 23.4.2007, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008.

Bevölkerung durchaus Verständnis für bestimmte muslimische Praktiken gibt, während andere Praktiken auf wachsendes Unverständnis stoßen und demnach durchaus Nuancen in der Bewertung der Muslime und des Islam bestehen.

Differenziert reagierten die Franzosen seinerzeit auf die Vorschläge der Stasi-Kommission. Zwar lehnte in einer Umfrage Ende 2003 (CSA Dezember 2003) einerseits eine deutliche Mehrheit von 58 Prozent sowohl die Einführung muslimischer und jüdischer Feiertage als auch die Gründung eines spezifisch islamwissenschaftlichen Forschungsinstituts ab. Andererseits sprachen sich aber auch 66 Prozent dafür aus, in öffentlichen Kantinen alternative Gerichte als Ersatz für Fisch und Schweinefleisch anzubieten; 73 Prozent unterstützten die Anstellung muslimischer Seelsorger (Aumôniers) in staatlichen Gefängnissen. Vorschläge für neue restriktive Maßnahmen wurden von deutlichen Mehrheiten abgelehnt: 56 Prozent waren gegen die Einführung eines Rechts privater Arbeitgeber, ihren Angestellten bestimmte Bekleidungsvorschriften zu machen, und 63 Prozent lehnten es ab, Patienten zu verbieten, in öffentlichen Krankenhäusern die Behandlung durch Ärzte des andern Geschlechts zu verweigern. Beide Vorschläge zielten ebenfalls auf islamisch begründete Verhaltensweisen ab (vgl. Tabelle 14).

**Tabelle 14: Umfrage: Geben Sie für jeden Vorschlag der Stasi-Kommission an, ob sie ihn unterstützen oder ablehnen. Antworten (in %, Quelle: CSA Dezember 2003)**

Vorschlag der Stasi-Kommission	Dafür	Dagegen	K.A.
Die Rekrutierung muslimischer Aumôniers in den Gefängnissen	73	23	4
Die Festschreibung der Neutralitätspflicht im allgemeinen Beamtenstatut	72	20	8
Das Angebot von alternativen Speisen für Schweinefleisch und freitags für Fisch in den Kantinen	66	30	4
Die Schaffung eines Rechts für Unternehmenschefs, die Bekleidung ihrer Mitarbeiter zu reglementieren	42	56	2
Die Schaffung zweier neuer Feiertage, die dem jüdischen Fest Yom Kippour und dem muslimischen Fest Aïd-el-Kébir entsprechen. In den Unternehmen sollen die Angestellten einen der zwei Feiertage für einen anderen einsetzen dürfen.	40	58	2
Die Schaffung einer nationalen Schule für Islamstudien	40	58	2
Das Verbot in öffentlichen Krankenhäusern, einen Pfleger oder Arzt abzulehnen	35	63	2

Das Institut CSA ist im Auftrag der *Commission Nationale Consultative de Droits de l'Homme (CNCDH)* in den Jahren 2003, 2006, 2007 der Akzeptanz verschiedener muslimischer Praktiken nachgegangen. Ihre Messreihen erlauben die Identifizierung von Meinungstrends in dieser Frage (vgl. Tab. 15).

**Tabelle 15: Umfrage: Kann die Beachtung folgender muslimischer Praktiken für das Leben in der französischen Gesellschaft ein Problem darstellen?**

(in %, Quelle: CNCDH 2008: 324)

Muslimische Praxis	Dez 2003	Nov 2006	Nov 2007
Kopftuchtragen: Ja	82	74	77
Kopftuchtragen: Nein	17	24	21
Schafschlachtung zum Opferfest: Ja	25	33	41
Schafschlachtung zum Opferfest: Nein	71	62	57
Gebet: Ja	23	26	26
Gebet: Nein	75	71	71
Fasten im Ramadan: Ja	21	20	25
Fasten im Ramadan: Nein	77	77	72
Verbot von Alkohol/Schweinefleisch: Ja	13	20	13
Verbot von Alkohol/Schweinefleisch: Nein	85	78	85

Konkret sollten die Befragten angeben, ob sie in den genannten muslimischen Praktiken ein Problem für das Leben innerhalb der französischen Gesellschaft sehen. Im Jahr 2003 war vor allem das Kopftuch als problematisch wahrgenommen worden (82 Prozent der Befragten). Dieser extrem hohe Wert ist in den späteren Jahren leicht zurückgegangen. Dies ist ein Indiz, dass die extreme Mediatisierung der Kopftuchfrage im Herbst 2003 einen Einfluss auf deren Beurteilung ausgeübt hat. Doch trotz der leicht gestiegenen Kopftuchtoleranz ist es in Hinblick auf andere Praktiken zu deutlichen Verschlechterungen gekommen. Die Schafschlachtung am Ende des Fastenmonats Ramadan, die jedes Jahr mit großem logistischen Aufwand organisiert wird, sahen 2003 25 Prozent der Befragten als ein Problem, 71 Prozent störten sich nicht daran. Die Akzeptanz dieser religiösen Praxis ist seither stark zurückgegangen: 2006 sahen 33 Prozent, 2007 sogar 41 Prozent ein Problem darin. Ein Viertel der Befragten bewertet selbst eher „private“ religiöse Praktiken, die kaum öffentliche Sichtbarkeit erlangen, wie das Gebet oder das Ramadanfasten, negativ. Die Zahl derer, die diesen Praktiken mit Toleranz begegnen, geht leicht zurück.

Während die Ablehnung des Kopftuchs angesichts der lang geführten Debatte relativ leicht zu erklären ist, sind die recht hohen Ablehnungsraten vieler anderer muslimischer Praktiken schwerer zu verstehen. Möglich ist, dass die negative Bewertung Folge der Thematisierung vieler dieser Praktiken in Politik und Medien ist. Sie alle sind als Problem diskutiert worden. Dies gilt für den erheblichen logistischen Aufwand, der jährlich für die Schafschlachtung zum Opferfest betrieben wird. Dies gilt auch für das Fasten im Ramadan, das im Kontext der Kopftuchdebatte



als weiteres Beispiel für die zunehmende Bedeutung religiöser Identitätsforderungen in der Schule angeführt wurde (Stasi 2004: 91).

Diesen im Vergleich zum Jahr 2003 verschlechterten Werten hinsichtlich der Akzeptanz des Islam stehen gegenläufige Resultate gegenüber. Dem Bericht der CNCDH (2008) ist zu entnehmen, dass In Umfragen seit 1999 die Frage gestellt wurde, ob die Ausübung des „muslimischen Kultes“ erleichtert werden sollte. In Hinblick auf diese Frage ist eine deutliche Zunahme zustimmender Antworten festzustellen. Zwar ist zu berücksichtigen, dass ab dem Jahr 2006 die Frage anders formuliert wurde, wodurch die Vergleichbarkeit der Ergebnisse eingeschränkt worden ist.<sup>1221</sup> Das Anliegen, die „Ausübung des muslimischen Kultes zu verbessern“, unterstützten im Jahr 1999 lediglich 27 Prozent der Befragten. In den Jahren 2002 und 2003, als der CFCM geschaffen wurde, stimmten dieser Aussage bereits 41 bzw. 46 Prozent zu. Ab dem Jahr 2006 stiegen die Zustimmungswerte noch einmal sehr deutlich an: 2006 und 2007 fanden knapp drei Viertel der befragten Franzosen, dass es den Muslimen ermöglicht werden müsse, „ihre Religion unter guten Bedingungen auszuüben“. Dieser Aussage stimmten im Jahr 2002 53 Prozent, 2003 47 Prozent, 2006 jedoch nur 19 Prozent der Befragten nicht zu (vgl. CNCDH 2008: 306).

Unter der Annahme, dass diese Frage auf die Politik des Innenministeriums zur Integration des islamischen Kultes anspielte, zeigt dies, dass es in Frankreich nicht zu einer generellen Zunahme negativer Einstellungen gegenüber den Muslimen oder dem Islam gekommen ist. Während bestimmte Aspekte muslimischer Religionspraxis auf schrumpfende Toleranz stoßen, scheinen andere auf wachsende Akzeptanz zu treffen. Es ist dabei zu bedenken, dass die Integrationspolitik des Innenministeriums stets von dem Konzept des „Kultes“ ausgegangen ist. In seiner Religionspolitik ging es daher beispielsweise um den Rechtsstatus von Imamen als „Kultdiener“ (ministres de culte), die Ernennung muslimischer „Anstaltsgeistlicher“ (aumôniers), den Bau von Moscheen als „Kultstätten“ und die Finanzierung von „Kultaktivitäten“. All diese im Rahmen des CFCM-Projektes thematisierten Institutionen sind auf Aspekte religiöser Praxis bezogen, die von den in Frankreich etablierten Religionstraditionen her bekannt sind. Diejenigen, die der Aussage zustimmen, dass die muslimische Kultausübung erleichtert oder unter guten Bedingungen gewährleistet werden soll, denken dabei sehr wahrscheinlich nicht an das Kopftuch oder an die Schafschlachtung zum Opferfest. Im Rahmen der vom Religionsrecht her bekannten Konnotationen des französischen Kultbegriffs erkennt eine wachsende Zahl der Franzosen Rechtsansprüche der Muslime an. Dagegen geht die Unterstützung für die stärker islamspezifischen Praktiken zurück: Viele, die dem Islam als „Kult“ grundsätzlich mit Toleranz begegnen, scheinen zu einer ablehnenden Haltung in Hinblick auf die Schafschlachtung und das

---

<sup>1221</sup> Bis 2006 sollten die Befragten erklären, ob sie folgender Aussage zustimmen: „Die Ausübung des muslimischen Kultus muss erleichtert werden.“ Ab 2006 lautete die Aussage: „Es muss den Muslimen Frankreichs ermöglicht werden, ihre Religion unter guten Bedingungen auszuüben.“ Diese Neuformulierung erhöhte die positiven Antworten.

Kopftuch zu wechseln, wie der CNCDH in seinem Jahresbericht 2008 hervorhebt: Eine wachsende Zahl der Franzosen sehe in denjenigen muslimischen Praktiken ein potentiell Problem, die sich durch einen höheren Grad öffentlicher Sichtbarkeit auszeichneten (2008: 88, 103). Und es ist wohl hinzuzufügen, dass es vor allem die sichtbaren religiösen Praktiken betrifft, die die islamische Alterität markieren.

Ist es denkbar, dass die Kopftuchdebatte die Duldsamkeit gegenüber religiöser und kultureller Alterität verringert hat? Saïd Bouamama (2004) jedenfalls sieht durch das Verbotsgesetz vom 15.3.2004 einen „neuen respektablen Rassismus“ etabliert, der sich im Gewand der Laizitätsverteidigung gegen die als bedrohlich erlebte maghrebinische Einwanderung richte. Es lässt sich darüber streiten, wie „rassistisch“ die Debatte um das Kopftuch wirklich war. Viele Politiker betonten, dass grundsätzlich Islam und Republik miteinander kompatibel seien, und sahen ihr Eintreten für das Verbot nicht als Ablehnung der Immigranten.

**Tabelle 16: Rassistisch motivierte Vorfälle und Gewalttaten 1996-2006**<sup>1222</sup>

Jahr	Rassistische „Vorfälle“ (Drohungen und Gewalttaten insgesamt)	Rassistische Gewalttaten insgesamt	Rassistische Gewalttaten mit rechtsextremistischem Hintergrund
1996	238	32	9
1997	154	33	5
1998	117	26	7
1999	120	31	9
2000	159	30	10
2001	205	39	9
2002	381	119	25
2003	232	92	13
2004	600	169	39
2005	471	88	23
2006	344	64	26

Dennoch verleihen bestimmte Entwicklungen der These vom „neuen akzeptablen Rassismus“ eine gewisse Stichhaltigkeit. So kam es von 2003 bis 2004 zu einem markanten Anstieg rassistischer „Vorfälle“: Im Jahr 2002 wurden noch 381 und im Jahr darauf 232 Vorkommnisse gezählt. Im Jahr 2004 schnellte die Zahl auf 600 hoch. Die Zahl rassistisch motivierter Gewalttaten lag im Jahr 2002 bei 119 und sank auf 92 im Jahr 2003. Doch im Jahr 2004 stieg die Zahl deutlich auf 169 an. Im Jahr darauf sanken diese Werte wieder. 2004 ist das Jahr mit der höchsten Zahl offiziell gemeldeter rassistischer Vorkommnisse und Gewalttaten seit Beginn der Messungen im

<sup>1222</sup> Eigene Zusammenstellung nach den Angaben in CNCDH Rapport (2007: 32-33, 38, 46). Da antisemitische Vorfälle eigens gezählt werden, sind die Opfer rassistischer Vorfälle meist Personen afrikanischen und maghrebinischen Migrationshintergrunds.

Jahr 1996. Insofern erscheint die Vermutung zumindest plausibel, dass die Kopftuchdebatte mit ihrer stark islamkritischen Prägung die Äußerung rassistischer Einstellungen erleichtert und die Gewaltbereitschaft erhöht hat (vgl. Tabelle 16).

Die CNCDH ist in Anlehnung an die Debatte um den *communautarisme* der Frage nachgegangen, ob die Muslime in Frankreich als „abgesonderte Bevölkerungsgruppe“ wahrgenommen werden. 57 Prozent der Befragten nahmen die Muslime am Ende der Jahre 2003 und 2004 jeweils als „abgesonderte Gruppe“ wahr. Leider fehlen Vergleichsdaten aus den Jahren zuvor – also aus der Zeit vor der neuen Kopftuchdebatte. Jedenfalls scheint die Verabschiedung des Verbots religiöser Zeichen und seine Implementation nicht unmittelbar die negativ konnotierte Wahrnehmung der Muslime verstärkt zu haben. Im Jahr 2005 hingegen ist eine deutliche Verschlechterung in Hinblick auf die Wahrnehmung der Muslime festzustellen, wobei dies sehr wahrscheinlich durch die zum Zeitpunkt der Umfrage noch wütenden *Banlieue*-Unruhen im November 2005 erklärt werden könnte.<sup>1223</sup> Seither hat sich die Wahrnehmung der Muslime jedoch kontinuierlich von negativ konnotierten Einschätzungen entfernt. Zwar hielten im Jahr 2007 noch fast 50 Prozent der Befragten die Muslime für eine abgesonderte Gruppe, doch von der Tendenz her ist diese Wahrnehmung rückläufig.

**Tabelle 17: Wahrnehmung der Muslime in Frankreich**  
(in %, Quelle: CNCDH 2008: 302, 322f.)

	12/2003	12/2004	11/2005	11/2006	11/2007
<i>Sind aus ihrer Sicht die Muslime gegenwärtig...</i>					
eine abgesonderte Gruppe in der Gesellschaft	57	57	63	57	48
eine anderen gegenüber aufgeschlossene Gruppe	18	19	16	19	24
Personen, die keine besondere Gruppe bilden	19	19	19	21	21
K.A.	6	5	2	3	7

<sup>1223</sup> In der Folge des Todes zweier Jugendlicher, die sich auf der Flucht vor der Polizei in einem Traföhäuschen versteckt und durch einen Stromschlag ums Leben gekommen waren, kam es zu wochenlangen gewalttätigen Aufständen in den *Banlieues* der großen französischen Städte. Dabei entstanden schwere Sachschäden an der öffentlichen Infrastruktur (Verkehrsmittel, öffentliche Gebäude etc.). Politiker der Regierungspartei UMP, wie Arbeitsminister Gérard Larcher und UMP-Sprecher Bernard Accoyer, sowie Akteure des rechtsradikalen Parteienspektrums, wie Jean-Marie Le Pen und Philippe de Villiers, stellten in diesen Wochen immer wieder einen Zusammenhang zwischen Polygamie und urbaner Gewalt her (vgl. Coroller, Catherine: *Le silence assourdissant du CFCM dans les banlieues*, in: *Libération*, 19.11.2005, 14). Der französische Philosoph Alain Finkielkraut erklärte gar in einem Interview: „Das Problem ist, dass die meisten dieser Jugendlichen Schwarze oder Araber sind und sich mit dem Islam identifizieren“ („le problème est que la plupart de ces jeunes sont noirs ou arabes et s’identifient à l’islam“) (ebd.). Auch die vielfach geäußerte Erwartung, der CFCM oder die UOIF könnten mäßigend auf die Jugendlichen einwirken, zeigte, dass die Gewalt vor allem den Muslimen zugeschrieben wurde (ebd.). Vgl. Gespräch mit einem Mitarbeiter des CFCM, 17.7.2008.

Ein weiterer Indikator zur Messung der Akzeptanz der Muslime in Frankreich ist seit einigen Jahren die Frage, ob muslimische Franzosen „Franzosen wie andere“ seien. Eine positive Beantwortung dieser Frage gilt dabei als Indikator für eine Normalisierung der muslimischen Präsenz in Frankreich, eine negative Antwort als ein Hinweis darauf, dass diese Präsenz als außergewöhnlich, ja, als nicht normal angesehen wird (vgl. Tabelle 18).

**Tabelle 18: Umfrage: Sind muslimische Franzosen Franzosen wie andere?**  
(in %, Quelle: CNC DH 2008: 311)

Jahr	Ja	Nein	K.A.
12/2002	74	25	1
12/2003	75	23	2
12/2004	77	20	3
11/2005	66	31	3
11/2006	69	28	3
11/2007	69	26	5

Seit 2002 ist es zum Rückgang des Anteils derjenigen gekommen, die der Aussage zustimmen, die Muslime seien Franzosen wie andere Franzosen: 77 Prozent der Befragten fanden im Jahr der Verabschiedung des Verbots religiöser Zeichen, die muslimischen Franzosen seien Franzosen wie andere auch. Im Jahr 2005 erfolgte die Erhebung während der *Banlieue*-Aufstände, im Jahr 2006 bildeten die Karikaturenaffäre und die Aufregung um die Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. den Kontext für die Umfrage. Diese Ereignisse könnten erklären, weshalb der Anteil der zustimmenden Antworten auf die Frage stark zurückgegangen ist. Die Daten legen die Vermutung nahe, dass einige besonders stark mediatisierte und als bedrohlich erlebte Ereignisse starke Rückwirkungen auf die allgemeine Wahrnehmung der Muslime haben.

Ob die Kopftuchdebatte die islamkritischen Tendenzen in der Gesellschaft signifikant verschärft hat, ist schwer zu sagen. Vorfälle wie die *Banlieue*-Unruhen im November 2005 scheinen einen stärkeren Eindruck auf die öffentliche Meinung hinterlassen zu haben als die Kopftuchdebatte. In der Anerkennung der muslimischen Franzosen als Franzosen wie alle anderen ist in den Jahren von 2002 bis 2004 sogar eine Zunahme gemessen worden, so als ob die Kopftuchdebatte die grundsätzliche Bereitschaft, die Muslime als Franzosen anzuerkennen, gesteigert habe. Je stärker jedoch islamisch motivierte Praktiken eine Alterität markieren, desto eher scheint deren Akzeptanz zu sinken, eine Tendenz die Mayer/Michelat/Tiberj insbesondere am Kopftuch aufzeigen, das selbst 67 Prozent der besonders einwanderungsfreundlichen Franzosen ablehnen (2008: 122).

Es stellt sich nicht nur die Frage, wie sich die Einschätzung der Muslime durch die französische Gesamtbevölkerung entwickelt, sondern auch, wie sich die Einstellung der Muslime zum

Identifikationsangebot der französischen Nation gestaltet. Hinsichtlich dieser Frage sind die Ergebnisse einer international vergleichenden Studie des US-amerikanischen *Pew Research Centers* interessant, die die Einstellungen in den muslimischen Bevölkerungsgruppen verschiedener europäischer Länder zur nationalen und zur religiösen Identifikationsoption untersucht hat. Für die Studie wurden stichprobenartig ausgewählte Angehörige der Gesamtbevölkerung und des muslimischen Bevölkerungsspektrums befragt.<sup>1224</sup> Dabei zeigte sich, dass die Muslime in Frankreich für sich selbst tendenziell ein hohes Maß an Integration in die französische Nation in Anspruch nehmen. Auf die Frage, ob sie sich *eher als Bürger ihres Landes* oder *eher als Muslim* fühlen, erklärten 42 Prozent der Muslime in Frankreich, sie fühlten sich eher als Franzosen, 46 Prozent hingegen identifizieren sich eher als Muslim. Eine Mehrheit der Muslime in Frankreich identifiziert sich somit zwar eher mit dem Islam als mit der französischen Nation. Doch erstens ist diese Mehrheit knapp. Zweitens ist der Anteil der Muslime, die sich vor allem als Bürger ihres Landes fühlen in Frankreich deutlich höher als in Großbritannien (7 % gegenüber 81 % als Muslim), Spanien (3 % gegenüber 69 %) und Deutschland (13 % gegenüber 66 %). Er ist zudem deutlich höher als in verschiedenen muslimisch geprägten Ländern, wie Pakistan (6 % gegenüber 87 %), Jordanien (21 % gegenüber 67 %) und Ägypten (23 % gegenüber 59 %). Zwar identifizieren sich Christen tendenziell stärker mit ihrem Land als mit ihrer Religion, insbesondere in Frankreich: Dort fühlen sich 83 Prozent der Befragten eher als Bürger ihres Landes und lediglich 14 Prozent eher als Christen. Doch die USA bieten das Beispiel eines christlich geprägten Landes, in dem 48 Prozent der Befragten sich vor allem als US-Bürger, aber zugleich 42 Prozent eher als Christen definieren (Pew Global Attitudes Project 2006: 3 und 27f.). Die französischen Muslime in der Pew-Umfrage treten im Vergleich zu Muslimen in anderen Ländern zudem in ihrer Einstellung zu frauenrechtlichen Fragen hervor. Sie vertreten am deutlichsten die Auffassung, die Lebensqualität für muslimische Frauen sei in westlichen Ländern besser als in muslimisch geprägten Ländern. Diese Auffassung vertreten 62 Prozent der befragten französischen Muslime gegenüber 58 Prozent der britischen, 50 Prozent der deutschen und 46 Prozent der spanischen Muslime (wobei die Meinung, die Lebensbedingungen seien für Frauen schlechter, in allen Ländern durchweg nur von Minderheiten zwischen 13 und 17 Prozent der Befragten geteilt wird) (ebd.: 7).

Die zwei Samples aus Befragten der Gesamtbevölkerung und der muslimischen Bevölkerung wurden auch mit einer Frage konfrontiert, die in ähnlicher Weise im CNCDH-Bericht 2008 (vgl. Tabelle 17) thematisiert worden ist, nämlich ob Muslime sich eher „von der Gesamtgesellschaft

---

<sup>1224</sup> The Pew Global Attitudes Project: Muslims in Europe. Economic worries top concerns about religious and cultural identity, 13-Nation Pew Global Attitudes Survey, 6.7.2006, pdf-Dokument, in: Pew Research Center (Hg.): <http://www.pewglobal.org>, Zugriff 15.12.2008. Die Umfragen wurden vom 31.3. bis 14.5.2006 in 13 Ländern mit sogenannten „special oversamples“ für muslimische Minderheiten in vier westeuropäischen Ländern (Frankreich, Deutschland, Spanien, Großbritannien) durchgeführt. Die Irrtumswahrscheinlichkeit liegt bei den unterschiedlichen Umfragen zwischen 4 und 6 Prozent, vgl. den Methodenanhang in Pew Global Attitudes Project (2006: 17).

unterscheiden“ („be distinct from society“) oder eher „nationale Sitten übernehmen“ wollten („adopt national customs“). In Frankreich meinten 53 Prozent der Gesamtbevölkerung, die Muslime strebten eher danach sich zu unterscheiden; 46 Prozent bescheinigten ihnen eher den Willen zur Assimilation. Gleichzeitig meinten jedoch nur 21 Prozent der muslimischen Franzosen, Muslime in Frankreich wollten sich von der Gesellschaft unterscheiden, während 78 Prozent glaubten, die Muslime strebten eher nach der Übernahme nationaler Sitten. Damit liegen die französischen Werte deutlich höher als die Vergleichswerte für die Muslime anderer Länder. In Spanien gaben 53 Prozent, in Deutschland 30 Prozent und in Großbritannien 41 Prozent an, Muslime strebten eher danach, die Landessitten zu übernehmen. Interessant ist, dass auch die Gesamtbevölkerung in Frankreich – im innereuropäischen Vergleich – am ehesten bereit ist, dieses Streben anzuerkennen. Denn während 46 Prozent der französischen Gesamtbevölkerung der Aussage zustimmten, Muslime strebten nach der Übernahme nationaler Sitten, glaubten dies in Großbritannien nur 22, in Spanien nur 21 und in Deutschland nur 17 Prozent der Befragten (ebd.: 8) (vgl. Tabelle 19). Den Umfragen des *Pew Research Centers* zufolge scheint der Anteil der Muslime in Frankreich, die sich mit ihrem Land identifizieren, im innereuropäischen und internationalen Vergleich besonders hoch zu sein. Dieses Ergebnis wird von der Pew-Studie dadurch bestätigt, dass Muslime in Frankreich deutlich weniger häufig die Meinung vertreten, Europäer seien Muslimen gegenüber feindlich gesinnt – dies finden 39 Prozent –, während Muslime im Vereinigten Königreich zu 42 und in Deutschland zu 51 Prozent diese Wahrnehmung teilen (ebd.: 2).<sup>1225</sup>

**Tabelle 19: Muslime und nationale Identifikation im internationalen Vergleich**  
(in %, Quelle: Pew Global Attitudes Project 2006: 8)

<b>Frage: Muslime in Ihrem Land streben vor allem danach....</b>	<b>... sich von der Gesellschaft zu unterscheiden</b>	<b>...nationale Sitten zu übernehmen</b>
<b>Frankreich</b>	53	46
<b>Großbritannien</b>	64	22
<b>Spanien</b>	67	21
<b>Deutschland</b>	76	17
<b>Muslime in Fr.</b>	21	78
<b>Muslime in GB</b>	35	41
<b>Muslime in Sp.</b>	27	53
<b>Muslime in Dtl.</b>	52	30

<sup>1225</sup> Diese Wahrnehmung steht in deutlichem Kontrast zu dem Umstand, dass zugleich französische Muslime am ehesten negative persönliche Erfahrungen mit der Zurückweisung durch Nichtmuslime gemacht haben (in Frankreich 37 Prozent, in Großbritannien 28 Prozent und in Deutschland nur 19 Prozent) (ebd.: 2).

Diese Resultate sind auch deshalb bemerkenswert, weil die Umfrage kaum zwei Jahre nach Verabschiedung des Kopftuchverbots durchgeführt wurde. Die Vergleichsländer Deutschland und Großbritannien haben nicht ansatzweise eine ähnlich restriktive Politik verfolgt. So ist zwar auch in Deutschland eine Kopftuchdebatte geführt worden, diese drehte sich aber um das Kopftuch von Lehrerinnen. Obschon Deutschland und Großbritannien in ihrer Religionspolitik permissiver sind und auf restriktive Politikinstrumente kaum zurückgegriffen haben, scheint es Frankreich zu sein, wo die Identifikation der Muslime mit ihrem Heimatland am intensivsten ausfällt – zumindest sofern den Studien des *Pew Research Centers* Glauben geschenkt werden kann. Die Studie gibt keine Auskunft darüber, aus welchen Gründen Muslime in Frankreich diese Haltung einnehmen. Zudem liegen keine Vergleichsdaten aus früheren Jahren vor, die es erlauben, eine Beziehung zur Kopftuchdebatte herzustellen. Die Ergebnisse könnten allerdings ein Hinweis darauf sein, dass gerade die intensive Auseinandersetzung der französischen Gesellschaft mit dem Islam und der Frage nach seiner Kompatibilität mit Republik und Laizität ein Motor der Integration (im Sinne von Selbst- und Fremdanerkennung als „integriert“) gewesen ist. Der Ansatz, Muslime als Bürger mit gleichen Rechten und Pflichten zu sehen, ist ein Deutungsrahmen, den viele muslimische Akteure übernehmen – allerdings mit unterschiedlichen Schlussfolgerungen in der Kopftuchfrage. Dieser Ansatz hat nicht nur eine restriktive Politik begründet, sondern – wie die Einrichtung des CFCM und die Bearbeitung der damit zusammenhängenden Fragen zeigen – auch eine Politik der aktiven Eingliederung des Islam in den bestehenden religionsrechtlichen Rahmen und das Bemühen, auf bestimmte Bedürfnisse der Muslime als Anhänger der „zweiten Religion Frankreichs“ einzugehen. Es ist daher in Hinblick auf die Einschätzung der langfristigen Folgen der „restriktiven“ Religionspolitik in Bezug auf das Kopftuch wichtig, auch die „integrative“ Seite der französischen Religionspolitik zu berücksichtigen. Die Ergebnisse der Pew-Studie mögen wie alle statistischen Erhebungen mit Fragezeichen hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit und Repräsentativität versehen werden. Doch ein wichtiges Ergebnis, nämlich die im internationalen Vergleich deutlich stärkere Identifikation der französischen Muslime mit ihrem Land, ist sicherlich keine Folge eines statistischen Zufalls, sondern spiegelt das komplexe Verhältnis wider, das die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft und die muslimische Minderheit in den vergangenen zwanzig Jahren zueinander entwickelt haben – und zwar insbesondere im Rahmen der Religionspolitik.

### **12.10. Zwischenfazit**

In Hinblick auf die Umsetzung und langfristigen Folgen des Verbots religiöser Zeichen sind folgende Feststellungen zu machen: Die Umsetzung des Verbots religiöser Zeichen in den Schulen verlief – angesichts der starken Emotionalisierung des Konflikts auf allen Seiten – erstaunlich umstandslos. Die Zahl der Schüler, die zum Schuljahresanfang 2004/2005 noch bereit

dazu waren Widerstand zu leisten, war nicht wirklich beunruhigend. Die meisten ließen sich zudem bald auf Kompromisse ein und gaben ihren Widerstand auf. Dennoch scheint das Verbot mit großer Kompromisslosigkeit und Härte umgesetzt worden zu sein. Mehrere hundert Schüler haben das öffentliche Schulsystem verlassen müssen. Teilweise haben sich dabei – wenn man den Berichten in Chouder/Latrèche/Tévanian (2008) Glauben schenken darf – sehr unschöne Szenen abgespielt. Dass sich die Muslime letztlich weitgehend in das Verbot gefügt haben, hat viele Gründe. Die spezifische Konstellation im Sommer 2004, die durch die Entführung der beiden französischen Journalisten entstanden war, beeinträchtigte die Protestpläne muslimischer Akteure in entscheidender Weise. Zugleich hatten aber wichtige muslimische Akteure in und außerhalb Frankreichs auf Grundlage islamischer Normen den Verzicht auf das Kopftuch als legitime Reaktion auf das Verbot gerechtfertigt: Unter Zwang müsse ein Muslim oder eine Muslima islamische Gebote nicht erfüllen, so die zugrunde liegende Überlegung. Insofern konnten sich die Schülerinnen guten Gewissens in das Verbot fügen.

Dies mag auch ein Grund dafür sein, dass auch defensive Reaktionen auf das Gesetz bislang nicht zu einer Massenbewegung geworden sind. Die im Rahmen des französischen Religionsrechts interessanteste Ausweichstrategie stellt die Gründung von Konfessionsschulen dar. Inzwischen gibt es mehrere muslimische Privatschulen sowie weitere Projekte, doch bleibt ihre Zahl unbedeutend. Pragmatischer ist die Einschreibung muslimischer Kinder auf katholische Privatschulen. Da das Kopftuchverbot in den konfessionellen Schulen nicht zwingend gilt, besteht hier eine Alternative. In welchem Umfang von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch gemacht wird, ist allerdings schwer zu quantifizieren. Auch ist ungewiss, wie viele katholische Schulen tatsächlich Mädchen mit Kopftuch zulassen. Verpflichtet dazu sind sie nicht.

Inzwischen wird das Gesetz vom 15.3.2004 nicht mehr aktiv in Frage gestellt. Es ist Gegenstand von Kritik, insbesondere seitens muslimischer Akteure, doch gibt es keine Initiativen zu seiner Abschaffung. Gleichwohl bleibt die Wirkung des Gesetzes nicht auf die eher spezielle Frage religiöser Zeichen in den öffentlichen Schulen beschränkt. Denn mit dem Gesetz wurde auch eine Reihe von Deutungen in Hinblick auf Schlüsselkonzepte der französischen Religionspolitik institutionalisiert, die in dieser Form bislang nicht in Gesetzesform gegossen waren. Bis zum Inkrafttreten dieses Gesetzes bestanden in der politischen Praxis unterschiedliche Konzeptionalisierungen des Laizitätsbegriffs, wobei jedoch ein juristisches Laizitätsverständnis, das den Akzent stark auf die Garantie von religiöser Gleichberechtigung und Religionsfreiheit legte und dabei auf die EMRK rekurrierte, die dominante Lesart war. Demgegenüber wurde die stark vom laizistisch-antiklerikalen Erbe der Dritten Republik beeinflusste Lesart der Laizität im Neorepublikanismus, der zufolge der öffentliche Raum von religiösen Manifestationen freizuhalten ist, eher in den politischen Debatten vertreten. Im Zuge des Verbots religiöser Zeichen jedoch ist die neorepublikanische Laizitätskonzeption in eine konkrete Regel überführt



worden, die einen restriktiven Bearbeitungsmodus für eine spezifische religiöse Praxis etabliert hat. Mit der Institutionalisierung dieses restriktiven Laizitätsverständnisses ist eine expansive Wirkung verbunden. Denn die dem Gesetz zugrunde liegenden Deutungen der Laizität und des Kopftuchs werden nun auf andere Bereiche übertragen. Die expansive Wirkung der Verbotsnorm hat sich jedenfalls in einigen weiteren religionspolitischen Maßnahmen gezeigt, etwa in der *Charte de la laïcité*, die – ohne juristische Bindungswirkung – die Verbotszonen auf alle öffentlichen Einrichtungen auszuweiten versucht. Die expansive Wirkung zeigt sich auch in der Rechtsprechung, die leichter als früher Restriktionen der Religionsfreiheit anerkennt (wobei bei diesem Wandel auch die Rechtsprechung auf europäischer Ebene eine wichtige Rolle spielt). Expansionseffekte zeigen sich auch in neuen Verbotsinitiativen, die sich vor allem gegen „Burka“ und „Niqab“ richten. Eine nicht intendierte expansive Wirkung des Verbots führt dazu, dass seine restriktive Logik auch Gruppen trifft, deren religiöse Praktiken ursprünglich nicht als Problem gesehen worden waren. Dies gilt insbesondere für die Sikhs. Schließlich sehen sich Angehörige nichtmuslimischer religiöser Traditionen mit neuartigen Restriktionen konfrontiert, insbesondere jüdische Schüler und Studenten, deren Examensprüfungen auf Samstage oder jüdische Festtage gelegt werden.

Allerdings sind solche expansiven Tendenzen bislang kein dominanter Trend. Es handelt sich um Einzelfälle, nicht um ein generelles Muster der französischen Religionspolitik und Verwaltungspraxis. Es kann auch nicht von einer allgemeinen Verschärfung der religionsrechtlichen Lage in Frankreich die Rede sein. Doch die genannten Einzelfälle sind durchaus signifikant für die Änderungen, die im Zuge der Kopftuchdebatte eingetreten sind, und können als eine indirekte Folge der politischen Entwicklungen in den Jahren 2003 und 2004 gewertet werden.

Vor allem das islamische Kopftuch bleibt ein latenter Konfliktgegenstand. Es ist ungewiss, ob erneut all die Faktoren zusammenkommen, die das Zustandekommen des Gesetzes vom 15.3.2004 ermöglicht haben. Undenkbar ist es allerdings nicht. Ein neues Verbot – etwa von Burka und Niqab – ist nicht unwahrscheinlich. Schließlich sind die strukturellen Rahmenbedingungen dafür mindestens ebenso günstig wie für das Kopftuch, wenn nicht gar besser. Zudem besteht – anders als im Herbst 2003 – inzwischen eine ausdifferenzierte Rechtsprechung auf europäischer Ebene, die restriktiven Politiklösungen eine Legitimationsbasis bietet. Mit dem Gesetz vom 15.3.2004 ist ein Präzedenzfall geschaffen worden, auf den sich zukünftige politische Maßnahmen beziehen können. Das Gesetz ist im Großen und Ganzen ein Erfolg, insofern die direkt betroffenen Akteure es weitgehend akzeptiert haben. Das mit ihm etablierte Verständnis der Laizität ist nun religionsrechtlich verankert und Bestandteil des institutionellen Rahmens geworden, der seinerseits zukünftige Politikentscheidungen beeinflussen kann. Ein Gegengewicht gegen eine Verstärkung restriktiver Politiklogiken besteht allerdings in der neuen Antidiskriminierungs-

behörde HALDE, die mit ihren Gutachten zumindest teilweise der restriktiven Expansionstendenz entgegenwirkt.



## **13. Theoretische Schlussfolgerungen**

### **13.1. Einleitung**

Das Verbot religiöser Zeichen in den französischen Schulen als ein Beispiel für Religionspolitik ist in dieser Studie aus verschiedenen Perspektiven untersucht worden. Zunächst wurde der politische Prozess seit der erstmaligen Problematisierung des Kopftuches im Jahr 1989 nachgezeichnet. Danach hat die Studie die der politischen Auseinandersetzung zugrunde liegenden Konzepte und Deutungen herausgearbeitet. Sodann wurden das Handeln unterschiedlicher Akteursgruppen sowie dessen Bedingungen betrachtet. Am Ende standen die Folgen der politischen Maßnahme im Fokus des Untersuchungsinteresses. Auf diese Weise konnte ein komplexes, vielfältig strukturiertes Handlungsfeld differenziert beschrieben und das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen erklärt werden.

Im Folgenden geht es darum, aus den so gewonnenen Erkenntnissen allgemeine Untersuchungsleitfragen abzuleiten, die auch auf andere Fallbeispiele religionspolitischen Handelns angewendet werden können. Damit wird nicht der Anspruch vertreten, eine vollständige Liste solcher Leitfragen zu erstellen. Dies ist schon allein deshalb nicht möglich, weil die theoretischen Schlussfolgerungen anhand eines spezifischen Fallbeispiels entwickelt worden sind. Die Übertragbarkeit der theoretischen Annahmen auf andere religionspolitische Maßnahmen ist erst zu prüfen, und es ist denkbar, dass in anderen Entscheidungslagen Aspekte relevant sind, die beim Verbot religiöser Zeichen völlig unbedeutend waren. Entscheidend ist aber, dass das hier behandelte Fallbeispiel zeigt, dass die untersuchten Aspekte eine Rolle in der Religionspolitik spielen *können*, dass also religionspolitische Analysen von der Möglichkeit ausgehen müssen, dass sie den politischen Prozess beeinflussen.

### **13.2. Politische Prozesse**

Die Untersuchung widmete sich zuerst der Beschreibung des politischen Prozesses, der zum Verbotsgesetz vom 15.3.2004 geführt hat. Dabei wurde die Unterteilung des Prozesses in verschiedene Phasen von Schenker (2007) übernommen. Schenkers Analyse basierte auf dem Modell des Politikkreislaufs (vgl. Jann/Wegrich 2003: 83ff.). Sein Ansatz ist in dieser Studie zugleich weitergeführt worden.

Das Kopftuch ist 1989 erstmals auf die politische Agenda gelangt. Seither hat es dreimal politische Bearbeitungsprozesse ausgelöst – mit jeweils unterschiedlichem Ausgang: 1989 und 1994 regelten ministerielle Rundschreiben die Frage, im Jahr 2004 ein Gesetz. Jedes Mal begann der politische Prozess mit der Problematisierung des Kopftuchs. In den Jahren 1989 und 1994 wurde das Kopftuch von Angehörigen des Erziehungswesens als Verstoß gegen die schulische Laizität gewertet und mit Restriktionen belegt. Im Jahr 2003 ging die Problematisierung des

Kopftuchs von Innenminister Nicolas Sarkozy aus – zwar nicht in Bezug auf die Schule, sondern auf die Gestaltung von Passbildern. Doch Akteure des Erziehungswesens und der Medien nahmen Sarkozys Rede in Bourget zum Anlass, die Debatte auf das Kopftuch in der Schule auszuweiten. Die Übergänge zwischen den Phasen der Problematisierung und des Agenda-Settings waren dabei fließend. Mit der Problematisierung war das Kopftuch noch nicht auf der Agenda der Politik. Dies war erst in dem Moment der Fall, als sich politische Akteure der Problematik annahmen und Bearbeitungsstrategien für den Konflikt suchten. Durchaus können politische Akteure versuchen, ein Thema von der Agenda fernzuhalten. Dies war im Jahr 1996 der Fall, als es nach der Annullierung zahlreicher Schulverweise durch den Staatsrat zu einer neuen Debatte kam, die maßgeblichen Akteure im Parlament jedoch keine Möglichkeit für ein Verbot sahen und vorgezogene Neuwahlen die weitere Thematisierung des Kopftuchs beendeten. Folgenlos blieb auch die Problematisierung des Kopftuchs in der Affäre von Flers 1999, die von den politischen Akteuren – abgesehen von einem Dialogaufruf der zuständigen Schulministerin Ségolène Royal (vgl. Chérifi 2005: 25) – nicht zum Anlass für politisches Handeln genommen wurde. Sobald sich die Akteure der Politik jedoch zur Bearbeitung der Kopftuchfrage entschlossen, war das Agenda-Setting erfolgreich verlaufen. Dieses Stadium erreichte die Auseinandersetzung um das Kopftuch in den drei genannten Jahren.

Den politischen Maßnahmen, die hinsichtlich des Kopftuches 1989, 1994 und 2004 getroffen wurden, ging jeweils eine Phase der Politikformulierung voraus, in der die angemessene politische Bearbeitungsstrategie für das „Problem“ ausgehandelt wurde. Auch diese Phase ging fließend in die nächste Phase, die Politikentscheidung, über. Zweimal fiel die Entscheidung zugunsten einer verwaltungstechnischen, gering institutionalisierten „Problemlösung“ aus in Form der Rundschreiben von Jospin und Bayrou. Im Jahr 2004 entschieden sich die politischen Akteure für ein gesetzliches Verbot. Diese Entscheidung ist schwer an einem bestimmten Zeitpunkt festzumachen. Vielmehr verliefen Politikformulierung und Entscheidung parallel zueinander und scheinen sich zum Teil sogar wechselseitig beeinflusst zu haben. So fassten die beiden wichtigsten politischen Parteien bereits im November 2003 den Beschluss, ein Verbot anzustreben, die zwei entscheidenden Instanzen der Politikformulierung legten ihre Berichte jedoch erst im Dezember vor. Feinjustierungen des Gesetzestextes erfolgten noch bis kurz vor der Abstimmung in der Nationalversammlung, wie die Debatte um das richtige Adjektiv zur Qualifizierung der religiösen Zeichen zeigt.

Die Implementierung der gefundenen Entscheidungen verlief jeweils erfolgreich, so dass das Problem zumindest zeitweise aus den politischen Debatten verschwand: Im Jahr 1989 regelte das Jospin-Rundschreiben die Frage in einer prinzipiell permissiven Weise. Stärker restriktiv orientiert war das Rundschreiben von 1994, auf dessen Grundlage zahlreiche Schulverweise ausgesprochen wurden, das aber vom Staatsrat in seiner restriktiven Wirkung letztlich stark

begrenzt wurde. Mit den beiden Rundschreiben verschwand der Kopftuchkonflikt vorübergehend von der nationalen Agenda, auch wenn er keine wirkliche Lösung fand, weil die Texte der Erziehungsminister als Aufforderung an die Lehrer verstanden werden konnten, die Schülerinnen zum Verzicht auf ihr Kopftuch zu bewegen. Eine eindeutige Entscheidung, das Kopftuch grundsätzlich in der Schule zuzulassen, erfolgte durch sie nicht. Die konkrete Regelung wurde den lokalen Akteuren und der Verwaltungsgerichtsbarkeit überlassen. Dadurch führten die 1989 und 1994 gefundenen Lösungen mittelfristig wieder in die Ausgangslage, die Problematisierung des Kopftuchs, zurück. Das Gesetz vom 15.3.2004 wurde indes in bemerkenswert umstandsloser Weise implementiert und stößt seither nicht mehr auf nennenswerten Widerstand. Auch ist das Kopftuch in der Schule nicht mehr zum Gegenstand politischer Debatten geworden. Der politische Prozess ist mit der Evaluierung des Gesetzes durch Hanifa Chérifi (2005) zum Abschluss gelangt. Bislang ist aus der so geschaffenen Situation kein neues „Problem“ erwachsen. Das Modell des Politikreislaufs mit der Unterscheidung verschiedener Phasen des Politikprozesses ist

für die Analyse religionspolitischer Prozesse von großem Nutzen. Diese Studie bestätigt dabei die Feststellung von Jann/Wegrich, dass „eine eindeutige Trennung der Phasen in der politischen Praxis kaum stattfindet“ (2003: 96) und insofern die Unterscheidung in Phasen eine Abstrahierung darstellt. Oft lässt sich der politische Prozess schwer in zeitlich einander ablösende Phasen aufgliedern. Die „Phasen“ sind nicht als Abschnitte eines linearen Zeitstrahls zu verstehen, sondern eher als unterschiedliche *Momente*, die mitunter auch gleichzeitig ablaufen.

Die Unterscheidung solcher „Momente“ des politischen Prozesses erlaubt es aber, die Analyse der Bedingungen politischen Handelns zu differenzieren. Beim Verbot religiöser Zeichen waren in den verschiedenen Phasen unterschiedliche Akteursgruppen und Handlungsbedingungen relevant: Für die Wahrnehmung des Kopftuchs als Problem oder für die Legitimierung des Verbots im Zuge der Politikformulierung haben historisch tradierte Deutungsmuster sowie deren Reaktualisierung durch deutungsmächtige Akteure aus dem Spektrum der neorepublikanischen Intellektuellen eine wichtige Rolle gespielt. Für die Problematisierung des Kopftuchs waren zudem Akteure der Lehrerschaft von entscheidender Bedeutung. Das Kopftuchverbot von 2004 ist ohne die fünfzehnjährige, immer wieder von laizistisch orientierten Intellektuellen und Lehrern angeheizte Debatte nicht nachvollziehbar. Dennoch zeigt die Tatsache, dass 15 Jahre lang deren Forderungen politisch nicht umgesetzt wurden, dass in der Entscheidungsphase andere Faktoren von größerer Relevanz gewesen sind. Bei der Durchsetzung des Verbots im Zuge der Entscheidungsfindung waren beispielsweise vor allem die Konstellationen der Akteursgruppen in der Politik und im religiösen Feld wichtig.

Mit Hilfe der Unterteilung verschiedener Phasen oder „Momente“ des Politikprozesses können demnach die jeweils relevanten Akteure sowie die ihr Handeln prägenden Bedingungen in ihrer

Bedeutung für den politischen Prozess genauer und differenzierter herausgearbeitet werden. Hierin liegt der wesentliche Nutzen dieser Beschreibungsparameter. Folgende Leitfragen bieten sich für die Untersuchung an:

- Welchen Zeitraum deckt der politische Prozess ab?
- Welche unterschiedlichen Phasen bzw. Momente lassen sich unterscheiden?
- Hat der aktuelle Prozess eine Vorgeschichte? Hat es zur gleichen Problematik bereits frühere politische Entscheidungen gegeben? Wie sind die Prozesse damals verlaufen?
- Welches sind die maßgeblichen Akteure des Prozesses?
- Welches ist die Ausgangslage, welches das Resultat des Prozesses?

### **13.3. Deutungen: Konkurrenz und Aushandlung**

Die Bedeutungen, die die Akteure den Schlüsselkonzepten im Feld der Religionspolitik zuweisen, spielen eine wichtige Rolle für ihre Positionierung und ihr Handeln. Es sind Konstrukte, die sich in der sozialen Interaktion bewähren. Die Notwendigkeit intersubjektiver Geltung bedeutet nicht, dass die Bedeutungszuschreibungen von *allen* Akteuren geteilt werden. Es genügt eine hinreichend große Teilgruppe von Akteuren, die sich gegenseitig in ihrer Deutung bestärken. Somit ist die Existenz unterschiedlicher, ja konträrer Deutungen im gleichen politischen Feld möglich. Daraus können Auseinandersetzungen um die Durchsetzung bestimmter Deutungen folgen.

#### *13.3.1. Kopftuch*

Die verschiedenen Deutungen, die dem Kopftuch zugeschrieben wurden, wurden von unterschiedlichen Akteursgruppen getragen. Diese rangen im politischen Prozess um die Durchsetzung ihrer jeweiligen Sicht. Um nur die wichtigsten Bedeutungszuschreibungen in der Kopftuchdebatte in Erinnerung zu rufen: ein Schutz weiblicher Scham, die Befolgung eines religiösen Gebots, eine Form religiöser Praxis, ein religiöses Zeichen, ein Ausdruck archaischer Konzeptionen der Frau und ihrer Unterwerfung im Islam, ein Zeichen fundamentalistischer religiöser Gesinnung, ein Symbol des politischen Islam, ein proselytisches Propagandawerkzeug, ein Mittel zur Kennzeichnung religiöser Identität, eine kommunalistische Forderung, eine Infragestellung der Laizität und der republikanischen Werte, eine Form der Kompensation sozioökonomischer Exklusion, eine Forderung nach Anerkennung muslimischer Identität in einem weitgehend nichtmuslimischen Kontext, ein Mittel der Emanzipation in patriarchalischen Milieus. Einige dieser Deutungen schließen einander aus, andere ergänzen sich und bilden einen Deutungskomplex. Mehrdeutigkeit zeichnet auch die anderen Begriffe aus, die in der

Kopftuchdebatte eine wichtige Rolle gespielt haben, wie „Religion“, „Religionsfreiheit“ oder „Laizität“. Auch von deren Deutung hing es ab, ob das Tragen des Kopftuches als Problem oder als legitime Ausübung des Grundrechts auf Religionsfreiheit gewertet wurde.

Religionspolitisch relevant ist die Frage, welche Deutung gesamtgesellschaftlich verbindlich, das heißt durch Gesetze oder die Rechtsprechung institutionalisiert ist und damit Auswirkungen auch für diejenigen Akteure hat, die sie nicht teilen. In Kämpfen und Aushandlungsprozessen versuchen die verschiedenen Akteursgruppen ihre Deutung durchzusetzen und ihr die dominante Stellung zu verschaffen. Der politische Prozess, der zum Verbot religiöser Zeichen führte, war ein Deutungskampf, in dessen Verlauf sich stark negative Wertungen des Kopftuchs, ein restriktives Verständnis der Religionsfreiheit und eine Deutung der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes gegenüber alternativen, zuvor dominanten Perspektiven durchgesetzt haben. Die Anhörungen der Debré- und der Stasi-Kommission boten eine Bühne, auf der die Vielzahl an möglichen Deutungen vorgestellt und zugleich gefiltert wurde. Die meisten Deutungsoptionen im Kopftuchkonflikt standen seit 1989 zur Verfügung. Lange Zeit dominierte die vom *Conseil d'Etat* akzeptierte Lesart des Kopftuchs als „religiöses“ und durch die Religionsfreiheit geschütztes Zeichen. Diese Deutung war bis 2004 gesamtgesellschaftlich verbindlich, auch wenn sie auf massive Kritik, vor allem in neorepublikanisch gesinnten Akteursgruppen stieß. Deren Deutungen waren seit 1989 stets in der politischen Debatte präsent gewesen. Doch erst die auf den Stasi- und den Debré-Bericht sowie die Parlamentsdebatte aufbauende Parlamentsentscheidung verhalf ihnen zur Dominanz. Im Zuge des politischen Prozesses wurden alternative Deutungen zur neorepublikanischen Perspektive, insbesondere die Sicht der muslimischen Verfechter des Kopftuchs, marginalisiert. Allein die Deutung des Kopftuchs als „religiöses Zeichen“ ist im gesamten Verlauf der Debatte für die Akteure handlungsleitend geblieben. Sie beeinflusste zentrale Weichenstellungen des politischen Prozesses, etwa den Umstand, dass das Verbot des Kopftuchs als Einschränkung der Religionsfreiheit diskutiert wurde.

### *13.3.2. Religion*

In den Deutungsstreitigkeiten kamen unterschiedliche Bedeutungsschichten des Religionsbegriffs zum Tragen. Der Begriff der Religion ist mit zahlreichen Konnotationen versehen, auf die die Akteure in der religionspolitischen Auseinandersetzung rekurren. In der Debatte um das Kopftuch haben eher negative Konnotationen die politische Entscheidung geprägt. Doch weil im Kopftuchkonflikt ein negativ konnotiertes Religionsverständnis handlungsleitend war, heißt dies nicht, dass die französische Religionspolitik insgesamt von Negativwertungen der Religion geprägt ist. So bestehen in Frankreich auch religionspolitische Traditionen, denen ein positiv konnotierter Religionsbegriff zugrunde liegt und denen zufolge Religion beispielsweise eine Ressource für die moralische und ethische Bildung der Bürger ist. Nach den Umwälzungen der



Revolution gewann Anfang des 19. Jahrhunderts diese Lesart stark an Bedeutung. So beschrieb François René de Chateaubriand in seinem Werk *Le Génie du christianisme ou Beautés de la religion chrétienne* von 1802 die Religionsfeindlichkeit der Revolution als Ursache für ihr Abgleiten in den Terror (Cholvy 1999: 161f.). Joseph de Maistre oder Louis de Bonald betrachteten die Prinzipien des Katholizismus als das Fundament sozialer Ordnung (ebd.: 51f.). Napoleon und sein Minister für Kultfragen Jean Portalis gingen in ihrer Religionspolitik von diesem Religionsverständnis aus. Für sie war die Religion vor allem ein Element sozialer Kohäsion und daher von sozialem Nutzen (Baubérot 2005: 25, Bedouelle/Costa 1998: 24f., 27). Aus dieser funktionalistischen Perspektive gelangten sie zu der Auffassung, dass die Religion in ihrer sozialmoralischen Integrationsfunktion gefördert werden müsse (Boyer 1993: 33). Dieses positiv konnotierte Religionsverständnis ist bis in die Gegenwart politisch relevant: Nicolas Sarkozys Vorschlag einer Reform des Gesetzes von 1905 mit dem Ziel, öffentliche Subventionen für den Bau von Moscheen zu ermöglichen, geht darauf ebenso zurück wie sein Engagement für die Gründung des CFCM (vgl. Sarkozy 2004: 67-162).

