



Étienne Balibar

Dissonanzen in der Laizität

Étienne Balibar analysiert das Kopftuchverbot an französischen Schulen und argumentiert, dass mit dem Verbot eine Chance vertan wurde, die Frage nach Politik und Religion, nach der Grenzziehung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Leben, sowie dem Status des Geschlechterdifferenz, zukunftsweisend zu diskutieren.

Der Bericht der von Bernard Stasi geleiteten Kommission, die Rede des französischen Staatspräsidenten Chirac und die Ankündigung des Erziehungsministers, ein "klares und einfaches" Gesetz vorlegen zu wollen, haben eine breite Debatte über das Verbot des "islamischen Kopftuchs" sowie anderer "deutlich sichtbarer", "offenkundiger" oder "ostentativer" Symbole religiöser Zugehörigkeit in den öffentlichen Schulen Frankreichs angestoßen. Diese Debatte wird immer undurchsichtiger und verschiebt sich ständig.¹ Die widersprüchlichen Implikationen der Forderung, der Gesetzgeber möge einschreiten, die deren Befürworter entweder ignoriert haben oder von denen sie glaubten, sie seien leicht hin zu meistern, erweisen sich im nationalen wie internationalen Rahmen als unkontrollierbar.

All das wäre zum Lachen, zumal wenn man die Selbstbezogenheit der politischen Klasse wie der Intelligenz des Landes, die offenbar davon überzeugt sind, daß den Begriffen, kraft derer sie das "Problem" definieren, universale Bedeutung zukomme, mit einer gewissen Distanz beobachtet. Tatsächlich ist der Kontrast enorm zwischen der Geringfügigkeit des Anlasses (einige wenige innerschulische Konflikte, die weder durch die Stellungnahme des Staatsrates noch durch die Intervention einer "Mediatorin" des Erziehungsministeriums geregelt werden konnten), stereotyp verlaufenden Wortwechseln zwischen Befürwortern und Gegnern gesetzlicher Sanktionen, die eine Disziplinarordnung für die Schulen durchsetzen sollen (ein abgenutztes Remake der großen "republikanischen Kämpfe", wie sie in der III., IV. und V. Republik stattgefunden haben), auf der einen Seite und dem ungeheuren Gewicht jener Prinzipien, die auf dem Spiel stehen (die verfassungsrechtlich kodifizierte Laizität des Staats, die Gleichheit der Geschlechter, die zivilisatorische Mission Frankreichs als Verteidigerin der Aufklärung) sowie dem Ernst der sozialen Situationen auf der anderen Seite, die jede die Geschlechterbeziehungen, das post-koloniale Erbe der französischen Nation, die religiösen Tendenzen und Mächte in der Welt und die Zukunft der schulischen Institutionen berührende politische Intervention überdeterminiert. Doch kommt der Debatte, oder besser dem Pseudo-Streit, noch eine andere Funktion zu: sie offenbart eine zweifelsohne unumkehrbare Krise der in die Konstruktion des französischen Nationalstaats eingelassenen Laizität. Dabei sind die Dissonanzen in der Laizität keineswegs neu, vielmehr gehören sie zu ihren Ermöglichungsbedingungen. Denn ihrem Wesen nach ist

die in Frankreich praktizierte Laizität, mehrfach reformuliert und abgeschwächt, das Produkt eines sozialen und politischen Kompromisses.² Die Form, unter der sie gegenwärtig erscheint, macht jedoch unübersehbar, daß diese genuin republikanische Institution am Scheideweg steht, ja, daß ihr Prinzip in Frage gestellt ist. Der Vorschlag von Staatspräsident Chirac, den alle seine Präsidentschaft 2002 unterstützenden Parteien mittragen (insbesondere die UMP und die Sozialisten haben für das Gesetz gestimmt), der die Lehrerschaft jedoch spaltet, beschert den Schulen endlose Kleiderdiskussionen, schlägt den islamistischen Predigern eine Bresche, da sie sich jetzt zu Advokaten der Gewissensfreiheit und der Würde stigmatisierter Muslime aufwerfen können, nährt den Antisemitismus,³ beglaubigt die Wahnideen Le Pens von einer internationalen Verschwörung, gibt den französischen Gesetzgeber der Lächerlichkeit preis, beschwört das völlige Unverständnis der Weltöffentlichkeit herauf . . . und wird sich höchstwahrscheinlich auch noch als unrealisierbar oder wirkungslos erweisen. Gleichwohl obliegt es diesem Vorschlag, die Prinzipien der Laizität à la française feierlich zu bekräftigen. Es wäre eine besondere Ironie, sollte er am Ende der Laizität den Gnadenstoß versetzen. Als der erste Kopftuchstreit im Herbst 1989 ausbrach, nachdem der Direktor des Collège von Créteil zwei Schülerinnen der Schule verwiesen hatte – pragmatisch wurde er durch einen Erlaß des Staatsrates geregelt, um den der damalige Erziehungsminister Jospin gebeten hatte (dessen Anwendung nicht immer einfach gewesen ist, sich aber von wenigen Ausnahmen abgesehen als handhabbar erwies)⁴ –, versuchten einige von uns bereits, den diesen Schulverweisen innewohnenden eklatanten Widerspruch herauszustellen: Man gibt vor, junge Mädchen vor religiösem Fundamentalismus, zu dessen elementaren Komponenten⁵ der Sexismus zählt, zu schützen, indem man sie aus der Schule *verbannt*, das heißt, sie in ihrer Existenz, für ihre Zukunft und mit ihrem Körper eine Ungerechtigkeit ertragen läßt, deren "Opfer" sie doch gerade sind, und zwar indem man sie einer Gemeinschaft überantwortet, die von ebenjenem religiös motivierten Sexismus beherrscht wird. Während der dem ersten Kopftuchstreit folgenden Zeit, in der die Häufigkeit und Intensität innerschulischer Konflikte von Jahr zu Jahr schwankte, haben sich allerdings drei Tatsachen deutlich abgezeichnet: 1) Die individuellen Beweggründe der Schleier tragenden Mädchen fallen in und außerhalb Europas extrem unterschiedlich aus. Sie können aber – nicht zuletzt im Interesse einer demokratischen Erziehung – nicht der einzige Gesichtspunkt sein (denn noch bevor der sogenannte *hidjab* zum Gegenstand einer Entscheidung oder eines Gebrauchs wird, stellt er in seinen verschiedenen Varianten ein kulturelles, religiöses sowie zunehmend auch politisches Symbol dar, was der Gesetzesvorschlag selbstverständlich noch verstärken wird). Diese Motive können im Zusammenhang mit physischer oder moralischer Gewalt auftauchen, genauso gut aber persönliche Emanzipationsbestrebungen oder einen feministischen Aufbruch zum Ausdruck bringen (man denke an Afghanistan auf der einen und die Türkei auf der anderen Seite). Selbst in Frankreich reichen solche individuellen Motivationen von der Unterwerfung unter familiären und sozialen Druck bis hin zu Bekenntnissen zugunsten eines militanten Islams oder Versuchen, eine doppelte "Differenz" zum Ausdruck zu bringen, wie sie die Mehrheitsgesellschaft entweder zu verdrängen oder zu manipulieren sucht.⁶

2) Ein Teil der Lehrerschaft, die vom Staat wie den Familien zunehmend dazu genötigt wird, die Folgen sozialer Ungerechtigkeit auszugleichen, während sich ihre Arbeitsbedingungen gleichzeitig durch eine beschleunigte Abwertung sowohl ihres sozialen Status wie ihres Erziehungsauftrags verschlechtert haben, ist im Begriff, sich auf ganz eigene Weise jener neuen "Sicherheitsdoktrin" zu verschreiben, in der sich Gefühle der Ohnmacht,

der Ruf nach einem starken Staat und die Angst vor den Veränderungen in der Welt miteinander verbinden. Dieses ideologische Abgleiten wird durch eine "republikanische" Lobby rechter wie linker Intellektueller ausgebeutet und verstärkt, für die sowohl die "Laizität" wie die "französische Ausnahme" einfach vorgestanzte und unhinterfragbare Prinzipien sind.⁷

3) Die in der postkolonialen Gesellschaft Frankreichs chronischen Stigmatisierungs- und Diskriminierungsphänomene, die sich insbesondere gegen Bevölkerungsgruppen "arabisch-muslimischer" Herkunft richten, begünstigen ihrerseits die Ausprägung fundamentalistischer Ideologien, die – obwohl sie ausgesprochen minoritär auftreten – eine Gefahr für die Demokratie bilden (analog der Bedrohung, die von der *Front National* letztlich sogar in derselben Richtung ausgeht). Auch wenn es unter diesem Aspekt bedeutsam ist, sich nicht in einen "Krieg des Guten gegen das Böse" hineinziehen zu lassen, wie ihn die fundamentalistischen Strömungen des Islams und das neoimperialistische Abendland erklärt haben, sollte man nicht so naiv sein, die Ressourcen und Ziele der Bekehrungsbewegungen zu unterschätzen, die im europäisch-mediterranen Raum operieren.⁸

