GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Feminismen in der postkolonialen Republik Debatten um das Kopftuchverbot in Frankreich

Bauhardt, Christine

2009

https://doi.org/10.25595/2551

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bauhardt, Christine: *Feminismen in der postkolonialen Republik Debatten um das Kopftuchverbot in Frankreich*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 1 (2009) Nr: 2, 9–27. DOI: https://doi.org/10.25595/2551.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Aufsätze

Christine Bauhardt

Feminismen in der postkolonialen Republik Debatten um das Kopftuchverbot in Frankreich

Zusammenfassung

Die französische Debatte um das Kopftuchverbot im öffentlichen Raum verweist auf den Bezug feministischer AktivistInnen auf die Prinzipien des republikanischen Universalismus trotz ihrer konträren politischen Positionen. Dieser Bezug wird von postkolonialen KritikerInnen radikal in Frage gestellt, die das gesetzliche Kopftuchverbot in der Tradition kolonialer Herrschaftsmuster sehen. Überlegenswert erscheint die Anregung, den republikanischen Laizismus als tatsächlich neutralen Raum zu verstehen, in dem Religionen als Stimmen der Zivilgesellschaft zum Ausdruck kommen, aber auch das Recht auf Nicht-Religiosität anerkannt wird.

Schlüsselwörter
Laizismus, Kopftuch, Postkoloniale Kritik, Universalismus und Differenz/en, Frankreich

Summary

Feminisms in the Postcolonial Republic. Debates on the law banning the veil in France

The French debate on the law banning the Muslim veil in public space shows that, feminist activists refer to the principles of republican universalism despite their controversial political attitudes. Republician laicism offers the challenge of being understood as a really neutral space, where religions can express themselves as voices of civil society, and where nonetheless the right to not be religious is also recognized.

Keywords
Laicism, Veil, Postcolonial critique, Universalism and Differences, France

Im Februar 2004 wurde in Frankreich das Gesetz verabschiedet, welches das Tragen von religiösen Zeichen in staatlichen Schulen verbietet. In erster Linie zielt das Gesetz auf das islamische Kopftuch, allerdings sind auch Kippa, Turban oder auffällige Kreuze von diesem Verbot betroffen. Dem Gesetzesbeschluss waren erbitterte Debatten um die Bedeutung des Kopftuchs einerseits sowie des in der Verfassung verankerten Laizismus andererseits vorausgegangen. Inzwischen haben sich die Wogen der öffentlichen Diskussion geglättet, Schülerinnen müssen ihr Kopftuch seit Schuljahresbeginn 2004/05 vor der Schule ablegen, aber die feministische Debatte um die Relevanz von Religion und ihr Verhältnis zum republikanischen Staatsverständnis hält an.

Der vorliegende Beitrag rekapituliert im ersten Teil die Debatte zwischen unterschiedlichen Gruppen und Positionsbestimmungen feministischer AktivistInnen zu dem Zeitpunkt, als der sog. Kopftuchstreit in Frankreich in vollem Gange war. Aufgrund eines längeren Forschungsaufenthaltes in Paris während dieser Zeit konnte ich die Kontroverse in teilnehmender Beobachtung empirisch untersuchen. Die Debatte weist aber deutlich über die Ereignisse jener Monate hinaus, denn anlässlich dieser hochkontroversen Frage wird im Kern das Verhältnis Frankreichs zu seiner kolonialen Geschichte

und zur In- bzw. Exklusivität der französischen Gesellschaft verhandelt.[1] Entsprechend werde ich im zweiten Teil des Aufsatzes die postkolonialen Diskurslinien nachzeichnen, die sich nicht ausschließlich, aber doch im zeitlichen Zusammenhang mit dem Verbot religiöser Zeichen in der öffentlichen Schule entwickelt haben. Abschließend soll die Frage beantwortet werden, ob und inwiefern die unterschiedlichen Positionen zu einer Klärung des Verhältnisses von französischen Feministinnen zu Republik, Nation und Religion geführt haben.[2]

1 Kurzer Abriss der Ereignisse

Die erste sogenannte Kopftuchaffäre reicht zurück in das Jahr 1989. Drei vierzehnjährige Schülerinnen, die im Schulunterricht nicht auf das Tragen des Kopftuches verzichten wollten, werden vom Schulbesuch in einer Pariser Vorstadt ausgeschlossen. Der Conseil d'État, das oberste Verwaltungsgericht Frankreichs, entschied damals, dass das Tragen des Kopftuches oder anderer religiöser Zeichen nur akzeptabel sei, wenn sie keine „signes ostensibles" darstellten, das heißt keinen provozierenden oder missionarischen Charakter zum Ausdruck brächten. Unter „signe ostensible" ist ein auffälliges, symbolisch eindeutig identifizierbares Zeichen zu verstehen. Das Tragen des Kopftuches allein sei jedoch kein hinreichender Grund zum Ausschluss vom Unterricht, so der Conseil d'État. Es erfolgten keine staatlichen Regelungen, Streitfälle waren auf der Ebene der einzelnen Schule zu entscheiden.

In der Folge kommt es immer wieder zu unklaren Situationen, bei denen kopftuchtragende Schülerinnen an manchen Schulen vom Unterricht ausgeschlossen werden, andere Schulen lassen das Kopftuch zu. Im Dezember 2002 eskaliert die Situation an einem Lyoner Gymnasium, wo die Lehrkräfte einen Streik ausrufen, um den Ausschluss einer Schülerin gegen die Schulleitung durchzusetzen. Der Schulleitung wird vorgeworfen, hinsichtlich der republikanischen Prinzipien in der laizistischen Schule zu nachsichtig zu sein.

Im Frühjahr 2003 findet der Aufsehen erregende und medial stark beachtete „Marsch der Frauen aus den Vorstädten gegen die Ghettos und für die Gleichheit" statt, der mit einer Großdemonstration am 8. März unter dem provozierenden Titel „Ni putes ni soumises" – Weder Huren noch Unterworfene – unter großer Beteiligung in Paris endet.

1 Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf die Positionen von politischen Gruppen und Bewegungen, die sich selbst als feministisch bezeichnen, und ihre öffentlichen Diskursbeiträge im Zusammenhang mit dem Gesetz über das Verbot des Tragens auffälliger religiöser Zeichen in öffentlichen Schulen. Zur Kontextualisierung der Kopftuchdebatte in den französischen und deutschen Diskurskontext und zur Selbstrepräsentation von muslimischen Frauen in Frankreich und Deutschland vgl. Amir-Moazami (2007), zum Vergleich der Religionskontroversen in beiden Ländern vgl. die Beiträge in Koenig/Willaime (2008), für eine ausführliche Einbettung der Auseinandersetzung um das Kopftuch in die Debatte um den Stellenwert des Islams in der französischen Gesellschaft vgl. Bowen (2007).

2 Die Auseinandersetzung mit dem republikanischen Universalismus fand auch 1998/99 in der politischen Diskussion um die Verankerung der Geschlechterparität in der französischen Verfassung statt. Allerdings ging es in dieser Debatte nicht um Fragen der Religionszugehörigkeit. Außerdem wurde mit der Formel, die Geschlechterdifferenz sei „die einzige universelle Differenz der Menschheit" (Agacinski 1999), eine mehrheitsfähige Interpretation des Verhältnisses zwischen Universalismus und Differenz/en in Frankreich gefunden (vgl. Bauhardt 2004a).

Dem Marsch war 2002 eine als „Generalversammlung der Frauen aus den Vorstädten" bezeichnete Tagung an der Sorbonne vorausgegangen (NPNS 2003).