In der Kopftuchdebatte wurden indes konträre, ebenfalls in historischen Traditionen Frankreichs fest verankerte Konnotationen des Religionsbegriffs mobilisiert: Ihnen zufolge ist Religion „partikular“ und „irrational“. Sie befindet sich aus dieser Sicht im Gegensatz zu universellen Werten und zur Vernunft. Religion wird das Potential zugeschrieben, die individuelle Freiheit, die nationale Einheit und die politische Ordnung zu bedrohen.

Im Deutungsstreit ging es hintergründig auch um die Frage der Anerkennung der partiellen Alterität einer aus Migrationsprozessen hervorgegangenen religiösen Minderheit. So jedenfalls wurde der Konflikt von muslimischen Verfechtern des Kopftuchs gedeutet, wie UOIF und CMF. Diese halten ihre Auslegung der islamischen Tradition für kompatibel mit den Werten der französischen Republik und vertreten ihr Anliegen in deren normativen Kategorien, insbesondere indem sie sich auf die Religionsfreiheit und ihre Rechte als französische Staatsbürger berufen. Sie fordern als französische Bürger das Recht auf das Kopftuch. Hieran zeigt sich, inwiefern in einem von einer dominanten religiösen Tradition geprägten politischen Kontext Religionspolitik aus der Perspektive religiöser Minderheiten auch eine „Politik der Anerkennung“ ist (Taylor 1993).

Dabei zählen der Religionsbegriff und die mit ihm verbundenen Konnotationen zu den „impliziten Normierungen des öffentlichen Raumes“ im Sinne von Martin Baumann (1999). Konflikte um die Anerkennung von Religion und darauf bezogener Forderungen entstehen auch deshalb, weil die Kategorie „Religion“ nur scheinbar neutral ist. Im konkreten politischen Kontext ist sie normativ gefärbt, und die Anerkennung als Religion (im positiv konnotierten Sinne) bedeutet auch Anerkennung von Zugehörigkeit zu einem normativen Referenzrahmen, der im Falle Frankreichs stark von der französischen Religionsgeschichte geprägt ist. Es kann in der Religionspolitik insofern implizit auch um die Zugehörigkeit zum und die gleichberechtigte Teilhabe am

politischen Gemeinwesen gehen. Religionspolitische Konflikte in europäischen Gesellschaften sind, so Michael Minkenberg und Ulrich Willems (2003: 15), „Konflikte, in denen die Angehörigen überwiegend nichtchristlicher religiöser und weltanschaulicher Gruppen um ihre Anerkennung als gleichberechtigte Staatsbürger in einem durch erhebliche Asymmetrien geprägten religionspolitischen Komplex kämpfen“.

Dabei zeigen der Prozess, der zur Gründung des CFCM geführt hat, und die diesen Prozess begleitende Debatte über die Gleichstellung des Islam im französischen Religionsrecht, dass solche Anerkennung durchaus gewährt werden kann. Zumindest bemühen sich die maßgeblichen staatlichen Akteure, den Islam als Religion und die Muslime als „Religionsgemeinschaft“ Frankreichs zu konzipieren. Allerdings steht diese Anerkennung unter einem Assimilierungsvorbehalt. Nicht jede Auslegung und praktische Umsetzung der islamischen Tradition im Alltagsleben erfährt diese Anerkennung, darunter auch das Kopftuch. Dieses wird zwar grundsätzlich als religiös motiviert anerkannt – daher die Rede vom Kopftuch als „religiöses Zeichen“. Doch es wird im Allgemeinen mit einer nicht legitimen und daher auch nicht anerkennungswürdigen Dimension von Religion in Verbindung gebracht. Sofern „Religion“ positive Konnotationen hervorruft, tendiert die Religionspolitik in Frankreich eher zu permissiven Bearbeitungsstrategien. Auf die negativen Konnotationen reagiert sie jedoch eher restriktiv (Liogier 2006), so auch im Falle des Kopftuchs.

### *13.3.3. Religionsfreiheit*

Im Konflikt um das Kopftuch trafen zudem gegensätzliche Konzeptionen der Religionsfreiheit aufeinander. Für die Verfechter des Kopftuchs ging es um die Religionsfreiheit muslimischer Frauen, eine religiös gebotene Pflicht zu erfüllen. Für die laizistisch orientierten Gegner des Kopftuchs ging es darum, die Freiheit derjenigen zu wahren, die das Kopftuch ablehnen. Auch hieran zeigt sich, inwiefern Religionspolitik ein Aushandlungsprozess zwischen verschiedenen Deutungsoptionen der für sie spezifischen Schlüsselbegriffe ist.

Im Zuge des Deutungsstreits werden in der Religionspolitik die Grenzen und Möglichkeitsspielräume der Religionsfreiheit abgesteckt. Religionsfreiheit wird zwar in nahezu allen europäischen Verfassungen explizit geschützt (vgl. die Beiträge in Robbers 2005a). Doch ist „Religionsfreiheit“ zunächst nur ein Begriff, und in verschiedenen Situationen wird er auf unterschiedliche Weise konkretisiert. Die Debatten um die Religionsfreiheit als individuelles, kollektives oder gar korporatives Freiheitsrecht sind hierfür ein bekanntes Beispiel (Marauhn 2003: 59ff.). Auch wenn manche Rechtstexte wie Artikel 9 EMRK die Religionsfreiheit nicht nur als Wort proklamieren, sondern genauer definieren, so bewahren sie doch ein erhebliches Maß an Abstraktheit. Daher muss die Norm der Religionsfreiheit letztlich immer im Einzelfall konkret ausgelegt werden. Doch am Einzelfall scheiden sich die Geister – und so kommt es zu Konflikten,

in denen die unterschiedlichen Vorstellungen von Religionsfreiheit aufeinander treffen. Dabei ist das jeweilige Verständnis von Religionsfreiheit stark vom zugrunde liegenden Religionsverständnis geprägt. Auch in Hinblick auf die Religionsfreiheit kommt das Problem „impliziter Normierungen“ zum Tragen, denn das in einem bestimmten Kontext dominante Verständnis von Religionsfreiheit hängt vermutlich stark von den religionsfreiheitlichen Bedürfnissen derjenigen Religionstradition ab, die dort weit verbreitet ist oder auf andere Weise eine dominante Position einnimmt. Anliegen, die dieser Tradition fremd sind, werden dann womöglich gar nicht als religionsfreiheitlich relevant wahrgenommen.

Die Kopftuchdebatte in Frankreich fokussierte die akzeptable Reichweite der Religionsfreiheit sowie die „legitimen“ Gründe für ihre Begrenzung. Der Staatsrat hatte in den 1990er Jahren die Religionsfreiheit tendenziell in permissiver Weise konkretisiert. Im Jahr 2004 wurden die Grenzen des Freiheitsrechts neu gezogen. Ein legitimer Grund für die Beschränkung der Religionsfreiheit fand sich im Prinzip der Laizität – allerdings unter der Voraussetzung, dass dieser Laizität ebenfalls eine spezifische Bedeutung zugeschrieben wurde.

#### *13.3.4. Laizität*

Grundsätzlich bezeichnet der Begriff der Laizität das in Frankreich entwickelte Verhältnis zwischen Staat und Religionen. In diesem Sinne ist er unstrittig. Doch die Frage seiner konkreten Auslegung ist ebenfalls Gegenstand von Deutungskämpfen und Aushandlungsprozessen. In anderen nationalen Kontexten, die durch andere religionsrechtliche Regimes geprägt sind (vgl. Monsma/Soper 1997, Madeley/Enyedi 2003, Kämper/Schlagheck 2002, Robbers 2005) existieren meist andere Schlüsselbegriffe zur Bezeichnung des religionsrechtlichen Regimes, etwa *principle of secularity* oder *staatliche Neutralität*. Doch all diese Konzepte enthalten Bedeutungsspielräume und damit das Potential für Deutungsstreitigkeiten. Auch wenn die jeweiligen Deutungsoptionen nicht völlig beliebig, sind, so sind sie doch zahlreich genug, um Konflikte über die konkrete Auslegung im Einzelfall nach sich zu ziehen. Mit dem Verbot religiöser Zeichen kam es zu einem Wandel der bis dahin dominanten Laizitätsdeutung. Bis zum Gesetz vom 15.3.2004 war nach dem französischen Religionsrecht das aus der Laizität abgeleitete Verständnis staatlicher Neutralität auf die Einrichtungen und Repräsentanten des Staats sowie die Gewährung staatlicher Leistungen bezogen. Das Verbot religiöser Zeichen verhalf einer Konzeption von Laizität zur Institutionalisierung, die staatliche Neutralität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes fasst und eine religiöse Neutralisierung von allen erwartet, die sich in diesem „Raum“ aufhalten. Diese laizistische Laizitätskonzeption bildet mit den negativen Deutungen in Hinblick auf Kopftuch und Religion einen Deutungskomplex. Das heißt, die Deutungen dieses Komplexes sind aufeinander bezogen und bilden ein in sich kohärentes System. Dabei waren bestimmte Bedeutungsaspekte des Begriffs weitgehend unumstritten. Alle beteiligten Akteure der Debatte waren sich einig, dass

*Laizität* die Trennung von Staat und Kirchen erfordert, die Religionen keinen Einfluss auf die Rechtssetzung und Rechtsauslegung haben dürfen und der Staat zu religiöser Neutralität verpflichtet ist. Der Deutungsstreit entzündete sich an der Frage, was genau diese „Neutralität“ impliziert. Mit dem Gesetz vom 15.3.2004 ist, so die These dieser Studie, erstmals in Frankreich ein Laizitätsverständnis institutionalisiert und damit gesamtgesellschaftlich verbindlich geworden, das zuvor nur als ideologisches Konzept existierte, allenfalls das Handeln einzelner Akteure anleitete und jedenfalls im französischen Religionsrecht keine Grundlage hatte.

#### *13.3.5. Gleichbehandlung*

Grundsätzlich war in Hinblick auf das Laizitätsprinzip unstrittig, dass staatliche Neutralität die Gleichbehandlung aller Bürger ohne Ansehen ihrer Religionszugehörigkeit verlangt. Doch was *Gleichbehandlung* im konkreten Einzelfall bedeutet, darüber herrschten ebenfalls unterschiedliche Ansichten. Die Verbotsbefürworter stellten die von der Laizität vermeintlich geforderte Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes als die Garantie staatlicher Gleichbehandlung dar. Der Staat solle aus dieser Sicht die religiösen Identitäten seiner Bürger nicht „kennen“. Aus diesem Grund müssten sie aus der öffentlichen Sphäre herausgehalten werden. Aus Sicht der Verbotsgegner führte diese Perspektive zum Problem der indirekten Diskriminierung. Aus ihrer Sicht kann die formale Gleichbehandlung aller religiösen Traditionen eine diskriminierende Wirkung entfalten, wenn deren Besonderheiten nicht Rechnung getragen wird. Während in Frankreich etwa hinsichtlich des Schächtens oder im Friedhofsrecht dieser Sichtweise durchaus gefolgt wird, setzten sich im Kopftuchstreit die Verfechter der formalen Gleichbehandlung durch. Auch die Frage der Gleichbehandlung verweist auf das Problem der „impliziten Normierungen“ der vermeintlich „neutralen“ Regeln des Religionsrechts, für die die etablierten Traditionen der implizite Maßstab sind.

#### *13.3.6. Die Pluralität mobilisierbarer Deutungen*

Wie die auch in Frankreich durchaus mögliche Gewährung von Sonderrechten zeigt, ist das in der Kopftuchdebatte dominant gewordene Konzept von Gleichbehandlung in der französischen Religionspolitik keineswegs allgemeingültig. Die Feststellung, die bereits in Hinblick auf den Religionsbegriff diskutiert wurde, gilt auch für die anderen religionspolitischen Schlüsselkonzepte: In jeder politischen Auseinandersetzung können diese von Neuem zum Gegenstand von Deutungsstreitigkeiten werden. Es wäre indes eine Fehldeutung, das Verbot religiöser Zeichen als die Konsequenz eines generell dominierenden laizistischen Laizitätsverständnisses zu erklären. Vielmehr wurde diese Deutungsoption speziell für das Kopftuchverbot mobilisiert. Ihre Institutionalisierung bedeutet auch nicht, dass sie nun zwingend andere religionspolitische Entscheidungen anleitet. Ohne dass dies an dieser Stelle im Einzelnen nachgewiesen werden kann, ist zu

bedenken, dass beispielsweise der Gründung des CFCM eine inhaltlich ganz andere Konzeption von Laizität zugrunde gelegen hat. Die Vermutung, dass die restriktive laizistische Laizitätskonzeption in Zukunft an Bedeutung gewinnt, ist allerdings nicht unbegründet. In Form des Gesetzes vom 15.3.2004 bietet sie nun einen institutionellen Bezugspunkt für zukünftige Deutungstreitigkeiten, wie in dieser Studie unter anderem am Beispiel der *Charte de la laïcité* gezeigt worden ist.

Grundsätzlich ist die Erkenntnis wichtig, dass Religionspolitik nicht einfach als „Funktion“ des zugrunde liegenden religionspolitischen Regimes erklärt werden kann, da die Kategorien, die das jeweilige Regime konstituieren, offen für unterschiedliche, ja konträre Deutungszuschreibungen sind. Eine Deutung des Kopftuchverbotes als Folge des Regimes „strikter Trennung“ in Frankreich käme letztlich einer Essentialisierung des Laizitätsprinzips gleich. Die Verfechter des Verbots haben ihr Laizitätsverständnis als das allgemein und unbestritten gültige dargestellt. Doch war es das keineswegs. Es war nicht nur ohne institutionelle Grundlage, sondern hatte auch zahlreiche Gegner und Kritiker, darunter religiöse und deutungsmächtige Akteure, zivilgesellschaftliche Organisationen und Politiker. Aufgrund einer spezifischen Konstellation von Bedingungen haben diese die Durchsetzung der laizistischen Laizitätsdeutung nicht verhindern können.

### *13.3.7. Analyseleitfragen*

Folgende Leitfragen können die Analyse der Deutungen, um deren Durchsetzung in der Religionspolitik gerungen wird, anleiten:

- Welches ist der explizite Gegenstand des politischen Handelns?
- Welche Positionen können unterschieden werden?
- Welche Deutungen sind mit den verschiedenen Positionen in Hinblick auf den Politikgegenstand verbunden?
- Welche Konzeptionen von Religion kommen in diesen Deutungen zum Tragen?
- Welche Konzeptionen weiterer Schlüsselkategorien der Religionspolitik spielen im Prozess eine Rolle?
- In welchem Verhältnis stehen die Positionen zueinander? Lassen sie sich verbinden oder schließen sie einander aus?
- Welche Position bzw. welche Deutung gelangt im politischen Prozess zur Durchsetzung?
- Kommt es zu einem Wandel oder zu Bestätigung der bislang dominierenden Deutungen?

### 13.4. Bedingungen der Religionspolitik

Religionspolitik ist in dieser Studie als Streit um Deutungen analysiert worden, um deren Durchsetzung verschiedene Akteure ringen. Die Frage ist, wie die Durchsetzung bestimmter Deutungsoptionen gegenüber anderen gelingt. Vorliegende Studie hat die Antwort auf diese Frage mit Hilfe einer Analyse der Handlungsbedingungen der im Deutungsstreit stehenden Akteure gesucht. Dies ist unter Adaption theoretischer Ansätze aus der vergleichenden Politikfeldforschung geschehen.

Das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen ist von mehreren Bedingungsfaktoren beeinflusst worden, von denen einige wichtiger waren als andere. Ihr Einfluss fiel zudem in den verschiedenen Phasen des Politikprozesses unterschiedlich aus. Einige Bedingungen, die für die Legitimierung des Verbot von großer Bedeutung waren, haben als motivational-steuernde Ursache eine weniger wichtige Rolle gespielt, und umgekehrt. Es ist die Frage, welche Bedingungen *notwendig* waren, um das Gesetz vom 15.3.2004 zu ermöglichen, und welche es lediglich begünstigt haben. Auch stellt sich die Frage, ob alle Bedingungen zusammen genommen erst das Gesetz erklären können oder ob nur einige zur Erklärung *hinreichen*. Dabei ist auch an die Bedingungen zu denken, die das Zustandekommen des Gesetzes theoretisch hätten behindern können, aber am Ende diese Wirkung nicht entfalteten. Die verschiedenen Bedingungen prägen das Akteurshandeln, indem sie ihm Grenzen setzen und zugleich Opportunitäten schaffen. Sie bieten den handelnden Akteuren eine Auswahl an Handlungsoptionen, auf die diese in ihren Situationsdeutungen und Entscheidungen zurückgreifen.

Drei idealtypisch unterschiedene Akteursgruppen sind im Zuge dieser Studie als relevant für das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen identifiziert worden: die Akteure aus den politischen Parteien, die Akteure aus den religiösen Feldern und die „deutungsmächtigen“ Akteure, wobei vor allem letztere für ein relativ heterogenes Akteursspektrum stehen. Die drei Akteursgruppen wurden aufgrund bestimmter Handlungslogiken unterschieden: Die Akteure aus den politischen Parteien sind als Mandatsträger für die politischen Entscheidungen verantwortlich. Weder deutungsmächtige, noch religiöse Akteure sind formal an der religionspolitischen Beschlussfassung beteiligt. Die Akteure aus den religiösen Feldern indes sind die Hauptadressaten der jeweiligen Politiklösungen. Als selbstberufene oder anerkannte Repräsentanten und Interessenvertreter ihrer religiösen Tradition versuchen sie, auf die politische Entscheidungsfindung Einfluss zu nehmen. Die deutungsmächtigen Akteure schließlich sind zwar weder an der formalen Entscheidungsfindung beteiligt, noch sind sie unmittelbar von den religionspolitischen Maßnahmen betroffen. Doch sie spielen in bestimmten Phasen des politischen Prozesses mitunter eine wichtige Rolle, etwa für die Etablierung einer bestimmten Situationsdeutung im Zuge der Problematisierung eines Themas oder im Rahmen der Politikformulierung. „Deutungsmacht“ ist dabei als ein Potential zu verstehen, das ihnen aufgrund ihrer

Expertise oder anderer Ressourcen zukommt. Diese Akteure können im Deutungsstreit gleichwohl unterliegen.

Die Akteure sind in ihren Handlungen nicht völlig determiniert, weil die Bedingungen ihres Handelns vielfältig sind und in ihrer Kombination mehrere Alternativen bieten. Damit kommt den Entscheidungen der Akteure ein eigenes Gewicht im politischen Prozess zu. Die qualitative Analyse von Religionspolitik hat daher zu untersuchen, wie die Akteure die Kontextbedingungen in ihren Entscheidungen berücksichtigen und sie eventuell dafür nutzen, ihre Ziele zu erreichen. In diesem Zusammenhang ist zwischen Entscheidungsmotivation und Entscheidungslegitimation differenziert worden. Wie gezeigt wurde, hat die neorepublikanische Konzeption der Schule eine wichtige Rolle für die *Legitimation* des Verbots religiöser Zeichen gespielt. Doch ob sie das Verbot des Kopftuchs auch motiviert hat, ist weniger sicher. Diese Frage ist aufgrund methodischer Erhebungsprobleme schwer zu beantworten. Doch zumindest spricht eine Reihe von Indizien dafür, dass hinsichtlich der Art der Wirkung neorepublikanischer Ideen zwischen verschiedenen Akteursgruppen unterschieden werden muss. Für viele rechtsorientierte Abgeordnete scheint die republikanische Schulphilosophie eher eine legitimatorische Funktion erfüllt zu haben. Dass diese Akteure sich in der Kopftuchdebatte auf eine Ideologie beriefen, die oft von linken Akteuren gegen das konfessionelle Schulwesen mobilisiert worden war (etwa 1959 und 1994), ist zumindest sehr auffällig. Daneben gab es – vor allem im linken Parteienspektrum – auch überzeugte Laizisten, die aus einer laizistischen Grundperspektive ohnehin zu einer Problematisierung von religiösen Sachverhalten tendieren. Im Fall solcher Akteure ist eher davon auszugehen, dass für sie die Prägung durch antiklerikale Traditionen auch als motivierender Faktor eine Rolle gespielt hat, also neben anderen Bedingungen die *Veranlassung* für ihr politisches Handeln gab. Diese Einschätzung gilt insbesondere für die Akteure, die in der Problematisierung des Kopftuchs eine Schlüsselrolle gespielt haben: laizistisch gesinnte Lehrer.

Im Falle derjenigen Akteure, die auf den neorepublikanischen Deutungskomplex eher aus legitimatorischen Zwecken zurückgegriffen haben, stellt sich die Frage, welche anderen Motive ihr Handeln angeleitet haben könnte. Angst vor dem Islam und die Sorge um die Lage muslimischer Frauen waren durchaus für einige Akteure handlungsbestimmend. Dabei beruhten solche Deutungen zum Teil auf Deutungsmustern, die in der Kolonialzeit geprägt worden waren, oder zum Teil auf neueren durch Fokussierungen der Medienberichterstattung auf den islamistischen Terrorismus transportierten Deutungen des Islam und der Muslime. Zudem wurden bestimmte Negativdeutungen, insbesondere bezüglich der Lage von muslimischen Frauen, von einigen muslimischen Akteuren selbst vehement vertreten. Diese lieferten dadurch die Bestätigung für unreflektiert reproduzierte Deutungen aus kolonialer Zeit. Eine so konstituierte Bedrohungswahrnehmung hat sicherlich viele politische Akteure dazu bewegt, dem Verbotsgesetz zuzustimmen.

Doch eine weitere plausible Erklärung für die Entscheidung, ein Kopftuchverbot anzustreben, besteht in den Motivlagen, die sich aus den Konstellationen der politischen Parteien ergaben. Die Bedeutung islamkritischer Positionen im *Front National*, dessen Wahlerfolge, vor allem bei den Präsidentschaftswahlen 2002, die breite Zustimmung zu einem Verbot in der französischen Bevölkerung sowie die zeitliche Nähe der Regionalwahlen 2004 sprechen dafür, dass angesichts des Wettbewerbs mit den Rechtsextremen das Kopftuchverbot ein Mittel für Akteure aus der UMP war, potentiellen FN-Wählern zu signalisieren, dass ihre Sorgen ernst genommen werden. Eine ähnliche These ist in dieser Studie auch in Hinblick auf die Positionierung der Sozialisten herausgearbeitet worden. Folgende Indizien sprechen für sie: Auch wenn es bei den Sozialisten eine antiklerikal-laizistische Tradition gibt, so hatte doch während all der Jahre seit 1989 eher eine multikulturell ausgerichtete Perspektive auf die Schulproblematik dominiert, verkörpert von Lionel Jospin. Viele der Reden sozialistischer Politiker offenbarten im Februar 2004 zudem Distanz zum Verbot. Die sozialistischen Abgeordneten unterlagen bei der Abstimmung dem Fraktionszwang. Die von der Parteiführung vorgegebene Verbotslinie lässt sich indes mit spezifischen Parteikonstellationen im linken Lager plausibel erklären. Der Wettbewerb mit den Linksrepublikanisten um Jean-Pierre Chevènement, dessen Antreten bei den Präsidentschaftswahlen 2002 zu entscheidenden Stimmenverlusten für den PS-Kandidaten Jospin geführt hatte, der Druck einer klassischen PS-Wählerklientel, der Lehrerschaft, zugunsten des Verbots und die Verbreitung kopftuchkritischer Einstellungen auch im linksliberalen Milieu lieferten reichlich Motive für die Unterstützung des Verbots religiöser Zeichen durch den PS.

Dieses Beispiel zeigt, dass bei der Analyse der Bedingungen des politischen Prozesses eine Differenzierung von *motivationaler* und *legitimatorischer* Wirkungsweise sinnvoll ist. Es sind nicht nur historisch geprägte Deutungsmuster, die das Handeln der Akteure anleiten, sondern auch die Konstellationen, in denen die Akteure zueinander stehen. Diese haben ein eigenes Gewicht.

Die Bedingungen politischer Prozesse definieren die Handlungsspielräume und Entscheidungsoptionen der Akteure. Diese Perspektive weist dem Handeln der Akteure große Bedeutung zu. Deren Deutungs- und Handlungsprozesse sowie ihre sozialen Konstruktionsleistungen sind allerdings nicht beliebig, sondern von den Bedingungen abhängig. Bei den gegebenen Bedingungen war ein Verbot des Kopftuchs prinzipiell möglich. Es gehörte zu den im französischen Kontext realisierbaren religionspolitischen Optionen. Um die Verbotsoption zu realisieren, mussten die Akteure zahlreiche Handlungsrestriktionen überwinden sowie vorhandene strukturelle Bedingungen in einer entsprechenden Weise für dieses Ziel mobilisieren. Dabei bestanden die meisten Bedingungen, die im Jahr 2004 das Verbot begünstigten, schon längere Zeit: Die sozioökonomischen Integrationsprobleme von Einwanderern aus muslimischen Ländern beschäftigten die französische Politik schon seit den 1980er Jahren. Die historisch überlieferten Deutungs- und Handlungsmuster waren ebenfalls seit dieser Zeit in Form des



Neorepublikanismus reaktualisiert oder im Falle des Kolonialismus noch immer nicht wirklich aufgearbeitet worden. Die institutionellen Bedingungen waren 2004 weitgehend die gleichen wie 1989. Dies gilt prinzipiell auch für die Konstellationen innerhalb der verschiedenen Akteursgruppen, insbesondere die parteipolitische Konkurrenz im rechten Lager, den Gegensatz zwischen den muslimischen Kopftuchverfechtern und ihren Gegnern sowie die Opposition der Anhänger neorepublikanischer zu denjenigen multikulturell-pluralistischer Gesellschaftskonzeptionen. Dennoch war es bis zum Jahr 2003/2004 nie zu einer ernstzunehmenden Gesetzesinitiative, geschweige denn zu einem effektiven Verbot des Kopftuchs gekommen. Diese Bedingungen waren sicherlich dafür notwendig, dass ein Verbot überhaupt zustande kam. Doch sie allein reichen nicht hin, um zu erklären, weshalb der langjährige Status quo im Jahr 2003 ins Wanken geriet.

Damit geraten einige im Vorfeld oder im Zuge des Prozesses eingetretene Veränderungen der politischen Handlungsbedingungen in den Blick. Die Studie hat folgende Verschiebungen innerhalb des religionspolitischen Feldes identifiziert, die im Wesentlichen erklären können, warum es bei insgesamt günstigen Voraussetzungen zum Verbot religiöser Zeichen kommen konnte:

1.) Eine wichtige Rolle spielte die Beurteilung der Kopftuchfrage in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, die dieser vor allem in Auseinandersetzung mit religionspolitischen Streitfällen aus der Türkei entwickelte. Im Vergleich zu 1989 und den frühen 1990er Jahren hat der EGMR seit 2000 zunehmend eine Deutung des Kopftuchs und eine Auslegung des Laizitätsprinzips vertreten, die eine Politik restriktiver Regulierung begünstigen konnten. Im Politikformulierungsprozess spielte die Stasi-Anhörung des EGMR-Vizepräsidenten eine entscheidende Rolle für die Legitimierung des Verbotsvorhabens, das von seinen Gegnern stets unter Berufung auf die EMRK abgewehrt worden war. Auch wenn der EGMR bislang keinen spezifisch aus dem Gesetz vom 15.3.2004 folgenden Streitfall entschieden hat, so sind doch zahlreiche Indizien aufgeführt worden, die für die Annahme sprechen, dass er das französische Kopftuchverbot akzeptieren würde. Die Studie hat gezeigt, dass Europäisierungseffekten im Allgemeinen und der Haltung des EGMR im Besonderen eine wichtige Rolle für das Zustandekommen des Verbotsgesetzes zukommt. Zumindest haben diese Europäisierungseffekte die Legitimierung des angestrebten Verbots enorm erleichtert, weil sie dessen Gegnern eine wichtige Argumentationsressource nahmen. Doch diese Entwicklung auf europäischer Ebene erklärt noch nicht das Zustandekommen des Verbots. Sie konnte erst in dem Moment ihre Wirkung entfalten, als auf nationaler Ebene der Wille bestand, ein Verbot ernsthaft anzustreben.

2.) Für die Etablierung der Situationsdeutung, die ein Verbot erstrebenswert erschienen ließ, spielten die beiden Untersuchungskommissionen unter Leitung von Jean-Louis Debré und

Bernard Stasi eine wichtige Rolle. Diese Erkenntnis ist nicht neu, doch diese Studie richtet den Fokus auf die Filterungsarbeit beider Kommissionen. Es ist schwer zu beurteilen, wie sehr innerhalb der Kommissionen von Anfang an eine verbotsorientierte Perspektive bestand und deren Arbeit in eine entsprechende Richtung lenkte. Im Falle der Debré-Mission ist angesichts ihrer Besetzung zumindest die Annahme plausibel, dass eine kopftuchkritische Grundsicht von Anfang an dominierte, wenn vielleicht auch nicht der Wille, religiöse Zeichen in der Schule zu verbieten. Im Falle der Stasi-Kommission sprechen die heterogene Besetzung des Gremiums und weitere Gründe gegen eine von Beginn an bestehende Grundorientierung zugunsten eines Verbots. Nie in den 15 Jahren der Kopftuchdebatte seit 1989 hatten sich offizielle Kommissionen so eingehend mit dieser Problematik beschäftigt. Die Kommissionen boten einer Vielzahl an gesellschaftlichen Akteuren die Gelegenheit, ihre Sicht vorzustellen. Dabei verschafften die Kommissionen insbesondere zwei Akteursgruppen eine Bühne zur Vermittlung ihrer Sicht, die bis dahin zwar an der Debatte teilgenommen hatten, nun aber erstmals in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit kamen: die Kopftuchgegner im muslimischen Feld und in der Lehrerschaft. Alternative Sichtweisen zu der von ihnen vertretenen und von den Kommissionen stark rezipierten Situationsdeutung wurden meist marginalisiert oder nicht einmal diskutiert. Als die Berichte entstanden, hatte sich die verbotsorientierte Perspektive natürlich in den Kommissionen bereits durchgesetzt. Insofern sind sie aus einer das Verbot legitimierenden Grundhaltung verfasst. Doch die hauptsächlich auf den Anhörungen beruhenden Berichte spiegeln in keiner Weise die Vielfalt der Positionen wider.

3.) Allerdings trafen die großen politischen Parteien ihre Entscheidung zugunsten der Verbotslösung etwa einen Monat (im Falle des PS) bzw. zwei Wochen (im Falle der UMP) vor Veröffentlichung der Berichte. Auch wenn die Medien die Anhörungen intensiv verfolgt hatten, so bestand doch im November 2003 noch keine Gewissheit über die Positionierung der Kommissionen. Die Gründe für die frühe Festlegung der politischen Akteure auf die Verbotsoption sind sicherlich komplex. In beiden Parteien hat – gerade auch unter dem Eindruck des 11. September 2001 und des seither massiv intensivierten islamistischen Terrorismus – eine Problemwahrnehmung in Bezug auf das Kopftuch und den Islam in Frankreich generell eine Rolle gespielt. Doch die aus dem Parteienwettbewerb entspringenden Motive liefern eine weitere Erklärung für deren Positionierung. Dies gilt insbesondere für die Sozialisten: In ihrer Akteurskonstellation hatte sich im Vergleich zu den 1990er Jahren eine wichtige Änderung ergeben. Dies ist ein bislang wenig beachteter Aspekt der Kopftuchdebatte: Der Schock des 21. April 2002 bestand für die Sozialisten nicht in der Stärke Le Pens, sondern vielmehr im Wahlerfolg von Jean-Pierre Chevènement, der Lionel Jospin entscheidende Stimmenanteile nahm und ausgerechnet für eine ideologische Richtung stand, die dem Neorepublikanismus aufs Engste verbunden ist. Diese Konstellation wurde in ihren für die Sozialisten verheerenden Wirkungen

erst im Frühling 2002 deutlich. In Kombination mit den eigenen laizistischen Traditionen hat sie vermutlich deren Entscheidung, das Kopftuchverbot zu unterstützen, stark motiviert. Die ausdrückliche Unterstützung der Sozialisten für ein Verbot war jedenfalls eine entscheidende Wende in der französischen Kopftuchdebatte, denn diese gab der restriktiven Maßnahme, von denen die Muslime am meisten betroffen sein sollten, erst eine breite politische Legitimation.

4.) Neben den genannten ein Verbot begünstigenden Bedingungen ist zu bedenken, dass für das Zustandekommen oder Scheitern einer politischen Entscheidung nicht nur die begünstigenden Bedingungen eine Rolle spielen, sondern auch hinderliche Faktoren. Der Widerstand gesellschaftlicher Gruppen kann ein politisches Projekt zum Scheitern bringen, wenn er nur groß genug ist. Zum Verständnis des Zustandekommens der Verbotslösung ist daher auch der *Ausfall* potentiell hinderlicher Faktoren zu bedenken. Im Falle des Verbots religiöser Zeichen war ein wichtiger Erfolgsfaktor die Schwäche des effektiven Widerstands religiöser Akteure gegen das Gesetzesvorhaben. Dies gilt insbesondere für das muslimische Feld, in dem sogar zahlreiche Akteure vehement für ein Verbot eintraten sowie eine relativ große Minderheit der Muslime ein Verbot religiöser Zeichen unterstützte. Die muslimischen Kopftuchverfechter hatten bereits mit dem Mangel an breiter gesellschaftlicher Unterstützung für ihr religionsfreiheitliches Anliegen zu tun. Es fehlte ihnen an gesellschaftlich einflussreichen Fürsprechern, die dazu bereit waren, auf ihrer Seite eine heftige religionspolitische Auseinandersetzung zu wagen. Auch wenn sie das Anliegen der Muslime prinzipiell unterstützten, waren die Kirchen und das jüdische Rabbinat zu einem stärkeren Engagement nicht bereit oder nicht in der Lage. Den muslimischen Kopftuchverfechtern fehlte es zudem an einem effektiven Zugang zu den Medien, um ihr Anliegen zu vermitteln, sowie politisch einflussreichen Repräsentanten. Doch am schwerwiegendsten war die konfliktgeprägte Konstellation im muslimischen Feld selbst, in dem gerade die gesellschaftlich und politisch eher einflussreichen Akteure Positionen vertraten, die einem Verbot günstig waren. Das Ausbleiben eines effektiven Widerstands religiöser Akteure gegen das Verbot religiöser Zeichen ist ein weiterer wichtiger Erklärungsfaktor für den Erfolg dieser Maßnahme.

Diese vier Faktoren haben in einem insgesamt durch viele begünstigende Bedingungen geprägten Kontext den Ausschlag für das Zustandekommen des Gesetzes vom 15.3.2004 gegeben. Sie können erklären, warum es ausgerechnet im Jahresverlauf 2003/2004 zu dieser politischen Maßnahme kommen konnte. Dass dieser Prozess überhaupt möglich war, ist auf viele andere notwendige Bedingungen zurückzuführen, die in dieser Studie ausführlich beschrieben worden sind. Dazu gehören beispielsweise die historischen Deutungsmuster, die beeinflussten, warum die Kopftuchproblematik ausgerechnet in der Schule ausgetragen wurde, oder die Frage, warum vor allem das Kopftuch zu einem so großen Problem wurde (und nicht andere aus dem islamischen Recht ableitbare Praktiken, wie etwa die Exogamie). Dazu gehört auch, wie in dieser Studie

gezeigt wurde, die Rolle der laizistisch orientierten Lehrerschaft, die seit 1989 maßgeblich die Problematisierung des Kopftuchs betrieben hat.

Auch wenn einige Bedingungen wichtiger sind als andere, um das Verbot des Kopftuchs in Frankreich zu erklären, so war doch gerade das Zusammenwirken einer Pluralität an unterschiedlichen Faktoren für dessen Zustandekommen entscheidend. Der politische Prozess hat sich in einem hochkomplexen Handlungsfeld ereignet, in dem zahlreiche Akteure miteinander interagierten und verschiedene strukturelle Bedingungen den Akteuren Restriktionen auferlegt und Opportunitäten geboten haben. In unterschiedlichen Phasen des politischen Prozesses waren unterschiedliche Faktorenkombinationen von Bedeutung. Einige Bedingungen erklären eher, warum das politische „Problem“ überhaupt aufgekommen ist, andere eher, wann oder in welcher Weise das „Problem“ bearbeitet worden ist. Kein Faktor allein reicht im Falle des Verbots auffälliger religiöser Zeichen zur Erklärung des politischen Prozesses und seines Resultates hin. Die einzelnen Bedingungen beeinflussen in ihrem Zusammenspiel das Zustandekommen politischer Entscheidungen und damit die Etablierung der zugrunde liegenden Deutungskomplexe. Um zu verstehen, wie dominante Deutungen konstituiert werden, ist demnach die Untersuchung des Akteurshandelns in einem von unterschiedlichen Bedingungen geprägten Feld notwendig. Im Folgenden werden die verschiedenen Bedingungen und entsprechende Untersuchungsleitfragen in stärker theoretisierender Form zusammengestellt.

### **13.5. Sozioökonomische und soziokulturelle Rahmenbedingungen**

#### *13.5.1. Die wirtschaftlichen Bedingungen*

Sozioökonomische Theorieansätze (Schmidt 2001b: 12) sind normalerweise geeignet für die Analyse von Politikfeldern, in denen politische Entscheidungen quantifizierbare Politikresultate hervorbringen, weil sie leicht durch entsprechende Indikatoren abgebildet werden können. Im Rahmen qualitativ orientierter Analysen von symbolischer oder regulativer Religionspolitik können aus den allgemeinen sozioökonomischen Rahmenbedingungen kaum konkrete politische Entscheidungen abgeleitet werden. Im Kopftuchkonflikt hat die sozioökonomische Lage vor allem in der Problematisierungsphase eine Rolle gespielt. Dass die Einwanderer und ihre religiösen Traditionen als „Problem“ wahrgenommen wurden, hing auch mit der wirtschaftlichen Krise der 1980er Jahre zusammen. Zugleich fanden manche Einwanderer in den religiösen Traditionen des Herkunftslandes eine Ressource, um mit den wirtschaftlichen Schwierigkeiten und Ausgrenzungserfahrungen umzugehen.<sup>1226</sup> In der Kopftuchdebatte war die problematische

---

<sup>1226</sup> Für die Annahme, dass die Hinwendung zu religiösen Traditionen als Quelle von Selbstachtung und kollektiver Identität dazu dient, sozioökonomische Exklusionserfahrungen zu kompensieren, haben Gaspard/Khosrokhavar (1995) in ihren Interviews durchaus Bestätigung gefunden. Brouard/Tiberj (2005: 72-77)

sozioökonomische Lage eine für die Problematisierung des Islam und des Kopftuchs allgemein begünstigende Bedingung.

Doch hat die durch die Einwanderung von Muslimen bedingte Pluralisierung im religiösen Feld Frankreichs und die Problematisierung der muslimischen Immigranten und des Islam im Kontext der Wirtschaftskrise nicht nur restriktive, sondern auch zahlreiche „religionsfreundliche“ Maßnahmen nach sich gezogen. Dies zeigt beispielsweise die Schaffung des Islamrats CFCM. Auch wenn die dieser Initiative vorausgehende Problematisierung des Islam von den schwierigen sozioökonomischen Bedingungen beeinflusst war, so können diese die konkreten religionspolitischen Maßnahmen nicht erklären. Dies zeigt, dass der Erklärungsbeitrag des sozioökonomischen Theorieansatzes weitgehend auf die Problematisierung und das Agenda-Settings beschränkt ist.

### *13.5.2. Die Größe der religiös definierten Bevölkerungsgruppen*

Ein mit der Einwanderung zusammenhängender Grund für die Problematisierung des Islam seit den 1980er Jahren war die Größe der muslimischen Bevölkerung in Frankreich. Dabei zeigt die geläufige Bezeichnung des Islam als „zweiter Religion Frankreichs“, dass die Größe dieser „Gemeinschaft“ von den politischen Akteuren wahrgenommen wird und ihr religionspolitisches Handeln motiviert hat. Andere aus Migrationsprozessen hervorgegangene religiöse Traditionen in Frankreich, die ebenfalls kulturell fremd sind und mit Tempel- und Pagodenbauten öffentliche Sichtbarkeit erlangen (wie der Buddhismus oder der Sikhismus) sind kaum oder gar nicht zum Gegenstand religionspolitischer Debatten geworden. Es stellt sich demnach durchaus die Frage, ob das Kopftuch eine derartige politische Debatte zur Folge gehabt hätte, wenn die muslimische Bevölkerung in Frankreich so groß gewesen wäre wie die Anhängerschaft des Sikhismus.

Allerdings zeigt die französische Antisektenpolitik, dass die Größe der Anhängerschaft einer religiösen Tradition keine Rolle dafür spielt, ob diese in den Fokus öffentlicher Aufmerksamkeit gerät und zum Gegenstand religionspolitischer Maßnahmen wird. Die Größe der Bevölkerungsgruppe, die einer religiösen Tradition zugeordnet wird, hat indes Einfluss darauf, welchen Charakter diese Maßnahmen haben. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Angehörigen der jeweiligen Tradition wahlpolitisches Gewicht haben. Sowohl die sogenannten Sekten als auch der Islam sind Gegenstand von erheblichen Problematisierungsprozessen geworden. In beiden

---

vertreten aufgrund ihrer Umfrageergebnisse die These, dass religiöse Einstellungen und wirtschaftlicher Leistungswille im Falle der immigrierten Bevölkerung sich nicht ausschließen, sondern miteinander verknüpft sind. Folgt man ihrer Analyse, dann kann zwar die Hinwendung zu religiösen Traditionen eine Kompensation wirtschaftlicher Ausgrenzung darstellen. Dies bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass sozioökonomische Integration die Bedeutung religiöser Traditionen für den Einzelnen verringert. Jedenfalls kann die wirtschaftliche und soziale Situation eines von mehreren Motiven für die individuelle Wiederentdeckung religiöser Traditionen sein. Die Kompensationsthese erklärt allerdings nicht, warum die verstärkte öffentliche Sichtbarkeit von muslimischer Religionspraxis von der nichtmuslimischen Mehrheit als Problem wahrgenommen und zum politischen Thema gemacht wird.

Fällen hatte diese Problematisierung restriktive politische Maßnahmen zur Folge. Doch im Falle der „Sekten“ beschränkte sich die Religionspolitik auf Restriktionen, im Falle des Islam ging die Restriktion in Form des Kopftuchverbots mit einer aktiven Politik der Integration des Islam in das bestehende Religionsrecht einher. Die Gruppengröße spielt insofern vor allem eine Rolle dafür, inwiefern die jeweilige Tradition von permissiven oder distributiven, also insgesamt „freundlichen“ religionspolitischen Maßnahmen profitieren kann. Dieses Argument wird durch den Fall der Sikhs bestätigt: Anders als der Islam genießt ihre Tradition in keiner Weise religionspolitische Anerkennung. Die einzige für den Sikhismus in Frankreich relevante Maßnahme religionspolitischer Art in der jüngeren Vergangenheit war das Verbot religiöser Zeichen.

### *13.5.3. Analyseleitfragen*

Aus den obigen Ausführungen lassen sich folgende Leitfragen für die Untersuchung der sozioökonomischen Rahmenbedingungen von Religionspolitik ableiten.

- In welcher wirtschaftlichen Situation kommt es zur Problematisierung von religiösen Themen und zu religionspolitischen Maßnahmen? Lässt sich ein Zusammenhang aufzeigen?
- Gibt es einen Zusammenhang zwischen Religionspolitik und Einwanderung?
- Welche Rolle spielt die sozioökonomische Situation der Anhängerschaft religiöser Traditionen, insbesondere die Integration in den Arbeitsmarkt?
- Welche Rolle spielt die relative Größe der Anhängerschaft einer religiösen Tradition für die religionspolitischen Aktivitäten?

## **13.6. Historisches Erbe**

### *13.6.1. Einleitung*

Es ist keine neue Entdeckung, dass in der Kopftuchdebatte und für das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen verschiedene historische Traditionen eine wichtige Rolle gespielt haben. Im Kontext dieser Studie sind jedoch die verschiedenen historischen Hintergründe der französischen Religionspolitik im Allgemeinen und des Verbots religiöser Zeichen im Besonderen als strukturelle Bedingungen des Akteurshandelns konzipiert worden. Dabei sollte gezeigt werden, wie bestimmte historische Traditionen die Deutungsprozesse und die Handlungsoptionen der Akteure im politischen Prozess beeinflussen. Anders als Institutionen sind historische Traditionen nicht schriftlich fixiert und stehen daher den handelnden Akteuren nicht

unmittelbar zur Verfügung. Vielmehr kommen sie in bestimmten Routinen bzw. Mustern der Wahrnehmung und Deutung sowie des Handelns zum Ausdruck. Das Konzept des *Deutungsmusters* verweist darauf, dass Deutungen bzw. Bedeutungszuschreibungen ihrerseits eine Geschichte haben und in Rezeptions- und Reproduktionslinien tradiert werden. Damit ist die Annahme verbunden, dass bestimmte Schemata sozialer Konstruktion der Kontinuität bzw. der Beharrung unterliegen und dadurch eine steuernde Wirkung auf das Handeln der Akteure entfalten.

In dieser Studie sind auf der Basis der bestehenden geschichtswissenschaftlich orientierten Sekundärliteratur drei verschiedene Komplexe an Deutungsmustern bzw. historischen Tradierungslinien herausgearbeitet worden, die in der Kopftuchdebatte und im Verbot religiöser Zeichen zum Tragen gekommen sind. Die historische Entwicklung des unitaristischen, des antiklerikalen und des kolonialen Komplexes ist anhand einiger wichtiger Wegmarken nachgezeichnet worden, um zu zeigen, wie über historische Umbrüche hinweg bestimmte Muster des Handelns und Deutens Bestand hatten. Dabei ist gezeigt worden, dass diese historisch überlieferten Muster zwar einerseits einen Deutungsrahmen für das Akteurshandeln bilden, doch dass sie zugleich nichtdeterministisch Handlungsoptionen der Akteure konstituieren. Denn die verschiedenen Traditionen stellen stets mehrere Deutungsoptionen zur Verfügung. Dadurch sind die Deutungsprozesse der Akteure nicht historisch vorbedingt, sondern offen für Innovationen. Es ist gezeigt worden, wie sehr Kontinuitätseffekte und Innovationen im Akteurshandeln miteinander verwoben sind. Vorliegende Studie bietet mit dem Konzept des *Deutungsmusters* ein Instrument, mit dem die historische Bedingtheit gegenwärtigen politischen Handelns differenziert analysiert werden kann. Dies ist auch für die religionswissenschaftliche Forschung insgesamt von Interesse. Mittels des hier vorgeschlagenen Ansatzes ist eine massive Komplexitätssteigerung in der theoretischen Durchdringung kultur- und religionsgeschichtlicher Zusammenhänge und ihrer Bedeutung für die Deutungsprozesse der Gegenwart möglich, ohne jedoch die Analyse theoretisch zu überfrachten.

### *13.6.2. Das Reservoir an Deutungs- und Handlungsmustern*

Religionspolitik ist auf Deutungen gegründet. Ihre Maßnahmen hängen von der zugrunde liegenden Situationsdeutung ab, in der bestimmte Konzeptionen von Religion und anderen Schlüsselkategorien des Handlungsfelds zum Tragen kommen. Unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen seitens verschiedener Akteursgruppen führen zu Deutungskonflikten. Die Mehrdeutigkeit der Begriffe zieht Debatten und Aushandlungen um ihre „richtige“ Auslegung nach sich. In diesen Deutungstreitigkeiten und Aushandlungen entfalten die historischen Traditionen der Bedeutungszuschreibung ihre Wirkung. Es lässt sich sogar sagen, dass die Mehrdeutigkeit der Begriffe und Schlüsselkategorien der politischen Debatte Resultat ihrer Geschichte ist. Reinhardt

Koselleck (1974) konzipiert Begriffsgeschichte nicht als Prozess der kontinuierlichen Wandlung von einem Begriffsverständnis zu einem anderen, sondern als Prozess der Ansammlung von Deutungsoptionen und Interpretationsmöglichkeiten um einen Begriff, die zu je verschiedenen historischen Zeitpunkten unterschiedlich plausibel sind, von denen jedoch meist mehrere gleichzeitig zum Deutungsspielraum der *im gleichen historischen und räumlichen Kontext* handelnden Akteure zählen und die entsprechend von diesen aktualisiert werden können. Begriffe sammeln somit im Laufe der Geschichte Bedeutungen an, die von den Akteuren abgerufen werden können. Es kommt dabei zu einer „Ausdehnung des Anwendungsbereichs“ dieser Begriffe (Koselleck 1974: XVI). Sie eigneten sich, so Koselleck weiter, „in der ihnen eigentümlichen Allgemeinheit und Mehrdeutigkeit zu Leer- und Blindformeln, die nach Klassen- und Interessenlage der Sprecher verschieden und gegenläufig verwendbar sind“ (ebd.: XVII). Zugleich zeichnen sich Begriffsbedeutungen durch „zahlreiche Konstanten“ auch über Umbrüche hinweg aus (ebd.: XVIII). Die unterschiedlichen Bedeutungen sind dabei auf je eigene Reproduktions- und Rezeptionslinien zurückzuführen, das heißt, es bestehen für die einzelnen Konnotationen von Begriffen jeweils bestimmte historische Tradierungslinien, die als relativ stabile Muster der Bedeutungszuschreibung bzw. als Deutungsmuster beschrieben werden können. In diesem Sinne transportieren bestimmte Deutungen ein ihnen eigenes historisches Erbe an Mustern, die das religionspolitische Handeln prägen. Diese Mehrdeutigkeit der Begriffe ist nicht beliebig, sondern abhängig von der Begriffsgeschichte.

Diese Begriffskonnotationen und Deutungsmuster legen einen Interpretationsspielraum fest, innerhalb dessen die Akteure widerstreitende Positionen beziehen können, und sie bilden den Fundus, auf den die Akteure in den Deutungsprozessen zugreifen. Ebenso besteht ein historisch gewachsenes Reservoir an Mustern des politischen Handelns und der Bearbeitung religionspolitischer Sachverhalte. Welche Deutungs- oder Handlungsoptionen in einem spezifischen Kontext reaktualisiert und für konkrete Problemstellungen adaptiert werden, hängt von weiteren *Bedingungen* sowie situationsabhängigen Faktoren, etwa der Interessenlage der handelnden Akteure, ab. Indem bestimmte Muster der Deutung und Handlung auf neue Situationen und Problemlagen adaptiert werden, verändern sie sich zwar, doch nur zu einem gewissen Grad. Dies kann Kontinuitätseffekte zur Folge haben.

Dies zeigt sich an der Konzeptionalisierung des Verbots religiöser Zeichen in den historisch überlieferten Kategorien des antiklerikalen Laizismus der Dritten Republik. Die Existenz dieses Erbes an Deutungsmustern allein erklärt nicht, weshalb das Verbot religiöser Zeichen schließlich als erneuter antiklerikaler Kampf gegen eine vernunft- und republikgefährdende „Religion“, den Islam, gedeutet worden ist. Dass aber diese Deutungsmöglichkeit den Akteuren überhaupt zur Verfügung stand, dass die restriktive Maßnahme in den Kategorien des antiklerikalen Laizismus gedeutet werden konnte und dass vielen Akteuren dies als eine angemessene Situationsdeutung



erschien, ist damit zu erklären, dass dieser antiklerikal-laizistische Deutungskomplex zum historisch gewachsenen Spektrum an Deutungsoptionen in Frankreich zählt. Auch wenn die Deutung des Kopftuchs als „Problem“ der Laizität nicht die einzige Option dargestellt hat, so war sie doch im französischen Kontext plausibel, weil sie sich auf historisch überlieferte Deutungsmuster beziehen ließ.

Der durch diese Rahmung entstehende Kontinuitätseffekt zwischen der Kopftuchdebatte der letzten Jahre und dem französischen Kirchenkampf der 1880er Jahre ist insofern die Folge von Akteursentscheidungen, in deren Zuge die Akteure auf Deutungsmuster zugriffen und diese reproduziert haben. Die „Geschichte“ prägt nicht im Sinne aktiver Handlungsmacht, sondern dadurch, dass sie den handelnden Akteuren eine Opportunitätsstruktur aus Deutungsoptionen bereitstellt, auf die diese sich beziehen können. Ein historischer Determinismus religionspolitischen Handelns entsteht dadurch nicht, weil nicht nur eine religionspolitische Tradition, sondern verschiedene Traditionen und in ihnen verankerte Deutungsmuster zur Verfügung stehen. So standen sich im Kopftuchkonflikt unterschiedliche historisch verankerte Deutungsoptionen gegenüber. Die Deutung der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes geht auf eine antiklerikal-laizistische Rezeptionslinie zurück, die jedoch zu keinem historischen Zeitpunkt unumstritten war. Stets hat es Deutungsoptionen gegeben, die in Opposition zu ihr standen oder zumindest eine Alternative boten. An manche der historisch überlieferten Muster kann das Verbot religiöser Zeichen in der Schule nur schwer anknüpfen, so zum Beispiel an die Auslegungsgeschichte des Laizitätsprinzips durch die französische Rechtsprechung.

Es ist gezeigt worden, inwiefern die negative Deutung des Kopftuchs in einem Zusammenhang mit antiklerikal-laizistischen Mustern der Negativbewertung „strikt“ gelebter Religiosität steht. Mit den historisch überlieferten Negativkonnotationen des Religionsbegriffs geht in Frankreich ein Set an politischen Bearbeitungsmustern einher, das bei der Übertragung jener Konnotationen auf neue Sachverhalte ebenfalls auf diese adaptiert wird. Dadurch entstehen eigentümliche Kontinuitätseffekte: Zwar kommt es nicht zu einer Wiederholung von Geschichte. Doch können neuartige religiöse Sachverhalte altbekannte Deutungsmuster und die damit einhergehenden politischen Handlungsmuster wachrufen. Ein Beispiel hierfür ist die Tatsache, dass sich der Kopftuchkonflikt ausgerechnet an der Schule entzündet hat, welche schon im antiklerikalen Kirchenkampf eine zentrale Rolle gespielt hatte.

Die Problematisierung des Islam beruht auf eigenen, vom antiklerikalen Laizismus unabhängigen Deutungstraditionen. Die Deutung des Islam als ontologisch mit den französischen Werten inkompatible Entität ist ein Muster, das in die Kolonialvergangenheit und in noch frühere Zeiten zurückverfolgt werden kann. Das islamische Recht begründet in dieser Deutungstradition den entscheidenden Grund für die Inkompatibilitätsannahme. Auch zu der islamkritischen Deutung

bestanden Alternativen: Einige politische Akteure, darunter die maßgeblichen Führungspersonlichkeiten der beiden großen Parteien, betonten, dass Islam und französische Werte grundsätzlich miteinander kompatibel sein können. Andere hielten an der strikten Inkompatibilitätsannahme fest (z.B. Kaltenbach/Tribalat 2002, Zarka 2004 etc.). Doch auch in dem Anspruch, den Muslimen bei der Integration in das französische Religionsrecht und bei der Adaption der islamischen Traditionen an die Bedingungen der Laizität zu helfen, kommt die koloniale Inkompatibilitätsannahme implizit noch zum Tragen. Die Integrationshilfe entspricht in gewisser Weise der kolonialen *mission civilisatrice*.

