

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Ni Putes Ni Soumises
Frauenrechte im interkulturellen Diskurs am Beispiel
von Frankreich

Verfasserin

Iris Ruis

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im August 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 347 353
Studienrichtung lt. Studienblatt: LA Französisch und LA Spanisch
Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Friederike Hassauer

Danksagung

Zuerst möchte ich mich bei meiner Betreuerin, Frau Univ.-Prof. Dr. Friederike Hassauer für ihre wertvolle fachliche Beratung und ihre fördernde menschliche Unterstützung sehr herzlich bedanken.

Wichtige Impulse für diese Arbeit verdanke ich auch Herrn Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer und dem DiplomandInnenkolloquium.

Mein ganz besonderer Dank gilt allen Freunden und meiner Familie, die mich während der Entstehung dieser Arbeit auf vielfältige Weise unterstützt haben.

Vor allem danke ich meinem Mann für seinen ausdauernden Rückhalt und meinen Kindern für ihre großzügige Geduld.

Inhaltsverzeichnis:

0.	Einleitung	3
1.	Fadela Amara: Ni Putes Ni Soumises	10
1.1.	Die Situation der Frauen und Mädchen aus maghrebischen Einwanderungsfamilien in den französischen Vorstädten	10
1.2.	Die Verschlechterung der Lage der Frauen und Mädchen seit Anfang der 1990er Jahre	13
1.3.	Massenarbeitslosigkeit, Ghettoisierung der Vororte und das Aufkommen eines neuen, politischen Islam	16
1.4.	Der erfolgreiche Marsch der Frauen	19
2.	Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs	29
2.1.	Menschenrechte: Grundwerte einer Demokratie	29
2.2.	Frauenrechte sind Menschenrechte: Die geschichtliche Entwicklung im Überblick	33
2.3.	Anspruch der Universalität: Konfliktfeld Universalität vs. Kulturrelativismus	40
2.4.	Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte unter besonderer Berücksichtigung von öffentlichem Recht und Privatsphäre	44
3.	Frankreich als Einwanderungsgesellschaft	50
3.1.	Frankreich: Einwanderungsland mit Tradition	50
3.2.	Immigration und Integration in Frankreich	55
3.3.	Multikulturalismus: ein umstrittenes Modell	60
3.3.1.	Kulturelle Vielfalt vs. Geschlechteregalität	61
3.3.2.	„Minorities within minorities“	62
3.4.	„Parallelgesellschaften“ und „ghettoisation“	64

4.	Muslimische Gemeinschaften und die Kategorie Gender	70
4.1.	Muslime im laizistischen Frankreich	70
4.2.	Geschlechterordnung in muslimischen Gesellschaften	76
4.3.	„Kultur“ als Legitimierung von Unterordnung und Gewalt	81
4.3.1.	Zwang zur Ehe (mariage forcée)	82
4.3.2.	Jungfräulichkeit und Sexualität	84
4.4.	Weibliche muslimische Identitäten in der Migration	87
5.	Zusammenfassung der Ergebnisse	92
6.	Résumé	100
7.	Abstract	111
8.	Kurzbiographie	113
9.	Bibliographie	114

0. Einleitung

Das Thema Frauenrechte gewinnt zurzeit erneut an Aktualität, da immer mehr muslimische Frauen mit einem Aufruf für Menschen- und Frauenrechte in Europa an die Öffentlichkeit gehen. Sie folgen damit einer langen Tradition des Widerstandes gegen Unterdrückung, als sich 1932 die führende ägyptische Frauenrechtlerin Huda Shaarawi erstmals öffentlich ihren Gesichtsschleier abgenommen hat. Seitdem machte die Emanzipationsbewegung in manchen Ländern des Vorderen Orients einige Fortschritte. Mit einer Rückkehr des politischen Islams seit den 1970er Jahren wurden Frauen in ihren bereits erlangten Freiheiten wieder zunehmend eingeschränkt. Aufgrund von Migration ist diese Entwicklung auch in Europa zu beobachten. In Frankreich leben heute fünf Millionen MuslimInnen. Viele leben in Frankreichs Vorstädten, manche bereits in zweiter und dritter Generation.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mein Interesse vorwiegend den Frauen widmen, die mit einem fünfwöchigen Marsch im Jahr 2003 durch Frankreichs Großstädte und der nachfolgenden Gründung des Vereins „Ni Putes Ni Soumises“ auf ihre extrem schwierigen Lebensbedingungen in den französischen Vorstädten aufmerksam gemacht haben und ihre Forderung nach einem Zugang zu ihren Grundrechten in dem *Manifest der Frauen aus der Vorstadt (Le manifeste des femmes des quartiers)*¹ niedergeschrieben haben.

Da ein Großteil der Frauen bzw. ihre Familien aus einem muslimischen Kulturkreis stammen, aber in Frankreich leben, sollen die nun folgenden Fragestellungen im Bezug auf zwei kulturelle Systeme, nämlich Frankreich als eine westliche Demokratie und die dort lebende muslimische Gemeinschaft untersucht werden:

Wie ist der jeweilige Umgang mit den Frauenrechten?

Welche Hindernisse stehen einer Inanspruchnahme von Menschen- bzw. Grundrechten gegenüber?

¹ Amara, 2003, S. 148

Inwiefern wird es als gerechtfertigt angesehen, dass es eine Ungleichheit der Geschlechter gibt bzw. wird das Recht auf Gleichheit der Geschlechter angestrebt?

Wie behandelt die Mehrheitsgesellschaft, also Frankreich, kulturelle Minderheiten? Welche Modelle bzw. Realitäten gibt es?

Forschungsstand:

Das Thema Frauenrechte im Kontext von Migration gewann erst in den letzten Jahren im europäischen Raum zunehmend an Aufmerksamkeit.

Im Rahmen der internationalen Konferenz *Facetten islamischer Welten – Geschlechterordnungen und interkultureller Dialog* an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main im Jahr 2002 und der gleichnamigen Publikation wurde den TeilnehmerInnen bewusst, wie wenig ihnen als europäische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen über die MuslimInnen, die in Europa leben und über den Islam und seine Welten bekannt war. Der damalige unmittelbare Auslöser für die Konferenz und die gleichnamige Publikation waren der Terrorangriff am 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York und die damit verbundene Veränderung der internationalen Politik.²

Das vorliegende Thema profitiert von einer neuen Fokussierung auf Kultur im Rahmen des ‚cultural turn‘³ und der Etablierung der Kulturwissenschaften. So erfuhren auch die Sozial- und Geisteswissenschaften eine Ausweitung durch Konzepte und theoretische Ansätze, die sich gegen ein begrenzendes Kulturverständnis richten.

In diesem Sinne haben verschiedene Publikationen im deutschsprachigen Raum wie beispielsweise von Christina Lutter und Markus Reisenleitner mit einer Einführung zu Cultural Studies (2001) und von Terry Eagleton die Analyse zu der Frage ‚Was ist Kultur?‘ (2001) das wachsende Interesse an kulturwissenschaftlichen Themen gefördert.

² Vgl. Gerhard/Jansen/Rumpf, 2003, S. 7

³ Unter ‚cultural turn‘ wird die seit den späten 1980er Jahren zu beobachtende Wende hin zu einer stärkeren Ausrichtung der kulturwissenschaftlichen Forschung auf Fragen der Kultur verstanden.

Die Themen Migration und Integration sind gegen Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur von politischem Interesse, sondern auch in der Forschung gibt es erkennbare neue Schwerpunkte, wie anhand der Veröffentlichungen zur Migrationsgeschichte Europas von Klaus J. Bade deutlich wird.

Methode

Die Bearbeitung der eben genannten Fragestellungen soll im Rahmen der *Cultural Studies* stattfinden, die nach Lutter und Reisenleitner als eine Praxis definiert wird,

„die beschreibt wie das alltägliche Leben von Menschen (*every day life*) durch und mit Kultur definiert wird, und die Strategien für eine Bewältigung seiner Veränderungen anbietet. In diesem Sinn wird eine Balance zwischen politischem Engagement, theoretischen Zugängen und empirischen Analysen angestrebt.“⁴

Dem Begriff Kultur liegen seit der Erweiterung des herkömmlichen Kulturbegriffs im Rahmen des *cultural turn* viele verschiedene Vorstellungen zugrunde.

Nach Eagleton ist das Wort ‚Kultur‘ „wohl eines der komplexesten unserer Sprache [...]“⁵

Ramond Williams, einer der Begründer der britischen *Cultural studies*, definiert Kultur im Sinne von ‚*a whole way of life*‘ eine Vielzahl an möglichen Lebensweisen und deren Organisations- und Organisationsformen umfassend. Demnach äußert sich Kultur „im Wechselspiel von verschiedenen kulturellen Prozessen und Praktiken in spezifischen ökonomischen, sozialen und politischen Kontexten.“⁶

Eagleton stellt auf die Frage ‚Was ist Kultur?‘ zunächst folgende These auf:

„[...] daß[!] wir im Augenblick zwischen einem entmutigend weiten und quälend engen Kulturbegriff gefangen sind und es unser

⁴ Lutter/Reisenleitner, 2001, S. 9

⁵ Eagleton, 2001, S. 7

⁶ Lutter/Reisenleitner, 2001, S. 10

vordringlichstes Ziel auf diesem Gebiet sein muß[!], über beide hinauszugelangen.“⁷

An anderer Stelle befreit er den Begriff von allen bestehenden Vorstellungen:

„Der Witz an der KULTUR ist, daß[!] sie kulturlos ist: Ihre Werte sind nicht die irgendeiner besonderen Lebensform, sondern einfach die des menschlichen Lebens selbst.“⁸

Einen weiteren methodischen Zugang für die Erarbeitung der Forschungsfragen bieten die *Gender Studies*, die die Kategorie Geschlecht und ihre Bedeutungen, Geschlechterverhältnisse und -ordnungen, Geschlechtsidentität und -differenz analysieren. Die im Rahmen der Geschlechterforschung eingeführte Unterscheidung zwischen dem biologischen Geschlecht (sex) und dem sozialen Geschlecht (gender) bietet die Möglichkeit, „die kulturelle Dimension von der natürlichen zu trennen und sozialisationsbedingte Entwicklungen sowie kulturelle Unterschiede beschreibbar zu machen.“⁹ Mit diesem Denkansatz wurde deutlich, „wie stark Geschlechtsidentität und Geschlechterdifferenz durch gesellschaftliche Parameter insbesondere durch rechtliche, ökonomische, politische, pädagogische Strukturen definiert werden.“¹⁰

Die Kategorie Geschlecht ist mittlerweile zum grundlegenden Bestandteil kritischer Kulturanalysen geworden. Diese Verbindung stellt einen der zentralen Forschungsansätze für meine Arbeit dar. Denn es geht dabei darum,

„wie in kulturellen Systemen Konzepte von Geschlechtsidentität und -differenz produziert und bestätigt werden, wie diese mit anderen bedeutungstiftenden Repräsentationen und Achsen wie Klasse, >Rasse<, Ethnizität, Religion, etc., entlang derer sich Identitäten konstituieren, in Wechselwirkung stehen, wie diese auf diese Weise vielfältige soziale Hierarchien und Unterdrückungsformen erzeugt und aufrechterhalten werden.“¹¹

⁷ Eagleton, 2001, S. 48

⁸ Eagleton, 2001, S. 76

⁹ Hassauer, 1998, S. 70

¹⁰ Klinger, 2000, S. 3

¹¹ Lutter/Reisenleitner, 2001, S. 103f

Vorgehensweise

Das erste Kapitel meiner Arbeit widmet sich dem Bericht von Fadela Amara ‚Ni Putes Ni Soumises‘, der als exemplarische Quelle für das Thema meiner Arbeit dienen soll.

Einerseits sollen anhand dieser Schilderung die Lebensbedingungen der BewohnerInnen der Vorstädte Frankreichs, insbesondere der Jugendlichen, betrachtet werden. Andererseits soll die fünfwöchige Demonstration im Jahr 2003 dargestellt werden, bei der Frauen und Mädchen aus den französischen Vorstadtvierteln auf ihre Situation in der Öffentlichkeit aufmerksam gemacht und ihre Rechte eingefordert haben.

Die Rechte, auf die sich die Frauen während der Demonstration und in dem ‚Manifest der Frauen aus der Vorstadt‘ berufen, beziehen sich auf die Grund- und Menschenrechte. In diesem Zusammenhang behandelt Kapitel 2 die für meine Forschungsfragen relevanten Aspekte der Menschenrechtsthematik. Zum einen sollen die Ursachen und Zusammenhänge der Formulierung der Menschenrechte am Beispiel der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 und der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ von 1948 sowie die daraus entstandenen Leitnormen aus heutiger Sicht betrachtet werden.

Anschließend soll die gesonderte Behandlung von Menschenrechten für Frauen auf internationaler Ebene aufgezeigt und in einem Überblick die Geschichte des egalitären Diskurses und des Kampfes der Frauen um ihre Rechte in Frankreich dargestellt werden.

Der folgende Teil stellt eine Betrachtung des Anspruchs der Universalität der Menschenrechte im Konfliktfeld mit der Forderung nach dem Prinzip des Kulturrelativismus dar, insbesondere im Hinblick auf den Bereich bei dem es um Anwendung von Gewalt gegen Frauen im Rahmen kultureller Traditionen geht.

Abschließend stellt sich die Frage nach Möglichkeiten der Umsetzung und Sicherung der Menschenrechte unter besonderer Berücksichtigung der Trennung der öffentlichen und privaten Bereiche. Unter dem Blickwinkel

der Sphärentrennung sollen die Hindernisse in der Durchsetzung der Rechte für Frauen untersucht werden.

Da es sich bei den zentralen Personen der Untersuchung um MigrantInnen handelt, betrachtet Kapitel 3 Frankreich als Einwanderungsgesellschaft. Im ersten Teil wird anhand der Geschichte die Entwicklung der Zuwanderung in Frankreich und die damit einhergehende Veränderung der Integrationspolitik aufgezeigt. Im Zusammenhang damit steht die folgende Erklärung der für Frankreich relevanten Konzepte für den Umgang mit Immigration und schließlich die Darstellung des Perspektivenwechsels in der Integrationspolitik von der Suche nach einem nationalen Modell hin zu europaweit definierten Integrationsvorgaben. Trotz Ablehnung eines Multikulturalismuskonzepts im Bereich der Politik gibt es weiterhin wissenschaftliche und öffentliche Diskurse um dieses Modell. Da eines der zentralen Konfliktfelder der Debatte die Menschenrechte von MigrantInnen betrifft, soll auch das Konzept der Multikulturalismus untersucht und der damit verbundenen Frage nach der Geschlechteregalität beziehungsweise der Problematik der Minderheiten innerhalb der Minderheitengruppen nachgegangen werden.

Fadela Amara benennt in ihrem Bericht den Verfall der französischen Vorstädte als eine Hauptursache für die vorherrschende Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Aus diesem Grund soll am Ende dieses Kapitels die räumliche und soziale Segregation von Zuwanderern betrachtet werden. Ausgangspunkt ist die Debatte um den Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘, gefolgt von der für Frankreich relevanten Begriffsklärung und einem Blick auf die Entwicklung sowie die Ergebnisse der städtebaulichen Maßnahmen (*politique de la ville*) der letzten 30 Jahre. Die in ihrem Buch ‚Ni Putes Ni Soumises‘ verfasste Stellungnahme von Fadela Amara zu dieser Politik und die Einschätzung der gegenwärtigen Situation der Vororte durch Malek Boutih bilden den Abschluss.

Kapitel 4 widmet sich zunächst den in Frankreich lebenden MuslimInnen und den Entwicklungen innerhalb der verschiedenen Generationen.

Außerdem geht es um die Auseinandersetzung der muslimischen Gemeinschaft mit dem Prinzip des französischen Laizismus. Die Darstellung der Kopftuchaffäre von 1989 dient als Beispiel für diese Kontroverse. Um das Prinzip des Laizismus zu verdeutlichen, werden die verschiedenen Entwicklungsphasen der französischen *laïcité* aufgezeigt.

Im Anschluss daran geht es um die Frage nach der Geschlechterordnung in muslimischen Gemeinschaften. Diese soll im Kontext der Entwicklung eines politischen Islams im Vorderen Orient gegen Ende des 20. Jahrhunderts betrachtet werden, da diese Entwicklung bedingt durch Migration auch für die in Europa lebenden Frauen von Bedeutung ist und ihre Lebenszusammenhänge nachhaltig beeinflusst.

Ein besonderes Augenmerk im Hinblick auf die Geschlechterordnung soll dem Prinzip der Gleichheit gewidmet werden. Ausgangspunkt ist dabei Fadela Amaras Forderung danach, das in der französischen Verfassung deklarierte Prinzip der Gleichheit auch für die Frauen aus den Vorstädten wirksam werden zu lassen. Ergänzend dazu soll das Gleichheitsprinzip auch als Rechtsbegriff aus islamischer Perspektive betrachtet werden.

Im folgenden Teil sollen die Auswirkungen für Frauen von Forderungen ethnischer oder religiöser Minderheiten nach besonderen Gruppenrechten untersucht und am Beispiel von Zwangsheirat und der Verpflichtung unverheirateter Frauen zur Jungfräulichkeit betrachtet werden.

Abschließend geht es um Identitätsbildung im Kontext der Migration. Nach einer Beschreibung einiger theoretischer Ansätze zur Ausbildung von Geschlechtsidentität sollen verschiedene Beispiele zur weiblichen Identität in der Migration aus der exemplarischen Vorlage betrachtet werden.

1. Fadela Amara: Ni Putes Ni Soumises

1.1. Die Situation der Frauen und Mädchen aus maghrebinischen Einwanderungsfamilien in den französischen Vorstädten

Fadela Amara¹² beschreibt in ihrem Bericht ‚Ni Putes Ni Soumises‘ anhand eigener Erfahrungen das Leben von Migrantinnen in den französischen Vorstädten. Zu Beginn des ersten Teils ‚*Fille des cités, un statut toujours en décalage*‘ stellt sie ihre eigene Kindheit und Jugend als typisches Beispiel für die Situation der Mädchen in den französischen Vorstädten dar.

« Je viens d'une famille maghrébine assez classique de dix enfants, six garçons et quatre filles. Même si mon père était dur avec tous ses enfants, [...], il faisait cependant une nette différence entre la façon dont devait vivre une fille et celle dont devait vivre un garçon. Les écarts de liberté de mouvement étaient patents : mon frère aîné avait presque tous les droits; mes sœurs et moi, quasiment aucun »¹³

So beschreibt sie, dass es beispielsweise für ihren Bruder viel einfacher war die Erlaubnis für die Teilnahme an Zeltlagern oder Kinoausgängen zu bekommen, während die Mädchen der Familie nur mit Hilfe der Mutter wochenlang um ganz natürliche Wünsche jugendlicher Mädchen verhandeln mussten. Die Autorin zeigte bereits als Jugendliche ihren Kampfgeist und ihren ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit:

« Cette répartition des rôles était tout à fait classique et banales dans nos milieux. Mais, comme beaucoup de mes copines, je ne comprenais pas le pourquoi de cette différence, que je percevais comme une injustice. Je la contestais en permanence et je n'ai cessé, pendant mon adolescence, de revendiquer et de demander les raisons de cette norme sexuée. »¹⁴

Über ihren Vater schreibt sie:

« Mon père avait une idée assez simple de la place de chacun: les hommes et les femmes étaient certes égaux devant la loi, mais les hommes dehors et les femmes à la maison ! C'était sa conception du

¹² Fadela Amara ist Staatssekretärin für Stadtpolitik (secrétaire d'état chargée de la Politique de la Ville) unter Premierminister François Fillon. Bis zur Regierungsbildung im Jahr 2007 war sie Vorsitzende von ‚Ni Putes Ni Soumises‘. Für ihre engagierte Arbeit hat sie verschiedene Auszeichnungen bekommen, unter anderem die Ehrendoktorwürde der Universität Manchester und der freien Universität Brüssel.

¹³ Amara, 2003, S. 14

¹⁴ Amara, 2003, S. 15

monde héritée de son éducation kabyle. Une vision très courante parmi les travailleurs immigrés. Une vision très courante parmi les travailleurs immigrés. »¹⁵

Laut Fadela Amaras Beschreibung war es ihrem Vater gar nicht möglich mitzubekommen, dass das Modell einer patriarchalen Gesellschaftsordnung in Frankreich keine Gültigkeit mehr hatte, zumal er sich in einem französischen Vorort niedergelassen hatte, in dem fast ausschließlich ImmigrantInnen aus dem Maghreb wohnten.

In der kabyliischen Gesellschaft mussten die Männer für den Unterhalt der Frauen sorgen, während die Frauen zu Hause blieben, um die Kinder aufzuziehen und den Haushalt zu bewältigen. Die Frauen verließen nie das Haus, außer um Einkäufe zu erledigen oder die Kinder abzuholen. Die Mädchen, die teilweise bereits in Frankreich geboren waren, mussten diesem Modell folgen.¹⁶

« Mon père n'aurait jamais supporté que sa femme travaille, il l'aurait vécu comme une incapacité personnelle à faire vivre sa famille, une remise en cause de sa place de chef de famille. Et puis il y avait le regard des autres, des 'gens qui allaient parler', le 'tribunal social'. Ma mère en a beaucoup souffert. Elle avait vingt-deux ans de moins que lui et aspirait à son indépendance financière pour gagner en liberté de décision et pouvoir acheter des 'petits chiffons', comme elle disait. »¹⁷

Ihre Kindheit war, wie die vieler anderer Kinder, von klassischen Märchen und Kindergeschichten begleitet und sie freute sich ebenso wie alle anderen auf die Geschenke zu Weihnachten und Ostern. Trotzdem war ihr irgendwie bewusst, dass manches nicht in Ordnung war. In der Schule wurde sie von den anderen „Herbet“ genannt, um klarzumachen, dass sie aus einem Araberviertel stammte. Sie war eher erstaunt darüber, dass sie manchmal als Fremde wahrgenommen wurde.

« Ces choses-là, avec le temps, ont pris forme et sont devenues discrimination, exclusion, racisme. Des thèmes chers à l'extrême droite. Mais au fond de moi, je savais avec certitude que ce n'était pas cela la France. Ma France à moi – partagée par bon nombre de personnes issues de l'immigration – c'est la France des Lumières, la

¹⁵ Amara, 2003, S. 15f

¹⁶ Vgl. Amara, 2003, S. 16

¹⁷ Amara, 2003, S. 16

France de la République, la France de Marianne, des dreyfusards, des communards, des maquisards. Bref, la France de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité. Une France laïque où le seul principe qui prévaut est le progrès des consciences et rien d'autre. »¹⁸

Fadela Amaras politisches Engagement wurde durch einen Schock ausgelöst, den sie erlitt als ihr fünfjähriger Bruder von einem volltrunkenen Autofahrer überfahren wurde. Sie und ihre Familie wurden an der Unfallstelle von einem Polizisten extrem grob behandelt und beschimpft:

« J'entends encore la phrase qu'il a lâchée : 'Qu'est-ce qu'ils nous font chier, ces bougnoules !' Ça a été comme un électrochoc ; j'ai pété les plombs. Les jeunes de la cité autour étaient furieux. On a commencé à agresser le chauffard, à vouloir lui mettre une raclée. Il a été protégé par les policiers qui, au lieu de calmer les choses, se sont mis à nous traiter de 'sales bougnoules', à gueuler que ce n'était pas les Arabes qui allaient commander.