Angesichts dieser Sachverhalte habe ich meine Kritik an den repressiven Gesetzesvorhaben und Ausschlußpraktiken durch meine Unterschrift unter die Petition "Ja zur laizistischen Schule, nein zur Ausnahmegesetzgebung!" bekräftigt.⁹ Ich sehe keinen Grund, meine Haltung jetzt zu ändern. Im übrigen wird sie von anderen geteilt, die ein *politisches* Interesse daran haben, die ganze Auseinandersetzung auf den Boden nationaler und internationaler Wirklichkeiten zurückzuholen und die Schule davor zu bewahren, für Strategien einer symbolischen Beseitigung gesellschaftlicher Ausgrenzung mißbraucht zu werden (was zugleich bedeutet, sie gegen ihre eigenen Zerfallsszenarien in Schutz zu nehmen).¹⁰

Allerdings reicht diese grundsätzliche Stellungnahme nicht aus. Sie läßt nämlich eine Reihe von Problemen offen, die sich im Umkreis der *aktuellen* Bedeutung der Laizität sowohl theoretisch stellen (und dazu verpflichtet, ihre grundlegenden Kategorien, ihre Ursprünge und ihre Geschichte neuerlich zu untersuchen), als auch praktisch, soweit es nämlich um die Frage geht, welche Rolle die Schule innerhalb der ideologischen Auseinandersetzungen übernehmen kann, die gegenwärtig weltweit geführt werden. Angesichts der Vielzahl von Problemstellungen möchte ich mich in etwas schematischer Weise auf nur vier Fragen konzentrieren, ohne dabei erschöpfende Antworten geben zu wollen.

Die erste Frage betrifft die Unterscheidung zwischen dem "Politischen" und dem "Religiösen". Es ist bekannt, daß einer der Vorschläge der Stasi-Kommission – der von der Regierung nicht berücksichtigt, unter den Lehrern jedoch favorisiert wurde – darauf zielte, auch politische Symbole zu verbieten. Die anschließende Diskussion hat gezeigt, daß viele der Befürworter eines Schleiervverbots (wie religiöser Zeichen überhaupt) dessen Ausweitung auf das "Politische" ablehnen. Sie halten es für einen Zugewinn an demokratischer Kultur, daß die Äußerung politischer Überzeugungen in der Schule gestattet wurde – tatsächlich ja erst seit höchstens einer Generation und durchaus mit bemerkenswerten Einschränkungen. Das aber bedeutet, daß sie an eine klare Unterscheidung zwischen dem Politischen (das im Kern zumindest in unseren Gesellschaften "laizistisch" oder "säkularisiert" sei)¹¹ und dem Religiösen (das eben schlichtweg "religiös" sei) glauben. Freilich hat dieselbe Diskussion auch zutage gefördert, daß diese Unterscheidung in Wahrheit fragwürdig ist und praktisch sowohl durch den Islam wie durch den

Judaismus genau am entzündlichen Nerv der Sache problematisch wird.¹² Wohlmeinende Stimmen geben zu verstehen, das eigentliche Problem sei ja nicht die Religion als solche, sondern deren *politische Indienstnahme* durch fragwürdige Prediger, die Jugendliche mit muslimischem Einwanderungshintergrund beeinflussen. Dieselben Stimmen bedauern den aggressiven Import ethnisch-nationaler Solidaritäten in die französische Öffentlichkeit, zumal solcher, die mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt verzahnt sind, also mit einem politischen Streitfall, der die Religion ganz unmittelbar ins Spiel bringt und instrumentalisiert ("jüdischer" Staat, "Gelobtes Land", "heilige Orte" usw.).

Tatsächlich hätten wir uns also darüber zu verständigen, daß es keinen Wesensunterschied zwischen dem Politischen und dem Religiösen gibt, vielmehr eine geschichtlich gewachsene Differenz, die aus ihrerseits politischen Entscheidungen resultiert. Den extremen Ausprägungen der permanenten Spannung zwischen Politik und Religion entspricht in den modernen Nationalstaaten die Existenz von Parteien, die ihrem offiziellen Selbstverständnis nach durch konfessionelle – "christliche", "muslimische" oder "hinduistische" – Weltanschauungen oder konfessionelle Interessen beeinflusst sind. Ihnen entspricht darüber hinaus aber auch jene mächtige Religiosität, die gerade auch politische Ideologien antireligiösen Zuschnitts animiert: also etwa den Laizismus in Frankreich oder sozialistische bzw. nationalistisch eingefärbte Varianten des Messianismus. Diese religiöse Energie, deren Wirksamkeit niemals nachläßt, ermöglicht eine Vielzahl politischer Konstellationen durchaus unterschiedlichen Charakters. So sind das Politische und das Religiöse stets ineinander verschränkt gewesen, heute sicherlich mehr denn je. Tatsächlich ist zu beobachten, wie die Spannung zwischen Religion und Politik gegenwärtig in eine neue Phase der Akzentuierung und Transformation eintritt, ausgelöst durch immense Migrationsbewegungen und die Durchmischung von Kulturen, wie sie die "Globalisierung" auslöst und zur Krise der symbolischen Quelle des Nationalstaates (der "Souveränität") zuspitzt. In ihr geraten zugleich mit den zivilgesellschaftlichen Aufbrüchen und Forderungen auch die Institutionen in Bewegung, was in der Konsequenz dazu führt, daß sich sowohl die Politik in einem nie zuvor gekannten Ausmaß von religiösen Überzeugungen vereinnahmt findet, wie umgekehrt die religiösen Glaubenseinstellungen politische Bedeutung im öffentlichen Raum gewinnen. Vieles von dem, was über die Laizität – die Auguste Comte zufolge ideale und definitive Lösung des Problems der "geistlichen Gewalt" – als "französische Ausnahme" gesagt wird, nährt sich aus der Illusion, diese Büchse der Pandora geschlossen halten oder ihre Öffnung auf unbestimmte Zeit hinauszögern zu können. Doch tragen solche Stellungnahmen ihrerseits dazu bei, besagte Büchse zu öffnen. Es gibt also keine überzeugenden Gründe noch überhaupt wirksame Instrumente, die es gestatten, die Äußerung politischer Meinungen trennscharf von derjenigen religiöser Überzeugungen zu unterscheiden. Faktisch geben die existierenden Konzeptionen von Laizität dem Staat ein Mittel an die Hand, eine doppelte *Festlegung von Grenzen* vorzunehmen:

zunächst Grenzen, die den Grad der Akzeptanz ideologischer Konflikte bestimmen und auf der Institutionalisierung von gesellschaftlichem Konsens oder der Wahrung des "zivilen Friedens" (der stets bestimmte Interessen oder soziale Kräfte begünstigt) beruhen, sonach Grenzen, die den Grad der Überführbarkeit religiöser Vorstellungen in politische Parteinahmen festlegen und die auf der Institutionalisierung der "Wahrheit" (die einen bestimmten Korpus wissenschaftlicher Aussagen und moralischer Prinzipien auszeichnet) beruhen. Man kann nicht allen Ernstes so tun, als seien diese Vorgaben

unbegründet oder ihre Beseitigung schon als solche eine "Befreiung der Politik". Man darf sich aber umgekehrt auch nicht der Illusion hingeben, ein mit dem parlamentarischen System und dem staatlichen Gesetzgebungsmonopol, also geschichtlich mit dem Nationalismus verbundenes Institutionengefüge, das zudem die Übersetzung sozialer Bewegungen in die Sprache des Naturrechts oder weltlicher Hoffnungen in den historischen Kontext einer *Universalisierung* der europäischen Kultur bewerkstelligt, sei für alle Zukunft und ohne jede Veränderung dazu befähigt, politische Konflikte verfassungsgemäß zu schlichten und ihre institutionellen Spielräume zu kodifizieren – und zwar sowohl in Frankreich wie in ganz Europa. Die entscheidenden Fragen werden sich notgedrungen stellen, tatsächlich sind sie ja bereits auf die Tagesordnung geraten: Mit Hilfe welcher Begriffe wird der Staat die Bandbreite erlaubter politischer und politisch-religiöser Äußerungen definieren? Auf welche Weise profitiert er seinerseits von der "verfassungsgebenden Macht" des ideologischen Konflikts? Wie wird, ohne einen Bürgerkrieg oder den "Ausnahmestand" zu verewigen, die Institution der Staatsbürgerschaft (das allen einzuräumende "Recht auf Politik") gestaltet?