Doch wird die Inkompatibilitätsannahme zugleich relativiert, indem die Akteure davon ausgehen, dass die Integration grundsätzlich möglich ist. In dem Moment, in dem der Islam jedoch als eine „Religion Frankreichs“ anerkannt wird und damit der – implizite – Religionsbegriff des französischen Religionsrechts selbst zum Tragen kommt, kommen die antiklerikal-laizistischen und jakobinisch-unitaristischen Traditionen ins Spiel. Während die Muslime in der Kolonialzeit – zumindest im 19. Jahrhundert – weitgehend gar nicht mit der jakobinischen Assimilationsforderung konfrontiert wurden, wird diese nun gegen die Aspekte der islamischen Tradition mobilisiert, die schon immer als unvereinbar mit den französischen Werten galten, unter anderem diejenigen, die die Rechtsstellung der Frau betreffen. Bei diesem Vorgang kam der Gegensatz von Positiv- und Negativkonnotationen des Religionsbegriffs zum Tragen, auf den Raphaël Liogier (2006) aufmerksam gemacht. „Kult“ (*culte*) und „Glaube“ (*croissance*) gehören zum positiv konnotierten Bedeutungsfeld des französischen Religionsbegriffs, „Irrationalität“, „Zwang“, „communautarisme“, „Republikfeindschaft“, „Unfreiheit“ zum negativ konnotierten Bedeutungsfeld. Letzterem wurde das Kopftuch zugewiesen. Mit Hilfe der laizistisch-antiklerikalen Bearbeitungsmuster sollte es überwunden werden.

Die Reproduktion dieser Muster in einem neuen Kontext und ihre Anwendung auf ein neues Problem gehen zugleich mit ihrem partiellen Wandel einher. Die Frage ist daher, ob es überhaupt angemessen ist, angesichts dieses partiellen Wandels von Deutungs- oder Handlungsmustern zu sprechen und damit Kontinuität zu suggerieren.

### 13.6.3. Das Modell der *longue durée*

Die hier entwickelte Perspektive auf historische Bedingungsfaktoren von Religionspolitik unterscheidet sich in gewisser Weise von den geläufigen Ansätzen in der Politikfeldforschung. Einem verbreiteten Ansatz zufolge prägt das politische „Erbe“ (im Sinne von engl. „legacy“), verstanden als das Resultat vergangener Entscheidungen, die politischen Entscheidungsprozesse der Gegenwart (Schmidt 2001b: 15f.). Diese Theorie haben Richard Rose und Phillip Davies auf die Formel gebracht: „Policymakers are heirs before they are choosers“ (1994: 1): Die politischen Akteure müssen demnach in ihren Entscheidungen von den Ergebnissen früherer Entscheidungen

ausgehen. Damit geht es den Autoren um Institutionalisierungen, die, einmal geschaffen, nicht so einfach wieder aufgehoben werden können. Rose und Davies haben ihre Theorie in Hinblick auf staatliche Ausgabenprogramme entwickelt, die die Regierung, die sie beschließt, überdauern. Diesen Aspekt behandelt diese Studie im Zusammenhang mit institutionalistischen Theorieansätzen. Die an dieser Stelle fokussierten Deutungs- und Handlungsmuster sind nicht institutionalisiert. Dies sagt nichts über ihre Wirkung aus, auch von ihnen kann starker Zwang (constraint) ausgehen, mitunter sogar eine stärker steuernde Wirkung als von Institutionen. Doch während Rose/Davies die Resultate vergangener Entscheidungen als historisches Erbe konzipieren, das die Akteure in ihren gegenwärtigen Entscheidungen – wie auch immer – berücksichtigen müssen, geht das Konzept der Deutungs- und Handlungsmuster davon aus, dass bestimmte Aspekte *der Art und Weise*, wie in der Vergangenheit eine Entscheidung getroffen oder ein Sachverhalt gedeutet wurde, in späterer Zeit reaktualisiert und in höchstens leicht gewandelter Form wiederholt werden. Dabei hat die historische Betrachtung gezeigt, dass mit dem Kopftuchverbot zwar bestimmte Deutungsmuster reproduziert wurden, die Gesamtkonstellation, in der diese auftraten, jedoch eine völlig andere war, was Rückwirkungen auf die Muster selbst hatte. Daher die Frage, ob es überhaupt angemessen ist, von Kontinuitätseffekten auszugehen.

In dieser Studie ist der Versuch unternommen worden, die Persistenz bestimmter Deutungs- und Handlungsmuster über längere Zeiträume aufzuzeigen. Dies trifft auf den Antiklerikalismus als religionskritisch-laizistische Bewegung zu, die den Einfluss der Religion auf das Gemeinwesen bis hin zu ihrer Präsenz im öffentlichen Raum einzuschränken versucht. Es trifft auf den staatlichen Unitarismus zu, dessen Sorge um die staatliche und nationale Einheit tendenziell negative Rückwirkungen auf die Akzeptanz kollektiver Identität unterhalb der nationalen Identifikationsebene hat. Es trifft schließlich auch auf bestimmte Bedeutungszuschreibungen in Hinblick auf den Islam zu, der als eine mit den französischen Werten potentiell inkompatible religiöse Tradition gedeutet wurde. Diese Rezeptionslinien verlaufen keineswegs kontinuierlich, sondern können durch gegenläufige Tendenzen abgelöst werden. Die zunehmende Irrelevanz der religiös-säkularen Konfliktlinie in der Fünften Republik und damit das Verblässen des antiklerikalen Erbes ist da ein Beispiel. Auch wenn noch in den 1950er Jahren sowie wieder ab Ende der 1980er Jahre antiklerikale Deutungsmuster in den öffentlichen Debatten aufgetreten sind, ist doch festzustellen, dass sie in der Zwischenzeit für die offizielle Politik weitaus weniger bedeutsam waren.

Es ist daher zwischen der Kontinuität von Deutungsmustern und der Kontinuität ihrer Dominanz, also ihrer prägenden Wirkung auf religionspolitische Entscheidungen, zu unterscheiden. Auch wenn Rezeptions- und Reproduktionsmechanismen dafür sorgen, dass Deutungsmuster den handelnden Akteuren zur Verfügung stehen, so rufen diese doch die Deutungen nicht kontinuierlich ab, sondern aus bestimmten Anlässen und in passenden Situationen.

Das wiederholte Aufgreifen bestimmter Deutungsmuster sorgt für Wiedererkennungseffekte, allerdings nicht im Sinne eines Kulturalismus, der von einer kontinuierlichen Reproduktion grundlegender kultureller Strukturen ausgeht. Kulturalistische Ansätze laufen darauf hinaus, bestimmte „typische“ Kulturmerkmale zu identifizieren und als kausale Erklärungsfaktoren menschlichen Handelns zu konzipieren.<sup>1227</sup> Gegen ein solch mechanistisches Kulturverständnis hat sich Clifford Geertz ausgesprochen und demgegenüber die Dynamik und Kontextbezogenheit von Bedeutungszuschreibungen und Handeln betont (Geertz 1987: 21). Selbst wenn bestimmte Deutungs- oder Handlungsmuster über längere Zeiträume bestehen, heißt dies nicht, dass ihre Wirkung zu verschiedenen Zeitpunkten gleich ist. Dadurch dass sie auf unterschiedliche Kontexte und Situationen bezogen werden, verändern sie sich in einem gewissen Maße.

In diesem Zusammenhang sind die Überlegungen des französischen Historikers Fernand Braudel von Interesse, auf die auch Hans G. Kippenberg zurückgreift (vgl. Kippenberg 2001: 260). Braudel (1969b: 44f., 1993: 66f.) arbeitet mit einem Zeitmodell variabler „Geschwindigkeit“. Er unterscheidet dabei drei verschiedene Zeitverläufe im Sinne von „Veränderungsgeschwindigkeiten“: 1.) die unmittelbaren historischen Ereignisse und Entscheidungsprozesse, die sich durch eine hohe Veränderungsgeschwindigkeit auszeichnen, 2.) den strukturellen Wandel in Wirtschaft und Gesellschaft, etwa die Veränderung von sozialen Schichtungen der Gesellschaft und Institutionen, der langsamer verläuft, und 3.) sehr langfristige Veränderungsprozesse, beispielsweise die geographischen und klimatischen Bedingungen eines Landes. Braudel bezeichnet diese dritte Zeit als *longue durée* (Braudel 1969b: 45). Die langsame Veränderung grundlegender Strukturbedingungen sorgt dafür, so der Historiker, dass historische Entwicklungen bestimmte Möglichkeitsspielräume nicht verlassen. Mit diesem Modell vermag Braudel Kontinuitätseffekte zu erfassen, ohne jedoch davon ausgehen zu müssen, dass bestimmte Aspekte der sozialen Realität unveränderlich sind. Braudel versteht dieses Beschreibungsmodell als idealtypisch und als theoretische Vereinfachung: „il n’y a pas un temps social d’une seule et simple coulée, mais un temps social à mille vitesses, à mille lenteurs“ (Braudel 1969a: 24).

Braudel steht dem Strukturalismus nahe (Braudel 1969b: 50, 1969a: 21). Doch sieht er das Individuum in seinem Handeln nicht als vollständig determiniert. Es geht ihm darum, die Einbettung des Individuums in einen gegebenen, historisch gewachsenen Handlungsrahmen zu erfassen, in dem die Handlungsfreiheit nicht absolut ist (Braudel 1969a: 21). Braudel zählt auch „die Zivilisationen“ zur Zeitebene der *longue durée*, eine Annahme, die ihn eindeutig in die Nähe von Kulturkreislehren rückt (vgl. Braudel 1993). Man muss ihm auf diesem Wege nicht folgen, um die Idee der unterschiedlichen Geschwindigkeiten von historischen Veränderungsprozessen aufzugreifen. Hier ist die Perspektive von Reinhart Koselleck von Interesse: Zu den Strukturen,

---

<sup>1227</sup> Zu unterschiedlichen Kulturtheorien, insbesondere zur kritischen Würdigung von Kulturkreislehren und kulturalistischen Ansätzen siehe Kohl (2000: 130-172).

deren Veränderungsgeschwindigkeit gegenüber den unmittelbaren Ereignissen langsamer verläuft, zählt Koselleck „Verfassungsbaunormen, Herrschaftsweisen, die sich nicht von heute auf morgen zu ändern pflegen, die aber Voraussetzungen politischen Handelns sind“ (Koselleck 1998: 115). Konstellationen von Freund und Feind gehören ebenso dazu wie „unbewusste Verhaltensformen, die von Institutionen geleitet sein mögen oder die sich ihre Institutionen prägen, die jedenfalls den Erfahrungs- und Handlungsspielraum so sehr freigeben wie begrenzen“ (ebd.: 116). Schließlich nennt er „Gewohnheiten und Rechtssysteme, die die Abläufe gesellschaftlichen oder zwischenstaatlichen Lebens lang- oder mittelfristig regulieren“ (ebd.). In genau diesem Sinne ist in dieser Studie von Deutungs- oder Handlungsmustern die Rede, die sich zu unterschiedlichen Zeitpunkten als handlungsleitend erweisen: im Bewusstsein, dass diese Muster nicht unveränderlich sind, aber einer langsameren Entwicklungsgeschwindigkeit unterliegen als die politischen Entscheidungsprozesse selbst.

Inwiefern kann behauptet werden, dass historisch tradierte Deutungs- und Handlungsmuster als Bedingungen des Akteurshandelns wirken? Sind es nicht vielmehr die Akteursentscheidungen, die die Beharrung von Deutungen erklären? Koselleck zufolge sind „Strukturen nur greifbar im Medium von Ereignissen, in denen sich Strukturen artikulieren“ (Koselleck 1998: 118). Doch welche Folgerungen lassen sich hinsichtlich des Verhältnisses von Ursache und Wirkung daraus ziehen? Das Konzept des Deutungsmusters ist strukturell, insofern es überindividuelle Muster der Art und Weise, wie etwas wahrgenommen und bewertet wird, bezeichnet. Beim Handlungsmuster handelt es sich um ungeschriebene Routinen, die das Handeln orientieren und über den einzelnen Akteur hinausgehen. Mit Braudel lässt sich argumentieren, dass Deutungs- und Handlungsmuster langsameren Entwicklungsgeschwindigkeiten unterliegen als das Akteurshandeln selbst. Akteure handeln nicht im bedeutungsfreien Raum, sondern in Kontexten, in denen sie das „Material“ für ihre Konstruktionen vorfinden – darunter Interpretationsschemata, Begriffskonnotationen, Wahrnehmungsfiler und Handlungsmuster, die sie im Zuge ihrer Sozialisierung in den kollektiven Erfahrungshorizont ihres Handlungskontexts erlernen.

Diese Muster unterliegen einer *longue durée*, und die Akteure reproduzieren sie, weil es ihnen leichter fällt, bewährte Muster der Deutung und der Regelung sozialer Interaktion beizubehalten, als sie ständig kritisch zu reflektieren und zu erneuern. Es ist oft nicht nur die „günstigere“ Lösung, die überlieferten Muster fortzuführen, sondern es ist die Voraussetzung dafür, dass Akteure sich überhaupt in der sozialen Welt orientieren können (Windhoff-Héritier 1991: 40). Ähnlich wie Institutionen bieten die sich bewährenden Deutungs- und Handlungsmuster den Akteuren Orientierung. In Hinblick auf Institutionen vertritt Paul Pierson die These, dass deren Nutzen zunimmt, je länger sie den Akteuren wirksam Orientierung bieten (2000). Im Rahmen seiner „Pfadabhängigkeitstheorie“ erklärt er Kontinuität damit, dass einmal etablierte Handlungsmuster Effekte produzieren, die ihre Beibehaltung wahrscheinlicher machen als die

Suche nach Alternativen (Pierson 2000: 251).<sup>1228</sup> Die Bewahrung der einmal entwickelten institutionellen Lösungen sei für die Akteure einfacher und kostengünstiger, weil sie mit weniger Aufwand verbunden sei (ebd.: 259). Diese Überlegungen lassen sich auch auf Handlungs- und Deutungsmuster übertragen. Es ist einfacher, den in der Vergangenheit bewährten Mustern zu folgen, als diese in Frage zu stellen oder gar durch Alternativen zu ersetzen.

Die Reproduktion von bewährten Mustern dürfte in sozialen Interaktionen zumindest auf kurze Zeitperioden bezogen die dominante Form sozialen Handelns darstellen. Auch über längere Zeiträume und über tiefgreifende Wandlungsprozesse hinweg können Kontinuitätseffekte zustande kommen, weil sich die Veränderungen nie auf die Gesamtheit aller Deutungskomplexe beziehen, die die Realität konstituieren. Ein Beispiel hierfür ist der Unitarismus als Element der französischen Staatsphilosophie. Er hat für verschiedene politische Regimes ein politisches Leitbild geboten. Selbst über den Epochenbruch der Revolution von 1789, die mit gravierenden Umwälzungen und Veränderungen in allen Lebensbereichen einherging, blieb das Postulat notwendiger Einheit (*unité*) erhalten. Die Einheitsforderung änderte sich allenfalls in Hinblick auf ihre Inhalte, sie selbst wurde aber nicht aufgegeben: In Form des Verfassungsprinzips der Unteilbarkeit wurde der Unitarismus institutionalisiert und stabilisiert – und mit ihm latente Feindbilder und Bedrohungswahrnehmungen, die auf religiöse Gemeinschaftsbildungen bezogen werden können. Doch die mit dem Unitarismus verbundenen Feindbilder haben sich durchaus verändert: Es sind nicht mehr die Protestanten, es sind nicht mehr die Kongregationen, sondern die radikalen Muslime, denen eine Bedrohung für die republikanische Einheit zugeschrieben wird. Der Begriff des *communautarisme* ist dabei eine neue Bezeichnung für eine alte Sorge um die Einheit der politischen Gemeinschaft.

Die *partielle* Beibehaltung oder Reaktualisierung von Deutungs- und Regelungsmustern bedeutet, dass Kontinuitätseffekte auf bestimmte Muster bezogen sind, weniger auf komplexe Interaktionszusammenhänge. Dadurch dass die tradierten und reproduzierten Muster in einem völlig anderen Kontext wirksam werden, sind die Parallelen zwischen zwei Ereignissen unterschiedlicher Zeitpunkte begrenzt. Das Ausmaß der Ähnlichkeit ist jedenfalls genau zu prüfen. Zwischen den Negativbewertungen des Kopftuchs in der Kolonialzeit und im Jahr 2003 bestehen große Parallelen, insofern das Kopftuch aus Sicht seiner Kritiker auf die Stellung der Frau im als rückständig gewerteten islamischen Recht verweist. Die Parallelen zwischen der antiklerikal inspirierten Bewertung des Habits weiblicher Ordensangehöriger Anfang des 20. Jahrhunderts und des Kopftuchs zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind geringer. Auch wenn in der antiklerikalen Deutung beider religiöser Praktiken interessante Parallelen bestehen, so gibt es auch erhebliche Unterschiede, die die Diagnose einer „Kontinuität“ von antiklerikalen Deutungsmustern in der Kopftuchdebatte in Hinblick auf Religion, Laizität und Schule als eine überstarke Vereinfachung

---

<sup>1228</sup> Zur Theorie der Pfadabhängigkeit siehe vor allem den Beitrag von Pierson (2000) sowie Ackermann (2001).

erscheinen lassen.<sup>1229</sup> Auch wenn bestimmte Muster beibehalten und wiederholt werden, so ist doch ihre Reaktualisierung immer auf einen neuen Kontext bezogen, mit neuen Akteuren, neuen Konflikten, neuen Problemen. „Handlungen, die ident wiederholt werden, die 1:1-Reproduktion also, gibt es nicht, vielmehr handelt es sich dabei um vielfältige eigensinnige und situative Aneignungen“, so Langreiter/Lanzinger (2002: 19). Die Gesamtkonstellationen, in denen Muster wiederholt auftreten, sind jeweils verschieden. Dies kann kaum ohne Rückwirkungen auf die reproduzierten Muster selbst bleiben. Braudels Modell der unterschiedlichen Geschwindigkeiten historischer Entwicklung ist dazu geeignet, die partielle Beibehaltung und partielle Abwandlung von Deutungsmustern zu erfassen, denn mit ihm können Kontinuitätseffekte als Folge sehr langsamer Veränderungsprozesse beschrieben werden. In diesem Sinne sprechen sich Langreiter/Lanzinger gegen die Dichotomie von „Kontinuität und Wandel“ aus und für ein Verständnis beider als ineinander greifender Prozesse, die sie „nicht als ein Entweder-Oder, sondern als ein nebeneinander und gleichzeitig existierendes Sowohl-Als-Auch“ verstehen (ebd.: 11). Historische Prozesse sind aus dieser Perspektive stets von partiellen Kontinuitäten und partiellen Dynamiken geprägt, und es kommt auf das Forschungsinteresse an, ob eher der Wandel oder eher die Kontinuität in den Blick genommen wird (ebd.: 14).

#### *13.6.4. Unreflektierte und reflektierte Reproduktion*

Es sind in dieser Studie idealtypisch zwei Modi der Reaktualisierung von Deutungs- und Handlungsmustern unterschieden worden: die reflektierte und die unreflektierte Reproduktion. Üblicherweise erfolgt die Reproduktion historisch tradiertter Deutungs- und Handlungsmuster, ohne dass dieser Vorgang im Einzelnen reflektiert wird. Deutungs- und Handlungsschemata zählen ganz selbstverständlich zum Repertoire der Akteure. Ein Beispiel hierfür ist die Übertragung des Religionsbegriffs auf nichteuropäische Kulturen, der „Eurozentrismus“ seiner Verwendung (vgl. Ahn 1997a, 1997b). Die unreflektierte Reproduktion liegt den Akteuren aus den oben diskutierten Gründen näher: Es ist einfacher, auf bewährte Muster zurückzugreifen. Die Deutung des Kopftuchs als Instrument oder Symbol der Unterdrückung der Frau im Islam ist nicht neu. Ihre Reproduktion wird dadurch erleichtert, dass es reale Beispiele für ihre Triftigkeit gibt. Auch erleichtern deutungsmächtige Akteure, wie die muslimischen Kopftuchkritiker, ihre Reproduktion. Die Durchsetzung alternativer oder gar innovativer Deutungen des Kopftuchs, etwa

---

<sup>1229</sup> Schwiering (2005: 569) beklagt darüber hinaus in Hinblick auf den Begriff der Kontinuität als kulturwissenschaftliche Analysekategorie die „Allgegenwart und Beliebigkeit seines rhetorischen Einsatzes“. Weiter führt er aus: „Wenn man die Wirklichkeit des Menschen und ihn selbst als geschichtlich und somit als in allen ihren Elementen geworden und veränderlich begreift, erweist sich jeder Begriff der Stabilität oder der zeitlosen Gültigkeit als eine widersinnige Konstruktion. Der Begriff der Kontinuität dient dazu, die Frage nach den vorübergehenden Verfestigungen und Stabilisierungen von Elementen der geschichtlichen Wirklichkeit zu formulieren, ohne deren grundsätzlich dynamischen und offenen Charakter zu leugnen“ (ebd.: 570). Und er fügt hinzu: „Die Frage nach Kontinuität darf [...] nicht als vermessener Anspruch verstanden werden, sondern als Aufforderung zum Erstellen konkreter Modelle temporärer geschichtlicher Zusammenhänge und Stabilisierungen vor dem Hintergrund einer fundamental offenen und nichtdeterminierten Welt“ (ebd.: 571).

als Mittel weiblicher Emanzipation, ist demgegenüber sehr viel schwieriger. Die negativen Deutungen lassen sich im Fall des Kopftuchs auf Deutungsmuster zurückführen, die in die Kolonialzeit, ja noch darüber hinausreichen können. Positiven Deutungen fehlt dieses „historische Gewicht“, und sie können nicht an historische „Wahrnehmungstraditionen“ anknüpfen. Dies benachteiligt sie im Deutungsstreit.

Neben der unreflektierten Reproduktion ist eine reflektierte Reproduktion von historisch tradierten Deutungs- und Handlungsmustern möglich. Gemeint ist damit die bewusste Bezugnahme auf historische Ereignisse und das gezielte Anknüpfen an historische Traditionen – mit dem Ziel, der eigenen Position im Deutungsstreit der Gegenwart Legitimität zu verschaffen. Sicherlich ist der Grad der Reflexion über diese Art der Bezugnahme auf Deutungsmuster variabel. Derartige Selbstverortungen instrumentalisieren historische Traditionen als „Waffe“ für die religionspolitische Auseinandersetzung und für die Legitimierung der eigenen Position.

Die antiklerikale Rahmung der Kopftuchdebatte ist ein Beispiel für die reflektierte Reproduktion historischer Traditionen bei der Gestaltung von Religionspolitik. Diese dienen den Akteuren als Ressource für die Konstitution von Handlungsmacht. Die Bezeichnung dieses Vorgangs als reflektierter Reproduktion besagt nicht, dass die Akteure *bewusst* entschieden haben, die anderen, ebenfalls wirksamen Traditionslinien zu übersehen. Darüber können wohl kaum belastbare Aussagen getroffen werden. Anhand der Kategorie der „reflektierten Reproduktion“ soll deutlich gemacht werden, dass Akteure ihr eigenes Handeln als historisch verankert deuten können, nicht jedoch, dass sie die Gesamtheit der ihr Handeln prägenden Traditionslinien reflektieren. Doch auch wenn die politischen Akteure die Wirkung kolonialer und islamkritischer Deutungsmuster nicht reflektiert haben, so haben muslimische Akteure deren Existenz durchaus für die Legitimierung ihrer eigenen politischen Position genutzt, indem sie das Kopftuchverbot als Fortsetzung kolonialer Politikmuster kritisierten.

Die Unterscheidung von reflektierter und unreflektierter Reproduktion historischer Deutungsmuster ist idealtypisch. Beide Modi der Reproduktion und Traditionsfortschreibung gehen in der Realität ineinander über. In beiden Fällen kommt es zu Kontinuitätseffekten im Sinne einer *longue durée*, einem langsamer fortschreitenden Wandel der historisch überlieferten Deutungsmuster. Denn auch wenn bei den Reproduktionsprozessen Innovationen eintreten, so ist der Reproduktionsvorgang selbst durch das historisch überlieferte „Material“ an Deutungsmustern geprägt. Dieses gibt innovativen Vorgängen Möglichkeitsspielräume vor, deren Wandel langsamer verläuft als die jeweils aktuellen Aushandlungsprozesse der Akteure. Die Innovation besteht schon allein in der Zusammenführung der verschiedenen Traditionsstränge, die in teils reflektierter, teils unreflektierter Weise in die Kopftuchdebatte eingeflossen sind.



### 13.6.5. Analyseleitfragen

Aus den Überlegungen hinsichtlich des historischen Erbes an Handlungs- und Deutungsmustern und seines Einflusses auf die gegenwärtige Religionspolitik lassen sich folgende Forschungsleitfragen ableiten:

- Inwiefern greifen Akteure in ihren politischen Handlungen und Deutungen auf historisch überlieferte Muster zurück?
- Lassen sich unterschiedliche, ja gegensätzliche Traditionslinien unterscheiden, die die Akteure reproduzieren?
- Inwiefern geschieht die Bezugnahme auf reflektierte, dem Zweck der Legitimation dienende Weise? Inwiefern erfolgt die Reproduktion unreflektiert?
- Inwiefern entstehen durch die Reproduktion bestimmter Deutungs- und Handlungsmuster im politischen Prozess Effekte von Kontinuität? Inwiefern wirken die historischen Traditionen insofern als strukturelle Bedingungsfaktoren des Akteurshandelns?
- Worin liegen die innovativen Leistungen der handelnden Akteure bei ihrem Rückgriff auf überlieferte Muster?

## 13.7. Institutionelle Bedingungen

### 13.7.1. Institutionen und das Abgrenzungskriterium der Kodifizierung

Institutionen stellen aus der Perspektive des institutionalistischen Theorieansatzes wichtige Bedingungen des politischen Handelns dar (Schmidt 2001b: 14, Scharpf 2000). Das Handeln der Akteure ist in ein institutionelles Ordnungssystem eingebettet, das heißt, Akteure berücksichtigen Institutionen, wenn sie Entscheidungen treffen.

Es gibt zahlreiche Verwendungsweisen des Begriffs Institution (vgl. Gläser/Laudel 2004: 269f.). Zapf/Dierkes beispielsweise bezeichnen mit dem Begriff der Institution „Formen sozialer Handlungen“, „die eine gewisse Gleichartigkeit und Regelmäßigkeit in zeitlicher und räumlicher Hinsicht aufweisen“ (1994: 9). Dieses sehr viel breitere Institutionenverständnis würde beispielsweise auch *Handlungsmuster*, wie sie im vorigen Abschnitt behandelt worden sind, einschließen. In dieser Studie ist der Begriff der Institutionen jedoch enger gefasst worden. Handlungsmuster, die sich durch eine relative Stabilität über längere Zeiträume hinweg auszeichnen, und Institutionen wurden anhand des Kriteriums der allgemein verbindlichen schriftlichen Fixierung unterschieden. Handlungsroutinen sind nicht gesamtgesellschaftlich verbindlich und schriftlich fixiert, Institutionen wie Verfassungsprinzipien, Entscheidungsverfahren, Gesetze, Dekrete, und Gerichtsurteile hingegen schon. Ähnlich wie Handlungsmuster sind auch Institutionen ein

politisches Erbe der Vergangenheit, das die Akteure „vorfinden“. Ähnlich wie Deutungs- und Handlungsmuster können Institutionen in ihrer motivationalen, steuernden und in ihrer legitimierenden Wirkung analysiert werden.

Die Kodifizierung der Institutionen bedeutet nicht, dass von ihnen deshalb ein stärkerer Steuerungseffekt als von nichtkodifizierten historisch tradierten Deutungs- und Handlungsmustern ausgeht. Häufig ist sogar das Gegenteil der Fall: die Unwirksamkeit von Institutionen angesichts der starken Wirkung von nichtkodifizierten Handlungsmustern (vgl. z.B. Hausner/Jessop/Nielsen 1995). Das Beispiel des Laizitätsprinzips zeigt dies: Institutionell beruht es auf den Gesetzen der 1880er Jahre, dem Trennungsgesetz von 1905 und auf der Jurisprudenz des Staatsrats. Diese Institutionen hatten die Tolerierung des Kopftuchs erforderlich gemacht. Die schließlich entscheidungsprägende Deutung der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes beruhte auf historisch tradierten, antiklerikal-laizistischen Deutungsmustern, die nicht kodifiziert waren und dennoch stärker das Handeln der Akteure prägten als die kodifizierten Institutionen.

Die gegebenen rechtlichen Normen können die Neuentwicklung von Normen beeinflussen. Doch können auch nicht kodifizierte Deutungs- und Handlungsmuster in den politischen Entscheidungsprozessen wirksam werden. Beide strukturellen Bedingungen wirken miteinander auf komplexe Weise zusammen. Die in dieser Studie vorgeschlagene Unterscheidung ermöglicht es, dieses Zusammenwirken differenziert zu analysieren.

### *13.7.2. Die motivational-steuernde Wirkung von Institutionen*

Motivational-steuernd wirken Institutionen, wenn Akteure wegen ihnen auf bestimmte Weise handeln, wenn die Institutionen also die Handlungen der Akteure in bestimmte Bahnen lenken. Diese Steuerungswirkung ist beispielsweise an der Rechtsprechung des Staatsrats aufgezeigt worden. Dessen Gutachten von 1989 und seine Urteile aus den 1990er Jahren haben im Wesentlichen den Umgang mit dem Kopftuch bestimmt, ja sie waren sogar indirekt Anlass für das Verbotsgesetz. Wäre die Rechtsprechung des EGMR in der Kopftuchfrage schon zu einem früheren Zeitpunkt ausdifferenziert gewesen, dann wäre das Gesetz vom 15.3.2004 unter Umständen gar nicht erforderlich gewesen, um ein Verbot religiöser Zeichen in den öffentlichen Schulen durchzusetzen. Denn es war die Rechtsprechung des Staatsrats, nicht die des EGMR, die unter Berufung auf Artikel 9 EMRK die Notwendigkeit eines *gesetzlichen* Verbots postuliert hatte. Der Steuerungseffekt von Institutionen betrifft, wie sich hieran zeigt, auch die Inhalte von Entscheidungen. Wenn die Legislative ein neues Gesetz verabschiedet, dann ist im Normalfall die neu geschaffene Institution auf den bestehenden Rechtskontext bezogen. Recht und Rechtsprechung werden auf einen gegebenen institutionellen Rahmen hin geschaffen. Die Konstruktion einer Institution bzw. die Ausarbeitung und Verabschiedung eines neuen Gesetzes

ereignet sich in einem bestehenden institutionellen Kontext, zu dem die neue Institution in Beziehung tritt und der insofern selbst den Prozess institutioneller Entwicklung mitprägt. Damit wird Kohärenz zwischen unterschiedlichen Institutionen angestrebt.

In institutionalistischen Ansätzen steht jedoch eher das Interesse an der Steuerung durch Verfassungsinstitutionen im Vordergrund. Ihnen werden spezifische Steuerungswirkungen auf die politischen Prozesse zugeschrieben (vgl. Scharpf 1987). So erklärt Windhoff-Héritier: “[P]olitical institutions such as the distribution of political positions, procedural rules, and standard operating procedures, have a weight of their own. They determine political decision processes and their outcomes to a considerable extent” (1991: 28). Institutionen als Entscheidungsregeln werden dabei einerseits als Handlungsrestriktionen konzipiert, andererseits als Möglichkeitsstrukturen, die für das Handeln der Akteure nicht allein als Begrenzung wirken, sondern eher als „Leitplanken“: „They set restrictions, but at the same time they offer opportunities“ (ebd.: 40).

Dieser spezifische Einfluss von Verfassungsinstitutionen auf politische Prozesse lässt sich deutlicher mit Hilfe internationaler Vergleiche herausarbeiten. Dies war im Rahmen dieser Studie nicht zu leisten. Doch die unterschiedliche Bearbeitung von Kopftuchkonflikten in Frankreich und Deutschland gibt einen Hinweis auf die Bedeutung unterschiedlicher Verfassungsinstitutionen für den Ablauf politischer Prozesse (vgl. für das deutsche Beispiel Liedhegener 2008a).

Aus Perspektive des institutionalistischen Ansatzes stellt sich insbesondere die Frage, welche Instanzen auf welcher Ebene über religionspolitische Entscheidungskompetenzen verfügen und inwiefern die Verteilung dieser Kompetenzen Folgen für den Verlauf politischer Prozesse und den Inhalt politischer Entscheidungen hat. Ein Grund dafür, dass in der Kopftuchdebatte seit 1989 die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte eine so große Rolle gespielt hat, könnte auch mit dem weitgehenden Fehlen einer unabhängigen Verfassungsrechtsprechung in Frankreich in jenen Jahren erklärt werden. Dadurch bestand neben der Legislative kein ebenbürtiges Verfassungsorgan zur Entscheidung religionsrechtlicher Streitfragen. Der EGMR erfüllte dabei teilweise Funktionen, die in Deutschland dem Bundesverfassungsgericht zukommen. Neben dieser horizontalen Verteilung von Entscheidungskompetenzen zeigt der Hinweis auf die Unterschiede zwischen Frankreich und Deutschland im Umgang mit ihren jeweiligen „Kopftuchkonflikten“, dass auch die vertikale Kompetenzverteilung zwischen lokalen, regionalen und nationalen Instanzen eine Rolle für die Religionspolitik spielen kann.

### *13.7.3. Institutionen als Legitimierungsfaktoren*

Institutionen sind zumindest von „relativer Dauer“ (Waschkuhn 1987: 71). Sie können daher handlungssteuernde Effekte entfalten und das Akteurshandeln in bestimmte Bahnen lenken. Doch ist die Wirkung von Institutionen noch komplexer. Das Handeln der Akteure ist nicht allein eine Folge aus bestimmten institutionellen Rahmenbedingungen. So zeigt die Notwendigkeit von

Rechtsprechung, dass Institutionen oft nicht eindeutig, sondern für unterschiedliche, ja für widerstreitende Interpretationen offen sind. Ihre Auslegung ist oft Gegenstand von Konflikten zwischen unterschiedlichen Akteursgruppen. Akteure handeln unter institutionellen Bedingungen, aber Institutionen unterliegen auch der Auslegung und der Gestaltung durch die handelnden Akteure. Aus konstruktivistischer Perspektive stellt sich sogar die Frage, ob Institutionen trotz ihres objektivierten, schriftlichen Charakters in ihrer Bedeutung im politischen Prozess nicht selbst Konstrukte der Akteure sind und immer nur aus der jeweiligen Situation heraus analysiert werden können. Das Beispiel des Gleichheitsprinzips verdeutlicht dies: Alle Akteure im Kopftuchkonflikt haben sich in der einen oder anderen Weise auf das Verfassungsprinzip der Gleichheit und das daraus folgende Diskriminierungsverbot berufen. Doch was sie im Einzelnen unter Gleichheit verstanden, war sehr unterschiedlich. Dies zeigt beispielsweise die Debatte um indirekte Diskriminierung und um die Frage, ob besondere religiöse Bedürfnisse seitens des Staates berücksichtigt werden sollen oder nicht.

Der Stasi-Bericht ist sogar von beiden Auslegungen des Gleichheitsprinzips geprägt. Im Falle der Verbotsempfehlung wurde eine egalisierende Gleichheitskonzeption entscheidungswirksam, die alles ohne Rücksicht auf Unterschiede gleich behandelt. Im Plädoyer für eine bessere Berücksichtigung religiöser Speisevorschriften in öffentlichen Kantinen kam jedoch die konträre Gleichheitskonzeption zum Tragen. Auf die gleiche Institution, das Gleichheitsprinzip, bezogen sich widerstreitende Deutungen. Institutionen bieten demnach keineswegs immer eindeutige Handlungsorientierungen. Dabei hängt ihr Steuerungspotential zu einem gewissen Grad von ihrer Konkretisierung ab: Je allgemeiner eine Institution formuliert ist, desto offener für unterschiedliche, ja widerstreitende Deutungen ist sie und umso unspezifischer ist ihre Wirkung im politischen Prozess. Je offener die Institution für unterschiedliche Deutungen ist, desto leichter können sich die Akteure auf sie berufen und sie für die Legitimierung ihrer politischen Position instrumentalisieren. Je genauer und präziser Institutionen formuliert sind, desto geringer ist die Möglichkeit von Konflikten über ihre Auslegung.

Die Laizität als französisches Verfassungsprinzip gehört zu den unspezifisch formulierten Institutionen. In der Verfassung von 1958 ist die Laizität im Grunde genommen nur durch Artikel 1 institutionalisiert, der den „laischen“ Charakter der Republik und die Gleichheit aller Bürger unabhängig von ihrer Religion festlegt. Die mangelnde Konkretisierung des Verfassungsprinzips der Laizität gab den Akteuren die Möglichkeit zu widerstreitenden Deutungen und ermöglichte seine Verwendung für die Legitimierung des Verbotsgesetzes. Die vom Staatsrat aufgestellten Bedingungen für ein Verbot des Kopftuchs wirkten als Handlungsbegrenzung für die politischen Akteure, denn sie konnten an dieser Rechtsprechung nicht vorbei. Das inhaltlich nicht eindeutig festgelegte Laizitätsprinzip diente indes dazu, diese institutionellen Handlungsrestriktionen zu durchbrechen. Dabei kam den Verbotsverfechtern der EGMR zur Hilfe, der in seinen

türkeibezogenen Urteilen eine laizistische Konkretisierung der Laizität akzeptierte. Die Laizität konnte im Zuge der Kopftuchdebatte gegen die Institution der Religionsfreiheit gerichtet werden, weil es im französischen Recht keine institutionelle Konkretisierung der Laizitätsnorm gab, die deren Auslegung als Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes ausdrücklich ausschloss.

#### *13.7.4. Das Religionsrecht als institutionelle Bedingung von Religionspolitik*

Das Religionsrecht ist für die Inhalte von Religionspolitik die wichtigste institutionelle Bedingung. Je nach Entscheidungslage kann es motivational oder legitimatorisch das Handeln der Akteure beeinflussen. Es beinhaltet die Regeln der Organisation religiösen Lebens und teilt nach bestimmten Kriterien Privilegien zu. Es trägt dazu bei, die Grundnormen der Religionsfreiheit, der religiösen Gleichheit und der staatlichen Neutralität in religionsbezogenen Angelegenheiten zu konkretisieren. Das Religionsrecht beeinflusst die Religionspolitik bereits in der Phase der Problemartikulation, immer dann zum Beispiel, wenn bestimmte religiöse Akteure sich auf religionsrechtliche Bestimmungen berufen, um ihre Interessen durchzusetzen und um Anerkennung ihrer Tradition zu werben. In diesem Fall dienen Institutionen der Legitimierung religionspolitischer Forderungen. Sobald die Rechtsprechung diese als berechtigt anerkennt, entfalten die Institutionen eine motivational-steuernde Wirkung auf das Regierungshandeln.

Die Kapazität von Institutionen zur Steuerung des Akteurshandelns ist aus konstruktivistischer Perspektive, wie erwähnt, von den handelnden Akteuren selbst abhängig. Es ist zum Beispiel durchaus denkbar, dass Akteure Institutionen bewusst missachten. Die Bereitschaft der Akteure, sich in ihren Entscheidungen von Institutionen steuern zu lassen, kann als Zeichen für die Rechtstaatlichkeit der politischen Ordnung, in der sie handeln, gesehen werden. Rechtstaatlichkeit besteht, wenn die Akteure die institutionelle Ordnung respektieren und in ihrem Handeln berücksichtigen, das heißt, wenn sie deren steuernde Wirkung zulassen.

Der Steuerungseffekt religionsrechtlicher Institutionen wurde in der CFCM-Gründung deutlich, die ausdrücklich mit dem Ziel betrieben wurde, den Muslimen die bessere Nutzung des *bestehenden* Religionsrechts zu ermöglichen. In diesem politischen Projekt wurde und wird der Versuch unternommen, den Islam dem etablierten Religionsrecht entsprechend als „Kult“ zu organisieren. Doch eine solch prägende Wirkung des bestehenden Religionsrechts auf die Inhalte der Religionspolitik ist nicht zwingend. Das Verbot religiöser Zeichen zeigt dies.

#### *13.7.5. Analyseleitfragen*

Folgende Leitfragen können die Analyse und Beschreibung der institutionellen Bedingungen von Religionspolitik anleiten:

- Welche Institutionen spielen im politischen Prozess eine Rolle?

- Wie beeinflussen die Verfahrensregeln die Entscheidung?
- Auf welche Institutionen ist die politische Entscheidung inhaltlich bezogen? Inwiefern prägen bestehende Institutionen die Neuentwicklung von Institutionen?
- Inwiefern entfalten Institutionen eine steuernde Wirkung auf das Handeln und die Entscheidungen der Akteure (motivationaler Aspekt)?
- Inwiefern ziehen die Akteure Institutionen für die Legitimierung ihrer Position heran (legitimatischer Aspekt)?
- Werden Institutionen von den Akteuren missachtet oder in Frage gestellt?
- In welchem Verhältnis stehen kodifizierte Institutionen und nichtkodifizierte historisch tradierte Handlungs- und Deutungsmuster?

### **13.8. Europäisierungseffekte**

Die Politikfeldanalyse ist auch von der Annahme geleitet, dass externe Einflüsse der internationalen Politik Rückwirkungen auf nationale Politikprozesse haben (Schmidt 2001b: 15). Dies gilt etwa für die Einbindung in internationale Organisationen, wie die Welthandelsorganisation, oder grundsätzlich für den Grad der Integration in den Welthandel. Die internationale Verflechtung eines Landes begünstigt den Austausch von Informationen und von wirtschaftlichen Gütern. Ein Beispiel für die internationale Dimension politischer Prozesse bietet auch die französische Religionspolitik gegenüber den Muslimen, in der die Herkunftsländer der Einwanderer teilweise eine nicht unerhebliche Rolle spielen.<sup>1230</sup> In der Kopftuchdebatte war jedoch vor allem der Einfluss europäischer Instanzen wichtig, weshalb in dieser Studie die Bedeutung von Europäisierungseffekten fokussiert wurde.

In vielen Politikfeldern kommt Effekten der Europäisierung eine zunehmend große Bedeutung zu. Europäische Instanzen beeinflussen immer stärker nationale Politikentscheidungen, insbesondere

---

<sup>1230</sup> Die Regierungen der Herkunftsländer haben auf ihre Arbeitsemigranten Einfluss genommen – nicht zuletzt um politische und ideologische Kontrolle über sie zu wahren (Geisser 2004). Der Einfluss der Herkunftsländer hat aber auch prosaischere Gründe. So meint Abderrahim Lamchichi, den weitgehend aus Arbeits- und Flüchtlingsmigration hervorgegangenen muslimischen Gemeinden hätten schlicht die finanziellen Mittel und die Strukturen zur Organisation des religiösen Lebens gefehlt (1999: 109f.). Doch ein wichtiges Motiv der Einflussnahme ist der Umstand, dass Frankreich den muslimischen Emigranten religiöse Freiräume bietet, die in den Herkunftsstaaten nicht bestehen, so beispielsweise Rückzugsmöglichkeiten für die Anhänger islamischer Oppositionsbewegungen (Laurence/Vaisse 2007: 144ff.). Der Wille, Einfluss auf seine Untertanen im Ausland zu wahren, kennzeichnet vor allem den König von Marokko, dessen Instanzen teilweise eine sehr direkte Kontrolle ausüben (Boyer 1998: 244). Vincent Geisser (2004) und Franck Frégosi (2008: 251) machen zudem auf das Konkurrenzverhältnis zwischen Algerien und Marokko aufmerksam. Das genaue Ausmaß der ausländischen Einflussnahme ist unbekannt und schwer zu verifizieren. Bekannt ist beispielsweise, dass die GMP an der von Jean-Pierre Chevènement initiierten Konsultation erst auf Druck Algeriens teilnahm (Frégosi 2004: 97). Im Zuge der CFCM-Gründung, die auf der Teilnahme von Verbänden beruhte, die in ihren Konstellationen im muslimischen Feld Frankreichs teilweise die nationalen und ideologischen Konflikte der Herkunftsländer abbilden, spielte die Einbindung der Herkunftsländer eine wichtige Rolle für das Gelingen des Projekts (Geisser/Zemouri 2007: 68, 94ff., Boyer 2005b: 18).

in wirtschaftspolitischen Feldern (vgl. Börzel 2003, Riekmann/Mokre/Latzer 2004, Börzel 2006). Auch in der Religionspolitik kommt es zu Europäisierungseffekten, die allerdings aufgrund von Erklärung Nr. 11 des Amsterdamer Vertrags kaum von EU-Instanzen ausgehen, sondern vielmehr von den Instanzen des Europarats.

Die Politikwissenschaftlerin Tanja Börzel unterscheidet in der wissenschaftlichen Debatte drei Konzepte von „Europäisierung“: „Europäisierung“ bezeichnet, so Börzel, erstens den Prozess der „Entstehung und Entwicklung eigener Governance-Strukturen auf der europäischen Ebene, das heißt von politischen, rechtlichen und sozialen Institutionen zur politischen Problemlösung“ (Börzel 2003: 183). Die religionspolitischen Aktivitäten der EU-Kommission (vgl. Massignon 2007) entsprechen diesem Europäisierungskonzept, doch haben sie so gut wie keine Bedeutung für die Religionspolitik auf nationaler Ebene.

„Europäisierung“ bezeichnet, so Börzel, zweitens den „Prozess, durch den die Mitgliedsstaaten die europäische Dimension in sich aufnehmen, d.h. die politische und wirtschaftliche Dynamik der EG wird Teil der Organisationslogik nationaler Politikprozesse“ (Börzel 2003: 183). Aus Perspektive eines rationalistischen Institutionalismus veränderten, so Börzel weiter, die auf europäischer Ebene entstandenen Institutionen die Ressourcenverteilung und Machtbeziehungen nationaler Akteure, weil sie „politischen Akteuren neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen bzw. sie bei der Verfolgung ihrer Interessen einschränken“ (ebd.: 187). Mit der Europäisierung komme es zur „Herausbildung einer neuen politischen Opportunitätsstruktur“ (ebd.).

Drittens versteht Börzel Europäisierung als „interaktive[n] Prozess, der sowohl die Entstehung neuer Institutionen auf der europäischen Ebene als auch deren Wirkung auf der mitgliedsstaatlichen Ebene umfasst“ (Börzel 2003: 183). An anderer Stelle fügt sie hinzu: „Es geht also bei der Europäisierung [...] zum einen um die Frage, inwieweit Kompetenzen zur Politikgestaltung [...] auf die Europäische Union übergegangen sind, und zum anderen, inwieweit diese Kompetenzverlagerung auf Politikprogramme, Verwaltungsstrukturen und den Politikstil [*auf nationaler Ebene*, Ergänzung des Verfassers] zurückwirken und diese verändern“ (Börzel 2006: 493).

Das zweite Europäisierungskonzept betont eher die aktiven Adaptionenprozesse an europäische Normen auf nationaler Ebene, wobei europäische Institutionen zu einer Handlungsressource der nationalen Akteure werden. Das dritte Konzept betont eher die Steuerungswirkung europäischer Institutionen, die Anpassungen auch gegen nationale Widerstände „erzwingen“ können. Beide Konzepte erweisen sich in Hinblick auf den Einfluss der Institutionen des Europarats auf die Kopftuchdebatte in Frankreich als relevant.

Im Sinne des zweiten Europäisierungskonzepts von Börzel ist es in der nationalen Religionspolitik vor allem durch die Berücksichtigung supranationaler Normen der EMRK zu Europäisierungseffekten gekommen. Die europäischen Institutionen boten den Akteuren schon

1989 eine Opportunitätsstruktur, auf die sie zur Legitimierung ihrer politischen Positionen zurückgreifen konnten. Europäische Normen wurden dabei zu einer Handlungsressource der Akteure. Artikel 9 EMRK ist hierfür das wichtigste Beispiel, dem der Staatsrat seit 1989 zunehmend Bedeutung für die nationale Religionspolitik und für die Legitimierung einer permissiven Lösung des Kopftuchkonflikts verliehen hat. In der Folge waren die Verbotsverfechter gezwungen, ihre Argumentation an den institutionellen Vorgaben der europäischen Norm auszurichten, die auf diese Weise auch eine motivational-steuernde Wirkung entfaltete. Denn auch wenn es den Verbotsverfechtern gelang, die Wirkung der EMRK zugunsten einer permissiven Politik zu neutralisieren, so kamen sie doch nicht an ihr vorbei und mussten ihre restriktive Politiklösung unter Berücksichtigung von Artikel 9 Satz 2 EMRK entwickeln. An diesem Beispiel wird die Bedeutung von Europäisierungseffekten deutlich: Es waren *externe* Institutionen, die die politischen Positionen im nationalen Kontext legitimierten. Neben den nationalen Deutungsmustern und Institutionen stellten die supranationalen Normen eine weitere strukturelle Bedingung des politischen Prozesses dar. Doch deren Wirkung beruhte in den 1990er Jahren allein auf Interpretationsleistungen der nationalen Akteure, insbesondere des Staatsrats.

Demgegenüber besteht auch eine externe Steuerungswirkung europäischer Institutionen (im Sinne des dritten Europäisierungskonzepts von Börzel). Europäisierungseffekte sind nicht nur die Folge einer supranationalen Opportunitätsstruktur, auf die die Akteure rekurrieren *können*. Vielmehr gehen von europäischen Instanzen auch Vorgaben für die nationale Politik aus. In dieser Studie sind derartige Europäisierungseffekte am Beispiel der Rechtsprechung des EGMR untersucht worden. Dessen Urteile können von den nationalen Akteuren nicht einfach ignoriert werden. Es ist zwar prinzipiell möglich, dass nationale Regierungen EGMR-Urteile nicht umsetzen, doch in der französischen Kopftuchdebatte wurden sie sehr ernst genommen.

Die von der EGMR-Rechtsprechung ausgehende Steuerungswirkung ist an einigen Beispielen, etwa Streitfällen um die Zeugen Jehovas aus Frankreich und Griechenland, dargestellt worden. Der EGMR hat in der Vergangenheit restriktive Verwaltungsentscheidungen auf nationaler Ebene aufgehoben und Korrekturen der nationalen Religionspolitik erzwungen. Doch supranationale Steuerung läuft nicht zwingend auf die *Korrektur* nationaler Politik hinaus. Das Verbot religiöser Zeichen an Frankreichs Schulen ist hierfür ein Beispiel. Auch wenn der EGMR noch keinen Fall entschieden hat, der sich aus der Anwendung des Verbots ergeben hat, hat er für dessen Legitimierung eine zentrale Rolle gespielt.

Ein entscheidender Effekt ging von der Anhörung des EGMR-Vizepräsidenten durch die Stasi-Kommission aus, weil er eine wichtige Legitimationsgrundlage der permissiven Politik gegenüber dem Kopftuch beiseite räumte und Bedingungen aufzeigte, unter denen der EGMR ein Verbotsgesetz akzeptieren würde. Auch wenn die Aussagen Jean-Paul Costas vor der Stasi-Kommission keinerlei institutionellen Charakter hatten und ein Gerichtsurteil nicht ersetzen



können, so hatten sie doch eindeutig eine Steuerungswirkung auf den politischen Prozess. Costas Aussagen beseitigten die aus Sicht vieler nationaler Akteure bestehenden Sperren für ein Verbot. Dies gilt jedenfalls für die Mitglieder der Stasi-Kommission und für die Akteure der politischen Parteien, die im November, also nach der Anhörung Jean-Paul Costas, den Beschluss zugunsten eines Verbots fassten.

Hinzu kamen einige EGMR-Urteile, die bereits zentrale Elemente der später fortentwickelten Rechtsprechung bereitstellten, insbesondere die Anerkennung des Laizitätsprinzips als eines konstitutionellen Wertes an sich ohne genaue inhaltliche Bestimmung (im Urteil gegen die türkische Wohlfahrtspartei) sowie die negative inhaltliche Bewertung des Kopftuchs (im Urteil Dahlab/Schweiz). Die Rechtmäßigkeit eines Kopftuchverbots an Universitäten erkannte der EGMR mit dem Fall Leyla Sahin an. Dieses Urteil bedeutete auch eine indirekte Bestätigung des Gesetzes vom 15.3.2004, das als Rechtsquelle zur Urteilsbegründung herangezogen wurde. Weitere Urteile des EGMR, insbesondere eines aus dem Jahr 2008, haben inzwischen eine relativ eindeutige Rechtslage geschaffen. Ihr zufolge ist ein Verbot religiöser Praktiken in der Öffentlichkeit auch ohne gesetzliche Grundlage, etwa auf der Grundlage von einfachen Verwaltungsvorschriften, zulässig. Damit hat der EGMR ein wesentliches Argument des Staatsrats gegenstandslos gemacht. Allein der Minderheitenstatus der Muslime in Frankreich ist bislang noch nicht Gegenstand einer EGMR-Verhandlung geworden. Hierin liegt nach Auffassung des Verfassers der einzige noch offene Ansatzpunkt für eine eventuelle Klage gegen das Verbotsgesetz in Frankreich, denn der EGMR hat in seinen türkeibezogenen Urteilen gerade die Funktion der Laizität als System des Minderheitenschutzes hervorgehoben. Dieser Aspekt ist im Falle Frankreichs nicht gegeben, denn schließlich bilden dort Muslime und Sikhs, die Hauptbetroffenen des Verbots religiöser Zeichen, religiöse Minderheiten.

Das Beispiel der Kopftuchkonflikte zeigt, dass die europäische Integration in der Religionspolitik nicht zwingend zu permissiven oder religionsfreundlichen Politiklösungen führt. Die Steuerungswirkung der europäischen Ebene tritt im französischen Kopftuchkonflikt nicht offen zutage, weil sie die staatliche Politik bestätigte. Im Falle der Korrektur sind europäische Steuerungswirkungen deutlicher, weil die nationalen Akteure gezwungen werden, die von ihnen bevorzugte Religionspolitik aufzugeben und an externe Vorgaben anzupassen. Doch Steuerungswirkungen liegen auch im Falle der Bestätigung nationalstaatlicher Politik vor, insofern vor allem durch europäische Steuerungseffekte die Ressourcenverteilung im französischen Kopftuchkonflikt zugunsten der Verbotsbefürworter verändert wurde. Die Verbotsgegner können an der Rechtsprechung des EGMR in Zukunft nicht mehr vorbei, was ihre Position in der französischen Debatte stark schwächt.