Mon petit frère est décédé plus tard à l'hôpital, il avait cinq ans. »¹⁹

Das Verhältnis zwischen den Jugendlichen des Viertels und der Polizei blieb noch lange danach sehr angespannt. Viele von ihnen wurden Opfer von Diskriminierungen. Fadela Amara begann daraufhin mit siebzehn ihren ersten ‚zivilen Marsch‘ gemeinsam mit Freundinnen zu organisieren, um später dann Jugendliche aus dem Viertel auf Wählerlisten zu setzen.

« Il s'agissait de démontrer notre sentiment d'appartenance à la nation en participant aux différentes élections, mais également d'être mieux des élus locaux. »²⁰ Ihr politisches Engagement führte sie dann bei ‚SOS Racisme‘ fort, nachdem sie sich von der Beur-Bewegung distanzierte, die die Forderungen der Teilnehmerinnen nach Gleichheit der Geschlechter nicht interessierte.

1988 wurde der nationale Verband der ‚Maisons des potes‘ von ‚SOS Racisme‘ gegründet, «dans l'idée de casser l'image négative des banlieues et de mettre en valeur les initiatives positives qui pouvaient se développer sur le terrain. »²¹

Fadela Amara wurde zu diesem Zeitpunkt Mitarbeiterin dieser Organisation, deren Aktivitäten für viele gewisse Freiheiten brachten,

¹⁸ Amara, 2003, S. 19

¹⁹ Amara, 2003, S. 24

²⁰ Amara, 2003, S. 26

²¹ Amara, 2003, S. 30

« [...] notamment pour celles qui y avaient participé. Il avait apporté tout d'un coup à des centaines de jeunes filles une liberté de mouvement nouvelle et leur avait donné la possibilité de choisir leur compagnon. Même si tout cela n'était pas dit officiellement dans les familles, il existait un accord tacite : tant que la fille ne se montrait pas trop, elle pouvait vivre son amour. »²²

1.2. Die Verschlechterung der Lage der Frauen und Mädchen seit Anfang der 1990er Jahre

Zu Beginn der 1990er Jahre veränderte sich jedoch die Situation in den Vorstädten. Immer mehr junge Frauen suchten Rat bei den regelmäßigen Treffen einer Frauengruppe im ‚Maison des potes‘:

« Des jeunes femmes ont commencé à venir nous voir pour nous dire qu'elles n'allaient pas bien, qu'elles avaient envie de sortir le soir, mais que leur père s'y opposait par crainte du qu'en-dira-t-on'. Il allait se méfier du 'tribunal communautaire'. [...] Autant de problèmes que nous avons toutes rencontrés mais que nous avons résolus seules. Nous nous étions battues pour obtenir un peu de liberté ; elles n'avaient plus la force. Dans nos familles, le dialogue, la communication étaient encore possibles ; les enfants parlaient alors encore avec leurs parents. Chez ces jeunes filles ce n'était plus le cas : les mensonges et les silences s'étaient installés dans les relations entre parents et enfants. »²³

Die vorher erkämpfte Unabhängigkeit der Frauen wurde nicht nur in Bezug auf die Bewegungsfreiheit eingeschränkt, sondern auch durch zunehmende finanzielle Schwierigkeiten. Hatte eine Frau das Glück eine Arbeit zu haben, bekam ihre Familie nicht mehr wie bisher eine vereinbarte Summe, sondern das gesamte Gehalt.

Dazu berichteten die Frauen auch zunehmend über physische Gewalttaten. Immer mehr Mädchen liefen von zu Hause weg und mussten von Mitarbeiterinnen der Frauengruppe im ‚Maison de potes‘ in Notunterkünften untergebracht werden.

²² Amara, 2003, S. 31

²³ Amara, 2003, S. 33f

« Cela correspond au moment de l'entrée en scène des grands frères. La nature des pressions que vivaient les filles d'origine immigrée a alors changé : les contraintes n'étaient plus celles imposées par la tradition, par la famille, mais par les garçons. »²⁴

Diese hierarchische Umstrukturierung und die damit einhergehende Verschlechterung der Lage der Mädchen wurden durch eine zunehmende Massenarbeitslosigkeit ausgelöst, die in den Vorstädten verheerende Auswirkungen nach sich zog.

« Les immigrés ont été les premiers touchés par les licenciements dans les industries en pleine restructuration et les pères se sont retrouvés sans travail, sans statut social. Leur renvoi des usines vers l'inactivité a inversé complètement les rôles dans les cellules familiales et bousillés complètement l'autorité de père. »²⁵

Neben sozialem Status und Autorität verloren die Familienväter ihre Vorrechte die Regeln des Zusammenlebens zu bestimmen. Sie zogen sich immer mehr zurück und überließen damit den Familienvorsitz dem ältesten Sohn.

« C'est lui qui s'est mis à commander la famille. Il a physiquement remplacé le père dans ses fonctions de protection et de répression. La mère continuait à s'occuper de l'éducation des plus petits, à transmettre les valeurs, mais c'est désormais le fils aîné qui tranchait les conflits. C'est à lui qu'est revenue la responsabilité d'inculquer à la fille les valeurs familiales et de la surveiller à l'extérieur pour voir si elle s'y conforme. »²⁶

Sie beherrschten allmählich den Alltag der Mädchen, indem sie sie zunehmend kontrollierten. Die jungen Frauen durften nicht mehr alleine und nur noch zu bestimmten Zeiten ausgehen.

Die jungen Männer entwickelten sich immer mehr zu den ‚neuen Hütern des Viertels‘. Während zunächst der ältere Bruder seine Schwester vor Verehrern ‚beschützt‘ hatte, um ihre Jungfräulichkeit bis zur Hochzeit sicherzustellen, wachten nun alle gemeinsam über die jungen Frauen.

²⁴ Amara, 2003, S. 34f

²⁵ Amara, 2003, S. 35

²⁶ Amara, 2003, S. 35

Seit Mitte der 90er Jahre nahm die Gewalt in den Vorstadtvierteln zu. Nur wenige junge Männer waren extrem gewalttätig, jedoch stellten die MitarbeiterInnen des ‚Maison de potes‘ fest, dass sich die anderen anpassten.

«Le respect de l'autre et la solidarité ne veulent plus rien dire; ne subsiste que la loi du plus fort et l'affirmation de sa virilité. Pour exister, ils 'posent leurs couilles sur la table'. Être macho, violent, c'est leur seule façon d'être reconnus à l'extérieur comme à l'intérieur de la cité.»²⁷

Alle, die sich nicht so hart verhielten, etwa ihre Freundinnen nicht schlecht behandelten, erfuhren die gleiche Gewalt wie die Mädchen.

Von den Mädchen wurde auch verlangt, sich nicht mehr wie eine ‚Hure‘ zu kleiden. In der 2. Generation konnten sich die jungen Frauen noch nach Lust und Laune kleiden. Aber zu dieser Zeit waren kurze Röcke und enge Jeans reinste Provokation für die jungen Männer.

«Ces garçons se sont donc arrogé le droit d'édicter les règles de conduite des filles de leur cité et de corriger celles qui ne s'y plient pas, surtout celles qui assument leur féminité. Ils ont pris le pouvoir sur leur quartier, comme s'ils estimaient que le fait d'y habiter induisait la possession de tout ce qu'il ya dedans, les filles comprises.»²⁸

Die Autorin weist in dem Zusammenhang auf die Unterschiede zwischen den jungen Frauen der zweiten und dritten Generation hin. Während die Frauen der zweiten Generation noch versucht hatten, sich mehr Freiheit und Gleichberechtigung, unter anderem durch politisches Engagement zu erkämpfen, war es der nächsten Generation fast unmöglich sich frei zu bewegen. Die Ursachen dafür waren vielfältig.

²⁷ Amara, 2003, S. 39

²⁸ Amara, 2003, S. 39

1.3. Massenarbeitslosigkeit, Ghettoisierung der Vororte und das Aufkommen eines neuen, politischen Islam

Zunächst spielten die schwierigen Lebensbedingungen der jungen Männer eine ausschlaggebende Rolle: Sobald sie die Vorstadt verließen, um beispielsweise Arbeit oder eine Wohnung zu suchen, waren sie, wie bereits alle Generationen vor ihnen, die in den Vorstädten lebten, aus ärmlichen Verhältnissen stammten und ausländischer Herkunft waren, mit Vorurteilen, Rassismus und ethnischer Diskriminierung konfrontiert. An diesen Bedingungen hatte sich nichts verändert. Lediglich reagierte jede Generation auf eigene Weise. Die erste Generation verhielt sich ruhig. Sie erduldeten alle Diskriminierungen, da sie immer mit der Vorstellung einer Rückkehr in ihre Heimat lebten. Die zweite Generation, die in Frankreich zur Schule gegangen war, reagierte mit politischem Engagement. Die jungen Männer der dritten Generation dagegen zogen sich zurück, «sur le seul espace qu'ils maîtrisent: la cité.»²⁹

«Ils vivent de fait une véritable schizophrénie: rois au sein de la cellule familiale et inexistant, niés, dehors. Cette absence de reconnaissance extérieure contribue fortement leur sentiment d'être exclus, rejetés. Ils éprouvent un sentiment d'injustice majeure, qui se traduit pour ceux issus de l'immigration par le sentiment de ne pas appartenir à la Nation. Ils le ressentent d'autant plus durement qu'ils appartiennent à la troisième génération. Cette absence de reconnaissance extérieure a suscité une rage incroyable. N'ayant aucune prise sur l'exclusion subie, les garçons se sont retournés, par réaction, non pas contre la société et contre les symboles de la République mais contre leurs sœurs et l'ensemble des filles, exerçant leur oppression dans l'espace géographique réduit qu'est la cité, le seul qu'ils ont l'impression de maîtriser.»³⁰

Damit wurden alle Freiheiten, die in den 80er Jahren während der Beur-Bewegung und den Anti-Rassismus Demonstrationen entstanden waren, allmählich wieder eingeschränkt. Der Druck, den die jungen Männer auf die Mädchen ausübten, entwickelte sich mit der Zeit zu einer Form von Unterdrückung.

²⁹ Amara, 2003, S. 41

³⁰ Amara, 2003, S. 42

Die große Mehrheit der Vorstadtjungen, insbesondere die Elf- bis Fünfundzwanzigjährigen, erlebten ihre gesamte Lebenssituation als extreme Ungerechtigkeit und Ablehnung von Seiten der französischen Gesellschaft. In allen Gesprächen kam dieses Erleben zum Ausdruck.

«Ils s'estiment toujours ‚parqués‘ dans des cités. À leurs yeux, les politiques, droite et gauche confondues, les ont lâchés.»³¹ Sie sprachen auch offen darüber, dass sich einige von ihnen in der sogenannten Schattenwirtschaft organisiert hatten und mit Drogen, Kleidung oder Geräten die ‚vom Laster gefallen waren‘ handelten. Die Lebenseinstellung dieser Jugendlichen war viel zynischer und pragmatischer als die der zweiten Generation.

«Ils sont nés dans un contexte dur et difficile de chômage de masse qui a laissé des traces dans les cellules familiales. Ils sont en quelque sorte une génération sacrifiée qui a oublié de se projeter dans l'avenir et d'avoir un idéal de société. Ce constat est bien sûr valable globalement pour l'ensemble de la jeunesse. Mais, dans les cités, il y a un effet de loupe, qui rend ce phénomène de dépolitisation beaucoup plus important et profond. Les jeunes n'y ont plus qu'une valeur en tête, l'argent, et qu'un seul moyen d'exister, le rapport de forces, la violence.»³²

Die stillschweigende Ausgrenzung der Bewohner von Problemvierteln zeigte sich auch an dem zunehmenden Verfall der Vorstadtviertel. In den 90er Jahren, als in verschiedenen Wohnvierteln Sanierungs- und Wiederbelebnungsmaßnahmen stattgefunden haben, wurden die Bandlieues völlig ausgespart. Als die Arbeitslosenrate in Frankreich sank, nahmen die Bewohner der Vorstädte nicht am ökonomischen Aufschwung teil, sondern rutschten noch tiefer in die Armut ab. Immer mehr französische Familien verließen die Vorstädte, dafür kamen aufgrund von verschiedenen Immigrationswellen noch mehr Einwanderer in die Vorstädte. Die Behörden setzten ihre Politik der sozialen Segregation fort und verstärkten damit die Armut in den Vorstädten.

«Au lieu de réagir, les pouvoirs publics ont continué leur politique de ségrégation sociale. Ils ont ainsi aggravé la relégation des immigrés et accentué la pauvreté de ces quartiers. Les maires comme les offices

³¹ Amara, 2003, S. 64

³² Amara, 2003, S. 66

HLM ont renoncé à faire de la vraie mixité sociale en banlieue, à l'impulser en particulier dans les logements sociaux. Avec toutes les conséquences que cela peut avoir ! Ségrégation, relégation, pauvreté, délabrement, départs des mieux lotis... le cercle vicieux pouvait continuer à fonctionner.»³³

Während früher noch Volksbildungseinrichtungen, Jugendvereine und verschiedene kulturelle Aktivitäten existiert hatten, wurden mit der Zeit auch diese allgemeinen Bildungsangebote reduziert. Aufgrund der sich verschärfenden Situation alarmierten politisch engagierte Bewohner der Viertel sowohl die lokalen als auch die nationalen Behörden. Aber diese zeigten kein Interesse die nötigen Mittel bereitzustellen, um dem Verfall der Vorstädte entgegenzuwirken.

«Ils avaient pourtant la possibilité de faire stopper les pratiques discriminatoires dans le domaine du logement et de relancer la mixité sociale et ethnique des cités. Et d'entamer une politique de création d'emplois d'éducateurs pour recréer du lien social. Malgré quelques mesures prises dans le cadre de la politique de la ville, qui ont eu peu d'effets dans la vie des habitants des cités, les politiques n'avaient pas mesuré l'ampleur du chantier ou alors très mal. Certaines organisations et associations réclamaient déjà depuis quelque temps un ' plan Marshall ' pour les quartiers, afin que les choses changent réellement pour les habitants et que l'on règle définitivement ce que l'on a appelé pudiquement à l'époque ' le malaise des banlieues '. Mais ces signaux d'alarme n'ont pas été entendus, ou si peu.»³⁴

In diese soziale Leere, geprägt von Arbeitslosigkeit, ‚Ghettoisierung‘ der Viertel, Verlust der Gemeinschaft, Diskriminierung und dem Gefühl von Ungerechtigkeit, konnte sich in den 90er Jahren eine fundamentalistische Strömung eines politischen Islam entwickeln. Die radikalen Imame wurden in den Jahren 1990 bis 1995 zur neuen moralischen Instanz, die die Jugendlichen davor bewahrte, in die Kriminalität abzurutschen. Sie galten als die neuen sozialen Vermittler und wurden auch von allen lokalen Behörden und Kommunalpolitikern in dieser Vermittlerrolle anerkannt. Sie boten mit ihrer religiösen Propaganda den jungen Männern den theoretischen Rahmen, um die Mädchen zu unterdrücken. Seit sich die Imame in den Vorstädten niedergelassen hatten, wurde das Verhalten der

³³ Amara, 2003, S. 62

³⁴ Amara, 2003, S. 63f

Jungen im Bezug auf die Mädchen radikaler. Sie wollten vor allem, dass die Mädchen ganz zuhause bleiben. Die Kopftuchaffäre war einer der sichtbarsten Beweise für diese Entwicklung. Das Tragen des Kopftuches ist nicht allein als religiöses Problem zu sehen.

«Rappelons que c'est d'abord un outil d'oppression, d'aliénation, de discrimination, un instrument de pouvoir des hommes sur les femmes : comme par hasard, ce ne sont pas les hommes qui portent le voile. Il faut redire aux jeunes qu'on peut être musulmane et je ne l'ai jamais porté, pas plus que ma mère avant moi. Ma grand-mère non plus.»³⁵

1.4. Der erfolgreiche Marsch der Frauen

Vorbereitungen und erste Initiativen

In Clermont-Ferrand hatten die Vertreter des ‚Maison de potes‘ bereits 1994 über die wachsende Gewalt in den Vorstädten bei jedem Treffen mit dem Bürgermeister berichtet. In den Medien wurden die jungen Männer lediglich als schlagkräftige Minderheit dargestellt, die für die Gewalt verantwortlich war. Aber es wurde nichts darüber berichtet, dass die Mehrheit dieser Jungen einen Platz in dieser Gesellschaft suchte.

«Ils ont l'impression qu'ils sont foutus quoi qu'ils fassent et que la seule issue pour eux c'est la violence. Qui s'exerce dans la domination des plus faibles, c'est-à-dire en premier lieu des filles.»³⁶

Im ‚Maison de potes‘ von Clermont-Ferrand gab es seit 1989 eine Frauenkommission, die als Ansprechpartner für junge Mädchen in schwierigen Situationen präsent sein sollte. Die Mädchen waren unglaublicher Gewalt ausgesetzt. Sie lebten unter ständigem Druck, ihre Jungfräulichkeit bewahren zu müssen. Wurde ein Mädchen mit einem Jungen erwischt, ließ der Vater oft einen Jungfräulichkeitstest durchführen. Aber selbst mit einem solchen Zeugnis wurden die Mädchen mit Schlägen, Hausarrest oder auch mit einer Zwangsheirat bestraft. Die Männer der Familie mussten alles tun, um den Ruf der Familie zu retten. Die Bestrafung konnte im extremsten Fall bis zum Mord gehen. Die

³⁵ Amara, 2003, S. 79

³⁶ Amara, 2003, S. 85f

primäre Ausdrucksform der jungen Männer gegenüber den Mädchen äußerte sich in Gewalt.

«Pour montrer leur conformité au modèle ‚macho‘, les garçons jouent les durs et se vantent de ‚consommer de la meuf‘.»³⁷

Natürlich gab es einige, die ihr Verhalten anpassten, um selber Ruhe vor den anderen zu haben. Die Schlimmsten unter den jungen Männern behandelten die Mädchen wie einen Gegenstand, den sie untereinander weiterreichen konnten.

«Certains vont même jusqu’à ‚partager‘ leur copine et mettre en place de véritables pièges pour être bien vus du groupe. Ce sont les phénomènes de ‚tournantes‘, nouveau terme pour désigner les viols collectifs, accompagnés parfois d’actes de barbarie.»³⁸

Samira Bellil geht in ihrem Buch *L'enfer des tournantes* ausführlich darauf ein und es wurden auch im Laufe des Marsches erschreckende Berichte darüber gesammelt.

Die Zunahme von Gewalt in den Vorstädten musste irgendwann ihren äußeren Punkt erreichen. Solange man jedoch den Prozess der Ghettoisierung nicht aufhielt, konnte man nichts gegen die Gewalt ausrichten.

«Qu’il fallait mettre en œuvre une vraie politique, avec des moyens conséquents, pour décroisonner les cités et mixer les populations, socialement et ethniquement. Nous étions convaincus que, depuis qu’on parlait du malaise des banlieues dans les années 1980, depuis les événements survenus aux Minguettes qui avaient abouti notamment à la Marche des Beurs, l’objectif n’avait pas changé : casser les ghettos était le seul moyen de régler une partie des problèmes de violence. Si on avait été entendus à l’époque, peut-être que la situation n’aurait pas dégénéré à ce point.»³⁹

Als Verantwortliche der nationalen Frauenkommission des Verbandes der Maisons des potes startete Fadela Amara eine nationale Kampagne um die Frauenfrage in den Vordergrund zu bringen.

«J’étais convaincue que le fait d’aborder en premier lieu la question de la situation des filles permettait d’intervenir sur tous les paramètres de ce qu’on appelait le ‚malaise des banlieues‘. L’attaquer sous l’angle

³⁷ Amara, 2003, S. 54

³⁸ Amara, 2003, S. 54

³⁹ Amara, 2003, S. 87

des femmes, c'était poser le cadre politique. C'était simplement une nouvelle façon de l'aborder. On ne parlait plus d'un malaise impalpable, diffus, irrationnel mais d'individus, de filles en situation de détresse extrême.»⁴⁰

Um die Frauen aus den Vorstädten mit einzubeziehen, wurde ein Seminar über den Feminismus und seine Geschichte organisiert.

«Il fallait leur expliquer que nous étions héritières des acquis du mouvement féministe. L'enjeu était de taille, car dans les cités les filles n'en ont rien à faire ! Pour elles, le féminisme n'a aucun sens. Aller parler du droit de choisir sa vie, de contraception, d'indépendance financière dans les quartiers, c'est lunaire !»⁴¹

Für die SeminarteilnehmerInnen war die Geschichte der feministischen Kämpfe eine wahre Entdeckung. Es folgten zahlreiche Reaktionen und Diskussionen. Angesichts des regen Interesses organisierten die MitarbeiterInnen des ‚Maisons de potes‘ im ganzen Land öffentliche Versammlungen (*États généraux des femmes des quartiers*).

«L'objectif était d'abord de faire prendre conscience à toutes les filles du fait qu'elles n'étaient pas isolées, que la situation qu'elles vivaient se déroulait dans toutes les banlieues.»⁴²

Viele Organisationen, wie beispielsweise 'Planning familial', unterstützten das Vorhaben die Frauen aus den Vorstädten sich in Gruppen zu organisieren. Es sollten alle von der Möglichkeit überzeugt werden, das Kräfteverhältnis zugunsten der Mädchen umzukehren, um damit die Situation in den Problemvierteln zu verbessern.

« [...] on savait que, dans les cités, la meilleure des choses qui puisse arriver pour contrecarrer le 'système des frères', c'était de casser l'omerta, de faire péter cette loi du silence pour que les filles et les garçons qui sont en situation de faiblesse et qui sont victimes de ces codes de conduite masculins puissent s'exprimer.»⁴³

In den öffentlichen Versammlungen wurden Fragebögen mit gezielten Fragen zu Themen wie Gewalt, Sexualität, Traditionen und Religion verteilt. Die Soziologin Hélène Orain dokumentierte die Ergebnisse von

⁴⁰ Amara, 2003, S. 88f

⁴¹ Amara, 2003, S. 89

⁴² Amara, 2003, S. 91

⁴³ Amara, 2003, S. 92

5000 ausgefüllten und retournierten Fragebögen in ihrer Studie *„Livre blanc des femmes des quartiers“*⁴⁴.

«Il confirme complètement notre analyse sur ce qui se passait dans les cités : la montée de la violence, la décomposition sociale, la ghettoïsation, le repli communautaire, la discrimination à la fois ethnique et sexiste, le retour en force des traditions, le poids du mythe de la virginité, mais aussi de pratiques comme l'excision, la polygamie, toujours en vigueur dans certaines communautés africaines.»⁴⁵

Im März 2002 wurde das erste Manifest mit dem Titel „Weder Hure noch Unterworfene“ veröffentlicht. Dieser Titel sollte das Anliegen des Vereins eindeutig klar machen. Der Forderungskatalog der Frauen aus der Vorstadt wurde an alle Kandidaten der Präsidentschaftswahl im April 2002 geschickt. Jedoch gab es kaum Reaktionen darauf.

«Tous les candidats ou presque glosaient sur l'insécurité, les zones de non-droit en banlieue, mais ne prenaient pas la peine de s'interroger sur les causes et de s'intéresser aux victimes les plus flagrantes, les filles des cités.»⁴⁶

In den Medien wurde während dieser Zeit Angst vor der Jugend aus den ‚Banlieues‘ verbreitet.