Diese erste Frage führt sofort zu einer zweiten, in der es um die Neutralität der Sphäre des Öffentlichen geht und also um das Problem der Sichtbarkeit von Identitätszeichen, folglich auch um Fragestellungen, die alle Symbole sozialer, kultureller und – fundamentaler noch –anthropologischer Differenz betreffen.

Auch hier erweisen sich die Zugangs- oder Eintrittskriterien bei genauerer Betrachtung als völlig konventionell, als Resultate von Aushandlungen, in die Strategien und Normen, Machtverhältnisse zwischen Gruppen, Subjektivitäten und Kräften eingeflossen sind, die den Sinn der Begriffe "öffentlich" und "privat" bestimmt haben. Deshalb darf man sich nicht wundern, wenn jetzt die Länge und Größe von Bärten (und ihre Existenz überhaupt) diskutiert werden, "Schleier" und "String" mit Blick auf Anstand und Sitte verglichen werden, Vorschläge zur Wiedereinführung der Uniform oder des Schulkittels kursieren, die nostalgisch die "Republikanische Schule" des 19. Jahrhunderts (wer erinnerte sich nicht an Alphonse Daudets "Der kleine Dingsda. Geschichte eines Kindes") und die einschlägigen Utopien staatsbürgerlicher Selbstdarstellung beschwören (war die Schule doch von jeher privilegierter Schauplatz für die Selbstinszenierungen utopischer Staatsbürgerlichkeit). Und man sollte sich auch nicht wundern, daß sich im Durcheinander von *Selbstdarstellung und Selbstbewerbung* die Instanzen von Religion (Offenbarung, Glaube, Zwangsmitgliedschaft in der Gemeinde, Unterwerfung) und Sexualität (letzter, wiewohl "obszöner" Anhaltspunkt der Identitätsbestätigung und –kontrolle) heillos vermischen.

Von zwei unterschiedlichen Erwägungen ist hier auszugehen. Welches Verhältnis besteht erstens zwischen der Neutralität des Staats und der der Schule? Diese erste Frage läßt sich anhand der Auseinandersetzung beleuchten, die zwischen jenen geführt wird, die die Laizität als Neutralität der Schule *gegenüber* religiösen Glaubensformen verstehen wollen (gewissermaßen als gleicher Respekt vor allen Religionen), und jenen, die auf der Idee bestehen, daß religiöse Überzeugungen innerhalb der Schule überhaupt außer Kraft zu setzen sind (beide Interpretationen nehmen auf unterschiedliche philosophische Modelle von Laizität Bezug). Jede dieser Auffassungen hat recht und geht in die Irre. In unserer Gesellschaft besetzt die Schule, zumal die öffentliche, die von der Familie abgelöst und dem über Parteien und Regierungen stehenden Staat unterstellt ist, einen *Übergangsort* zwischen den Sphären der privaten und der öffentlichen Existenz, der

allerdings seinem gesetzlichen Status zufolge *im öffentlichen Raum selbst* situiert ist. Daraus ergeben sich die widersprüchlichen Anforderungen, zwischen denen die Schule einen Ausgleich herzustellen hat. Sie muß ein geschlossener Raum sein, wo die Informationen und Vorstellungen "von außen" gleichwohl zirkulieren dürfen. Sie muß die Relativierung von sozialen Zugehörigkeiten, Glaubensinhalten und Ideologien vorbereiten (also vorwegnehmen und simulieren), um den Individuen den Zugang zur "politischen" Sphäre, zur Bürgerschaft, zu erleichtern – sie muß die Individuen folglich auf virtuelle Weise ihrer *Primäridentitäten entfremden* (was realiter ein ungemein gewalttätiger Vorgang ist: eine Art Amputation, eine Zerlegung ihrer Identitäten,¹³ die ihnen freilich idealiter gestatten wird, ebendiese Identität später wieder einzuklagen, dann allerdings mit einer Distanz, zu der die Anerkennung des Primats der gemeinsamen, politischen Identität gehört, die *sekundär* erworben wurde). Obwohl die Schule selbst keine Politik betreiben, ja nicht einmal die Sprache der Politik benutzen darf, es sei denn indirekt oder metaphorisch – über Fächer wie Geschichte, Literatur und Philosophie –, muß sie die Individuen gleichwohl befähigen, ihre Überzeugungen und Zugehörigkeiten im politischen Leben zu *vertreten*. Sollen derart widersprüchliche Anforderungen zusammengehalten, und zwar in *egalitärer* Verteilung zusammengehalten werden, bedarf es offensichtlich außergewöhnlicher Voraussetzungen. Dabei ist von vornherein zu erwarten, daß die Praxis einem solchen Anforderungsprofil allenfalls partiell entspricht oder nur um den Preis fortwährender Auseinandersetzungen, wie sie sich gerade vor unseren Augen abspielen. Tatsächlich verlangen wir von der Schule nicht, daß sie sich so neutral verhält wie der Staat, doch erwarten wir, daß sie eine *Neutralisierung durchführt*. Gefordert wird ein *Mehr an Neutralität* zwischen zwei Sphären, die eben *keineswegs neutral* sind, zwischen dem sogenannten "Privaten" und dem sogenannten "Öffentlichen". Es soll verhindert werden, daß sie ineinander verschimmen. Damit sind wir bei der zweiten Erwägung: Was wären die *Zeichen des öffentlichen Raumes* im allgemeinen und des schulischen, der den öffentlichen verdoppelt, im besonderen? Eine einfache Antwort auf diese Frage, die im übrigen dazu tendiert, sich selbst zu annullieren (ist der Begriff eines Zeichens, das Neutralität oder Uniformität bezeichnet, doch eine *contradictio in adjecto*), gibt es nicht. Eines steht allerdings fest – es ist unmöglich, ohne Zeichen auszukommen. Selbstverständlich sind die Neutralitätszeichen ihrerseits keineswegs neutral, weder was ihre Sichtbarkeit, um nicht zu sagen ihren ostentativen Charakter anlangt, noch hinsichtlich ihrer Bedeutung, denn sie verkörpern eine Geschichte, geheiligte Traditionen und beziehen sich auf eine symbolische Souveränität, die der "Nation", des "Volkes". Folglich ist anzuerkennen, daß die Hierarchie der Zeichen, ihre Herrschafts- oder Unterwerfungsqualitäten, auch die Modalitäten ihrer Sichtbarkeit zwangsläufig zum Gegenstand permanenter Konflikte, mitunter sogar ideologischer Kriege werden. Die ideale (republikanische) Schule darf keine anderen Zeichen als die der Neutralität zulassen, was freilich voraussetzt, daß Körper wie Geist der Schüler völlig gefügig, ganz auf den Lernvorgang ausgerichtet sind, während die Lehrer (für die sich das Problem, wie man nicht vergessen darf, *genauso* stellt) ausschließlich an der Erfüllung ihres Erziehungsauftrags orientiert sind. Die reale Schule toleriert jedoch eine Reihe mehr oder weniger stark ausgeprägter Zeichen von Individualität oder kollektiver Zugehörigkeit, die spontan als Privilegien, Vorbehalte, Widerstände oder Provokationen (lange Haare, exzentrische Kleidung, Abzeichen oder Fahnen, lockeres oder anstößiges Benehmen) interpretiert werden. All diese Symbole haben eines gemeinsam, daß sie nämlich am Körper getragen werden und seinen Wert herausstellen. Deshalb ist das Thema der sexuellen Zuschreibung allgegenwärtig im Krieg der Zeichen. Der Konflikt, der die doppelte