Diese Abfolge von Ereignissen führt im Sommer und Herbst 2003 zu heftigen Auseinandersetzungen um das Tragen des Kopftuches im öffentlichen Raum, insbesondere in der staatlichen Schule, und zur Bedeutung des Laizismus insgesamt. Im Juli setzt Staatspräsident Jacques Chirac eine Kommission unter dem Vorsitz des Zentrumspolitikers und langjährigen Abgeordneten der Nationalversammlung und des Europäischen Parlaments Bernard Stasi ein, die nach ausführlichen Anhörungen im Dezember 2003 ihren Bericht vorlegt (Comm. Stasi 2004). Auf der Grundlage dieses Berichts wird im Februar 2004 das Gesetz über das Verbot des Tragens auffälliger religiöser Zeichen in öffentlichen Schulen verabschiedet, das zum Beginn des Schuljahres 2004/05 in Kraft tritt. Das Verbot betrifft das islamische Kopftuch und das christliche Kreuz ebenso wie die jüdische Kippa und den Turban der Sikhs. Religiöse Symbole sind nur noch erlaubt, wenn sie unauffällig, zum Beispiel als kleine Schmuckanhänger, getragen werden. Im ersten Jahr der Geltung des Gesetzes wurden achtundvierzig Mädchen (Musliminnen) und drei Jungen (Sikhs) vom Unterricht ausgeschlossen (Ezekiel 2006).

2 Historischer Kontext: katholische Kirche und französische Republik

Bevor ich auf die verschiedenen feministischen Positionen Pro und Contra islamisches Kopftuch eingehe, werde ich diese Auseinandersetzung in die Debatte um den Stellenwert von Religion im republikanischen Staatsverständnis einordnen. Um die außerordentliche Vehemenz zu verstehen, mit der sich feministische Gruppen für oder gegen das Kopftuch engagiert haben, muss zunächst geklärt werden, wie der französische Staat bzw. die verschiedenen sozialen und politischen Kräfte das Verhältnis zur Religion im Laufe der Geschichte definiert haben.

Zunächst ist dabei die historische Bedeutung des Katholizismus in Frankreich hervorzuheben, die dazu geführt hat, dass sich Frankreich über Jahrhunderte als die erstgeborene Tochter der katholischen Kirche, La fille ainée de l'Église, sah (vgl. Rémond 1992). Darunter ist zu verstehen, dass sich die französischen Könige der römischen Kurie und dem Katholizismus in besonders enger Weise verbunden fühlten. Das Verständnis der nationalen Identität beruht bis zur Revolution auf diesem besonderen Band zwischen französischem Staat und katholischer Kirche. Erst durch die Revolution und die Etablierung der Republik wird die Zusammengehörigkeit von Glaubensgemeinschaft und nationaler Gemeinschaft aufgebrochen, wenn auch nicht völlig zerstört. Als Konsequenz dieser Infragestellung durchzieht während des gesamten 19. Jahrhunderts ein Bruch die französische Gesellschaft, der sie in zwei Lager von KatholikInnen und Antiklerikalen spaltet. Mit der Verankerung des Laizismus in der französischen Verfassung im Jahr 1905 finden die heftigen Konfrontationen zwischen den beiden Lagern zumindest ein juristisches Ende (vgl. Mollenhauer 2004). Allerdings stehen die Positionen nach wie vor kontrovers gegeneinander. So kommt der Historiker René Rémond (1992) zu dem Schluss, der Streit um die religiösen Bezüge Frankreichs habe die französische Gesellschaft in den vergangenen zwei Jahrhunderten am stärksten von allen Konfronta-

tionen in zwei Teile gespalten. Der Ausdruck „les deux France“ bezieht sich vor allem auf diese Opposition zwischen republikanischer und katholischer Position.

Mit der rechtlichen Trennung von Staat und Kirche wird die Bindung der nationalen Zugehörigkeit an die Religionszugehörigkeit aufgelöst. Dies ist zentral für das republikanische Modell der gesellschaftlichen Kohäsion, demzufolge sich die französische Nation aus Individuen zusammensetzt, deren Zugehörigkeit zu wie auch immer definierten Identitätsgruppen, seien diese ethnisch oder religiös begründet, für ihre gesellschaftliche Partizipation keine Rolle spielt (vgl. z. B. Schnapper 1994). Dieses Modell der gesellschaftlichen Integration beruht auf dem republikanischen Universalismus. Die Nation ist im französischen Verständnis *die* Universalie gesellschaftlicher Integration. Häufig werden in der deutschen Debatte Nation und Staat gleichgesetzt, in Frankreich jedoch sind beide Konzepte streng getrennt: Die Nation gilt als sinnstiftende kollektive Identität, unterhalb derer keine anderen Gruppenidentitäten politikfähig sind. Der Staat stellt das Instrumentarium bereit, das garantiert, dass das politische Subjekt in seiner Individualität allen anderen gleichgestellt und gleich behandelt wird.

Diese kurze historische Skizze des schwierigen und kontroversen Verhältnisses von Gesellschaft und Kirche, Nation und Religion liefert den Hintergrund für die nun folgende Darstellung der feministischen Positionen zum Kopftuchstreit. Als Fallbeispiele dienen mir die Gruppe „Ni putes ni soumises“ sowie das Kollektiv „Une école pour tou-te-s“ (vgl. Bauhardt 2004b; Dornhof 2006).

3 Positionen feministischer AktivistInnen im Streit um das gesetzliche Kopftuchverbot

3.1 Ni putes ni soumises: „Le voile, symbole de l’oppression féminine“

Die Gruppe „Ni putes ni soumises“ – Weder Huren noch Unterworfene – gründete sich im Frühjahr 2003 in Paris im Anschluss an einen mehrere Wochen dauernden „Marsch der Frauen aus den Vorstädten gegen die Ghettos und für die Gleichheit“. Auslöser für die Bewegung der Frauen war die Ermordung einer achtzehnjährigen jungen Frau, die in einer Pariser Vorstadtsiedlung bei lebendigem Leib verbrannt worden war, weil sie sich nicht den Anforderungen ihrer Altersgenossen und deren freiheitsbeschränkenden Vorstellungen über das Leben junger Musliminnen in Frankreich anpassen wollte. Kurze Zeit zuvor war das Buch „In der Hölle der Gruppenvergewaltigungen“ (Bellil 2002)[3] erschienen, in dem die Autorin in Ich-Form über kollektive Vergewaltigungen in französischen Großsiedlungen berichtet. Die Auseinandersetzung mit sexistischer Gewalt stand also am Beginn der Bewegung „Ni putes ni soumises“. Sexualisierte Gewalt in den Vorstädten steht auch im Zentrum des Buches von Fadela Amara (2003), die zu den Gründerinnen der Bewegung gehört und von Nicolas Sarkozy nach seiner Wahl zum Staatspräsidenten im Jahr 2007 zur Staatssekretärin für Stadtentwicklung ernannt wurde.

Die Bewegung der Frauen aus den Vorstädten – damit sind implizit auch gemeint: die Migrantinnen und Nachfolgegenerationen früherer MigrantInnen – prangert als Ur-

3 Bellil, Samira. (2002). Dans l’enfer des tournantes. Paris: Denoël

sache für eine zunehmende Islamisierung der Großsiedlungen aus den sechziger und siebziger Jahren deren Verarmung und baulichen Verfall und ihre politische Vernachlässigung an. Ihre räumliche Marginalisierung spiegele die soziale Marginalisierung ihrer BewohnerInnen wider, was von ihnen als Zurückweisung durch die französische Mehrheitsgesellschaft erlebt werde. Besonders die Jungen in den Vorstädten erlebten dies als „immense sentiment d'injustice" (Amara 2003: 64), als enorme Ungerechtigkeit. Sie fühlten sich abgestellt, geparkt in Armutsquartieren und von den PolitikerInnen ihrem Schicksal überlassen. Deshalb sei nachzuvollziehen, dass einige von ihnen in die Kriminalität abrutschten. Sie seien zwar in der Minderzahl in den Cités, aber sie machten der Mehrheit das Leben schwer. Die Autorin kommentiert dies mit folgenden Worten:

„Quand ces garçons m'expliquent qu'ils s'organisent entre eux parce qu'ils ne veulent pas s'insérer dans un système qui les a exclus, qu'il n'y a pas de raison qu'ils se battent pour participer à une société qui les rejette, je me dis que nous sommes en train de perdre la bataille de *l'intégration républicaine*" (Amara 2003: 67; Hervorhg. C. B.). – Wenn diese Jungen mir erklären, dass sie sich untereinander organisieren, weil sie sich nicht in ein System einordnen wollen, das sie ausgeschlossen hat, dass sie sich nicht anstrengen, an einer Gesellschaft teilzunehmen, die sie zurückweist, dann sage ich mir, dass wir gerade dabei sind, die Schlacht um die *republikanische Integration* zu verlieren.