« [...] on parlait de nous, habitants des cités, mais personne ne nous écoutait ! On avait l'impression que toute cette furie était orchestrée par des gens qui nous jugeaient et nous condamnaient mais qui n'avaient jamais mis les pieds en banlieue. Nous étions cependant résolus à ce que ce débat-là ne se déroule pas sans nous. Il fallait faire entendre la volonté des habitants de ces quartiers de changer la donne, de faire en sorte que chacun puisse y vivre normalement, comme dans le reste de notre société, de faire cesser la stigmatisation et la diabolisation de ces quartiers, tout en faisant comprendre que la situation vécue au quotidien y était terrible.»⁴⁷

Um sich Gehör zu verschaffen, sollte ein Marsch organisiert werden. Das Ziel war auf außergewöhnliche Weise Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit und bei Politikern zu erreichen. Malek Boutih mit „SOS Rassismus“ stellte deren Netzwerke für die Organisation zur Verfügung.

⁴⁴ Vgl. Amara 2003, S.92: *Livre blanc des femmes des quartiers* ist bei der *Fédération nationale de Maison de Potes* erhältlich.

⁴⁵ Amara, 2003, S. 92

⁴⁶ Amara, 2003, S. 95

⁴⁷ Amara, 2003, S. 96

Im November 2002 wurde Sohane, ein achtzehnjähriges Mädchen, von einem Jungen in einem Müllraum in Vitry sur Seine bei lebendigem Leib verbrannt. Ob aus enttäuschter Liebe oder wegen eines Streits wurde nie geklärt. Aber der Tod löste einen Schock in der Öffentlichkeit aus. Im Namen von Sohane und Samira Bellil, die gerade ihr Buch über die Gruppenvergewaltigungen (*tournantes*) veröffentlicht hatte, startete eine Gruppe von sechs Frauen und zwei Männern den ‚Marsch der Frauen aus den Vorstädten für Gleichheit und gegen Ghettoisierung‘ (*Marche des femmes des quartiers pour l'égalité et contre le ghetto*).

An jeder Marschetappe schlossen sich viele Menschen an. Es fanden Pressekonferenzen, Treffen mit den jeweiligen Bürgermeistern, sowie Versammlungen mit Vereinen und Frauen aus Problemvierteln statt. An den abendlichen Gesprächsstunden nahmen zwischen 200 und 800 Menschen teil.

«Nous avons reçu dès le départ de nombreux témoignages de sympathie, de personnes se disant admiratives de notre ‘prise de parole courageuse’. Pour nous, il ne s’agissait pas de courage, mais de l’expression d’un ras-le-bol.»⁴⁸

Durch viele intensive Begegnungen wurde der Marsch zu etwas Besonderem. Vor allem für die Mädchen war es eine außergewöhnliche und nicht immer leicht zu bewältigende Erfahrung. Als größter Erfolg zeigte sich, wenn Mädchen sich bewusst wurden, dass sie tatsächlich unterdrückt wurden. Manche von ihnen hatten die archaischen und patriarchalen Normen verinnerlicht, ohne sich dessen bewusst zu sein. Sie hatten gelernt sich unterzuordnen, waren aber so sehr daran gewöhnt, dass sie glaubten, es wäre ihre eigene Entscheidung. Bei manchen von ihnen war die Konditionierung so stark verankert, dass sie sich nicht vorstellten konnten, anders zu leben. Diese Frauen und Mädchen begriffen allmählich, dass sie sich unterordneten und aus welchen Gründen sie das taten.

⁴⁸ Amara, 2003, S. 103

«Parce que cela signifie qu'il y a de l'espoir. Ces filles-là vont devenir mères plus tard et il faut veiller à l'héritage qu'elles vont laisser à la prochaine génération.»⁴⁹

Natürlich gab es auch Gegner. Einige warfen den Demonstrantinnen vor, die Vorstädte zu stigmatisieren, wenn sie von Ghettoisierung redeten. Da die Teilnehmerinnen des Marsches auch aus Problemvierteln stammten, war es für sie leichter den fortschreitenden Verfall der Vorstädte zu thematisieren. Anderen Kritikern musste erklärt werden, dass der Marsch sich weder gegen das Viertel noch gegen die dort lebenden Männer und auch nicht gegen den Islam richtete.

« [...] mais que c'était un mouvement qui nous permettait d'exister en tant que femmes réclamant le respect. Que nous voulions juste sortir de cette spirale de la violence qui était en train de détruire tout le monde dans les cités.»⁵⁰

Der Marsch wurde erfolgreicher als erwartet. Zu den Versammlungen kamen nicht nur Bewohner der Problemvierteln, sondern auch Mittelschicht und Gutbürgerliche aus dem Stadtzentrum.

Auf den Versammlungen während des Marsches erzählten unglaublich viele Frauen und Mädchen, aus offensichtlich besseren Verhältnissen, von ihren Erfahrungen mit Gewalt. Damit machten sie deutlich, dass über sexistische Gewalt in allen sozialen Schichten geschwiegen wird. Um auf die allgemeine und permanente Unterdrückung der Frauen in der französischen Gesellschaft aufmerksam zu machen, sollte ein großer Abschlussmarsch in Paris am 08. März 2003, dem internationalen Frauentag, stattfinden. Bei diesem Marsch schlossen sich alle an. Alle politischen Parteien, außer der extremen Rechten, alle Gewerkschaften und feministische Gruppierungen. Insgesamt nahmen 30.000 Menschen an dem Marsch teil.

⁴⁹ Amara, 2003, S. 107

⁵⁰ Amara, 2003, S. 108

«Et pour la première fois nos mères, venues avec leur petit foulard, ont manifesté et j'ai trouvé ça extraordinaire. Elles nous avaient entendues et se mettaient elles aussi à revendiquer alors qu'elles ne l'avaient jamais fait dans leur vie: un cap avait été franchi.»⁵¹

Einige Stunden vor der Demonstration wurden die Teilnehmerinnen von dem damaligen Premierminister Jean-Pierre Raffarin empfangen. Es gab ein ehrliches Gespräch über die Situation in den Vorstadtvierteln bei dem die Gruppe fünf der wichtigsten Vorschläge vorstellte: die Erstellung eines Leitfadens, um den Jugendlichen ‚Respekt‘ beizubringen (Guide de Respect), die Bereitstellung von Notunterkünften für junge Frauen in Bedrängnis, die Einrichtungen von Anlaufstellen bei örtlichen Polizeirevieren für Opfer männlicher Gewalt, die Gründung von „Frauentreffs“ in den Vierteln und eine Sommeruniversität der Bewegung ‚Ni Putes Ni Soumises‘.

Der Leitfaden sollte dazu dienen den Jugendlichen in den Vorstädten Regeln für das gemeinschaftliche Leben und Respekt vor anderen beizubringen. Etwas, das sie bisher nie gelernt hatten. Die Bereitstellung von Notunterkünften sollte für Mädchen sein, die völlig mit ihrer Familie gebrochen hatten oder in Gefahr waren. Der damalige Staatssekretär für Stadtpolitik, Jean-Louis Borloo, sagte zu, rund 100 Wohnungen zur Verfügung zu stellen. Um den großen Bedarf zu decken, wurden landesweit viel mehr Wohnungen benötigt. In der Sommeruniversität sollten die Jugendlichen das Wichtigste über Laizität, Diskriminierung, Geschlechtervielfalt und all die Themen lernen, die mit der Situation der Mädchen in den Problemvierteln verbunden waren. Unmittelbar nach dem Marsch gründeten die Teilnehmerinnen im April 2003 die Bewegung ‚Ni Putes Ni Soumises‘. Die Grundsätze und Forderungen der Frauenrechtsorganisation wurden im ‚Manifest der Frauen aus den Vorstädten‘ formuliert:

⁵¹ Amara, 2003, S. 119

Le manifeste des femmes des quartiers

Ni Putes Ni Soumises, c'est maintenant et de cette manière !

Là où les hommes souffrent, les femmes portent ces souffrances. Marginalisation économique et discriminations ont constitué des ghettos où les citoyens ne se sentent pas égaux aux autres et les citoyennes encore moins. Nous sommes des femmes de ces quartiers qui avons décidé de ne plus nous taire face aux injustices que nous vivons, qui refusons qu'au nom d'une « tradition », ou simplement d'une violence, nous soyons toujours condamnées à subir.

La vie de nos quartiers, des familles qui y vivent, des enfants et de leur avenir ne pourra évoluer sans que nous, les femmes, y retrouvions toute notre place, toute notre dignité.

Dénoncer le sexisme omniprésent, la violence verbale, physique, la sexualité interdite, le viol modernisé en « tournantes », le mariage forcé, la fratrie en gardien de l'honneur de la famille ou des quartiers en prison ; dénoncer tout cela pour ne plus céder à cette logique du ghetto qui nous enfermera définitivement tous dans la violence s'il n'y a pas de révolte.

À l'heure où chacun cherche une réponse à la violence qui mine notre société, nous voulons dire que le premier pas passe par notre libération et le respect de nos droits les plus élémentaires. Pouvoirs publics, médias, partis politiques ne voient et ne parlent de la banlieue qu'au masculin.

Nous n'apparaissions que de temps à autre, gentilles, réussissant bien à l'école ou à l'atelier cuisine qui prépare les repas de la fête de quartier. Silence sur nos vies, sur celles qui ont fugué, qui font le ménage du matin au soir, qui se cachent pour aimer ou se retrouvent maman à peine sorties de l'enfance.

Alors, nous avons décidé de ne plus attendre que cela aille de mal en pis, nous avons décidé d'agir, pour que la vie change pour nous, nos familles et nos quartiers. Parler sans tabou des choses que l'on cache aux autres sera difficilement accepté par certains.

À eux nous leur disons : comment pourriez-vous vaincre l'injustice, le racisme, la relégation, l'échec scolaire, la prison, si vous nous oppressez, vous aussi ?

Des millions de femmes dans les banlieues ne veulent plus de ce faux choix entre la soumission aux désordres du ghetto ou vendre son corps sur l'autel de sa survie.

Ni putes, ni soumises, simplement des femmes qui veulent vivre leur liberté pour apporter leur désir de justice.

Pour la mise en place d'une politique d'État volontariste afin de renforcer les valeurs républicaines et favoriser la paix sociale – Ouverture de structures permettant l'accès aux droits élémentaires :

- Droit à l'éducation sexuelle pour tous
 - Connaissance du corps
 - Les différents modes de contraception
 - Information sur les MST
- Droit à l'éducation civique
 - Apprentissage renforcé de la langue
 - Cours d'éducation civique
 - Permanences juridiques encadrées par des professionnels
 - Connaissance des droits du citoyen
 - Accès à l'information, l'orientation et le traitement, si besoin est
- Droit à la sécurité pour tous
 - Permanences d'accueil spécifique pour les victimes de harcèlement sexuel
 - Création de centres d'hébergement d'urgence pour les victimes de :
 - Violences morales, physiques (conjugales ou non)
 - Mariages forcés et polygames
 - Création de services d'accueil dans les commissariats en relation avec les structures d'aide aux femmes
 - Création d'un dispositif légal permettant aux services consulaires français à l'étranger de protéger et de rapatrier les citoyennes françaises ou étrangères vivant en France, mariées de force
 - Lutter contre toutes les sources qui alimentent les filières de prostitution (polygamie, filières clandestines, rupture familiale etc.)

Pour la reconnaissance des associations et en particulier des associations de femmes de quartier comme des acteurs à part entière de la démocratie locale et participative :

- Financements spécifiques et conséquents pour les différentes actions et la formation des cadres associatifs féminins
- Mise à disposition de locaux et de salles pour faciliter la pratique de la démocratie de proximité

Pour une politique de la ville en faveur de la mixité :

- Mise en place de projets mixtes
- Favoriser toute action visant à un meilleur accès à la culture et aux loisirs
- Une meilleure reconnaissance et représentativité des associations de femmes des quartiers dans les différents dispositifs d'État et des collectivités territoriales
- Favoriser toute initiative créant du lien entre le centre-ville et les quartiers

Pour une politique familiale qui permette d'alléger les contraintes quotidiennes pesant sur les femmes :

- Mise en place de nouvelles crèches
- Mise en place d'un dispositif qui allège le coût d'une place en crèche
- Améliorer et renforcer le dispositif de garde à la carte

Pour une politique de l'emploi volontariste :

- Favoriser une politique de lutte contre le travail précaire
- Renforcer le dispositif existant et faire appliquer systématiquement la loi contre toutes les formes de discrimination
- Application réelle et concrète des lois sur l'égalité professionnelle

Pour une politique éducative mixte et démocratique :

- Maintenir et renforcer le creuset français, et favoriser la mixité dans les établissements scolaires
- Améliorer les dispositifs d'orientation (choix des filières)
- Rendre attrayantes et accessibles les différentes filières jusqu'à réservées aux garçons
- Lutter contre les filières «voie de garage » qui ne mènent qu'à des petits boulots ou au chômage⁵²

⁵² Amara, 2003, S. 148ff

2. Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs

2.1. Menschenrechte: Grundwerte einer Demokratie

Im August 1789 verabschiedete die Nationalversammlung Frankreichs die *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen*, die Freiheit, Gleichheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand als Menschenrechte deklariert. Freiheit und Gleichheit werden im Artikel 1 als natürliche Rechte des Menschen benannt, im darauffolgenden Artikel 2 werden neben Freiheit auch Eigentum, Sicherheit und Widerstand als unantastbare Rechte bestimmt. Mit der französischen Erklärung der Menschenrechte kam es zum grundlegenden Wandel in der europäischen Verfassungsentwicklung.

„Die alle anderen Menschenrechtserklärungen überragende Ausstrahlungskraft der *Déclaration* hatte zur Folge, dass es [...] keine fortschrittliche Verfassung geben sollte, welche auf die Gewährleistung der Rechte verzichten konnte.“⁵³

Die deklarierten Rechte sind jedoch

„Ideale, die nur tendenziell verwirklicht werden können. Unmittelbar stellen die Menschenrechte des 18. Jahrhunderts eine Reaktion auf Unterdrückung dar, sie sind gegen die Bevormundung durch Kirche und König gerichtet.“⁵⁴

Im 19. Jahrhundert wurden die Menschen- und Bürgerrechte ausgehend von der französischen Deklaration „zu einem wirksamen Vokabular für die Artikulation von politischem Protest und Legitimationsformeln von staatlicher Herrschaft“.⁵⁵ In den Nationalstaaten Europas stellten sie „einen beständigen Bezugspunkt für Verfassungsdebatten dar, sodass individuelle Rechte und, zumindest teilweise, die Idee der Gewaltenteilung“⁵⁶ in einigen Verfassungen aufgenommen wurden. Gleichzeitig wandelte sich die Konzeption der Menschen- und Bürgerrechte: „Nicht mehr die naturrechtliche Prägung der Menschenrechte stand im Vordergrund, sondern die Sicherung bürgerlicher Rechte und Freiheiten in einem nationalen Rechtssystem.“⁵⁷

⁵³ Berka, 1999, S. 23

⁵⁴ Metzeltin, 201, S. 143

⁵⁵ Koenig, 2005, S. 36

⁵⁶ Koenig, 2005, S. 36

⁵⁷ Pernthaler, 1996, S. 265

Der Inhalt der neuen Kodifikationen entsprach vor allem den politischen Wertvorstellungen des Besitz- und Bildungsbürgertums. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren „die Grundrechte zum festen Bestandteil aller liberalen Verfassungen geworden.“⁵⁸ Dabei ging es dem liberalen Bürgertum nicht mehr um eine Bildung von Staat und Gesellschaft auf der Grundlage von unveräußerlichen Grund- oder Menschenrechten, sondern um Staatsbürgerrechte.

Nach den erschütternden Erfahrungen von zwei Weltkriegen entstand jedoch die Einsicht, dass ein wirksamer Schutz der Menschenrechte allein auf staatlicher Ebene nicht mehr ausreicht und es kam zu einer „umfassenden Internationalisierung des Menschenrechtsschutz, die von einer Renaissance der naturrechtlichen Begründung der Rechte“ begleitet war.⁵⁹ In diesem Sinne wird am 10.12.1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte beschlossen, die in der Präambel als „das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal“⁶⁰ beschrieben wird. Sie spiegelt „den Kompromiss zwischen liberalem, sozialem und religiös begründetem Humanismus wider und enthält neben Freiheits- und Gleichheitsrechten auch soziale Ansprüche.“⁶¹ Die Rechte auf Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Sicherheit werden durch die Rechte auf Brüderlichkeit und Leben ergänzt, jedoch fehlt das ausdrückliche Recht auf Widerstand. Die Deklaration ist zwar nicht rechtsverbindlich, bildete jedoch die Grundlage für eine Vielzahl völkerrechtlich bindender Menschenrechtsverträge.

Die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte zeigt auf, dass die Menschenrechte „als Leitnormen gerechter und humaner Verhältnisse jeweils als Antworten auf historisch konkrete Unrechtserfahrungen“⁶² formuliert worden sind. Mit Hilfe der spezifischen Sprache der Menschenrechte können Erfahrungen als Unrechtserfahrungen definiert

⁵⁸ Berka, 1999, S. 25

⁵⁹ Berka, 1999, S. 29

⁶⁰ Fritzsche, 2004, S. 207

⁶¹ Pernthaler, 1996, S. 277

⁶² Gerhard, 2004, S. 5

werden. Sie ermöglichen also über das Erlebte mit Recht zu sprechen. Auf diese Weise verwandelt sich im Diskursmodell der Menschenrechtsdeklarationen „Erleiden in eine Erklärung, eine erlebte Unterdrückung in eine rechts- und damit wahrheitsfähige Erfahrung.“⁶³

Da die Formulierung und Durchsetzung der gegenwärtigen internationalen Menschenrechtsstandards heute den Vereinten Nationen zusteht, wird die Bedeutung der Menschenrechte häufig mit der globalen Ebene assoziiert und scheint damit weit entfernt von den alltäglichen Gerechtigkeitsfragen.⁶⁴

Der Rechtsinhalt der Menschenrechte richtet sich grundsätzlich auf Freiheit und Autonomie, „welche Menschen (Rechtsträger) allein kraft ihres Menschseins gegenüber Herrschaftsinstanzen (Rechtsadressaten) mit Rekurs auf sanktionierende legale oder moralische Autoritäten erheben und durchsetzen können.“⁶⁵

Alle Menschenrechte artikulieren grundlegende Freiheitsansprüche. Ihre Funktion ist es, diese zu normieren.

So wie alle Menschenrechte der Gewährleistung von Freiheit dienen, sind sie auch als Gleichheitsrechte zu definieren. Demnach gelten sie im gleichen Maße für jeden Menschen. „Sie erlauben keine Diskriminierung nach Stand, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, ethnischer Herkunft usw.“⁶⁶ Das Gleichheitsrecht bedeutet „*gleiche Freiheit*“⁶⁷, einerseits im Bezug auf die persönliche Lebensführung, andererseits auf die „*gleichberechtigte Partizipation* an den Belangen der Gemeinschaft, insbesondere der Politik“.⁶⁸ Das politisch-rechtliche Prinzip gleicher freier Selbstbestimmung und Partizipation deutet auf die Würde des Menschen hin. Im Artikel I der Allgemeinen Menschenrechtserklärung heißt es

⁶³ Vismann, 1998, S. 287

⁶⁴ Vgl. Bielefeldt, 2007, S. 27

⁶⁵ Koenig, 2005, S. 12

⁶⁶ Bielefeldt, 2003, S. 125

⁶⁷ Bielefeldt, 2003, S. 125

⁶⁸ Bielefeldt, 2003, S. 125

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“⁶⁹

Die innere Zusammengehörigkeit von Würde und Recht und den Grundprinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit kommen darin deutlich zum Ausdruck. „Die Menschenrechte bilden eben nicht nur einen zufällig zustande gekommenen »Katalog« diverser Ansprüche, sondern einen *systematischen Zusammenhang*.“⁷⁰ Um diese innere Verbindung zu benennen, hat sich, insbesondere seit der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993, der Begriff der ‚Unteilbarkeit‘ durchgesetzt. „Denn erst wenn sie als unteilbares Ganzes verstanden werden, können die Menschenrechte ihren freiheitlichen Sinngehalt in Anerkennung der Menschenwürde aller konsistent und wirksam entfalten.“⁷¹

Die Grundlage für die Geltung der Menschenrechte bildet zunächst die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Die darin enthaltenen fundamentalen und unveräußerlichen Rechte sind im Weiteren in der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 und in den internationalen Pakten weiter entwickelt und konkretisiert worden. Sie sind auch Teil des Völkerrechts und in den jeweiligen staatlichen Verfassungen als einklagbare Grundrechte verankert.

Das bedeutet aber auch, dass sie oft erst dadurch zur Geltung kommen, indem sie in Anspruch genommen werden. Denn die Menschenrechte bestimmen nicht einfach, was richtig oder ungerecht ist. Sie sind vielmehr ein dynamisches, auf Kommunikation angewiesenes Prinzip,

„das in der Auseinandersetzung um Gleichheit und Freiheit jedes und jeder Einzelnen zum Schutz der ‚unverletzlichen‘ und unveräußerlichen Würde des Menschen nicht nur eine Richtung angibt, sondern eine normative Festlegung vornimmt“⁷²

⁶⁹ Fritzsche, 2004, S. 207

⁷⁰ Bielefeldt, 2007, S. 35

⁷¹ Bielefeldt, 2007, S. 36

⁷² Gerhard, 2005, S. 3

2.2. Frauenrechte sind Menschenrechte: Die geschichtliche Entwicklung im Überblick

Noch zur Zeit der französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 waren Frauen von der Wahrnehmung der deklarierten Rechte ausgeschlossen. „Die Nationalversammlung hatte nur erwachsene, Steuern zahlende, französische Männer als Träger von Menschen- und Bürgerrechten verstanden, [...]“⁷³ Erst im 20. Jahrhundert wurde Frauen in einem langwierigen Prozess im Rahmen von nationalen Verfassungen und internationalen Deklarationen der Anspruch auf Menschenrechte zuerkannt.

Gemeinsam mit der „Universalisierung der Menschenrechte als Völkerrechtsnorm“⁷⁴ in der Erklärung von 1948 wurde auch die Gleichberechtigung von Mann und Frau als grundlegendes Prinzip deklariert und damit als „*integraler* Bestandteil der Menschenrechtspraxis der Vereinten Nationen“⁷⁵ festgelegt. Die Frauenrechte wurden jedoch seither gesondert behandelt. Innerhalb der UN wurden verschiedene Menschenrechtskommissionen geschaffen, die die Rechtsstellung der Frau im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich und die Inanspruchnahme der Rechte fördern sollten.

Ausgelöst durch die drei UN Weltkonferenzen, die innerhalb der *Dekade der Frau* von 1976 bis 1985 abgehalten wurden, wurden Aktivitäten für Frauen innerhalb der UN verstärkt.