Treuepflicht mancher Schüler gegenüber Nation und Religion, den Grad der Unabhängigkeit der einen von der anderen ins Spiel bringt, hätte sich nicht um ein Kleidungsstück kristallisieren können, das mit sexueller Symbolik (Sichtbarkeit gewisser weiblicher Körperteile) aufgeladen ist, wenn die republikanischen Schulen nicht im Laufe des letzten halben Jahrhunderts zu koedukativen Erziehungsanstalten geworden wären und die Koedukation aus dem Unterschied der Geschlechter nicht ein Problem für die Schule gemacht hätte, das mittels der reinen laizistischen Lehre nicht befriedigend zu lösen ist. So funktioniert das getragene Kopftuch wie eine Stellungnahme (die man, wenn man unbedingt will, "entfremdet" oder "hörig" nennen kann) zur Frage nach der sexuellen Identität und sein (selektives) Verbot wie die Verleugnung der hartnäckigen Präsenz des Begehrens in jenen Sozialbeziehungen, die in der Schule gepflegt werden, in jedem Fall aber wie das Eingeständnis der Schwierigkeit, dieses Begehren zu kontrollieren. Man sollte darüber hinaus die Beziehung reflektieren, die eine solche Hysterisierung der Zeichen politisch-religiöser Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen Kontext unterhält, in dem sich die "offenkundige" Ausstellung der Lüste entprivatisiert, die Öffentlichkeit überschwemmt, sich zudem aber auch kommerzialisiert, banalisiert und letztendlich zu Abstumpfungen führt. Es wurde ja bereits festgestellt, daß es keinesfalls ausgemacht ist, ob die Mädchen in enganliegenden Jeans "sexualisierter" seien als diejenigen, die einen Schleier tragen (ich sage nicht, mehr oder weniger "sexy"). Hier liegt das Problem, viel mehr noch als in der Vorstellung, Kopftuch tragende Schülerinnen würden den Geschichts- oder Philosophieunterricht der Zensur durch den Koran unterwerfen (einmal angenommen, daß es sich nicht umgekehrt verhält). Ausgehend von dieser Überlegung wäre zudem die Bedeutung solcher Behauptungen von Vertretern des Islams (die zumeist beanspruchen, im Namen der betroffenen Frauen sprechen) zu untersuchen, in denen die Schamhaftigkeit einer Gesellschaft eingeklagt wird, die den weiblichen Körper maßlos für alle Arten von Werbung ausbeutet. Die Gleichgültigkeit von Imamen gegenüber der Sexualität ist keine Spur glaubwürdiger als die der Priester jeder anderen Religion. Ihr Ruf nach mehr Schamhaftigkeit ist eher Ausdruck einer Obsession als ein Plädoyer für notwendige Schutzmaßnahmen.

Die dritte Frage, die sich jetzt aufdrängt, hat mit der Intensivierung des kulturellen Konflikts um die Emanzipation der Frauen im "post-kolonialen" Kontext zu tun. Dabei ist durchaus ungewiß, ob die hier zentrale Fragestellung tatsächlich nur divergierende Auffassungen betrifft, die in verschiedenen Traditionen zum Verhältnis zwischen Privatem und Öffentlichem vertreten werden. Oder ob es sich um eine Sicht der Dinge handelt, die ausschließlich innerhalb eines konkreten historischen Kontextes zu analysieren wäre, namentlich jener geschichtlichen Situation, in der sich nachträgliche Auswirkungen der Entkolonialisierung kaum von denjenigen unterscheiden lassen, die aus der Abschaffung des Patriarchats und der Gleichberechtigung der Geschlechter resultieren, also aus einem Konflikt, der buchstäblich die gesamte Welt durchzieht, Europa übergreifend, den Norden wie den Süden, das Abend- und das Morgenland. Festzuhalten bleibt, daß ein grundlegender Widerspruch zwischen zwei gleichermaßen universellen Gleichberechtigungsforderungen vorliegt: dem Kampf gegen ethnische Diskriminierung, kulturellen Rassismus und die Hegemonie der alten imperialistischen Nationen auf der einen und dem Kampf gegen die Unterdrückung der Frauen, gegen die Gewalt und die Rechtsbeugungen, deren Opfer sie sind, auf der anderen Seite. Praktisch ist dieser Widerspruch auf absehbare Zeit nicht zu schlichten, weshalb alle Diskurse einer Symmetrisierung unglaublich klingen: weder überzeugt die Behauptung, der Kampf der Frauen konvergiere unmittelbar mit dem der unterdrückten

Völker (oder ethnisch–religiöser Minderheiten), zumal die jeweiligen Konzeptionen von Gemeinschaft gegensätzlich ausfallen, noch leuchtet es ein, die abendländischen Institutionen und Werte zum Modell und Vektor für eine globale Gleichberechtigung der Frauen (also auch in der muslimischen Welt) zu erheben; denn das Abendland hat ganz eigene Praktiken der massiven Unterdrückung von Frauen ausgebildet, und eine nicht unbedeutende Sparte seines Feminismus bestreitet den Ansprüchen "minoritärer" Frauen jedwedes Recht, ja bringt gegen sie den Appell an gesetzgeberische Maßnahmen und Eingriffe staatlicher Gewalt in Anschlag.¹⁴ Wir sollten uns die Tragik einer Situation bewußt machen, in der junge Frauen – zwischen Kindheit und Erwachsenenalter – zum Zankapfel eines gnadenlos geführten Prestigekampfes *zweier männlicher Mächte* werden, die Herrschaft über sie ausüben wollen: die eine im Namen der patriarchalischen, in der Religion verankerten Autorität, die andere im Namen der nationalen, im Prinzip der Laizität verankerten Autorität. Was auch immer die Absichten und Listen junger französischer (und anderer) Musliminnen sein mögen, dank deren sie sich eine gewisse Selbstbestimmung gelegentlich erstreiten können (keineswegs dauerhaft, denn sie bleibt ihnen prinzipiell verwehrt),¹⁵ so ist doch in jedem Fall unerträglich, daß ihre Familien (namentlich die Gewalt ihrer "großen oder kleinen Brüder") diese Frauen direkt wie indirekt dazu nötigen, sich zu verschleiern, um "respektiert" (beziehungsweise von anderen verachtet) zu werden. Das Schauspiel der "spontanen" Demonstrationen verschleierter Frauen, die im Protest gegen das geplante Gesetz durch die Straßen von Paris zogen (wie Gleichgesinnte in anderen Städten der Welt auch) und sich von Männern abgeschirmt fanden, die jede Kommunikation ihrer Schwestern und Ehefrauen mit Passanten oder Journalisten unterbanden, gibt zu denken. Nicht minder unerträglich der Umstand, daß sich die Institution Schule an einem Zivilisationskonflikt beteiligt, in dem es Männer wie Frauen zu ihrer gemeinsamen Ehrensache machen, Muslime innerhalb des republikanischen Schutzraumes *par excellence* "zu entschleiern". Sie wiederholen – offenbar ohne sich dessen bewußt zu sein (freilich hat diese Ignoranz eine Geschichte, die nämlich des kolonialen, schlechten Gewissens) – jene Geste, derer sich französische Soldaten an den Körpern der Mütter und Großmütter dieser Schülerinnen bereits während der Schlacht um Algier schuldig gemacht hatten. Wie diesem Teufelskreis entkommen? Zunächst einmal, indem *den Betroffenen* ein Maximum an Wahlfreiheit zugestanden wird, wohl wissend, daß es die absolute Freiheit nicht gibt und daß Freiheit stets die Möglichkeiten sowohl der "freiwilligen Knechtschaft" wie der Revolte umfaßt. Auch sollten wir nicht vergessen, daß die Betroffenen in einer übernationalen Gesellschaft leben, wo die Allmacht der patriarchal strukturierten Familie erschüttert wird und Alternativmodelle existieren (was natürlich nicht heißen soll, daß die Gleichberechtigung der Geschlechter dort garantiert sei). Des weiteren, indem man dem kollektiven Gedächtnis der Französischen Republik Erinnerungen an ihre eigenen Widerstände gegenüber der Zuteilung gleicher Rechte zumutet, insbesondere was die noch immer nicht gleichen Bürgerrechte und Bildungschancen für Frauen betrifft.¹⁶ Und *last but not least*, indem die Frage nach dem Ursprung sozialer Ausgrenzung nachdrücklich wieder gestellt wird. Denn es sind diese Ausgrenzungspraktiken, die den religiösen Fundamentalismus sowie den Rückfall ins Patriarchat begünstigen (und zwar in einer defensiven Form, charakteristisch für das, was Historiker "die Erfindung von Traditionen" genannt haben, also die Bereitstellung imaginierter Normen, mit denen diskriminierte Gemeinschaften operieren, um ihren Zusammenhalt zu gewährleisten). Zudem sind sie ein wichtiger Faktor für die verschärfte Konkurrenz zwischen den Generationen und Geschlechtern, in der die Mädchen aus bekannten Gründen (unter anderem wegen der Stereotype, die das Bild des "männlichen Arabers" prägen, aber auch wegen ihres ureigenen

Wunsches, Schule wie berufliche Zukunft als Gelegenheiten zur Emanzipation zu nutzen)¹⁷den Jungen zumal in ihren schulischen Leistungen deutlich überlegen sind. Im Gegenzug löst diese Sachlage die Aggressivität vieler Jungen aus, die im Grunde bereits mit ihrem Eintritt in die sogenannten *Zones d'Education Prioritaire* [Schulen, die überwiegend in den sozialen Brennpunkten der Vorstädte liegen und vom Erziehungsministerium als besonders benachteiligt und förderungsbedürftig eingestuft werden, A.d.Ü.] der zukünftigen Arbeitslosigkeit überlassen sind. Für Optimismus gibt es hier nicht den geringsten Anlaß: Eine Gesellschaft, in der die Idee sozialer Gerechtigkeit zur Hohlformel verkommen (man denke nur daran, daß der Begriff "Soziale Ausgrenzung " ein häufig strapaziertes Wahlkampfthema war) und die Idee "positiver Diskriminierung" mit Bann belegt ist,¹⁸bietet wenig Chancen, den entscheidenden Ursachen für Niedergang und Gewalt beizukommen, beides Phänomene, die sie im übrigen ja der Unterlegenheit gewisser Kulturen zuschreibt.