Die Berufung auf die republikanische Konzeption der sozialen Integration ist hier bezeichnend. Das Versprechen des republikanischen Universalismus, gleiche gesellschaftliche Partizipation aller BürgerInnen ohne Ansehen ihrer materiellen Situation oder ihrer ethnischen Herkünfte zu garantieren, wird durch die tatsächliche Ungleichheit der Lebensbedingungen, wie sie etwa durch die sozialräumliche Segregation greifbar dokumentiert wird, grundsätzlich in Frage gestellt. Entsprechend fordert die Bewegung „Ni putes ni soumises" tiefgreifende Verbesserungen der Lebensbedingungen in den Großsiedlungen (Amara 2003: 133ff.), um die republikanische Integration wieder herzustellen.

Als zentrales Problem der Cités – neben Armut, Arbeitslosigkeit und baulichem Verfall – gelten der Bewegung die Geschlechterbeziehungen. Sexualität sei ein tabuisiertes Thema, zumindest im Verständnis von gleichberechtigter und respektvoller Sexualität (Amara 2003: 51ff.). Die Geschlechtertrennung in den Siedlungen habe jedoch den unbefangenen Umgang mit dem anderen Geschlecht hochgradig erschwert, wenn nicht verunmöglicht. Kenntnisse über Sexualität verbreiten sich Fadela Amara zufolge über Pornos, Annäherungen zwischen Jungen und Mädchen in der Öffentlichkeit würden sofort sexualisiert und freundschaftliche Beziehungen seien somit ausgeschlossen. Die sexuelle Misere sei Quelle für Gewalt. Um dieser Gewalt zu entkommen und um sich der permanenten Infragestellung ihrer Jungfräulichkeit zu entziehen, akzeptierten viele junge Frauen die Unterwerfung unter die religiös verbrämten Regeln ihrer Altersgenossen. Im Unterschied zu denjenigen, die das islamische Kopftuch als Ausdruck ihrer Religiosität betrachteten, trügen es zahlreiche Mädchen und junge Frauen als Schutzschild gegen männliche Aggressivität (Amara 2003: 48). Tatsächlich würden die kopftuchtragenden Frauen niemals von Jungen und Männern belästigt, denn verhüllt würden sie in deren Augen unangreifbar.

Dies ist der Hintergrund für die politische Position von „Ni putes ni soumises" im Kopftuchstreit. Dabei geht es nicht in erster Linie um Religion. Was diese Bewegung anprangert, sind die sozialen Bedingungen und Konsequenzen, die zum Kopftuch geführt haben. Die sozialräumliche und politische Abgrenzung der Großsiedlungen von

der Mehrheitsgesellschaft steht im Mittelpunkt der Kritik. Diese sei dafür verantwortlich, dass die ökonomische und soziale Krise zu einer Geschlechterkrise geführt habe, wobei das Kopftuch nur deren sichtbarstes, aber dafür umso ausdrucksstärkeres Zeichen sei. Das Kopftuch symbolisiere die Unterdrückung von Frauen in einer Situation, die sich von den Prinzipien der republikanischen Integration verabschiedet habe.

3.2 Collectif Une école pour tou-te-s: „Contre les lois d'exclusion"

Das Kollektiv „Eine Schule für alle, Mädchen und Jungen" formiert sich Ende 2003 im Zusammenhang mit den Anhörungen der Kommission Stasi und als Reaktion auf das Gesetzesvorhaben, offensichtliche religiöse Zeichen in staatlichen Schulen zu verbieten. Das Kollektiv besteht aus mehreren Gruppen in verschiedenen französischen Großstädten und beteiligt sich am öffentlichen Diskurs über das Internet (Collectif 2004) sowie durch Präsenz bei Demonstrationen. Das Kollektiv hat sich eine Charta gegeben, die die Grundsätze seiner Arbeit formuliert. Diese Charta beginnt mit den Worten: „C'est au nom des *principes universels de liberté et d'égalité* que nous refusons la loi interdisant les signes religieux ostensibles à l'école." (Hervorhg. C. B.) – Im Namen der *universellen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit* lehnen wir das Gesetz über das Verbot offensichtlicher religiöser Zeichen in der Schule ab.

Auch hier ist der Bezug zu den Prinzipien des republikanischen Universalismus augenfällig.

Die Charta umfasst sechs Prinzipien, denen sich die Bewegung verpflichtet fühlt. Das erste Prinzip ist die Forderung nach Gleichbehandlung der Religionen, denn es wird davon ausgegangen, dass das Gesetz maßgeschneidert gegen die muslimischen Mädchen und jungen Frauen und damit de facto gegen den Islam formuliert wurde. Auch wenn formal alle religiösen Zeichen von dem Gesetz betroffen seien, so sei doch offensichtlich, dass es im Kern auf die als „Andere" konstruierten Musliminnen abziele.

Das zweite Prinzip ist formuliert in der Forderung nach Gleichbehandlung von Männern und Frauen und als Fortsetzung feministischer Kämpfe. Das Prinzip schließt an die Ablehnung von jeder Form von Zwang an, denn feministische Kämpfe hätten niemals repressive Formen *gegen Frauen* angenommen. Das Kopftuchverbot und der damit verbundene Ausschluss von Mädchen und jungen Frauen aus der Schule verhindere ihre Emanzipation anstatt sie in ihrem Kampf um Rechte zu unterstützen. Der Zwang, das Kopftuch abzulegen, sei ebenso abzulehnen wie der Zwang, das Kopftuch zu tragen. Das dritte Prinzip schließt an die Forderung nach Rechten an: Das Kollektiv spricht sich für das unveräußerliche Recht aller auf eine öffentliche, laizistische und kostenlose Bildung aus – „le droit inaliénable de tous et toutes à une éducation publique, laïque, gratuite". Kein Argument, sei es religiös oder politisch begründet, rechtfertige eine derart drastische Maßnahme wie den Verweis von der staatlichen Schule, deren Besuch eine demokratische Errungenschaft sei. In der Schule begegneten sich Menschen unterschiedlichster Herkünfte, Kulturen und Religionen, wo alltäglich Toleranz, Respekt und Dialog eingeübt werde.

Bemerkenswert sind hier der explizite Bezug auf den Laizismus der öffentlichen Bildung und der implizite Bezug auf die Schule als den Ort, an dem die Republik ihre

Werte vermittelt.[4] Damit sind zwei Kerndimensionen des republikanischen Wertekonsens angesprochen: einerseits die öffentliche Schule und andererseits der Laizismus als Inkarnation der republikanischen Überzeugung, Religionszugehörigkeit sei als private und nicht als öffentliche Angelegenheit zu betrachten, worauf ich später noch zurückkommen werde.