Das Beispiel des Verbots religiöser Zeichen in den öffentlichen Schulen in Frankreich zeigt, dass die Analyse von Religionspolitik die europäische Ebene als einen potentiell wichtigen Einfluss-

faktor berücksichtigen muss. Es ist zu prüfen, ob und inwiefern Akteure in den nationalen Deutungskämpfen und Entscheidungsprozessen europäische Normen antizipieren und nationale Institutionen entsprechend adaptieren. Die Berufung der handelnden Akteure auf Artikel 9 EMRK – sei es sein eher permissiver Satz 1, sei es sein eher restriktiver Satz 2 – bieten ein Beispiel für derartige Antizipationsprozesse, ohne dass die nationalen Akteure von supranationalen Instanzen dazu veranlasst werden. Des Weiteren ist zu prüfen, inwieweit supranationale Steuerungsimpulse für die nationale Entscheidungsfindung von Bedeutung sind. Neben dem EGMR gehen indirekt für die Religionspolitik relevante Impulse im Feld der Antidiskriminierungspolitik auch von EU-Instanzen aus, wie das Beispiel der Antidiskriminierungsbehörde HALDE zeigt.

Diese Studie hat gezeigt, dass im Falle des Kopftuchverbots die Europäisierung in ihren verschiedenen Modi eine wichtige, wenn nicht entscheidende Rolle gespielt hat. Tatsächlich haben Europäisierungseffekte den Verlauf des politischen Prozesses in der Kopftuchfrage und die Entscheidung selbst stark beeinflusst. Gerade für den Wechsel vom fünfzehnjährigen Status quo zum Verbot des 15.3.2004 sind Europäisierungseffekte von großer Erklärungskraft, eben weil sie das Widerstandspotential auf nationaler Ebene, das auf die EMRK rekurrierte, brachen. Doch bedeutet dies nicht, dass Europäisierungseffekte in der Religionspolitik immer solch eine wichtige Rolle spielen. Dies ist eben im Zuge der Analyse jeweils genau zu prüfen.

Folgende Leitfragen können dabei behilflich sein:

- Spielen für die Religionspolitik supranationale Normen auf europäischer bzw. internationaler Ebene eine Rolle?
- Berufen sich relevante Akteure im Feld der Religionspolitik auf europäische (bzw. internationale) Institutionen, etwa Normen zum Schutz der Religionsfreiheit, der Gleichberechtigung oder anderer Grundrechte, um ihre Position in der politischen Auseinandersetzung zu legitimieren? Inwiefern dienen supranationale, externe Normen den Akteuren als Handlungsressource?
- Gehen von der supranationalen Ebene, insbesondere von Rechtssetzungsinstanzen (wie dem EU-Parlament) oder Rechtsprechungsinstanzen (wie dem EGMR) direkte Steuerungswirkungen auf die nationalstaatliche Religionspolitik aus? Gibt es Vorgaben, die die nationalstaatlichen Akteure einhalten oder umsetzen müssen?
- Wirkt die Steuerung supranationaler Institutionen und Instanzen eher beschränkend oder eher bestätigend hinsichtlich nationalstaatlicher Politiklösungen?

## **13.9. Konstellationen der Akteure aus den politischen Parteien**

### *13.9.1. Parteiendifferenz oder Wahlstrategie?*

Zwei Ansätze zur Analyse des Handelns der Parteiakteure sind in dieser Studie unterschieden worden. Ausgehend von der Parteiendifferenzhypothese (vgl. Schmidt 1996) ist geprüft worden, inwiefern programmatisch-ideologische Unterschiede zwischen den politischen Parteien im politischen Prozess und für dessen Ergebnis eine Rolle gespielt haben. Zudem widmete sich diese Studie den Akteurskonstellationen. Diese Konstellationen stellen für den einzelnen Akteur überindividuelle Bedingungen dar, die auf sein Handeln und seine Entscheidungen Einfluss haben können (vgl. Scharpf 2000: 87-89, 123-166). Dabei galt das Untersuchungsinteresse der Konkurrenz zwischen den verschiedenen Parteien und dem Elitenwettbewerb innerhalb der Parteien. Die Konstellationen können kurzfristige Interessenlagen entstehen lassen, die sich zulasten der ideologisch-programmatischen Treue auswirken. Die Untersuchung langfristiger parteiprogrammatische Differenzen und kurzfristiger Interessen im politischen Wettbewerb ist im Falle der französischen Religionspolitik besonders spannend, da in der Vergangenheit ideologische Differenzen in diesem Feld maßgeblich zur Strukturierung des Parteiensystems entlang einer säkular-religiösen Konfliktlinie beigetragen haben. Dass langfristige ideologische Orientierungen und kurzfristige Interessen im politischen Wettbewerb in Spannung zueinander treten können, hat das sozialistische Schulprojekt von Erziehungsminister Alain Savary in den 1980er Jahren gezeigt. Es handelte sich um ein ideologisch motiviertes Projekt, das aus kurzfristigen politischen Interessen fallengelassen wurde. Es ist insofern genau zu prüfen, inwiefern ideologische und wahlstrategische Interessen religionspolitische Entscheidungen beeinflussen.

### *13.9.2. Ideologische Unterschiede in der Religionspolitik*

Der Parteiendifferenztheorie zufolge sind politische Entscheidungen maßgeblich von den grundlegenden programmatischen und ideologischen Orientierungen der regierenden Partei(en) geprägt (Hibbs 1977, Schmidt 1996, 2001: 13). So sind die Parteiensysteme vieler westeuropäischer Demokratien ursprünglich von einer säkular-religiösen Konfliktlinie geprägt worden (vgl. Pappi 1995, Lipset 1967). Dies lässt sich im Falle Frankreichs leicht illustrieren, wo diese Konfliktkonstellation bis zur Revolution von 1789 zurückverfolgt werden kann. Das Prinzip der Laizität selbst war in diesem Kontext ein ideologisches Konstrukt der republikanisch gesinnten Linken in der Auseinandersetzung mit dem katholisch-monarchistischen Lager. Auch wenn die säkular-religiöse Konfliktlinie im Verlaufe des 20. Jahrhundert an Bedeutung verlor, so ist sie zumindest im Feld der Schulpolitik bis in die Gegenwart latent wirksam geblieben. Allerdings ist in dieser Studie gezeigt worden, dass in der Religionspolitik der letzten dreißig

Jahre ideologische Differenzen immer weniger praktisch-politische Bedeutung hatten. Dies zeigte auch die Kopftuchdebatte des Jahres 2003/2004, bei der die Konflikte eher innerhalb der einzelnen Parteien als zwischen den großen Lagern ausgetragen wurden. Die Parteiendifferenzthese kann zwar Unterschiede in der politischen Bearbeitung des Kopftuchproblems in den 1990er Jahren relativ gut erklären, insofern restriktive Forderungen und Initiativen hinsichtlich des Kopftuchs hauptsächlich von Akteuren der Rechtsparteien ausgingen. Doch spätestens seit der überwältigenden Unterstützung der Sozialisten für das Verbotsgesetz im Jahr 2004 hat dieser Ansatz an Erklärungskraft eingebüßt. Das Zustandekommen des Verbotsgesetzes im Jahr 2004 kann nicht mit einer ideologischen Differenz der Parteien erklärt werden. Das Verbotsgesetz wurde nicht zuletzt deshalb ein großer Erfolg, weil ein breites parteiübergreifendes Bündnis die restriktive Politik unterstützte. Die ideologische Orientierung der Parteien spielte allenfalls eine Rolle für die Art und Weise, wie die Zustimmung zum Gesetz legitimiert wurde. Doch selbst in der Legitimierung verschwammen die ideologischen Differenzen, weil zahlreiche UMP-Politiker rhetorische Muster aus linksrepublikanischen und antiklerikalen Traditionen aufgriffen.

Doch gerade solche Beobachtungen sind spannend. Sowohl die rhetorische Rahmung des Verbotsvorhabens durch Akteure der politischen Rechten als auch die überwältigende Unterstützung des Projektes durch die Akteure der Linken sind gerade vor dem Hintergrund der langjährigen Parteiendifferenz in der Religionspolitik beachtenswert. Vor allem im Licht der tiefen historischen Prägung der französischen Religionspolitik durch ideologische Gegensätze fällt die politische Einmütigkeit in der Kopftuchfrage auf. Die Untersuchung parteiprogrammatischer und ideologischer Unterschiede ist wichtig, selbst wenn sich diese, wie im Falle des Kopftuchverbots, als nicht tragfähig für die Erklärung erweisen.

### *13.9.3. Motivlagen im politischen Wettbewerb*

Wie gezeigt wurde, unterstützten einige PS-Politiker das Verbot offensichtlich nur widerstrebend. Sie handelten unter Fraktionszwang entsprechend der von der Parteiführung vorgegebenen Linie. Ihre Zustimmung zum Gesetz lässt sich allerdings mit Hilfe eines handlungstheoretischen Ansatzes plausibel erklären, der die kurzfristigen Interessen im Parteienwettbewerb berücksichtigt. Es ist gezeigt worden, dass beide großen Parteien solche eher kurzfristigen Motive für das Verbot des Kopftuchs hatten. Dies schließt nicht aus, dass daneben auch komplexere Motivlagen bestanden.

Im Jahr 2003 war die Konkurrenz zwischen UMP und PS eher nicht von entscheidender Bedeutung, sondern vielmehr die Wettbewerbskonstellationen innerhalb der beiden politischen Lager. Dies gilt zunächst für die UMP, insofern diese mit der Unterscheidung von „moderaten“ integrationswilligen Muslimen und „radikalen“ islamischen „Fundamentalisten“ sowie der

Identifizierung letzterer mit dem Kopftuch eine partiell islamkritische Programmatik verfolgen und damit potentielle Wähler des FN ansprechen konnte, ohne dabei die Muslime insgesamt zu attackieren und sich dadurch dem Vorwurf der Islamophobie oder des Rassismus auszusetzen. Diese Interpretation der politischen Positionierung ist jedenfalls angesichts der langjährigen und für die UMP schwierigen Konkurrenz mit den Rechtsextremen plausibel. Die Bedeutung des Parteienwettbewerbs im linken Lager ist bereits hervorgehoben worden. Auch wenn die Verfechter neorepublikanischer Ideen im linken Lager nicht dominierten, so standen sie doch für ein nicht zu vernachlässigendes Wählerspektrum, wie die Präsidentschaftswahlen 2002 gezeigt hatten. Beide großen Parteien hatten aufgrund der im Jahr 2004 bevorstehenden Regionalwahlen ein kurzfristiges wahlpolitisches Motiv, sich durch eine symbolisch bedeutsame Maßnahme zu profilieren. Angesichts der hohen Unterstützungswerte für ein Kopftuchverbot in der Gesamtbevölkerung, in der Lehrerschaft und sogar in Teilen der muslimischen Bevölkerung sprach jedenfalls kein wahlstrategisches Argument gegen das Verbot religiöser Zeichen. Die Konstellationen im Parteienwettbewerb sind, so viel lässt sich mit Bestimmtheit aus dieser Analyse ableiten, ein relevanter Erklärungsfaktor in der Politikanalyse, der grundsätzlich zu berücksichtigen ist. Religionspolitische Entscheidungen sind entsprechend daraufhin zu untersuchen, welchen Nutzen sie den Parteien im politischen Wettbewerb bringen können.

Dieses Argument lässt sich auf den Elitenwettbewerb innerhalb der Parteien übertragen. Religionspolitische Themen, wie etwa islambezogene Probleme oder die Frage der sogenannten Sekten, haben ein hohes Mobilisierungspotential. Die gilt jedenfalls aufgrund der historischen Bedeutung religionspolitischer Fragen für den französischen Kontext. Eine prononcierte Positionierung in solchen Fragen ist daher auch eine für Einzelakteure interessante Strategie zur Profilierung, wie insbesondere das Beispiel von Nicolas Sarkozy zeigt.

Die in dieser Studie erprobten Ansätze ermöglichen es, das Handeln der Akteure aus den politischen Parteien in seiner Bedingtheit und Offenheit differenziert zu beschreiben. Natürlich sind generalisierende Aussagen nur mit einer gewissen Vorsicht zu treffen. So können Überzeugungen durchaus eine wichtige Akteursmotivation darstellen: Einige Akteure haben das Verbot aus zutiefst laizistischer Überzeugung verfochten. Übergeordnete parteipolitische Interessen waren für diese Akteure wahrscheinlich zweitrangig. Verallgemeinernde Aussagen über das Verhalten der Akteure sind als Abstraktion zu verstehen, die es erlaubt, bestimmte Bedingungsfaktoren politischen Handelns pointiert herauszuarbeiten.

#### *13.9.4. Analyseleitfragen*

Zusammenfassend lassen sich folgende Leitfragen in Hinblick auf den Einfluss der programmatischen Differenzen und der parteipolitischen Akteurskonstellationen auf die Religionspolitik formulieren:

- Inwiefern ist das Parteiensystem historisch von einer religiös-säkularen Konfliktlinie geprägt? Grenzen sich die Parteien in religionspolitischen Fragen grundsätzlich programmatisch voneinander ab?
- Spielen parteipolitische Differenzen im religionspolitischen Entscheidungsprozess eine Rolle? Ist die Positionierung der Akteure mit deren ideologischen Orientierungen zu erklären?
- Inwiefern ereignet sich der religionspolitische Prozess in einem vom Parteienwettbewerb geprägten Kontext (Nähe von Wahlen)?
- Inwiefern können die Parteien aus ihrer religionspolitischen Positionierung Nutzen im Konkurrenzkampf ziehen?
- Inwiefern dient die Positionierung in religionspolitischen Fragen der politischen Profilbildung von Akteuren – insbesondere in Hinblick auf den innerparteilichen Elitenwettbewerb?

### **13.10. Die Konstellationen der Akteure im religiösen Feld**

#### *13.10.1. Anerkennung als Handlungsressource religiöser Akteure*

William Safran hat in Hinblick auf die Muslime in Frankreich die Frage diskutiert, ob man diese als religiöse Lobbys beschreiben kann (2004: 423). Den Begriff der Lobby definiert er anhand von drei Kriterien: 1.) die Existenz eines gemeinsamen, von den Akteuren geteilten Interesses, 2.) Aktionen, die sich an die Öffentlichkeit richten, 3.) eine Organisationsstruktur, die es erlaubt, politischen Druck auszuüben (ebd.: 425). An diesen Kriterien gemessen gibt es, so Safran, keine muslimische Lobby in Frankreich, da den Muslimen ein gruppenkonstituierendes Interesse und eine entsprechende Handlungsstrategie fehlten (ebd.: 424). Ein Argument für die Beschreibung von Muslimen in Frankreich als Lobby sieht Safran allenfalls in deren gesellschaftlichen Status als Minderheit und den damit verbundenen Mechanismen der Exklusion, welche ein die diversen muslimischen Strömungen übergreifendes Zugehörigkeitsgefühl begründe (ebd.: 424f.). Doch reichen, wie der Kopftuchkonflikt gezeigt hat, selbst die Minderheits- und Ausgrenzungserfahrungen der Muslime nicht aus, um ein gemeinsames „muslimisches Interesse“ in der Kopftuchfrage zu begründen. Allenfalls kann von mehreren Interessengruppen innerhalb der muslimischen Bevölkerung die Rede sein, die teilweise in scharfer Konkurrenz zueinander standen. Der Konflikt um das Kopftuch betraf die symbolische (öffentlich sichtbare) Existenz einer kulturell distinkten Minderheit. Doch die Angehörigen dieser Minderheit waren über dieses Symbol zutiefst zerstritten. Die nicht seltene Rede von der „muslimischen Gemeinschaft“ hat

aufgrund dieser Interessendivergenzen wenig Sinn, jedenfalls kommt dieser „Gemeinschaft“ keine Akteursqualität zu. Deshalb ist es eher angemessen, von einem muslimischen bzw. religiösen „Feld“ zu sprechen.

Bei der Untersuchung politischer Prozesse sind grundsätzlich neben den begünstigenden auch die hinderlichen Faktoren zu untersuchen. Der Widerstand von Interessengruppen und Lobbys gegen politische Maßnahmen gehört dazu. Gerade in Frankreich zeigt sich immer wieder, dass massive Proteste der Betroffenen politische Vorhaben, ja selbst sogar bereits beschlossene Gesetze, zu Fall bringen können. Beispiele aus der Religionspolitik sind die gescheiterten Reformen im Erziehungswesen von 1984 und 1994 sowie die faktische Außerkraftsetzung der bereits gesetzlich beschlossenen Forderung, im Schulunterricht stärker die positiven Aspekte der französischen Kolonialvergangenheit zu würdigen. Es ist allerdings zu bedenken, dass potentiell hinderliche Bedingungen aus bestimmten Gründen ohne Auswirkungen bleiben können. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn die von einer politischen Entscheidung benachteiligten gesellschaftlichen Gruppen keinen oder nur geringfügigen Protest leisten. Es ist in dieser Studie gezeigt worden, dass das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen durch das Ausbleiben bzw. die Schwäche des Widerstands der davon Betroffenen sehr stark begünstigt worden ist. Die Gründe für die Stärke und Schwäche von Interessengruppen im politischen Prozess sind vielfältig. Vorliegende Studie hat – vor allem aufgrund zeitlicher Begrenzungen – von den möglichen Gründen nur einige wesentliche fokussiert. Dieses Vorgehen ersetzt nicht die genaue Analyse der Vertreter religiöser Interessen als politische Akteure, die nach Auffassung des Verfassers ein eigenständiges Untersuchungsgebiet bildet. In dieser Studie sind die Strukturen und Prozesse der Interessenartikulation, der Interessenaggregation und der politischen Willensbildung innerhalb der religiösen Gruppen ebenso wie deren Einflussnahme in der politischen Handlungsarena – sei es im Sinne von Lobbying, sei es im Sinne von Elitenverflechtung – nicht einer systematischen Analyse unterzogen worden – so wie es etwa die Katholizismus-Studie von Liedhegener (2006) leistet. Stattdessen ist der Fokus der Arbeit stärker auf die argumentativen Strategien der Vertreter verschiedener religiöser Traditionen und auf zentrale Akteurskonstellationen gerichtet worden, die für den Verlauf des spezifischen politischen Prozesses, der zum Verbot religiöser Zeichen führte, maßgeblich waren. Dabei handelte es sich insbesondere um die scharfen Gegensätze zwischen Verbotsgegnern und Verbotsverfechtern im jüdischen und im muslimischen Feld. So ist gezeigt worden, dass die Gegensätze der großen Vereinigungen innerhalb des CFCM, insbesondere die stark voneinander abweichenden Akzentsetzungen der Funktionäre von GMP und UOIF in den Anhörungen, das Bemühen um ein einheitliches Auftreten der Muslime innerhalb des CFCM konterkariert haben.

In diesem Zusammenhang ist vor allem die Handlungsressource „Anerkennung“ fokussiert worden. Damit wurde eine Perspektive gewählt, die sich von dem in der quantitativen Policy-

Forschung geläufigen Machtressourcenansatz (vgl. Schmidt 2001b: 13) unterscheidet. Dieser sieht das soziale „Gewicht“ einer gesellschaftlichen Interessengruppe, beispielsweise der Arbeiterklasse oder der Landbevölkerung, als wichtige Determinante von Politik. Es bemisst sich u.a. an ihrer quantitativen Größe, in der Religionspolitik beispielsweise an der Größe der Anhängerschaft einer religiösen Tradition. Dieser Aspekt ist in dieser Studie bereits unter den sozioökonomischen Bedingungen als soziale Makrostruktur behandelt worden. Ihm wurde keine spezifische Erklärungskraft zugeschrieben.

Demgegenüber hat die Arbeit die Ressource „Anerkennung“ fokussiert – nicht zuletzt auch deshalb, weil sie im Falle der Muslime viel stärker als in den etablierten religiösen Gruppen wie den christlichen Kirchen umkämpft ist. Zwar zeigt das Beispiel aus den USA (Liedhegener 2006), dass auch im politischen Katholizismus diese Ressource umkämpft sein kann, doch nicht nur der politische Katholizismus in Deutschland, sondern auch derjenige in Frankreich zeichnet sich – bei aller Binnenpluralität – durch die Ressource starker Anerkennung seiner handelnden Akteure aus. Die maßgeblichen Akteure des Katholizismus mögen zwar von Zeit zu Zeit unterschiedliche Interessen und Standpunkte vertreten, doch ihr politisches Handeln gründet sich im Allgemeinen sowohl auf Anerkennung innerhalb des Felds als auch auf gesellschaftliche und staatliche Anerkennung von außen.

Vorliegende Arbeit konzipiert die Anhängerschaft einer religiösen Tradition nicht als „Gemeinschaft“, sondern verortet sie innerhalb eines „religiösen Felds“, das durch die Bezugnahme auf eine bestimmte religiöse Tradition konstituiert wird. Aus dieser Perspektive können die Akteure, die in diesem Feld handeln, nicht notwendig als eine Interessengruppe, Gemeinschaft oder gar Organisation begriffen werden, die das Potenzial zur effektiven Interessenaggregation hat. Dies gilt insbesondere für das muslimische Feld und die in ihm handelnden Akteure. Das Konzept des „Feldes“ geht von der Möglichkeit aus, dass den handelnden Akteuren einzig der Bezug auf die religiöse Tradition gemeinsam ist, sie aber weder ein Gemeinschaftsgefühl, noch gemeinsame Interessen oder gar Organisationsstrukturen teilen müssen. Das Feldkonzept lenkt den Fokus auf Interessendivergenzen und Akteurskonstellationen, ohne davon auszugehen, dass diese – zumindest potentiell – in einen einheitlichen politischen Willen überführt werden könnten. Natürlich gibt es in den religiösen Feldern das Bemühen, eine solche Gemeinschaft zu schaffen, ja, das Konzept der „Gemeinschaft“ gehört zum Deutungsrepertoire vieler religiöser Traditionen, so auch des Islam, der beispielsweise auf das Konzept der „Umma“ rekurriert. Doch die enormen Schwierigkeiten der staatlichen Akteure in Frankreich, dem Islam in Frankreich in Form des CFCM eine einheitliche Organisationsstruktur zu geben, zeigen, dass in diesem durch Migration geprägten pluralen Kontext die Herstellung einer realen „Gemeinschaft“ mit entsprechenden sozialen und institutionellen Strukturen auf große Schwierigkeiten stößt. Eine Analyse des Islam in Frankreich, die implizit von der Idee einer „Gemeinschaft“ ausgeht, ist nicht zielführend. Es ist



eher davon auszugehen, dass zahlreiche, stark voneinander abgegrenzte Gruppen bestehen, denen eine gemeinsame Klammer weitgehend fehlt. Denn das „muslimische Feld“ in Frankreich zeichnet sich durch eine starke Heterogenität und durch zum Teil massive Konflikte hinsichtlich der Auslegung der Tradition aus.

Gerade in einem solchen Kontext ist die Ressource „Anerkennung“ von großer Bedeutung. Denn verschiedene religiöse Akteure beanspruchen, im Interesse der Muslime zu agieren und versuchen in der Rolle des Repräsentanten auf den politischen Prozess Einfluss zu nehmen. Diese Rolle kann auf „interner“ Anerkennung im jeweiligen religiösen Feld beruhen und/oder auf „externer“ Anerkennung in der Öffentlichkeit von Medien und Politik. Beide Anerkennungsformen stellen wichtige Handlungsressourcen der religiösen Repräsentanten im politischen Prozess dar. Ihre Fähigkeit, den politischen Prozess effektiv zu beeinflussen, hängt noch von weiteren Handlungsressourcen ab, etwa vom Zugang zu deutungsmächtigen oder politisch einflussreichen Instanzen, wie den Medien oder politischen Mandatsträgern. Der Mangel daran war ein großes Problem für die muslimischen Verteidiger des Kopftuchs. Doch lässt sich argumentieren, dass diese weiteren Handlungsressourcen ihrerseits auch von der internen und externen Anerkennung abhängig sind bzw. sein können.

Für die Formierung von effektivem Widerstand gegen politische Vorhaben spielt die Bildung von Bündnissen über das Feld der eigenen Tradition hinaus und die dadurch mobilisierte Unterstützung der Akteure anderer religiöser oder gesellschaftlicher Felder eine wichtige Rolle. Auch hierfür spielt die Ressource externer Anerkennung eine gewisse Rolle. So mangelte es den muslimischen Verteidigern des Kopftuchs an entschlossener Unterstützung seitens der Akteure anderer religiöser Felder. Zwar gab es Kritik am Verbotsvorhaben über Konfessions- und Glaubensgrenzen hinweg. Doch hatte dies auf das Gesetzesvorhaben wenig Einfluss. Die Demonstrationen gegen das Gesetz oder ähnliche Widerstandsmaßnahmen wurden von den verbotskritischen Akteuren der katholischen Kirche und des Rabinats nicht unterstützt. Selbst die maßgeblichen muslimischen Akteure hielten sich mit der Unterstützung großer Proteste weitgehend zurück, sei es auf Druck staatlicher Akteure, sei es aus Sorge um ihre öffentlich-externe Anerkennung. Aufgrund der verbreiteten Negativdeutungen hinsichtlich des Kopftuchs und des Islam zogen die meisten Akteure im CFCM politische Zurückhaltung dem beherzten Eintreten für die Schülerinnen vor.<sup>1231</sup> Zu Massenprotesten wie gegen die Schulreformpläne der 1980er Jahre kam es so beispielsweise nicht. Die Bedeutung des öffentlichen Images der jeweiligen religiösen Tradition für die Durchsetzungsfähigkeit ihrer Akteure hat sich im Kopftuchkonflikt deutlich gezeigt. Die externe Anerkennung ist für die Ausbildung effektiver Handlungsfähigkeit in der Religionspolitik von größter Bedeutung.

---

<sup>1231</sup> Diese Vermutung ist durch ein Mitglied des CFCM im persönlichen Gespräch bestätigt worden. Anonymisiertes Gespräch mit einem Mitarbeiter des CFCM, 17.7.2008.

Berengère Massignon erfasst die Handlungsressourcen der religiösen Akteure mit dem Begriff des „kommunitären Kapitals“ („capitaux communautaires“) (2000: 357, 360f.). Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die einzelnen Ressourcen der Akteure jeweils zwar eine Rolle für die erfolgreiche Durchsetzung ihrer Interessen spielen können, aber nicht notwendig ausschlaggebend sind. So verfügten die muslimischen Kopftuchverfechter über effektive Organisationsstrukturen, insbesondere die UOIF, deren große Anhängerschaft ihr erhebliches Gewicht im muslimischen Feld Frankreichs verleiht. Nicht zuletzt diese „Machtressourcen“ hatten die staatlichen Akteure zu der Entscheidung geführt, die UOIF trotz heftiger Kritik an der Gründung des CFCM zu beteiligen. Doch diese Ressourcen konnten die wesentlichen Schwachpunkte der UOIF, ihre mangelnde externe Anerkennung und den unzureichenden Zugang zu politischen und deutungsmächtigen Instanzen, nicht ausgleichen. Im Vergleich zur UOIF jedoch verfügten die muslimischen Kopftuchgegner weder über effektive Organisationsstrukturen noch über starke interne Anerkennungsressourcen im muslimischen Feld. Aber sie hatten als „moderate Muslime“ ein positives Image in der Öffentlichkeit sowie Zugang zu relevanten Instanzen in den Medien und der Politik. Dies stärkte ihre Position im Deutungsstreit um das Kopftuch maßgeblich.

### *13.10.2. Spannung zwischen externer und interner Anerkennung*

Die muslimischen Akteure, die prinzipiell ein Verbot des Kopftuches ablehnten, hatten mit einem weiteren Problem zu kämpfen, das grundsätzlich für die Analyse des Felds der religiösen Akteure von Bedeutung ist: die Spannung zwischen externer und interner Anerkennung.

Mit diesem Problem hatte insbesondere die UOIF zu tun. Während die Rolle Dalil Boubakeurs als Repräsentant eines „moderaten Islam“ vor allem auf Fremdzuschreibungen und auf externer Anerkennung beruhte, die dieser für sich und die Stärkung seiner Position im muslimischen Feld zu nutzen versuchte, gründete die Position der UOIF im muslimischen Feld vor allem auf interner Anerkennung. Gerade in der Kopftuchdebatte hatte sich diese Organisation jahrelang als Sprecher der kopftuchtragenden Musliminnen profiliert. Doch auch sie strebte nach externer Anerkennung, wie insbesondere ihr Engagement im Zuge der CFCM-Gründung gezeigt hatte (vgl. Sevaistre 2004, Godard/Taussig 2007). Denn von der externen Anerkennung hängt beispielsweise der Zugang zu religionsrechtlichen Privilegien, etwa den Ämtern der Anstaltsseelsorger, ab. Ihre öffentliche Zurückhaltung während des Kopftuchkonflikts des Jahres 2003/2004 hat gezeigt, dass die UOIF-Akteure in der Tat danach strebten. Allerdings hat sich dieses doppelte Anerkennungsstreben im französischen Kontext als Nullsummenspiel erwiesen. Denn mit zunehmend staatstragendem Auftreten scheint die UOIF an Rückhalt im muslimischen Feld einzubüßen (vgl. Haenni 2006). Und je stärker sie sich für das Anliegen der Muslime einsetzt, die das Kopftuch wollen, desto mehr verstärkt sie ihr Bild als fundamentalistische Organisation in der öffentlichen Wahrnehmung, was sich negativ auf ihre externe Anerkennung auswirkt. Der

verschlüsselte Demonstrationenaufruf der UOIF im Januar 2004 verdeutlicht ihr Dilemma. Diese Spannung zwischen beiden Anerkennungsformen hat sich ebenfalls negativ auf die Kapazität der muslimischen Kopftuchverfechter ausgewirkt, wirksamen Widerstand gegen das Verbotsvorhaben zu organisieren. Dies zeigte sich in aller Deutlichkeit nach der Entführung der französischen Journalisten im Irak, die für die muslimischen Kopftuchverfechter zum republikanischen Loyalitätstest wurde.

### *13.10.3. Akteurskonstellationen im religiösen Feld*

Die Kapazität religiöser Akteure, effektiv auf die religionspolitischen Prozesse Einfluss zu nehmen, ist abhängig von den Konstellationen, in denen sie sich in ihrem religiösen Feld befinden. Die Muslime konnten in der Kopftuchfrage nicht als muslimische Lobby bzw. Interessengruppe auftreten, weil es kein gemeinsames Interesse gab. Stattdessen standen sich zwei konkurrierende Lobbys gegenüber: Kopftuchverfechter gegen Kopftuchgegner. Wie sich hieran gezeigt hat, ist es wichtig, ob die Akteure eines religiösen Feldes mit einheitlichen Forderungen an die Öffentlichkeit treten. Ihre Einflussmöglichkeiten sind indes gemindert, wenn sie miteinander inhaltliche Konflikte ausfechten oder zueinander in Konkurrenz um Anerkennung stehen. Den Akteuren des muslimischen Feldes mangelte es in Hinblick auf die Deutung des Kopftuchs und die Bewertung des Verbotsvorhabens an Geschlossenheit. Es gab zudem neben den muslimischen Akteuren, die sich für ein Verbot aussprachen, auch einige, die ein Verbot zwar ablehnten, aber die viele der dem Verbot zugrunde liegenden Negativdeutungen bestätigten. Durch diese Konstellationen wurde der Widerstand der muslimischen Kopftuchverfechter entscheidend geschwächt.

In der Analyse des Einflusses, den Akteurskonstellationen im religiösen Feld auf die Religionspolitik ausüben, ist demnach zu prüfen, ob sich das Feld durch Heterogenität oder Homogenität und die Interaktion seiner Akteure eher durch Kooperation oder Konkurrenz auszeichnen. Denn dies entscheidet darüber, inwiefern ein effizientes öffentliches Auftreten der Akteure möglich ist. Treten die religiösen Akteure gegenüber der Politik geschlossen auf und formulieren eindeutige Forderungen, dann haben sie größere Chancen, ihre Anliegen durchzusetzen, als wenn sie sich gegenseitig die Legitimität zum öffentlichen Handeln absprechen. Wie sich diese Akteurskonstellationen ausbilden und inwiefern sie Prozesse der Interessenaggregation oder der politischen Willensbildung innerhalb des religiösen Feldes beeinflussen, kann in weiterführenden Studien im Einzelnen genau untersucht werden. Hierfür bietet beispielsweise der analytische Ansatz in Liedhegener (2006) geeignete Instrumente.

#### *13.10.4. Analyseleitfragen*

Folgende Leitfragen können die Untersuchung der Handlungsressourcen und Konstellationen der religiösen Akteure und ihrer Auswirkungen in der Religionspolitik in einem ersten Zugriff anleiten, ohne vertiefende Akteursfeldanalysen zu erübrigen.

- Wer ist von den religionspolitischen Maßnahmen betroffen?
- Inwiefern sind die Betroffenen organisiert und haben eine Interessenvertretung?
- Welche Interessen und Strategien verfolgen die religiösen Akteure? Leisten sie Widerstand oder arbeiten sie mit den staatlichen Akteuren zusammen?
- Über welche Handlungsressourcen verfügen sie (Größe der von ihnen vertretenen Gruppe, Zugang zu Entscheidungsinstanzen, zu den Medien, externe und interne Anerkennung)?
- In welchem Verhältnis stehen diese Handlungsressourcen zueinander? Wie wirken sie sich auf die effektive Handlungsmacht der Akteure aus?
- In welchen Konstellationen stehen die religiösen Akteure zueinander und wie beeinflusst dies ihr Handeln? Herrschen innerhalb der religiösen Felder eher Heterogenität oder eher Homogenität, dominieren Interaktionsmodi der Kooperation oder der Konkurrenz?

#### **13.11. Deutungsmächtige Akteure und ihre Konstellationen**

Neben den Akteuren aus den politischen Parteien und aus den religiösen Feldern können im religionspolitischen Prozess weitere Akteure eine Rolle spielen. In dieser Studie sind sie als „deutungsmächtige Akteure“ bezeichnet worden, wobei eigentlich eher von „sonstigen potentiell deutungsmächtigen Akteuren“ die Rede sein müsste. Denn selbstverständlich sind alle an den Deutungsstreitigkeiten beteiligten Akteure potentiell deutungsmächtig. „Deutungsmacht“ ist als „Potential“ zu verstehen, als die Kapazität, aufgrund bestimmter Ressourcen auf die Deutungsprozesse Einfluss zu nehmen. Ob deutungsmächtige Akteure wirklich die Deutungsprozesse in ihrem Sinne beeinflussen, ist jedoch in der Analyse dieses Akteursfelds erst zu prüfen. Die deutungsmächtigen Akteure unterliegen im Prinzip den gleichen strukturellen Bedingungen wie die anderen Akteure, etwa historisch tradierten Deutungsmustern, Institutionen und internationalen Einflüssen. Um ihre Deutungsmacht zur Wirkung zu bringen, bedürfen sie zudem verschiedener Handlungsressourcen, darunter des Zugangs zu deutungsmächtigen Instanzen wie den Medien oder Kontakte zu politischen Mandatsträgern. Ebenso sind sie auf Anerkennung angewiesen. Letzteres ließ sich in dieser Studie anhand der unterschiedlichen effektiven Deutungsmacht von Religionssoziologen und Angehörigen der Lehrerschaft leicht zeigen. Während den Lehrern im Politikformulierungsprozess eine große Kompetenz zur Deutung des Kopftuchs zugeschrieben wurde, hatten die Religionssoziologen, die sich wissenschaftlich mit

dem Thema beschäftigten, Schwierigkeiten, ihre Sicht der Öffentlichkeit und den Trägern politischer Mandate zu vermitteln. Offensichtlich verfügten die Akteure der Lehrerschaft über ein höheres Maß an Anerkennung. Deren persönliche Erfahrungen wurden höher bewertet als die wissenschaftliche Expertise der Religionssoziologen. An den Deutungsprozessen sind im Allgemeinen vor allem Intellektuelle, Journalisten, Wissenschaftler und „Experten“ aller Art beteiligt. Die „Expertise“ beruht jedoch in hohem Maße auf externer Anerkennung. Für die Durchsetzung bestimmter Deutungen spielt es demnach eine Rolle, welche Akteure welche Deutungen vertreten.

Wie genau diese Akteure auf den politischen Prozess Einfluss nehmen und in welcher Phase, ist jeweils zu untersuchen. Generell besteht ihre Rolle darin, Deutungsoptionen bereitzustellen. Wie das Beispiel der neorepublikanischen Autoren gezeigt hat, lässt sich die erfolgreiche Beeinflussung der Deutungsprozesse jedoch nur zum Teil auf diese Akteure und ihre Handlungsressourcen zurückführen. Die Abgeordneten der Nationalversammlung haben das Kopftuch jedenfalls nicht verboten, nur weil Henri Pena-Ruiz oder Elisabeth Badinter sie dazu aufgefordert haben.

Die deutungsmächtigen Akteure interagieren und beeinflussen sich gegenseitig. Die neorepublikanische Denkrichtung hatte mit großer Wahrscheinlichkeit einen erheblichen Einfluss auf Teile der französischen Lehrerschaft, von der die Problematisierung des Kopftuchs als Bedrohung der schulischen Laizität im Wesentlichen ausgegangen ist. Wie die Schlüsselrolle der laizistisch orientierten Lehrerschaft in der Kopftuchdebatte zeigt, können deutungsmächtige Akteure sowie ihre Handlungsressourcen große Bedeutung für die Religionspolitik haben. Dies gilt auch für ihre Akteurskonstellationen: In der Lehrerschaft und unter ihren Repräsentanten war die Kopftuchfrage lange umstritten. Doch im Jahr 2003 scheint sich die Akteurskonstellation im Erziehungssektor zugunsten der Verbotsbefürworter verändert zu haben. Jedenfalls trat in diesem Jahr die größte Schulleitergewerkschaft unter ihrem neuen Generalsekretär Philipp Guittet als lautstarke Verbotsverfechterin auf. Es waren von da an nicht nur laizistisch-trotzkistische Gruppen und spontan gebildete lokale Aktionskomitees, die ein Kopftuchverbot forderten, sondern eine der größten und einflussreichsten Organisationen dieses Akteursfelds. Die Verbotsgegner und Skeptiker unter den Akteuren des Erziehungswesens konnten aufgrund ihrer eigenen Negativbewertung des Kopftuchs zudem keine effektive Deutungsmacht zugunsten der muslimischen Schülerinnen in den politischen Prozess einbringen.

Die Betrachtung der Medienakteure sowie die Analysen der beiden Kommissionen haben zudem gezeigt, wie dominante Situationsdeutungen durch Filterungseffekte in der Debatte zustande kommen. Die Analyse des religionspolitischen Akteursfelds muss demnach auch denjenigen Akteuren und Instanzen nachgehen, die im politischen Prozess, sei es in der Problematisierung, sei es in der Politikformulierung, die Möglichkeit haben, bestimmte Deutungsoptionen zu unter-

drücken oder zu benachteiligen. Im Falle der Medien leuchtet dieser Aspekt unmittelbar ein. Doch das Beispiel der beiden Kommissionen zeigt, dass Filterungseffekte auch durch weitere Instanzen zustande kommen können. Zumindest in der Religionspolitik Frankreichs spielen Expertengremien eine wichtige Rolle für die Schaffung von Situationsdeutungen. Hierzu zählen beispielsweise die verschiedenen „Sekten“-Kommissionen der Nationalversammlung oder auch Einrichtungen wie der Hohe Integrationsrat (HCI). Wie insbesondere das Beispiel der Stasi-Kommission gezeigt hat, spielt in solchen Gremien neben ihrer Arbeitsweise, ihrem Untersuchungsfokus, ihrer Auswahl der zu Rate gezogenen Quellen und „Zeugen“ auch die Akteurskonstellation ihrer Mitglieder eine wichtige Rolle für die Resultate der Deutungsarbeit. So gehen paritätisch besetzte Gremien von zum Teil konträren Deutungen der einzelnen Mitglieder aus. Ein Grund für die Durchsetzung einer spezifischen Situationsdeutung und der dazu passenden politischen Handlungsempfehlung müssen dann nicht besondere gegenstandsbezogene Erkenntnisse sein, sondern die Kompromisszwänge zwischen den einzelnen Experten. Dies war jedenfalls in der Stasi-Kommission der Fall. Natürlich können Situationsdeutungen solcher Gremien auch per Mehrheitsentscheid zustande kommen. Dies ist im Einzelfall genau zu prüfen. Es gibt jedenfalls, dies zeigen diese Überlegungen, zahlreiche Ansatzpunkte für die Analyse des Felds deutungsmächtiger Akteure.

Dabei ist das relevante Akteursspektrum abhängig von der jeweiligen religionspolitischen Problemstellung. Im Kopftuchkonflikt agierte eine spezifische Auswahl deutungsmächtiger Akteure, in der „Sekten“-Debatte eine andere Auswahl, wobei Überschneidungen nicht ausgeschlossen sind. Eine Gruppe deutungsmächtiger Akteure, die in der Religionspolitik Frankreichs eine wichtige Rolle spielt, aber für das Verbot religiöser Zeichen nahezu irrelevant gewesen ist, sind die Akteure der Ministerialverwaltung, Beamte und politische Berater, insbesondere im *Bureau Central des Cultes* des Innenministeriums. Bei der Gründung des CFCM haben diese Akteure – ganz anders als in der Kopftuchdebatte – eine Schlüsselrolle gespielt. Hinzu kommen weitere, quer zu den Ministerien positionierte Einrichtungen, mit Koordinierungs- oder Beratungsfunktionen, wie etwa die interministerielle „Sekten“-Beobachtungsstelle MIVILUDES oder die *Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme*, die beide auch religionspolitisch relevante Themen bearbeiten. Deutungsmächtige Akteure können demnach auch öffentliche Ämter bekleiden; sie unterscheiden sich von den politischen Akteuren jedoch dadurch, dass sie in ihrem Handeln nicht direkt der Logik des Parteienwettbewerbs unterworfen sind.

Folgende Leitfragen sind für die Analyse der Religionspolitik in Hinblick auf den Einfluss „deutungsmächtiger Akteure“ zu beachten:

- Welche Akteure sind an den Deutungsprozessen beteiligt? Welche Rolle spielen die Medienakteure? Treten besondere Experten auf? Welche Rolle spielen Akteure öffentlicher Einrichtungen?
- Welchen dieser Akteure gelingt es, ihre Deutung der Situation und der religionspolitischen Gegenstände durchzusetzen, welchen gelingt es nicht?
- Auf welchen Handlungsressourcen (spezielle Kenntnisse und Erfahrungen, Medienzugang, externe Anerkennung, Kontakte zu Entscheidungsinstanzen) beruht die Deutungsmacht der Akteure?
- Inwiefern stellt das Handeln der politischen Akteure eine Reaktion auf Forderungen deutungsmächtiger Akteure dar?
- Inwiefern werden „Experten“ im Rahmen des Politikformulierungsprozesses gezielt konsultiert? Gibt es Instanzen, etwa Kommissionen, die im Deutungsprozess eine Filterfunktion erfüllen?
- Welche Rolle spielen dabei die Konstellationen unterschiedlicher Akteure? Sind diese durch Einmütigkeit oder durch Konflikte geprägt?

### **13.12. Die Folgen religionspolitischer Entscheidungen**

Die Politikfeldanalyse interessiert sich auch für die Folgen politischer Entscheidungen. Dabei geht es um die Frage, welche Wirkungen vom Resultat eines politischen Entscheidungsprozesses, etwa einem Gesetz, ausgehen. Regelt es tatsächlich, so wie von seinen Verfechtern erhofft, das politische Problem? Welche unerwarteten langfristigen Folgen kommen zustande? Es ist demnach nicht nur zu prüfen, ob die mit einer politischen Maßnahme verfolgten Ziele erreicht oder verfehlt wurden, sondern auch, welche langfristigen nicht geplanten Entwicklungen auf sie zurückzuführen sind.

Das Gesetz vom 15.3.2004 hat bemerkenswerte Folgen. Im Zuge des politischen Prozesses, der zum Verbot religiöser Zeichen geführt hat, sind Deutungen dominant, d.h. institutionalisiert und damit gesamtgesellschaftlich verbindlich geworden, die dies zuvor nicht waren, darunter ein Laizitätsverständnis, das die Religionslosigkeit des öffentlichen Raumes fordert. Es ist noch zu früh, um einzuschätzen, wie groß der damit einhergehende Wandel tatsächlich ist. Bislang gibt es jedoch zahlreiche Indizien für eine expansive Wirkung des Gesetzes bzw. der ihm zugrunde liegenden restriktiven Logik. „Verbote“ des Kopftuchs in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens, Kopftuchverbote in Hotels oder Fahrschulen, Versuche, das Kopftuch in der Universität zu kriminalisieren, ja eine aktuelle Initiative zum Verbot der „Burka“ in der gesamten Öffentlichkeit – ebenso wie restriktive Reaktionen auf andere religiöse Traditionen, wie gezielt auf Samstage gelegte universitäre Examensprüfungen, und ähnliche Entwicklungen sind Hinweise

auf eine vermutlich nicht intendierte Folge des Gesetzes: die Ausbreitung einer laizistischen Laizitätsdeutung. Das Gesetz hat dem laizistisch gesinnten Spektrum der französischen Gesellschaft und Politik Bestätigung verschafft und es gestärkt. Bei den in dieser Studie genannten Problemen handelt es sich noch um eher marginale Erscheinungen. Wie sich die Religionspolitik in der Zukunft weiterentwickelt, ist offen. Doch wäre es zumindest nicht erstaunlich, wenn sich die restriktiven Tendenzen verstärken würden.

Für die Untersuchung der Folgen religionspolitischer Entscheidungen kommt es demnach darauf an, nicht nur unmittelbare Erfolge oder Misserfolge zu fokussieren. Die konstruktivistische Perspektive, die in dieser Studie gewählt wurde und die die Aufmerksamkeit auf die den politischen Entscheidungen zugrunde liegenden Deutungen lenkt, erweist sich auch für die Analyse der Folgen als relevant. Denn politische Entscheidungen können durch die Institutionalisierung bestimmter Deutungskomplexe Präzedenzfälle schaffen, auf die spätere religionspolitische Entscheidungsträger rekurrieren können. Mit dem Verbot religiöser Zeichen vom 15.3.2004 wurde implizit auch eine bestimmte Deutung des Kopftuchs gesamtgesellschaftlich verbindlich. Diese Deutung kann nun, institutionell massiv gestärkt, in andere gesellschaftliche oder religionsrechtliche Felder ausstrahlen.

Folgende Leitfragen bieten sich für die Folgenanalyse an:

- Wurden die mit der politischen Maßnahme angestrebten Ziele erreicht oder verfehlt?
- Sind aus der Umsetzung der Maßnahme neue politische Probleme erwachsen, die neue politische Prozesse nach sich ziehen?
- Welche nicht intendierten, langfristigen Folgen hat das Gesetz?
- Welche spezifischen Deutungen liegen der politischen Maßnahme zugrunde? Hat deren Etablierung Folgen für andere religionspolitische Regelungsfelder?

### **13.13. Der Beitrag der Arbeit zur theoriegeleiteten Analyse von Religionspolitik**

Abschließend ist darzulegen, dass die hier gewählte konstruktivistische Perspektive einen wertvollen Beitrag zur Theoriebildung zu leisten vermag. Der eigenständige Beitrag des hier favorisierten konstruktivistischen Ansatzes tritt deutlich hervor, wenn man ihn mit politikwissenschaftlichen Theorieangeboten der Analyse des Zusammenhangs von Politik und Religion in der Tradition der vergleichenden Politikwissenschaft kontrastiert. Die schon erwähnte Analyse des politischen Katholizismus in Deutschland und den USA von Antonius Liedhegener steht in dieser Traditionslinie. Er entwickelt darin – ausgehend von der strukturell-funktionalistischen Systemtheorie in der Tradition David Eastons und Gabriel Almonds (vgl. Liedhegener 2006: 30) – ein theoretisches Konzept, das die Analyse von Erfolg und Misserfolg politischer Einfluss-



nahme durch religiöse Akteure im politischen System ermöglicht. Dabei begreift es politische Einflussnahme als eine von zahlreichen Faktoren geprägte Größe: Liedhegener interessiert sich dabei für die Entwicklung der Organisationsstrukturen des politischen Katholizismus über die Zeit und insbesondere die Unterschiede und das Zusammenspiel zwischen den Organisationen der Amtskirche und der katholischen Laien. Er geht der Frage nach, welche politischen Themen und welche Ziele die verschiedenen Akteure des politischen Katholizismus verfolgen, und inwiefern sie in der Lage sind, ihre unterschiedlichen, ja bisweilen konträren Interessen zusammenzuführen, um daraus Forderungen an das politische System abzuleiten. Schließlich beschäftigt er sich mit der Frage, wie die Entscheidungsträger der Politik auf diese Forderungen reagieren. Dabei spielt der Zugang der katholischen Akteure zu entscheidungsrelevanten Instanzen eine wichtige Rolle, sei es im Rahmen lobbyistischer Aktivitäten, sei es durch Elitenverflechtung, also den Zugang über Akteure aus dem politischen Katholizismus, die entscheidungsrelevante Positionen bzw. Mandate im politischen System besetzen (ebd.: 33). Liedhegener hebt hervor, dass Aussagen über die politische Durchsetzungsfähigkeit religiöser Akteure erst im wiederholten Erfolgsfall getroffen werden können: „Tragfähige Antworten auf diese Fragen sind durch Momentaufnahmen allein nicht zu erlangen. Vielmehr legt erst ein mittelfristig ausgelegter Untersuchungszeitraum die Veränderungen und Entwicklungstrends im politischen Katholizismus und dessen Rolle und Bedeutung im politischen Prozess offen. Erst in einer zeitgeschichtlichen Perspektive, die zunächst den Wandel und die Veränderung zu erfassen sucht, wird es möglich, die Konstanten und langfristig bestimmenden Größen verlässlich zu erkennen“ (ebd.).

Aufgrund dieses Untersuchungsdesigns, in dessen Rahmen mehrere Fallstudien politischer Einflussnahme erfolgen, trägt Liedhegener zahlreiche empirische Daten zusammen und wertet sie aus. Darüberhinaus ist seine Studie international-vergleichend angelegt – auch dies erhöht die Aussagekraft des im Zuge der Analyse entwickelten theoretischen Modells. Dieses zeichnet sich durch eine starke Systematisierung und Gewichtung der verschiedenen Bedingungsfaktoren für den Erfolg politischer Einflussnahme durch religiöse Akteure aus. Liedhegener bündelt diese Faktoren in vier Gruppen: externe und interne Handlungsbedingungen sowie externe und interne Erfolgsbedingungen (ebd.: 38). Er integriert diese vier Faktorenbündel in ein „multi-kausales Modell der Bedingungen erfolgreicher politischer Einflussnahme religiöser Akteure in Demokratien“ (ebd.: 442). Dabei sieht er einige Faktoren offen für die Gestaltung durch die religiösen Akteure, andere indes nicht; einige Faktoren sind, so der Autor, grundsätzlich für die Analyse von Interessengruppen im politischen System heranzuziehen, andere sind spezifisch religiöser bzw. katholischer Art (ebd.: 443).

Zu den externen Handlungsbedingungen zählt der Autor solche Faktoren, die von den Akteuren nur schwer oder gar nicht zu beeinflussen sind: 1.) das internationale Umfeld, 2.) die übernationalen Vorgaben der jeweiligen Religionsgemeinschaft, speziell auf seinen Untersuchungs-

gegenstand bezogen also die Lehre und die Entwicklung in der katholischen Weltkirche, 3.) die verfassungsrechtliche Stellung der Religion und Kirchen im Verhältnis zum Staat, also das religionsrechtliche Regime eines Landes, 4.) der sozioökonomische, kulturelle und religiöse Wandel in einer Gesellschaft, insbesondere Prozesse der Säkularisierung bzw. der Entkirchlichung religiösen Lebens, sowie schließlich 5.) historisch entstandene Konfliktlinien, die das Verhältnis der religiösen Gemeinschaft zum politischen System oder anderen gesellschaftlichen Gruppen in der Vergangenheit geprägt haben (ebd.: 443). Die religiösen Akteure in einem politischen System finden diese Bedingungen vor, sie können sie nur in geringem Maße beeinflussen. Dies ist anders im Falle der internen Handlungsbedingungen, die zumindest zum Teil durch die religiösen Akteure gestaltet werden können. Hierzu zählt Liedhegener 1.) die historischen Vorerfahrungen einer Religionsgemeinschaft ebenso wie 2.) die gegenwärtige Stellung der Gruppe in der Bevölkerungs- und Sozialstruktur. Hinzu tritt 3.) die Intensität der Bindung der Mitglieder an die religiöse Gemeinschaft. Besonders offen für die Gestaltung seitens der handelnde Akteure sind sodann 4.) die Organisationsstrukturen und die Binnendifferenzierungen der Religionsgemeinschaft sowie 5.) das Ausmaß an internem Konsens in religiösen Fragen (ebd.: 444). In Hinblick auf die Bedeutung der Binnenstrukturen schreibt Liedhegener: „Bezogen auf die Frage nach den politischen Einflussmöglichkeiten und Erfolgsaussichten des Katholizismus setzen die Binnenstrukturen interne Handlungsbedingungen, die die politische Handlungsfähigkeit und Wirksamkeit maßgeblich mitbestimmen“ (ebd.: 121). Liedhegener beschreibt detailliert die Vielfalt an Organisationen, die den Katholizismus in Deutschland und den USA ausmachen, angefangen bei den Nationalen Bischofskonferenzen über katholische Orden und Sozialverbände wie die Caritas bis hin zu Laienorganisationen, wie auf einzelne Themen (etwa Abtreibung) fokussierte Single-Issue-Gruppen insbesondere in den USA, oder nationale politisch orientierte Interessenverbände, wie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ebd.: 144, 249). All diese Strukturen stellen Rahmenbedingungen dar, die die Formulierung politischer Positionen mitbeeinflussen, denn sie machen u.U. die Einbindung und Konsultation einer großen Zahl relevanter Akteure notwendig.