1979 wurde die *Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW)* von der Generalversammlung der Vereinten Nationen angenommen. „Sie wird [...] zu den wichtigsten internationalen Menschenrechtsdokumenten gezählt und kann zu Recht als >Meilenstein auf dem Weg zur Gendergerechtigkeit< bezeichnet werden“.⁷⁶

⁷³ Koenig, 2005, S. 35

⁷⁴ Schmidt-Häuer, 2000, S. 259

⁷⁵ Schmidt-Häuer, 2000, S. 259

⁷⁶ Neuhold, 2003, S. 49

In der Frauenkonvention wird erstmalig das in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte deklarierte Diskriminierungsverbot konkretisiert. Artikel 1 der Konvention definiert Diskriminierung als

„jede mit dem Geschlecht begründete Unterscheidung, Ausschließung oder Beschränkung, die zur Folge oder zum Ziel hat, daß[!] die auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau gegründete Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten durch die Frau – ungeachtet ihres Familienstands – im politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, staatsbürgerlichen oder jedem sonstigen Bereich beeinträchtigt oder vereitelt wird.“⁷⁷

Die Konvention wird als besonders erfolgreich bezeichnet, da sie mittlerweile von 177 Staaten ratifiziert wurde. Die Vertragsstaaten haben jedoch eine außergewöhnlich hohe Anzahl an Vorbehalten angemeldet.

„Dies gilt nicht nur für spezifische Anwendungsbereiche wie z.B.: die Nichtdiskriminierung im Familienrecht, in der Staatsbürgerschaft sowie in der Rechtsfähigkeit, sondern um so[!] mehr für Vorbehalte gegen den zentralen Artikel 2 (Verpflichtung zur Beseitigung der Geschlechterdiskriminierung). So schließen viele islamische Staaten diesen Artikel mit der Begründung aus, daß[!] er mit dem islamischen Recht inkompatibel sei.“⁷⁸

Die Überwachung der Fortschritte bei der Durchführung der Konvention ist dem CEDAW-Ausschuss (Comitee on the Elimination of Discrimination against Women) zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau übertragen worden, der seit dem Inkrafttreten eines Fakultativprotokolls zu CEDAW im Jahr 2000 „auch für die Behandlung von Individualbeschwerden“⁷⁹ und Untersuchungsverfahren im Zusammenhang mit Verletzungen der Konvention zuständig⁸⁰ ist.

Dieses Protokoll ist allerdings von einem relativ kleinen Kreis ratifiziert worden. Wenn sich eine Frau von Seiten eines beigetretenen Staates in

⁷⁷ URL: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Aussenpolitik/Themen/Menschenrechte/Download/BeseitigungDiskrFrau.pdf> [20.08.2008].

⁷⁸ Schmidt-Häuer, 2000, S. 264; Vgl. auch dazu Mayer, 2003, S. 103

Ann E. Mayer hat diese Vorbehalte am Beispiel verschiedener islamischer Länder in Kenntnis der jeweiligen Rechts- und Gesetzeslagen, die sich auf die Scharia beziehen sehr detailliert untersucht. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass die Vorbehalte nicht Ausdruck religiöser Überzeugungen sind, sondern vielmehr politische Interessen in unterschiedlichen Machtkonstellationen den Ausschlag geben.

⁷⁹ Dieses Verfahren (Individualbeschwerde) gewährt ein Beschwerderecht in Bezug auf Verletzungen von in der Konvention verankerten Rechten. (Vgl. Neuhold, 2003, S. 60)

⁸⁰ Neuhold, 2003, S. 58

ihren Rechten verletzt sieht und dessen Hoheitsgewalt untersteht, kann sie sich, unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit, an den Ausschuss wenden.⁸¹ Diese Regelung gilt jedoch lediglich als Schutz des Individuums gegenüber der Staatsmacht. Seit dem in Kraft treten der Frauenkonvention haben aber weitere Erklärungen, Zusatzprotokolle und frauenspezifische Instrumente auf der Ebene der Vereinten Nationen „zur Anerkennung besonderer Unrechtstatbestände wie sexueller Gewalt, Vergewaltigung, Gewalt in der sogenannten Privatsphäre geführt.“⁸²

Im Zusammenhang damit hat die Generalversammlung der Vereinten Nationen 1993 die sehr allgemein gehaltene „Erklärung zur Beseitigung von Gewalt gegen Frauen“ verabschiedet und 1994 nahm die erste Sonderberichterstatteurin zur Gewalt gegen Frauen ihre Arbeit auf.⁸³

1993 bei der UN Weltmensenrechtskonferenz in Wien wurde erstmals Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsverletzung benannt und verurteilt und in Folge mit der Resolution der Weltfrauenkonferenz 1995 in Beijing ausdrücklich als solche anerkannt, sowie Programme zu deren Beseitigung aufgestellt.

Bei den nachfolgenden Konferenzen (Peking +5 und Peking +10) sollte geprüft werden, welche Ziele umgesetzt wurden.

Im Jahrbuch für Menschenrechte mit dem Schwerpunkt Frauenrechte, das die Ergebnisse im Jahr 2005 dokumentierte, kam eine der Autorinnen in einem Rückblick auf die Ergebnisse internationaler Menschenrechtsarbeit für Frauen zu folgendem Ergebnis:

„Betrachtet man die letzten fünfzehn Jahre, haben epochale Verbesserungen hinsichtlich des Problembewusstseins für die Verletzung von Menschenrechten stattgefunden. Auf universeller wie auf nationalstaatlicher Ebene wurden neue rechtliche und institutionelle Instrumentarien geschaffen, um Menschenrechtsverletzungen an

⁸¹ Vgl. Neuhold, 2003, S. 63

⁸² Gerhard, 2003, S. 88

⁸³ Sie sammelt und veröffentlicht Menschenrechtsverletzungen an Frauen, kritisiert Regierungen, die Menschenrechtsverletzungen an Frauen dulden oder selbst begehen, und gibt Empfehlungen für die Entwicklung von Mechanismen und Gesetzen zur Beseitigung von Gewalt.

Frauen zu verhindern und die tatsächliche Gleichberechtigung voranzubringen.“⁸⁴

Andererseits zeigen die zahlreichen Berichte ganz deutlich, dass die Umsetzung von Menschenrechten für Frauen weltweit nach wie vor schwierig und völlig unzureichend ist.

Neuhold spricht von drei großen Problemkreisen, „die zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der realen Verwirklichung der Menschenrechte von Frauen im Vordergrund stehen.“⁸⁵ Einer der drei Themenkomplexe, ist der „der anhaltenden *Gewalt gegen Frauen*, die immer krassere Formen annimmt.“⁸⁶ Der zweite Fragenbereich betrifft die Nachrangigkeit von Frauen im Bezug auf wirtschaftliche, kulturelle und soziale Rechte. Eine weitere Problemstellung beschreibt den Konflikt zwischen einer universellen und einer kulturell relativierenden Einstufung der Menschenrechte.

Der egalitäre Diskurs und der Kampf um die Frauenrechte in Frankreich im Überblick

Als exemplarisches Beispiel für „die erste breitere geistige Emanzipationsbewegung belesener Frauen, die sich mit großer Schärfe und Intensität gegen das kolportierte Frauenbild richtete“⁸⁷ dient das Werk von Christine de Pizan, die sich am Ende des 15. Jahrhunderts mit einer Vielzahl von Schriften in Form von „frauenapologetischer Gegenrede“⁸⁸ auf Angriffe misogyner Literatur reagiert.

Mit Christine de Pizan beginnt der Streit der Frauen oder auch der Streit um die Frauen, die *Querelle des femmes*. Eine Theoriedebatte zwischen Frauen und Männern, „ein heißer Streit um kalte Ordnung“.⁸⁹

⁸⁴ Follmar-Otto, 2004, S. 41

⁸⁵ Neuhold, 2003, S. 77

⁸⁶ Neuhold, 2003, S. 77

⁸⁷ Flossmann, 2004, S. 23

⁸⁸ Hassauer, 2001, S. 20

⁸⁹ Hassauer, 2008, S. 14

„Gestritten wird sichtbar über die physische Ausstattung des weiblichen Körpers, über die moralische Ausstattung der weiblichen Seele, über die intellektuelle Ausstattung des weiblichen Geistes und über die kognitive Ausstattung des weiblichen Gehirns. Gestritten wird unsichtbar über die Ausstattung des Mannes, über die Ordnung dieser Ausstattung der Geschlechter, über Geschlechterordnung, über Weltordnung – und noch unsichtbarer – über Ordnung überhaupt.“⁹⁰

200 Jahre später entlarvte Marie le Jars de Gournay in ihrer 1622 publizierten Schrift *L'égalité des hommes et des femmes* „den Streit um die angeblich natürliche Minderwertigkeit der Frau als Produkt männlicher Vorurteile einerseits und mangelnder weiblicher Erziehung andererseits.“⁹¹

Poulain de la Barre, « le féministe le plus décidé de l'époque »⁹² brachte in die ‚Querelle des femmes‘ neue Impulse, indem er die Geschlechterfrage aus einer neuen philosophischen Perspektive betrachtete.

In *De l'égalité des deux sexes* (1673) schlussfolgerte er auf der Grundlage René Descartes' Philosophie:

«Il est aisé de remarquer, que la difference des sexes ne regarde que le corps : n'y ayant proprement que cette partie qui serve à la production des hommes ; et l'esprit ne faisant qu'y prêter son consentement, et le faisant tous de la mesme maniere, on peut conclure qu'il n'a point de sexe.»⁹³

Der egalitäre Ansatz kann sich jedoch langfristig nicht durchsetzen und bleibt somit „ohne Einfluß[!] auf die gesamtgesellschaftlich verbindliche Neudefinition des aufgeklärten Menschen, die unter Ausschluß[!] der Frauen vorgenommen wird.“⁹⁴

Dagegen setzt sich ein Zwei-Geschlechter-Modell, wonach Geschlechtszugehörigkeit anhand von physischen und psychischen Eigenschaften definiert wird. „Die Minderwertigkeit der Frau galt damit als biologische Tatsache, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern als naturgegeben.“⁹⁵

⁹⁰ Hassauer, 2008, S. 15f

⁹¹ Christadler, 1994, S. 139

⁹² de Beauvoir, 1976, S. 184

⁹³ Poulain de la Barre, 1984, S. 59

⁹⁴ Hassauer, 1998, S. 78

⁹⁵ Flossmann, 2004, S. 56

Der Philosoph Marquis de Condorcet griff während der Revolution den naturrechtlich-egalitären Ansatz wieder auf. Er bestand nicht nur auf intellektueller und gesellschaftlicher Gleichheit der Frauen, sondern forderte auch politische und juristische Geschlechteregalität. Diese Forderung wurde mit der *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* 1791 von Olympe Gouges formuliert. Für ihren Mut, die Rechte der Frau und Bürgerin entgegen der neuen Gesellschaftsordnung auszurufen, wurde sie als Verschwörerin deklariert und zum Tode verurteilt.⁹⁶

Die „anarchische Freiheit“⁹⁷ der Französinen während des Niedergangs der Revolution endete mit der Festlegung der gesellschaftlichen Rolle der Frau im französischen Zivilgesetzbuch von 1804, dem *Code civil*. Darin kam die Ausgangsidee zum Ausdruck, dass „Frauen in Abhängigkeit zu halten seien, was wiederum die Vorstellung von deren Minderwertigkeit voraussetzte und bestätigte.“⁹⁸

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts prägten vor allem Marie Deraismes, Léon Richier und Hubertine Auclert die Anfänge der ersten Frauenbewegung in Frankreich. Sie setzten sich für eine grundlegende Verbesserung der Lage der Frauenrechte in Frankreich ein. Zahlreiche Verbände und Frauenvereine forderten mit teilweise unterschiedlichen Schwerpunkten folgende Rechte ein:

„Frauenstimmrecht, Gütertrennung in der Ehe, Gleichstellung der mütterlichen und väterlichen Gewalt, gleicher Lohn für gleiche Arbeit, Recht auf Anteilnahme an allen öffentlichen Angelegenheiten sowie das Recht der Frau Vormund zu sein.“⁹⁹

Jedoch konnten die Frauenverbände ihre Forderungen nicht verwirklichen, da die Frauenbewegung in Frankreich durch eine Spaltung in eine bürgerliche und eine proletarische Gruppe, mit jeweils unterschiedlichen Interessen, geschwächt war.¹⁰⁰

⁹⁶ Vgl. Hassauer, 1988, S. 285

⁹⁷ de Beauvoir, 1998, S. 152

⁹⁸ Fraisse, 1994, S. 22

⁹⁹ Vgl. Pappritz, 1980, S. 377f

¹⁰⁰ Vgl. de Beauvoir, 1976, S. 209

Die im Code civil verankerte zivilrechtliche Unmündigkeit der Frau (incapacité), wurde erst 1938 per Gesetz abgeschafft. Verheirateten Frauen wurde von da an sowohl die volle Geschäftsfähigkeit als auch die Berufsausübung zugestanden. Seitdem konnten Frauen ohne die Erlaubnis ihres Ehemannes eigenständig einen Vertrag abschließen oder ein Konto eröffnen.

Während des 2. Weltkrieges verschwanden die bestehenden Frauenverbände und -zeitungen. Zahlreiche Frauen haben sich an verschiedensten Aktionen der Résistance beteiligt, die von zufälligen Hilfsdiensten bis zum Einsatz des eigenen Lebens reichten.¹⁰¹

Im April 1944 wurde das Frauenwahlrecht, für das sich seit Ende des 19. Jahrhunderts unterschiedliche Frauenorganisationen sehr stark engagiert haben, per Dekret verkündet. Ein Jahr später konnten Frauen erstmals an Kommunalwahlen teilnehmen. Es entstand ein neues Bewusstsein, das sich in *Le deuxième sexe* (1949) von Simone de Beauvoir manifestierte.

Die dort angesprochenen Themen wurden in den 70er Jahren zu Kernbereichen der Forderungen der neuen Frauenbewegung.

Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre begann die sogenannte zweite Frauenbewegung. Während sich die Frauen der ersten Frauenbewegung vor allem in Vereinen engagierten, brachten die Frauen der zweiten Bewegung durch Kundgebungen und Großveranstaltungen ihre Anliegen in eine breite Öffentlichkeit.

„Die neue Frauenbewegung war eine Freiheitsbewegung. Frauen sollten über ihr Leben in allen Bereichen selbst bestimmen können. Aus dieser Devise ergaben sich auch die Kernbereiche des neuen Themenkataloges: Gleichbehandlung am Arbeitsmarkt (gleicher Lohn und gleiche Karrierechancen), Kritik an der bestehenden Sexualmoral (Selbstbestimmung über den eigenen Körper) und Infragestellung der patriarchalen Gesellschafts- und vor allem Familienstruktur.“¹⁰²

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts beschäftigen sich französische Wissenschaftlerinnen und Politikerinnen weiterhin mit dem Thema der

¹⁰¹ Vgl. Hervé, 1994, S. 92f

¹⁰² Flossmann, 2004, S. 236

Gleichstellung. In den 1990er Jahren prägte die Forderung nach *parité*¹⁰³ den politischen Diskurs in Frankreich. Diese wurde durch eine Verfassungsänderung im Jahr 2000 rechtlich verankert. Die wissenschaftliche Frauenforschung widmet sich nach wie vor der *Querelle des Femmes*.¹⁰⁴

2.3. Anspruch der Universalität: Konfliktfeld Universalität vs. Kulturrelativismus

Nach dem 2. Weltkrieg entstand die Auffassung, dass der Schutz der Menschenrechte auf rein staatlicher Ebene nicht mehr ausreichend war. Demnach sollte auf der Grundlage einer naturrechtlichen Begründung der Menschenrechtsschutz im Rahmen der Vereinten Nationen internationalisiert werden. In diesem Sinne wurde im Artikel 1 der UN-Charta von 1945 die Achtung und der Schutz der Menschenrechte, neben der Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit, der Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen und dem Anspruch, zentrale Stelle für die Bemühungen der Nationen zur Realisierung dieser gemeinsamen Ziele zu sein, zu einem der vier Hauptzielen der Vereinten Nationen erklärt.¹⁰⁵ Nach schwierigen Vorverhandlungen beschloss die Generalversammlung der UN am 10.12.1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Für die Mitgliedstaaten stellt diese Erklärung jedoch keine rechtliche Verpflichtung dar, sondern lediglich eine unverbindliche Empfehlung.

Sie bietet aber die Grundlage für eine „Vielzahl völkerrechtlich bindender Menschenrechtsverträge mit zum Teil weltweiter Geltung“¹⁰⁶

Mit dem Anspruch der Universalität beziehen sich die Menschenrechte nicht wie bei traditionellen Standesrechten oder den modernen Staatsbürgerrechten auf „partikulare Merkmale von Herkunft oder

¹⁰³ *Parité* bedeutet die numerische Gleichheit von Frauen und Männern in politischen Ämtern und Funktionen.

¹⁰⁴ Vgl. Metzler, 2002, S. 302

¹⁰⁵ Vgl. <http://www.un.org/aboutun/charter/> [26.08.2008]

¹⁰⁶ Berka, 1999, S. 29

Zugehörigkeit [...], sondern gelten für den Menschen schlechthin, d.h. letztlich für alle Menschen in der Welt.“¹⁰⁷

Der Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bezieht sich auf die aus dem 18. Jahrhundert stammende Metapher, die die Menschenrechte als Geburtsrecht anerkennt.¹⁰⁸

Demnach bezeichnet der Universalismus „*die innere Qualität einer Rechtskategorie*“¹⁰⁹ und bezieht sich nicht in erster Linie auf die globale Verankerung menschenrechtlicher Normen in den jeweiligen Konventionen der Vereinten Nationen. Den Gegenbegriff zum Universalismus der Menschenrechte bezeichnet der rechtliche *Partikularismus*:

„Sofern grundlegende Rechte von partikularen Bedingungen - Vorleistungen, persönlichen Merkmalen, gesellschaftlichen Statuspositionen usw. – abhängig gemacht würden, wäre ein rechtlicher Partikularismus gleichbedeutend mit Exklusion und Diskriminierung. Im Gegenzug gilt, dass Menschenrechte Ansprüche auf *Inklusion und Nicht-Diskriminierung* formulieren. Genau darin besteht der normative Universalismus.“¹¹⁰

Universalität vs. Kulturrelativismus

Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte wird, im Zusammenhang mit der „weltgesellschaftlichen Institutionalisierung der Menschenrechte“¹¹¹, vor allem im Bezug auf die Vielfalt kultureller Traditionen in Frage gestellt. Bereits bei den Vorbereitungen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte brachte die *American Anthropological Association* die Frage ein, in welcher Form eine Menschenrechtsdeklaration formuliert sein muss, um nicht nur die Wertvorstellungen des Westens sondern auch die Eigenart anderer Kulturen zu berücksichtigen.¹¹² Die Debatte um die Gegenüberstellung des Universalismus der Menschenrechte und dem Partikularismus kultureller Traditionen wird nach wie vor geführt. Bei dieser Kontroverse

¹⁰⁷ Bielefeldt, 2003, S. 124

¹⁰⁸ Vgl. Bielefeldt, 2007, S. 25f

¹⁰⁹ Bielefeldt, 2007, S. 26

¹¹⁰ Bielefeldt, 2007, S. 26

¹¹¹ Koenig, 2005, S. 120

¹¹² Vgl. Koenig, 2005, S. 121

geht es darum, ob die Existenz universal gültiger Normen anerkannt wird oder die Geltung von Normen auf partikuläre Gemeinschaften beschränkt wird.¹¹³

Die Kontroverse um Universalität versus Kulturrelativismus war eine der zentralen Themen von zwei Weltkonferenzen über Menschenrechte in Teheran 1968 und in Wien 1993.

Im Abschlussdokument der Wiener Konferenz wurde zwar die Universalität der Menschenrechte auch besonders im Hinblick auf die Frauen bestätigt und im Zusammenhang mit Gewalt gegen Frauen verurteilt, dennoch wurden kulturelle und religiöse Unterschiede laut Erklärung respektiert und es gab auch keinen Vorschlag, wie der Widerspruch zwischen zugestanden Frauenrechten und der Anwendung kultureller Praktiken zu lösen sei. Erst beim Umweltgipfel in Johannesburg 2002 konnten Frauenorganisationen im letzten Moment verhindern, dass im umstrittenen Paragraphen 47 zum Gesundheitswesen,

„die Verletzung aus >kulturellen und religiösen Gründen< gerechtfertigt wäre. Frauen dürfen also in Zukunft nicht mehr mit Praktiken wie Genitalverstümmelung, Steinigung und Vergewaltigungen zur Strafe für sexuelle Beziehungen oder Kinderehen unterdrückt werden. So lautet sinngemäß die jetzt abgeschlossene Vereinbarung der Regierungen.“¹¹⁴

Zu Beginn des Gipfels war der Text so formuliert, dass einer Forderung nach einem verbesserten Zugang zum Gesundheitssystem für Frauen in Übereinstimmung mit nationalen Gesetzen und kulturellen und religiösen Werten nachgegeben würde. Mit dem entscheidenden Zusatz „und im Einklang mit allen Menschenrechten und dem Recht auf Selbstbestimmung“¹¹⁵ sollte nicht nur dem Missbrauch des Begriffs der ‚kulturelle Praktiken‘ entgegengewirkt, sondern auch das Recht von Frauen auf Verhütung und Abtreibung gesichert werden.

¹¹³ Vgl. Koenig, 2005, S. 121

¹¹⁴ Schwikowski, 2002: ‚Frauen siegen in letzter Minute‘, S. 6, (zit. nach: Gerhard (2003), S. 89)

¹¹⁵ Schwikowski, 2002: ‚Frauen siegen in letzter Minute‘ S. 6, (zit. nach: Gerhard (2003), S. 89)

Dennoch stellt Brita Neuhold in ihrer Untersuchung der drei Hauptproblembereiche, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts nach wie vor bei der realen Umsetzung der Menschenrechte für Frauen im Vordergrund stehen, fest:

„Die *erste Problemstellung*, der Konflikt zwischen einer *universellen* und einer kulturell differentialistischen oder relativierenden Einstufung der Menschenrechte und einer dementsprechenden Meinung von der Gültigkeit diesbezüglicher Instrumente, hat in den letzten Jahren eher zu als abgenommen.“¹¹⁶

Bei einer Rede auf dem Simone de Beauvoir-Kongress 1999 in Köln erklärt die Abgeordnete der algerischen Nationalversammlung Khalida Messaoudi¹¹⁷ den Begriff der ‚Kulturfrage‘:

„Wir Algerierinnen, Marokkanerinnen, Iranerinnen und Sudanerinnen haben uns zusammengetan, um etwas zu fordern, was im Westen selbstverständlich ist: die Universalität der Menschenrechte, die unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe oder Religion für alle gelten. In meinem Land jedoch verbinden die Feinde der Frauen mit dem Begriff Universalität immer auch das Attribut "international", was für sie gleich "westlich" ist. Auch die Abgeordneten der Vereinten Nationen scheinen in ihrem tiefsten Inneren zu glauben, die Unterdrückung der algerischen Frauen läge in der Kultur unseres Landes begründet – und unter dem Vorwand des "Respekts vor anderen Kulturen" müsse man eben auch die Unterdrückung der Frauen respektieren und akzeptieren. Wir Algerierinnen nennen das die "Kulturfrage".

In diese Falle sind die westlichen Länder voll getappt. Sie glauben, unsere Unterdrückung sei eine kulturelle Frage – und wollen nicht verstehen, dass sie eine rein politische Frage ist. Aus unserer Geschichte und Kultur lässt sich die Unterdrückung der Frauen ebenso wenig ableiten wie aus der der westlichen Länder – auch wenn das so mancher algerischer Mann gerne hätte.