Die vierte und letzte zu untersuchende Frage – vielleicht die gegenwärtig dringlichste – betrifft das Problem der Disziplin, Autorität und Freiheit in den Schulen. Eine unlängst durchgeführte Umfrage des Rundfunkrates hat gezeigt, daß die Mehrheit der Mittelstufen- und Gymnasiallehrer das geplante Verbot befürwortet, ja sogar wünscht, daß grundsätzlich alle sichtbaren Zeichen, seien sie nun politischer oder religiöser Natur, verboten werden sollen.¹⁹Selbstverständlich bedarf jede Umfrage einer Deutung, die sich nicht von selbst versteht und in die wandelbare Faktoren hineinspielen. Nach meinem Verständnis ist das entscheidende Problem aber das der Disziplin. Die Krise der Schule hat die Lehrerschaft völlig irritiert, weshalb sie sich im Grunde gar nicht mit dem Einfluß des Islams oder dem Widerstand beschäftigt, den der Islamismus ihrem Unterricht entgegenbringen könnte – eine Situation, die sich vielleicht verändern würde, wären die Lehrer aufgefordert, Religionsfragen tatsächlich in ihren Unterricht einzubeziehen, also eine bestimmte "positive" Auffassung von Laizismus auszuschöpfen. Auch beschäftigen sich meinem Eindruck nach nur wenige Lehrer – selbstverständlich gibt es immer Ausnahmen – mit der Gleichberechtigung der Frauen oder mit schulischen Regelungen, die diese fördern könnten. Beunruhigt jedoch sind sie vom Verfall der an ihren Erziehungsauftrag geknüpften Autorität: sie erleben die konkrete Ausbreitung undisziplinierten und kriminellen Verhaltens in der Schule (besonders drastisch in den "schwierigen Zonen" – ein Euphemismus für die verarmten Regionen der französischen Gesellschaft, in denen große Teile der eingewanderten Bevölkerung, aber auch viele aus Algerien zurückgekommene, französische Juden leben),²⁰ sind dem Verlust ihres beruflichen Ansehens ausgesetzt und können sich immer weniger gegen die Ansprüche und den Druck aus den Familien zur Wehr setzen. Schließlich machen sie auf einer abstrakteren Ebene die freilich nicht weniger bedeutsame noch minder schmerzvolle Erfahrung einer grundsätzlichen Verunsicherung, was die Macht des Wissens und seiner Träger in der französischen Gesellschaft anlangt. Zweifelsohne hat die meritokratische Ideologie hierzulande dazu beigetragen, diese Macht zu überschätzen, wenn nicht zu idealisieren. Gleichzeitig ist aber unübersehbar, daß diese Macht des Wissens gegenwärtig zu einem regelrechten Angriffsziel sowohl des Markts als auch des Staats geworden ist, was für die Lehrer einem Verrat an ihrer Sache gleichkommt.

Diese Dimension nicht ausreichend berücksichtigt zu haben, scheint mir ein entscheidender Schwachpunkt unserer Kritik an der gegenwärtig vorbereiteten "Ausnahmegesetzgebung" zu sein. Über dieses Gesetz läßt sich mit leichter Überspitzung sagen, daß es uns tatsächlich einen innerschulischen

Ausnahmestand offenbart, den es zugleich verdeckt und mit einer unangemessenen, nämlich von der Politik vorfabrizierten Antwort versieht. Im Verlauf der letzten 20 Jahre hat sich dieser Ausnahmestand langsam in den Bildungsinstitutionen ausgebreitet (wer will die "sozialistischen" Regierungen dafür zur Verantwortung ziehen?) und den Handlungsspielraum für Initiativen aus der Lehrerschaft in geradezu erschreckendem Ausmaß eingeschränkt, selbst wenn auch hier wieder Ausnahmen existieren. Angesichts solcher Umstände bietet sich den Lehrern kein anderes Rezept gegen ihre Ohnmacht an als die symbolische Wiederbekräftigung der Macht des Staats, dessen Beamte sie sind. Ihre Hoffnung lautet, daß Vater Staat das verlorengegangene Gleichgewicht zu ihren Gunsten wieder herstellt. Und der Laizismus, wie er auch immer definiert sei, ist nicht das Ziel, sondern nur das Instrument dieses berufsständischen Reflexes.

Auch hier sollte man die üblichen Vorwürfe und das notorische Gejammer ("Schuld haben wieder mal die Lehrer!" "Was ist bloß aus den 68ern geworden?") vermeiden, sich auch nicht mit moralischen Ermahnungen zufriedengeben ("Vorsicht vor der LePenisierung des Geistes!"), sondern einen theoretischen Umweg einschlagen. Gilt es doch besser zu verstehen, wie eine Krise mit deutlich zeitgebundenen Ursachen in den Widersprüchen einer Institution wurzelt, die plötzlich an die Grenzen ihrer Kapazitäten stößt und ihre überlebenswichtige Kompromißfähigkeit einbüßt. Um es klar zu sagen, all jene Autorität, ohne die es keine uns geläufige schulische Unterweisung gäbe (und die von liberalen pädagogischen Reformen oder libertärem Protest allenfalls abgemildert oder maskiert, aber keineswegs abgeschafft werden kann, denn das liefe auf die völlige Zerstörung des "ideologischen Staatsapparates" hinaus), entspringt notwendigerweise immer einer unreinen, heterogenen Quelle. Einerseits schöpft sie aus der *Macht des Wissens*, d. h. aus seinem Vermögen, *das Denken der Individuen* und damit auch ihr Dasein *zu verändern*. Diese Macht ist mitunter auch die Quelle für jenes Interesse, welches die Lust zu unterrichten), die das Wissen weckt und nährt (gewöhnlich unter der Annahme, es sei durch Anstrengung nicht nur zugänglich und erwerb-, sondern auch vermittelbar). Andererseits schöpft die Macht des Wissens aus den mehr oder weniger miteinander verbundenen *sozialen Mächten*: der Macht des Alters oder der Erfahrung, der Zertifikate und Diplome, vor allem aber der *Macht der Lehrerschaft*, die als Kollektiv in einer hierarchischen und disziplinarischen Institution verkörpert ist und selbst noch in ihren subalternen Spielarten ein Organ öffentlicher Macht darstellt. Selbstverständlich erfüllen die Schule und ihre Beamten eine ganze Palette von Aufgaben, die sich auf die Wissensvermittlung stützen und gleichzeitig über sie hinausgehen: kulturelle wie zivilisatorische Aufgaben, Aufgaben, die mit der Ausformulierung herrschender Ideologien, aber auch mit deren Kritik befaßt sind, schließlich die zivilgesellschaftliche Aufgabe, das private Individuum in einen politischen Bürger zu verwandeln. Doch ist keine dieser Aufgaben ohne Autorität zu bewerkstelligen. Folglich kommt es zu Spannungen, wenn nicht zu einem Widerspruch (einem, der Denken und Handeln ermöglicht) zwischen der *autoritären* und der *demokratischen* Dimension schulischer Erziehung. Letzter verbindet die Gleichheit der Chancen und Ausgangsbedingungen, die die Schule ausbauen will, mit der Gleichheit der Rechte, einschließlich des Rechts, das Wort zu ergreifen, also auf einer elementaren Ebene dem "Recht auf Politik". Diesem Recht versucht die Schule dadurch Geltung zu verschaffen, daß sie alle Schüler mit den Instrumenten der Sprach und Wissensbeherrschung ausstattet und sogar dem Recht auf Politik in gewissen Grenzen Raum innerhalb ihrer Mauern gewährt. Deshalb ist es nicht minder tragisch, daß sich die Schule auf ihrem eigenen Terrain mit einem politischen Konflikt konfrontiert sieht, der sowohl ihre