Der Laizismus wird im vierten Prinzip nochmals thematisiert als Garant der Gewissensfreiheit und Grundlage für die Emanzipation von religiösen Dogmen. Das fünfte Prinzip spricht sich gegen die Bestrafungslogiken aus, die alle Sphären des sozialen Lebens, aber besonders die Schule durchdrungen und pädagogische Maßnahmen verdrängt hätten. Das sechste und abschließende Prinzip greift die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit auf:

„Ce que nous n'acceptons pas, c'est enfin que la jeune musulmane qui porte un foulard joue le rôle d'un bouc émissaire, sur lequel on s'acharne pour mieux oublier les logiques de domination et d'exclusion qui traversent notre société : libéralisation de l'économie, chômage de masse, précarisation des salarié-e-s, extension du contrôle social et des logiques sécuritaires, permanence des discriminations racistes et de l'inégalité sociale entre hommes et femmes." – Wir akzeptieren nicht, dass die junge, Kopftuch tragende Muslima die Rolle eines Sündenbocks spielen muss, auf den man sich stürzt, um die Logiken von Herrschaft und Ausschluss in unserer Gesellschaft zu vergessen: Liberalisierung der Wirtschaft, Massenarbeitslosigkeit, Prekarisierung der Erwerbstätigen, Ausweitung der sozialen Kontrolle und der Sicherheitslogiken, Fortbestand von rassistischer Diskriminierung und sozialer Ungleichheit zwischen Männern und Frauen.

Das Kopftuch gilt dem Kollektiv „Une école pour tou-te-s" als Kleidungsstück, nicht als Zeichen von Religion im öffentlichen Raum. Auch hier wird, obwohl die politische Position konträr zu der von „Ni putes ni soumises" ist, auf die sozialen Probleme verwiesen, die von der Debatte über das Kopftuch verdeckt würden. Allerdings wird dabei auf die Lebensbedingungen der jungen Frauen und Männer kein Bezug genommen und es wird auch nicht nach den Gründen gefragt, die die Hinwendung zum Islam befördern. Der Blick richtet sich stattdessen auf die französische Mehrheitsgesellschaft und ihre exkludierenden und strafenden Praktiken, die sich gerade gegen diejenigen richteten, die sie am wenigsten „verdient" hätten und denen sie maximal schadeten, nämlich den jungen muslimischen Frauen.

Aufschlussreich ist der Bezug beider Bewegungen, die sich explizit als feministisch verstehen, auf das republikanische Konzept von gesellschaftlicher Integration, auf die in der Verfassung garantierte Trennung von Staat und Religion sowie auf die Gleichheit der Geschlechter beziehungsweise den Freiheitsanspruch der Frauen. Beide politisch absolut konträren Positionen – Ni putes ni soumises für das Kopftuchverbot, Une école pour tou-te-s dagegen – beziehen sich auch in ihrer öffentlichen Selbstdarstellung positiv auf die Republik und den damit verbundenen Universalismus. Das soll im Folgenden anhand einer kurzen Analyse der Ikonografie beider Bewegungen gezeigt werden. Zentral ist dabei die Ikone der Marianne, die seit der Dritten Republik, also seit den 1880er Jahren, die Ideen der Republik verkörpert.

4 Seit der Dritten Republik gelten Schule und Militär als die zentralen Transmissionsinstanzen der republikanischen Ordnung.

Ausschnitt aus „Die Freiheit führt das Volk an", Eugène Delacroix, 1830, Musée du Louvre

Dieses berühmte Monumentalgemälde von Eugène Delacroix mit dem Titel „Die Freiheit führt das Volk an" entstand 1830 und thematisiert die Julirevolution dieses Jahres. Der Aufstand richtete sich gegen die Wiedereinführung der Monarchie und hatte deren vorläufige Abschaffung zur Folge. Die Republik siegt auf den Barrikaden, hier dargestellt als Frau, die in einer Hand das Gewehr zur Verteidigung der Freiheit hält und in der anderen die von den Bourbonen verbotene Trikolore schwingt. Auf dem Kopf trägt sie die phrygische Haube, das von den Jakobinern eingeführte Symbol der Revolution, das seinerseits an die Kopfbedeckung der freigelassenen Sklaven in der Römischen Republik erinnert.

Die Ikone der Marianne findet sich als Büste in allen Rathäusern, auf Briefmarken oder als Monumentalstatue auf der Place de la République in Paris.

Marianne-Büsten

Place de la République, Paris

Auf diese fest im kollektiven Gedächtnis verankerte Repräsentation der Republik beziehen sich nun beide Bewegungen in ihrer Selbstdarstellung. „Ni putes ni soumises" initiierte mit der Unterstützung der etablierten Parteien zum 14. Juli 2003 eine groß angelegte Ausstellung unter dem Titel „Mariannes d'aujourd'hui – Hommage des femmes des cités à la République" – Mariannen von heute – Die Frauen aus den Vorstädten erweisen der Republik ihre Reverenz. Diese Ausstellung wurde einige Wochen in großformatigen Plakaten an den Säulen der Assemblée Nationale, der Französischen Nationalversammlung, gezeigt. Ihre Bildsprache greift explizit auf die Ikone der Marianne zurück.

Werbeplakat für die Ausstellung „Mariannes d'aujourd'hui – Hommage des femmes des cités à la République"

Die Ausstellung bestand aus Fotos von Frauen, die als Bewohnerinnen von Vorstadtsiedlungen vorgestellt werden und die sich mit einem markanten Satz zu Marianne, also der Republik, ins Verhältnis setzen. Die Frauen sind zum Teil als ethnisch markiert zu dechiffrieren, entweder über äußere Merkmale oder über ihre Vornamen, und zum Teil als Weiß markierte Französinnen zu identifizieren. Darin soll die gemeinsame Lebenssituation in den Cités ebenso zum Ausdruck kommen wie die Verbundenheit im feministischen Kampf. Zwei der insgesamt dreizehn Plakate stelle ich hier vor:

Samira, 30 Jahre, aus Saint-Denis:
„Für mich ist Marianne eine Frau, die sich nicht unterwirft und den Weg öffnet"

Ingrid, 22 Jahre, aus Fontenay-sous-Bois:
„Meiner Meinung nach ist die Haupteigenschaft von Marianne ihre Beharrlichkeit"

Das folgende Foto entstand bei der Großdemonstration am 8. März 2004 in Paris anlässlich des Internationalen Frauentags, an der mehrere zehntausend Frauen und Männer teilnahmen, die aus ganz Frankreich angereist waren. Das Gesetz über das Verbot des Tragens von religiösen Zeichen in der öffentlichen Schule, la loi dite „contre les signes religieux ostensibles", war zu diesem Zeitpunkt gerade verabschiedet. Zur Demonstration aufgerufen hatte ein breites Bündnis von Gruppen und Initiativen, die sich für das Kopftuchverbot stark gemacht hatten. Die KopftuchbefürworterInnen, also diejenigen, die sich gegen das Gesetz organisiert hatten, nahmen als kleine Gruppe ebenfalls an der Demonstration teil, allerdings unter Schwierigkeiten, denn ihre Präsenz war von den VeranstalterInnen nicht erwünscht. Bei dieser Demonstration nahm ich unabsichtlich und zufällig dieses Foto auf, weshalb auch das Plakat, um das es hier geht, nicht vollständig zu erkennen ist:

Foto:
Christine Bauhardt

Diese Gruppe ist Teil des Kollektivs „Eine Schule für alle – Gegen die Gesetze des Ausschlusses". Im Hintergrund ist ein Plakat zu sehen, das besagt: „FeministInnen gegen Diskriminierungen". Besonders interessant ist hier aber die kopftuchtragende Frau im Mittelgrund, die ein Plakat hält, auf dem eine Marianne dargestellt ist, erkennbar an der phrygischen Haube sowie an der Cocarde, und das die Aufschrift trägt: „Républicaine ostensible". Der Bezug zur Republik und zum Kopftuchverbot ist hier also zusätzlich zur Ikonografie in einem Wortspiel versteckt: Kennzeichen der republikanischen Marianne-Ikone ist ihre symbolisch eindeutig identifizierbare Kopfbedeckung („ostensible"). Sowohl sie als auch die Trägerin des Plakats, so ist die Aussage wohl zu deuten, sind unzweifelhafte Repräsentantinnen der Republik, des républicaines ostensibles.[5]

3.3 Zwischenfazit

Beide Positionen, in der Selbstbezeichnung als feministisch charakterisiert, beziehen sich also in positiver Weise auf die republikanische Tradition und auf den Laizismus. Wie eingangs beschrieben, ist die Trennung von Staat und Religion dem republikanischen Selbstverständnis inhärent. Der Laizismus sprengt die enge Verknüpfung von gesellschaftlicher Integration mit dem (historisch katholischen) Glaubensbekenntnis und löst die Zugehörigkeit zur französischen Nation als einer „communauté des citoyens" (Schnapper 1994) von der Religion. Die Auffassung der Nation als einer fiktiven Gemeinschaft, als sozialer Konstruktion, setzt voraus, dass diese Konstruktionen wandelbar sind und sich je nach kulturellem und historisch-politischem Kontext unterscheiden. Das Verständnis der Nation in Frankreich ist inklusiv und universalistisch, zumindest im Hinblick auf seine normative Orientierung und Vision. Dass in der gelebten Realität

5 Denkbar wäre auch die Interpretation der anonymen Gutachterin, dass durch die Verwendung des Wortes „ostensible" auch der Laizismus als Religion gekennzeichnet werden soll und nicht als neutraler Zustand, wie vom republikanischen Selbstverständnis reklamiert. Ich bedanke mich für diesen Hinweis.