Jedesmal, wenn eine algerische Frau aufsteht, um ihre Rechte zu verteidigen, steht ein Mann hinter ihr, der fragt: Was willst du eigentlich, willst du etwa wie die Europäerinnen werden? Unsere Antwort lautet: Wir wollen wie Kahina werden! Kahina war eine algerische Herrscherin im siebten Jahrhundert. Sie hat ihr Land nicht in Angst und Schrecken geführt, wie es die Männer heute tun. Wir wünschten, die Völker des Abendlandes lernten wenigstens unsere Geschichte, bevor sie über

¹¹⁶ Neuhold, 2003, S. 77

¹¹⁷ Khalida Messaoudi (auch: Khalida Toumi) ist Mathematikerin, Frauenrechtlerin und Mitbegründerin der Vereinigung "S.O.S. Femmes en Détresse". Im Widerstand gegen islamische Fundamentalisten wurde gegen sie als eine Vertreterin der algerischen Demokratiebewegung eine Fatwa im Juni 1993 durch die ‚Islamische Heilsfront‘ ausgesprochen. 2002 wird sie Ministerin für Kommunikation und Kultur und Regierungssprecherin der algerischen Regierung.

uns richten. Wir leiden unter der rassistischen Sichtweise, Universalität sei geographischen Grenzen unterworfen und habe nicht überall Gültigkeit. [...] Natürlich kann es keine Lösung für die Opfer des islamischen Fundamentalismus sein, den Westen zu bitten, die Sache für uns zu regeln.

Aber wir brauchen bei unserem Kampf gegen die Unterdrückung der Frauen in den islamischen Ländern die Hilfe und Unterstützung der europäischen Länder. In Algerien hat es in den letzten Jahren Hunderttausende von Toten gegeben, darunter viele Frauen, Journalisten, einfache Leute; und Tausende von vergewaltigten und gefolterten Frauen. In den letzten acht Jahren wurden 2.084 Frauen von islamistischen Gruppen verschleppt, ohne dass irgendein internationales Gremium dagegen protestiert hat.¹¹⁸

2.4. Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte unter besonderer Berücksichtigung von öffentlichem Recht und Privatsphäre

Der Geltungsanspruch der Menschenrechte bezieht sich nicht nur auf

„einen humanitären Appell sondern gewinnt Durchschlagskraft in politisch-rechtlichen Institutionen und Verfahren, die sich auf nationaler, supranationaler, regional-völkerrechtlicher und internationaler Ebene herausgebildet haben bzw. derzeit noch entwickelt werden. Unmittelbar adressieren sie den Staat, den sie in einer komplexen Weise als Garanten der Menschenrechte in die Pflicht nehmen.“¹¹⁹

Im aktuellen internationalen Menschenrechtsdiskurs haben sich die Achtung (*obligation to respect*), der Schutz (*obligation to protect*) und die Gewährleistung (*obligation to fulfil*) der Menschenrechte als drei Ebenen der staatlichen Verpflichtungen durchgesetzt. Auf der ersten Ebene sind die Menschenrechte sogenannte Abwehrrechte, die dem Staat Grenzen markieren, die nicht zu überschreiten sind. Auf der zweiten Ebene soll der Staat Menschenrechte vor Beeinträchtigungen durch Dritte schützen. Drittens soll durch die Herstellung einer entsprechenden Infrastruktur die Inanspruchnahme der Rechte ermöglicht werden. Dazu gehören beispielsweise die Gewährleistung einer allgemeinen kostenlosen Grundbildung, die Bereitstellung eines funktionsfähigen Justizsystems, einer Gesundheitsfürsorge und einer soziale Grundsicherung.¹²⁰

¹¹⁸ Messaoudi, 2004, S. 167

¹¹⁹ Bielefeldt, 2007, S. 36

¹²⁰ Vgl. Bielefeldt, 2007, S. 37

In einem demokratischen Verfassungsstaat werden die Menschenrechte „mit rechtlicher Verbindlichkeit anerkannt und die Mittel und Verfahren zu ihrer effektiven Durchsetzung bereitgestellt.“¹²¹ Die Menschenrechte sind zum größten Teil als einklagbare Grundrechte in den modernen Verfassungen verankert. Die Grundrechte konstituieren die Stellung des Einzelnen oder die von gesellschaftlichen Gruppen im Staat. Die Anerkennung und Gewährleistung der Grundrechte steht für „die Anerkennung des einzelnen Menschen als einer sich selbst bestimmenden Person.“¹²²

Die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) gilt als das bisher erfolgreichste regionale Menschenrechtsinstrument, zu deren Sicherung zwei Organe geschaffen wurden. Sollte der innerstaatliche Rechtsweg nicht mehr ausreichen, können die Europäische Kommission bzw. der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg auch von einzelnen Bürgern der derzeit 46 Mitgliedstaaten des Europarats angerufen werden, um Menschenrechte einzuklagen. An der Rechtssprechung des EGMR orientiert sich auch der Luxemburger Europäische Gerichtshof (EuGH) der Europäischen Union, der die Einhaltung der noch nicht rechtskräftigen europäischen Grundrechtscharta sichern soll.

Neben der gerichtlichen Durchsetzung der Rechte gibt es „informelle Schlichtungs- und Beschwerdemöglichkeiten, Untersuchungen vor Ort sowie Berichtsverfahren, die einem regelmäßigen Monitoring der Menschenrechtssituation in den betreffenden Staaten dienen.“¹²³ Aufgrund der Arbeit nichtstaatlicher Menschenrechtsorganisationen wie *amnesty international*, *Human Rights Watch*, oder *Terre des Femmes* ist das internationale Menschenrechtsschutzsystem in den letzten Jahrzehnten wesentlich wirksamer geworden.

¹²¹ Berka, 1999, S. 2

¹²² Berka, 1999, S. 3

¹²³ Bielefeldt, 2003, S. 38

Bei der Betrachtung des Menschenrechtsdiskurses aus einer „geschlechter-sensiblen Perspektive“¹²⁴ hat man verschiedene Ursachen erkannt, die die grundlegende Durchsetzung der Menschenrechte für Frauen und deren Sicherung behindern. Ein entscheidendes Hindernis besteht erstens darin, dass in den entscheidenden Gremien der Vereinten Nationen und den Vertragsorganen für den Menschenrechtsschutz sich nach wie vor zu wenige Frauen befinden. Dementsprechend fehlt häufig die Sensibilisierung für die besonderen Schwierigkeiten im Menschenrechtsschutz für Frauen, die dann häufig gar nicht erst wahrgenommen oder entsprechend behandelt werden.

Zweitens werden viele Notlagen von Frauen nicht vorrangig als Menschenrechtsfragen behandelt.

„Dazu gehören Armut, Unterentwicklung, Analphabetismus, geschlechtsspezifische Segregation im Hinblick auf alle Formen der Teilhabe, [...], sowie im Kern aller weiteren Benachteiligungen die Verweigerung sexueller Selbstbestimmung, der reproduktiven Freiheit als auch die in der bisherigen Gesellschafts- und Geschlechterordnung verankerte Gewalt gegen Frauen.“¹²⁵

Drittens stellt sich der Menschenrechtsschutz im Bezug auf Gewalt gegen Frauen als besonders schwierig dar. Menschenrechte verteidigen vor allem die Freiheit und die Rechte des Einzelnen gegenüber der Staatsmacht. Menschenrechtsverletzungen an Frauen finden jedoch vorwiegend im privaten Bereich statt, wo sie „geduldet und nicht geahndet werden und fest in kulturelle Praktiken, gesellschaftliche Übereinkünfte und soziale Strukturen eingebunden sind. Sie unterliegen damit nicht unmittelbar dem Zugriff des Staates oder des öffentlichen Rechts.“¹²⁶ Die Trennung zwischen öffentlichem und privatem Recht, die das liberale Rechtsverständnis prägt und zu den Prinzipien internationalen Rechts gehört, stellt eine der Hauptbarrieren gegen die Durchsetzung und Sicherung der Frauenrechte dar.¹²⁷

¹²⁴ Gerhard, 2005, S. 13

¹²⁵ Gerhard, 2005, S. 13f

¹²⁶ Gerhard, 2005, S. 14

¹²⁷ Vgl. Gerhard, 2005, S. 14

Privatheit im traditionellen Sinn bedeutet,

„daß[!] die Familie als Rechtsperson, die Ehe und der Haushalt als untastbare Privatsphäre geschützt werden, daß[!] aber gleichzeitig die Frauen als Individuen ihrer Identität, Autonomie und Selbstkontrolle und Selbstdefinition beraubt werden können. Die Privatheit der Familie hat hier Vorrang vor dem individuellen Recht als Persönlichkeitsrecht der Frauen.“¹²⁸

Diese Rechtslage gründet sich auf der Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, die von jeher im Zentrum feministischer Politik steht: „The dichotomy between the private and the public is central to almost two centuries of feminist writing and political struggle; it is ultimately what the feminist movement is about.“¹²⁹

Die feministische Kritik erkannte, dass die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit als „Begründung und Aufrechterhaltung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und damit zur Legitimierung des hierarchischen Geschlechterverhältnisses diene.“¹³⁰

Feministische Diskurse über Privatheit und Öffentlichkeit haben kontinuierlich Auflösung und Überschreitung der Bereichsgrenzen thematisiert. Mit deren Dekonstruktion wird ein Politikverständnis kritisiert, das an einer Trennung der privaten und öffentlichen Sphäre festhält, diese geschlechtsspezifisch konnotiert und implizit hierarchisch bewertet. Die Lebens- und Arbeitszusammenhänge von Frauen werden durch eine Zuordnung in den privaten Bereich „weitgehend unsichtbar gemacht, ihre Erfahrungen und Interessen, Organisations- und Aktionsformen als nicht politikwürdig ausgeschlossen.“¹³¹

In der zweiten Frauenbewegung stellte der private Bereich den Ausgangspunkt für politische Forderungen verbunden mit einem Protest gegen die Kontrolle weiblicher Sexualität und Gebärfähigkeit und der Aufdeckung von Gewalt in der Ehe und in privaten Beziehungen dar.¹³² In der Forderung nach einer Politisierung des Privaten war enthalten, dass

¹²⁸ Metzler, 2002, S. 321

¹²⁹ Pateman, 1989, S. 119

¹³⁰ Metzler, 2002, S. 320

¹³¹ Wischermann, 2003, S. 23

¹³² Vgl. Gerhard, 1999, S. 18

Unrechtserfahrungen unterdrückter und marginalisierter Gruppen zur Sprache kommen müssten und damit politischen und gesellschaftlichen Wandel hervorrufen sollten. „Erfahrung galt als einigende und politisierende Ressource, die mobilisiert und im Kampf für die Veränderung der Gesellschaft eingesetzt werden müsse.“¹³³ Umgesetzt werden sollte dieser Prozess unter anderem in Frauengruppen, in denen Erfahrungen analysiert, strukturiert und an die Öffentlichkeit gebracht werden sollten. Um einen Transfer vom Privaten zum Öffentlichen zu erreichen, wurde unter anderem in der Medientheorie die Herstellung einer Gegenöffentlichkeit als Abgrenzung und Beeinflussung der herrschenden Öffentlichkeit propagiert. Die US-amerikanische Philosophin Nancy Fraser greift das als gescheitert bezeichnete Konzept wieder auf. Sie kennzeichnet Gegenöffentlichkeit als unverzichtbaren Beitrag zu demokratischen Kommunikationsstrukturen und stellt die Möglichkeit einer Weiterentwicklung aus feministischer Perspektive auf. Die Vermehrung konkurrierender Öffentlichkeiten könnten Ungleichheiten und Ausschlüsse sichtbar machen und die aufgrund von Klasse, Ethnizität oder Geschlecht marginalisierten Gruppen zu Wort kommen lassen. Auf diese Weise wird es beispielsweise möglich, Interessen und Probleme einzubeziehen, die „von der bürgerlichen, maskulinisierten Ideologie als privat etikettiert und als unzulässig behandelt werden.“¹³⁴

Frauen- und Menschenrechtsorganisationen nehmen in diesem Transferprozess eine ganz zentrale Rolle ein. So hat sich neben ‚Ni Putes Ni Soumises‘ und zahlreichen anderen vornehmlich auf nationaler Ebene arbeitenden Frauenrechtsorganisationen das internationale Netzwerk Women Living under Muslim Laws¹³⁵ (WLUML), zur Aufgabe gemacht,

“Breaking the isolation in which women wage their struggles by creating and reinforcing linkages between women within Muslim

¹³³ Wischermann, 2003, S. 25

¹³⁴ Fraser, 2001, S. 149

¹³⁵ Die Bezeichnung ‘Muslim Laws’ im Plural soll auf Unterschiede im Muslimischen Recht hinweisen, das je nach Land und kulturellem Kontext variiert und sich aus verschiedenen Rechtsquellen und eigenen Systemen von Gewohnheitsrechten und kulturellen Praktiken zusammensetzt.

countries and communities, and with global feminist and progressive groups;

Sharing information and analysis that helps demystify the diverse sources of control over women's lives, and the strategies and experiences of challenging all means of control.

WLUML's current focus is on the three themes of, fundamentalisms, militarization, and their impact on women's lives, and sexuality. As a theme, violence against women cuts across all of WLUML's projects and activities."¹³⁶

Die seit 1984 bestehende Organisation hat inzwischen Frauen und Organisationen aus 70 Ländern vernetzt. Der Bezugsrahmen ihrer Aktivitäten sind die Menschenrechte. Sie bezeichnen sich auch als Aktivistinnen der Menschenrechte mit dem Ziel, ihr Leben autonom zu führen.

¹³⁶ URL: <http://www.wluml.org/english/about.shtml> [21.08.2008].

3. Frankreich als Einwanderungsgesellschaft

3.1. Frankreich: Einwanderungsland mit Tradition

Die Aufnahme von ausländischen Arbeitskräften hat in Frankreich eine lange Tradition. Im Europa des 19. Jahrhunderts fand eine „proletarische Massenwanderung“¹³⁷ statt, deren Hintergrund unter anderem eine krisenhafte Entwicklung von der Agrar- zu einer Industriegesellschaftsform auslöste. Im Europa des 19. Jahrhunderts war Auswanderung ein zentraler Leitbegriff. Begleitet durch die Möglichkeiten, die die Entwicklung neuer Transportmittel bot, gab es Massenwanderungen in neue Siedlungsländer in Übersee.¹³⁸ «La France a accueilli des vagues migratoires successives, tandis que les autres pays européens furent principalement des pays d'émigration.»¹³⁹ Aufgrund des damaligen Geburtenrückgangs wurde Zuwanderung als bevölkerungspolitisches Instrument eingesetzt, um gegen den in Bevölkerungszahlen überlegenen deutschen Nachbarn wehrfähig zu bleiben. Bereits 1889 wurde das ‚ius soli‘ (Territorialprinzip) in das Staatsangehörigkeitsrecht integriert. Mit dieser Einbürgerungspraxis unterscheidet sich Frankreich bis zum zweiten Weltkrieg wesentlich von den meisten anderen europäischen Ländern.¹⁴⁰ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts gab es bereits eine Million Einwanderer, von denen mehr als ein Drittel aus Italien zuwanderten. Besonders hoch war die Zahl der Wanderarbeiter aus dem Ausland in den Industriezonen im Norden und Osten Frankreichs, als auch im Ballungszentrum von Paris. Die Anwerbung billiger Arbeitskräfte aus dem Ausland war bereits damals eine verbreitete unternehmerische Strategie. Neben den Arbeitsimmigranten gab es politische Flüchtlinge, die zunächst von der französischen Regierung nicht nach „dem republikanischen Ideal der Gleichheit“, sondern nach „den Normen einer christlichen

¹³⁷ Bade, 2000, S. 59

¹³⁸ Vgl. Bade, 2000, S. 121ff

¹³⁹ Costa-Lascoux, 1999, S. 330

¹⁴⁰ Vgl. Currie, 2004, S. 81

Wohltätigkeit“¹⁴¹ behandelt wurden. Aufgrund steigender Zahlen kam es zu einer „Abkehr von der integrativen Flüchtlingspolitik“.¹⁴²

Während des ersten Weltkriegs kamen die ersten Zuwanderer aus Nordafrika und Indochina. Die zumeist von der einheimischen Bevölkerung getrennt lebenden kolonialen Arbeitskräfte mussten vor allem körperlich sehr anstrengende, zum Teil gesundheitsschädliche, aber niedrig bezahlte Arbeiten verrichten.

Aufgrund der guten wirtschaftlichen Entwicklung nach Kriegsende wurden in den 1920er Jahren die Grenzen geöffnet, um den zunehmenden Bedarf an Arbeitskräften abzudecken. Fast zwei Millionen ausländische Zuwanderer reisten ein, um teilweise für längere Zeit beziehungsweise für immer zu bleiben. Mit dieser Entwicklung wurde Frankreich weltweit zweitwichtigstes Aufnahmeland nach den Vereinigten Staaten.¹⁴³ Die meisten Arbeitssuchenden kamen aus Italien, Polen, Spanien und Belgien. Frankreich gehörte ebenso für jüdische Emigranten und andere politische Flüchtlinge, die dem NS-Regime entkommen wollten, als auch für über eine halbe Million Spanier, die nach dem Bürgerkrieg über die französische Grenze strömten, zu den wichtigsten Exilländern.¹⁴⁴

1950 hatte Frankreich noch europaweit den größten Anteil an ausländischer Bevölkerung. Die Statistik verschob sich aber im Laufe der Jahre im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Einbürgerungsmaßnahmen in den verschiedenen europäischen Ländern. Frankreich als klassisches Einwanderungsland entwickelte eine ganz eigene Tradition an Rechtsreformen der Zuwanderungsreglements: Integrationserfolg und Aufenthaltsdauer hingen von der Herkunft der Zuwanderer und dem Zeitpunkt ihrer Ankunft ab. Die zahlreichen Polen und Italiener, die in der Zwischenkriegszeit ins Land gekommen waren, profitierten von der Möglichkeit, gleiche Sozialleistungen zu erhalten wie die einheimische Bevölkerung. Diese Maßnahmen förderten die

¹⁴¹ Bade, 2000, S. 192

¹⁴² Bade, 2000, S. 193

¹⁴³ Vgl. Curle, 2004, S. 81

¹⁴⁴ Vgl. Bade, 2000, S. 283

Integration der bereits länger im Land lebenden Zuwanderer erheblich.¹⁴⁵ Die Angst vor einer Abnahme der Bevölkerung im Bereich der Wirtschaft und des Militärs beeinflusste die einwanderungsfreundlichen Reformen.

„Leitmotiv im sich herausbildenden Wohlfahrtsstaat französischer Prägung indes blieb die Vorstellung, dass die Übernahme der nationalen <Identität> Voraussetzung der Partizipation an staatlicher Wohlfahrt sei.“¹⁴⁶

Die Zuwanderung aus Algerien stieg seit 1962, dem Jahr der Unabhängigkeit Algeriens stetig an, so dass 1968 Algerier die drittgrößte Zuwanderergruppe in Frankreich bildeten. Nach 1968 nahmen die Zahlen der Marokkaner, Tunesier und der aus allen anderen ehemaligen Kolonien stammenden Einwanderer stark zu. Es entstand eine signifikante Verschiebung bei der räumlichen Herkunft der Zuwanderungsbevölkerung, deren maghrebischer Anteil nunmehr bei fast 40% lag. Zu der Zeit wurde kaum noch über Themen wie Assimilation, Integration und über Perspektiven der nächsten Generation nachgedacht. Das sollte sich mit dem Ölpreisschock 1973 und den damit verbundenen Folgen für die Wirtschaft ändern. Der Anwerbestopp wurde 1974 in Verbindung mit einem grundlegenden Wechsel in der Ausländerpolitik verhängt. Jedoch blieben die Ziele der Zuwanderungsbegrenzung und Rückkehrförderung unerreicht. Es sank weder der Ausländeranteil der Bevölkerung noch nahm die Rückkehrbereitschaft zu. Dagegen kam es vermehrt zu dauerhaften Niederlassungen. Es änderte sich lediglich der Charakter der Zuwanderung, der durch den Familiennachzug aus vorwiegend außereuropäischen Regionen geprägt war. 1982 lebten 3,5 Millionen Menschen mit ausländischer Herkunft in Frankreich. Damit war der bis heute unübertroffene Höhepunkt erreicht.¹⁴⁷

In den Boomjahren der 60er und 70er gerieten Einwanderung und Beschäftigung bereits außer Kontrolle. Es entstanden Bretter- und Blechbehausungen, sogenannte ‚bidonvilles‘, am Rande der

¹⁴⁵ Vgl. Moch, 2007, S. 134

¹⁴⁶ Bade, 2000, S. 341

¹⁴⁷ Vgl. Moch, 2007, S. 136

französischen Großstädte, wo sich zunehmend Arbeiter ohne reguläre Beschäftigung (sans papier) niederließen.

Trotz der Sanierungsmaßnahmen in den 1980er blieb die „starke regionale und lokale Zuwanderer- bzw. Ausländerkonzentration“¹⁴⁸ bestehen. 60% der gemeldeten Ausländer lebten in den 1980er Jahren in den Vorstädten von Paris, Lyon und Marseille.

„Diese Konzentration bildete den Kern der [...] <Banlieu-Problematik> in von der kommunalen Politik vernachlässigten Vorortebereichen: Irreguläre Beschäftigungsverhältnisse und extrem hohe Arbeitslosigkeit verschärften die Spannungen zwischen Einheimischen und insbesondere nordafrikanischen Zuwanderern, aber auch zwischen ethnokulturellen Zuwanderermilieus. Hinzu kam ein hohes Maß an abweichendem Verhalten in zum Teil von der Polizei gemiedenen rechtsfreien Räumen. Am Ende des Jahrhunderts schließlich kennzeichnete die Entstehung von parallelen Gesellschaftsstrukturen diese Distrikte, in denen es seit Anfang der 1980er Jahre auch zu offenem Aufruhr und Straßenschlachten mit der Polizei kam.“¹⁴⁹

Migration wurde zunehmend als eine Bedrohung für die Wohlfahrt angesehen. In diesem Zusammenhang verschärfte sich die Einwanderungspolitik unter anderem durch strengere Prüfung der Familienzusammenführungen, Einführung einer Visapflicht für Nichteuropäer und strengere Maßnahmen bei illegaler Beschäftigung. Während es in der öffentlichen Diskussion um ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Einwanderer ging, waren die ‚schlechten‘ bzw. ‚problematischen‘ Zuwanderer vermehrt rassistischen Übergriffen ausgesetzt.¹⁵⁰

Durch einerseits Einbürgerung, andererseits stetigem Familiennachzug blieb der Anteil der ausländischen Bevölkerung laut Statistik stabil.