Aufgaben als auch die Möglichkeiten, sie zu erfüllen, eingrenzt und allmählich völlig in Frage stellt. Sie zweifelt so sehr an ihren Fähigkeiten und an ihrer Zukunft, daß sie den Kopftuchstreit auf seine restriktivste, am wenigsten intellektuelle Lesart reduziert. Dabei überläßt sie dessen theoretische Durchdringung den doktrinären Ideologen, die ihren Condorcet schwingen wie andere die Bibel oder den Koran, und die fiktive Lösung des Konflikts einer politischen Macht, deren Staatsverständnis kaum über die Beschäftigung mit Meinungsumfragen hinausweist. Es dürfte – und mit dieser Auffassung stehe ich nicht allein – klargeworden sein, daß eine Chance vertan wurde, sich der Geschichte der Laizität, des Orts der Bildungseinrichtungen (und in diesem Sinne auch der Macht des Wissens) zwischen Politik und Religion, der Grenzziehungen zwischen dem öffentlichen und dem privaten Leben, des Status der Geschlechterdifferenz unter dem Blickwinkel der Staatsbürgerschaft historisch zu versichern und erneut darüber nachzudenken, wie sich diese Themen insgesamt weiterentwickeln könnten. Man hat, kurz gesagt, versäumt, *politische Fragen politisch zu behandeln und zu reflektieren*. Weil aber in Wahrheit gar nichts geregelt ist, bleibt nur die Möglichkeit, die Voraussetzungen für eine Wiederaufnahme der Debatte auf anderen Grundlagen und unter veränderten Voraussetzungen (sie werden kaum weniger leidenschaftlich sein, aber unter Umständen doch besser zum Vorschein bringen, worum es eigentlich geht) zu schaffen. Wir brauchen eine Erneuerung der Diskussion über die *Meinungsfreiheit* und die Einübung demokratischer Praktiken in der Schule. Eine solche Erneuerung ist ihrerseits an bestimmte Gegebenheiten in und außerhalb der Schule geknüpft, in erster Linie an den Kampf gegen die Exklusion, der die Verunsicherung und Hoffnungslosigkeit, den "negativen Individualismus" zurückdrängt. Verlangt ist eine Wiederbelebung des Engagements für Gleichheit und ein Nachdenken über deren innere Widersprüche (insbesondere jene, die der Grund dafür sind, daß unterschiedliche Emanzipationsbewegungen und Antidiskriminierungsinitiativen gegeneinander antreten). Notwendig wäre überdies eine Rekonstruktion unserer Auffassung von *Universalität* in einer Form, die in ihr nicht bloß die formale Hülle politisch legitimer Kommunikation erkennt, sondern sie sowohl als Thema wie als Resultat einer umfassenden Auseinandersetzung zwischen *allen* politischen Diskursen (inklusive der theologisch-politischen) begreift, denn solche weltweit geführten Diskurse überschreiten nationale Grenzen und formulieren jeweils "Aspekte des Universalen". Es ist wenig wahrscheinlich, daß der National-Republikanismus – den man künftig National-Republikanismus-Laizismus wird nennen müssen – die anstehende Vertiefung anstoßen kann. Ebenso unwahrscheinlich ist jedoch, daß wir sie einer religiösen oder theokratischen Weltanschauung, selbst wenn sie links angehaucht wäre, verdanken werden. Eine soziale, kosmopolitische, anti-autoritäre Demokratie allerdings könnte sich an diesem Projekt versuchen.

Dieser Aufsatz erscheint 2004 in *Mouvements* (Editions La Découverte, Paris). Eine gekürzte Fassung wird in dem Sammelband "Le foulard islamique en question" unter der Herausgeberschaft von Charlotte Nordman (Editions Amsterdam, Paris) im März 2004 veröffentlicht werden. Eine englische Version wird ebenfalls 2004 in *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, New School University, New York, USA zu lesen sein.

¹ Der am 10. Februar 2004 in erster Lesung durch die Nationalversammlung angenommene Gesetzesvorschlag lautet: "Artikel 1: (. . .) In öffentlichen Grund- und Mittelschulen sowie

in Gymnasien ist das Tragen von Zeichen oder Kleidung verboten, durch die Schüler offenkundig eine religiöse Zugehörigkeit sichtbar machen. Die interne Schulordnung legt fest, daß der Durchführung einer Disziplinarmaßnahme ein Gespräch mit dem Schüler vorauszugehen hat. (. . .) Artikel 4: Die Verfügungen des vorliegenden Gesetzes werden ein Jahr nach Inkrafttreten einer Überprüfung unterzogen."

- 2 Daran erinnern richtigerweise die Soziologen Jean Baubérot und Emile Poulat – einschlägige Fachleute zum Thema – in ihrem gemeinsam verfaßten Artikel zur "Laïcité" in der *Encyclopaedia Universalis*
- 3 Dieser unterbelichtete Aspekt scheint mir von fundamentaler Bedeutung zu sein. Er wird durch den Ursprung des Streits – der sein Bezugspunkt geblieben ist und dafür sorgt, daß alle das Gesetz als ein "Anti-Kopftuch-Gesetz" wahrnehmen und es entsprechend nennen – und durch die lautstarke Kontroverse zwischen offen antisemitischen islamistischen Gruppierungen und einigen selbsternannten Sprechern der französischen Juden kaschiert, denen sich algerische "Eradicateurs" [Personen, die der Meinung sind, daß islamistische Gegner der Demokratie mit Gewalt und unter Mißachtung der Menschenrechte wie eine Krankheit "auszurotten" seien, A. d.Ü.] angeschlossen haben, um Wasser auf ihre Mühlen zu lenken. Unter Antisemitismus verstehe ich in diesem Zusammenhang nicht nur den sowohl antijüdischen als auch antiarabischen Antisemitismus, der sich paradoxerweise aus den weltweiten Auswirkungen des israelisch-palästinensischen Konflikts nährt, sondern auch den Antisemitismus im ganz traditionellen Sinn. Die Kippa tragenden Juden sind von dem Gesetz genauso betroffen wie die Kopftuch tragenden Musliminnen, und Schulverweise werden in einen wie im anderen Fall gewaltsam sein. An dieser Stelle sollte man sich nicht nur mit Jean-Luc Nancy ("Laïcité monothéiste", *Le Monde*, 2. Januar 2004) an den theologischen Hintergrund der Laizität erinnern, sondern auch die Asymmetrie zwischen Christentum, Judentum und Islam bedenken (die auch offizielle Verweise auf "große christliche Kreuze" nicht verbergen können, die im übrigen außer bei traditionalistischen Prozessionen kaum je zu sehen sind). Es geht hier um eine soziologische und politische Asymmetrie, lebt Frankreich doch seit zwei Jahrhunderten unter der Herrschaft eines "Katholaizismus" (Edgar Morin). Angefangen bei der Übernahme der christlichen Feiertage in den republikanischen Kalender bis hin zur staatlichen Verwaltung des religiösen Kulturerbes ist die "nationale" Kultur weitestgehend christlich, namentlich katholisch bestimmt. Zudem besteht auch ein theologisches Ungleichgewicht, ist die Idee einer privaten, im Innersten der menschlichen Person verankerten Religion – je wahrer, desto unsichtbarer (wie die Kirche selbst sich ja als "unsichtbare Kirche" apostrophiert) – doch eine Vorstellung der christlichen Theologie (die "Beschneidung der Herzen", wie es bei Paulus heißt). Ihr stellen orthodoxes Judentum und orthodoxer Islam die Vorstellung der Religion als einer sozialen Sitten- und Regelgemeinschaft gegenüber. Deshalb hat das *Verbot der offen bekundeten Religionszugehörigkeit*, das, wie Bruno Latour betont ("La République dans un foulard", *Le Monde*, 17. Januar 2004), ja nur die Umkehrung jener infamen Praktiken darstellt, die religiösen Gruppen Erkennungszeichen aufgezwungen haben, nicht für jede Religion dieselbe Bedeutung.
- 4 Zu diesen Ausnahmen müssen auch die seltenen Fälle gezählt werden, in denen ideologisch verrante oder durch ihr Unvermögen, der in der Schule aufbrechenden sozialen Gewalt Herr zu werden, in Panik versetzte Lehrer den Ausschluß verschleierter Schülerinnen zur Voraussetzung ihrer Berufsausübung erklären. Dazu gehören zudem die mindestens ebenso seltenen Situationen, in denen nach Heldentum und öffentlicher Aufmerksamkeit strebende Mädchen aus eigenem Antrieb oder auf fremde Veranlassung hin einen symbolischen Konflikt mit der Institution heraufbeschwören – einen symbolischen Konflikt, den die Massenmedien gern aufblasen und angesichts dessen die Verteidiger der individuellen Freiheitsrechte gleich die Segel streichen. – Die Stellungnahme des Conseil d'Etat (Staatsrats) vom 27. November 1989 hält fest, daß "das Tragen des Kopftuchs nicht im Widerspruch zu den Werten der laizistischen und republikanischen Schule" steht, und läßt den Schuldirektoren "freie Hand, um von Fall zu Fall zu entscheiden". Der Jospin-Erlaß vom Dezember 1989 legt fest, daß "ein Gespräch zwischen Eltern und Schuldirektoren" notwendig ist, "damit im Interesse der Schülerin und der reibungslosen Abläufe in der Schule vom Tragen des Kopftuchs Abstand genommen wird". Im November 1992 zog der Conseil d'Etat die Artikel der internen Schulordnungen zurück, die die automatische Relegation verschleierter Schülerinnen vorsahen. Er bestätigte jedoch im September 1993 die Ausschlüsse von Schülerinnen, die sich weigerten, an bestimmten Unterrichtsfächern teilzunehmen (Sport). Allerdings verfügte das französische Erziehungsministerium im Dezember 1999 die Wiederaufnahme einer Kopftuch tragenden Schülerin, die wegen ihrer Weigerung, am Schwimmunterricht teilzunehmen, ausgeschlossen worden war. Im September 1994 führte der damalige Erziehungsminister Bayrou den Begriff der "offenkundigen Zeichen" erstmalig in einem ministeriellen Rundschreiben ein. Im Oktober desselben Jahres entschied das Verwaltungsgericht des Départements Bas-Rhin, daß der Schleier kein "offenkundiges Zeichen als solches" sei. Im Dezember 2000 hieß es in einem Bericht des *Haut Conseil à l'Intégration* (Hoher Integrationsrat), daß "der Islam mit der