Differenzkonstruktionen zu sozialen Hierarchien und Diskriminierungen führen, bleibt davon unbenommen. Aber die Utopie einer inklusiven gesellschaftlichen Integration unter Absehung von individuellen Differenzen ist deshalb auch für die dargestellten feministischen AktivistInnen der Bezugsrahmen ihres politischen Engagements.

4 Die Kritik der Kritik: Postkoloniale Positionen

Besonders die Bewegung „Ni putes ni soumises" wurde und wird aktuell stark von Stimmen aus dem postkolonialen Diskurskontext kritisiert. In einem viel diskutierten Beitrag der Soziologin Christine Delphy (Delphy 2005) wird das Konzept der Intersektionalität, ohne diesen Begriff zu verwenden, aufgenommen und zur Analyse der postkolonialen Situation in Frankreich verwendet. Delphy benennt als sich überlagernde Differenz- und Herrschaftskategorien „race, *caste* et genre". Dabei übernimmt sie den Begriff „Kaste", um damit das Ergebnis und die Dauerhaftigkeit von rassistischen Ausschlussmechanismen zu beschreiben. Nach Delphys Konzeption ist Kaste ein angemessener Begriff zur Analyse eines Gesellschaftssystems, das einen Teil seiner Bevölkerung in einer ererbten und vererbbaren Unterordnung hält. Sie analysiert die Situation der heute lebenden maghrebinischen und afrikanischen Französinnen und Franzosen als Erbschaft der kolonialen Geschichte Frankreichs, bei der sich frühere Dominanzverhältnisse ins Heute verlängern – und dies ohne Chance auf Veränderung dieses Status durch die so Marginalisierten, da für sie soziale Mobilität weder wahrscheinlich noch möglich sei. Das Konzept „caste" ist nach ihrer Auffassung dazu geeignet, die Besonderheit der rassistischen Unterdrückung in der Klassenherrschaft zu beschreiben, wozu das Konzept „Rassismus" nicht ausreiche: „En effet, tandis que le concept de racisme met l'accent sur des processus, le concept de caste met l'accent sur les résultats de ces processus en termes de structure sociale" (Delphy 2005: 163). – Während das Konzept „Rassismus" den Akzent auf die Prozesse legt, legt das Konzept „Kaste" den Akzent auf die Ergebnisse dieser Prozesse hinsichtlich der Sozialstruktur.

Zur Illustration des postkolonialen Erbes in der aktuellen französischen Debatte zieht Delphy den unterschiedlichen Status von „Franzosen mit europäischen Wurzeln" und „muslimischen Franzosen" in Algerien, bis 1962 Teil der französischen Republik, heran, ein Status, der auf der Religionszugehörigkeit beruht habe:

„En Algérie occupée, les indigènes de sexe masculin peuvent sortir du statut de sous-citoyen: mais à condition de renoncer à leur religion (...) Ainsi l'islam devient, sur le plan ideólogique et légal, la raison donnée pour leur statut d'indigènes" (Delphy 2005: 164). – Im besetzten Algerien können die männlichen Indigenen ihren Status als untergeordnete Staatsbürger verlassen, vorausgesetzt, sie geben ihre Religionszugehörigkeit auf. So wird der Islam auf ideologischer und legaler Ebene die Begründung für den Status als Indigene.

Die Beziehung zwischen kolonisierender und kolonisierter Gesellschaft beschreibt Delphy als Beziehung zwischen zwei Patriarchaten:

„[L]es rapports entre la société colonisatrice et la société colonisée sont des rapports entre deux patriarcats. Les protagonistes du conflit colonial sont, des deux côtés, les hommes. Seuls ils ont le statut de sujets dans les deux sociétés, et dans les deux, les femmes sont des objets, des propriétés. Il est logique

que le colonisateur veuille déposséder les hommes indigènes de leur possession la plus précieuse, la dernière qui leur reste aussi, les femmes" (Delphy 2005: 165; Hervorhg. im Orig.). – Die Beziehungen zwischen der kolonisierenden Gesellschaft und der kolonisierten Gesellschaft sind Beziehungen zwischen zwei Patriarchaten. Die Protagonisten des Kolonialkonfliktes sind auf beiden Seiten Männer. Allein sie haben den Status von Subjekten in beiden Gesellschaften, und in beiden sind Frauen Objekte, Besitztümer. Es ist logisch, dass der Kolonisator die indigenen Männer ihres wertvollsten Besitzes enteignen will, auch des letzten Besitzes, der ihnen noch bleibt, der Frauen.[6]

Diese Enteignung fand Delphy zufolge ihren konkreten Ausdruck in den Kampagnen zur Zwangsentschleierung von muslimischen Algerierinnen, sowohl in der Kolonialzeit als auch während des Algerienkriegs (Delphy 2005: 165). Beide patriarchalen Gesellschaften verfolgten über die Frage der Ver-/Entschleierung ihre Herrschaftsinteressen: die französischen Kolonialherren die ihrer kolonialen Dominanz, die algerische Befreiungsbewegung diejenigen ihres nationalistischen Projekts.

Der hier analysierte Text, der vor seiner wissenschaftlichen Publikation vielfach über Diskussionsforen im Internet verbreitet sowie in diversen politischen Gruppen diskutiert wurde, steht in engem Zusammenhang mit der Gründung eines neuen politischen Aktionskollektivs. Im Januar 2005 lancierte ein Zusammenschluss verschiedener Gruppen und Individuen den Appell „Nous sommes les indigènes de la République !" – Wir sind die Eingeborenen der Republik. Der Aufruf trägt den Untertitel „Appel pour les Assises de l'anti-colonialisme post-colonial" – Aufruf zur Versammlung des postkolonialen Antikolonialismus (Indigènes 2005). Die Bezeichnung, die hier als Selbstidentifikation der AktivistInnen verwendet wird, ist „les personnes issues des colonies, anciennes ou actuelles, et de l'immigration post-coloniale" – die Personen aus den alten oder aktuellen Kolonien und aus der postkolonialen Einwanderung stammend.

In dem Aufruf wird die These vertreten, Frankreich war und bleibe ein kolonialer Staat, der die Reichtümer der Kolonien ausgebeutet habe, die Kulturen und Traditionen zerstört, die Geschichte geleugnet und die Erinnerung ausgelöscht. Die aktuelle Behandlung der aus den Kolonien stammenden Bevölkerung verlängere die französische Kolonialpolitik in den früheren Kolonien in die Gegenwart hinein. Die Diktion des Aufrufs ist die eines politischen Pamphlets und wurde unter anderem auch von postkolonialen WissenschaftlerInnen als reduktionistisch kritisiert. Dennoch sei seine politische Wirkung auf die postkoloniale französische Gesellschaft nicht zu unterschätzen (Bancel/Blanchard/Lemaire 2005: 22).[7] Und in der Tat hatte der Aufruf eine ungeheure Resonanz im medialen und politischen Raum, denn er erschien praktisch zeitgleich mit dem Gesetzentwurf, der „insbesondere die positive Rolle der französischen Präsenz in Übersee, vor allem in Nordafrika" in den Lehrplänen der Schulen zu verankern beabsichtigte (vgl. dazu Ritzenhofen 2006).