Von den Handlungsbedingungen unterscheidet Liedhegener die Erfolgsbedingungen, Bedingungen also, die darüber entscheiden, ob die Akteure in den gegebenen Rahmenbedingungen ihres Handelns erfolgreich Forderungen in das politische System einbringen können. Als interne Erfolgsbedingungen werden dabei Faktoren bezeichnet, die über die Möglichkeiten und Fähigkeiten zur politischen Willensbildung entscheiden. Als *Möglichkeiten* führt Liedhegener 1.) die politischen Einstellungen der Mitglieder, 2.) die Theologie des Politischen sowie 3.) die unterschiedlichen politischen Interessen innerhalb der Gemeinschaft auf (ebd.: 445). Die Theologie des Politischen entsteht, so Liedhegener (2006: 36), „aus der praktischen Verwendung von Glaubensaussagen und theologischen Argumenten zur Legitimation politischer Aktivitäten.“

Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Rolle der Kirche und die Handlungsmöglichkeiten der Katholiken im demokratischen System neu fasste (ebd.: 71ff.).

Von den Handlungsmöglichkeiten werden unter den internen Erfolgsbedingungen sodann die tatsächlichen *Handlungsfähigkeiten* unterschieden, ein wesentlicher Punkt des analytischen Modells, das Liedhegener ausarbeitet. Hierzu zählt insbesondere die Fähigkeit zur erfolgreichen Interessenaggregation (4.), das heißt also die Kapazität durch interne Konsens- und Willensbildungsmechanismen aus einer Fülle unterschiedlicher Positionen und Interessen eine einheitliche politische Position abzuleiten, aus der Forderungen an das politische System gerichtet werden können (ebd.: 445). Hinzu kommen 5.) die Ressourcen, über die die handelnden Akteure verfügen, die Machtressourcen, wie sie beispielsweise aus den Organisationsstrukturen folgen, aus denen heraus die Akteure an das politische System herantreten (ebd.). Dabei sind auch in den innerkatholischen Interessenartikulations- und Interessenaggregationsprozessen Machtressourcen für die Durchsetzungsfähigkeit der einzelnen Organisationen von Bedeutung, darunter die Mitgliederzahlen und die Finanzkraft, die Autorität qua kirchlichem Amt, der „Einfluss durch innerkirchlich nutzbare Wissenspotenziale“, die Chance, Öffentlichkeit herstellen zu können, sowie die Chance auf Repräsentation von nennenswerten Anteilen der Katholiken insgesamt (ebd.: 150-169). So stellt Liedhegener fest: „Die politische Handlungsfähigkeit von religiösen Großgruppen und ihren Vertretern hängt in hohem Maße von der inneren Geschlossenheit einer Glaubensgemeinschaft ab“ (ebd.: 210). Der Versuch, innere Geschlossenheit herzustellen, kann scheitern und dadurch die Handlungsfähigkeit und der effektive politische Einfluss gemindert werden. Im Vergleich verfügt der politische Katholizismus in Deutschland über effektivere Verfahren der innerkirchlichen Konsensbildung als derjenige in den USA (ebd.: 218, 266) und ist zugleich weitaus weniger fragmentiert (ebd.: 221).

Zugleich zeigt Liedhegener auch, dass neben der Verfügbarkeit effektiver Mechanismen der Konfliktbearbeitung und der Interessenaggregation weitere Ressource eine Rolle für die Fähigkeit zur effektiven Einflussnahme auf politische Entscheidungen spielen: Dazu zählt er u.a. die der religiösen Gemeinschaften angehörenden Wähler, ein Faktor, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch an Bedeutung verloren hat (ebd.: 286-300). Wichtiger jedoch ist der Zugang religiöser Akteure zu entscheidungskompetenten Akteuren in Parlament und Regierung: „Neben der Beeinflussung der eigenen Mitglieder bei Wahlen gehören für Vertreter organisierter Interessen im Allgemeinen Spenden an Kandidaten und Parteien, dauerhafte personelle Kontakte und Verflechtungen mit den Entscheidungsträgern in Parlament, Regierung und Ministerialbürokratie, die direkte Beeinflussung von Vorhaben der Gesetzgebung im Sinne des klassischen ‚Lobbying‘ einschließlich der Teilnahme an öffentlichen Anhörungen und Mitwirkung an Expertengremien, die Beeinflussung und Mobilisierung der öffentlichen Meinung, Protest-

aktionen und Demonstrationen sowie gerichtliche Klagen gegen verabschiedete Gesetze zu den wichtigsten legalen Mitteln der politischen Einflussnahme“ (ebd.: 303). In den USA dominiere eher das direkte Lobbying als Modus politischer Einflussnahme religiöser Akteure, Deutschland indes zeichne sich vor allem durch die Elitenverflechtung zwischen Parteien und religiösen Organisationen aus, d.h. durch die Zugehörigkeit von politischen Mandatsträgern zu religiösen Organisationen. Als Beispiel werden CDU/CSU-Politiker genannt, die zugleich einflussreiche Positionen im *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* besetzen.

Schließlich definiert der Autor ein viertes Bündel an Einflussfaktoren, die externen Erfolgsbedingungen: 1.) die Akzeptanz, auf die politische Forderungen in der Öffentlichkeit stoßen, 2.) die Stellung der Religionsgemeinschaft im politischen Gesamtspektrum, beispielsweise ihre relative Positionierung auf der Rechts-Links-Achse, 3.) die politischen Mehrheitsverhältnisse im Entscheidungszentrum sowie 4.) die besonderen institutionellen Bedingungen, die durch den Typ des Regierungssystems vorgegeben sind und welche z.B. Fragen der Machtverteilung und der Entscheidungsprozedere regeln (ebd.: 445).

Liedhegeners Studie betont die Bedeutung der internen Handlungsvoraussetzungen für das politische Engagement beider Katholizismen (ebd.: 446) und stellt die mitunter großen Unterschiede in der Regelung innerkirchlicher Konflikte heraus: Während in den USA die Tendenz zur binnenkirchlichen Polarisierung „eine Konsensbildung in kirchlichen wie politischen Fragen rasch erschwerte und zunehmend unmöglich machte“ (ebd.: 338), verfügt der politische Katholizismus in Deutschland über bewährte Organisationsstrukturen der internen Koordination und Willensbildung, in deren Zentrum die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken stehen (ebd.).

Liedhegener arbeitet außerdem heraus, dass der Erfolg oder Mißerfolg von politischer Einflussnahme stark von den politischen Kontextbedingungen abhängig ist, d.h. von der veröffentlichten Meinung und dem Handeln der politischen Entscheidungsträger (ebd.: 440): „In einem günstigen Umfeld kann der (Mehrheits-)Katholizismus sein politisches Gewicht durchaus in die Waagschale werfen und seine Vorstellungen im politischen Entscheidungsprozess ganz oder teilweise durchsetzen. Fehlt dieses günstige Umfeld, sind die Chancen einer erfolgreichen Einflussnahme in der Regel deutlich geringer zu veranschlagen“ (ebd.). „Von zentraler Bedeutung“ ist daher der Zugang „zu den politischen Entscheidungsträgern“ (ebd.: 441), sei es durch effektives Lobbying, sei es durch personelle Elitenverflechtung. Die Aussicht auf erfolgreiche politische Einflussnahme ist dabei dann besonders günstig, wenn die politischen Entscheidungsträger von der Einbindung der religiösen Akteure einen zusätzlichen Legitimierungsgewinn erhoffen können (ebd.).

Das Liedhegener'sche Modell ermöglicht insgesamt eine differenzierte Analyse der Bedingungen, unter denen religiöse Akteure innerhalb des politischen Systems agieren. Ebenso erlaubt es –

gegründet auf die langfristige und international vergleichende Beobachtung zweier Katholizismen – Aussagen über das relative Gewicht einzelner Faktoren, wobei es insbesondere den internen und externen Erfolgsbedingungen eine hohe Erklärungskraft zuweist.

Demgegenüber bietet die vorliegende Studie multikausale Erklärungen für die erfolgreiche Durchsetzung einer religionspolitischen Maßnahme und geht hierbei von geläufigen theoretischen Konzepten der vergleichenden Politikfeldanalyse aus. Es handelt sich um eine Einzelfallstudie, aus der theoretische Ableitungen getroffen werden, deren Reichweite – im Vergleich zum Liedhegener'schen Werk – allerdings stärker begrenzt ist. Es ist auf der Basis einer Fallstudie nicht denkbar, ein theoretisches Modell zu entwickeln, das zugleich eine Gewichtung der verschiedenen Einflussfaktoren leistet. So ist es möglich, dass das Verbot religiöser Zeichen einen speziellen Fall darstellt. Es kann an diesem Fallbeispiel lediglich aufgezeigt werden, dass bestimmte Faktoren für die Religionspolitik eine Rolle spielen *können* und entsprechend Analysen von Religionspolitik von dieser Möglichkeit ausgehen und die jeweiligen Faktoren bei einem systematischen Vorgehen berücksichtigen müssen. Ein theoretisches Modell zur Erklärung von Religionspolitik kann auf dieser Grundlage allein noch nicht angeboten werden, allenfalls Analyseleitfragen, die in weitere Forschungsarbeiten einfließen können.

Liedhegener misst Macht und Einfluss einer (religiösen) Interessengruppe am Umfang und an der Häufigkeit, mit der ihre Akteure politische Ziele durchgesetzt bzw. unliebsame Entscheidungen verhindert haben, das heißt also dem wiederholten Erfolg in Einzelfällen. So kann Liedhegener die Wirkung der einzelnen Faktoren in den verschiedenen Einzelfällen vergleichen, eine Gewichtung vornehmen und langfristige Tendenzen identifizieren. Analog wäre es notwendig, Religionspolitik im mittel- bis langfristigen Zeitverlauf zu betrachten, zahlreiche religionspolitische Entscheidungen, Maßnahmen und Verwaltungsakte zu analysieren und diese Analysen in verschiedenen Ländern durchzuführen, ehe ein theoretisches Modell zur Erklärung von Religionspolitik entwickelt werden kann. Dies strebt die vorliegende Studie nicht an. Entsprechend ist der heuristische Status der hier getroffenen theoretischen Aussagen zu betonen.

Auch richtet vorliegende Studie – bei Ähnlichkeit in Hinblick auf die Erklärung ihres Gegenstands aus einem Zusammenwirken zahlreicher unterschiedlicher Faktoren – einen anderen Fokus auf das Thema: Dieser folgt insbesondere aus ihrem konstruktivistischen Grundansatz, aus dem heraus Religionspolitik nicht nur als ein Prozess der Interessenvertretung, Interessenaggregation und Interessenverhandlung im politischen System verstanden wird, sondern als die Aushandlung von Deutungen. Dabei ist das Verhältnis von Deutungen und Interessen ambivalent und im Einzelnen sehr sorgfältig zu analysieren. Es ist denkbar, dass Interessen Resultat von Deutungen sind. Es ist aber ebenso möglich, dass Deutungen aus einer bestimmten Interessenlage heraus instrumentalisiert werden. Die unreflektiert reproduzierte Deutung des Islam als einer potentiellen Bedrohung kann in das politische Interesse einer stärkeren Einhegung muslimischer

Religionspraxis münden. Doch kann das aus dem Parteienwettbewerb resultierende Interesse nach einer Bekräftigung der Laizitätsregeln in der Schule zur instrumentellen Verwendung der Deutung der Laizität als Religionslosigkeit im öffentlichen Raum führen.

Die konstruktivistische Perspektive, die diese Studie auf ihren Gegenstand einnimmt, eröffnet somit eine weitere analytische Dimension, die auch für die Analyse des politischen Handelns religiöser Akteure relevant sein kann. Dies ist etwas Anderes als das Konzept der „Theologie des Politischen“ bei Liedhegener, die im Grunde als Auslegung und Anwendung einer kodifizierten Lehre in einer konkreten politisch-historischen Konstellation zu verstehen ist, etwa wenn aus den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Neubewertung der Rolle der Kirche im demokratischen System folgt. Deutungen können indes viel weniger klar konturiert und greifbar sowie stärker an individuelle Akteure gebunden sein. Deutungen müssen daher nicht immer schon theologisch durchdacht oder kodifiziert sein, um Relevanz für die Politikformulierung oder die Entscheidungsfindung zu gewinnen.

Die konstruktivistische Perspektive ermöglicht zudem eine komplexe historische Verortung des Akteurshandelns in der Gegenwart. Zumindest ist es die in dieser Studie entwickelte These, dass die in der Religionspolitik verhandelten Deutungen – wenn Sie denn auf einem erhöhten Abstraktionsniveau betrachtet werden – eine religionshistorische Vorgeschichte haben, die ihre spezifische Prägung ausmacht. Dabei wird keineswegs ein historischer Determinismus behauptet, im Gegenteil, es wird gezeigt, dass die Religionsgeschichte unterschiedliche Traditionsstränge anbietet, die von den Akteuren der Gegenwart in unterschiedlichem Maße reproduziert und innovativ miteinander kombiniert werden können.

Was für die Mobilisierung historisch tradierter Deutungsmuster gilt, gilt auch für Institutionen, sei es auf nationaler, sei es auf supranational-europäischer Ebene. Diese sind zumindest in einem gewissen Maße ebenfalls offen für unterschiedliche Deutungen. Sie können einen steuernden Effekt haben, sie können aber – im Zuge der Aushandlung von Deutungen – in ihrer Wirkung eine völlig neue Ausrichtung erhalten.

Aus diesen dank der gewählten konstruktivistischen Perspektive einer diskursiven Religionswissenschaft gewonnenen Erkenntnissen folgt, so die Auffassung des Verfassers, dass die strukturellen Rahmenbedingungen von Religionspolitik und von politischem Handeln, also die externen Handlungsbedingungen in der Terminologie Liedhegeners, in einem neuen Licht erscheinen. Sicher können sie als Rahmengerber, mitunter gar als Beschränkungen wirken. Auch dies ist in dieser Studie gezeigt worden. Dies ist aber weitaus weniger selbstverständlich, als es etwa aus systemtheoretischer Perspektive scheint, und zwar weil sie im politischen Prozess, also der Summe der Einzelhandlungen der Akteure und ihrer Interaktionen, selbst letztlich nur vermittelt über die Deutungen der Akteure wirksam werden. Dies fällt oft nicht so deutlich auf, weil viele Deutungen zunächst unstrittig erscheinen. Doch wie die unterschiedlichen Deutungen

des französischen Verfassungsprinzips der Laizität zeigen, ist dies keinesfalls sicher. Damit werden die historischen Traditionen ebenso wie die Institutionen zu Größen, die in ihrer Wirkung potentiell schwer zu fassen sind. Sie können Hemmnisse aufstellen ebenso wie sie den Akteuren eine Opportunitätsstruktur bieten, aus der diese sich in ihren Auseinandersetzungen bedienen. Es ist nach Ansicht des Verfassers aus diesem Grunde schwer, die Wirkungen der einzelnen Faktoren auf den politischen Prozess zu gewichten. Dies ist natürlich im Anschluss an die empirischen Analysen möglich. Es sollte aber im Einzelfall jeweils genau geprüft werden. Dies gilt insbesondere für all jene „Fälle“ von Religionspolitik, in denen es weder zur Problematisierung noch zur Entscheidung kommt, also der Status quo allgemein akzeptiert und hingenommen wird, wie etwa im Fall des Kirchensteuersystems in Deutschland. An dieser Stelle kann nur die Vermutung formuliert werden, dass historisch überlieferte Deutungsmuster hinsichtlich der Rolle von Religion und Kirche in der Gesellschaft sowie bestimmte Deutungen der religionsverfassungsrechtlichen Institutionen ein solches Gewicht haben, dass Versuche vereinzelter Akteure, dieses System in Frage zu stellen, von Vorneherein zum Scheitern verurteilt sind. Sollte diese Vermutung zutreffen, wögen externe Handlungsbedingungen besonders schwer in der Erklärung dieses Sachverhalts. Entsprechende Analysen sollten jedenfalls davon ausgehen, dass dies der Fall sein *könnte*.

Neben diesen grundsätzlichen Abweichungen im theoretischen Ansatz setzt die vorliegende Studie andere Schwerpunkte in Hinblick auf einzelne Erklärungsfaktoren: Aspekte, die die Arbeit von Liedhegener sehr differenziert ausarbeitet, standen in dieser Studie weniger im Zentrum, während anderen größere Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse bieten auch theoretisch interessante Perspektiven, die für die Weiterentwicklung der religionspolitologischen Theorien einen Mehrwert bieten. In diesem Sinne fokussiert die vorliegende Arbeit weniger die Binnenstrukturen in den religiösen Feldern, dies – wie in Kapitel 10.1. begründet – aus forschungspragmatischen Gründen, aber auch deshalb, weil nach Ansicht des Verfassers in der Analyse des politischen Handelns religiöser Akteure – trotz gewisser thematischer Überschneidungen – ein eigener Forschungsgegenstand besteht.

Zugleich bietet die Arbeit – vermittelt über den konstruktivistischen Grundansatz – eine Reihe an interessanten theoretischen Einsichten, die einen Beitrag zur Weiterentwicklung der theoriegeleiteten Erforschung religionsbezogener Aspekte von politischen Prozessen leisten: Dies gilt beispielsweise für die Rolle des Rechts und der Rechtsprechung auf europäischer Ebene, die in ihren unterschiedlichen Wirkungsweisen mit den in dieser Studie aufgezeigten Mitteln sehr genau theoretisch erfasst werden können. Es handelt sich hierbei natürlich um einen Bedingungsfaktor, der für die Mitgliedstaaten europäisch-supranationaler Organisationen, sei es die Europäische Union, sei es der Europarat, spezifisch ist.

Die detaillierte Beschreibung und Analyse der historischen Verankerung des politischen Prozesses der Gegenwart und die hierbei herangezogenen und weiterentwickelten theoretischen Instrumente stellen einen weiteren wichtigen Beitrag dar, den diese Studie zur kulturwissenschaftlichen Vertiefung und Theoriebildung religionspolitologischer Forschung leisten kann. In diesem religionsgeschichtlichen Untersuchungsschwerpunkt dürfte durchaus auch ein Reiz für die politikwissenschaftliche Perspektive auf den Gegenstand liegen. Die Arbeit zeigt, wie die reflektierte oder unreflektierte diskursive Verarbeitung historisch überlieferter Deutungsmuster im politischen Prozess verläuft und welche Wirkungen damit verbunden sind. Überlegungen zu Verbindungen mit geschichtswissenschaftlich anschlussfähigen Konzepten, die in der Politikwissenschaft geläufig sind, wie etwa zur Pfadabhängigkeitstheorie, sind in Kapitel 13.6. angestellt worden.

Auch wenn – wie die Arbeiten von Liedhegener (2006) oder Massignon (2000) zeigen – die für die Religionspolitik relevanten Akteursfelder noch viel differenzierter analysiert werden können, bietet diese Arbeit theoretische Konzepte, die durchaus Erklärungskraft in Hinblick auf wesentliche Fragen des politischen Prozesses besitzen. Dabei kommt ihnen eine gewisse Schlantheit zugute, denn in erster Linie werden zwei theoretisch abstrahierbare Aspekte fokussiert: die Akteurskonstellationen, unterschieden in ein Grundmuster der Konvergenz und ein Grundmuster der Divergenz, sowie die Handlungsressource der Anerkennung, unterschieden in feldexterne und feldinterne Anerkennung. Aus dem Zusammenspiel dieser vier Faktoren lassen sich wesentliche Entwicklungen und Zusammenhänge ableiten. Ihr Erklärungspotential ist sicher nicht erschöpfend, doch insgesamt groß und dazu geeignet, zentrale Aspekte des politischen Prozesses zu ergründen.

Diese und weitere theoretische Einsichten, die im Rahmen der vorliegenden Studie erarbeitet worden sind, stellen insofern nützliche Beiträge zur religionspolitologischen Forschung dar. Sie können als Ergänzung, konstruktive Weiterentwicklung und teilweise Verfeinerung der bislang zur Verfügung stehenden theoretischen Instrumentarien und Erklärungsmodelle verstanden werden. Sie können zudem ein neues Licht auf die Untersuchungsgegenstände werfen und, so die Hoffnung des Verfassers, einen interessanten Beitrag zur religionspolitologischen und damit auch zur religionswissenschaftlichen Theorieentwicklung leisten.





## 14. Konklusion

Das Verbot „auffälliger religiöser Zeichen“ in den Schulen Frankreichs ist in dieser Studie als ein Fallbeispiel von Religionspolitik untersucht worden. Religionspolitik ist ein Gegenstand im transdisziplinären Forschungsfeld der Religionspolitologie. Die Transdisziplinarität dieses Feldes ist, so hat diese Studie gezeigt, nicht nur vom Untersuchungsgegenstand her begründet. Vielmehr sind für die Untersuchung des Verbots religiöser Zeichen in neuartiger Weise Forschungsinteressen und theoretische Ansätze aus Politikwissenschaft und Religionswissenschaft herangezogen worden. Die Rezeption theoretischer Ansätze aus der Politikforschung kann, so die damit verbundene Erwartung, der Religionswissenschaft starke Impulse für ihre eigenen Forschungsanliegen geben. Dies jedenfalls zeigt die vorliegende Untersuchung. Sie hat aber nicht nur die Abläufe und äußeren Aspekte einer religionspolitischen Maßnahme betrachtet, sondern auch – aus einer konstruktivistischen Perspektive heraus – die dem politischen Prozess zugrunde liegenden Deutungen und Bewertungen. Dabei hat sie geprüft, welche Konzeptionalisierungen von Religion und anderen für die jeweilige Religionspolitik relevanten Schlüsselkategorien in den konkreten religionspolitischen Handlungen zum Tragen kommen. In dieser Art des Zugriffs liegt auch ein Mehrwert für die politikwissenschaftliche Bearbeitung des Forschungsfelds.

Die Studie ist darüber hinaus dem Prozess der Konstituierung von dominanten Deutungen nachgegangen. Dabei wurde der Fokus auf die im Deutungsstreit handelnden Akteure sowie auf die Bedingungen dieses Prozesses gerichtet. Dafür wurden gängige theoretische Ansätze der Politikfeldforschung für die Analyse der Religionspolitik adaptiert, wobei das qualitative Forschungsdesign zudem deren Verbindung mit einem konstruktivistischen Ansatz erlaubte. Hierin besteht ein Mehrwert für die religionswissenschaftliche Theoriebildung.

Die Betrachtung gesellschaftlicher oder politischer Debatten als Streit um Deutungen ist an sich keine Innovation. Das gilt selbst für das Verbot religiöser Zeichen an Frankreichs Schulen. Das Besondere dieser Studie besteht vor allem in der Verknüpfung der Analyse der Deutungen und Deutungsstreitigkeiten mit der genauen und differenzierten Betrachtung der Konstituierungsbedingungen dominanter Deutungen. Dieses Vorgehen bot zugleich eine neue Perspektive auf das Zustandekommen des Verbots religiöser Zeichen in Frankreich und – so zumindest die Hoffnung des Verfassers – auf die Erforschung von Religionspolitik insgesamt. Es hat eine theoretisch fundierte Gesamtschau auf ein komplexes Handlungsfeld, seine Akteure, ihre Deutungen und wesentliche Bedingungen des politischen Prozesses ermöglicht.

Die Studie hat insbesondere gezeigt, was die Verabschiedung des Verbots religiöser Zeichen über den eigentlichen Regelungsgegenstand hinaus implizit bedeutet: Es handelt sich um die erstmalige Institutionalisierung eines Deutungskomplexes, der in antiklerikal-laizistischen und unitaristischen Traditionen steht und das Prinzip der Laizität als Religionslosigkeit des öffentlichen

Raumes konzipiert. Dies ist, wie die Betrachtung der religionsrechtlichen Traditionen ebenso wie die der Folgen des Gesetzes vom 15.3.2004 gezeigt hat, ein bemerkenswerter Vorgang. Es ist dabei nicht nur zu einer spezifischen Neuregelung in der seit langem umstrittenen Kopftuchproblematik gekommen, sondern möglicherweise zu sehr viel mehr: einer Neuausrichtung des französischen Religionsrechts, der tendenziell negativ konnotierte Bedeutungsaspekte des Begriffs der Religion zugrunde liegen, die eine restriktive Auslegung von Religionsfreiheit und Laizität zur Folge haben können.

Für die Durchsetzung dieses Deutungskomplexes war das Zusammentreffen einer Reihe von Bedingungen notwendig. Diese Bedingungen sind in ihren spezifischen Wirkungen auf den politischen Prozess untersucht und gegeneinander abgewägt worden. So ist gezeigt worden, dass trotz der Bedeutung antiklerikal-laizistischer Traditionen für die Legitimation des Kopftuchverbots die Institutionalisierung der entsprechenden Deutungsmuster nicht aus zwingender Notwendigkeit erfolgte, sondern maßgeblich mit Hilfe religionsrechtlicher Europäisierungseffekte, also aufgrund externer Einflüsse, durchgesetzt worden ist.

Wie bereits in früheren Forschungsarbeiten ist auch in dieser Studie die besondere Bedeutung historischer Traditionen für die französische Religionspolitik betont worden. Dass jakobinische, antiklerikal-laizistische und koloniale Traditionen in unterschiedlicher Weise die Kopftuchdebatte und den politischen Prozess geprägt haben, ist von dieser Studie bestätigt worden. Über den bisherigen Forschungsstand hinaus geht diese Arbeit vor allem in der theoretischen Konzeptionalisierung dieser historischen Traditionen und ihrer Effekte in der Politik der Gegenwart. Historische Traditionen sind in dieser Studie als eine von mehreren Strukturbedingungen des Akteurshandelns analysiert worden. Im Rahmen des konstruktivistischen Ansatzes wurde dabei mit dem Konzept der „Deutungs- und Handlungsmuster“ gearbeitet. Dieses gründet in der Annahme, dass die den Begriffen und Kategorien der Religionspolitik zugrunde liegenden Deutungen eine Geschichte haben, dass also Bedeutungen der Reproduktion unterliegen und dabei zugleich einer langsameren Entwicklungsgeschwindigkeit folgen als die religionspolitischen Prozesse, in denen die Deutungen auftreten. Dabei zeigte diese Studie, wie historisch überlieferte Deutungs- und Handlungsmuster Deutungs- und Handlungsspielräume festlegen, die den Akteuren Optionen und Ressourcen bieten und damit gewisse Entscheidungsfreiheiten in ihren Deutungskämpfen lassen, ebenso wie sie dem Handeln bestimmte Grenzen setzen und steuernde Effekte auf das Akteurshandeln ausüben können. Historisch tradierte Deutungs- und Handlungsmuster bilden als strukturelle Bedingungen somit eine Opportunitätsstruktur und schaffen ein Feld für nichtdeterminiertes Akteurshandeln. Die Studie hat zudem idealtypisch zwischen zwei Grundformen der Art und Weise differenziert, in der die Akteure in Hinblick auf diese Opportunitätsstruktur handeln: Sie greifen auf die tradierten Muster sowohl in reflektierten als auch in unreflektierten Reproduktionsprozessen zu. Damit

konnte die legitimatorische Selbstverortung in historischen Traditionen von der unbewussten Reproduktion bestimmter Deutungs- und Handlungsmuster unterschieden und gezeigt werden, inwiefern drei verschiedene Traditionsstränge der französischen Religionspolitik gleichzeitig, aber auf sehr unterschiedliche Weise den politischen Prozess beeinflusst haben. Sie boten das Material, von dem die Deutungsprozesse der Akteure ausgingen. Gerade die Pluralität der zum Teil widerstreitenden historischen Traditionslinien bedingte die Offenheit der Deutungsprozesse. Dieser theoretische Zugriff erlaubt die Beschreibung von Tradierungslinien, denen Bedeutungszuschreibungen folgen, ebenso wie die Identifizierung von Innovationen im Zuge der Reproduktionsprozesse. Damit lässt sich das Nebeneinander von Kontinuitätseffekten und Wandlungsprozessen differenziert analysieren. So ist untersucht worden, inwiefern die im gegenwärtigen politischen Prozess handlungsleitenden Deutungen auf unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Traditionslinien beruhen und wie die Akteure diese Traditionen in ihrem Handeln innovativ miteinander kombinieren und dabei einerseits bestimmte Deutungsmuster fortschreiben und zugleich andererseits an ihrem langsamen Wandel mitwirken. Die Kombination einer jakobinischen Unduldsamkeit gegenüber Minderheitenidentitäten mit einem Antiklerikalismus, der ursprünglich auch gerade zum Schutz religiöser Minderheiten gegen die dominante katholische Religionstradition gerichtet war, erlaubte die neorepublikanische Neuausrichtung des Laizismus gegen vermeintliche oder tatsächliche Bedrohungen durch religiöse Minderheiten, wie die Muslime oder sogenannte „Sekten“. Das in dieser Studie genutzte Instrumentarium ermöglicht es, einen derartigen Vorgang differenziert nachzuzeichnen. Insofern ist es auch für die historisch orientierte Religionsforschung von Interesse.

Den historisch überlieferten Bedingungen politischen Handelns kam im Kopftuchkonflikt ein hoher Stellenwert zu, doch es hat sich in der Analyse auch gezeigt, dass eine Reihe weiterer Bedingungen für den Verlauf und das Resultat des politischen Prozesses von Bedeutung war. Von der Wirkung historischer Deutungsmuster ist beispielsweise der Einfluss von Institutionen unterschieden worden, die selbst Gegenstand widerstreitender Bedeutungszuschreibungen sein können, jedoch im Unterschied zu Deutungsmustern schriftlich fixiert sind. Die Studie hat insbesondere die Ambivalenz von Institutionen im politischen Prozess aufgezeigt. Diese können eine stark steuernde Wirkung auf den politischen Prozess entfalten, wie die Staatsratsrechtsprechung für den Umgang mit dem Kopftuch bis zum Jahr 2003. Zugleich zeigt genau das gleiche Beispiel jedoch, wie Institutionen durch nicht fixierte Deutungsmuster relativiert werden können: Das von der Rechtsprechung etablierte und damit institutionelle Laizitätsverständnis wurde von neorepublikanisch geprägten Akteuren beständig an einem Laizitätskonzept gemessen, das schließlich auch der restriktiv orientierten Institution zugrunde lag, die die lange bestehende tendenziell permissive Rechtslage aufhob.

Bei diesem Vorgang waren externe Bedingungen der Religionspolitik hilfreich. Diese Studie hat die große Bedeutung der religionspolitischen Europäisierung für die Kopftuchdebatte nachgewiesen. Sie hat gezeigt, inwiefern die europäische Ebene des Religionsrechts für die Akteure im französischen Kontext eine wichtige Ressource in ihren Deutungskämpfen und für die Legitimierung ihrer Positionen darstellte. Lange diente die Berufung auf die EMRK den Gegnern einer restriktiven Lösung des Kopftuchstreits zur Absicherung ihrer Position. Auch das spätere Zustandekommen des Kopftuchverbots bestätigte die Bedeutung von Europäisierungseffekten in der Religionspolitik. Denn es war gerade die europäische Bestätigung des in der antiklerikal-laizistischen Tradition verankerten Laizitätskonzepts, die einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der institutionalisierten pluralistischen Laizitätsdeutung leistete, so wie es der Staatsrat seit 1989 vertreten hatte. Die Entwicklung der EGMR-Rechtsprechung begünstigte stark die restriktive Lösung der Kopftuchproblematik, weil sie die Verbotsverfechter in Frankreich erheblich stärkte und die Verbotgegner massiv schwächte. Die Bedeutung der europäischen Ebene für das Zustandekommen des Verbotsgesetzes und für die Etablierung einer neuen Deutungsdominanz ist bislang kaum beachtet worden. Diese Studie hat hier eine wichtige Forschungslücke geschlossen. Die gewonnenen Erkenntnisse über die Bedeutung von Europäisierungseffekten für die Religionspolitik sind grundsätzlich auch mit Blick auf das Interesse der aktuellen religionswissenschaftlichen Forschung an einer europäischen Religionsgeschichtsschreibung von Bedeutung. Die Europäisierung des Religionsrechts hat, wie in dieser Studie gezeigt wurde, direkte und indirekte Folgen für die nationale Religionspolitik.

Die Studie hat das Handeln der Akteure vor dem Hintergrund dieser strukturellen Bedingungen sowie ihrer Konstellationen und Anerkennungsressourcen betrachtet. Der Deutungskampf um das Kopftuch ereignete sich in einem komplexen Handlungsfeld, das nicht nur durch zahlreiche Bedingungen strukturiert ist, sondern auch durch zahlreiche Akteure und ihre Interaktionszusammenhänge. Die Arbeit hat gezeigt, wie stark die Konstellationen der handelnden Akteure die Konstitution dominanter Deutungen beeinflusst haben. Dies gilt zunächst für die politischen Akteure, deren Handeln vor dem Hintergrund ihrer Position im politischen Wettbewerb analysiert wurde. Es ist gezeigt worden, dass nicht nur die politischen Akteure des konservativen Spektrums spezifische Motive für ein Kopftuchverbot hatten, sondern auch die Sozialisten in ihrem Wettbewerb mit linksrepublikanischen politischen Akteuren. Akteurskonstellationen haben zudem stark die Durchsetzungsfähigkeit verschiedener Akteure und Akteursgruppen im religiösen Feld geprägt. Dies ist insbesondere am Beispiel der muslimischen Akteure gezeigt worden, deren Gegensätze sich an der Kopftuchfrage entzündet und stark den Widerstand der muslimischen Kopftuchverfechter untergraben haben.

Die von der Politikfeldanalyse entlehnten und für das in dieser Studie gegebene Untersuchungsinteresse adaptierten theoretischen Ansätze ermöglichten eine theoretische Annäherung

an ein komplexes Handlungsfeld, in dem zahlreiche Akteure interagieren und um die Durchsetzung ihrer Deutungen ringen. Vorliegende Studie hat das komplexe Handlungsfeld der Religionspolitik im Fall des Kopftuchverbots systematisch aufgearbeitet. Schließlich hat sie auch die Folgen der neu entstandenen Deutungsdominanz beleuchtet. Die Analyse der Konsequenzen des Gesetzes vom 15.3.2004 hat gezeigt, dass es mehr ist als ein „verkleidetes“ Verbot des Kopftuchs in der Schule. Weil zur Rechtfertigung dieser Maßnahme spezifische Deutungen in Hinblick auf Religion, Religionsfreiheit und Laizität mobilisiert und institutionalisiert wurden, geht von dem Verbot eine expansive Wirkung aus. Dieser Aspekt des Kopftuchverbots ist bislang nicht beachtet worden: Die vorliegende Studie zeigt, wie diese expansive Wirkung zustande kommt und wie sie mit den dem Gesetz zugrunde liegenden Deutungen zusammenhängt.

Die religionspolitische Analyse, wie sie mit Unterstützung der hier vorgeschlagenen theoretischen Instrumente erfolgen könnte, ist darum bemüht, die verschiedenen Bedingungen für das Handeln der Akteure aufzuzeigen und differenziert zu beschreiben. Dabei stellt sich immer wieder die Frage, welche Restriktionen und welche Optionen aus ihnen folgen. Die in dieser Studie behandelten Bedingungen sind relativ abstrakt und allgemein. Die Annahme ist plausibel, dass jedes politische Handeln in einem Feld stattfindet, das von historischen Traditionen, Institutionen und Akteurskonstellationen geprägt ist. Davon ausgehend ist eine Anwendung der analytischen Instrumente auf andere Fallbeispiele von Religionspolitik möglich. Sie sind grundsätzlich komparatistisch einsetzbar, richten den Fokus auf unterschiedliche, *potentiell* wirksame Bedingungsfaktoren politischer Prozesse und gehen von der Annahme aus, dass diese Faktoren relevant sein *können*. Die verschiedenen Leitfragen, die in Kapitel 13 vorgeschlagen worden sind, können hierbei als Anleitung der Untersuchung dienen, wobei sie im Zuge weiterer Forschung zunehmend ausdifferenziert bzw. als Ergänzung zu bestehenden theoretischen Konzepten herangezogen werden können.

Einer allzu schnellen Übertragung der in einem Untersuchungsfall gewonnenen theoretischen Erkenntnisse über die konkrete Wirkung dieser Faktoren auf andere Fälle stehen die theoretischen Instrumente jedoch entgegen, denn sie lassen die Wirkungsweise der Faktoren offen und machen sie zum Gegenstand der Falluntersuchung. Die religionsrechtliche Europäisierung beispielsweise kann völlig irrelevant für manche nationalen Politikprozesse sein; sie kann gegen restriktive politische Maßnahmen als Barriere wirken, wie im Falle der Bearbeitung des Kopftuchkonflikts in der ersten Hälfte der 1990er Jahre; ja, sie kann historisch gewachsene Strukturen zugunsten permissiver Politiklösungen aufbrechen; sie kann aber auch, wie das Beispiel des Verbots religiöser Zeichen von 2004 zeigt, eine restriktive Politik auf nationaler Ebene bestätigen oder gar erst ermöglichen.

Die hier entwickelten Analyseleitfragen ermöglichen ein unvoreingenommenes Herangehen an religionspolitische Entscheidungsprozesse, nicht zuletzt weil sie zu einer *systematischen* Über-

prüfung der unterschiedlichen Faktoren anleiten. Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern das Problem des Eurozentrismus der Anwendung dieser Leitfragen auf kulturelle Kontexte entgegensteht, in denen das Konzept der Religion oder andere grundlegende Kategorien der Analyse nur begrenzt oder gar nicht relevant sind. Grundsätzlich ist für solche Fälle ein heuristisches Vorgehen denkbar, bei dem staatliches Handeln gegenüber Gruppen und Traditionen, die aufgrund eines zuvor definierten Religionskonzepts identifiziert werden, der Analyse unterzogen wird, bei dem zugleich aber das diesem Vorgehen zugrunde liegende Religionskonzept immer wieder kritisch reflektiert wird. Auch ist es möglich, etwa in einem islamisch geprägten Kontext auf die Kategorie der Religion ganz zu verzichten und stattdessen politisches Handeln in dem Feld zu analysieren, das durch Kategorien wie *din* oder *milla* konstituiert wird, also bei der Analyse von vorneherein von „familienähnlichen“ Begriffen des untersuchten kulturellen Kontextes auszugehen.

Die Frage nach der Stichhaltigkeit des Konzepts „Religionspolitik“ in nichteuropäischen Kontexten wird aus der Perspektive der internationalen Hypothese der Politikfeldforschung ohnehin zu einer Kernfrage der Analyse. Denn es stellt sich die Frage, inwiefern die im europäisch-angelsächsischen Kontext geprägten Kategorien, die inzwischen in Form verschiedener UN-Dokumente das internationale Recht prägen, in die politischen Entscheidungsprozesse im jeweiligen kulturellen Kontext einfließen und somit als externe Bedingungsfaktoren in regionalen oder nationalen Handlungsarenen wirksam werden. Die Frage, ob und inwiefern (importierte) Religionskonzepte in politischen Prozessen wirksam sind, ist bei der Betrachtung von Fallbeispielen in nichteuropäisch-nichtangelsächsischen Kontexten eine grundsätzlich spannende Frage.

Diese Studie demonstriert, wie die religionswissenschaftliche Forschung von der Rezeption politikwissenschaftlicher Beschreibungs- und Analysewerkzeuge für ihre eigenen Forschungsanliegen profitieren kann. Ebenso bietet diese religionswissenschaftliche Studie auch für die politologische Beschäftigung mit Religionspolitik interessante theoretische Perspektiven. Die Verknüpfung von politik- und religionswissenschaftlichen Theorieelementen ermöglicht eine erhebliche Komplexitätssteigerung der Analyse von Religionspolitik, welche ihrerseits ein wichtiger Bestimmungsfaktor für die „Religion“ der Gegenwart ist.

## 15. Verzeichnung der verwendeten Literatur und Quellen

### 15.1. Primär- und Sekundärliteratur

Abgrall, Jean-Marie 1996: *La mécanique des sectes*, Paris: Payot & Rivages.

Achi, Raberh 2009: Conquête des âmes et consolidation de l'ordre colonial. La fabrique d'un « islam algérien », in: Dominique Borne / Benoit Falaize (Hg.), *Religions et colonisation. Afrique, Asie, Océanie, Amériques XVIe – XXe siècle*, Paris: Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 142-152.

Ackermann, Rolf 2001: *Pfadabhängigkeit, Institutionen und Regelreform*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Ahn, Gregor 1997a: Religion, I. Religionsgeschichtlich, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, Berlin / New York: Gruyter, 513-522.

Ahn, Gregor 1997b: Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 1997, 41-58.

Ajbli, Fatiha 2006: L'UOIF et les femmes. Le Statut de la Femme et sa Place dans la Société, Entretien, in: Claude Perrotin (Hg.), « *Qu'est-ce que l'UOIF* ». *L'information citoyenne*, Paris: l'Archipel, 94-100.

Alaoui, Fouad 2006: Le CFCM. Entretien, in: Claude Perrotin (Hg.), « *Qu'est-ce que l'UOIF* ». *L'information citoyenne*, Paris: l'Archipel, 61-68.

Albert, Marcel 2004: *L'Église catholique en France sous la IVe et la Ve République*, Paris: Cerf.

Almond, Gabriel A. / R. Scott Appleby / Emmanuel Sivan 2003: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago / London: The University of Chicago Press.

Altschull, Elisabeth 1995: *Le voile contre l'école*, Paris: Seuil.

Amara, Fadela (avec la collaboration de Sylvia Zappi) 2004 [2003]: *Ni Putes Ni Soumises*, Paris: La Découverte.

Amiri, Linda 2006: La lutte de libération algérienne en France, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours*, Paris: Albin Michel, 862-881.

Amir-Moazami, Schirin 2007: *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: Transcript.

Amson, Daniel 2004: *La Querelle religieuse. Quinze siècles d'incompréhensions*, Paris: Odile Jacob.

Anderson, Benedict<sup>2</sup> 2002: *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris: La Découverte. (Originalausgabe 1983: *Imagined Communities*, London: Verso).

Anderson, John (Hg.) 2004: Religion, Democracy and Democratization, *Special Issue of Democratization* 11 (4) 2004.

Andraut, Marc 2003: Vers un nouveau concordat?, in: *Archives de Sciences sociales des Religions*, 123 (7-9) (2003), 5-39.

Antes, Peter 1997: Gibt es christlichen und islamischen Fundamentalismus?, in: Gritt Klinkhammer / Steffen Rink / Tobias Frick (Hg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg, 199-206.

Angermüller, Johannes 2001: Einleitung. Diskursanalyse. Strömungen, Tendenzen, Perspektiven, in: Johannes Angermüller / Katharina Bunzmann / Martin Nonhoff (Hg.), *Diskursanalyse. Theorien, Methoden, Anwendungen*, Hamburg: Argument Verlag, 7-22.

Arkoun, Mohammed (Hg.) 2006: *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel.

Ashford, Douglas E. 1982: *Policy and Politics in France. Living with Uncertainty*, Philadelphia: Temple University Press.

Ataca, Fulya 2006: Explaining Religious Politics at the Crossroad. AKP-SP, in: Ali Çarkoğlu / Barry Rubin (Hg.), *Religion and Politics in Turkey*, London / New York: Routledge, 45-58.

Atkin, Nicholas 1992: The Challenge to Laïcité. Church, State and Schools in Vichy France, 1940-1944, in: *The Historical Journal* 35 (1), 151-169.

Ayubi, Nazih 2002: *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*, Freiburg i.Br.: Herder.



- Azria, Régine 2005: Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance, in: Rita Hermon-Belot / Sébastien Fath (Hg.), « La République ne reconnaît... aucun culte », in: *Archives de sciences sociales des religions* 129 (2005), 135-150.
- Baczko, Bronislaw 1992: Instruction publique, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Institutions et créations*, Paris: Flammarion, 275-298.
- Badinter, Elisabeth 2004: Distinction du privé et du public, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.), *Guide républicain. L'idée républicain aujourd'hui*, Paris: Delagrave, 34-35.
- Badinter, Elisabeth / Robert Badinter 1988: Condorcet (1743-1794). Un intellectuel en politique, Paris: Fayard.
- Badinter, Robert 1989: « Libres et égaux ». L'émancipation des Juifs sous la Révolution française, 1789-1791, Paris: Fayard.
- Baker, Keith Michael 1992: Souveraineté, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Bd. 4, Idées*, Paris: Flammarion, 483-506.
- Bancel, Nicolas / Pascal Blanchard / Françoise Vergès 2003: La République coloniale. Essai sur une utopie, Paris: Albin Michel.
- Barbier, Maurice 1995: La Laïcité, Paris: L'Harmattan.
- Barlösius, Eva 2006: Pierre Bourdieu, Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Barreau, Jean-Michel 2005: L'école et les tentations réactionnaires, La Tour d'Aigues: l'Aube.
- Bärsch, Claus-E. / Peter Berghoff / Reinhard Sonnensmidt (Hg.) 2005: „Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht.“ Perspektiven der Religionspolitik, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Barthelme, Laurence 2005: Das französische Rechtssystem, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 342-362.
- Baruch, Marc Olivier 1999: Das Vichy-Regime. Frankreich 1940-1944, Stuttgart: Reclam.
- Basdevant-Gaudement, Brigitte 2005: Staat und Kirche in Frankreich, in: Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos, 171-203.
- Baubérot, Jean 1995: Le débat sur la laïcité, in: *Régards sur l'actualité* 209, Paris: La Documentation française, 51-62.
- Baubérot, Jean 2002: Deux institutions de science des religions en France: la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), le groupe de sociologie des religions, in: Gerard Wiegers (Hg.), *Modern societies and the science of religions. Studies in honour of Lammert Leertouwer*, Leiden: Brill, 55-66.
- Baubérot, Jean 2004a: La Commission Stasi vue par l'un de ses membres, in: *French Politics, Culture & Society* 22 (3), 135-140.
- Baubérot, Jean 2004b: Laïcité 1905-2005. Entre Passion et Raison, Paris: Seuil.
- Baubérot, Jean 2005 [2000]: Histoire de la laïcité en France, Paris: PUF.
- Baubérot, Jean 2006: L'intégrisme républicain contre la laïcité, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- Baubérot, Jean 2007: Les laïcités dans le monde, Paris: PUF.
- Baubérot, Jean 2008: La laïcité expliquée à M. Sarkozy ... et à ceux qui écrivent ses discours, Paris: Albin Michel.
- Baumann, Martin 1999: Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 187-204.
- Baumann, Martin / Samuel M. Behloul (Hg.) 2005: Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld: Transcript.
- Bedouelle, Guy / Jean-Paul Costa 1998: Les laïcités à la française, Paris: PUF.
- Bédouelle, Guy / Henri-Jérôme Gagey / Jérôme Rousse-Lacordaire / Jean-Louis Souletie (Hg.) 2003: Une République, des religions. Pour une laïcité ouverte, Paris: Les Editions de l'Atelier / Les Editions Ouvrières.
- Beer, Bettina 2003: Ethnos, Ethnie, Kultur, in: Bettina Beer / Hans Fischer (Hg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin: Dietrich-Reimer, 53-72.

- Behr, Hartmut 2001: Die politische Theorie des Relationismus: Pierre Bourdieu, in: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*. Bd. 2, Opladen: Leske + Budrich, 377-402.
- Behr, Hartmut / Mathias Hildebrandt (Hg.) 2006: Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung, Wiesbaden: VS.
- Behrens, Maria 2003: Quantitative und qualitative Methoden in der Politikanalyse, in: Klaus Schubert / Nils C. Bandelow (Hg.), *Lehrbuch der Politikfeldanalyse*, München / Wien: R. Oldenbourg, 203-235.
- Bellah, Robert N. 1991 [1968]: Civil Religion in America, in: ders. 1991 [1970], *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Bellon, Christophe 2005: Les parlementaires socialistes et la loi de 1905, in: *Parlement[s]. Histoire et Politique* 2005/1, n° 3, 116-136.
- Benbassa, Esther 2004: La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui, Paris: Mille et une Nuits.
- Bencheikh, Soheib 1998: Marianne et le Prophète. L'islam dans la France laïque, Paris: Grasset.
- Benelli, Natalie / Ellen Hertz / Christine Delphy / Christelle Hamel / Patricia Roux / Jules Falquet 2006: De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme. L'éditio, in: *Nouvelles questions féministes* 25 (1), Zugriff über: Collectif Les Mots Sont Importants (Hg.), <http://www.lmsi.net>, 26.10.2007.
- Benoît-Rohmer, Florence 2005a: Rapport sur la situation des droits fondamentaux en France, en 2004 (CFR-CDF/FR/2004), 3.1.2005, Bruxelles: Réseau U.E.d'experts indépendants en matière de droits fondamentaux, in: *Europäische Union* (Hg.): [http://www.europa.eu.int/comm/justice\\_home/cfr\\_cdf/inex\\_en.htm](http://www.europa.eu.int/comm/justice_home/cfr_cdf/inex_en.htm), Zugriff: 15.6.2007.
- Benoît-Rohmer, Florence 2005b: Rapport sur la situation des droits fondamentaux en France, en 2005 (CFR-CDF/FR/2005), 15.12.2005, Bruxelles: Réseau U.E.d'experts indépendants en matière de droits fondamentaux, in: *Europäische Union* (Hg.): [http://www.europa.eu.int/comm/justice\\_home/cfr\\_cdf/inex\\_en.htm](http://www.europa.eu.int/comm/justice_home/cfr_cdf/inex_en.htm), Zugriff: 15.6.2007.
- Benot, Yves 2001: Massacres coloniaux. 1944-1950. La IV<sup>e</sup> République et la mise au pas des colonies françaises, Paris: La Découverte.
- Berkes, Niyazi 1998 (1964): *The development of secularism in Turkey*, London: Hurst & Company.
- Bertelsmann-Stiftung (Hg.) 2008: *Religionsmonitor 2008 Europa. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Biget, Jean-Louis 2000: Hérésie, politique et société en Languedoc, in: Jacques Berlioz (Hg.), *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris: Seuil, 17-80.
- Billon, Alain 2005: Les fondements idéologiques et les choix de la Consultation, in: *French Politics, Culture & Society* 23 (2005), 23-36.
- Birnbaum, Pierre 1993: Affaire Dreyfus, Culture Catholique et Antisémitisme, in: Michel Winock (Hg.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris: Seuil, 83-123.
- Börzel, Tanja 2003: Demokratien im Wandel der Europäisierung, in: Ines Katzenhagen / Wolfram Lamping (Hg.), *Demokratien in Europa. Der Einfluss der europäischen Integration auf Institutionenwandel und neue Konturen des demokratischen Verfassungsstaates*, Opladen: Leske + Budrich, 181-204.
- Börzel, Tanja 2006: Europäisierung der deutschen Politik?, in: Manfred G. Schmidt / Reimut Zohlnhöfer (Hg.), *Regieren in der Bundesrepublik Deutschland. Innen- und Außenpolitik seit 1949*, 491-512.
- Bouamama, Saïd 2004: L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable, Lille: Geai.
- Boubakeur, Dalil 2003: Non! L'Islam n'est pas une politique. Entretiens avec Virginie Malabard, Paris: Desclée de Brouwer.
- Bouderlique, Max 1999: Les Sectes Mangeuses d'Hommes. Comprendre le phénomène sectaire totalitaire, La Ferté Saint-Aubin: L'Atelier d'Archer.
- Bouzar, Dounia 2004: « Monsieur Islam » n'existe pas. Pour une désislamisation des débats, Paris: Hachette 2004.
- Bouzar, Dounia 2005: ça suffit !, Paris: Editions Denoël.
- Bouzar, Dounia / Saïda Kada 2003: L'une voilée, l'autre pas, Paris: Albin Michel.

- Bowen, John R. 2005: Pluralism and Normativity in French Islamic Reasoning, in: Robert W. Hefner (Hg.), *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 326-346.
- Boyer, Alain 1993: *Le Droit des religions en France*, Paris: PUF.
- Boyer, Alain 1998: *L'islam en France*, Paris: PUF.
- Boyer, Alain 2004: 1905. La Séparation Églises-État. De la guerre au dialogue, Paris: Cana.
- Boyer, Alain 2005: La représentation du culte musulman en France, in: *French Politics, Culture & Society* 23, 8-22.
- Boyer, Alain 2006: La diversité et la place de l'islam en France après 1945, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 762-783.
- Braibant, Guy 2001: *La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne*, Paris: Seuil.
- Braudel, Fernand 1993: *Grammaire des Civilisations*, Paris: Flammarion.
- Braudel, Fernand 1969a: Positions de l'Histoire en 1950, in: ders., *Ecrits sur l'Histoire*, Paris: Flammarion, 15-40.
- Braudel, Fernand 1969b: Histoire et sciences sociales. La longue durée, in: ders., *Ecrits sur l'Histoire*, Paris: Flammarion, 41-84.
- Braun, Dietmar 1999: *Theorien rationalen Handelns in der Politikwissenschaft. Eine kritische Einführung*, Opladen: Leske + Budrich.
- Bréchon, Pierre 2004: *La France aux urnes. Soixante ans d'histoire électorale*, Paris: La Documentation française.
- Brenner, Emmanuel (Hg.) 2004: *Les territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Paris: Mille et une Nuits.
- Breze, Lhaj Thami 2006: L'école publique et les signes religieux, in: Claude Perrotin (Hg.), *Qu'est-ce que l'UOIF ? L'information citoyenne*, Paris: Editions de l'Archipel, 68-72.
- Brier, Robert 2004: Diskursanalyse. Chancen und Möglichkeiten einer kulturwissenschaftlichen Forschungsperspektive am Beispiel des polnischen Verfassungsdiskurses 1989-1997, in: Birgit Schwelling (Hg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft*, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Brocker, Manfred / Hartmut Behr / Mathias Hildebrandt 2003: Einleitung, in: dies. (Hg.), *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 9-32.
- Brouard, Sylvain / Vincent Tiberj 2005: *Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris: Science Po Presses.
- Bruce, Steve 2002: *God is dead. Secularization in the West*, Malden u.a.: Blackwell.
- Bruce, Steve 2003: *Politics and Religion*, Cambridge: Polity Press.
- Bruley, Yves (Hg.) 2004: 1905 – la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs, Paris: Perrin.
- Brunn, Gerhard 2004: *Die Europäische Einigung von 1945 bis heute*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Brunner, Rainer 2005: Zwischen Laizismus und Scharia. Muslime in Europa, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20, 8-15.
- Bublitz, Hannelore / Andrea D. Bührmann / Christine Hanke / Andrea Seier (Hg.) 1999: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Buisson, Ferdinand 2000 [1880-1887]: *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire (Extraits). Etablissement du Texte, présentation et notes de Pierre Hayat*, Paris: Editions Kimé.
- Buisson, Ferdinand 2007a: La nouvelle éducation nationale, discours à l'association polytechnique, 24.6.1883, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau, 57-63.
- Buisson, Ferdinand 2007b: Discours prononcé à l'inauguration des écoles de Fonentay-le-Comte, in: *Revue pédagogique*, n° du 15 août 1887, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau 2007, 74-81.