Republik vereinbar" sei, und daß "man den Kopftuch tragenden Mädchen nicht verbieten sollte, am Unterricht teilzunehmen". Im November 1994 wurde Hanifa Cherifi als Mediatorin des nationalen Erziehungsministeriums damit beauftragt, die konkreten Kopftuchfälle in Gesprächen mit den Schülerinnen, ihren Familien, den Lehrern und der jeweiligen Schulverwaltung zu lösen. Sie war Mitglied der von Bernard Stasi geleiteten Expertenkommission und unterstützte deren Empfehlungen, die das gesetzliche Verbot religiöser Symbole in öffentlichen Schulen mit einem Maßnahmenkatalog zur öffentlichen Anerkennung der muslimischen Religion und zum Kampf gegen Diskriminierungen verknüpfen. Die Zahl der "Schleier in der Schule" schätzt Cherifi auf 1000, von denen etwa 100 das "Kopftuch in der Klasse aufbehalten" würden (*L'Humanité*, 30. April 2003).

- ⁵ Elementare Komponente deswegen, weil sie in den geschichtlichen Religionen verankert ist, die stets auf der Kontrolle der Geschlechterbeziehungen und der Ehe gründen. Dabei ist nicht auszuschließen, daß der zeitgenössische, von widersprüchlichen Tendenzen durchzogene Islam, in dem sich die Frauen zunehmend Gehör verschaffen (vgl. Margot Badran, "Islamic Feminism. What's in a name?", in *Al Ahram Weekly Online*, 17. –23. Januar 2003, Nr. 569), ein *Extrem* unter den monotheistischen Religionen darstellt. Er geht säkulare Verbindungen mit patriarchalischen Gesellschaftsformen ein und verfügt über eine Theologie, welche die weibliche Sexualität als solche unterdrückt. Eine Veränderung dieses "theologischen Komplex" implizierte indes eine häretische Neugründung der religiösen Offenbarung. Was diesen Wandel anlangt, sollte man freilich weder übereilte Schlüsse ziehen noch die von Fethi Benslama in ihrem Buch *La psychoanalyse à l'épreuve de l'Islam* (Paris 2002) aufgeworfene Frage von vornherein zurückweisen. Diese Ausnahmestellung, die sich einer vergleichenden Analyse mit anderen religiösen Traditionen des Abendlandes, zu denen der Islam ja gehört, widersetzt, ist natürlich nicht als eine Aufforderung zur Segregation zu mißdeuten. Vielmehr folgt aus ihr die besondere Verpflichtung der Schule denjenigen gegenüber, die Zeichen ihrer Zugehörigkeit zur *ummah* tragen.
- ⁶ Vgl. insbesondere die Studie von F. Gaspard und F. Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, Paris 1995.
- ⁷ Diese Lobby hat sich an die Spitze der öffentlichen Meinungsbildung gesetzt, bringt eigene Veröffentlichungen heraus und übt Druck auf Institutionen aus. In Reaktion auf diese Stimmen haben sich konfessionelle Kreise zu Wort gemeldet, etwa im Umkreis der Initiativen von Papst Johannes Paul II. und seinen Anhängern in der katholischen Kirche Frankreichs (vgl. die Stellungnahme der Gruppe "Paroles" in: *Le Monde*, 2. Februar 2004: "De l'inutilité d'une loi déplacée"). Auch sind neoliberale Akteure im Umkreis von A. Madelin zu vernehmen, der gegenwärtig verstärkt an der "kulturellen" Front operiert (vgl. *Le Monde*, 5. Februar 2004: "Voile, la loi de trop").
- ⁸ Den Verlautbarungen des Innenministeriums zur wachsenden Zahl von Moscheen, die in Frankreich mittlerweile "von Salafisten kontrolliert werden", begegne ich mit Vorsicht, nicht weil ich fundamentalistische Strömungen unter den Muslimen bezweifle, sondern weil das besagte Ministerium eine ganz eigene Strategie der Überwachung des Islams verfolgt, zu der die Beeinflussung der öffentlichen Meinung gehört. Insofern tritt das Ministerium sowohl als Richter wie als Prozeßbeteiligter auf. Selbst wenn ich – was in meinem Aufsatz deutlich werden soll – nicht an die Möglichkeit glaube, sich kritiklos auf die Laizität à la française berufen zu können, so scheint mir doch grundsätzlich geboten zu sein, die Misogynie, Homophobie und den Antisemitismus in der Propaganda des politischen Islams zu verurteilen. Deshalb bin ich mit den Autoren des Aufrufes "Retrouver la force d'une laïcité vivante" (siehe *Libération*, 16. Februar 2004) einer Meinung – darunter namentlich: Tewfik Allal, Djamel Eddine Bencheikh, Fethi Benslama, Zakya Daoud, Nabile Farès, Mohammed Harbi, Zineb Laouedj, Dalila Morsly, Leila Sebbar, Nadia Tazi . . .
- ⁹ Die Petition wurde in *Libération* vom 20. Mai 2003 unter der bedauerlicherweise tendenziösen Überschrift "Ja zum Kopftuch in der laizistischen Schule" veröffentlicht und von fünf Personen unterzeichnet (É. Balibar, S. Bouamama, F. Gaspard, C. Lévy, P. Tévanian).
- ¹⁰ Unter diesen Positionen möchte ich insbesondere diejenige der "Ligue des Droits de l'Homme" hervorheben. Die Resolution, die auf ihrem 82. Kongreß, der vom 7. bis 9. Juni 2003 in Evry stattfand, verabschiedet wurde, vertritt unter der Überschrift "Liberté, égalité, fraternité, laïcité" die Auffassung, daß es keinen Grund für eine gesetzgeberische Maßnahme gibt, die das Tragen religiöser Zeichen in der Schule regelt. Auch das Votum von Jean Baubérot ist zu erwähnen, dem einzigen Mitglied der Stasi-Kommission, das sich dem Druck gewünschter Einstimmigkeit entzogen hat (vgl. seinen Artikel in *Le Monde*, 3. Januar 2004: "Laïcité, le grand écart", wo er die ernstzunehmende Frage aufwirft, wie es in Sachen Laizität dazu kommen konnte, "den Elsaß-Lothringern fast alles, den Muslimen aber praktisch nichts einzuräumen"). [In den Départements des Gebiets Elsaß-Lothringen – Bas-Rhin, Haut-Rhin und Moselle – regelt ein Konkordat die Trennung von Staat und protestantischer wie katholischer Kirche respektive jüdischer Gemeinde. Als Elsaß-Lothringen nach dem Ersten Weltkrieg Teil der III., die Laizität

ausbuchstabilierenden Republik wurde, blieben die noch aus Napoleonischer Zeit stammenden, auch während der deutschen Besetzung unangetasteten Konkordatsregelungen in Geltung. Daher bieten die öffentlichen Schulen dieser Départements konfessionellen Religionsunterricht an, und Geistliche der unter das Konkordat fallenden religiösen Bekenntnisse werden vom Staat bezahlt. A. d. Ü.]