Für den Kontext dieses Aufsatzes besonders interessant ist der Bezug des Aufrufs der „Indigènes de la République" zum Kopftuchverbot. Das Gesetz wird dort als dis-

6 Diese Argumentation ermöglicht es Christine Delphy, die koloniale Herrschaft in ihren patriarchatskritischen Ansatz zu integrieren (vgl. Delphy 1998).

7 Das Aktionskollektiv ist nach wie vor politisch sehr aktiv. Es ist als pro-arabisch zu identifizieren mit deutlichen anti-jüdischen/anti-israelischen Tendenzen. Zum Zeitpunkt der Entstehung dieses Artikels bereiten die AktivistInnen eine Großdemonstration am 8. Mai 2009 in Paris vor. Der 8. Mai ist in Frankreich ein Feiertag, an welchem des Endes des Zweiten Weltkriegs gedacht wird. Gleichzeitig wurden am 8. Mai 1945 Demonstrationen gegen die Kolonialmacht in Algerien blutig niedergeschlagen. In der Folge wurden hunderte von MuslimInnen von der französischen Armee und französischen Milizen ermordet.

kriminierend, sexistisch und rassistisch bezeichnet, und es gilt als in der Tradition kolonialer Praktiken der Zwangsentschleierung stehend. Die Sprecherin der Bewegung, Houria Bouteldja, attackiert in einer Positionsbestimmung frontal die AktivistInnen von „Ni putes ni soumises" als HandlangerInnen des ideologischen Staatsapparats und damit des postkolonialen Rassismus (Bouteldja 2004). Die Entschleierung wird von ihr als „koloniale Gewalt" bezeichnet. Koloniale Praxis sei es gewesen, das Herz der algerischen Widerstandsbewegung anzugreifen, indem die Kolonialmacht den muslimischen Frauen ihre eigenen Ehemänner, Väter oder Brüder als Feinde präsentiert hätten, um sie von der kolonialen Unterdrückung abzulenken (Bouteldja 2004). Dieses Projekt sei im Frankreich des Jahres 2004 nach wie vor aktuell und „Ni putes ni soumises" lasse sich für dieses Unternehmen funktionalisieren. Dabei handle es sich um einen „Feminismusersatz" („ersatz de féminisme") beziehungsweise „Billigfeminismus" („féminisme bon marché"), während die eigene Position als eigentlicher Feminismus angesehen wird.

Selbst wenn man berücksichtigt, dass es sich bei diesem Text um ein politisches und damit provozierendes Statement handelt, so spiegelt er doch die Heftigkeit der Auseinandersetzung um ein feministisches Selbstverständnis und um das Verhältnis von postkolonialer Kritik und republikanischen Prinzipien wider. Die politische Positionierung greift dabei ganz erheblich auf wissenschaftliche Arbeiten zur Dekonstruktion des französischen Republikanismus zurück. Der Text von Christine Delphy (2005) spielt hier eine wichtige Rolle, aber ebenso die postkolonialen Analysen von Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire und Françoise Vergès (Bancel/Blanchard/Vergès 2003; Blanchard/Bancel/Lemaire 2005) sowie die Publikationen von Nacira Guénif-Souilamas (2000, 2003, 2006 sowie Guénif-Souilamas/Macé 2004).

Nacira Guénif-Souilamas ist eine der deutlichsten KritikerInnen von „Ni putes ni soumises" im wissenschaftlichen Diskurs, die der Bewegung vorwirft, entweder den Opferstatus der Migrantinnen zwischen Vergewaltigung und Schleier (im Französischen ein Wortspiel: „viol et voile") oder ihre Rolle als Heldinnen der Integration fortzuschreiben. Beide Bilder seien Konstruktionen, die mit der realen Lebenssituation der Frauen in den Vorstädten nichts zu tun hätten. Zum einen würden die postkolonialen Migrantinnen durch die Bewegung essentialisiert, zum anderen politisch funktionalisiert für die Interessen einzelner Frauen.[8] Die Essentialisierung besteht nach Guénif-Souilamas in der homogenisierenden Perspektive auf die „Frauen aus den Vorstädten", die damit von den anderen Frauen abgegrenzt würden (Guénif-Souilamas 2003: 56), sowie in der Konstruktion von binären Oppositionen von Mann-Frau, männlich-weiblich, Mädchen-Junge (Guénif-Souilamas 2003: 57).

Wenn in den Vorstädten heute ein „Krieg der Geschlechter" – „la guerre des sexes" – (Guénif-Souilamas 2003: 58) herrsche, dann dürften, so die Autorin, nicht einseitig die Männer angeprangert werden:[9]

8 Dieser Punkt bezieht sich auf die politische Instrumentalisierung von SOS Racisme durch die Sozialistische Partei in den 1980er Jahren. Die Bewegung „Ni putes ni soumises" steht SOS Racisme personell nahe. Der Vorwurf der politischen Funktionalisierung erweist sich im Rückblick als gerechtfertigt, da Fadela Amara, wie bereits gesagt, unter der Präsidentschaft von Nicolas Sarkozy zur Staatssekretärin aufgestiegen ist.

9 Auf dieser Argumentationslinie basiert auch das Buch „Les féministes et le garçon arabe" (Guénif-Souilamas/Macé 2004). Es wurde von Liliane Kandel (2005), einer der profiliertesten französischen Stimmen zum Zusammenhang von Sexismus, Rassismus und Antisemitismus, einer harschen Kritik unterzogen. Sie kritisiert die Verfälschungen und Unkenntnis der AutorInnen, die zu einer ver-

„Si le simple fait d'être une femme est devenu une conduite à risque dans les quartiers ségrégés, ce n'est pas parce que les garçons sont sous l'emprise d'une bestialité dont ils ne veulent pas se défaire, trop heureux qu'ils seraient d'en recueillir les dividendes. (…) [M]ême les garçons des quartiers commencent à comprendre qu'ils n'ont rien à gagner à vouloir la survivance d'un patriarcat qui les contraint et leur commande de contraindre les femmes. La question est de savoir comment, et avec qui, ils ouvriront des espaces d'affranchissement du virilisme qui les étreint. Ce n'est pas la concurrence sauvage entre sexes conduisant à une confrontation à huis clos des héritiers et héritières de mondes ouvriers et migrants confondus qui répondra à cette question" (Guénif-Souilamas 2003: 57).

– Wenn allein die Tatsache, eine Frau zu sein, in den segregierten Stadtvierteln zu einem Risikoverhalten geworden ist, dann nicht, weil die Jungen in einer Bestialität gefangen sind, von der sie sich nicht befreien wollen, weil sie nur allzu froh sind, deren Dividende zu ernten. (...) Selbst die Jungen in den Vorstädten fangen an zu verstehen, dass sie nichts zu gewinnen haben, wenn sie das Überleben eines Patriarchats wollen, das sie einengt und ihnen befiehlt, den Frauen Zwang anzutun. Die Frage ist, wie und mit wem sie Räume öffnen werden, um sich von diesem einengenden Kult der Männlichkeit zu befreien. Die wilde Konkurrenz zwischen den Geschlechtern, die zu einer Konfrontation hinter geschlossenen Türen zwischen Erben und Erbinnen der Arbeiterschicht und Migranten führt, wird keine Antwort auf diese Frage geben.