- Buisson, Ferdinand 2007c: L'Eglise et l'Ecole. Les nouvelles méthodes de la propagande catholique, in: Le Siècle, 22 janvier 1899, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau, 95-102.
- Buisson, Ferdinand 2007d: La liberté de congrégations & la liberté de l'enseignement, in: Le Temps, 17 septembre 1902, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau, 118-129.
- Buisson, Ferdinand 2007e: La Libre Pensée et la Religion, in: L'Action, 21 août 1903, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau, 177-184.
- Buisson, Ferdinand 2007f: Trois aspects d'une idée. La liberté de la personne humaine, in: Annales de la jeunesse laïque, 2<sup>e</sup> année, n° 25, juin 1904, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau, 185-189.
- Buisson, Ferdinand 2007g: La Neutralité Laïque. Séance de clôture du XXVe congrès de la Ligue de l'enseignement à Biarritz, 1<sup>er</sup> novembre 1905, in: ders., *La Foi Laïque. Extraits de discours et d'écrits*, présentation de Mireille Gueissaz, o.O.: Editions Le Bord de l'eau 2007, 199-202.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.) 1999: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Burrows, Mathew 1986: 'Mission civilisatrice'. French Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914, in: The Historical Journal 29, 109-135.
- Camby, Jean-Pierre 2005: Le principe de laïcité. L'apaisement par le droit, in: Revue du Droit Public 121 (1), 3-18.
- Capitant, David 2005: Laïcité française et libertés européennes, in: Joël-Benoît d'Onorio (Hg.), *La Religion dans la République laïque. Actes du XXe colloque national de la Confédération des Juristes catholiques de France*, Paris: Pierre Téqui, 105-130.
- Cardini, Franco 2001: Europe and Islam, Oxford: Blackwell.
- Carnoy-Torabi, Dominique 2006: Regards sur l'islam, de l'âge classique aux Lumières, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 436-474.
- Centre Roger Ikor 1995: Les Sectes. Etat d'urgence. Mieux les connaître, mieux s'en défendre en France et dans le monde, Paris: Albin Michel.
- Centre Roger Ikor 1996: Les Sectes, Toulouse: Milan.
- CERF: Fatwa n° 6, in: CRCM Champagne-Ardenne (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007.
- CERF: Fatwa n° 37, in: CRCM Champagne-Ardenne (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007.
- Cesari, Jocelyne 1998: Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France, Bruxelles: Complexe.
- Cesari, Jocelyne 2004a: When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States, New York / Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Cesari, Jocelyne 2004b: Islam français. Croyances et pratiques, in: Yves Charles Zarka (Hg.), *L'islam en France*, Cités hors série, Paris: PUF, 401-410.
- Charlier-Dagras, Marie-Dominique 2002: La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne. Pluralisme et convergences, Paris: L'Harmattan.
- Chartier, Roger 2000: Les origines culturelles de la Révolution française, Paris: Seuil.
- Chaunu, Pierre / Eric Mension-Rigau 2006: Baptême de Clovis, baptême de la France. De la religion d'Etat à la laïcité d'Etat, Paris: Balland.
- Chérifi, Hanifa 1996: Jeunes filles voilées. Des médiatrices au service de l'intégration, in: Hommes & Migration n° 1201, 25-30.
- Cholvy, Gérard / Yves-Marie Hilaire 2005: Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004), Paris: Cerf.
- Cholvy, Gérard 1999: Christianisme et Société en France au XIXe siècle 1790-1914, Paris: Seuil.
- Chouder, Ismahane / Malika Latrèche / Pierre Tévanian (Hg.) 2008: Les filles voilées parlent, Paris: Editions La fabrique.

- Christadler, Marieluise 2005: Frankreichs politische Kultur auf dem Prüfstand, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 231-246.
- Colinon, Maurice 1953: *Faux Prophètes et Sectes d'aujourd'hui*, Paris: Plon.
- Comité 15 mars 2005: Rentrée 2004 – une vérité dévoilée, 2<sup>ème</sup> édition, La Courneuve: édition Bayane.
- Conseil d'Etat 2004: Rapport Public 2004. Jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité, Paris: PDF-Datei, in: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/rappor/index\\_ra\\_li0402.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/rappor/index_ra_li0402.shtml), Zugriff 10.9.2006.
- Constant, Fred 2000: *Le Multiculturalisme*, Paris: Flammarion.
- Coq, Guy 2003 [1995]: *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Paris: Le Félin.
- Corbel, Laurence / Jean-Pierre Costet / Benoit Falaize / Alexandre Méricskay / Krystel Mut 2003: Rapport de recherche de l'équipe de l'Académie de Versailles 2000-2003. Entre mémoire et savoir. L'enseignement de la shoah et des guerres de décolonisation, Paris: Institut national de recherche pédagogique.
- Dabi, Frédéric 2005: A cent ans, la laïcité, même menacée, reste sacrée, in: *Acteurs Publics*, décembre 2005, 39-43.
- Damien, André 1998: Quel avenir pour l'administration française ? Quelle administration pour les cultes ?, in: *Revue administrative* 301, 61-77.
- Davidson, Naomi 2007: *Becoming secular? Making Islam French, 1916-1982*, Dissertation at the University of Chicago.
- Debray, Régis 2004: *Ce que nous voile le voile*, Paris: Gallimard.
- Delmas, Clémence 2006: *Das Kopftuchverbot in Frankreich. Ein Streit um die Definition von Laizität, Republik und Frauenemanzipation*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Delsenne, Ludivine 2005: De la difficile adaptation du principe républicain de laïcité à l'évolution socio-culturelle française, in: *Revue du Droit public* 121 (2), 427-462.
- Deltombe, Thomas 2007 [2005]: *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975 -2005*, Paris: La Découverte.
- Deltombe, Thomas / Mathieu Rigouste 2007: *L'ennemi intérieur. La construction médiatique de la figure de l'« Arabe »*, in: Pascal Blanchard / Nicolas Bancel / Sandrine Lemaire (Hg.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris: La Découverte, 195-202.
- Dieckhoff, Alain / Christophe Jaffrelot (Hg.) 2006: *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Paris: Science Po Les Presses.
- Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004: *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels.
- Djavann, Chahdortt 2003: *Bas les voiles!*, Paris: Gallimard.
- Djebar, Assia 2000: *Weißes Algerien*, Zürich: Unionsverlag [Frz. Originalausgabe 1996: *Le blanc de l'Algérie*, Albin Michel].
- Dord, Oliver 2004: *Laïcité. Le Modèle Français sous influence européenne*, Paris: Fondation Robert Schumann.
- Downs, Anthony 1968: *Ökonomische Theorie der Demokratie*, Tübingen: Mohr-Siebeck [Eng. Originalausgabe 1957: *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Brothers].
- Dumont, Paul 1984: *The Origins of Kemalist Ideology*, in: Jacob M. Landau (Hg.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden: Brill, 25-44.
- Duraffour, Annick 1991: Des mythes aux problèmes. L'argumentation xénophobe prise au mot, in: Pierre-André Taguieff (Hg.), *Face au racisme. Bd. 1 Les moyens d'agir*, Paris: La Découverte, 127-232.
- Eberl, Klaus 2001: *Wie wird Religion zu einem ‚Gegenstand‘ juristischer Reflexion? Zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen Religion und gesellschaftlicher Rechtsordnung in der europäisch-abendländischen Geschichte*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 9, 83-104.
- Eberl, Klaus 2003: *Formen der Religion. Über die Beziehungen zwischen Religion und Politik in der europäischen Geschichte*, Berlin: Weißensee-Verlag.
- Ebert, Hans-Georg 2005: *Tendenzen der Rechtsentwicklung*, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 199-228.

- ECRI (European Commission against Racism and Intolerance) 2004: Third report on France, adopted on 25 June 2004, Strassburg 15.2.2005, in: Council of Europe (Hg.): <http://www.coe.int/ecri>, Zugriff 15.6.2007.
- Elgie, Robert 2003: *Political Institutions in contemporary France*, Oxford: Oxford University Press.
- Enseleit, Volker 2007: *Die Vereinigungsfreiheit in Deutschland und Frankreich. Ein verfassungsrechtlicher Vergleich*, Baden-Baden: Nomos.
- Erba, Salvator 2007: *Une France pluriculturelle. Le débat sur l'intégration et les discriminations*, Paris: Libro.
- Estebe, Philippe 2005: Entstehung und Niedergang eines Sozialmodells, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 87-100.
- Etienne, Bruno 2002: *La France face aux sectes*, Paris: Hachette.
- Etienne, Bruno / Raphaël Liogier 1997: *Etre bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris: Hachette Pluriel.
- Falaize, Benoit 2009: Religions et colonies à l'école de la République (1881-1914), in: Dominique Borne / Benoit Falaize (Hg.), *Religions et colonisation. Afrique. Asie. Océanie. Amériques. XVI-XX siècle*, Paris: Les Editions de l'Atelier / Editions Ouvrières, 84-92.
- Fath, Sébastien 2005: *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève: Labor et Fides.
- Favier, Pierre / Michel Martin-Roland 1996: *La Décennie Mitterrand. Bd. 3, Les défis*, Paris: Seuil.
- Feil, Ernst 1986: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst 1997: *Religio. Zweiter Band. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst 2001: *Religio. Dritter Band. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fekkar-Lambiotte, Betoule 2007: *La double présence. Histoire d'un engagement*, Paris: Seuil.
- Fenech, Georges 1999: *Face aux sectes. Politique, Justice, Etat*, Paris: PUF.
- Ferenczi, Thomas / Philippe Boggio / Nicolas Weill: Les Nouveaux Philosophes et les autres 1977-2005. Confrontations intellectuelles autour de cinq grands thèmes, in: *Le Monde* 2, 5.3.2005, 67-79.
- Féron, Elise / Michel Hastings (Hg.) 2002: *L'imaginaire des conflits communautaires*, Paris: L'Harmattan.
- Ferry, Jules (2004) [1883]: *Lettre aux instituteurs, 17.11.1883*, in: Yves Bruley (Hg.) 2004, *1905 – la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris: Perrin, 62-65.
- Fetzer, Joel S. / J. Christopher Soper 2005: *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fillaire, Bernard 1994: *Les Sectes*, Paris: Flammarion Dominos.
- Finkelkraut, Alain / Benny Lévy 2006: *Le Livre et les livres. Entretiens sur la laïcité*, Paris: Verdier.
- Fisher, Sydney Nettleton <sup>2</sup>1968 [1959]: *The Middle East. A History*, New York: Alfred A. Knopf.
- Flick, Uwe 2004: Design und Prozess qualitativer Forschung, in: Uwe Flick / Ernst v. Kardorff / Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg: Rowohlt, 252-265.
- Fouchereau, Bruno 1996: *La Mafia des sectes*, Levallois-Perret: Filipacchi.
- Fourest, Caroline 2004: *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris: Bernard Grasset.
- Fox, Jonathan / Shmuel Sandler 2005: Separation of Religion and State in the Twenty-First Century. Comparing the Middle East and Western Democracies, in: *Comparative Politics*, April 2005, 317-335.
- Frégosi, Franck 2004: Quelle organisation de l'islam dans la République. Institutionnalisation et/ou instrumentalisation ?, in: Yves Charles Zarka (Hg.), *L'Islam en France, Cités hors série*, Paris: PUF, 93-107.
- Frégosi, Franck 2008: *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris: Fayard.
- Frémeaux, Jacques 2006a: Les étapes de la colonisation française en terre d'Islam, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 503-521.

- Frémeaux, Jacques 2006b: Les ambiguïtés de l'idéologie coloniale, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 528-543.
- Froning-Deleporte, Sarah 2006: Trois musées, une question, une République, in: Pascal Blanchard / Nicolas Bancel / Sandrine Lemaire (Hg.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris: La Découverte, 109-116.
- Frowein, Jochen Abr. 1993: Die Bedeutung des die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, in: Heribert Heinemann / Heiner Marré (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (27)*, Münster: Aschendorff, 46-60.
- Früh, Werner 1998: Inhaltsanalyse. Theorie und Praxis, Konstanz: UVK.
- Furet, François 1988: La Révolution I. De Turgot à Napoléon (1770-1814), Paris: Hachette.
- Furet, François 1989a: L'Eglise, la Révolution et les droits de l'homme. Entretien avec Cardinal Jean-Marie Lustiger, in: *Le Débat* 55, 3-21.
- Furet, François 1989b: 1789-1917. Aller et retour, in: *Le Débat* 57, 4-16.
- Furet, François 1992: Constitution civile du Clergé, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Bd. 3, Institutions et Créations*, Paris: Flammarion, 207-220.
- Galembert, Claire de 2003: Die öffentliche Islampolitik in Frankreich und Deutschland: Divergenzen und Konvergenzen, in: Alexandre Escudier (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, [Genshagener Gespräche Bd. 5], Göttingen: Wallstein, 46-66.
- Garay, Alain 2001: Welche Freiheiten für die Kulte in Frankreich ?, in: *Gewissen und Freiheit* 57, 136-182.
- Garay, Alain 2005: l'islam et l'ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l'homme, Paris/Marseille, in: Alain Garay (Hg.): <http://www.garay-avocat.com>, Zugriff: 15.6.2007.
- Garrisson, Janine 1991a: Royauté, Renaissance et Réforme 1483-1559. Nouvelle Histoire de la France Moderne Bd. 1, Paris: Seuil.
- Garrisson, Janine 1991b: Guerre civile et compromis 1559-1598. Nouvelle Histoire de la France Moderne. Bd. 2, Paris: Seuil.
- Gaspard, Françoise / Farhad Khosrokhavar 1995: Le foulard et la République, Paris: La Découverte.
- Gasteyger, Curt 2001: Europa von der Spaltung zur Einigung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Gebhardt, Jürgen 2004: ‚Politik‘ und ‚Religion‘. Eine historisch-theoretische Problemskizze, in: Manfred Walther (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos, 51-72.
- Geertz, Clifford 1987: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7-43.
- Geisser, Vincent 2003: La nouvelle islamophobie, Paris: La Découverte.
- Geisser, Vincent 2004: L'islam consulaire. Le rôle des pays d'origine dans la gestion de l'islam de France, 24.6.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): [http://oumma.com/article.php3?id\\_article=1122](http://oumma.com/article.php3?id_article=1122), Zugriff 26.10.2007.
- Geisser, Vincent 2005: Les institutions juives et le foulard. L'emblème féminin d'un « nouvel antisémitisme » musulman ?, in: Françoise Lorcerie (Hg.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris: L'Harmattan, 95-120.
- Geisser, Vincent / Aziz Zemouri 2007: Marianne & Allah. Les politiques français face à la 'question musulman', Paris: La Découverte.
- Gellner, Ernest 1994 [1983]: Nations and Nationalism, Ithaca / New York: Cornell University Press.
- Gest, Alain 1999: Sectes. Une affaire d'Etat, La Ferté Saint-Aubin: L'Archer.
- Giesbert, Franz-Olivier 2006: La Tragédie du président. Scènes de la vie politiques 1986-2006, Paris : Flammarion.
- Gimbal, Anke 2000: Europäische Menschenrechtskonvention, in: Werner Weidenfeld / Wolfgang Wessels (Hg.), *Europa von A bis Z. Taschenbuch der europäischen Integration*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Giordan, Henri 2008: Les langues régionales dans la Constitution. Un pas en avant très ambigu, in: *Diasporiques* 3, 25-30.

- Gladigow, Burkhard 1995: Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal-Verlag, 21-42.
- Gläser, Jochen / Grit Laudel 2004: Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Godard, Bernard / Sylvie Taussig 2007: Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés. Un état des lieux, Paris: Robert Laffont.
- Godechot, Jacques (Hg.) 1970: Les Constitutions de la France depuis 1789, Paris: Garnier-Flammarion.
- Göle, Nilüfer 1995: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei, Berlin: Babel.
- Göle, Nilüfer 2006: Islamic Visibilities and Public Sphere, in: Nilüfer Göle / Ludwig Ammann (Hg.), *Islam in Public. Turkey, Iran, and Europe*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 3-44.
- Göztepe, Ece 2004: Die Kopftuchdebatte in der Türkei. Eine kritische Bestandsaufnahme für die deutsche Diskussion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33-34/2004, 32-38.
- Graetz, Michael 1989: Les Juifs en France au XIXe siècle. De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle, Paris: Seuil.
- Graf, Friedrich Wilhelm 2004: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Grell, Chantal 2007: The Sacre of Louis XVI. The End of a Myth, in: Michael Schaich (Hg.), *Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth-Century Europe*, Oxford: Oxford University Press, 345-366.
- Gresh, Alain 2004: Les faux-semblants de la commission Stasi, Rapport présenté à la réunion de la commission 'Islam et laïcité', 23.1.2004, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): [http://www.islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=187](http://www.islamlaicite.org/article.php3?id_article=187), Zugriff 15.10.2007.
- Gresh, Alain 2006 [2004]: L'islam, la République et le monde, Paris: Hachette.
- Grewal, J.S. 1979: Guru Nanak in History, Chandigarh: Publication Bureau Panjab University.
- Haarscher, Guy <sup>3</sup>2004 [1996]: La Laïcité, Paris: PUF.
- Haenni, Patrick: La France face à ses musulmans. Emeutes, jihadisme et dépolitisation, in: Esprit octobre 2006 [Ségrégations et violences urbaines], 112-145.
- Harbi, Mohammed / Benjamin Stora (Hg.) 2004: La Guerre d'Algérie, 1954-2004. La fin de l'amnésie, Paris: Editions Robert Laffont.
- Hausner, Jerzy / Bob Jessop / Klaus Nielsen 1995: Strategic Choice and Path-Dependency in Post-Socialism. Institutional Dynamics in the Transformation Process, Aldershot: Edward Elgar Publishing.
- Haußig, Hans-Michal 1999: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin / Wien: Philo.
- Haußig, Hans-Michael 2008: Zum Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, in: Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS-Verlag, 101-112.
- Haynes, Jeff 2003: Die Rolle der Religion im Prozess des demokratischen Übergangs in Afrika, in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 494-519.
- Heinig, Hans Michael 2001: Zivilreligiöse Grundierungen europäischer Religionspolitik, in: Rolf Schieder (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden: Nomos, 100-122.
- Heinig, Hans Michael 2003: Die Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der europäischen Rechtsordnung, in: Peter-Christian Müller-Graff / Heinrich Schneider (Hg.), *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos, 125-156.
- Helfferich, Cornelia 2005: Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Hennebelle, Guy (Hg.) 1997: L'islam est-il soluble dans la République ?, Revue « Panoramiques » 29.
- Henningens, Bernd (Hg.) 2005: Politik, Religion und Gemeinschaft. Die kulturelle Konstruktion von Sinn, Baden-Baden: Nomos.



- Hermann, Rainer 2003: Political Islam in Secular Turkey, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (3), 265-276.
- Hermon-Belot, Rita 1999: *L'émancipation des juifs en France*, Paris: PUF.
- Hervieu-Léger, Danièle 1999: *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, Danièle 2001: *La Religion en miettes ou la Question des sectes*, Paris: Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, Danièle 2003: *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard.
- Hibbs, Douglas A. 1977: Political Parties and Macroeconomic Policy, in: *American Political Science Review* 71, 1467-1487.
- Hildebrand, Klaus (Hg.) 2003: *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München: R. Oldenbourg.
- Hildebrandt, Mathias 1996: *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hildebrandt, Mathias 2003: Politik und Religion in den konfuzianisch geprägten Staaten Ostasiens, in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 456-477.
- Hildebrandt, Mathias 2005: Einleitung. Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, in: Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, Wiesbaden: VS-Verlag, 9-38.
- Hildebrandt, Mathias / Manfred Brocker 2008: Einleitung. Der Begriff der Religion, in: Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS-Verlag, 9-29.
- Hobsbawm, Eric 1983: Introduction. Inventing Traditions, in: Eric Hobsbawm / Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 2005 [1991]: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Hoffmann-Martinot, Vincent 2005: Zentralisierung und Dezentralisierung, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 323-341.
- Hoheisel, Karl 1988: Religionsgeographie, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 108-120.
- Höhne, Thomas 2001: „Alles konstruiert, oder was?“ Über den Zusammenhang von Konstruktivismus und empirischer Forschung, in: Johannes Angermüller / Katharina Bunzmann / Martin Nonhoff (Hg.), *Diskursanalyse. Theorien, Methoden, Anwendungen*, Hamburg: Argument Verlag, 23-36.
- Huntington, Samuel 1996: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München / Wien: Europa-Verlag [Originalausgabe 1996: „The Clash of Civilizations“, Simon & Schuster].
- Hüser, Dietmar 2005: Das Gestern im Heute. Zum Wandel französischer Geschichtspolitik und Erinnerungskultur, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 45-62.
- Introvigne, Massimo / J. Gordon Melton (Hg.) 1996: *Pour en finir avec les Sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris: Dervy.
- Jann, Werner 1995: Politikfeldanalyse, in: Dieter Nohlen (Hg.), *Wörterbuch Staat und Politik*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 550-555.
- Jann, Werner / Kai Wegrich 2003: Phasenmodelle und Politikprozesse. Der Policy Cycle, in: Klaus Schubert / Nils C. Bandelow (Hg.), *Lehrbuch der Politikfeldanalyse*, München: R. Oldenbourg, 71-103.
- Jansen, Thomas 2000: Europe and Religions. The Dialogue between the European Commission and Churches or Religious Communities, in: *Social Compass* 47 (1), 103-112.
- Jelen, Christian 1997: La régression multiculturaliste, in: *Le Débat* 97, 137-143.
- Jennings, Jeremy 2000: Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France, *British Journal of Political Science* 30 (4), 575-597.
- Jordi, Jean-Jacques 2006: Un déni de citoyenneté. Les harkis, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 796-799.

- Judge, Paramjit S. 2005: Religion, Identity and Nationhood. The Sikh Militant Movement, Jaipur et al.: Rawat Publications.
- Julia, Dominique 1989: De l'anathème à l'abstention. Les évêques français et le Bicentenaire, in: *Le Débat* 57, 195-208.
- Julien, Pierre 2008: Les Harkis. Oubliés de l'histoire. Dossier in: *Le Monde* 2, 27.9.2008, 62-69.
- Kaci, Rachid 2003: La République des Lâches. La faillite des politiques d'intégration, Paris: éditions des syrtés.
- Kada, Saïda 2004: Les conséquences du débat autour du foulard, Beitrag zur Konferenz der Association *Islam & Laïcité*, 18.6.2004, in Association Islam & Laïcité (Hg.), [http://islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=274](http://islamlaicite.org/article.php3?id_article=274), Zugriff 16.10.2007.
- Kallscheuer, Otto 2003: Papismus und Internationalismus. Zur Rolle des Vatikans in der Weltpolitik, in: Michael Minkenbergh / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 523-542.
- Kaltenbach, Jeanne-Hélène / Michèle Tribalat 2002: La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement, Paris: Gallimard.
- Kämper, Burkhard / Michael Schlagheck (Hg.) 2002: Zwischen nationaler Identität und europäischer Harmonisierung. Zur Grundspannung des zukünftigen Verhältnisses von Gesellschaft, Staat und Kirche in Europa, Berlin: Duncker & Humblot.
- Karakas, Cemal 2007: Türkei – Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen. HSFK-Report 1/2007. Frankfurt a.M.: HSFK.
- Kehrer, Günter 1988: Religionssoziologie, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 1*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 59-86.
- Keller, Rémi 2004: La validité de la circulaire sur le port des signes religieux dans les établissements scolaires publics. Conclusions sur Conseil d'Etat, 8.10.2004, *Union Française pour la Cohésion Nationale*, in: *Revue française de droit administratif*, sept/oct 2004, 977-980.
- Keller, Rémi 2008: Le port d'un bandana ou d'un turban sikh dans un établissement scolaire. Conclusions sur Conseil d'Etat, 5.12.2007, M. et MDM. Ghazal, req. n° 295671, M. Singh et autres, req. N° 285394, in: *Revue française de droit administratif*, mai-juin 2008, 529-534.
- Kepel, Gilles 1987: Les banlieues de l'Islam, Paris: L'Epreuve des Faits/Seuil.
- Kepel, Gilles 1997a: Allah in the West. Islamic Movements in America and Europe, Cambridge, UK: Polity Press.
- Kepel, Gilles 1997b: Islamic Groups in Europe. Between Community Affirmation and Social Crisis, in: Steven Vertovec / Ceri Peach (Hg.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Houndsmills u.a.: Macmillan, 48-58.
- Kessler, Christl 2008: Ist fundamentalistische Religion auch fundamentalistische Politik? Sozialwissenschaftliche Fundamentalismuskonzeptionen im Vergleich, in: Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS-Verlag, 257-282.
- Kessler, David 1993a: Laïcité. Du combat au droit. Entretien, in: *Le Débat* 77, dossier „Laïcité“, 95-101.
- Kessler, David 1993b: Neutralité de l'enseignement public et liberté d'opinion des élèves (à propos du port de signes distinctifs d'appartenance religieuse dans les établissements scolaires). Conclusion sur Conseil d'Etat, 2.11.1992, M Kheroua et al. in: *La Revue française de droit administratif*, jan/fev 1993, 112-119.
- Kessler, David 2001: La laïcité, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques* 100, dossier « La République », 33-44.
- Khalidi, Eddy / Muriel Fitoussi 2008: Main basse sur l'école publique, Paris: Demopolis.
- Khosrokhavar, Farhad 1997: L'islam de jeunes, Paris: Flammarion.
- Khosrokhavar, Farhad 2003: Die verschiedenen Formen muslimischer Religiosität in Frankreich, in: Alexandre Escudier (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, [Genshagener Gespräche Bd. 5], Göttingen: Wallstein, 88-106.
- Kimmel, Adolf / Henrik Utterwedde 2005: Präsidentschaftswahlen der V. Republik 1965-2002, Tabelle 6.2., in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, Anhang, 451-452.

- Kippenberg, Hans G. 1983: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* [Forum Religionswissenschaft. Bd. 4], München, 9-28.
- Kippenberg, Hans G. 1995: Einleitung. Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept, in: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal-Verlag, 11-20.
- Kippenberg, Hans G. 1997: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München: C.H. Beck.
- Kippenberg, Hans G. 1999: Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7, 95-110.
- Kippenberg, Hans G. 2001: Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?, in: Heide Appelsmeyer / Elfriede Billmann-Mahecha (Hg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Weilerswist: Velbrück, 240-275.
- Kippenberg, Hans G. 2002: Religionen vor Gericht, in: Gritt Klinkhammer / Tobias Frick (Hg.) im Auftrag des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. REMID, *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratische Gesellschaften*, Marburg: diagonal-Verlag, 21-32.
- Kippenberg, Hans G. / Gunnar Folke Schuppert (Hg.) 2005: Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Kley, Dale K. van 2002 [1996]: *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791*, Paris: Seuil.
- Klinkhammer, Gritt M. 2000: Zur Bedeutung des Kopftuchs für das Selbstverständnis von Musliminnen im innerislamischen Geschlechterverhältnis, in: Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen: Leske + Budrich.
- Klinkhammer, Gritt / Tobias Frick (Hg.) im Auftrag des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. REMID 2002: *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratische Gesellschaften*, Marburg: diagonal-Verlag.
- Knee, Philip 1990: Religion and souveraineté du peuple: de Rousseau à Tocqueville, in: Canadian Journal of Political Science 23 (2), 211-232.
- Köfer, Christine 1997: Die Algerienkrise. Ursachen, Entwicklungen und Perspektiven sowie ihre Auswirkungen auf Frankreich, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Kogelmann, Franz 2005: Der Islam in ausgewählten Staaten. Maghreb, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 415-429.
- Kohl, Karl-Heinz 2000: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München: C.H. Beck.
- Kolbert, Eric 2004: Le port du foulard islamique dans l'exercice de la fonction publique, in: Revue française de droit administratif, mai-juin 2004, 588-600.
- Koselleck, Reinhart 1974: Einleitung, in: Reinhart Koselleck / Otto Brunner / Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag, XIII-XXVII.
- Koselleck, Reinhart 1998: Darstellung, Ereignis und Struktur, in: o.Hg., *Wie Geschichte geschrieben wird*, Berlin: Klaus Wagenbach, 113-125.
- Krause, Peter 2004: Medienanalyse als kulturwissenschaftlicher Zugang zum Politischen, in: Birgit Schwelling (Hg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft*, Wiesbaden: VS-Verlag, 83-106.
- Kreiser, Klaus 2003: Die neue Türkei 1920-2002, in: Klaus Kreiser / Christoph K. Neumann (Hg.), *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart: Reclam, 383-478.
- Krosigk, Constanze v. 2000: Der Islam in Frankreich. Laizistische Religionspolitik von 1974 bis 1999, Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- La Gorce, Paul-Marie de / Bruno Moschetto<sup>10</sup> 2005 [1979]: *La V<sup>e</sup> République*, Paris: PUF.
- Ladeur, Karl-Heinz / Ino Augsberg 2007: Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des ‚neutralen‘ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Ladmiral, Yvette 2006: Brève histoire de l'UOIF, in: Claude Perrotin (Hg.), *Qu'est-ce que l'UOIF ? L'information citoyenne*, Paris: l'Archipel, 27-49.
- Läufer, Thomas (Hg.) 1999: Vertrag von Amsterdam. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages, Bonn: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung.
- Läufer, Thomas (Hg.) 2002: Vertrag von Nizza. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages, Charta der Grundrechte der Europäischen Union, deutsche Begleitgesetze, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Lalouette, Jacqueline 2002: *La République anticléricale. XIXe-XXe siècles*, Paris: Seuil.
- Lalouette, Jacqueline 2005: *La Séparation des Eglises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée. 1789-1905*, Paris: Seuil.
- Lamchichi, Abderrahim 1999: *Islam et musulmans de France. Pluralisme, laïcité et citoyenneté*, Paris: L'Harmattan.
- Langewiesche, Dieter 2009: Nation und Religion, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 525-545.
- Langreiter, Nikola / Margareth Lanzinger 2002: Kontinuität im Wandel – Wandel in der Kontinuität, in: Nikola Langreiter / Margareth Lanzinger (Hg.), *Kontinuität. Wandel. Kulturwissenschaftliche Versuche über ein schwieriges Verhältnis*, Wien: Turia + Kant, 11-26.
- Larkin, Maurice 1995: *Religion, politics and preferment in France since 1890. La Belle Epoque and its legacy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laurence, Jonathan / Justin Vaïsse 2007: *Intégrer l'Islam. La France et ses Musulmans – Enjeux et Réussites*, Paris: Odile Jacob.
- Laurens, Henry 2006: L'islam dans la pensée française des Lumières à la IIIe République, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 483-502.
- Lecœur, Erwan 2003: *Un Néopopulisme à la Française. Trente ans de Front National*, Paris: La Découverte.
- Lefevre, Daniel 2006: *Pour en Finir avec la Repentance coloniale*, Paris: Flammarion.
- Lehmann, Hartmut (Hg.) 2003: *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte. [Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung. Bd. 1]*. Göttingen: Wallstein.
- Lehmann, Hartmut (Hg.) 2004: *Koexistenz und Konflikt von Religion im vereinten Europa. [Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung. Bd. 4]*. Göttingen: Wallstein.
- Léon, Antoine <sup>8</sup>1995 [1967]: *Histoire de l'enseignement en France*, Paris : PUF.
- Le Tourneau, Dominique 2000: *L'Eglise et l'Etat en France*, Paris: PUF.
- Lévy, Alma et Lila 2004: *Des filles comme les autres. Au-delà du foulard. Entretien avec Véronique Giraud et Yves Sintomer*, Paris: La Découverte.
- Lewy, Guenter 1974: *Religion and Revolution*, New York: Oxford University Press.
- Ley, Michael / Heinrich Neisser / Gilbert Weiss (Hg.) 2003: *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Liedhegener, Antonius 2005: Streit um das Kopftuch. Staat, Religion und Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 15 (4), 1181-1202.
- Liedhegener, Antonius 2006: *Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden: Nomos.
- Liedhegener, Antonius 2008a: *Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie*, in: *Zeitschrift für Politik* 55, 84-107.
- Liedheger, Antonius 2008b: *Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft. Begriffe, Konzepte, Forschungsfelder*, in: Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS-Verlag, 179-196.
- Link, Jürgen 1999: *Diskursive Ereignisse, Diskurse, Interdiskurse. Sieben Thesen zur Operativität der Diskursanalyse, am Beispiel des Normalismus*, in: Hannelore Bublitz / Andrea D. Bührmann / Christine Hanke /

- Andrea Seier (Hg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a.M. / New York: Campus, 148-161.
- Liogier, Raphaël 2006: Une laïcité ,légitime'. La France et ses religions d'Etat, Paris: Editions Médicis-Entrelacs.
- Lipset, Seymour Martin (Hg.) 1967: *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, New York: Free Press.
- Lorcerie, Françoise 2005a: A l'assaut de l'agenda public. La politisation du voile islamique en 2003-2004, in: Françoise Lorcerie (Hg.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris: L'Harmattan, 11-36.
- Lorcerie, Françoise 2005b: Les professionnels de l'école et l'affaire du voile. Des enseignants très partagés sur l'incrimination du voile, in: Françoise Lorcerie (Hg.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris: L'Harmattan, 73-94.
- Lorey, Isabell 1999: Macht und Diskurs bei Foucault, in: Hannelore Bublitz / Andrea D. Bührmann / Christine Hanke / Andrea Seier (Hg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a.M. / New York: Campus, 87-96.
- Luca, Nathalie 2004: *Les Sectes*, Paris: PUF.
- Macfie, A.L. 1994: *Atatürk*. London / New York: Longman.
- Maddison, Angus 2006: *The World Economy*. Bd. 1. A Millennial Perspective. Bd.2. Historical Statistics, Paris: OECD.
- Madeley, John T.S. / Zsolt Enyedi 2003: Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality, *West European Politics* 26 (1) Special Issue.
- Mahmoody, Betty (with William Hoffer) 1988: *Jamais sans ma fille*, Paris: Fixot 1988 [engl. Originalausgabe 1987: *Not without my daughter*, St. Martin's Press].
- Makrides, Vasilios N. 2009: Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus. Säkulare Kulte und politische Religionen, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 555-580.
- Manceron, Gilles 2005: Opinion publique et forces politique. Le débat dans le champ politique français, in: Françoise Lorcerie (Hg.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris: L'Harmattan, 65-71.
- Manceron, Gilles 2009: L'étrange application de la loi de 1905 dans les colonies, in: Dominique Borne / Benoit Falaize (Hg.), *Religions et colonisation. Afrique. Asie. Océanie. Amériques. XVI-XX siècle*, Paris: Les Editions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 101-107.
- Manin, Bernard 1992: Rousseau, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Bd. 4, Idées*, Paris: Flammarion, 457-482.
- Marauhn, Thilo 2003: Grundrechtlicher Schutz vor religiöser Macht? Zu den Grenzen der korporativen Religionsfreiheit, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*. [Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung. Bd. 1]. Göttingen: Wallstein, 57-77.
- Marquand, David / Ronald L. Nettle (Hg.) 2000: *Religion and Democracy*, Oxford / Malden: Blackwell.
- Martimort, Aimé-Georges 1973: *Le Gallicanisme*, Paris: PUF.
- Marty, Martin E. / R. Scott Appleby 1996: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a.M. / New York: Campus. [Engl. Originalausgabe 1992: *The Glory and the Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World*, Beacon Press].
- Mas, Ruth 2006: Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of ,Secular and Cultural Islam', in: *The Muslim World* 96, 585-616.
- Massignon, Bérengère 2000: Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France, in: *Social Compass* 47 (3), 353-366.
- Massignon, Bérengère 2007: *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Maugüé, Christine 2005: La décision n° 2004-505 DC du 19 novembre 2004 du Conseil constitutionnel français, in: *Revue française de droit administratif (rfda)*, jan-fev 2005, 30-33.

- Mayer, Hans Eberhard <sup>8</sup>1995: *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Mayer, Nonna 2002: *Ces Français qui votent Le Pen*, Paris: Flammarion.
- Mayer, Nonna 2007: Comment Nicolas Sarkozy a rétréci l'électorat Le Pen, in: *Revue française de science politique* 57 (3/4), 429-445.
- Mayer, Nonna / Guy Michelat / Vincent Tiberj 2008: Etranger, immigré, musulman. Les représentations de „l'autre“ dans la société française, in: CNCDH (Hg.), *Rapport 2007 de la CNCDH au Premier ministre*, Paris: La Documentation française, 104-123.
- Mayring, Philipp 2003: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim / Basel: Beltz.
- Mayring, Philipp 2004: *Qualitative Inhaltsanalyse*, in: Uwe Flick / Ernst v. Kardorff / Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg: Rowohlt, 468-475
- McCutcheon, Russell T. 1997: *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford / New York: Oxford University Press.
- McLeod, W.H. 1988: *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Delhi: Oxford University Press.
- McLeod, W.H. 1999: Discord in the Sikh Panth, in: *Journal of the American Oriental Society* 119 (3), 381-389.
- Mény, Yves 2005: Interessengruppen in Frankreich. Von Pluralismus keine Spur, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 286-301.
- Merlio, Gilbert 2005: Die Konfrontation der französischen Kultur mit totalitären Ideologien und die Rolle von Laizismus und Religion, in: Gerhard Besier / Hermann Lübke (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 110-132.
- Meslin, Michel 2002: Histoire ou science des religions. Le cas français, in: Gerard Wiegers (Hg.), *Modern societies and the science of religions. Studies in honour of Lammert Leertouwer*, Leiden: Brill, 39-54.
- Messner, Francis 1993: Laïcité imaginée et laïcité juridique. Les évolutions du régime des cultes en France, in: *Le Débat* 77, 88-94.
- Messner, Francis / Pierre-Henri Prélôt / Jean-Marie Woehrling (Hg.) 2003: *Traité de droit français des religions*, Paris: Editions du Juris-Classeur.
- Méthivier, Hubert 1998: *Le siècle de Louis XIV*, Paris: PUF.
- Meynier, Gilbert 2009: L'Algérie, la nation et l'islam. Le FLN 1954-1962, in: Dominique Borne / Benoit Falaize (Hg.), *Religions et colonisation. Afrique. Asie. Océanie/ Amériques. XVI-XX siècle*, Paris: Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 241-255.
- Milcent, Thomas Abdallah (auch : Dr. Abdallah) 1994: *Le foulard islamique et la République française. Mode d'emploi*, Bobigny: Editions Intégrité.
- Ministère de l'éducation nationale, de la jeunesse et des sports (Hg.) 1989: *1789. Recueil de textes et documents du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris: Centre National de Documentation Pédagogique.
- Ministère de l'éducation nationale (Hg.) 2004: *Guide républicain. L'idée républicain aujourd'hui*, Paris: Delagrave.
- Minkenber, Michael 2003: Staat und Kirche in westlichen Demokratien, in: Michael Minkenber / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 115-138.
- Minkenber, Michael / Ulrich Willems 2003: *Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: Michael Minkenber / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 13-44.
- Misztal, Bronislaw / Anson Shupe (Hg.) 1992: *Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport / London: Praeger.
- Mitchell, Richard P. 1969: *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.
- Monsma, Stephen V. / J. Christopher Soper 1997: *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies*, Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Monsma, Stephen V. / J. Christopher Soper (Hg.) 1998: *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society*, Cambridge: William B. Erdmans.
- Montesquieu 1799 [1748]: *De l'esprit des lois*, 2 Bde., Paris: Garnier Flammarion.

- Moulinet, Daniel 2005: Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959, Paris: Cerf.
- Müller, Alois 2001: Laizität und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die ‚laïcité ouverte‘, in: Rolf Schieder (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden: Nomos, 142-171.
- Müller, Alois 2003: Wie laizistisch ist Frankreich wirklich?, in: Manfred Brocker / Hartmut Behr / Mathias Hildebrandt (Hg.), *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 69-82.
- Müller, Heribert 2005: Frankreich im Spätmittelalter: Vom Königsstaat zur Königsnation (1270-1498), in: Ernst Hinrichs (Hg.), *Kleine Geschichte Frankreichs*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 63-125.
- Müller-Graff, Peter-Christian / Heinrich Schneider (Hg.) 2003: Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden: Nomos.
- Narli, Nilüfer 2003: The Rise of the Islamist Movement in Turkey, in: Ali Çarkoğlu / Barry Rubin (Hg.), *Turkey and the European Union. Domestic Politics, Economic Integration and International Dynamics*, London: Frank Cass, 125-140.
- Nasr, Seyyed Hossein 2003: The Meaning of ‚Religion‘ in the Islamic Tradition, in: Hans-Michael Haussig / Bernd M. Scherer (Hg.), *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?*, Berlin / Wien: Philo, 111-121.
- Neaimi, Sadek 2003: L’Islam au siècle des Lumières. Image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIIIe siècle, Paris: L’Harmattan.
- Neumann, Wolfgang / Mechthild Veil 2005: Wohlfahrtsstaat im Umbruch, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 101-119.
- Nicolet, Claude 1994 [1982]: L’idée républicaine en France (1789-1924). Essai d’histoire critique, Paris: Gallimard.
- Nonhoff, Martin 2004: Diskurs, in: Gerhard Göhler / Mattias Iser / Ina Kerner (Hg.), *Politische Theorie. 22 unkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden: VS-Verlag, 65-82.
- Nora, Pierre 1992: Nation, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Bd. 4, Idées*, Paris: Flammarion, 339-358.
- O.A. 1993: Wörterbuchartikel „signe“, in: Le Petit Larousse illustré 1994, Paris: Larousse, 938.
- O.A. 2004: L’Algérie coloniale, Dossier in: Le Monde 2, 30.10.2004, 73-87.
- O.A. 2007: 1957. La terreur sur Alger, Dossier in: Le Monde 2, 3.3.2007, 53-61.
- O.A. o.J.: La femme Musulmane. 5° - Sa façon de s’habiller en Islam, in: O.Hg.: <http://www.muslimpreche.com/2page/Femmes6.htm>, Zugriff 4.9.2008.
- O.Hg. 1981: Extraits des procès-verbaux de l’Assemblée Nationale. Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, Paris: Edimaf.
- O.Hg. 2008: Les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin réuni sous les auspices de Napoléon le Grand 1806-1807, Lagrasse: Éditions Verdier.
- Observatoire du monde juif 2002: Le conflit israélo-palestinien. Les Médias français sont-ils objectifs ?, Paris: Observatoire du monde juif.
- OECD 2006: The World Economy. Historical Statistics, Paris: OECD.
- OECD 2008: Jobs for Immigrants, Bd. 2, Labour Market Integration in Belgium, France, The Netherlands and Portugal, Paris: OECD.
- Oehring, Otmar 2001: Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus = Religionsfreiheit?, Aachen: Missio.
- Oehring, Otmar 2004: Zur Lage der Menschenrechte – Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?, Aachen: Missio.
- Oslo, Allan 1999: Der Kreuzzug der keiner war. Die wahren Hintergründe des Ersten Kreuzzugs 1096-1099, Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Oubrou, Tareq 2003: Die « Minderheits-Scharia » in Frankreich. Reflexionen zu einer rechtlichen Integration des Islam, in: Alexandre Escudier (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland* [Genshagener Gespräche Bd. 5], Göttingen: Wallstein, 193-214.

- Özcan, Gencer 2006: National Security Council, in: Ümit Cizre (Hg.), *Almanac Turkey 2005. Security Sector and Democratic Oversight*, Istanbul: TESEV, 36-49.
- Ozouf, Mona 1982: L'École, l'Eglise et la République 1871-1914, Paris: Cana/Jean Offredo.
- Ozouf, Mona 1989: Célébrer, savoir et fêter, in: *Le Débat* 57, 17-33.
- Ozouf, Mona 1992 a: Religion révolutionnaire, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Bd. 3, Institutions et créations*, Paris: Flammarion, 311-328.
- Ozouf, Mona 1992b: Voltaire, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Bd. 4, Idées*, Paris: Flammarion, 523-542.
- Ozouf, Mona 1992c: Egalité, in: François Furet / Mona Ozouf (Hg.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Bd. 4, Idées*, Paris: Flammarion, 139-163.
- Palmer, Robert R. 1940: The National Idea in France before the Revolution, in: *Journal of the History of Ideas* 1, 95-111.
- Paoli, Paul-François / Alain Seksig 2006 (Hg.): L'école face à l'obscurantisme religieux. 20 personnalités commentent un rapport choc de l'Éducation nationale, Paris: Max Milo.
- Pappi, Franz Urban 1995: Konfliktlinien, in: Dieter Nohlen (Hg.), *Wörterbuch Staat und Politik*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 340-345.
- Pasquini, Xavier 1993: Les sectes. Un mal profond de civilisation, Paris: J. Grancher.
- Pena-Ruiz, Henri 2003: Qu'est-ce que la laïcité?, Paris: Gallimard.
- Pena-Ruiz, Henri 2005 (1999): Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité, Paris: PUF.
- Perrineau, Pascal 1993: Le Front national 1972-1992, in: Michel Winock (Hg.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris: Seuil, 243-298.
- Perrotin, Claude (Hg.) 2005: Qu'est-ce que l'UOIF. L'information citoyenne, Paris: l'Archipel.
- Pesch, Andreas 2010: Religionsfreiheit als EU-Beitrittskriterium. Welche Rolle spielt die EU für die Entwicklung religiöser Freiheiten in der Türkei?, in: Ines Jacqueline Werkner / Antonius Liedhegener (Hg.), *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden: VS-Verlag, 322-363.
- Peter, Frank 2006a: Leading the Community of the Middle Way. A Study of the Muslim Field in France, in: *The Muslim World* 96, 707-736.
- Peter, Frank 2006b: Une religion civile en quête d'autorités religieuses, in: *Confluences Méditerranée* 57 (2006), 69-81
- Peters, Rudolph 2005: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 90-127.
- Pfleiderer, Georg 2004: Politisch-religiöse Semantik. Zur Analytik politischer Religion und ihrer Kontextualität, in: Georg Pfleiderer / Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, Zürich: Theologischer Verlag, 19-60.
- Pierson, Paul 2000: Increasing Returns, Path Dependency, and the Study of Politics, in: *American Political Science Review* 94 (2), 251-267.
- Pink, Johanna 2005 : Der Islam und die nichtmuslimischen Minderheiten, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 733-742.
- Plantade, Yidir 2007: Laïcité et Athéisme en Kabylie. Mythes et Ambiguïtés, in: *Journal d'études des relations internationales au Moyen Orient* 2 (1), in: [http://meria.idc.ac.il/journal\\_fr/2007/issue1/jv2no1a6.html](http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2007/issue1/jv2no1a6.html), Zugriff 1.9.2008.
- Pomeau, René 1989: Introduction, in: Voltaire 1989 [1762], *Traité sur la tolérance*, Présentation par René Pomeau, Paris: Flammarion, 7-28.
- Poucet, Bruno 2005: L'enseignement, in: Bruno Duriez / Étienne Fouilloux / Denis Pelletier / Nathalie Viet-Depaule (Hg.), *Les Catholiques dans la Républiques 1905-2005*, Paris: Editions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 121-130.
- Poulat, Emile 2003: Notre Laïcité Publique. 'La France est une République laïque', Paris: Berg International.
- Ramadan, Tariq 2003: Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam, Arles: Actes Sud/Sindbad.



- Ramadan, Tariq 2005: Les musulmans et la Laïcité, in: Association Islam & Laïcité (Hg.), *1905-2005. Les enjeux de la laïcité*, Paris: L'Harmattan, 93-107.
- Recham, Belkacem 2006: Les musulmans dans l'armée française, 1900-1945, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 742-761.
- Reese-Schäfer, Walter 1999: Einleitung. Identität und Interesse, in: Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung*, Opladen: Leske + Budrich, 7-44.
- Reichstadt, Rudy 2004: Vincent Geisser et la nouvelle islamophobie, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 15.10.2007.
- Rémond, René 1999 [1976]: *L'anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Paris: Fayard.
- Rémond, René 2000: *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München: C.H.Beck.
- Renard, Michel 2004: Lois de l'islam, lois de la République. L'impossible conciliation, in: Yves Charles Zarka (Hg.), *L'Islam en France*, Cités hors série, Paris: PUF, 387-400.
- Renaut, Alain 2004: Communautarisme, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.), *Guide républicain. L'idée républicaine aujourd'hui*, Paris: Delagrave, 31.
- Renken, Frank 2006: Frankreich im Schatten des Algerienkrieges. Die Fünfte Republik und die Erinnerung an den letzten großen Kolonialkonflikt, Göttingen: V&R unipress.
- Reuter, Astrid 2009: Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie. Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 371-410.
- Riekman, Sonja / Monika Mokre / Michal Latzer 2004: *The State of Europe. Transformations of Statehood from a European Perspective*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Riesebrodt, Martin 2000: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München: C.H.Beck.
- Rioux, Jean Pierre 1993: Des clandestins aux activistes (1945-1965), in: Michel Winock (Hg.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris: Seuil, 215-243.
- Roald, Anne Sofie 2002 [2001]: *Women in Islam. The western experience*, London / New York: Routledge.
- Robbers, Gerhard 2003: Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 139-163.
- Robbers, Gerhard (Hg.) 2005: *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos.
- Robertson, Roland 2003: Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart, in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 581-594.
- Rognon, Evelyne / Louis Weber 2005: *La laïcité, cent ans après. 1905-2005*, Paris: Institut de recherches de la FSU / Editions Nouveaux Régards.
- Röhrich, Wilfried 2004: *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, München: C.H.Beck.
- Rolland, Patrice 2005: Qu'est-ce qu'un culte aux yeux de la République?, in: Rita Hermon-Belot / Sébastien Fath (Hg.), « La République ne reconnaît... aucun culte », *Archives de sciences sociales des religions* 129, 51-63.
- Roman, Joël 2005: Le renouveau de la question laïque et les principaux courants laïques aujourd'hui, in: Association Islam & Laïcité (Hg.), *1905-2005. Les enjeux de la laïcité*, Paris: L'Harmattan, 37-50.
- Rosanvallon, Pierre 2004: *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Seuil.
- Rose, Richard / Phillip L. Davies 1994: *Inheritance in Public Policy. Change without Choice in Britain*, New Haven / London: Yale University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 2001 [1762]: *Du contrat social. Présentation par Bruno Bernadi*, Paris: Flammarion.
- Roy, Olivier 2004 [2002]: *L'Islam mondialisé*, Paris: Seuil.
- Roy, Olivier 2005: *La laïcité face à l'islam*, Paris: Hachette Littératures.
- Rudolph, Kurt 2003: Schwierigkeiten der Verwendung des Begriff 'Religion' und Möglichkeiten zu ihrer Lösung, in: Hans-Michael Haußig / Bernd M. Scherer (Hg.), *Religion – Eine europäisch-christliche Erfindung? Beiträge eines Symposiums am Haus der Kulturen der Welt in Berlin*, Berlin / Wien: Philo, 37-48.

- Rueschemeyer, Dietrich 2003: Can one or a few cases yield theoretical gains?, in: James Mahoney / Dietrich Rueschemeyer (Hg.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 305-336.
- Rumpf, Christian (Hg.): Verfassung der Republik Türkei von 1982, in: Christian Rumpf (Hg.): <http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei82.htm>. Zugriff 18.3.2008.
- Runciman, Steven 1995: Geschichte der Kreuzzüge, München: Deutscher Taschenbuch Verlag. [Engl. Originalausgabe 1950-1954: *A History of the Crusades*, Cambridge University Press].
- Rushdie, Salman 1989: *Les Versets Sataniques*, o.O.: Christian Bourgois Editeur.
- Ruthven, Malise 2000: *Der Islam. Eine kurze Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Saaïdia, Oissila 2009: Le cas de l'Eglise catholique en Algérie avant la Première Guerre mondiale, in: Dominique Borne / Benoit Falaize (Hg.), *Religions et colonisation. Afrique. Asie. Océanie. Amériques. XVI-XX siècle*, Paris: Les Editions de l'Atelier / Editions Ouvrières, 166-176.
- Sabatier, Gérard 2007: Religious Rituals and the Kings of France in the Eighteenth Century, in: Michael Schaich (Hg.), *Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth-Century Europe*, Oxford: Oxford University Press, 249-283.
- Sabbatucci, Dario 1988: Kultur und Religion, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 43-58.
- Säcker, Horst 2003: *Das Bundesverfassungsgericht*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Safran, William 2003: Pluralism and Multiculturalism in France. Post-Jacobin Transformations, in: *Political Science Quarterly* 118 (3), 437-465.
- Safran, William 2004: Ethnoreligious Politics in France – Jews and Muslims, in: *West European Politics* 27 (3), 423-451.
- Saint-Bonnet, François / Yves Sassier 2004: *Histoire des institutions avant 1789*, Paris: Montchrestien.
- Sambron, Diane 2009: *Les femmes algériennes pendant la colonisation*, Paris: Riveneuve.
- Sarkozy, Nicolas 2004: *La République, les religions, l'espérance*, Paris: Cerf.
- Sarkozy, Nicolas 2007: *Bekenntnisse, Frankreich, Europa und die Welt im 21. Jahrhundert*, München: Bertelsmann.
- Scharpf, Fritz 1987: *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa. Das „Modell Deutschland“ im internationalen Vergleich*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Scharpf, Fritz W. 2000: *Interaktionsformen. Akteurzentrierter Institutionalismus in der Politikforschung*, Opladen: Leske + Budrich.
- Schenker, Frank 2007: *Das Kopftuchverbot an Frankreichs Schulen. Eine Policy-Analyse*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Schieder, Rolf 1996: Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a.M.: Fischer, 72-92.
- Schieder, Rolf 2001a: *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schieder, Rolf (Hg.) 2001b: *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden: Nomos.
- Schlatter, Gerhard 1988: Religionsethnologie, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 157-194.
- Schleder, Pascal 2006: *Die Religionsfreiheit im Sonderstatusverhältnis. Eine Untersuchung der Problematik am Paradigma der Zulässigkeit eines Kopftuchverbots für Lehrerinnen an öffentlichen Schulen*, Marburg, Tectum.
- Schlegel, Jean-Louis 1995: *Religions à la carte*, Paris: Hachette.
- Schmidt, Manfred G. 1996: When parties matter. A Review of the Possibilities and Limits of Partisan Influence on Public Policy, in: *European Journal of Political Research* 30, 155-183.
- Schmidt, Manfred G. <sup>3</sup>2000: *Demokratietheorien*, Opladen: Leske + Budrich/UTB.
- Schmidt, Manfred G. 2001: Einleitung, in: Manfred G. Schmidt (Hg.), *Wohlfahrtsstaatliche Politik. Institutionen, politischer Prozess und Leistung*, Opladen: Leske + Budrich, 7-32.