- 11 Häufig wird behauptet, das Christentum habe im Gegensatz zu anderen Religionen seit seinen Anfängen das Prinzip dieser Unterscheidung anerkannt: "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . ." Damit wird dem Christentum ein politischer, d. h. laizistischer Vorteil attestiert. Freilich finden sich gute Gründe für die These, daß diese Deutung den Kompromiß, der aus dem tausendjährigen Streit zwischen Kirche und Staat schließlich hervorgegangen ist, rückwirkend auf das christliche Dogma projiziert. Wie es auch immer um diese Interpretation steht, eine ernsthafte Diskussion im Feld komparativer Theologie tut allemal not.
- 12 Zieht man Alltagssituationen nicht zuletzt unter Schülern in Betracht, so stellt sich heraus, daß die keineswegs stabilen "Identifikationen" politischer, religiöser oder politisch-religiöser Observanz den "Distinktionsstrategien" entsprechen, wie sie unter Soziologen geläufig sind. Folglich liegt die subjektive Quelle solcher Identifikationen jenseits der postulierten Unterscheidung zwischen Politik und Religion. Allerdings bleiben die Identifikationen dieser Gegenüberstellung faktisch unterworfen, womit einer der Aspekte der aktuellen Krise benannt ist. Sie aktiviert die Verbindungen zwischen den großen institutionellen Erzählungen und der Herausbildung juveniler Subjektivität, was angemerkt werden muß, ohne es sofort zu beklagen.
- 13 Selbstverständlich sind einer solchen Entfremdung jene Personen nicht ausgesetzt, die das Privileg genießen, schon in ihrer Primäridentität der sekundären versichert zu sein, also beispielsweise die Beamtenkinder (Pierre Bourdieu nannte sie den "Staatsadel" – ohne den "kleinen Staatsadel" zu vergessen). Für sie ist die Schule immer schon eine "natürliche" Verlängerung der familialen Welt und die Familie ihrerseits eine vorschulische Institution gewesen. Es kann kein Zufall sein, daß sich unter den verbissenen Verteidigern des Laizismus, die den Schleier als solchen bereits für eine Entweihung des Orts der Wahrheit halten, viele finden, die in dieser genealogischen Linie stehen. Doch liegt hier kein Determinismus vor.
- 14 Hier wäre an die Formel der in den USA lehrenden, indischen Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak zu denken, die den gegen die Dritte Welt gerichteten, abendländischen "Feminismus" auf den Punkt bringt: "White men are saving brown women from brown men". Ihr 1988 erschienener Aufsatz "Can the Subaltern Speak?" erörtert, wie das britische Empire die hinduistische Witwenverbrennung – "sati" oder "suttee", dank einer Bedeutungsverschiebung, die mit den gegenwärtigen Verwendungsweisen des Worts *hidjab* zu vergleichen lohnenswert wäre – als ein Symbol der Frauenunterdrückung und als bevorzugtes Objekt zivilisatorischer Intervention konstruiert hat. Der Text wurde in einer erweiterten Version mittlerweile in ihr Buch *A Critique of Post-Colonial Reason*, Harvard University Press 1999, S. 281–308, aufgenommen. Um *die Unmöglichkeit* zu beschreiben, in die eine weibliche Stimme gerät, die sowohl dem Diskurs des Patriarchats entgegen will, der Tradition und Kultur manipuliert, als auch dem Diskurs des Imperialismus, der Recht und Moral manipuliert, bedient sich Spivak der J. F. Lyotard entliehenen Kategorie des "différend".
- 15 Dies trifft insbesondere auf den Mittelmeerraum zu. Was die dortige Situation anlangt, so sollte man die Analyse der Publizistin Salima Ghezali (Chefredakteurin der Tageszeitung *La Nation*, eine der mutigsten Stimmen der algerischen Zivilgesellschaft) zu Rate ziehen, denn sie zeigt, daß einander verwandte Forderungen nach Autonomie junge Mädchen in bestimmten Fällen dazu bringen, den Schleier aus Protest gegen Diskriminierungen, deren Opfer sie sind, zu tragen, während es in anderen Fällen so ist, daß sie gegen das Anlegen des Schleiers aufbegehren.
- 16 Vergessen wir nicht, daß die französische Nation ihre Frauen nach der Revolution, die ja den Aufstieg und Niedergang einer mächtigen "feministischen" Bewegung *avant la lettre* mit sich gebracht hatte, 150 Jahre lang der Vormundschaft durch die Kirche unterstellte, während sie sich die Erziehung der Männer zur Politik vorbehielt. Auch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß aktuelle Debatten und bestimmte "feministische" Stellungnahmen (wie z.B. die von renommierten Persönlichkeiten unterzeichnete Petition "Droits des femmes et voile islamique. Notre appel à Jacques Chirac", erschienen in der Wochenzeitschrift *Elle* vom 8. Dezember 2003) weniger ihre Solidarität mit den muslimischen "Schwestern" zum Ausdruck bringen als sie vielmehr zu einem Vorwand und Alibi für völlig allgemeine und folgenlose Forderungen machen.
- 17 Die Geschichte der "Romanze" zwischen der republikanischen Schule und den aus dem Maghreb eingewanderten Mädchen wäre noch zu schreiben; sie müßte mit aller notwendigen Sorgfalt von den Chancen berichten, die sie eröffnete, von den Erfolgen, die sich aus ihr ergaben, von den Hoffnungen, die sie hervorrief, von den Illusionen, zu denen

sie Anlaß gab, von den Instrumentalisierungen, deren Opfer sie wurde, von den Widerständen, mit denen sie zu ringen hatte, und schließlich auch von dem Unbehagen und den Ressentiments, die sie verursachte.

- 18 Der *Haut Conseil à l'Intégration*, deren Vorsitz zur Zeit die Philosophin Blandine Kriegel innehat, erinnert in seinem jüngsten Jahresbericht aus dem Jahre 2003 ("Le contrat et l'intégration") an die Unvereinbarkeit "positiver Diskriminierung" mit den Prinzipien der Republik. Im selben Atemzug hat er dem Staatspräsidenten erlaubt, gegenüber seinen jüngeren politischen Rivalen, die weniger unbeweglich als Chirac sind, symbolisch zu punkten. Und während Frankreich mehrere Millionen Bürger maghrebinischer Herkunft in der ersten, zweiten oder dritten Generation beheimatet, bleibt jeder "arabische Familienname" von hohen Verwaltungsämtern und Funktionen innerhalb der politischen Repräsentation ausgeschlossen, von wenigen "symbolischen" Ausnahmen abgesehen, wie einem Staatssekretär hier oder einem "muslimischen Präfekten" da. So teile ich uneingeschränkt die Kritik und Analyse, wie sie Stéphane Beaud und Gérard Noiriel in ihrem Artikel "Les nouveaux parias de la République" (*Le Monde*, 19. Februar 2004) formuliert haben.
- 19 Vgl. den Artikel "Drei von vier Lehrern befürworten das Verbot religiöser Zeichen" (*Le Monde*, 5. Februar 2004), in dem Philippe Bernard eine Umfrage der CSA für *Le Monde* und *La Vie* kommentiert. Juristischem Rat folgend, hat die Regierung auf die Verwendung des Ausdrucks "sichtbar" verzichtet und sich für das Wort "ostentativ" entschieden, um eine Verletzung der Artikel der Europäischen Menschenrechtskonvention zur Religionsfreiheit zu vermeiden (vgl. Marceau Long und Patrick Weil, "La laïcité en voie d'adaptation", *Libération*, 26. Januar 2004). Die oben genannte Umfrage zeigt bis in ihre Einzelheiten unmißverständlich, daß die Kopftuchfrage für die Mehrheit der Lehrerschaft Teil einer umfassenden Problemlandschaft ist, die Fragen des "kollektiven Lebens" im weitesten Sinne betrifft. Auch läßt sich der Umfrage entnehmen, daß die Verabschiedung des Gesetzes, weit davon entfernt als philosophische Stellungnahme verstanden zu werden, den Lehrern vielmehr als ein Mittel gilt, ihre pädagogische Autorität und Disziplinarmacht zu stärken (was auf der ideologischen Ebene wohl gemerkt alles andere als "neutral" ist).
- 20 Die "Zur Viktimisierung" betitelte Studie, die im Auftrag des nationalen Erziehungsministeriums unter der Leitung von Prof. Eric Debarbieux zwischen 1995 und 2003 erarbeitet wurde, bestätigt einen direkten Zusammenhang zwischen sozialer Exklusion und dem Grad an innerschulischer Gewalttätigkeit (vgl. *Le Monde*, 30. Januar 2004: "Mehr als einer von fünf Schülern empfindet seine soziale Situation als völlig ungesichert."). Ohne die Bedeutung und das Gewicht "sexistischer" Gewalt, wie sie von Jungen mit oder ohne politisch-religiöse Motivation gegenüber den Mädchen ausgeübt wird, verharmlosen zu wollen – sie war es ja, die der Stasi-Kommission wie dem Gesetzgeber eines seiner tragenden Argumente zugunsten einer repressiven Gesetzgebung lieferte –, so bleibt doch unabdingbar, das Thema der Gewalt unter einem weiter gefaßten Horizont in den Blick zu nehmen, zu dem dann auch die Wahrnehmung der Lehrer gehört, daß sich ihre Arbeitsbedingungen verschlechtern haben.

Published 2004-06-16

Original in French

Translation by Nikola Tietze and Martin Bauer

Contribution by Mittelweg 36

© Eurozine

© Mittelweg 36