So wie durch die Konfrontation von Männern und Frauen, Jungen und Mädchen Männer und Männlichkeit essentialisiert würden, so konstruierten die Aktivistinnen von „Ni putes ni soumises" der Autorin zufolge auch ein essentialisierendes Weiblichkeitsbild. Mit dem Motto „Weder Huren noch Unterworfene" hätten sie sich von den gesellschaftlich stigmatisierten Frauen abgewandt, um strikt ihre „Interessen als ehrbare Frauen" – „pour la stricte défense de leurs intérêts d'honnêtes femmes" – (Guénif-Souilamas 2003: 61) zu verteidigen. Dies komme einer Entsolidarisierung mit den marginalisierten Prostituierten gleich, die sich als „Gefangene der Sklavenökonomie der Prostitution" – „prisonniers des réseaux transnationaux de l'économie esclavagiste" – unter dramatischen Bedingungen prostituieren müssten (Guénif-Souilamas 2003: 61). Darin bestehe auch der Zusammenhang zwischen einer Prostituierten und einer verschleierten Frau: Während erstere kriminalisiert werde, werde letztere verteufelt und beide gemeinsam viktimisiert: „Alors, tel est le rapport entre une prostituée et une femme voilée: si l'une est criminalisée, l'autre est diabolisée et l'une comme l'autre sont victimisée" (Guénif-Souilamas 2003: 62). Die Schlussfolgerung der Analyse lautet demgemäß, dass die Denunzierung der Prostituierten wie diejenige der verschleierten Frauen dazu diene, denjenigen Frauen Respektabilität zu verschaffen, die einem so konstruierten positiven Weiblichkeitsbild – zu ergänzen wäre: einem republikanischen Bild von Weiblichkeit – entsprächen. Ziel dieser Strategie der Viktimisierung sei der eigene Machterhalt, und dies wiederum zeuge von politischer Feigheit: „Maintenir les victimes, réelles ou supposées, dans une relation de subordination et de dépendance à l'égard de celles et ceux qui prétendent les défendre pour mieux asseoir leur pouvoir constitue une lâcheté politique" (Guénif-Souilamas 2003: 65).

zerrten Darstellung sowohl feministischer politischer und wissenschaftlicher Debatten als auch der Bewegung „Ni putes ni soumises" führten. Als besonders problematisch hebt sie die Verharmlosung heterosexueller Gewalt und die Idealisierung der sexuellen Beziehungen zwischen Jugendlichen in den Vorstädten hervor.

5 Fazit: Feminismen in der postkolonialen Republik

In diesem Aufsatz habe ich drei Ziele verfolgt. Zunächst ging es darum zu zeigen, wie sich im Zusammenhang mit der Debatte um das Kopftuchverbot in Frankreich feministische Bewegungen formiert haben, die sich trotz politisch konträrer Positionen – Pro und Contra Verbot eindeutig erkennbarer religiöser Zeichen in der öffentlichen Schule – auf den Wertekonsens der Republik berufen. Dabei wird einerseits auf den Laizismus der republikanischen Verfassung rekurriert, wobei das Prinzip des Laizismus allerdings unterschiedlich interpretiert wird. Während die Position für das Verbot für eine Gleichbehandlung aller Religionen mittels der Unsichtbarkeit jeden religiösen Bekenntnisses im öffentlichen Raum argumentiert, setzt sich die Position gegen das Verbot dafür ein, Religionszugehörigkeit als Privatangelegenheit zu betrachten, die auch im Laizismus unter die Religionsfreiheit fällt. Im ersten Artikel des Gesetzes von 1905 über die Trennung von Staat und (katholischer) Kirche heißt es dazu: „La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes“ (Comm. Stasi 2004: 27). – Die Republik stellt die Gewissensfreiheit sicher. Sie garantiert die freie Religionsausübung.

Der Artikel 2 der Verfassung der Fünften Republik, der de facto der erste ist,[10] lautet: „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“ – Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik. Sie stellt die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz sicher ohne Ansehen von Herkunft, Rasse oder Religion. Sie respektiert alle Glaubensbekenntnisse.

Unabhängig davon, dass diese Gleichheit in der sozialen Realität keineswegs realisiert ist, ist doch interessant festzustellen, dass die freie Religionsausübung und der Respekt aller Glaubensbekenntnisse durch die Republik beiden feministischen Positionen als Referenzrahmen dienen.

Das zweite Ziel dieses Beitrags war zu zeigen, wie die vorgestellten Positionen sich argumentativ auf die Geschlechtergleichheit und die feministischen Kämpfe beziehen. Beide Seiten identifizieren sich in ihrer Selbstbezeichnung als feministisch. Während die Pro-, also die Verbotsposition für den Schutz von Frauen vor einem Verhüllungszwang aufgrund von massiver sozialer Kontrolle argumentiert, setzt sich die Contra-Position für den Schutz von kopftuchtragenden Frauen und gegen ihren Ausschluss von der Schule ein. Diese Konsequenz des Gesetzes, nämlich die Bestrafung der Mädchen und jungen Frauen durch Ausschluss von der Schule, wird von den VerfechterInnen des Kopftuchverbots nicht thematisiert. Weil ihnen das Kopftuch grundsätzlich als Symbol der Geschlechterdifferenz und Geschlechtersegregation und damit als Widerspruch zur Gleichheit der Geschlechter gilt, treten sie für das Verbot ein. Beide Positionen werden deshalb als feministisch interpretiert, einmal gegen die Segregation der Geschlechter und im Sinne der Geschlechtergleichheit, die der Staat zu schützen hat, einmal als Verteidigung der Wahlfreiheit und Selbstbestimmung der Frauen und gegen ihre Bestrafung durch den Staat.

Das dritte Ziel meiner Ausführungen war die Darstellung der sich selbst als postkolonial bezeichnenden KritikerInnen an diesen Positionen, deren Kritik sich auf die

10 Der erste Artikel bezieht sich auf die Annahme der Verfassung durch die Republik und die „Völker der überseeischen Gebiete“ als Gemeinschaft.

Pro-Position, also auf die BefürworterInnen des gesetzlichen Kopftuchverbots, konzentriert. Diese werden als Kollaborateurinnen der Kolonialmacht denunziert, weil sie sich die (falschen) Versprechungen und den (heuchlerischen) Universalismus der post/kolonialen Republik zu eigen machten. Es wird ihnen vorgeworfen, durch die Konstruktion der braven und angepassten republikanischen Migrantin, die weder Hure noch Unterworfene sei, zur Rekonstruktion einer essentialistischen Zweigeschlechtlichkeit beizutragen, deren symbolische Repräsentationen durch „das verschleierte Mädchen" und „den arabischen Jungen" verkörpert werde. Dieser werde zum Sündenbock für sämtliche Verfehlungen eines gescheiterten Umgangs mit der kolonialen Vergangenheit stilisiert.

Mir erscheint diese Kritik wenig fundiert. Damit stelle ich nicht infrage, dass die französische Gegenwartsgesellschaft ähnlich wie auch die deutsche von tiefgreifenden Spaltungen entlang von ethnischen, sozialen, ökonomischen und gegenderten Trennlinien durchzogen wird. Die Kolonialgeschichte Frankreichs prägt die aktuellen gesellschaftlichen Hierarchien des Landes in grundsätzlicher Weise. Dass jedoch die feministischen Bewegungen als Grundübel oder Komplizinnen dieser sozialen Verwerfungen, Ungleichheiten und Rassismen ausgemacht werden, das erscheint mir nicht haltbar.

Insbesondere die Behauptung, auf das Konstrukt des „arabischen Jungen" würden sämtliche rassistischen und kolonialen Ressentiments projiziert, halte ich selbst wiederum für eine Konstruktion. Die Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen der jungen Männer der Cités ist deutlich differenzierter, wie ich eingangs gezeigt habe, als dies von der postkolonialen Kritik formuliert wird. Aufgrund meiner eigenen Feldforschungen in den Vorstädten von Marseille (vgl. Bauhardt 2002, 2004c, 2006) kann ich durchaus begründet sagen, dass das Thema der Gewalt – sexualisiert oder nicht – in der medialen Präsentation der französischen Vorstädte und in den Projektionen der Weißen Mittelschichten auf diese als gefährlich identifizierten Orte dramatisch übertrieben wird. Dass jedoch in manchen Vorstädten die Geschlechterbeziehungen durch die starke soziale Kontrolle von meist jungen Männern über Frauen dominiert werden, ist nicht von der Hand zu weisen (Kebabza 2004, 2007). Das erkennen im Übrigen auch junge Männer aus der postkolonialen Migration an, die sich erstaunlich häufig in den feministischen Kontexten Frankreichs bewegen.