„Die vergleichsweise leicht erwerbbarer Staatsangehörigkeit verlor an sozialstaatlicher Inklusionskraft. Wichtiger als die Unterscheidung von Franzosen und Ausländern wurde die Trennungslinie zwischen sozial inkludierten und exkludierten Staatsbürgern. Das galt besonders für die maghrebinische Zuwandererbevolkerung, innerhalb derer als kollektives Identifikationsmuster der <Lokalismus> wichtiger wurde als die nationale Identifikation, die gegen Erwerbslosigkeit und Soziale Benachteiligung keine Hilfe bot. Diese Entwicklung kollidierte mit der

¹⁴⁸ Bade, 2000, S. 344

¹⁴⁹ Bade, 2000, S. 344f

¹⁵⁰ Vgl. Bade, 2000, S. 346

Leitvorstellung von der Identifikation mit der Nation bzw. der Einbürgerung als Zugang zu sozialstaatlicher Inklusion und Partizipation.“¹⁵¹

Vor diesem Hintergrund entstand Mitte der 1980er Jahre die Forderung das Staatsangehörigkeitsrecht dahingehend zu ändern, dass man nicht mehr allein durch die Länge der Aufenthaltszeiten oder Geburt im Land französischer Staatsbürger werden sollte, sondern aufgrund von „sozialen und mentalen Vorleistungen [...], insbesondere von <verdienter Zugehörigkeit> und erkennbarem <Willen zum Zusammenleben>.“¹⁵²

1993 wurde mit dem ‚loi Pasqua‘ eine restriktive Änderung der Aufenthalts- und Einbürgerungsbestimmungen durchgeführt und mit der Tradition im Bezug auf die Behandlung der Zuwanderer gebrochen.

„Im Zentrum der Reform stand die Abschaffung des automatischen Erwerbs der Staatsangehörigkeit von im Land geborenen Kindern von Ausländern, aber auch von Einwanderern, die in den früheren Kolonien geboren waren (im Falle Algeriens bei Zuwanderung ab 1963). An die Stelle des Automatismus trat eine bewusste Entscheidung im Alter von 16-20 Jahren, die wiederum an einige Vorbedingungen geknüpft war, z.B. an ein Leben ohne eine Freiheitsstrafe von mehr als 6 Monaten. Der Erwerb der Staatsangehörigkeit wurde damit [...]in stärkerem Maße als Folge bereits abgeschlossener Integration und nicht mehr vorrangig als Hilfsmittel dazu betrachtet, wie dies seit dem Gesetz von 1889 der Fall gewesen war.“¹⁵³

Um die Wende zum 21. Jahrhundert wurden mehr als 100.000 Ausländer französische Staatsbürger, einerseits durch Heirat, andererseits nach einem erfolgreichen Einbürgerungsantrag nach 5 Jahren Aufenthalt in Frankreich bzw. durch Annahme der Staatsangehörigkeit mit dem 21. Lebensjahr als in Frankreich geborenes Kind von Zuwanderern. Daneben gibt es viele Einwanderer, die illegal in Frankreich leben (‚sans papiers‘), die aber um ihr Aufenthaltsrecht kämpfen.¹⁵⁴

¹⁵¹ Bade, 2000, S. 347

¹⁵² Bade, 2000, S. 347

¹⁵³ Bade, 2000, S. 347

¹⁵⁴ Vgl. Moch, 2007, S. 139

3.2. Immigration und Integration in Frankreich

Frankreich sieht sich durch seine Tradition als Einwanderungsland schon lange der Herausforderung gegenüber, seine politische Einheit aus einer großen ethnischen Vielfalt zu schaffen.

Dennoch begann man sich erst in den 1970er und 1980er Jahren mit dem Phänomen der Migration in Form von wissenschaftlichen Studien zu beschäftigen, als man begriffen hatte, dass die Zuwanderer dauerhaft bleiben würden und Frankreich so wie alle anderen ‚alten‘ Länder Europas Einwanderungsland geworden war.¹⁵⁵

Neben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema der Einwanderung wurde es auch in die politische Debatte aufgenommen:

« À cette prise de conscience des milieux scientifique s'est ajoutée l'arrivée tonitruante sur la scène politique d'un mouvement populiste et xénophobe, qui a fait de l'immigration un abcès de fixation pour une partie de la société en plein désarroi social. Avec la médiatisation en retour des mouvements antiracistes, la 'question immigrée' s'est vite retrouvée au centre de la vie publique française. »¹⁵⁶

In den französischsprachigen wissenschaftlichen und politischen Diskursen zur Einwanderung (‚immigration‘) finden sich Begriffe wie ‚assimilation‘, ‚insertion‘, ‚intégration‘ wieder, die eine Bandbreite an Konzepten im Umgang mit Immigranten ausdrücken.

«L'entrée des résidents étrangers dans la communauté française se ferait selon trois modalités : l'assimilation, l'Intégration, l'insertion. Le discours commun y voit une gradation, une échelle dans les attitudes de la société d'accueil, qui irait de la plus ‚impérialiste‘ à la plus respectueuse de l'autre et qui refléterait la distribution des partis politiques de la Droite à la Gauche. »¹⁵⁷

Je nach politischer Situation werden bestimmte Modelle favorisiert.

Während der Dritten Republik (1875-1940) wurde das Konzept der Assimilation „von einer tendenziell einwandererfreundlichen republikanischen Linken gegenüber politisch rechts stehenden Gruppen verteidigt, [...]“¹⁵⁸

¹⁵⁵ Vgl. Dewitte, 1999, S. 6

¹⁵⁶ Dewitte, 1999, S. 6

¹⁵⁷ Costa-Lascoux, 2005, S. 47

¹⁵⁸ Rey, 1997, S. 92

Ziel der republikanischen Assimilierungspolitik war:

« [...] d'inclure les étrangers dans un ensemble politique aux prétentions universalistes, par référence aux droits de l'homme. Cette vision universaliste s'est pervertie dans le colonialisme, [...] »¹⁵⁹

Mit dieser Erklärung unterscheidet sich die ursprüngliche Vorstellung der Assimilation im französischen Gebrauch von der angloamerikanischen Verwendung. In Frankreich ging man ursprünglich von einer politischen Assimilation aus, im Gegensatz zu den angloamerikanischen Modellen auf der Grundlage einer ethnischen Assimilation. Die Assimilierung von Einwanderern ergibt sich aus dem französischen Nationalverständnis.

« Historiquement, la nation française est fondée sur le lien politique. Ainsi pour devenir citoyen, il n'est pas nécessaire de se référer à une origine ethnique, [...]. L'exception française tient, d'une part, à une conception du <contrat social> et de la citoyenneté héritée de la philosophie des lumières et de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 ; d'autre part, à une longue tradition d'immigration qui remonte au milieu du XIXe siècle. »¹⁶⁰

Die verschiedenen Institutionen und Werte des republikanischen Modells trugen dazu bei, eingewanderte Ausländer zu Franzosen zu machen, wie beispielsweise die sehr liberalen Einbürgerungsgesetze (seit 1889), die dazu geführt haben, dass mehr als ein Viertel der heutigen französischen Staatsangehörigen aus den verschiedenen Einwanderungswellen hervorgegangen ist bzw. ein Drittel der zwischen 1880 und 1980 auf französischen Boden Geborenen von Einwanderern abstammen.¹⁶¹ Im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg kam das Modell der ‚assimilation‘ in Verruf und wurde von daher heftig kritisiert.

Ende der 1970er Jahre, als deutlich wurde, dass die Zuwanderer bleiben würden und viele ihre Familien nach Frankreich holten, wurde das republikanische Konzept der Assimilation erneut öffentlich diskutiert, jedoch aus einer völlig anderen Perspektive.

« Ainsi, le débat a dérivé sur la question du poids numérique des <immigrés> et l'introduction d'éventuels seuils ou <quotas> pour un <rééquilibrage de la présence étrangère>, sur leur légitimité

¹⁵⁹ Costa-Lascoux, 1999, S. 30

¹⁶⁰ Costa-Lascoux, 1999, S. 30

¹⁶¹ Vgl. Moch, 2005, S. 496

économique ou démographique [...], sur leur identité culturelle, religieuse ou linguistique.»¹⁶²

Unter diesen Gesichtspunkten wurde erstmalig eine Bewertung in die Debatte um Zuwanderung eingebracht, bei der es um Wertigkeiten der verschiedenen Kulturen ging, aber auch um Faktoren wie Kosten und Nutzen von Immigration.

Das Konzept der ‚*insertion*‘ wurde 1985 durch die linke Regierung unter Premierminister Laurent Fabius im Rahmen der politischen Kampagne <vivre ensemble> eingeführt.

Dabei wollte man mit der ‚ethnozentrischen‘ und ‚imperialistischen‘ Tradition im Umgang mit Zuwanderern brechen. Den Immigranten wurde zugestanden, ihre Traditionen, kulturelle Eigenheiten sowie ihre Sprache unter Berufung auf das ‚Recht auf Differenz‘ (droit à la différence) zu praktizieren.

Der Versuch, ein multikulturelles Modell einzuführen, gelangte an seine Grenzen, als man bemerkte, dass sich die zugestandenen partikularen Rechte der Minderheitengruppen aus rechtlicher, politischer und ethischer Sicht mit dem System des Aufnahmelandes schwer zu vereinbaren waren. Beispielsweise kam die Frage auf: « [...], doit-on tolérer la polygamie, le mariage forcé des jeunes filles ou encore l'excision? »¹⁶³

Das Modell der Integration kam kurzzeitig im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg auf, als das Assimilationskonzept in Frage gestellt wurde.

Im allgemeinen Sinn bedeutet Integration die Herstellung einer Einheit aus einzelnen Elementen oder die Fähigkeit einer Einheit, den Zusammenhalt der einzelnen Elemente auf der Basis gemeinsam geteilter Werte und Normen aufrechtzuerhalten. In den Sozialwissenschaften findet man jedoch unterschiedliche kontext- und theorieabhängige Erklärungen.¹⁶⁴

Im Bezug auf Migration bedeutet Integration

¹⁶² Costa-Lascoux, 1999, S. 331

¹⁶³ Obin, 1999, S. 16

¹⁶⁴ Vgl. Nohlen, 1998, S. 277

« [...] une dynamique d'échange, dans laquelle chaque élément compte à part entière. Le corollaire est que chacun accepte de se constituer partie du tout et s'engage à respecter l'intégrité de l'ensemble.»¹⁶⁵

Nach der Erklärung des *Haut Conseil à l'Intégration*¹⁶⁶ bezeichnet der Begriff Integration einerseits ein Aufnahmeprogramm, andererseits wird der Terminus im Bezug auf die damit verbundene Politik verwendet.¹⁶⁷

Diese Modelle wurden vor allem in den 1990er Jahren in der international vergleichenden Integrationsforschung thematisiert, wobei es landesspezifische Unterschiede gab. In Deutschland wurde beispielsweise neben Assimilation und Multikulturalismus das Gastarbeitermodell thematisiert. Die unterschiedlichen Konzepte sollten dazu dienen, die grundlegenden nationalen Unterschiede im Nachdenken über Integration hervorzuheben und die jeweiligen Vor- und Nachteile herauszuarbeiten. Auch heute findet man noch die Auseinandersetzung mit diesen „integrationspolitischen Traditionen“.¹⁶⁸ „Eine tatsächliche Beschreibung der heutigen Integrations-Realität erfolgt durch diese Modelle jedoch nicht.“¹⁶⁹ Darüber hinaus haben verschiedene wissenschaftliche Untersuchungen gezeigt, dass die Betrachtung der Modelle nicht ausreichend differenzierte Beurteilungen über die Integrationsrealität von Zuwanderern in den europäischen Ländern zulasse. Inzwischen hat der Integrationsbegriff in den meisten politischen und wissenschaftlichen Debatten eine Gegenüberstellung der traditionellen Termini abgelöst, da er sich weniger ideologisch und stärker anwendungsbezogen darstellt.¹⁷⁰

Im Jahr 2004 erstellte der französische Rechnungshof (Cour des Comptes) einen sehr kritischen Bericht über die Aufnahme und Integration von Zuwanderern in Frankreich. Arbeitsweise und

¹⁶⁵ Costa-Lascoux, 2005, S. 48

¹⁶⁶ Der Haut Conseil à l'Intégration, 1989 gegründet, ist ein Gremium, das auf Anfrage des Premierministers zu allen Fragen Stellung nimmt, die Zuwanderung und Integration betreffen.

¹⁶⁷ Vgl. URL: http://www.hci.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=19#I [21.08.2008].

¹⁶⁸ Michalowski, 2007, S. 34

¹⁶⁹ Michalowski, 2007, S. 34

¹⁷⁰ Vgl. Michalowski, 2007, S. 34

Integrationsmaßnahmen von politischen Institutionen, wie beispielsweise des Haut Conseil à l'intégration, sowie die Lebenssituation der Immigranten wurden darin genau analysiert. Ein Scheitern der bisherigen Integrationspolitik wurde damit von offizieller Seite bestätigt.¹⁷¹

Außerdem gelangte Frankreich wie auch andere europäische Staaten an die Grenze der Leistungsfähigkeit: Neben der ‚Krise der Integration‘ kam es in den 1990er Jahren zu einem Umbau des Wohlfahrtsstaats. Vor diesem Hintergrund haben seit Ende der 1990er Jahre mehrere europäische Länder ein Integrationsprogramm beziehungsweise einen Integrationsvertrag für Neuzuwanderer entwickelt. „Ziel dieser Programme und Verträge ist es, den Zuwanderern die Sprache und Kultur des Aufnahmelandes, aber auch dort geltende Normen und Werte sowie das Alltagsleben näherzubringen.“¹⁷² In Frankreich werden alle legalen Neuzuwanderer mit Aussicht auf dauerhaften Aufenthalt im Rahmen einer so genannten „Empfangsplattform“ (*plate-forme d'accueil*) über den Staat und das Leben in Frankreich informiert. Außerdem werden eine medizinische Untersuchung und ein Beratungsgespräch im Bezug auf Sprachkurse, Arbeitsvermittlung und Sozialversicherungen durchgeführt. Seit 2006 wird allen Neuzuwanderern ein Empfangs- und Integrationsvertrag vorgelegt, in dem ein Sprachkurs und eine eintägige Veranstaltung zur Gesellschaftskunde vereinbart werden. Bei Nichtunterzeichnung des Vertrags muss bei der Beantragung eines dauerhaften Aufenthalts laut den neuen Gesetze mit Nachteilen gerechnet werden.

Zu den von Nicolas Sarkozy geprägten Begriffen der gegenwärtigen selektiven Einwanderungspolitik gehören *immigration choisie*, bei der die Arbeitsmigration (*immigration de travail*) favorisiert wird, während die Familienzusammenführung (*immigration familiale*) eingeschränkt werden soll und als ‚geduldete Zuwanderung‘ (*Immigration subie*) bezeichnet wird.

¹⁷¹ Vgl. URL: <http://www.ccomptes.fr/CC/documents/RPT/Immigration.pdf> [21.08.2008].

¹⁷² Michalowski, 2007, S. 36

Im Herbst 2007 kurz nach den Präsidentschaftswahlen wurde bereits ein neues Gesetz im Bezug auf die Regelung von Zuwanderung verabschiedet:

«Annoncée par N. Sarkozy pendant la campagne électorale présidentielle, cette loi confirme et précise les objectifs de la politique d'immigration : limitation de l'immigration familiale et développement de l'immigration de travail. Refus de l'immigration subie, régulation d'une immigration choisie guident l'inspiration du texte voulu par le nouvel exécutif.»¹⁷³

3.3. Multikulturalismus: ein umstrittenes Modell

Bei dem Konzept der Multikulturalität, ein Modell, das in den 1960er Jahren in den multiethnischen Einwanderungsgesellschaften Nordamerikas entstanden ist, stehen kulturelle, ethnische, soziale Diversität und Pluralität innerhalb einer Gesellschaft im Vordergrund. Hierbei werden Diskurse um Macht geführt, bei denen es um Aussagen von und über Kultur geht. Die Vorstellung, Gesellschaft als ein „homogenes oder monolithisches Gebilde“¹⁷⁴ anzusehen, wird abgelehnt, dagegen wird ein gleichberechtigter Anspruch aller Gruppen einer Gesellschaft auf Repräsentanz und Mitsprache angestrebt. Kulturelle Differenzen werden als schützens- und bewahrenswert angesehen.

Obwohl in der europäischen Integrationspolitik eine allgemeine Abkehr vom Multikulturalismusmodell stattgefunden hat, wird um das Modell weiterhin eine Debatte im wissenschaftlichen und medialen Bereich weiterhin geführt. Heiner Bielefeldt plädiert in ‚Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft‘ für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Seiner Auffassung nach sollte die Anerkennung der „irreversiblen *Realität* der multikulturellen Gesellschaft“¹⁷⁵ als Grundlage für jegliche Art von Integrationspolitik selbstverständlich sein. Darüber hinaus sollten in einer Gesellschaftsform, die sich über die Gewährleistung grundlegender Freiheitsrechte definiert, auch die Rechte zugestanden werden, die den

¹⁷³ URL: <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/immigration-2007/index/>
[21.08.2008]

¹⁷⁴ Metzler, 2002, S. 276

¹⁷⁵ Bielefeldt, 2007, S. 18

Menschen den Raum zur Entfaltung unterschiedlicher kultureller Lebensformen nicht nur im privaten Bereich, sondern auch in der Öffentlichkeit garantieren.

„Eine Gesellschaft, die sich menschenrechtlicher Freiheit verpflichtet fühlt, kommt unter den Bedingungen moderner Migrationsbewegungen daher nicht mehr daran vorbei, ein prinzipiell affirmatives Konzept für den Umgang mit kultureller Vielfalt auszubilden und sich in diesem Sinne auch offensiv als multikulturelle Gesellschaft zu verstehen.“¹⁷⁶

Im Streit um den besten theoretischen Ansatz für ein Multikulturalismusmodell habe sich nach Will Kymlicka, dem kanadischen Politikwissenschaftler, der *liberale Kulturalismus* durchgesetzt.¹⁷⁷ Die eine Unterform, der *liberale Nationalismus*, zeichnet sich dadurch aus, dass er die Kulturen und Sprachen der in einem Staat vertretenen Nationen schützt und fördert – bis hin zur Übertragung von Staatsmacht auf Institutionen der Selbstverwaltung. Die zweite Unterform, „ein liberaler Multikulturalismus erweitert diesen Ansatz um die Anerkennung, Förderung und Unterstützung von über ihre ethnische Herkunft oder ihr religiöses Bekenntnis definierten ‚kulturellen‘ Gruppen.“¹⁷⁸ Auf diese Weise sollen Machtungleichgewichte zwischen Mehrheit und Minderheiten ausgeglichen werden. Nach diesem Modell haben kulturelle Minderheiten nicht nur den Anspruch auf Toleranz und das Recht auf Nicht-Diskriminierung, sondern auch ein Recht auf Anerkennung und Förderung ihrer Kultur etwa in Form eines Zugeständnisses von sogenannten Gruppenrechten.¹⁷⁹

3.3.1. Kulturelle Vielfalt vs. Geschlechteregalität

Demgegenüber steht nach wie vor die Frage, die Susan Moller Okin bereits 1997 in ihrem Essay „Is Multiculturalism Bad for Women?“ untersucht hat,

¹⁷⁶ Bielefeldt, 2007, S. 18

¹⁷⁷ Vgl. Kymlicka, 2002, S. 112ff

¹⁷⁸ NODE, 2007, S. 3

¹⁷⁹ Vgl. NODE, 2007, S. 4

„[...] what should be done when the claims of minority cultures and religions clash with the norm of gender equality that is at least formally endorsed by liberal states (however much they continue to violate their practices)?“¹⁸⁰

Als Beispiel zeigt sie auf, dass die französische Regierung stillschweigend in den 1980er Jahren zugeschaut hat, wie Einwanderer gleich mehrere Ehefrauen ins Land gebracht haben, so dass gegen Ende des 20. Jahrhunderts etwa 200.000 Familien in Paris in polygamen Verhältnissen lebten. Erst durch die französischen Medien wurde bekannt, dass die Frauen mit ihren Kindern in überfüllten Wohnungen, in für sie unerträglichen Umständen lebten. Aber auch als die französische Regierung beschloss, nur eine Ehe als rechtmäßig anzuerkennen, brachte diese Entscheidung den weiteren Ehefrauen und deren Kindern keinerlei Vorteile. Susan Moller Okin macht an dem Beispiel der Polygamie eine seinerzeit tiefe und zunehmende Spannung zwischen Feminismus und multikulturalistischen Belangen zum Schutz kultureller Verschiedenheit deutlich. Zur Erläuterung ihrer Argumentation definiert sie Feminismus mit:

„the belief that women should not be disadvantaged by their sex, that they should be recognized as having human dignity equal to that of men, and that they should have the opportunity live as fulfilling and as freely chosen lives as men can.“¹⁸¹

Im Gegensatz dazu steht der multikulturelle Ansatz, Lebensweisen von kulturellen Minderheiten zu schützen, indem man ihnen besondere Gruppenrechte oder Privilegien zugesteht. Nach ihrer Definition war das Recht auf eine polygame Ehe in Frankreich eindeutig ein zugestandenes Gruppenrecht, da es nicht auf den Rest der Bevölkerung übertragbar war.

3.3.2. ‚Minorities within minorities‘

Der Philosoph Pascal Bruckner erklärt im Rahmen einer internationalen Debatte, die den aktuellen Stand der Diskussion um Multikulturalismus in Europa markiert, den Begriff des ‚Paradoxon des Multikulturalismus‘:

„Dem Multikulturalismus zufolge verfügt jede menschliche Gruppe über eine Einzigartigkeit und Legitimität, die ihr Existenzrecht begründen

¹⁸⁰ Okin, 1999, S. 9

¹⁸¹ Okin, 1999, S. 10

und ihr Verhältnis zu den anderen definieren. Die Kriterien von Recht und Unrecht, von Verbrechen und Barbarei treten zurück vor dem absoluten Kriterium des Respekts vor dem Anderen. Es gibt keine ewige Wahrheit mehr, der Glaube an sie entspringt einem naiven Ethnozentrismus. [...] Nun ist es allerdings eine Sache, die Überzeugungen und Riten von Mitbürgern fremder Herkunft anzuerkennen, und eine ganz andere, inselartigen Gemeinschaften den Segen zu geben, die jede Kontamination durch das Fremde abwehren und Schutzwälle zwischen sich und der übrigen Gesellschaft errichten. Wie kann man eine Andersartigkeit akzeptieren, die die Menschen ausgrenzt, statt sie aufzunehmen? Hier stößt man auf das Paradoxon des Multikulturalismus: Er gewährt allen Gemeinschaften die gleiche Behandlung, nicht aber den Menschen, aus denen sie sich bilden, denn er verweigert ihnen die Freiheit, sich von ihren eigenen Traditionen loszusagen."¹⁸²

Mit dieser Aussage beschreibt Pascal Bruckner ein Konfliktfeld, das im wissenschaftlichen Diskurs um Minderheiten und Gruppenrechte unter der Bezeichnung 'Minorities within minorities' untersucht wird. Dabei geht es um die Frage nach der Situation von Minderheiten innerhalb der Minderheitengruppen, die ihre Rechte einfordern. Bei den 'minorities within' handelt es sich zumeist um Frauen, Minderjährige, Homosexuelle und Dissidenten, die Schutz im Zusammenhang mit den eingeforderten Gruppenrechten benötigen.¹⁸³ Wird also Ansprüchen auf Minderheitenrechte nachgegeben, um ein Machtungleichgewicht zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten auszugleichen, kann damit gleichzeitig ermöglicht werden, „dass in kulturellen Gruppen die Kontrolle über Sexualität und Lebensstil verstärkt und damit die Lebensmöglichkeiten von Frauen und (vor allem weiblichen) Kindern eingeengt werden.“¹⁸⁴

In Verbindung mit den Publikationen zum Thema 'Minorities within minorities' wird in manchen Ausführungen das Recht auf Ausstieg (right to exit) als „einzige Möglichkeit für gefährdete Gruppenangehörige, sich der Unterdrückung oder Gefährdung zu entziehen“,¹⁸⁵ aufgezeigt.