- Schmidt, Manfred G. 2004: Wörterbuch zur Politik, Stuttgart: Kröner.
- Schmidt, Manfred G. 2007: Das politische System Deutschland, München: H.C.Beck.
- Schmidt, Manfred G. / Reimut Zohlnhöfer (Hg.) 2006: Regieren in der Bundesrepublik Deutschland. Innen- und Außenpolitik seit 1949, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Schnapper, Dominique (avec la collaboration de Christian Bachelier) 2000: Qu'est-ce que la citoyenneté?, Paris: Gallimard.
- Schneider, Volker 2003: Akteurkonstellationen und Netzwerke in der Politikentwicklung, in: Klaus Schubert / Nils C. Bandelow (Hg.), *Lehrbuch der Politikfeldanalyse*, München/Wien: R. Oldenbourg, 107-146.
- Schneidmüller, Bernd 2005: Die Entstehung Frankreichs (9. Jahrhundert – 1270), in: Ernst Hinrichs (Hg.), *Kleine Geschichte Frankreichs*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 13-62.
- Schubert, Klaus / Bandelow, Nils C. (Hg.) 2003: Lehrbuch der Politikfeldanalyse, München/Wien: R. Oldenbourg.
- Schweitzer, Louis: Vorwort, in: HALDE (Hg.), *Rapport annuel 2006*, 4, in: HALDE (Hg.), <http://www.halde.fr>, Zugriff 15.12.2008.
- Schwelling, Birgit (Hg.) 2004: Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Schwietring, Thomas 2005: Kontinuität und Geschichtlichkeit/ über die Voraussetzungen und Grenzen von Geschichte, Konstanz: UVK.
- Scot, Jean-Paul 2005: ‚L’Etat chez lui, l’Eglise chez elle’. Comprendre la loi de 1905, Paris: Seuil.
- Scott, Joan W. 2005: Symptomatic Politics. The Banning of Islamic Head Scarves in French Public Schools, in: *French Politics, Culture and Society* 23 (3), 106-127.
- Seufert, Günter 1997: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Stuttgart: Steiner.
- Seufert, Günter 2004: Laizismus in der Türkei – Trennung von Staat und Religion?, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 44 (1), 16-29.
- Sevaistre, Vianney 2004: L’islam dans la République. Le CFCM, in: *Regards sur l’actualité* 298, 33-48.
- Sevaistre, Vianney 2005: Les relations entre le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) et l’Etat. Quelle Nature ?, in: *French Politics, Culture & Society* 23, 66-75.
- Sévillia, Jean 2006: Quand les catholiques étaient hors la loi, Paris: Perrin.
- Sfeir, Antoine / René Andrau 2005: Liberté, Egalité, Islam. La République face au communautarisme, Paris: Tallandier.
- Siebert, Horst 2006: Der Konstruktivismus – viel Lärm um nichts? Eine erkenntnistheoretische Kontroverse und ihre Folgen, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (1), 49-61.
- Silverstein, Paul A. 2004: *Algeria in France. Transpolitics, Race, and Nation*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Simon, Hippolyte 1999: *Vers une France païenne?*, Paris: Cana.
- Simon, Sophie 2008: Le rejet par le Conseil constitutionnel de la Charte des langues régionales ou minoritaires, in: *Diasporiques* 3, sept. 2008, 31-36.
- Speth, Rudolf 2003: Jean-Jacques Rousseau, in: Peter Massing / Gotthard Breit (Hg.), *Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 118-124.
- Starck, Christian 1997: Das Christentum und die Kirchen in ihrer Bedeutung für die Identität der Europäischen Union und ihre Mitgliedstaaten, in: Heiner Marré u.a., *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (31), Münster: Aschendorff, 5-27.
- Stegmann, Ricarda 2009: Der partikulare Universalismus der Laizität. Ein französischer Universalitätsanspruch und der Umgang mit dem Islam in Frankreich, unveröffentlichtes Manuskript, erscheint voraussichtlich Ende 2009, Anfang 2010.
- Steinke, Ines 2004: Gütekriterien qualitativer Forschung, in: Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg: Rowohlt, 319-331.

- Stietencron, Heinrich von 1993: Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: Walter Kerber (Hg.), *Der Begriff der Religion* (Fragen einer neuen Weltkultur 9), München: Kindt, 111-137.
- Stora, Benjamin 1995: Histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962, Paris: La Découverte.
- Stora, Benjamin 2004: Histoire de l'Algérie coloniale 1830-1954, Paris: La Découverte.
- Stuckrad, Kocku von 2003: Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15, 255-271.
- Sudre, Frédéric 2005: Les approximations de la décision 2004-505 DC du Conseil constitutionnel « sur la Charte des droits fondamentaux de l'Union ». Réflexions critiques, in: *Revue française du droit administratif (rfda)* jan-fev 2005, 34-42.
- Swerry, Jean-Marie 1995: Aumôneries catholiques dans l'enseignement public. Un renouveau de la laïcité ?, Paris: Cerf.
- Synek, Eva M. 2003: Menschenrechte/ Religionsfreiheit, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck / Wien: Tyrolia-Verlag, 786-803.
- Tacke, Charlotte 2005: Von der Zweiten Republik bis zum Ersten Weltkrieg (1848-1914), in: Ernst Hinrichs (Hg.), *Kleine Geschichte Frankreichs*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 311-360.
- Taguieff, Pierre-André (Hg.) 1991: Face au racisme, Bd. 1, Les moyens d'agir, Paris: La Découverte.
- Taguieff, Pierre-André 2002: La Nouvelle judéophobie, Paris: Mille et Une Nuits.
- Taguieff, Pierre-André o.J.: Vous avez dit 'communautarisme' ?, in: Observatoire du communautarisme (Hg.), [http://www.communautarisme.net/Vous-avez-dit-communautarisme-\\_a1.html](http://www.communautarisme.net/Vous-avez-dit-communautarisme-_a1.html), Zugriff 22.9.2006.
- Taniyici, Saban 2003: Transformation of Political Islam in Turkey. Islamist Welfare Party's Pro-EU Turn, in: *Party Politics* 9 (4), 463-483.
- Taylor, Charles 1993: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ternisien, Xavier 2002: La France des mosquées, Paris: Albin Michel.
- Ternisien, Xavier 2007: Etat et Religions, Paris: Odile Jacob.
- Terrel, Hervé 2004: L'État et la création du Conseil français du culte musulman (CFCM), in: Yves Charles Zarka (Hg.), *L'Islam en France*, Cités hors série, Paris: PUF, 67-92.
- Terrio, Susan J. 1999: Crucible of the Millennium? The Clovis Affair in Contemporary France, in: *Comparative Studies in Society and History* 41 (3), 438-457.
- Tévanian, Pierre 2005: Le voile médiatique. Un faux débat – « l'affaire du foulard islamique », Paris: Raison d'agir éditions.
- Tietze, Nikola 2003: Islamische Identitäten: Muslimische Religiosität als Auseinandersetzungsformen mit der französischen und der deutschen Gesellschaft, in: Alexandre Escudier (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, [Genshagener Gespräche Bd. 5], Göttingen: Wallstein, 121-142.
- Toprak, Binnaz 2006: Islam and Democracy in Turkey, in: Ali Çarkoğlu / Barry Rubin (Hg.), *Religion and Politics in Turkey*, London / New York: Routledge, 25-44.
- Touraine, Alain 1997: Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents, Paris: Fayard.
- Tournemire, Pierre 2005: Laïcité, nous écrivons ton nom... La longue histoire d'une loi de raison. L'actualité d'un engagement. Une ambition pour le siècle qui s'ouvre, Hors série du Mensuel « Les idées en Mouvement », Paris: Ligue de l'enseignement.
- Tournemire, Pierre 2008: Garantir la laïcité de la République, in: Les idées en Mouvement. Le Mensuel de la Ligue de l'enseignement, n° 156, 18.
- Tröndle, Dirk 2006: Die Freitagspredigten (hutbe) des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet işleri başkanlığı) in der Türkei. Seelsorge, religiöse Dienstleistung oder Instrumentalisierung der Religion?, in: *KAS-Auslandsinformationen* 4, 52-78.
- Union Bouddhiste de France o.J.: Qu'est-ce que l'Union Bouddhiste de France ?, in: <http://www.bouddhisme-france.org/>, Zugriff 18.09.2007.
- Union des Familles Laïques 2004: Petit Mémento à l'usage des équipes éducatives. UFAL Spécial. Supplément au n° 20 d'UFAL Info, sept 2004.

- Uterwedde, Henrik 2005: Kapitalismus à la française. Die mühsame Erneuerung eines Modells, in: Adolf Kimmel / Henrik Uterwedde (Hg.), *Länderbericht Frankreich. Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 173-191.
- Van der Veer, Peter/Hartmut Lehmann (Hg.) 1999: *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton: Princeton University Press.
- Venner, Fiammetta 2005: OPA sur l'Islam de France. Les ambitions de l'UOIF, Paris: Calmann-Lévy.
- Venner, Fiammetta / Caroline Fourest 2003: Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman, Paris: Calmann-Lévy.
- Vérain, Jérôme 2006: Fureur et séduction. Postface, in: Voltaire, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, Paris: Mille et une nuits, 101-119.
- Vernette, Jean 1976: *Sectes et réveil religieux. Quand l'occident s'éveille*, Mulhouse: Salvator.
- Vernette, Jean 1986: *Les sectes et l'Eglise catholique. Présentation de 200 Groupes religieux*, Paris: Cerf.
- Vernette, Jean 1990: *Les Sectes*, Paris: PUF.
- Vertovec, Steven / Ceri Peach (Hg.) 1997: *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Houndsmills u.a.: Macmillan.
- Vianès, Michèle 2004: *Un voile sur la République*, Paris: Stock.
- Vichniac, Judith E. 2008: Jewish Identity Politics and the Scarf Affairs in France, in: *French Politics, Culture & Society* 26 (1), 111-128.
- Vogel, Wolfram 2001: *Demokratie und Verfassung in der V. Republik. Frankreichs Weg zur Verfassungsstaatlichkeit*, Opladen: Leske + Budrich.
- Voltaire 1989 [1762]: *Traité sur la tolérance. Présentation par René Pomeau*, Paris: Flammarion.
- Voltaire 2006 [1741?]: *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, Paris: Mille et une nuits.
- Vovelle, Michel 2001: *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement*, Paris: La Découverte.
- Wagschal, Uwe 1999: *Statistik für Politikwissenschaftler*, München/Wien: R. Oldenbourg.
- Walter, Christian 2009: *Verfassungsdiskurse. Religionen im säkularen Staat*, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 469-496.
- Walther, Wiebke 2005: *Die Situation von Frauen in islamischen Ländern*, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 635-675.
- Wanegffelen, Thierry 1998: *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVIe-XXe siècle)*, Paris: Librairie Générale Française.
- Warner, Carolyn 2003: *Die katholische Kirche als politischer Akteur in Italien, Frankreich und Deutschland*, in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 279-300.
- Waschkuhn, Arno 1987: *Allgemeine Institutionentheorie als Rahmen für die Theorie politischer Institutionen*, in: Gerhard Göhler (Hg.), *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen. Forschungsstand – Probleme – Perspektiven*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 71-97.
- Weil, Patrick 2002: *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la Nationalité française depuis la Révolution*, Paris: Grasset.
- Weil, Patrick 2004: « Lifting the Veil », in: *French Politics, Culture & Society* 22 (3), 142-149.
- Weil, Patrick 2006: *Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée*, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 548-563.
- Weill, Georges 2004: *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris: Hachette.
- Werbner, Pnina 1997: *Essentialising Essentialism, Essentialising Silence. Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity*, in: Pnina Werbner / Tariq Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London / New Jersey: Zed Books, 226-256.
- Weymann, Ansgar 1998: *Sozialer Wandel. Theorien zur Dynamik der modernen Gesellschaft*, Weinheim / München: Juventa.

- Wieland, Carsten 2000: Nationalstaat wider Willen. Politisierung von Ethnien und Ethnisierung der Politik. Bosnien, Indien, Pakistan, Frankfurt a.M.: Campus.
- Wieviorka, Michel (Hg.) 1997a [1996]: Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat, Paris: La découverte.
- Wieviorka, Michel 1997b: Culture, société et démocratie, in: Michel Wieviorka (Hg.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La découverte, 11-60.
- Wihtol de Wenden, Catherine 2006: L'intégration des populations musulmanes en France, trente ans d'évolution, in: Mohammed Arkoun (Hg.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Albin Michel, 800-821.
- Willaime, Jean-Paul 2005: Frankreich. Laizität und Privatisierung der Religion – gesellschaftliche Befriedung oder agnostische Gegenkultur?, in: Gerhard Besier / Hermann Lübke (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 343-358.
- Willems, Ulrich (Hg.) 2001a: Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949-1999, Opladen: Leske+Budrich.
- Willems, Ulrich 2001b: Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1999. Zur politischen Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften, in: Ulrich Willems (Hg.) 2001a, *Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949-1999*, Opladen: Leske+Budrich, 137-162.
- Windhoff-Héritier, Adrienne 1991: Institutions, Interests, and Political Choice, in: Roland M. Czada / Adrienne Windhoff-Héritier (Hg.), *Political Choice. Institutions, Rules, and the Limits of Rationality*, Frankfurt a.M.: Campus, 27-52.
- Winock, Michel 1993a: L'héritage contre-révolutionnaire, in: Michel Winock. (Hg.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris: Seuil, 17-49.
- Winock, Michel 1993b: L'Action française, in: Michel Winock (Hg.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris: Seuil, 125-156.
- Woehrling, Jean-Marie 1998: Réflexions sur le principe de la neutralité de l'Etat en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français, in: Archives des sciences sociales des religions 101 (1), 31-52.
- Woehrling, Jean-Marie 2003: Les principes fondamentaux du droit des religions, in: Francis Messner / Pierre-Henri Prélôt / Jean-Marie Woehrling (Hg.), *Traité de droit français des religions*, Paris: Editions du Juris-Classeur, 40-57.
- Wolf, Frieder 2006: Die Bildungsausgaben der Bundesländer im Vergleich. Welche Faktoren erklären ihre beträchtliche Variation?, Berlin: Lit-Verlag.
- Woodrow, Alain 1977: Les nouvelles sectes, Paris: Seuil.
- Yavuz, M. Hakan 2000: Cleansing Islam from the Public Sphere, in: Journal of International Affairs 54 (1), 21-42.
- Zapf, Wolfgang / Meinolf Dierkes 1994: Institutionenvergleich und Institutionendynamik. Einleitende Überlegungen, in: Wolfgang Zapf / Meinolf Dierkes (Hg.), *Institutionenvergleich und Institutionendynamik*, Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, 7-12.
- Zarcone, Thierry 2004: La Turquie moderne et l'islam, Paris: Flammarion.
- Zarka, Yves Charles (Hg.) 2004: Islam en France, Cités hors série, Paris: PUF.
- Zeghal, Malika 2005: La constitution du Conseil Français du Culte Musulman. Reconnaissance politique d'un Islam français?, in: Archives des sciences sociales des religions 129, 97-113.
- Zifonun, Dariuš 2004: Politisches Wissen und die Wirklichkeit der Politik. Zum Nutzen der Wissenssoziologie für die Bestimmung des Politischen, in: Birgit Schwelling (Hg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden: VS-Verlag, 255-276.
- Zifonun, Dariuš / Miranda Jakiša 2009: Religiöse Vielfalt und religiöser Konflikt. Der Fall Bosnien und Herzegowina, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 411-436.
- Zinser, Hartmut 1988: Religionskritik, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 310-318.

## 15.2. Offizielle Berichte in zeitlicher Folge

Condorcet 1792 [1792]: Rapport sur l'instruction publique, 20.4.1792, Extraits, in: Ministère de l'éducation nationale, de la jeunesse et des sports (Hg.) 1989, 1789. *Recueil de textes et documents du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris: Centre National de Documentation Pédagogique, 138-141.

Haut Conseil à l'Intégration 1997: Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et intégration dans la cité, juin 1997, pdf-Datei, Paris: La Documentation française, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/984000262/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009.

Haut Conseil à l'Intégration 2000: L'islam dans la République, pdf-Datei, Paris: La Documentation française, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/014000017/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009.

Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, Ministère de l'Intérieur, Agence pour le développement des relations interculturelles 2000: L'islam en France, Paris: La Documentation française.

MILS 2001: Guide de l'éducateur face au sectarisme contemporain, pdf-Datei, in: MIVILUDES (Hg.): <http://www.miviludes.gouv.fr>, Zugriff 6.1.2007.

Debray, Régis 2002: Rapport à Monsieur le Ministre de l'Éducation nationale, „L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque“, Paris: La Documentation française, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/024000544/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009.

Stasi, Bernard 2004: Laïcité et République. Rapport au Président de la République. Commission présidée par Bernard Stasi, Paris: La Documentation française.

Obin, Jean-Pierre (Hg.) 2004: Les signes et manifestations d'appartenance religieuse dans les établissements scolaires. Rapport au ministre de l'éducation nationale, in: [ftp://trf.education.gouv.fr/pub/edutel/syst/igen/rapports/rapport\\_obin.pdf](ftp://trf.education.gouv.fr/pub/edutel/syst/igen/rapports/rapport_obin.pdf), Zugriff 10.10.2009.

Chérifi, Hanifa 2005: Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics. Rapport à monsieur le ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche, juillet 2005, Paris: La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000177/index.shtml>, 10.10.2009.

CNCDH 2007: Rapport 2006, présenté à Monsieur le Premier Ministre, Paris: La Documentation française, pdf-Datei, in: La Documentation française: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/074000226/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009.

Haut Conseil à l'Intégration 2007: Projet de charte de la laïcité dans les services publics. Avis à Monsieur le Premier ministre, Paris: La Documentation française.

CNCDH 2008: Rapport 2007 de la CNCDH au Premier ministre, Paris: La Documentation française, in: La Documentation française: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/084000167/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009.

## 15.3. Dokumente der Legislative in zeitlicher Folge

Vivien, Alain 1985: Les sectes en France. Expression de la liberté morale ou facteurs de manipulation. Rapport au Premier ministre. Paris: La documentation française.

Gest, Alain / Jacques Guyard 1995: Rapport n° 2468 Les sectes en France, au nom de la Commission d'enquête sur les sectes, 22.12.1995, Paris: Assemblée nationale. Les Documents d'information.

Guyard, Jacques / Jean-Pierre Brard 1999: Les sectes et l'argent, Rapport N° 1687, fait au nom de la Commission d'enquête sur la situation financière, patrimoniale et fiscale des sectes, 10.6.1999, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/11/dossiers/sectes/sommaire.asp>, Zugriff 25.5.2007

Question n° 4553 de M. Maurice Leroy, in: Journal officiel, 14.10.2002: 3545, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 113.

Question n° 12229 de Mme Muriel Marland-Militelle, in: Journal officiel, 17.02.2003: 1166, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 106.

Debré, Jean-Louis 2003: Rapport n° 1275 fait au Nom de la Mission d'Information sur la Question du Port des signes Religieux à l'École, enregistré à la Présidence de l'Assemblée Nationale le 4 décembre 2003, Président et

Rapporteur M. Jean-Louis Debré, Président de l'Assemblée Nationale, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr>, Zugriff 15.11.2007 (pdf-Version).

Debré, Jean-Louis 2004: Rapport n° 1275 fait au Nom de la Mission d'Information sur la Question du Port des signes Religieux à l'École, enregistré à la Présidence de l'Assemblée Nationale le 4 décembre 2003, Président et Rapporteur M. Jean-Louis Debré, Président de l'Assemblée Nationale, Paris: Odile Jacob (Printversion).

Projet de loi relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, n° 1378, déposé le 28 janvier 2004, pdf-Datei, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 25.5.2007.

Rapport de M. Pascal Clément n° 1381 au Nom de la Commission de loi sur le projet de loi no. 1378, 28.1.2004, pdf-Datei, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 25.5.2007.

Avis de M. Jean-Michel Dubernard n° 1382 au Nom de la Commission des affaires culturelles, familiales et sociales sur le projet de loi n° 1378, 28.1.2004, pdf-Datei, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 25.5.2007.

Sitzungsprotokoll der 2. Sitzungsrunde am 5.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007. (für die Debatte über die Änderungsanträge Nr. 15 von René Dosière, Nr. 21 und 23 von Jean-Pierre Brard)

Assemblée Nationale (Hg.): Analyse du Scrutin n° 436, Sitzung des 10.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/scrutins/jo0436.asp>, Zugriff 25.5.2007.

Assemblée Nationale (Hg.) 2004: Laïcité. Le Débat à l'Assemblée Nationale. Séances publiques du 3 au 10 février 2004 (Première lecture), Paris.

Sénat (Hg.) 2004: Laïcité. Les débats au Sénat. Séances publiques des 2 et 3 mars 2004, Paris.

Valade, Jacques 2004: Rapport n° 219 fait au Nom de la Commission des Affaires culturelles sur le projet de loi, adopté par l'Assemblée Nationale, encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, 25.2.2004, pdf-Datei, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#bibliographie>, Zugriff 10.9.2006.

Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004: Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics, Paris: Les éditions des Journaux Officiels.

Fenech, Georges / Philippe Vuilque 2006: Rapport n° 3507, fait au nom de la commission d'enquête relative à l'influence des mouvements à caractère sectaire et aux conséquences de leurs pratiques sur la santé physique et mentale des mineurs, 12.12.2006, pdf-Datei, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-enq/r3507.asp>, Zugriff 10.10.2009.

Proposition de loi n° 1080, visant à interdire le port de signes ou de vêtements manifestant ostensiblement un appartenance religieuse, politique ou philosophique à toute personne investie de l'autorité publique, chargée d'une mission de service public ou y participant concurremment, 22.7.2008, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr>, Zugriff 15.11.2008.

Proposition de loi n° 1121 visant à lutter contre les atteintes à la dignité de la femme résultant de certaines pratiques religieuses, présenté par Jacques Myard, 23.9.2008, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr>, Zugriff 15.11.2008.

#### **15.4. Parlamentsdebatte, zitierte Abgeordnete in alphabetischer Reihenfolge**

Accoyer, Bernard: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Ayrault, Jean-Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Baroin, François: Rede vor der Assemblée nationale, 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131\\_31303](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131_31303), Zugriff 25.5.2007.

Barrot, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Bayrou, François: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.



Braouezec, Patrick: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Buffet, Marie-George: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Bur, Yves: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Cambadélis, Jean-Christophe: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36\\_360](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36_360), Zugriff 25.5.2007.

Clément, Pascal: Rede vor der Assemblée nationale: 2. Sitzungsrunde des 3.2. 2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

David, Martine, Rede vor der Assemblée national, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Domergue, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36\\_360](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/151.asp#P36_360), Zugriff 25.5.2007.

Dosière, René: Rede vor der Assemblée national, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Durand, Yves: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Fabius, Laurent: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Ferry, Luc: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Gerin, André: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Glavany, Jean: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Juppé, Alain: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2. 2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Le Fur, Marc: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzung des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Lefort, Jean-Claude: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131\\_31303](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp#P131_31303), Zugriff 25.5.2007.

Luca, Lionnel: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Myard, Jacques: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 5.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/152.asp>, Zugriff 3.6.2008.

Raffarin, Jean-Pierre: Rede vor der Assemblée nationale in der 2. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

Raoult, Eric: Rede vor der Assemblée nationale, 1. Sitzungsrunde des 4.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp #P131\\_31303](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/150.asp #P131_31303), Zugriff 25.5.2007.

Reiss, Frédéric: Rede vor der Assemblée nationale, 2. Sitzungsrunde des 5.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39\\_384](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/153.asp#P39_384), Zugriff 25.5.2007

Vaillant, Daniel: Rede vor der Assemblée nationale, 3. Sitzungsrunde des 3.2.2004, in: Assemblée nationale (Hg.): [http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201\\_50355](http://www.assemblee-nationale.fr/12/cra/2003-2004/148.asp#P201_50355), Zugriff 25.5.2007.

### **15.5. Anhörungen der Debré-Mission, in zeitlicher Reihenfolge**

Audition de Hanifa Chérifi, **11.6.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>ière</sup> partie, Html-Dokument, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Audition de M. Rémy Schwartz, maître des requêtes au Conseil d'Etat, extrait du procès-verbal de la séance du **11.6.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>ière</sup> partie, Html-Dokument, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Audition de Dominique Borne, doyen de l'inspection générale de l'Education nationale et de Yvon Robert, chef de service de l'inspection générale de l'administration de l'Education nationale et de la recherche, co-présidents du comité national de réflexion et de propositions sur la laïcité à l'école, **24.6.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, Html-Dokument, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Audition de Philippe Guittet, secrétaire général du SNPDEN, de Pierre Raffestin, responsable de la commission laïcité du SNPDEN, et de Marie-Ange Henry, secrétaire académique de Paris et proviseur du lycée Jules-Ferry, **25.6.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 1<sup>er</sup> partie, Html-Dokument, ohne Seitenzahlen, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Audition de Abdallah Thomas Milcent, médecin et auteur du livre *Le foulard islamique et la République française, mode d'emploi*, **1.7.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ème</sup> partie, pdf-Datei, 34-54, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Table Ronde avec Thérèse Duplaix, proviseure du lycée Turgot, Paris, Micheline Richard, proviseure du lycée professionnel Ferdinand Buisson d'Ermont, Val-d'Oise, Elisabeth Bordy, proviseure du lycée Léonard de Vinci, Tremblay-en-France en Seine-Saint-Denis, Pierre Coisne, principal du collège Auguste Renoir d'Asnières, Hauts-de-Seine, Régis Autie, directeur d'école élémentaire à Antony dans les Hauts de Seine, Olivier Minne, proviseur du lycée Henri Bergson de Paris 19<sup>ème</sup>, **1.7.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 6-33, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Table ronde regroupant André Lespagnol, recteur de l'académie de Créteil, Daniel Bancel, recteur de l'académie de Versailles, Paul Desneuf, recteur de l'académie de Lille, Alain Morvan, recteur de l'académie de Lyon, Gérald Chaix, recteur de l'académie de Strasbourg, et Sylvie Smaniotta, représentant de Maurice Quenet, recteur de l'académie de Paris, chef de cabinet du recteur, magistrate, chargée des problèmes de communautarisme à l'école, **8.7.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 2<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 56-79, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-2.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Table ronde regroupant Farid Abdelkrim (UOIF), Yamin Makri (CMF), Malika Amaouche, militante féministe, Malika Dif, écrivain, Bruno Etienne, directeur de l'observatoire du religieux à l'IEP d'Aix-en-Provence, Françoise Gaspard, universitaire, Dounia Bouzar, chargée de mission à la protection judiciaire de la jeunesse, **16.9.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 21-50, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Table ronde regroupant Mohammed Arkoun, professeur émérite d'histoire de la pensée islamique de la Sorbonne Paris III, Jeanne-Hélène Kaltenbach, essayiste, co-auteur de l'ouvrage « La République et l'islam », Bétoule Fekkar-Lambiotte, personnalité qualifiée membre du Comité de conservation du patrimoine culturel, Abdelwahab Meddeb, professeur de littérature comparée à Paris X, auteur de l'ouvrage « Les maladies de l'Islam », Camille Lacoste-Dujardin, ethnologue spécialisée dans l'Afrique du Nord, auteur de l'ouvrage « Les filles contre les mères », Antoine Sfeir, directeur de la rédaction des « Cahiers de l'Orient », auteur de l'ouvrage « L'argent des islamistes », Wassila Tamzali, avocate, présidente du forum des femmes de la Méditerranée-Algérie, Slimane Zeghidour, journaliste à « La Vie », auteur de l'ouvrage « Le voile et la bannière », extrait du procès-verbal de la séance du **17.9.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 51-75, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Table ronde regroupant Georges Dupon-Lahitte, président et Faride Hamana, secrétaire général de la FCPE, Lucille Rabiller, secrétaire générale de l'association PEEP, Bernard Teper, président de l'UFAL, Véronique Gass, vice-présidente et Philippe de Vaujuas, membre du bureau national de l'UNAPEL, **24.9.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> parti, 109-132, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Table ronde regroupant les syndicats d'enseignants, Daniel Robin et Gérard Aschieri (FSU), Françoise Raffini et Thomas Janier (FERC-CGT), Hubert Raguin (FO Enseignement), Jean-Louis Biot (SE-UNSA), Hubert Duchscher (SNUIPP), Stéphanie Parquet-Gogos (Syndicat Sud-Education du Cher), Hubert Tison (APHG), Patrick Gonthier, (UNSA-Education), **30.9.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 3<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 133-163, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-3.asp>, Zugriff 15.11.2007.

Audition conjointe de Fouad Alaoui, vice-président du CFCM, secrétaire général de l'UOIF et de Okacha Ben Ahmed Daho, secrétaire général adjoint de l'UOIF, **8.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 19-29, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition conjointe de Mohsen Ismaïl, théologien et sociologue de l'islam, et Haydar Demiryurek, secrétaire général du CFCM et responsable du CCMTF, **8.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 39-46, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition de Dalil Boubakeur, président du CFCM et recteur de la Grande Mosquée de Paris, **8.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, 7-18, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition de Mohamed Bechari, vice-président du CFCM, président de la FNMF, **8.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 31-38, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition de Monseigneur Jean-Paul Jaeger, Evêque d'Arras, Président de la Commission « éducation, vie et foi des jeunes » de la Conférence des évêques de France, **14.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 65-78, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition de Jean-Arnold de Clermont, représentant de la Fédération protestante de France, **15.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II 5<sup>ième</sup> partie, 87-97, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition de Pierre Crépon, président de l'UBF, **15.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 79-86, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Audition du Grand Rabbin Alain Senior, représentant du Grand Rabinat de France, **15.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, pdf-Datei, 111-130, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

Table ronde regroupant les représentants de la franc-maçonnerie, composée de Jean-Yves Goeau-Brissonière, grand maître honoris causa de la Grande Loge de France, Marie-Françoise Blanchet, grande maîtresse de la Grande Loge féminine de France, Marie-Danielle Thuru, grand maîtresse de la Grande Loge féminine Memphis-Misraïm, Marcelle Chappert, présidente de la Grande Loge mixte de France, Anne-Marie Dickele, présidente de la Grande Loge mixte universelle, M. Jean-Pierre Pilorge, grand secrétaire de la Grande Loge nationale française, Michel Favier, grand secrétaire-adjoint de la Grande Loge traditionnelle et symbolique Opéra, Albert Mosca, grand maître adjoint du Grand Orient de France, Marie-Noëlle Champion-Daviller, président du conseil national de la fédération française de l'Ordre maçonnique mixte international – Le droit humain, **21.10.2003**, in: Debré 2003, Tome II, 5<sup>ième</sup> partie, 111-130, in: Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t2-5.asp>, Zugriff 15.10.2007.

## **15.6. Anhörungen der Stasi-Kommission in zeitlicher Reihenfolge**

Anhörung von Pierre Crépon, Präsident der UBF, **9.9.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=25&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=25&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Audition de Louise Arvaud, Principale du collège Beaumarchais - Paris 11<sup>ème</sup>, **9.9.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=25&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=25&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Audition de Aziz Sahiri, Conseiller technique de la prévention de la délinquance à Grenoble, **16.9.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=15&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=15&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Audition de Dalil Boubakeur, Président du CFCM, **19.9.2003** devant la Commission Stasi, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=15&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=15&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Audition de Monseigneur Jean-Marie Lustiger, Cardinal-Archevêque de Paris, **23.9.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=10&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=10&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Audition de M. Jean Kahn, Président du Consistoire Central Israélite, **23.9.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=10&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=10&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007

Audition de M. Joachim Salamero, Président de La Libre Pensée, et Christian Eyschen, **3.10.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=10&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=10&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

Audition de Fadela Amara, Présidente du mouvement Ni putes, ni soumises, **10.10.2003**, in: Observatoire du communautarisme (Hg.): [http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog\\_start=5&subaction=categorie&id\\_categorie=29642](http://www.communautarisme.net/commissionstasi/index.php?blog_start=5&subaction=categorie&id_categorie=29642), Zugriff 15.10.2007.

### **15.7. Anhörungen der Valade-Kommission**

Audition de Monseigneur Olivier de Berranger, Evêque de Saint-Denis, et de Monseigneur Stanislas Lalanne, Secrétaire général de la Conférence des Evêques de France, 11.2.2004, in: Valade 2004: 90-91.

Audition du Pasteur Marcel Manoël, président du Conseil national de l'Eglise réformée de France, 11.2.2004, in: Valade 2004: 86-87.

Anhörung Roger Cukierman, président du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF), 11.2.2004, in: Valade 2004: 93-95.

### **15.8. Institutionen, Gesetze, Dekrete, Rundschreiben in zeitlicher Abfolge**

Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen, 26.8.1789, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 33-35.

La Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790, extraits, Titre II, Art. 1-3, in: Yves Bruley (Hg.) 2004, *1905 – la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris: Perrin, 40-43

Constitution du 3.9.1791, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 35-67.

Constitution de 1793, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 79-92.

Convention entre le gouvernement français et sa sainteté Pie VII<sup>e</sup> du 10 messidor an IX (15.7.1801), Auszüge, in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 12-15. (Konkordat von 1801).

Articles organiques de la convention du 26 messidor an IX du 18 germinal an X (8.4.1802), in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 16-20.

Articles organiques pour les deux cultes protestants du 18 germinal an X (8.4.1802), in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 20-26.

Décret de dissolution d'associations religieuses du 22 juin 1804, in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 30.

Décret du 17 mars 1808 sur les métiers pouvant être exercés par les juifs, in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 32-33.

Charte constitutionnelle vom 4. Juni 1814, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 217-224.

Charte constitutionnelle du 14.8.1830, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 247-252.

Constitution du 4.11.1848, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 263-277.

Loi relative au contrat d'association du 1.7.1901, Auszüge, in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 138-141.

Loi du 9.12.1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Publiée au Journal officiel du 11 décembre 1905, in: Yves Bruley (Hg.) 2004, *1905 – la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris: Perrin, 435-448.

Constitution du 27.10.1946, in: Jacques Godechot (Hg.) 1970, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris: Garnier-Flammarion, 389-410.

Circulaire du 22.4.1988. Enseignement religieux et aumôneries dans l'enseignement public, in: Bulletin officiel de l'Éducation nationale, 28.4.1988, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.) 2004, *Guide républicain. L'idée républicaine aujourd'hui*, Paris: Delagrave, 107-108.

Circulaire du 12.12.1989 du Ministère de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports: Laïcité, port de signes religieux par les élèves et caractère obligatoire des enseignements, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de la laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 329-334.

Circulaire n° 93-316 du 26.10.1993 du Ministère de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports relative au respect de la laïcité, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de la laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 335-336.

Circulaire n° 1649 du 20 septembre 1994 du Ministère de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports, relative à la neutralité de l'enseignement public sur le Port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de la laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 337-338.

Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France, 28 janvier 2000, in: Godard/Taussig 2007: 405-409.

Décret n° 2004-162 du 19.2.2004, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 15.10.2008. (Strafen für unentschuldigtes Fehlen im Schulunterricht)

Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, in: Journal officiel n° 65 du 17 mars 2004, 5190, in: Direction des Journaux officiels 2004 (Hg.), *Application du principe de la laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 13-14.

Circulaire du 18 mai 2004 du Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche relative à la mise en œuvre de la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, in: Journal officiel n° 118 du 22 mai 2004: 9033, in: Direction des Journaux officiels 2004 (Hg.), *Application du principe de la laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 323-328.

Ministère de l'intérieur: Circulaire n° NOR/INT/A/04/00086/C, 13.7.2004, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.fr>, Zugriff 14.12.2007. (Vorbereitung des Schulanfangs 2004/2005)

Loi n° 2004-1486 du 30.12.2004, in: HALDE: Rapport annuel 2006, 143-149, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr>, Zugriff 15.10.2008.

Circulaire n° 2005-80 du 6.12.2005, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 15.10.2008. (Führerscheinfotos ohne Kopfbedeckung)

Loi n° 2006-399 du 4.4.2006 renforçant la prévention et la répression des violences au sein du couple ou commises contre les mineurs, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 15.10.2008.

Circulaire n° 5209/SG, 13.4.2007, in: Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 10.12.2008. (Charte de laïcité)

Constitution de la République française. Texte intégral présenté par Ferdinand Mélin-Soucramanien à jour des révisions constitutionnelles au 23 juillet 2008, Paris: Dalloz.

## **Wahlergebnisse**

Ipsos (Hg.): <http://www.ipsos.fr/CanalIpsos/articles/899.asp?rubld=19&print=1>, 2.1.2002, Zugriff 16.10.2007.

Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr7elections/resultats.asp>, Zugriff 3.12.2007.

Conseil constitutionnel (Hg.): <http://www.conseil-constitutionnel.fr/dossier/presidentielles/2002/documents/tour2/resultat.htm>, Zugriff 3.12.2007.

Ministère de l'Intérieur (Hg.): [http://www.interieur.gouv.fr/sections/resultats-elections /PR2007/FE.html&print\\_page:int=1](http://www.interieur.gouv.fr/sections/resultats-elections /PR2007/FE.html&print_page:int=1), Zugriff 3.12.2007

## 15.9. Entscheidungen der französischen Rechtsprechung in zeitlicher Reihenfolge

(soweit nicht anders angegeben, gilt folgender Internetpfad: *Secrétariat général du Gouvernement* (Hg.) <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 30.6.2008.)

Conseil d'Etat: Avis n° 346.893, Port de signes d'appartenance à une communauté religieuse au sein de l'école laïque et principe de laïcité, 27.11.1989, in: Direction des Journaux officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux officiels, 121-126.

Conseil d'Etat: Analyse de la jurisprudence de 1991 à 1999. Enseignement 1995, in: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispa/index\\_ju\\_aj9507.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispa/index_ju_aj9507.shtml), Zugriff 10.9.2006.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 130394, 2.11.1992.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 159981, *époux Aoukili*, 10.3.1995.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 125148, *Consistoire central des israélites de France et autres*, 14.4.1995.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 157653, *M. Koen*, 14.4.1995.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 162718, *Association « Un Sisyphé »*, 10.7.1995.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172718, 20.5.1996.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 170106, 26.7.1996.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172898, 27.11.1996.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 170209, 27.11.1996.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 170207, 170208, *Ligue islamique du Nord*, 27.11.1996.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172361, 27.11.1996.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 169536, 169532, 10.3.1997.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 172721, 5.11.1997.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 181486, 20.10.1999.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 245321, 2.6.2003.

Cour d'appel de Lyon, *Mlle Ben Abdallah / Ministres des Affaires sociales et de l'Équipement*, 19.11.2003, in: Eric Kolbert 2004: Le port du foulard islamique dans l'exercice de la fonction publique, in: *Revue française de droit administratif* (rfda) mai-juin 2004, 588-600.

Conseil d'Etat statuant sur les contentieux n° 269077, 269704, *Union Française pour la Cohésion Nationale*, 8.10.2004, in: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index\\_ac\\_Id0437.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index_ac_Id0437.shtml), Zugriff 10.9.2006.

Conseil constitutionnel, n° 2004-505 DC, sur le Traité établissant une Constitution pour l'Europe, 19.11.2004, in: Frédéric Sudre: Les approximations de la décision 2004-505 DC du Conseil constitutionnel, sur la Charte des droits fondamentaux de l'Union'. *Réflexions critiques*, in: *Revue française de droit administratif*, jan-fev 2005, 34-42: 39-42.

Cour de Cassation. Chambre civile 1, contentieux n° 02-19831, *Collège privé Charles de Foucauld*, 22.6.2005, in: *Secrétariat général du Gouvernement* (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 13.10.2008.

Conseil d'Etat statuant sur contentieux n° 278133, *Shingara Mann Singh*, 5.12.2005, in: Conseil d'Etat (Hg.): [http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index\\_ac\\_Id0561.shtml](http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/index_ac_Id0561.shtml), Zugriff 22.9.2006.

Conseil d'Etat, requête n° 289947, *Association United Sikhs et M. Shingara Mann Singh*, 6.3.2006.

Conseil d'Etat statuant au contentieux n° 295671, *M. et Mme Bessam A.*, 5.12.2007.

Conseil d'Etat, requête. n° 285394, *Chain A.*, 5.12.2007.

Conseil d'Etat, requête n° 285396, *Bikramjit A.*, 5.12.2007.

Conseil d'Etat, requête n° 285395, *Gurdial A.*, 5.12.2007.

Conseil d'Etat statuant sur contentieux n° 286798, *Faiza A.*, 27.6.2008.

### 15.10. HALDE-Gutachten

(soweit nicht anders angegeben, gilt folgender Internetpfad: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr/-Deliberations-.html>, Zugriff 15.10.2008)

HALDE: Rapport annuel 2006, in: HALDE (Hg.): <http://www.halde.fr>, Zugriff 15.10.2008.

Délibération n° 2005-25, 19.9.2005.

Délibération n° 2006-131, 5.6.2006.

Délibération n° 2006-132, 5.6.2006.

Délibération n° 2006-133, 5.6. 2006.

Délibération n° 2007-103, 23.4.2007.

Délibération n° 2007-117, 14.5.2007.

Délibération n° 2008-167, 1.9.2008.

Délibération n° 2008-180, 1.9.2008.

Délibération n° 2008-181, 1.9.2008.

Délibération n° 2008-182, 1.9.2008.

Délibération n° 2008-183, 1.9.2008.

Délibération n° 2008-194, 29.9.2008.

### 15.11. Dokumente europäischer Organisationen in zeitlicher Abfolge

Bureau of European Policy Advisers o.J.: The dialogue with religions, churches and communities of conviction, in: Europäische Union (Hg.):

[http://ec.europa.eu/dgs/policy\\_advisers/activities/dialogues\\_religions/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/activities/dialogues_religions/index_en.htm), Zugriff 14.11.2007.

Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (EGV) vom 7.2.1992 in der Fassung vom 2.10.1997, in: Thomas Läufer (Hg.) 1999, *Vertrag von Amsterdam. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages*, Bonn: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 50-228.

Erklärung Nr. 11 zum Vertrag über die Europäische Union (EU) in der Fassung vom 2.10.1997 zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften, in: Thomas Läufer (Hg.) 1999, *Vertrag von Amsterdam. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages*, Bonn: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 320.

Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, in der Fassung vom 30.6.1998, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.) 1999, *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn: BpB, 338-355

Vertrag über die Europäische Union (EU), vom 2.2.1992, in der Fassung vom 26.2.2001, in: Thomas Läufer (Hg.) 2002, *Vertrag von Nizza. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages, Charta der Grundrechte der Europäischen Union, deutsche Begleitgesetze*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 21-220.

Schriftliche Anfrage von Prof. Sir Neil MacCormick (E-0510/02) an die EU-Kommission, 25.2.2002. Antwort von Herrn Vitorino im Namen der Kommission, 2.4.2002, beide Texte in: Europäische Union (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 3.12.2007 sowie in: Abl. C 301 E vom 5.12.2002, S. 47.

Schriftliche Anfrage E-2663/02 von Glyn Ford (PSE) an die EU-Kommission. Diskriminierung durch französische Behörden, Amtsblatt Nr. C 137 E vom 12.6.2003, S. 0104

Réseau U.E.d'experts indépendants en matière de droits fondamentaux, Janvier 2004: Rapport sur la Situation des droits fondamentaux en France en 2003, in: Europäische Union (Hg.): [http://www.europa.eu.int/comm/justice\\_home/cfr\\_cdf/inex\\_en.htm](http://www.europa.eu.int/comm/justice_home/cfr_cdf/inex_en.htm), Zugriff 22.1.2007.

Mündliche Anfrage Nr. 23 an den Rat der EU von Robert J.E. Evans (H-0030/04), 12.2.2004, in: Europäische Union (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 3.12.2007

Mündliche Anfrage Nr. 14 für die Fragestunde während der März I-Tagung am 11.3.2004 gemäß Artikel 43 der Geschäftsordnung von Lennart Sacrédeus (H-0100/04) an den Rat der EU, in: Europäische Union (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 3.12.2007.

Schriftliche Anfrage von José Ribeiro e Castro an die EU-Kommission (E-0301/05), 2.2.2005. Antwort erteilt von Mr. Frattini für die EU-Kommission, 18.3.2005, in: Europäische Union (Hg.): <http://www.europarl.europa.eu>, Zugriff 15.6.2007.

E.U. Network of Independent Experts on Fundamental Rights 2005: Report on the Situation of Fundamental Rights in the European Union and its member states in 2005. Conclusions and recommendations (CFR-CDF/Conclusions 2005).

Council of Europe, Committee of Experts for the Development of Human Rights. Working Group B: Report on the wearing of religious symbols in public areas, Strasburg, 9.2.2007, in: Council of Europe (Hg.): <http://www.coe.int>, Zugriff 5.6.2007.

### **15.12. Rechtsprechung des EGMR**

*(soweit nicht anders angegeben, gilt folgender Internetpfad: Cour européen des droits de l'homme (Hg.): <http://www.echr.coe.int/ECHR/FR/Header/Case-Law/Hudoc/Hudoc+database/>)*

EGMR, Kokkinakis v. Greece, apl. n° 14307/88, 25.5.1993.

EGMR, Senay Karaduman c. Turquie, req. n° 16278/90, 3.5.1993.

EGMR, Lucia Dahlab c. la Suisse, req. n° 42393/98, 15.2.2001.

EGMR, Sevgi Kurtulmus c. Turquie, req. n° 65500/01, 24.1.2006.

EGMR, Palau-Martinez v. France, apl. n° 64927/01, 16.12.2003, final 16.3.2004.

EGMR, The Welfare Party and others vs. Turkey. Apls n° 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98, 13.2.2003.

EGMR, Mahmut Tig c. Turquie, req. n° 8165/03, 24.5.2005.

EGMR, Leyla Sahin v. Turkey, apl. no. 44774/98, judgment 29.6.2004 sowie 10.11.2005.

EGMR, Köse and 93 others v. Turkey, apl. n° 26625/02, 24.1.2006.

EGMR, Phull v. France, apl. n°. 35753/03, 11.1.2005.

EGMR, El Morsli c. France, req. n° 15585/06, 4.3.2008.

EGMR, Kervanci c. France, req. n° 31645/04, 4.12.2008.

### **15.13. Meinungsumfragen nach Instituten jeweils in zeitlicher Reihenfolge**

CSA März 2002: Les Français et la guerre d'Algérie, Sondage pour L'Humanité, 6.-7.3.2002, N = 1000, Personen ab 15 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Mai 2003: Les Français face aux mouvements sociaux dans l'Education Nationale, Sondage exclusif pour France Europe Express / France Info, 21.-22.5.2003, N = 1003, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Oktober 2003a: Les Français et la guerre d'Algérie, Sondage pour Nice Matin / La Provence / Le Midi libre / Mots croisés / France 2, 15.-16.10.2003, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Oktober 2003b: Les Français et le port du foulard islamique à l'école, Sondage exclusif pour Le Figaro Magazine, 29.10.2003, N = 1004, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA November 2003: Les Français et une loi sur les signes religieux, Sondage exclusif pour Le Parisien / Aujourd'hui en France, 24-25.11.2003, N = 1000, Personen ab 18 Jahren und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Dezember 2003a: Les Français et une loi sur les signes religieux, Sondage exclusif pour France Europe Express / France Info, 2.-3.12.2003, N = 1001, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Dezember 2003b: Les Français et les propositions de la Commission Stasi sur la laïcité, Sondage exclusif pour Le Parisien / Aujourd'hui en France, 15-16.12.2003, N = 1004, Personen ab 18 und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.



CSA Januar 2004a: Les enseignants des collèges et lycées et la laïcité, Sondage exclusif pour Le Monde / La Vie, 22.-24.1.2004, N = 504, Lehrer, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Januar 2004b: Les musulmans et la laïcité, Sondage exclusif pour Le Parisien / Aujourd'hui en France, 21.1.2004, N = 402, Muslime ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA September 2004: Les Français et la rentrée scolaire, Sondage exclusif pour le Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche, 14-15.9.2004, N = 1000, Personen ab 15 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Dezember 2004: Les Français et la religion, Sondage pour Reader's Digest, 9.12.2004, N = 1006, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Januar 2006: L'Opinion des Français sur la loi inscrivant le rôle positif de la colonisation française dans les programmes scolaires, Sondage pour France Europe Express / France Info, 17.-18.1.2006, N = 960, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA August 2006: Portrait des Musulmans. Rapport final. Sondage pour La Vie, 17.4.-23.8.2006, N = 510, Muslime ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA Dezember 2006: Les Français et la discrimination positive, Sondage exclusif pour France Europe Express / France Info, 12.-13.12.2006, N = 907, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 25.10.2007.

CSA November 2007: Islam et identité nationale, Sondage pour l'Association Islam et laïcité, 28.-29.11.2007, N = 1000, Personen ab 18 und älter, Quotenmethode, CSA (Hg.): [http://www.csa-fr.com/dataset/fra\\_opi.asp](http://www.csa-fr.com/dataset/fra_opi.asp), Zugriff 10.12.2007.

IFOP April 2003: Le jugement des Français sur le port du voile ou du foulard pour les musulmanes, Sondage pour Le Journal du dimanche, 24.-25.4.2003, in: IFOP (Hg.): <http://www.ifop.com>, Zugriff 22.1.2007.

IFOP Juni 2003: Les Français et la laïcité, Sondage pour Le Journal du dimanche, 15.6.2003, N = 960, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: IFOP (Hg.): <http://www.ifop.com>, Zugriff 22.1.2007.

IFOP November 2003: Les Français et le port de signes religieux, Sondage pour Dimanche Ouest France, 13.-14.11.2003, in: IFOP (Hg.): <http://www.ifop.com>, Zugriff 22.1.2007.

IFOP April 2004: Les croyances des Français, sondage pour Le Journal du dimanche, 8.-9. April 2004, N = 1003, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: IFOP (Hg.): <http://www.ifop.com>, Zugriff 22.1.2007.

IFOP November 2006: Les Français et l'interdiction du voile islamique dans les lieux publics, sondage pour Le Monde, Nov. 2006, IFOP (Hg.): <http://www.ifop.com>, Zugriff 22.1.2007.

IFOP Januar 2008: Enquête sur l'évolution de l'islam de France 1989-2007, Janvier 2008, pour La Croix, pdf-Datei, IFOP (Hg.): <http://www.ifop.com>, Zugriff 1.9.2008.

Pew Global Attitudes Project: Muslims in Europe. Economic worries top concerns about religious and cultural identity, 13-Nation Pew Global Attitudes Survey, 6.7.2006, pdf-Dokument, in: Pew Research Center (Hg.): <http://www.pewglobal.org>, Zugriff 15.12.2008.

TNS Sofres Januar 2004: Les Français, l'intégration et la laïcité, Sondage pour Lire la Politique, 14-15.1.2004, N = 1000, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: TNS Sofres (Hg.): <http://www.tns-sofres.com/points-de-vue>, 22.1.2007.

TNS Sofres Februar 2005: Les Français et la laïcité, Sondage pour Le Figaro Magazine, 4.-5.2.2005, N = 1000, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: TNS Sofres (Hg.): <http://www.tns-sofres.com/points-de-vue>, 22.1.2007.

TNS-Sofres März 2006: Les Français et le dimanche, sondage pour Le Pèlerin, 22.-23.3.2006, N = 1000, Personen ab 18 Jahre und älter, Quotenmethode, in: TNS Sofres (Hg.): <http://www.tns-sofres.com/points-de-vue>, 22.1.2007.

#### 15.14. Verwendete Internetseiten

- Assemblée nationale (Hg.): <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#041378>, Zugriff 25.5.2007.
- Association Islam & Laïcité (Hg.): <http://islamlaicite.org>, Zugriff 16.10.2007.
- Association Oumma.com (Hg.): [http://oumma.com/article.php?id\\_article=628](http://oumma.com/article.php?id_article=628), Zugriff 28.5.2008.
- CMF (Hg.): <http://www.lecmf.fr/>, Zugriff 10.10.2009.
- Collectif Les Mots Sont Importants (Hg.): <http://www.lmsi.net>, Zugriff 26.10.2007.
- Coordination des Associations & Particuliers pour la Liberté de Conscience (Hg.): <http://www.coordiap.com/press37.htm>, Zugriff 16.10.2007.
- CRCM Champagne-Ardenne (Hg.): <http://www.crcm.tv/champagne-ardenne>, Zugriff 3.12.2007.
- Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft (Hg.): <https://www.dvpw.de/gliederung/arbeitskreise/politik-und-religion/homepage.html>, Zugriff 10.10.2009.
- FPF (Hg.): <http://www.protestants.org>, Zugriff 15.9.2007.
- Grande Mosquée de Paris (Hg.): <http://www.mosquee-de-paris.org/spip.php?article96>, Zugriff 4.9.2008.
- Institut für Religionspolitik (Hg.): <http://www.uni-duisburg.de/IFR/forschung.html>, Zugriff 10.5.2005.
- La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports/acces-themes.shtml/>, Zugriff 10.10.2009.
- La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours/>, Zugriff 10.10.2009.
- La Ligue de l'enseignement (Hg.): <http://www.laicite-laligue.org/>, Zugriff 10.10.2009.
- La Ligue de l'enseignement (Hg.): <http://www.laligue.org/>, Zugriff 10.10.2009.
- MIVILUDES (Hg.): <http://www.miviludes.gouv.fr>, Zugriff 10.10.2009.
- O.A./Hg.: <http://www.muslimpreche.com>, Zugriff 1.6.2009.
- Observatoire du Communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 10.10.2009.
- Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net/commissionstasi>, Zugriff 15.10.2007.
- Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, Zugriff 14.12.2007.
- Secrétariat général du Gouvernement (Hg.): <http://www.legifrance.gouv.fr>, Zugriff 10.10.2009.
- Tariq Ramadan (Hg.): <http://www.tariqramadan.com>, Zugriff 10.10.2009.
- United Sikhs (Hg.): [http://www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.
- UOIF (Hg.): <http://www.uoif-online.com>, Zugriff 10.10.2009.
- Zentrum Moderner Orient (Hg.): [http://www.zmo.de/muslime\\_in\\_europa/mitarbeiter/peter/publications.html](http://www.zmo.de/muslime_in_europa/mitarbeiter/peter/publications.html), Zugriff 10.10.2009.

#### 15.15. Reden und Stellungnahmen politischer Akteure in zeitlicher Reihenfolge

- Léon Gambetta in Saint-Julien am 2.10.1872, in: René Rémond 1999 [1976], *L'antichléricisme en France. De 1815 à nos jours*, Paris: Fayard, 177-178.
- Léon Gambetta in Belleville am 23.4.1875, in: Yves Bruley (Hg.) 2004, *1905 – la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris: Perrin, 59-60.
- Léon Gambetta in Lille am 6.2.1876, in: René Rémond 1999 [1976], *L'antichléricisme en France. De 1815 à nos jours*, Paris: Fayard, 178-179.
- Emile Combes in Auxerre am 4.9.1904, in: Yves Bruley (Hg.) 2004, *1905 – la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris: Perrin, 157-163.
- Jean Mari Le Pen 1984: La France est de retour, Paris: Carrère/Lafon, 218, zit. in: Annick Duraffour, 1991, *Des mythes aux problèmes. L'argumentation xénophobe prise au mot*, in: Pierre-André Taguieff (Hg.), *Face au racisme. Bd. 1 Les moyens d'agir*, Paris: La Découverte, 198, 209.