Die Frage bleibt, ob die laizistische Basis der Republik als Perspektive für eine pluriethnische und multireligiöse Gesellschaft angesehen werden kann. Einen sehr interessanten Beitrag zu dieser Frage leistet Diane Pinto (2004). Sie analysiert zunächst die französische Situation als von vier Religionen dominiert: dem Christentum, dem Islam, dem Judentum – und dem Laizismus. Sie bezeichnet den Laizismus als republikanisches Glaubensbekenntnis. Der Laizismus werde von seinen AnhängerInnen ebenso erbittert verteidigt wie eine Religion von ihren Gläubigen. Nach Pintos Auffassung müsste sich der Laizismus stattdessen in einen „tatsächlich neutralen und vor allem offenen Raum" – „un espace véritablement neutre et avant tout ouvert" (Pinto 2004: 86f.) – verwandeln: „Un espace où la religion pourrait s'exprimer en tant que voix émanant de la société civile mais aussi où le droit de la non-religion pourrait être admis" – ein Raum, in dem sich die Religion als Stimme aus der Zivilgesellschaft ausdrücken könnte, wo aber auch das Recht auf Nicht-Religiosität anerkannt werden könnte (Pinto 2004: 86f.). Dazu müsste das französische Verständnis des Laizismus allerdings geschmei-

diger, nachgiebiger werden, damit der Laizismus zu einem Raum der Begegnung und nicht des Ausschlusses werde.

Literaturverzeichnis

Agacinski, Sylviane. (1999). Contre l'effacement des sexes. *Le Monde*, 6.2.1999, S. 1

Amara, Fadela (avec la collaboration de Sylvia Zappi). (2003). *Ni Putes Ni Soumises*. Paris: La Découverte

Amir-Moazami, Schirin. (2007). *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript

Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal & Lemaire, Sandrine. (2005). La fracture coloniale: une crise française. In Pascal Blanchard; Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (Hrsg.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial* (S. 9-29). Paris: La Découverte

Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal & Vergès, Françoise. (2003). *La République coloniale*. Paris: Albin Michel

Bauhardt, Christine. (2002). Stadterneuerung in Frankreich zwischen Universalismus und Differenz: Das Beispiel Marseille. *RaumPlanung,* 102, 137-143

Bauhardt, Christine. (2004a). Universalismus und Differenz in Frankreich: «Ethnizität» und «Geschlecht» in der politischen Debatte. In Christine Bauhardt, *Entgrenzte Räume. Zu Theorie und Politik räumlicher Planung* (S. 66-88). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Bauhardt, Christine. (2004b). Öffentlichkeit, Laizismus und Emanzipation – welche Gleichheit, welche Freiheit? In Christine Bauhardt (Hrsg.), *Räume der Emanzipation* (S. 235-252). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Bauhardt, Christine. (2004c). Migration und Stadtentwicklung in Marseille. In Christine Bauhardt, *Entgrenzte Räume. Zu Theorie und Politik räumlicher Planung* (S. 43-65). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Bauhardt, Christine. (2006). Die französischen Vorstädte – ein kritischer Gender-Blick auf mediale und wissenschaftliche Diskursproduktionen. In HBS (Hrsg.), *Was ist los in Frankreich? Migration – Integration – Diversity*, Nov. 2006; Zugriff am 2. April 2009 unter www.migration-boell.de/web/integration/47_925.asp

Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas & Lemaire, Sandrine. (Hrsg.). (2005). *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: La Découverte

Bouteldja, Houria. (2004). De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises: l'instrumentalisation coloniale et néo-coloniale de la cause des femmes. In *Multitudes Web 30*. Zugriff am 2. April 2009 unter http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1663

Bowen, John R. (2007). *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*. Princeton and Oxford: Princeton University Press

Collectif. (2004). *Collectif Une école pour tou-te-s. Charte des collectifs Une école pour tou-te-s / Contre les lois d'exclusion*. Zugriff am 30. März 2009 unter http://lmsi.net/spip.php?article268&var_recherche=une%20%E9cole%20pour%20toutes

Comm. Stasi. (2004). *Commission présidée par Bernard Stasi: Laïcité et République. Rapport au Président de la République*. Paris: La documentation française

Delphy, Christine. (1998). *L'ennemi principal. Économie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse

Delphy, Christine. (2005). Race, caste et genre en France. In Jacques Bidet (Hrsg.), *Guerre impériale, guerre sociale* (S. 163-174). Paris: PUF

Dornhof, Sarah. (2006). *Weder Huren noch Unterworfene. Geschlechterkonstruktionen und Interkulturalität in der französischen Gesellschaft*. Münster: LIT Verlag

Ezekiel, Judith. (2006). French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story. *Feminist Studies, 32* (2), 256-278

Guénif-Souilamas, Nacira. (2000). *Des «beurettes» aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris: Grasset

Guénif-Souilamas, Nacira. (2003). Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée? Les inévitables contradictions d'un féminisme sous influence. *Cosmopolitiques*, (4), 53-65. (Ce sexe qui nous dépasse). La Tour d'Aigues: éds. de l'aube

Guénif-Souilamas, Nacira. (Hrsg.). (2006). *La république mise à nu par son immigration*. Paris: La Fabrique éds.

Guénif-Souilamas, Nacira & Macé, Éric. (2004). *Les féministes et le garçon arabe*. La Tour d'Aigues: éds. de l'aube

Indigènes. (2005). *L'Appel des indigènes de la république*. Zugriff am 2. April 2009 unter www.indigenes-republique.org/spip.php?article1

Kandel, Liliane. (2005). Les noces enchantées du «post-féminisme» et de l'archéo-machisme. Les «féministes et le garçon arabe» ou le discours de la confusion. *ProChoix*, (32), 39-54

Kebabza, Horia. (2004). Logiques de genre dans des quartiers impopulaires. *Hommes et migrations*, (1248), 52-63

Kebabza, Horia. (2007). „Invisibles ou parias". Filles et garçons des quartiers de relégation. *Empan, 67* (3), 30-33

Koenig, Matthias & Willaime, Jean-Paul. (Hrsg.). (2008). *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition

Mollenhauer, Daniel. (2004). Symbolkämpfe um die Nation. Katholiken und Laizisten in Frankreich (1871-1914). In Heinz-Gerhard Haupt & Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert* (S. 202-230). Frankfurt a. M./New York: Campus

NPNS. (2003). *Le Mouvement Ni Putes Ni Soumises*. Zugriff am 3. April 2009 unter www.niputesnisoumises.com

Pinto, Diane. (2004). La France et ses quatre religions. *Esprit*, Février, 78-88

Rémond, René. (1992). La fille aînée de l'Église. In Pierre Nora (Hrsg.), Les lieux de mémoire (S. 541-581). Les France, tome III: De l'archive à l'emblème

Ritzenhofen, Medard. (2006). Schattenbeschwörung und Schönfärberei. Koloniales Erbe und historische Wahrheiten. *Dokumente*, (2), 54-59

Schnapper, Dominique. (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard

Zur Person

Christine Bauhardt, Prof. Dr., Leiterin des Fachgebiets Gender und Globalisierung an der Humboldt-Universität zu Berlin. Promotion in Politikwissenschaft, Habilitation in räumlicher Planung. Arbeitsschwerpunkte: Migration und Raumentwicklung, Globale Umweltpolitik und Geschlechterverhältnisse, Stadtentwicklung in Frankreich
E-Mail: christine.bauhardt@gender.hu-berlin.de