¹⁸² Bruckner, 2007, S. 61f

¹⁸³ Vgl. Bader, 2005, S. 319

¹⁸⁴ NODE, 2007, S. 8

¹⁸⁵ NODE, 2007, S. 8

Spinner-Haley zeigt in seiner Argumentation auf, dass ein Minimum an Bedingungen erfüllt sein muss, um dem Recht auf Ausstieg aus einer Gruppe nachzukommen.

„These standards include freedom from physical abuse, decent health care and nutrition, the ability to socialize with others, a minimal education – [...] - and a mainstream liberal society. These standards are needed so that people can evaluate the choices they make and have the minimal skills to leave their group. [...] A mainstream society is needed so that if people want to leave they have a place to go, where they choose the kind of life they want to lead. Exit is only meaningful if people are able to make the choice to leave, and can enter a society that cultivates different ways of living.“¹⁸⁶

Sind Mädchen oder Frauen beispielsweise von Zwangsheirat bedroht, brauchen sie einen Ort, an dem sie sich außerhalb der Gemeinschaft aufhalten können, da sonst die Gefährdung zu groß ist.

In dem *Manifest der Frauen aus der Vorstadt* fordern die Frauen unter anderem „das Recht auf Sicherheit mittels Errichtung von Notunterkünften für Opfer moralischer und physischer, häuslicher oder anderer Gewalt, erzwungener oder polygamer Ehen“¹⁸⁷

Der Verein ‚Ni Putes Ni Soumises‘ hat ein landesweites Netz von Unterkünften geschaffen, das aber auch noch dringend ausgebaut werden müsste. Dafür werden natürlich finanzielle Mittel benötigt. Die Kosten, die mit einem Ausstieg verbunden sind, können so hoch sein, dass es unleistbar ist und damit unmöglich wird.

3.4. Parallelgesellschaften‘ und ‚ghettoisation‘

In politisch-medialen Debatten der letzten Jahre, die Integrationserfahrungen rückblickend analysieren und kommentieren, ist die Entwicklung von „Parallelgesellschaften“ eines der häufig vorgebrachten Argumente, um eine misslungene Integration zu beschreiben.¹⁸⁸ Zu der in der öffentlichen Debatte thematisierten Gesellschaftsform gibt es inzwischen auch wissenschaftliche Analysen.

¹⁸⁶ Spinner-Haley, 2005, S. 160

¹⁸⁷ Amer, 2005, S. 116

¹⁸⁸ Vgl. Halm/Sauer, 2007, S. 59

Die Bezeichnung ‚Parallelgesellschaft‘ ist mittlerweile auch in Lexika erfasst. In der Brockhaus Enzyklopädie aus dem Jahr 2006 wird der Begriff folgendermaßen definiert:

„[...] ein von der Mehrheitsgesellschaft weitgehend isoliertes soziales Segment, das von einer – in der Regel nationalen – Minderheit gebildet wird, die sich von der Kultur der Mehrheitsgesellschaft distanziert und bei Aufbau einer eigenen Infrastruktur ein größtenteils von der Mehrheitsgesellschaft abgegrenztes Leben führt.“¹⁸⁹

Im Weiteren wird auf die Problematik einer genauen Definition hingewiesen, da der Begriff vorwiegend im „tagespolitischen Kontext“¹⁹⁰ verwendet wird, um Stadtgebiete mit hohem Einwandereranteil zu benennen. In der wissenschaftlichen Diskussion dagegen werden bestimmte Merkmale angegeben, um den Begriff genauer abzugrenzen: nämlich, dass es sich

„1) um ein kulturell homogenes Segment handelt, 2) der Rückzug von der Mehrheitsgesellschaft freiwillig und bewusst ist, 3) es Institutionen gibt, die an die Stelle der staatlichen treten, und 4) zumindest teilweise auch eine wirtschaftliche Abgrenzung besteht.“¹⁹¹

Der Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ wird vor allem im deutschsprachigen Raum verwendet.

In Frankreich dagegen finden sich vorwiegend Begriffe, die nicht nur die gesellschaftliche, sondern auch die räumliche Segregation und die damit assoziierten Schwierigkeiten betonen. In der politischen Debatte werden Bezeichnungen wie ‚quartiers sensibles‘, oder ‚quartiers en difficulté‘ gebraucht. Die staatlichen Maßnahmen, um die vorherrschende Notlage zu verbessern, wird unter ‚politique de la ville‘ zusammengefasst und folgendermaßen definiert:

«Elle ne concerne que les quartiers dits ‘sensibles’ des villes françaises, c'est-à-dire ceux dont les habitants accumulent les difficultés sociales : habitat dégradé, chômage, concentration de population d'origine étrangère, échec scolaire, délinquance.»¹⁹²

¹⁸⁹ Brockhaus, 2006, S. 7

¹⁹⁰ Brockhaus, 2006, S. 7

¹⁹¹ Brockhaus, 2006, S. 7

¹⁹² URL: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/politique-ville/introduction.shtml> [21.08.2008].

Seit mehr als dreißig Jahren wurde eine Vielzahl an Förderungsmaßnahmen und finanziellen Mitteln von staatlicher Seite bereitgestellt, die über die Jahre unter wechselnder Bezeichnung, aber mit gleicher Vorsilbe definiert wurden:

«[...], c'est tout un ensemble d'interventions en ,re', et qui, selon les époques et selon les expressions en vogue, a consisté en réhabilitation, restructuration, revivification, revitalisation, requalification, régénération, renouvellement et rénovation.»¹⁹³

Der französische Rechnungshof (Cour des Comptes) hat 2002 eine Bilanz der politischen Maßnahmen in einem kritischen Bericht gezogen. Mit dieser Analyse wurde offiziell dokumentiert, dass die staatlichen Unternehmungen kaum Wirkung gezeigt haben.

«La crise des zones urbaines défavorisées, qui n'est pas propre à la France, a tendance à s'étendre à de nouveaux sites et à s'aggraver, malgré les efforts déployés par les multiples acteurs – élus, responsables administratifs et associatifs – concernés par cette question. Face à cette crise, la politique de la ville a jusqu'à présent été marquée par l'imprécision de ses objectifs comme de sa stratégie et par une volonté d'affichage qui conduit à la mise en œuvre périodique de nouveaux dispositifs. Il en est résulté un empilement de procédures et un enchevêtrement des zones d'intervention, difficilement lisibles tant pour les acteurs que pour la population et d'autant plus dommageables que la dimension nécessairement interministérielle de cette politique n'était pas suffisamment prise en compte.»¹⁹⁴

Im Jahr 2003 gab es nach wie vor 750 Stadtviertel in Frankreich, die als ‚zones urbaines sensibles‘ (ZUS) eingestuft wurden, darunter waren 163 Viertel mit besonderer Dringlichkeitsstufe, die in ein neues Programm kamen, das sich ‚*Cohésion sociale et rénovation urbaines*‘ nannte, bei dem 13 Milliarden Euro für ein 5-Jahres-Programm investiert werden sollten.

Bei diesem Projekt sollte nicht nur die urbane Erneuerung angestrebt, sondern gleichzeitig Verbindungen auf sozialer Ebene geschaffen werden. Der Autor der Dokumentation *Quartiers sensibles et cohésion sociale* schrieb 2004:

¹⁹³ Damon, 2004, S. 7

¹⁹⁴ URL: <http://www.ccomptes.fr/CC/documents/RPT/PolitiqueVille.pdf> [21.08.2008].

Un nouvel échec signerait définitivement, selon les promoteurs des nouveaux plans et programmes portant sur la cohésion sociale, la faillite du modèle français d'intégration et ouvrirait sur une société réellement dualisée.¹⁹⁵

Als im Herbst 2005 die Jugendlichen in den französischen Vorstädten wochenlang randalierten und der Ausnahmezustand ausgerufen wurde, gab es landesweit eine intensive Debatte über das Scheitern der Integration und die Krise der ‚Banlieues‘. Malek Boutih¹⁹⁶ erklärt in einem Interview, das kurz nach den Aufständen geführt wurde, dass sich Frankreich und die restlichen europäischen Länder unbedingt der Herausforderung stellen müssten, die Bildung von Ghettos zu verhindern. Er beschreibt, dass die Gewalt, die bei den Aufständen in sehr extremer Form eskaliert war, zum Alltag der Vorstadtbewohner gehöre. Die Öffentlichkeit habe sich lediglich vorher nicht dafür interessiert.

„Sogar die radikalsten politischen Bewegungen, die extreme Linke, setzt in diese Orte keinen Fuß, da ihr Diskurs hier nicht funktioniert. Diese Bereiche entziehen sich jedem Diskurs. Sie befinden sich außerhalb der Nation, außerhalb der Normalität. Niemand wagt sich dorthin. Diese Vorstädte sind keine Orte für Studien, wie es in den siebziger Jahren die Fabriken waren, in denen Soziologen das Arbeitermilieu erforschten. Wenn Sie das hier versuchen, schneidet man Ihnen die Kehle durch.“¹⁹⁷

Seiner Meinung nach kann der fortschreitende Ghettoisierungsprozess nur durch die räumliche Durchmischung verschiedener Bevölkerungsgruppen aufgelöst werden.

Fadela Amara verwendet in ihrer Beschreibung der französischen Vorstädte (frz. cités) bewusst den Begriff Ghetto und Ghettoisierung (frz. ghettoïisation), da sie auf den fortschreitenden Verfall der Vororte und seine Auswirkungen auf das Verhalten der Jugendlichen aufmerksam machen möchte. Obwohl der Begriff Ghetto im Allgemeinen im Bezug auf die USA verwendet wird, ist er jedoch ihrer Auffassung nach auf die

¹⁹⁵ Damon, 2004, S. 8

¹⁹⁶ Malek Boutih: Politiker, seit 2003 Nationalsekretär der sozialistischen Partei, 1999-2003 Präsident von SOS Racisme, Gründer der Zeitschrift *Pote à Pote*.

¹⁹⁷ URL: http://www.zeit.de/online/2005/46/banlieue_interview [21.08.2008].

Situation der Vororte übertragbar, in der gleiche Armut und soziale Not vorherrscht.

«Parqués dans des quartiers pauvres, abandonnés par les politiques, les jeunes ont commencé à faire des trafics divers, à développer une économie parallèle et à adopter un seul mode d'expression, la violence, avec ses règlements de comptes, ses phénomènes de bande...Beaucoup de jeunes pensent qu'ils sont foutus. Ils ne croient plus à ce système qui a passé son temps à les exclure. Ils ne projettent pas dans l'avenir, ils fonctionnent dans l'immédiat. 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 suis dit que nous sommes en train de perdre la bataille de l'intégration républicaine.»¹⁹⁸

Obwohl diese Jugendlichen eine kriminelle Minderheit in den Vororten bilden, haben sie ihr eigenes ‚mafiöses‘ System mit seinen eigenen sozialen Normen und Verhaltenscodes durchgesetzt. Damit verleiden sie allen anderen Bewohnern das Leben.

Alle, die es geschafft haben, sozial aufzusteigen und sich in der französischen Gesellschaft zu integrieren, verlassen die Vororte und kommen nicht zurück. « [...] ceux-là pourraient être des leaders, une sorte d'élite qui donne l'exemple, montre la voie. Mais il faut pour cela qu'ils soient visibles ou qu'ils reviennent dans les cités. »¹⁹⁹

Ursprünglich waren diese Viertel als Notunterkünfte für die große Einwanderungswelle in den 60er und 70er Jahren geplant, da man von der Annahme ausging, dass die dort lebenden Zuwanderer wieder in ihre Heimat zurückkehren würden. In Wahrheit haben diese Elendsviertel, auch Transitsiedlungen (frz. cité de ‚transit‘) genannt, Jahrzehnte überdauert.

«Les autorités ont adopté la stratégie de l'autruche : ne rien faire, avec l'idée que ces étrangers allaient forcément repartir. Ils sont restés, et ces bidonvilles sont devenus des quartiers. Malgré l'incessante proclamation de l'attachement aux valeurs républicaines, à l'égalité, il n'y a jamais eu de réelle volonté politique de transformer cet habitat.

¹⁹⁸ Amara, 2003, S. 67

¹⁹⁹ Amara, 2003, S. 68

On a traité ces populations par-dessus de la jambe. S'il y avait eu une réelle volonté politique, les ghettos aujourd'hui n'existeraient pas.»²⁰⁰

Fadela Amara hat in der Funktion als *Secrétaire d'état chargée de la Politique de la Ville* im Jahr 2007 das Projekt *Espoir Banlieue* mit den Zielen gegründet, die Bildungsmaßnahmen für die Vorstadtkinder wesentlich zu verbessern, eine einfachere und deutlichere Verbindung zu dem Rest der Stadt mit neuen Verkehrsverbindungen herzustellen, für Jugendliche verbindlich Ausbildungs- und Arbeitsplätze zu schaffen und die Sicherheit in den Vierteln im Rahmen einer Zusammenarbeit von Polizei, Sozialarbeitern und Streetworkern wiederherzustellen.²⁰¹

²⁰⁰ Amara, 2003, S. 69

²⁰¹ Vgl. URL: <http://fadela-amara.net/blog/index.php/#> und <http://pourmaville.skyrock.com/4.html> [21.08.2008].

4. Muslimische Gemeinschaften und die Kategorie Gender

4.1. Muslime im laizistischen Frankreich

In der Migrationsforschung wurden Muslime und der Islam in Frankreich erst relevant, nachdem sich die Einwanderungspolitik des französischen Staates in den 1970er Jahren und die damit verbundenen Lebens- und Arbeitsbedingungen der eingewanderten Bevölkerung geändert hatten. Neben der Erweiterung um kulturelle Themen wurden Frauen und Kinder als Handelnde in die Untersuchungen einbezogen. Anhand von religionssoziologischen Studien wurden einerseits die Wirkungen ethnischer und nationaler Differenzierungen und lokaler Traditionen auf islamische Praktiken und Repräsentationspolitiken untersucht, andererseits wurden die unterschiedlichen Ausdrucksformen der verschiedenen Generationen hervorgehoben. Die Besonderheit der ersten Generationen bestand in der ethnischen bzw. nationalen Prägung, die aus der weiterhin bestehenden strukturellen und familiären Bindung zum Herkunftsland resultierte.²⁰² Religionsausübungen fanden lediglich im privaten Raum statt, und über den Islam als Religion bzw. als kulturelles System wurde noch nicht öffentlich diskutiert. Fadela Amara betont den sozialen Wert, den die damaligen Gebetsräume hatten:

«Ces salles de prières fréquentées par nos parents étaient souvent aussi des espaces de socialisation. En effet, après la prière, les gens discutaient et il n'était pas rare que ce soit à ce moment-là que, par exemple des solutions aux problèmes rencontrés par une famille soient envisagées collectivement. La solidarité était prégnante à cette époque, [...]»²⁰³

Mit der Aussicht auf einen dauerhaften Wohnsitz in Frankreich änderte sich auch das Verhalten der muslimischen Bevölkerung im Bezug auf den öffentlichen Raum. Die in Frankreich vorherrschende Trennung zwischen öffentlichem und privatem Raum, auf den die Religion beschränkt bleibt, war der ihren Traditionen und ihrer religiösen Praxis verhafteten muslimischen Bevölkerung fremd.

²⁰² Vgl. Scheiterbauer, 2003, S. 294f

²⁰³ Amara, 2003, S. 72

Aufgrund der wachsenden Zahl der einwandernden Muslime wurden die Gegensätze zu der laizistisch eingestellten französischen Gesellschaft immer deutlicher.²⁰⁴ Der Islam wurde in zunehmendem Maße als kulturelle Bedrohung der französischen Identität wahrgenommen, was in den 1980er Jahren zu einem „neuen und aggressiven Rassismus, einer um sich greifenden, vom Rechtsextremismus geschürten Xenophobie“²⁰⁵ führte. Trotzdem forderte die muslimische Bevölkerung zur gleichen Zeit „die Anerkennung ihrer kulturellen und religiösen Differenz (‘droit à la différence’) und die Möglichkeit, ihre religiösen Handlungen unter menschenwürdigen Bedingungen vornehmen zu können, was nicht selten auf Widerstand und Ablehnung stieß.“²⁰⁶ Die verstärkten Forderungen nach öffentlichen Gebetsräumen, vorwiegend in den 1980er und 90er Jahren, waren einerseits ein Symbol für eine kollektive Rückkehr zu Religion. Andererseits wurden die entstehenden Einrichtungen auch „zum materiellen Träger der Wandlung des Islams, zum Identifikationsfeld und damit Teil an der Renaissance der muslimischen Gemeinschaft in Immigrationsländern.“²⁰⁷

Mit dem Wandel von der Arbeitsmigration zur Familienmigration gewann die Tradierung der Lebensführung an Bedeutung.

„Die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen religiösen Tradition als Bezugspunkt ermöglichte es, besonders die Identitätskonflikte zwischen Eltern und Kindern abzumildern. [...] Diese Aufwertung des Islams zur gemeinsamen Referenz und die Einordnungen der Familienbeziehungen in eine religiöse Herkunft stellen somit – zumindest symbolisch – wieder ein einigendes Band her.“²⁰⁸

Als Ende der 1980er Jahre die ökonomische Rezession spürbar und die Mehrzahl der Immigranten arbeitslos wurde, war die Vision vom sozialen Aufstieg zerstört, und die ökonomischen und sozialen Integrationsmechanismen verloren ihre Wirkung.

„Die Auswirkungen, die der Islam im Migrationskontext mit sich bringt und die zeitgleiche ‚strukturelle Deklassierung der Arbeiterschaft’ auf

²⁰⁴ Vgl. Frankreich-Lexikon, 2005, S. 529

²⁰⁵ Vgl. Frankreich-Lexikon, 2005, S. 529

²⁰⁶ Vgl. Frankreich-Lexikon, 2005, S. 529

²⁰⁷ de Galembert, 2007, S. 373

²⁰⁸ de Galembert, 2007, S. 376

die Immigranten hatten, waren wesentlich für die erfolgreiche Ausbildung eines islamischen ‚Wir-Gefühls‘; der Islam bot eine neue kollektive Identifikationsmöglichkeit, die an die Stelle alter Orientierungen trat.²⁰⁹

In den 1990er Jahren entwickelte sich auch in Frankreich eine fundamentalistische Strömung eines politischen Islams, der sich im Umfeld der Muslimbrüderschaft²¹⁰ herausbildete. Diese fundamentalistische Strömung konnte sich insbesondere in den Vorstädten ausbreiten.

«En France, en particulier, ces prédicateurs rétrogrades que l'on appelle les 'imams de caves' ont développé une lecture politique très machiste, d'enferment de l'individu. Pour comprendre comment l'islam de caves a pu se diffuser et exercer une telle emprise dans les quartiers, il faut savoir qu'au moment où il a émergé, de nombreux jeunes des cités étaient en plein désarroi, confronté à l'échec scolaire, au chômage, aux discriminations. [...] Dans leurs recherches de repères identitaires, une des seules réponses qu'ils ont trouvée, c'est cet islam radical.»²¹¹

Zwischen 1990 und 1995 entwickelten sich die Imame dieser radikalen Form des Islams zur neuen moralischen Instanz der Vorstädte.

Sie fanden auch die Anerkennung der lokalen Behörden, Kommunalpolitiker und der Bürgermeister jeglicher politischen Partei. «L'imam s'est métamorphosé en nouveau régulateur social. Reconnu à l'extérieur, son autorité s'est renforcée dans les cités».²¹²

Fadela Amara bezeichnet die Kopftuchaffäre Ende der 1980er Jahre als einen der sichtbarsten und symptomatischsten Beweise für diese Entwicklung, zu deren Anlass eine öffentliche Debatte über die Grundwerte der Republik geführt wurde.

²⁰⁹ de Galembert, 2007, S. 376

²¹⁰ Die Muslimbrüderschaft ist eine islamistische Bewegung, die sich bereits 1928 in Ägypten formiert hat und aus der sich die meisten heutigen islamistischen Organisationen entwickelt haben. (vgl. Wagner-Rau 2007, 18)

²¹¹ Amara, 2003, S. 73f

²¹² Amara, 2003, S. 75

Einer dieser Grundwerte ist der Laizismus, der den Charakter der französischen Republik auch im Artikel 1 in der Verfassung von 1958 widerspiegelt: «La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.»²¹³

Der französische Laizismus ist ein Konzept, dem seit seiner Entwicklung verschiedene Bedeutungen zugeschrieben worden sind und dessen historische Umsetzung sich in unterschiedlichen Phasen vollzogen hat.²¹⁴

Mit der französischen Revolution begann ein Säkularisierungsprozess, der 1795 zur erstmaligen Trennung von Kirche und Staat führte. Diese Trennung wurde jedoch 1801 durch ein Konkordat Napoleons mit Papst Pius VII. zunächst wieder aufgehoben, „welches den Katholizismus als ‚Religion der Mehrheit des frz. Volkes‘ anerkannte.“²¹⁵ Dieses Konkordat wurde schließlich 1905 nach einem „lange und erbittert geführten“²¹⁶ Kulturkampf während der Dritten Republik wieder aufgehoben.²¹⁷ Die katholische Kirche wurde durch eine rechtliche Trennung zwischen Staat und Kirche (*Séparation de l'Église et de l'État*) ihres öffentlich-rechtlichen Charakters enthoben und dem privaten Vereinsrecht zugeordnet. Von da an garantierte der Staat zwar weiterhin absolute Gewissensfreiheit und freie Religionsausübung, staatliche Bezahlung von Geistlichen und Zuschüsse an kirchliche Institutionen wurden jedoch abgeschafft.

Die Einführung eines staatlichen, laizistischen Schulsystems 1882 unter Bildungsminister Jules Ferry stellte einen besonderen Triumph der antiklerikalen Politik der Republikaner im dauerhaften Konflikt mit der katholischen Kirche dar. Im Rahmen einer fortschreitenden Laizisierung des Schulwesens wurde 1879 „den Angehörigen von Kongregationen, [...] die Unterrichtsbefugnis entzogen, die Kirche verlor ihr Vertretungsrecht in der obersten Schulbehörde, die katholischen Universitäten verloren ihre

²¹³ URL: <http://www.legifrance.gouv.fr/html/constitution/constitution.htm> [21.08.2008].

²¹⁴ Vgl. Baubérot, 2003, S. 6

²¹⁵ Frankreich Lexikon, 2005, S. 552

²¹⁶ Frankreich Lexikon, 2005, S. 552

²¹⁷ Lediglich in den drei sogenannten ‚départements concordataires‘ Moselle, Bas-Rhin, Haut-Rhin behält die katholische Kirche ihre rechtliche Vormachtstellung bis heute.

Gleichstellung mit den Staatlichen.²¹⁸ Das Unterrichtsfach Religion durfte an staatlichen Schulen nicht mehr unterrichtet werden.

Das republikanische Schulsystem mit den Ansprüchen von einem unentgeltlichem, laizistischem Pflichtunterricht (*enseignement gratuit, obligatoire, laïc*) sollte die Einigung der Nation unterstützen.