J.-Y. Le Gallou, 1985: La Préférence nationale. Réponse à l'immigration, Paris: Albin Michel, 51, zit. in: Annick Duraffour, 1991, Des mythes aux problèmes. L'argumentation xénophobe prise au mot, in: Pierre-André Taguieff (Hg.), *Face au racisme. Bd. 1 Les moyens d'agir*, Paris: La Découverte, 204.

Front National 1988: Passeport pour la victoire, Limoges, 73, zit. in: Duraffour, Annick 1991, Des mythes aux problèmes. L'argumentation xénophobe prise au mot, in: Taguieff, Pierre-André (Hg.), *Face au racisme. Bd. 1 Les moyens d'agir*, Paris: La Découverte, 189, 193ff.

Luc Ferry, Ministre de l'éducation nationale: Contre les dérives communautaristes, réaffirmer les principes de la laïcité républicaine. Conférence de presse, 27.2.2003, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.): <http://www.education.gouv.fr>, Zugriff 9.3.2007.

Nicolas Sarkozy, ministre de l'Intérieur, de la sécurité intérieure et de libertés locales au 20ème rassemblement annuel de l'UOIF, 19.4.2003, in: Le Ministère de l'Intérieur (Hg.): <http://www.interieur.gouv.fr>, Zugriff 22.1.2007. La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours/>, Zugriff 10.10.2009.

Jacques Chirac, Président de la République, discours relatif au respect du principe de laïcité dans la République, Paris, 17.12.2003, in: Direction des Journaux Officiels (Hg.) 2004, *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris: Les éditions des Journaux Officiels, 1-9.

Fillon, François, Ministre de l'Éducation nationale: Présentation à la presse du guide républicain, 10.6.2004, in: Ministère de l'éducation nationale (Hg.): <http://www.education.gouv.fr>, Zugriff 9.3.2007.

Sarkozy, Nicolas: Discours au Rencontre à la synagogue de Neuilly sur le thème « Dieu peut-il se passer de la République? », 20.6.2005, in: Ministère de l'intérieur de la République française (Hg.): <http://www.interieur.gouv.fr>, Zugriff 21.1.2007.

Jacques Chirac, Président de la République: Discours lors de l'installation de la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité, Paris, 23.6.2005, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours>, Zugriff 21.1.2007.

Nicolas Sarkozy, Ministre de l'Intérieur: Intervention lors de sa visite à la Grande Mosquée de Paris, 28.9.2006, in: Ministère de l'Intérieur (Hg.): <http://www.interieur.gouv.fr>, Zugriff 14.1.2007.

Nicolas Sarkozy, Président de la République, Allocution devant les Association des Anciens Combattants d'Afrique du Nord et de Rapatriés Harkis, Paris, Palais de l'Élysée, 5.12.2007, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.vie-publique.fr/discours>, Zugriff 10.10.2009.

François Fillon, Premier ministre: Intervention à la Grande synagogue de la Victoire pour le Bicentenaire du consistoire israélite de France, 15.4.2008, in: République française (Hg.): [http://www.premier-ministre.gouv.fr/acteurs/interventions\\_premier\\_ministre\\_9/discours\\_498/intervention\\_premier\\_ministre\\_grande-59755.html](http://www.premier-ministre.gouv.fr/acteurs/interventions_premier_ministre_9/discours_498/intervention_premier_ministre_grande-59755.html), Zugriff 22.6.2008.

#### **15.16. Explorative Experteninterviews des Verfassers**

Gespräch mit Jean-Arnold de Clermont, Präsident der *Fédération Protestante de France*, 13.2.2007.

Gespräch mit Charles Conte, Referent für Laizitätsfragen in der *Ligue de l'enseignement*, 4.2.2007.

Gespräch mit Didier Leschi, Direktor des *Bureau Central des Cultes*, 16.2.2007.

Gespräch mit Jean Baubérot, em. Professor der EHESS, Lehrstuhl für Geschichte der Laizität, ehem. Mitglied der Stasi-Kommission, 18.7.2008.

Anonymisiertes Gespräch mit einem Mitarbeiter des CFCM, 17.7.2008.

## 15.17. Medienbeiträge

### Dossiers

Abd-Rabi, Saïda o.J. (2004 ?): Laïcité. Chronique d'une loi, Marly-le-Roi: Institut national de la jeunesse et de l'éducation publique.

Helvig, Jean-Michel 2004: La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds', La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

### Presseinterviews (alphabetisch geordnet)

Amara, Fadela (Secrétaire d'Etat à la Ville): « Le voile et la burqa, c'est la même chose », Entretien avec Vincent Mongaillard, in: Le Parisien, 16.7.2008, 3.

Baubérot, Jean (historien), Entretien avec Antoine Spire, in: Le Monde de l'éducation, Janvier 2005, 80-85.

Bayrou, François (Ministre de l'éducation nationale): « Oui, on peut réformer l'Université », Entretien avec Muriel Frat / Ivan Rioufol, in: Le Figaro, 5.2.1997.

Chérifi, Hanifa (médiatrice de l'éducation nationale): « Le voile est un piège, qui isole et marginalise », Entretien, in: Le Monde, 16-17.12.2001.

Finkielkraut, Alain (Philosoph): „Ein Pogrom gegen die Republik“, Interview mit Dror Mishani / Aurelia Smotriez, in: Die literarische Welt, 10.12.2005, 1-2.

Jospin, Lionel (Ministre de l'éducation nationale): Le moment ou jamais. Entretien, in: Le Débat, jan-fev 1990, n° 58, 3-20.

Juppé, Alain (Premier ministre): « Quelle politique fera-t-on demain pour la France. C'est l'enjeu de ces législatives », Entretien, in: Le Figaro, 23.5.1997.

Pena-Ruiz, Henri (philosophe), Entretien avec Franck Tourdot, France 5, 18.12.2003, in: France 5 (Hg.): [http://www.france5.fr/actu-societe/fonctions/index.cfm?referrer=/actu\\_societe/W00137/9/102205.cfm](http://www.france5.fr/actu-societe/fonctions/index.cfm?referrer=/actu_societe/W00137/9/102205.cfm), Zugriff 9.3.2007.

Pena-Ruiz, Henri: Laïcité. Les cinq fautes du président de la République, in: Le Figaro, 3.1.2008, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, 9.1.2008.

Rémond, René (historien): « La loi marque une rupture avec une conception de l'école ouverte », Entretien avec Bernard Gorce, in: La Croix, 4.3.2004, 5.

Saint Marc, Renaud Denoix de (Vice-président du Conseil d'Etat): « L'école doit justifier l'exclusion d'élèves voilées », Entretien avec Marie-Françoise Masson / Florence Couret, in: La Croix, 7.11.1996, 12.

Sarkozy, Nicolas: « l'immigration choisie est un rempart contre le racisme », Entretien avec Philippe Ridet / Piotr Smolar / Laetitia van Eeckhout, in: Le Monde 28.4.2006, 9.

Schwartz, Rémy (Conseiller d'Etat): Le travail de la commission Stasi, Entretien avec Alain Seksig / Marie Lazaridis, in: Hommes & Migration 1258 (2005) « Laïcité: les 100 ans d'une idée neuve, 28-32.

Sitruk, Joseph (Grand Rabbin de France): « La laïcité ne doit pas museler les religions », Entretien avec Elie Marechal, in: Le Figaro, 10.12.2003.

Touraine, Alain / Jean Baubérot (chercheurs): Les dessous de la commission Stasi, Débat dans l'émission *Arrêt sur Image*, in: France 5, 13.3.2004. Eine Transkription der Debatte in: Coordination des Associations & Particuliers pour la Liberté de Conscience (Hg.): <http://www.coordiap.com/press37.htm>, Zugriff 16.10.2007.

Venner, Fiammetta: La face cachée de l'UOIF. Entretien avec Jacqueline Remy / Boris Thioly, in: L'Express, 2.5.2005.

Villiers, Philippe de (Président du Mouvement pour la France et candidat à l'élection présidentielle de 2007): sur les relations entre l'État et les religions, Entretien, in: La Croix, 28.2.2007.

Weil, Patrick: Sur la politique française d'immigration. Entretien, in: Le Débat, jan-fév 1990, n° 58, 57-65.

## Mediengastkommentare, Aufrufe, Presseerklärungen (alphabetisch geordnet)

- Aoussat, Nouredine: Le double discours de Dalil Boubakeur. Epître à Dalil Boubakeur, 18.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Le-double-discours-de-Dalil>, Zugriff 28.5.2008.
- Aoussat, Nouredine: Lettre ouverte aux responsables du CFCM, 26.12.2003, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Lettre-ouverte-aux-responsables-de>, Zugriff 14.12.2007.
- Badinter, Elisabeth / Régis Debray / Alain Finkielkraut / Catherine Kintzler / Elisabeth de Fontenay: L'affaire du foulard islamique: „Profes, ne capitulons pas!“, in: Le Nouvel Observateur, 2-8.11.1989, in: Ligue de l'enseignement (Hg.): [http://www.laicite-laligue.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=124&Itemid=80](http://www.laicite-laligue.org/index.php?option=com_content&task=view&id=124&Itemid=80), Zugriff 3.10.2007.
- Badinter, Elisabeth / Soheib Bencheikh / Guy Coq et al.: Pétition. Loi sur la laïcité. N'hésitons plus, in: L'Express, 2.2.2004.
- Baubérot, Jean: Le discours de Nicolas Sarkozy porte atteinte à la laïcité, in: Le Monde (Hg.): <http://www.lemonde.fr>, 21.1.2008.
- Baubérot, Jean: Les mutations actuelles de la laïcité en France après la commission Stasi, in: Jean Baubérot (Hg.): <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>, Zugriff: 10.5.2005.
- Baubérot, Jean: Lettre à la commission Stasi, 6.12.2003, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): [http://islamlaicite.org/article.php?id\\_article=236](http://islamlaicite.org/article.php?id_article=236), Zugriff 20.3.2007.
- Benbassa, Esther: Tariq Ramadan et l'islam „mou“ de Turquie, in: Le Monde, 20.11.2003, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.
- Bencheikh, Soheib / Malek Chebel / Rachid Kaci et al.: L'Appel de Mai. Appel aux citoyens musulmans de France épris de paix, de justice, de liberté et de laïcité, in: Marianne, 5.5.2003, in: Rachid Kaci 2003, *La République des Lâches. La faillite des politiques d'intégration*, Paris: éditions des syrtes, 213-215.
- Boubakeur, Dalil: Circulaire du CFCM aux présidents des CRCM, 5.7.2004, in: Hanifa Chérifi 2005, *Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics. Rapport à monsieur le ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche*, juillet 2005, Paris: La Documentation française, 61-65, in: La Documentation française (Hg.): <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000177/index.shtml>, Zugriff 10.10.2009.
- CFCM: Communiqué du 11 et 12 octobre 2003, in: Vianney Sevaistre 2005: Les relations entre le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) et l'Etat. Quelle Nature ?, in: French Politics, Culture & Society 23, 66-75, 74-75.
- Cohn-Bendit, Daniel / Gabriel Cohn-Bendit: Une loi serait une saloperie, in: Le Monde 2, n° 34, Nov. 2003, 64.
- Comité 15 mars: Communiqué du 13 mars 2007. Triste anniversaire de la loi du 15 mars 2004, 13.3.2007, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Triste-anniversaire-de-la-loi-du>, Zugriff 28.5.2008.
- Conseil européen de la fatwa et de la recherche: Sur la question du foulard islamique en France, Dublin, 3.1.2004, in: Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 6.1.2004, Zugriff 14.12.2007.
- Daniel, Jean: Décidément, non au voile!, in: Le Nouvel Observateur, 15.5.2003, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://archo.nouvelobs.com>, Zugriff 15.11.2007.
- Daoui, Saïd: Lettre à Dalil Boubakeur, 9.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Lettre-a-Dalil-BOUBAKEUR>, Zugriff 28.5.2008.
- Debray, Régis: L'école et l'intégration du religieux. L'institution républicaine et laïque doit s'emparer de l'étude du fait religieux comme la clé d'un enseignement ouvert à la complexité et à la tolérance, in: Libération, 12.11.2002, 7-8.
- Dilgeer, Harjinder Singh: Les Sikhs Ont Sacrifié Leur Vie Pour La France, 11.1.2004, in: United Sikhs (Hg.): [www.unitedsikhs.org/rtt/11-01-2004-01.htm](http://www.unitedsikhs.org/rtt/11-01-2004-01.htm), Zugriff 11.6.2007.
- Fabius, Laurent: La laïcité en actes, in: Le Monde, 25.11.2003.
- Fédération Nationale de la Libre Pensée: Communiqué de presse à propos de la HALDE, 8.10.2007, in: Fédération Nationale de la Libre Pensée (Hg.): [http://www.librepenseeFrance.ouvaton.org/spip.php?page=imprimer&id\\_article=70](http://www.librepenseeFrance.ouvaton.org/spip.php?page=imprimer&id_article=70), Zugriff 14.10.2007.
- Fédération Nationale de la Libre Pensée: Communiqué de Presse du 11 mars 2004, in: Fédération nationale de la Libre Pensée (Hg.): <http://librepenseeFrance.ouvaton.org>, Zugriff 21.1.2007.

Fédération Nationale de la Libre Pensée: Discours de Jacques Chirac du 17 décembre 2003. L'apologie de la laïcité ouverte contre la laïcité institutionnelle, Communiqué de Presse, 19.12.2003, in: Fédération nationale de la Libre Pensée (Hg.): <http://librepensee france.ouvaton.org>, Zugriff 21.1.2007.

Fédération Nationale de la Libre Pensée: Laïcité – la loi Chirac-Stasi ne réglera rien, au contraire, Communiqué de Presse, 11.3.2004, in: Fédération nationale de la Libre Pensée (Hg.): <http://librepensee france.ouvaton.org>, Zugriff 21.1.2007.

Finkielkraut, Alain: Un voile jeté sur la République laïque, *Le Monde*, 25.10.1989, in: Thomas Ferenczi / Philippe Boggio / Nicolas Weill, *Les Nouveaux Philosophes et les autres. 1977-2005 – confrontations intellectuelles autour de cinq grands thèmes*, in: *Le Monde* 2, 5.3.2005, 67-79: 74.

Glucksmann, André: Une obsession antisémite, in: *Le Nouvel Observateur*, 9.10.2003, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.

Guittet Philippe: Le texte donne tous les moyens pour contourner la loi, in: *Le Monde*, 22.4.2004, 10.

Guittet, Philippe: Sous le foulard, l'intégrisme, in: *Libération* 23.6.2003, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 46-51.

Hedna, Rachid: Pourquoi la France n'assume-t-elle pas son identité musulmane?, 8.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): [http://oumma.com/article.php3?id\\_article=872](http://oumma.com/article.php3?id_article=872), Zugriff 28.5.2008.

Imbert, Claude: Editorial. Le Pen, mode d'emploi, in: *Le Point*, 21.9.1996.

Kerkri, Mostafa: Pour une vision claire autour de la future loi, 8.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Pour-une-vision-claire-autour-de>, Zugriff, 28.5.2008.

Khosrokhava, Fahrid [sic!] / Françoise Gaspard: L'égalité des filles, avec ou sans voile, in: *Libération*, 8.12.1994, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 22-25, 25.

Kintzler, Catherine / Pierre-André Taguieff / Michèle Tribalat / Bernard Teper: Contre tout signe religieux à l'école, in: *Libération*, 6.5.2003, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 36-39.

Lafran, Anne / Marc Delval / Pierre-François Grond / Rémi Duloquin / Jean-Pierre Hennuyer: Une exclusion assumée, in: *Libération*, 22.10.2003, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 63-65.

Lenoir, Noëlle: Une cour constitutionnelle française pour le XXI<sup>e</sup> siècle, in: *Le Monde*, 20.5.2009, 17.

Les indigènes de la République: „Nous sommes les indigènes de la République“, in: Les indigènes de la République (Hg.): <http://www.indigenes.org/appe l/php/index.php>, Zugriff 21.1.2008.

Lévy, Bernard-Henri: L'autre visage de Tariq Ramadan, in: *Le Monde*, 1.11.2003, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, 22.1.2007.

Long, Marceau / Patrick Weil: La Laïcité en voie d'adaptation, in: *Libération*, 6.1.2004, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 85-90.

Makri, Yamin / Collectif des Musulmans de France: Islam de France. Le retour à une gestion coloniale ?, 16.12.2003, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com>, Zugriff 2.5.2004.

Milcent, Abdallah Thomas: Rentrée 2004, mode d'emploi, 29.6.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://www.oumma.com>, Zugriff 27.10.2007.

Paris Gurudwara: Les Sikhs Ont Sacrifié Leur Vie Pour La France, 11.1.2004, in: United Sikhs (Hg.): <http://www.unitedsikhs.org/rtt/11-01.2004>, Zugriff 11.6.2007.

Pena-Ruiz, Henri: Laïcité. Les cinq fautes du président de la République, in: *Le Figaro*, 3.1.2008, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, 9.1.2008.

Pena-Ruiz, Henri: Oser réaffirmer la laïcité. Le volet social de la commission Stasi n'a pas encore été pris en compte par la loi, in: *Libération* 23.4.2004, 32.

Pius X.: Encyclique *Vehementer Nos*, 11.2.1906, in: Daniel Moulinet (Hg.) 2005, *Genèse de la Laïcité. À travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*, Paris: Cerf, 171-177.

Pouillon, François: Le tchador est toujours debout, in: *Libération*, 26.10.1989, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 17-21.

Ramadan, Tariq: Le piège du communautarisme. Ne cédon pas au leurre politique, la loi sur le foulard concerne tous ceux qui se disent citoyens, in: Libération, 14.1.2004, 35.

Ramadan, Tariq: Lettre ouverte à MM. Sarkozy et Ferry, in: Association Oumma.com (Hg.): [http://oumma.com/article.php?id\\_article=628](http://oumma.com/article.php?id_article=628), Zugriff 28.5.2008.

Ramadan, Tariq: Oser la Critique des (nouveaux) intellectuels communautaires, ursprünglich in: Association Oumma.com (Hg.): <http://www.oumma.com>, Oktober 2003, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, 22.1.2007.

Ramadan, Tariq: Pas de loi contre le foulard, in: Libération 7.5.2003, in: Jean-Michel Helvig (Hg.) 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 40-45.

Ricard, Mgr. Jean-Pierre (Président de la Conférence des Evêques de France) / Pasteur Jean-Arnold de Clermont (Président de la FPF) / Mgr Emmanuel (Präsident de l'Assemblée des Évêques Orthodoxes de France): Lettre à Monsieur Jacques Chirac, Président de la République, Paris 8.12.2003, in: Fédération protestante de France (Hg.): <http://www.protestants.org/docpro/doc/1416.htm>, Zugriff 3.12.2007.

Rodinson, Maxime 2004: De la peste communautariste, in: Le Monde, 1.12.1989, in: Yves Charles Zarka (Hg.) 2004, *Islam en France*, Cités hors série, Paris: PUF, 261-266.

Rolland, Patrice: Professeur de droit, Patrice Rolland confirme que l'interdiction des signes religieux à l'école ne serait pas nécessairement contraire au droit européen. Interview avec Bernard Gorce, in: La Croix, 12.11.2003, 5.

Sarkozy, Nicolas / Tariq Ramadan: Débat dans l'émission *100 minutes pour convaincre*, in: France 2, 20.11.2003, Transkription in: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, Zugriff 22.1.2007.

Sarkozy, Nicolas: Pour une laïcité vivante, in: La Croix, 20.9.2006, Zugriff über: Observatoire du communautarisme (Hg.): <http://www.communautarisme.net>, 10.10.2006.

Satrapi, Marjane: Veiled threat. France is set to ban the hijab in schools. But forcing girls not to wear it is as bad as forcing them to, in: The Guardian, 12.12.2003, 6.

United Sikhs Press Release: Sikhs take French turban ban to European human rights court, 11.6.2007, in: United Sikhs (Hg.): <http://www.unitedsikhs.org/PressRelease/PRSRLS-11-06-2007-00.htm>, Zugriff 11.6.2007.

United Sikhs: Faits historiques et religieux en faveur de l'argument permettre le port du turban par les Sikhs, in: United Sikhs (Hg.): [http://www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.

United Sikhs: Le Turban des Sikhs, in: United Sikhs (Hg.): [www.unitedsikhs.org/rtt/french\\_press\\_room](http://www.unitedsikhs.org/rtt/french_press_room), Zugriff 15.10.2007.

UOIF 2006: Islam et société française. L'UOIF prend position, in: Claude Perrotin (Hg.), *Qu'est-ce que l'UOIF ? L'information citoyenne*, Paris: Editions de l'Archipel, 109-119.

Vandorpe, Abdelhalim: Retour sur le rapport Stasi et ses dérives islamophobes, 18.1.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com>, Zugriff 2.5.2004.

## **Medienberichte**

AFP: Le Sénat adopte en deuxième lecture la réforme de la protection de l'enfance, AFP-Meldung, 12.2.2007.

AFP: Mme Alliot-Marie reçoit le premier aumônier militaire musulman en France, AFP-Meldung, 21.6.2006.

AFP: Darcos. Les sorties scolaires ne peuvent discriminer les mères voilées, AFP-Meldung, 8.6.2007.

AFP: Deux mille sikhs manifestent contre le projet de loi sur la laïcité, AFP-Meldung, 31.1.2004.

AFP: L'enseignement privé musulman peine à voir le jour, AFP-Meldung, 31.8.2006.

AFP: La France trouvera 'une solution' à la question du turban sikh, AFP-Meldung, 13.2.2004.

AFP: Le ministre de l'Intérieur hué sur la question du foulard islamique, AFP-Meldung, 19.4.2003.

AFP: Le Sénat adopte en deuxième lecture la réforme de la protection de l'enfance, AFP-Meldung, 12.2.2007.

AFP: Lycée musulman de Lille. Un recteur UOIF réfute l'accusation PS de fondamentalisme, AFP-Meldung, 15.1.2007.

AFP: Lycée musulman près de Lyon. Des responsables du culte écrivent au recteur, AFP-Meldung, 6.10.2006.

AFP: Mme Alliot-Marie reçoit le premier aumônier militaire musulman en France, AFP-Meldung, 21.6.2006)

AFP: Nicolas Sarkozy – il est ‚juste‘ que chacun puisse pratiquer son culte, AFP-Meldung, 20.9.2006.

AFP: Shirin Ebadi. « Ne pas fermer l'école aux musulmans, sous prétexte de voile », AFP-Meldung, 15.12.2003.

AFP: Venir voilée passer le bac est possible mais il y aura des contrôles, AFP-Meldung, 6.6.2005.

Altwegg, Jürg: Muslime für die Republik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1.9.2004, 2.

Amat, Jean-Marie / Yves Benoit: Néo-Islamistes. Stratégies pour noyauter la République, in: L'Express, 17.4.2003, 90.

Ammoura, Anissa: Averroès. 1<sup>er</sup> lycée privé musulman sous contrat avec l'Etat, in: Saphir Media (Hg.): [http://www.saphirnews.com/Averroes-1er-lycee-prive-musulman-sous-contrat-avec-l-etat\\_a91112.html?print=1](http://www.saphirnews.com/Averroes-1er-lycee-prive-musulman-sous-contrat-avec-l-etat_a91112.html?print=1), 20.6.2008.

Ammoura, Anissa: Une auto-école refuse d'inscrire une femme portant le voile, in: Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 19.9.2008.

Aoussat, Nouredine: Affaire du voile. Le Cheikh Tantaoui d'Al-Azhar désavoué par les autres savants de cette institution, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Affaire-du-voile-Le-Cheikh>, 1.1.2004, Zugriff 14.12.2007.

Auffray, Alain: L'islam officiel veut encore négocier, in: Libération, 3.1.2004, 2.

Auffray, Alain: Un rapport qui suscite le consensus, in: Libération, 12.12.2003.

Bacqué, Raphaëlle: Laïcité. François Fillon est pour une loi interdisant les signes religieux à l'école, in: Le Monde, 17.9.2003.

Bamba, Amara: Al Kindi. Promouvoir l'école privée musulmane, in: Saphir Média (Hg.): [http://www.saphirnews.com/Al-Kindi-promouvoir-l-ecole-privee-musulmane\\_a8900.html?print=1](http://www.saphirnews.com/Al-Kindi-promouvoir-l-ecole-privee-musulmane_a8900.html?print=1), Zugriff 20.6.2008.

Barbier, Christophe: Enquête sur les ennemis de la République, in: L'Express (Hg.): <http://www.express.fr>, 26.1.2004.

Barth, Elie: Les calculs du FN sur la question du voile, in: Le Monde 10.12.2003.

Bavarel, Philippe: Burqa. L'arrêt du Conseil d'Etat va faire date, in: Le Parisien, 16.7.2008, 2.

Bazin, François: Demandez le programme!, in: Le Nouvel Observateur, 12.-18.4.2007, 50-63.

Beaugé, Florence / Philippe Ridet: En visite à Alger, Nicolas Sarkozy enterre le traité d'amitié entre la France et l'Algérie, in: Le Monde, 12.7.2007, 6.

Beaugé, Florence / Philippe Ridet: Pour sa visite en Algérie, M. Sarkozy modère son rejet de la 'repentance', in: Le Monde, 4.12.2007, 10.

Beaugé, Florence: Le traité d'amitié franco-algérien ne devrait pas être signé cette année, in: Le Monde, 26.11.2005, 6.

Bennhold, Katrin: French Muslims find Heaven in Catholic Schools, in: New York Times (Hg.): <http://www.nytimes.com>, 30.8.2008.

Bernard, Philippe: La commission Stasi à la peine, in: Le Monde 2, n° 34, Nov. 2003, 62-63.

Bernard, Philippe: Le dilemme du proviseur, in: Le Monde 2, n° 34, Nov. 2003, 60-61.

Bernard, Philippe: Marceau Long s'interroge sur la validité de la circulaire Bayrou à propos du foulard islamique, in: Le Monde, 20.12.1994, 14.

Besma, Lahouri / Eric Conan: Ce qu'il ne faut plus accepter. La laïcité face à l'islam, in: L'Express, 18.9.2003.

Bissuel, Bertrand: La justice valide l'exclusion de onze élèves voilées, in: Le Monde, 30.7.2005, 6.

Boissieu, Laurent de: Laïcité. La loi sur le voile fait tanguer l'UMP, in: La Croix, 21.1.2004, 6.

Bonrepaux, Christian: L'enseignement du fait religieux – au nom de la loi, in: Le Monde de l'éducation, Mai 2005, 64-67.

Bouillon, Philomène: A Bobigny, les sikhs sont inquiets de la loi sur la laïcité, in: La Croix, 30.1.2004.

Bronner, Luc: François Fillon propose son 'mode d'emploi' de la loi sur le voile, in: Le Monde, 22.4.2004, 10.



Bronner, Luc: Le gouvernement pour un enseignement ‚raisonné‘ des religions, in: Le Monde, 7.11.2002.

Bronner, Luc: Proviseurs et enseignants rejettent la circulaire d’application de la loi sur la laïcité à l’école, in: Le Monde, 23.4.2004.

Canard, Jérôme: Une ambition scolaire très rentrée, in: Le Canard enchaîné, 5.9.2007, 3.

Carzon, David: Lobby ostensible pour le bandana, in: 20 Minutes, 1.9.2004.

Carzon, David: Un numéro vert pour soutenir les élèves voilées, in: 20 Minutes, 25.8.2004, 9.

Chabert, Laurence: Le premier aumônier militaire musulman ‘fier’ de se rendre à Verdun, AFP-Meldung, 24.6.2006.

Chabert, Laurence: Voile à l’école. Campagne contre la loi française au Parlement européen, AFP-Meldung, 23.9.2004.

Chanthalangsy, Souk: Le Parlement renforce la protection de l’enfance face à la maltraitance, AFP-Meldung, 22.2.2007.

Chartier, Claire: Laïcité. Le double jeu de l’UOIF, in: L’Express, 15.1.2004, 34.

Chemin, Anne: Elections. Parité encore raté!, in: Le Monde, 30.4.2008, 16.

Chemin, Ariane: Alma et Lila – crise d’ado ou cri de foi ?, in: Le Monde 2, 34/2003, 58-59.

Clerc, Christine: Il commence le 3 septembre une tournée des fédérations RPR, in: Le Figaro, 2.9.1997.

Cordelier, Jérôme / Jean-Michel Décugis: Islam. La conquête du pouvoir, in: Le Point, 18.4.2003.

Coroller, Catherine / Alain Auffray: Colère musulmane contre la « loi » Stasi, in: Libération, 13.12.2003.

Coroller, Catherine: La commission prône une loi, in: Libération 10.12.2003, 7.

Coroller, Catherine: La Mosquée de Paris a peur des urnes, in: Libération, 9.5.2002, 13.

Coroller, Catherine: Le gouvernement prêt à soulever le voile, in: Libération, 21.4.2003, 3.

Coroller, Catherine: Le silence assourdissant du CFCM dans les banlieues, in: Libération, 19.11.2005, 14.

Coroller, Catherine: Les radicaux en échec, in: Libération, 13.5.2002, 16.

Coroller, Catherine: Sarkozy fait la leçon républicaine, in: Libération, 21.4.2003, 2.

Coroller, Catherine: Voile. Pas d’obstacle européen à une loi, in: Libération, 18.10.2003, 20.

Couret, Florence / Guillaume Tabard: Légiférer sur le voile islamique n’est ‘ni utile ni possible’, in: La Croix, 28.3.1997, 10.

Couret, Florence: Des médiatrices restaurent le dialogue avec les jeunes filles. Depuis deux ans, l’éducation nationale propose l’intervention de médiatrices dans les écoles, in: La Croix, 7.11.1996, 12.

Couret, Florence: Le voile divise les professeurs d’un lycée d’Albertville, in: La Croix, 10.1.1997, 5.

Couret, Florence: Turkan retournera au lycée avec son foulard, in: La Croix, 15.10.1996, 7.

Daum, Pierre: Guerre d’Algérie, Mémoire sélective. Trois projets de Musées, consacrés à la présence française en Algérie, ont été lancés dans le Sud par des élus et des associations pieds-noirs. Suscitant une vive polémique contre la réhabilitation de l’entreprise coloniale, in: Libération (Hg.): <http://www.liberation.fr>, 20.9.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18254>, 14.10.2007.

Décugis, Jean-Michel: L’UOIF, une machine de pouvoir, in: Le Point, 9.5.2003.

Deloire, Christophe / Saïd Mahrane: Villiers. Sa croisade contre les barbus, in: Le Point, 20.4.2006, 38-44.

Deloire, Christophe: La France, terre de djihad, in: Le Point, 20.10.2005.

Deloire, Christophe: Laïcité – Conseils voilés, in: Le Point, 8.7.2004.

Deloire, Christophe: Le nouveau visage de l’islam de France, in: Le Point, 2.9.2004.

Dossier: L’avenir de l’Eglise de France. La France des baptisés et des prêtres, in: La Croix, 29.5.2004.

Dossier: Concurrence privé/public. Le privé mérite-t-il son succès?, in: Le Monde de l’éducation, Nov. 2005, 26-47.

Dufay, François: Sarkozy. Jusqu’où ira-t-il?, in: Le Point, 9.5.2003.

Dufay, François: Sarkozy. Le coup du foulard, in: Le Point, 25.4.2003.

Dumay, Jean-Michel: L'embarras des politiques in: Le Monde, 16.10.2003.

Eeckhout, Laetitia van: La Halde fait valoir le principe de non-discrimination, in: Le Monde, 7.6.2007.

Eeckhout, Laetitia van: Regroupement familial, visas...: un dispositif restrictif in: Le Monde, 28. 4.2006, 9.

Equy, Laure: Burqa. Gerin installe sa mission parlementaire, in: Libération (Hg.): <http://www.liberation.fr>, 1.7.2009.

Ersu, Laurent d': L'imam d'al-Azhar agréé une loi sur le voile, in: Le Croix, 31.12.2003, 7.

Escarpit, Françoise: L'Eglise craint un ,laïcisme intolérant', in: l'Humanité, 11.12.2003.

Fabre, Clarisse / Nicolas Weill: Le gouvernement penche pour une loi prohibant le foulard à l'école, in: Le Monde, 18.6.2003, 8.

Fioriti, Joris: Gîte fermé à deux femmes voilées. Procès houleux sur la laïcité à Epinal, AFP, 2.10.2007, in: Association Islam & Laïcité (Hg.): [http://islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=758](http://islamlaicite.org/article.php3?id_article=758), Zugriff 5.8.2008.

Fischer, Heimo / Marina Zapf: Geiseldrama erzürnt Frankreichs Muslime, in: Financial Times Deutschland, 2.9.2004, 11.

Frat, Muriel: Un 'guide pratique' destinée aux musulmanes circule dans les lycées, in: Le Figaro, 4.3.1997.

Gabizon, Cécilia / Thierry Portes: Le Conseil français du culte musulman naît aujourd'hui, in: Le Figaro 3.5.2003.

Gabizon, Cécilia: La mixité à l'hôpital rejetée par les musulmans de l'UOIF, in: Le Figaro, 13.4.2004, 10.

Gabizon, Cécilia: Avant la manifestation du 17 janvier. A gauche, les 'antilois' se divisent, in: Le Figaro, 9.1.2004.

Gabizon, Cécilia: Des textes souvent contradictoires. Photos d'identité et voiles. Le flou de la loi, in: Le Figaro, 24.4.2003.

Gabizon, Cécilia: La circulaire sur le voile divise le gouvernement. Le port du bandana et ses modalités opposent les durs aux conciliants, in: Le Figaro, 23.4.2004, 9.

Gabizon, Cécilia: Le rassemblement s'est achevé hier au Bourget, sur fond de revendication en faveur du port du foulard, in: Le Figaro, 22.4.2003.

Gabizon, Cécilia: Les musulmans balancent entre scepticisme et approbation, in: Le Figaro 18.12.2003.

Gabizon, Cécilia: Lors d'une visite à la Mosquée de Paris, Jean-Pierre Raffarin déclare qu'une loi doit être l'ultime recours, in: Le Figaro, 18.10.2003.

Gabizon, Cecilia: Pressions religieuses dans les cantines de Lyon, in: Le Figaro, 6.3.2008, 9.

Gabizon, Cécilia: Voile à l'école. Les premières leçons de la commission Stasi, in: Le Figaro, 17.11.2003, 11.

Gaulmyn, Isabelle de: Commission de réflexion. Vingt sages pour un état des lieux de la laïcité, in: La Croix, 9.9.2003, 10.

Gorce, Bernard / Pierre Schmidt: Port du voile. Le projet de loi laïcité sur les rails vers l'Assemblée, in: La Croix, 29.1.2004, 6.

Gorce, Bernard: Douze Mois de débats pour une courte loi, in: La Croix 28.1.2004, 3.

Grollier, Bernard: L'exception réunionnaise, in: Le Point, 2.4.2004.

Gros, Marie Joëlle: „J'en ai eu marre des réflexions des profs.“ Khadija a quitté son lycée pour pouvoir porter le voile. Elle suit un enseignement alternatif, in: Libération, 24.1.2004, 16.

Guenois, Jean-Marie: Les évêques récusent l'idée d'une loi sur le voile, in: La Croix, 6.11.2003.

Guiral, Antoine / Vanessa Schneider: Une loi pour se draper dans la défense de la République, in: Libération 6.11.2003, 12.

Gurrey, Béatrice: M. Chirac crée la 'commission Stasi' pour redéfinir la laïcité, in: Le Monde, 2.7.2003.

Hassoux, Didier: UMP et PS modifient le projet de loi sur la laïcité, in: Libération, 29.1.2004, 16.

Hehn, Jochen: Die Angst um die Geiseln eint die Franzosen, in: Die Welt, 1.9.2004, 7.

Hehn, Jochen: Kopftuchgesetz tritt in Frankreich trotz Erpressung in Kraft. Chirac lehnt Forderung irakischer Terroristen ab, in: Die Welt, 31.8.2004, 5.

Hehn, Jochen: Paris verbietet religiöse Symbole in Schulen, in: Die Welt, 11.2.2004, 5.

Henri, Jacques: Des enseignants d'Albertville réclament un référendum, in: La Croix, 8.11.1996, 9.

Hermann, Rainer: Französische Muslime setzen sich in Bagdad für Geiseln ein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.9.2004, 2.

Huet, Sophie: Hésitante au départ, l'UMP s'est massivement ralliée au texte, in: Le Figaro, 23.1.2004.

Huet, Sophie: L'UMP et le PS unis contre le voile à l'école, in: Le Figaro, 10.2.2004, 6.

Huet, Sophie: Le grand jour du voile à l'Assemblée, in: Le Figaro, 3.2.2004.

Huet, Sophie: Raffarin aux députés. 'La laïcité n'est pas le refus de la religion', in: Le Figaro, 4.2.2004.

Huet, Sophie: Voile. Le clan de partisans d'une loi se renforce à l'UMP, in: Le Figaro, 21.1.2004.

Huet, Sophie: Voile. Le PS convaincu, l'UDF renâcle in: Le Figaro, 5.2.2004.

Huet, Sophie: Voile. Le PS se rallie au texte du gouvernement, in: Le Figaro, 6.2.2004.

Jelen, Christian: Voile islamique, l'appel des profs, in: Le Point, 30.11.1996.

Johnson, Jo: French law on religious symbols comes into force, in: Financial Times, 3.9.2004, 4.

Kremer, Pascale / Franck Courtès: „Ni putes ni Soumises“, un an après. Parles en marche, in: Le Monde 2, 25-31.1.2004, 40-43.

Kröncke, Gerd: Synagoge in Marseille vollständig niedergebrannt, in: Süddeutsche Zeitung, 2.4.2002, 7.

Ladoues, Anne-Marie: L'enseignement privé musulman peine à voir le jour, AFP, 31.8.2006.

Langhe, Anne-Charlotte de: L'imam d'al-Azhar au secours de la laïcité française, in: Le Figaro, 31.12.2003, 8.

Larminat, Astrid de: Les fondamentalistes veulent prendre la tête des musulmans de France, in: Le Figaro, 13.5.2002.

Larminat, Astrid de: Les musulmans entre condamnation des actes antisémites et soutien aux Palestiniens, in: Le Figaro, 5.4.2002.

Larminat, Astrid de: Représentation des musulmans. Le gouvernement met le dossier à plat, in: Le Figaro, 4.6.2002.

Laronche, Martine: La circulaire sur le voile devant le Conseil supérieur de l'éducation, in: Le Monde, 18.5.2004, 35.

Laronche, Martine: Un an après la 'loi sur le voile', les difficultés des élèves exclues, in: Le Monde, 15.3.2005, 9.

Laurent, Mouloud: La polémique ne chôme pas, in: L'Humanité, 15.12.2003.

Le Bars, Stéphanie: Des députés ouvrent le débat sur le port de la burqa, in: Le Monde, 19.6.2009.

Le Bars, Stéphanie: Eglise catholique de France. Une désaffection continue, Le Monde 13.9.2008, 19.

Le Bars, Stéphanie: Ilhan Halimi, torturé à Bagneux, est réinhumé à Jérusalem, in: Le Monde, 10.2.2007, 10.

Le Bars, Stéphanie: L'école sans le voile, in: Le Monde, 8./9.4.2007, 13.

Le Bars, Stéphanie: La décision sur la burqa saluée à gauche et à droite, in: Le Monde, 15.7.2008.

Le Bars, Stéphanie: Pour M. Sarkozy, „ce n'est pas un problème religieux“, in: Le Monde, 24.6.2009.

Le Bars, Stéphanie: Si le catholicisme reste la religion la mieux établie dans l'Hexagone, 27,6 per cent des Français se déclarent athées, in: Le Monde, 3.3.2007, 13.

Le Bars, Stéphanie: Une Marocaine en burqa se voit refuser la nationalité française, in: Le Monde, 12.7.2008, 9.

Le Cœur, Philippe: Les divergences des réactions politiques dépassent le clivage droite-gauche, in: Le Monde, 13.12.2003.

Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité, in: Le Monde Document, 12.12.2003, 17-24.

Leclair, Agnès: D'ici à quelques jours, un organisme cher au chef de l'Etat va s'emparer des questions de laïcité, in: Le Figaro (Hg.): <http://www.lefigaro.fr>, 24.3.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=17053>, 27.10.2007.

Licht, Daniel: L'islam français se cherche une tête, in: Libération, 6.10.2001, 23.

Marechal, Elie: Les rapports entre les musulmans et la République. A la recherche d'un islam intégré, in: Le Figaro, 17.11.1999.

Massenet, Michel: La République sans voile, in: Le Figaro, 12.2.1997.

Mehri, Nadir: Succès de la manifestation nationale contre la loi anti-voile, 15.2.2004, in: Association Oumma.com (Hg.): <http://oumma.com/Succes-de-la-manifestation>, Zugriff 14.12.2007.

Mom, Assmaâ Rakho: L'islam, première religion carcérale en France, in: Saphir Média (Hg.): [http://www.saphirnews.com/L-islam,-première-religion-carcérale-en-France\\_a9004.html?print=1](http://www.saphirnews.com/L-islam,-première-religion-carcérale-en-France_a9004.html?print=1), 27.5.2008, Zugriff 1.6.2008.

Mourgue, Marion: La France laïque se mobilise, in: Libération (Hg.): <http://www.liberation.fr>, 26.2.2008.

O.A.: Editio. Défendre la laïcité, in: Le Monde, 30.1.2007, in: Le Monde (Hg.): <http://www.lemonde.fr>, 29.1.2007.

O.A.: Le gouvernement n'exclut pas une loi anti-burqa, in: Le Monde, 20.6.2009.

O.A.: Moins de 400 femmes porteraient le voile intégral en France, in: <http://www/liberation.fr>, 29.7.2009.

O.A.: Un collège musulman ouvre lundi à Vitry-sur-Seine, in: Libération (Hg.): <http://www.liberation.fr/actualite/societe/313767.FR.php>, 5.3.2008, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18656>, 26.3.2008.

O.A.: 53 % des musulmans sont contre la loi, in: Le Monde, 27.1.2004, 10.

O.A.: A droite comme à gauche, la controverse a divisé chaque parti, in: Le Monde, 12.12.2003.

O.A.: A la Réunion, on fermera les yeux, in: Le Figaro, 28.1.2004.

O.A.: Accroc sur le foulard, in: SudOuest, 21.4.2003.

O.A.: Ces musulmans qui disent non à la loi, in: Le Télégramme, 18.1.2004.

O.A.: Chirac für Verbot von Kopftüchern in Schulen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.12.2003, 1.

O.A.: Dirigeants politiques, religieux et syndicaux. Des réactions mitigées, in: Le Figaro, 12.12.2003.

O.A.: Douste-Blazy rügt Bouteflika, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.4.2006, 6.

O.A.: En se rangeant aux cotés de la République, les musulmans donnent un gage à la France, in: Le Temps, 31.8.2004.

O.A.: Enquête préliminaire pour racisme contre Mohamed Latrèche, in: Le Figaro, 23.1.2004.

O.A.: Foulard islamique. Le Conseil d'Etat se voile la face, in: Le Point, 19.10.1996.

O.A.: Frankreich erhöht das Heiratsalter für Frauen auf 18 Jahre, in: Neue Zürcher Zeitung (Hg.): <http://www.nzz.ch>, 23.3.2006.

O.A.: French official dismissed over resistance to Muslim school, in: International Herald Tribune (Hg.): <http://www.iht.com/bin/print.php?id=4983103>, 21.3.2007.

O.A.: Gîte fermé à deux femmes voilées. Délibéré le 9 octobre à Epinal, in: La Croix (Hg.): <http://www.la-croix.com/afp.static/pages/071002162509.grhozold.htm>, 2.10.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18272>, 14.10.2007.

O.A.: Ils souhaitent remplacer le terme 'ostensible' par 'visible'. Toujours indécis, les socialistes n'auront pas la liberté de vote, in: Le Figaro, 22.1.2004.

O.A.: L'UOIF lance un appel contre la loi, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 5.1.2004, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.archquo.nouvelobs.com>, Zugriff 3.10.2007.

O.A.: Laïcité. La décision de M. Chirac suscite des critiques à l'étranger, in: Le Monde, 23.12.2003: 13.

O.A.: Le Bilan du CFCM, in: La Croix (Hg.): <http://www.la-croix.com>, 5.6.2008.

O.A.: Le CFCM désigne son président, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 3.5.2003, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.) <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Le Conseil d'Etat juge le projet de loi sur la laïcité conforme à la Constitution, in: Le Monde, 27.1.2004, 10.

O.A.: Le duel Sarkozy – Le Pen, in: Le Télégramme, 21.4.2003.

O.A.: Le foulard contre la République, in: Le Point, 7.12.1996.

O.A.: Le rectorat confirme l'exclusion d'une élève voilée, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 5.1.2004, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Le texte de loi divise les organisations musulmanes, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 7.1.2004, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.archquo.nouvelobs.com>, 22.1.2007.

O.A.: Les manifestations dans le monde, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 17.1.2004, Zugriff über: <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Les manifestations en France, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 17.1.2004, Zugriff über: <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Les profs ont-ils une culture religieuse?, in: Le Monde de l'éducation, Oct. 2005, 54-55.

O.A.: Les sikhs devant la Cour européenne des droits de l'homme, in: Le Figaro, 11.6.2007.

O.A.: M. Chirac souhaite une loi sur le port du foulard à l'école, in: Le Monde, 5.12.1996, 10.

O.A.: Muslime in Frankreich streiten über Burka-Verbot, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.7.2009, 7.

O.A.: Paris verschärft Einwanderungsrecht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.5.2006, 9.

O.A.: Pour Chirine Ebadi, le voile ne doit pas priver d'école les musulmanes, in: La Croix, 16.12.2003, 2.

O.A.: Pour Hanifa Cherifi, la 'gestion disciplinaire' du voile ne suffit plus, in: Le Monde, 10-11.1.1999.

O.A.: Pour le PS, la position de M. Chirac 'répond aux attentes des socialistes', in: Le Monde, 19.12.2003.

O.A.: Sarkozy et le foulard. Les réactions, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 22.4.2003, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Sarkozy se fait huer par des musulmans, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 20.04.2003, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Sarkozy: ma réponse au 21 avril, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 21.4.2003, zit. in: Schenker 2007: 36.

O.A.: Ségolène Royal en appelle au « dialogue », in: Le Monde, 10.-11.1.1999.

O.A.: Sikhs fight French law on turbans, in: BBC News (Hg.): <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/6742341.stm>, 11.6.2007.

O.A.: Six jeunes filles voilées exclues d'un lycée réunionnais, in: Le Monde, 9.9.2008, 13.

O.A.: Tariq Ramadan. Un acte contraire à l'islam, in: Le Monde, 31.8.2004, 6.

O.A.: Un complexe éducatif qui pourra accueillir des Sikhs inauguré à Bobigny, in: La Croix (Hg.): <http://www.la-croix.com/afp.static/pages/070915171528.ciy1v3sp.htm>, 15.9.2007, Zugriff über: <http://www.minorites.org/article.php?IDA=18198>, 14.10.2007.

O.A.: Un député RPR réclame une loi sur le port du voile à l'école, in: La Croix, 16.10.1996, 2.

O.A.: Une élève voilée exclue dans l'Ain, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 9.1.2004, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Veil of tears. France and Muslim countries, in: The Economist, 17.1.2004, 27.

O.A.: Voile islamique, in: Le Figaro, 28.1.1997.

O.A.: Voile. Sarkozy et Raffarin veulent calmer le jeu, in: Le Nouvel Observateur (Hg.): <http://www.nouvelobs.com>, 3.5.2003, Zugriff über: Le Nouvel Observateur (Hg.) <http://archquo.nouvelobs.com>, 3.10.2007.

O.A.: Vosges. Condamnation de la propriétaire d'un gîte pour refus discriminatoire de services, in: Saphirmedia (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 9.10.2008.

O.A.: Sikhs fight French law on turbans, in: BBC News (Hg.): <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/6742341.stm>, 11.6.2007.

O.A.: A droite comme à gauche, la controverse a divisé chaque parti, in: Le Monde, 12.12.2003.

O.A.: Le Conseil musulman réagit à l'avis d'Al-Azhar sur le voile, in: La Croix, 2.1.2004, 2.

O.A.: M. Chirac créé la 'commission Stasi' pour redéfinir la laïcité, in: Le Monde, 2.7.2003.

O.A.: M. Chirac souhaite une loi sur le port du foulard à l'école, in: Le Monde, 5.12.1996, 10.

O.A.: Querelle en France sur la création de deux jours fériés, l'un pour l'Aïd, l'autre pour le Kippour, in: Le Temps, 15.12.2003.

O.A.: Terrorisme. Guerre à la France, in: Le Point, 14.10.1995.

Pech, Marie-Estelle: Une élève veut passer l'épreuve de sport voilée, les enseignants s'insurgent, in: Le Figaro, 8.7.2005, 12.

Portes, Thierry / Marielle Court: Le ministre de l'intérieur a été hué, in: Le Figaro, 21.4.2003.

Portes, Thierry / Marielle Court: Sarkozy relance le débat sur le port du voile, in: Le Figaro, 21.4.2003, 1, 9.

Portes, Thierry: Auditionné aujourd'hui par la commission Stasi, le président de l'UMP se dit favorable à l'interdiction des signes religieux ostentatoire à l'école, in: Le Figaro, 28.10.2003, 10.

Portes, Thierry: Barbe et bandana. Les musulmans redoutent les 'dérapages', in: Le Figaro, 22.1.2004.

Portes, Thierry: Comment l'idée d'une loi s'est imposée, in: Le Figaro, 3.2.2004.

Portes, Thierry: Juppé. 'La force d'une loi sera nécessaire', in: Le Figaro, 28.10.2003, 10.

Portes, Thierry: Les partisans du voile à l'école lancent leur lobbying européen. Activistes musulmans et députés européens ont défini une stratégie contre la loi française, in: Le Figaro, 23.9.2004, 10.

Portes, Thierry: Sarkozy consulte le Cheikh d'al-Azhar. Une visite auprès de la prestigieuse autorité de l'islam sunnite, in: Le Figaro, 24.12.2003, 2.

Portes, Thierry: Sarkozy ne veut pas qu'on légifère sur le port du voile, in: Le Figaro, 8.10.2003.

Quinio, Paul / Vanessa Schneider: La commission d'information parlementaire et le Parti socialiste demandent une loi, in: Libération, 13.11.2003, 14.

Ramadan, Tariq: Pour une laïcité ouverte, in: Le Monde, 13.10.1994.

Rankl, Ugo: Boycott devant les mosquées, in: Le Point, 17.5.2002.

Reju, Emmanuelle: Les élèves exclus pourront contester l'application de la loi ou sa conformité avec le droit européen, in: La Croix, 22.4.2004, 5.

Rhouma, Hanan Ben: Aubervilliers. Réussite, une école musulmane en faillite, in: Saphir Media (Hg.): <http://www.saphirnews.com>, 13.12.2008.

Ritzenhofen, Medard: Frankreichs Juden haben Angst, in: Die Welt, Silvester 2003, 6.

Rotman, Charlotte / Blandine Grosjean: Un voile sur les combats féministes, in: Libération, 6.3.2004, 2.

Rousseau, Yann: Nicolas Sarkozy ouvre le débat sur le financement des cultes, in: Les Echos, 2.11.2004, 2.

Royer, Solenn de: Le chef de l'Etat a rendu hommage hier aux combattants musulmans morts pour la France, in: La Croix, 26.6.2006, 8.

Sauto, Martine de: 70.000 personnes étaient présentes au grand rendez-vous annuel des musulmans de France. Les musulmans cherchent leurs racines au Bourget, in: La Croix, 13.5.2002, 28.

Sauto, Martine de: L'islam de France est désormais officiellement représenté, in: La Croix, 5.5.2003, 10.

Sauto, Martine de: La loi sur le voile est appliquée avec une extrême fermeté en Alsace, in: La Croix, 17.9.2004, 9.

Schulz, Hervé: À la Réunion, l'application de la loi sur le voile n'a pas perturbé la rentrée, in: Le Monde, 30.8.2004, 10.

Stive, Dany: Le PS et la commission parlementaire se prononcent pour une loi. Le PCF n'y est pas favorable, in: L'Humanité, 14.11.2003.

Ternisien, Xavier: Des organisations musulmanes évoquent 806 'victimes', in: Le Monde 15.3.2005, 9.

Ternisien, Xavier: L'appel commun des Eglises chrétiennes contre une loi sur le voile, 9.12.2003.

Ternisien, Xavier: Le débat sur la place de l'islam fait craindre aux évêques « une régression de la liberté religieuse », in: Le Monde, 11.11.2003.

Ternisien, Xavier: Les évêques s'inquiètent des tensions autour des aumôniers de lycées. Un 'effet indirect' de la loi sur le voile, in: Le Monde, 9.11.2004, 12.

Ternisien, Xavier: Les premières écoles privées en quête de financement, in: Le Monde, 15.3.2005, 9.

Ternisien, Xavier: Les responsables musulmans français proclament leur solidarité avec le gouvernement, in: Le Monde, 31.8.2004, 6.

Ternisien, Xavier: Manifestation à Paris contre une loi 'anti-voile', in: Le Monde, 23.12.2003.

Thread, Yves: L'islam d'une minorité, in: Le Figaro, 15.4.2003.

Tincq, Henri: Le pape s'en prend au modèle français de laïcité, jugé trop restrictif pour les religions, in: Le Monde, 14.1.2004, 6.

Uthmann, Jörg von: Aïssa Dermouche ist der erste moslemische Präfekt Frankreichs, in: Die Welt, 20.1.2004, 9.

White, Terence: Début de l'application de la loi islamique à Kaboul, AFP-Meldung, 28.9.1996.

Wiegel, Michaela: Zwischen Beschwichtigung und Angst. Frankreich debattiert über die Gefahren eines neuen Antisemitismus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7.3.2006, 1f.

Wolf, Laurent / Anton Vos: Jean-Pierre Raffarin défend la laïcité à la mosquée de Paris, in: Le Temps, 18.10.2003.

Wolf, Laurent: L'exclusion de deux lycéennes met le feu au débat sur les signes religieux à l'école, in: Le Temps, 14.10.2003.