Der Laizismus gründete in der Vergangenheit auf einer großen Wertschätzung der Nation, die „von einer Elite, die sich für staatliche Einheitlichkeit und Unabhängigkeit einsetzt und zugleich die Bevölkerung als souveränes Volk betrachtet“²¹⁹ erschaffen wurde. Zur gleichen Zeit, als das Konzept der Nation durch zunehmende Globalisierung, durch Integration der einzelnen Staaten in die europäische Staatengemeinschaft und durch Zuwanderung in Frage gestellt wurde, wurde 1989 eine Debatte über den französischen Laizismus ausgelöst, die in ihrer Heftigkeit an die Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Republikanern erinnern sollte:

« L'affaire du foulard rappelait par certains côtés le climat politique du début de la IIIe République – débats passionnés, importance de la presse, interventions politiques désordonnés -, amplifiant le débat sur l'immigration, [...]. »²²⁰

Ausgelöst war diese Debatte durch einen Vorfall im Herbst 1989 in einer Schule in Creil in der Picardie, bei dem der Schuldirektor drei Mädchen nach Hause schickte, da sie sich geweigert hatten, ihren Schleier abzunehmen. Die sogenannte Schleieraffäre sollte bald die gesamte Nation spalten. Nachdem die Frau des damaligen Präsidenten der Republik, Danielle Mitterrand, und der seinerzeit amtierende Bildungsminister Lionel Jospin sich öffentlich für eine Rückkehr der Mädchen an die Schule ausgesprochen hatten, wurde in ganz Frankreich öffentlich darüber debattiert.

In unterschiedlichen Umfragen, die zeitgleich mit den öffentlichen Debatten durchgeführt wurden, unterstützen die meisten Franzosen die Entscheidung des Schuldirektors, das Kopftuch aus der öffentlichen

²¹⁸ Frankreich Lexikon, 2005, S. 553

²¹⁹ Metzeltin, 2001, S. 126

²²⁰ Gastaut, 2000, S. 571

Schule zu verbannen und lehnten ebenfalls mit großer Mehrheit die öffentliche Haltung von Danielle Mitterrand und Lionel Jospin ab. Die ablehnende Haltung gegenüber dem Tragen eines religiösen Symbols in einer öffentlichen Schule wurde im Lauf der Zeit immer eindeutiger.²²¹

«L'opinion a durci ses positions sur l'affaire du voile au fur et à mesure de son déroulement [...]. Si en octobre 1989, les opinions hostiles étaient déjà majoritaires (53 contre 34%), cette position fut encore plus marquée par la suite : plus de trois quarts des sondés refusaient le port du voile à l'école (entre 78 et 85%) et seuls environ 10% toléraient le foulard en classe (entre 6 et 14%).»²²²

Während die Umfragen eine vorwiegend einheitliche Meinung der französischen Bevölkerung widerspiegeln, kam es in politischen, sozialen und intellektuellen Kreisen zu heftigen Auseinandersetzungen. Sogar innerhalb der sich eher einheitlich bekennenden Gruppen kam es zu Spaltungen:

„[...] die Schleieraffäre löste erstmals eine ideologische Teilung der Linken aus, innerhalb von Zeitungen, Universitäten und unter Mitgliedern von Parteien und Gewerkschaften. Sogar die feministische Front hatte Einbrüche zu verzeichnen.“²²³

In diesem Sinne gab es entgegengesetzte Fronten innerhalb aller politischen Parteien, der Gewerkschaften, der antirassistischen Gruppen, der gesamten französischen Lehrerschaft, sowie der französischen Intellektuellen, die alle öffentlich für oder gegen das Tragen eines Kopftuchs an einer öffentlichen Schule Stellung bezogen haben. Das gesamte politische, soziale und intellektuelle Feld war durch diesen Vorfall in Aufruhr gebracht.²²⁴

Elisabeth Badinter erklärt diese extremen Reaktionen in folgender Weise:

„Um zu verstehen, warum drei Mädchen in Kopftüchern so ein Sprengsatz sind in diesem gemächlichen Land, muss man daran erinnern, dass die drei armen Unschuldigen, ohne es zu ahnen, an die explosivsten Probleme der französischen Gesellschaft gerührt haben, als da sind: das Hochschnellen des Fundamentalismus, das Ansteigen

²²¹ Vgl. Gastaut, 2000, S. 571

²²² Gastaut, 2000, S. 574

²²³ Badinter, 1991, S. 139

²²⁴ Vgl. Gastaut, 2000, S. 576ff

des Rassismus, sowie die erneute Infragestellung der Gleichheit der Geschlechter und des republikanischen Prinzips der Weltlichkeit:²²⁵

Ebenso beschreibt sie die verschiedenen Positionen, die bei diesem Konflikt aufeinandertreffen:

„In Wahrheit steckt hinter diesem Streit eine tiefe grundsätzliche Meinungsverschiedenheit. In ihr stehen auf der einen Seite die 68er, die Differenzialisten, die Söhne von Michel Foucault und Lévi-Strauss. Sie fordern das Recht auf den Unterschied, auf die Differenz. Auf der anderen Seite stehen die Universalisten, die Erben der Aufklärung und der französischen Revolution. Für sie kommt eine Aufweichung der weltlichen und republikanischen Prinzipien, die für alle, unabhängig von Religion und Geschlecht, gelten, nicht infrage. Die einen hüten sich vor dem Gesetz, das sie für normativ, konformistisch, ja sogar imperialistisch halten. Die anderen setzen auf dieses Gesetz, weil sie gegen die Ghettos, gegen das Isolieren und gegen das Spalten von Menschen in Geschlechter und Rassen sind [...].“²²⁶

Als Ergebnis von Partizipations- und Anerkennungsforderungen einer religiösen Gruppierung ist das Prinzip der Laizität erneut zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen geworden.

Aufgrund wiederholter Einforderungen der muslimischen Religionsgemeinschaft steht nach wie vor eine Neuinterpretation des Laizismus in Richtung eines ‚offenen Laizismus‘ (laïcité ouverte) zur Debatte: Ebenso wird über eine Gesetzesnovellierung im Hinblick auf eine Lockerung des Verbots der finanziellen Unterstützung von Religionsgemeinschaften reflektiert.²²⁷

4.2. Geschlechterordnung in muslimischen Gemeinschaften

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts haben als Reaktion auf große Umbrüche, die auf subjektiver Ebene „oftmals als weitreichende soziale und politische Kontrollverluste erlebt werden“,²²⁸ religiöse oder auch ethnische Identitätspolitiken nicht nur auf nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene zugenommen. Im Zuge von mehrdimensionalen Globalisierungsprozessen im Zusammenhang mit gesellschaftsinternen

²²⁵ Badinter, 1991, S. 139

²²⁶ Badinter, 1991, S. 145

²²⁷ Vgl. Frankreich-Lexikon, 2005, S. 555

²²⁸ Kreile, 2007, S. 86

Entwicklungen werden „die imaginierten authentischen Gemeinschaften [...] – etwa unter islamistischen Vorzeichen – als Refugien und Gegenmodelle gegenüber Zumutungen der Globalisierung konstruiert und erlebt.“²²⁹ Oft sind die sozialen Netze neuer Gemeinschaften von existentieller Bedeutung, zumal der Zusammenhalt von Großfamilien, häufig aufgrund von Migrationsbewegungen, nicht mehr existiert.²³⁰ So fördern häufig gesellschaftliche Umbrüche und Krisen eine „kollektive Selbstbesinnung, insbesondere darüber, was zum Gruppen-Selbst gehört und was nicht dazu gehört.“²³¹ Als tragendes Fundament innerhalb dieser Prozesse kommt der Selbstdefinition über Kultur, Religion und Ethnie orientierungs- und identitätsstiftende Bedeutung zu.

Für den Aufbau und den Zusammenhalt von sogenannten ‚vorgestellten Gemeinschaften‘ ist die Kategorie ‚Gender‘ von grundlegender Bedeutung.

„Die nationalen, ethnischen, religiösen und kulturellen Gemeinschaften begreifen das Verhältnis der Geschlechter als konstitutives Element der jeweiligen inneren Ordnung, das im kollektiven Bewusstsein die spezifische Identität der eigenen Gemeinschaft ausmacht und diese gegenüber >den anderen< abgrenzt. Der Prozess der kollektiven Selbstdefinition beinhaltet immer auch eine Klärung der Platz- und Rollenanweisung für Frauen, die in vielen Kulturen in besonderem Maße als Verkörperung kollektiver Identitätskonzepte gelten. Er vermittelt sich im Rahmen der symbolischen Ordnung und schließt einen Werte- und Moralkodex, eine Kleiderordnung, eine Körpersprache und eine Ordnung der Handlungs- und Bewegungsräume ein.“²³²

Mit dem Aufstieg des politischen Islams im Vorderen Orient seit den 1970er Jahren ist die Geschlechterfrage wieder im Mittelpunkt von politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Gleichzeitig sind Kopftuch und Schleier als „Massenphänomene“ in die großstädtischen Zentren zurückgekehrt:

„Tausende jüngerer gebildeter Frauen haben sich den islamistischen Bewegungen angeschlossen. Tausende von Akademikerinnen und Studentinnen aus den modernen Mittelschichten, deren Mütter den Schleier als Symbol weiblicher Unterdrückung abgeworfen haben,

²²⁹ Kreile, 2007, S. 86

²³⁰ Vgl. Kreile, 2003, S. 39

²³¹ Senghaas/Rumpf, 1991, S. 123

²³² Kreile, 2007, S. 87

entscheiden sich heute selbstbewusst wieder dafür, diesen wieder zu tragen.“²³³

Kleidung, Schmuck, Frisur oder auch Kopftracht sind Ausdruck einer nonverbalen Kommunikation. Sie kann Aussagen über den sozialen Status machen, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Gruppe anzeigen oder der Umgebung auch eine bestimmte Haltung demonstrieren.

Der Schleier und die verschiedenen Verschleierungsformen in der islamischen Welt werden meistens im Kontext von Sexualität erklärt.

„Frauen sollen bei anderen Männern keine Lust erregen, sich aber auch nicht deren lüsternen Blicken aussetzen. Basis dafür bildet der hohe Stellenwert, den die Jungfräulichkeit in islamischen Familien einnimmt, wie dies auch für vormoderne Gesellschaften überhaupt gilt. Sie soll eine genaue Kontrolle der Reproduktionsverhaltens [...] garantieren. Die Tugendhaftigkeit der Mädchen und Frauen war von großer Bedeutung für die Ehre der gesamten Familie und ist dies heute noch. Um sie zu schützen, ist neben der räumlichen Trennung der Geschlechter die optische Neutralisierung der Frau ein wichtiger Faktor.“²³⁴

Mit dem Aufstieg des politischen Islams sind es die gesellschaftlichen Diskurse, geprägt durch Auseinandersetzungen über die ‚Moral‘ der Frau, die ideologische Grenzen ziehen und politische Zugehörigkeiten deutlich machen.

„Körper und Sexualität der Frauen, symbolisch manifestiert in der Schleierfrage, sind zu Metaphern geworden, über die Themen wie Globalisierung und Selbstbehauptung, Authentizität und Verwestlichung, Religion und Säkularismus, Tradition und Moderne, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft werden. (Nicht selten liegen den Politisch-kulturellen Auseinandersetzungen soziale Konflikte zugrunde. Der >Kampf um den Schleier< wird gleichsam zum verschleierte[n] Klassenkampf.)“²³⁵

²³³ Kreile, 2007, S. 82

²³⁴ Metzler, 2005, S. 254

²³⁵ Kreile, 2007, S. 82

Angestrebt wird die Wiederherstellung „einer guten und gerechten Ordnung. [...] Von zentraler Bedeutung in diesem Bestreben der Ordnung ist die Ordnung der Geschlechter.“²³⁶

Mit der Rückbesinnung auf alte Ordnungen und Traditionen sind Gesellschaften gemeint, in denen Frauen traditionsgemäß Analphabetinnen waren, sich strengen Kleidervorschriften fügen sollten, denen Geduld, Bescheidenheit und Opferbereitschaft als Tugend zugeschrieben wurde und innerhalb derer man sich mit Gewalt gegen die Frauen richtete, die den Gehorsam verweigert hatten.²³⁷

Nach Fatima Mernissi ist die Ungehorsame „eine gebildete Frau, nicht verschleiert, die auf der Straße im Namen der Charta der Vereinten Nationen und der Menschenrechte gegen die Scharia der Funktionäre protestiert.“²³⁸

Die verordnete „Trennung von Mann Frau als Krisenmanagement“²³⁹ hat in der politischen Geschichte der Muslime bereits Tradition. Die Strömungen eines politischen Islams, die alte frauenverachtende Ordnungen zurückfordern, fordern damit nichts Neues.

„Ein muslimischer Herrscher, der sich einer Krise gegenüber sieht, etwa Hungerrevolten oder Volksaufständen, ergreift also zwei Maßnahmen, die stets zuallererst bei jeder Unterwerfungsstrategie eingesetzt werden: die Zerstörung der Weinlager und das Verbot der Frauen, die Häuser zu verlassen und dieselben Transportmittel wie die Männer zu benutzen. [...] Der Wein und die Frauen, das ist der gordische Knoten der Krise, [...].“²⁴⁰

Wenn die Frauen jedoch nicht mehr ganz aus dem öffentlichen Raum verbannt werden können, sollen zumindest bestimmte Regelungen den Zusammenbruch der sozialen Gesellschaftsordnung verhindern.

„Durch räumliche bzw. symbolische Geschlechtertrennung qua Verschleierung der Frau soll die potentiell als zerstörerisch gedachte Wirkung streng kontrolliert, auf den privaten Bereich beschränkt und somit >domestiziert< werden.“²⁴¹

²³⁶ Senghaas/Rumpf, 1991, S. 125

²³⁷ Vgl. Mernissi, 2002, S. 203f

²³⁸ Mernissi, 2002, S. 216

²³⁹ Mernissi, 2002, S. 204

²⁴⁰ Mernissi, 2002, S. 204

²⁴¹ Kreile, 2007, S. 91f

Mit solchen kollektiven Ordnungsprozessen sind auch regelmäßig Neukodierungen der Geschlechterdifferenz verbunden. Die gegenwärtige Definition im Bezug auf das Prinzip der Gleichheit als Rechtsbegriff und das Verhältnis zur Geschlechterdifferenz lässt sich aus islamischer Perspektive folgendermaßen darstellen:

Mann und Frau sind nach islamischer Rechtsauffassung, solange sie gläubig sind, vor Gott gleichwertig, jedoch nicht vor dem irdischen Richter. Das bedeutet vor dem Gesetz sind sie ungleich zu behandeln.

„Es kann also sehr wohl sein, dass man in einem islamischen Traktat zu den Menschenrechten oder in einer Menschenrechtsdeklaration zunächst die Bestätigung des Gleichheitsgrundsatzes findet, dann aber die Einschränkung, diese Gleichheit solle innerhalb der Schranken der Scharia, also der islamischen Rechts- und Werteordnung beziehungsweise allgemein innerhalb der Schranken des Islam gelten. Und das bedeutet etwa im Verhältnis von Mann und Frau, daß[!] bestimmte Ungleichheiten im Ehe- und Familienrecht gewahrt bleiben: So das Recht des Mannes auf bis zu vier Ehefrauen, wenn sie alle gleichbehandelt werden, das Züchtigungsrecht in der Ehe, die Ungleichbehandlung in der Erbteilung und die Benachteiligung von Frauen im Zeugnisrecht, insofern als die Aussage einer Frau nur halbsoviel zählt wie die eines Mannes. All dies wird aus der Sicht der islamischen Gremien oder muslimischen Einzelpersonlichkeiten nicht als Verletzung des grundsätzlichen Gleichheitsgebotes verstanden.“²⁴²

Die Frauenbewegung ‚Ni Putes Ni Soumises‘ fordert die in der französischen Verfassung deklarierte Gleichheit auch für alle in den Vorstädten lebenden Frauen ein.

Fadela Amara schlägt in ihrem Buch Ni Putes ni Soumises vor, sich an einer universalistischen Sichtweise des Gleichheitsprinzips zu orientieren, wonach die Unterschiede zwischen Männern und Frauen soziale Konstrukte sind. Frauen und Männer sieht sie als

„Bürger und Bürgerinnen mit gleichen Rechtsansprüchen [...]. Für mich hat Staatsbürgerschaft kein Geschlecht. Die Gesellschaft besteht zwar aus Frauen und Männern, aber diese sind vor allem Bürgerinnen und Bürger der Republik, welche ihnen Gleichheit garantiert. Normalerweise profitieren Frauen in Frankreich von den Errungenschaften der feministischen Bewegungen. Die Rechte sind

²⁴² Krämer, 1998, S. 61f

gesetzlich verankert. Sie müssen nun auf alle angewandt werden, auch auf die Mädchen aus den Banlieues.“²⁴³

4.3. „Kultur“ als Legitimierung von Unterordnung und Gewalt

Wenn ethnische oder religiöse Minderheiten besondere Gruppenrechte und damit Ausnahmen von gesetzlichen Regulierungen vom Staat fordern, stellt sich aus feministischer Perspektive die Frage nach den Auswirkungen auf den privaten Bereich, insbesondere im Bezug auf die Lebenssituation von Frauen und Kindern. In globalisierten Gesellschaften wird oft dem privaten Bereich eine zentrale Bedeutung als Ort der Kulturerhaltung zugeschrieben.

„Sowohl RepräsentantInnen minoritärer Gruppen (oft Männer) als auch politisch Verantwortliche (ebenfalls überwiegend Männer, in der Minderheit wie im Mainstream) erachten daher das Geschlechterverhältnis und die Kontrolle über Sexualität, Eheschließungen und Familie als besonders relevant für die Tradierung der eigenen Kultur.“²⁴⁴

Von daher hat die Verteidigung „kultureller Praktiken“ größere Auswirkungen auf Mädchen und Frauen.

Praxis, Erhaltung und Tradierung der sogenannten kulturellen Eigenheiten werden vor allem den weiblichen Gruppenmitgliedern aufgebürdet und vollziehen sich vorwiegend im häuslichen Bereich. Nach Okin können über die Verbindung von der privaten zur öffentlichen Sphäre folgende Rückschlüsse gezogen werden:

„[...] the distribution of responsibilities and power at home has a major impact on who can participate in and influence the more public parts of the cultural life, where rules and regulations about both public and private life are made. The more a culture requires or expects of women in the domestic sphere, the less opportunity they have of achieving equality with men in either sphere.“²⁴⁵

²⁴³ Amara, 2005, S: 87f

²⁴⁴ Vgl. Strasser, Sabine u.a.: Contesting Multiculturalism/Gender Equality, Sexual Autonomy and Cultural Diversity in the EU (Februar 2007), Online im WWW unter URL: <http://www.univie.ac.at/NODE-CMC/pages/projectreport2007.pdf>, S. 7, Vgl. Okin, 1999, S. 12 [21.08.2008]

²⁴⁵ Okin, 1999, S. 13

Die gruppeninternen Regeln von religiösen oder kulturellen Minderheiten bezeichnet Okin als „personal law“ – the laws of marriage, divorce, child custody, division and control of family property, and inheritance.“²⁴⁶

Bei den meisten Forderungen von Gruppenrechten geht es unter anderem auch um die Kontrolle von Sexualität „im Kontext bestimmter Erwartungen an weibliche Tugend (Jungfräulichkeit)“²⁴⁷ Nach Okin geht es dabei meistens um geschlechtsspezifische Belange: „child marriages, forced marriages, divorce systems biased against women, polygamy, and clitoridectomy.“²⁴⁸

Die Autoren des ‘Guide du respect’²⁴⁹ kommentieren unter dem Titel „Ces traditions qui enferment“ die sogenannten kulturellen Belange in folgender Weise:

«Combien sommes-nous à souffrir de ces traditions qui empêchent l’émancipation de l’individu, contrôle de la sexualité, mariages arrangés ou forcés, excision, polygamie ? Les traditions se transmettent par la parole, les comportements au sein d’une société, et tissent des liens entre les différents membres. Mais certaines portent atteintes aux droits de l’homme. Malheureusement ces pratiques archaïques touchent le plus souvent la femme. Une tradition, quelle qu’elle soit, ne doit JAMAIS être une violence qu’on inflige.»²⁵⁰

4.3.1. Zwang zur Ehe (mariage forcée)

Der Organisation ‚Ni Putes Ni Soumises‘ zufolge sind jährlich 60.000 Frauen in Frankreich Opfer einer Zwangsehe.²⁵¹ In einigen afrikanischen, türkischen und maghrebischen Gemeinschaften finden Zwangsverheiratungen junger Frauen statt, deren zahlreiche Zeugnisse in

²⁴⁶ Okin, 1999, S. 13

²⁴⁷ Vgl. Strasser, Sabine u.a.: Contesting Multiculturalism/Gender Equality, Sexual Autonomy and Cultural Diversity in the EU (Februar 2007), Online im WWW unter URL: <http://www.univie.ac.at/NODE-CMC/pages/projectreport2007.pdf>, S. 7 [21.08.2008]

²⁴⁸ Okin, 1999, S.17

²⁴⁹ Der ‚Guide du respect‘ dient zur Beratung betroffener Jugendlicher. Er ist von ehrenamtlichen MitarbeiterInnen des Vereins ‚Ni putes ni soumises‘ und unter der Mitarbeit von PsychologInnen, LehrerInnen, JugendpsychaterInnen und AnwältInnen erstellt worden. Das Beratungsheft enthält allgemeine und juristische Beratung zu Themen wie Sexualität, Verhütung, Gewalt oder traditionsbedingter Gewalt, sowie Zitate von Jugendlichen, die ihre Erfahrungen teilen.

²⁵⁰ Ni Putes Ni Soumises, 2005, 23

²⁵¹ Vgl. Ni Putes Ni Soumises, 2005, S. 24

den Beratungsstellen des Vereins und auf dem Marsch der Frauen im Jahr 2003 gesammelt und dokumentiert wurden.

In dem autobiographischen Roman „Mariée de force“ (dt. Zur Ehe gezwungen) schildert die junge Marokkanerin Leila, wie sie mit 21 Jahren mit einem 15 Jahre älteren Mann zwangsverheiratet wird. Der Mann, den sie zuvor nie gesehen hatte, konnte nach einem Jahr Ehe die französische Staatsbürgerschaft beantragen. Leila dagegen wurde schwer krank, leidete an Magersucht und schweren Depressionen.

Leila, die Autorin des Romans, kommt aus einer angesehenen marokkanischen Familie, die seit Jahrzehnten in Frankreich lebt.

Ihr Vater, erklärt sie, sei

„weder ein religiöser Fanatiker noch ein böser Mensch, sondern ein ehrenhafter und angesehener Mann. Er schlägt seine Tochter, wenn sie ihm nicht gehorcht; so hat er mich erzogen, auf Gehorsam und Unterwürfigkeit dressiert. Er hat mich also geschlagen, damit ich den Mann heirate der jetzt vor mir die Stufen hinaufsteigt.“²⁵²

Sie weiß, dass Zwangsheirat in Frankreich verboten ist und dass sie bei Bekanntwerden nach französischem Zivilrecht als unrechtmäßig deklariert werden kann. Aber sie weiß auch genau um die Traditionen ihrer Familie:

„[...] wenn ich vor dem Bürgermeister Nein sagen würde, wäre mir auch nicht geholfen, weil man mich in Marokko bereits offiziell verheiratet hat, und auch wenn diese Eheschließung in Frankreich nicht anerkannt wird, wäre ich für meinen Vater und die ganze Gemeinschaft unseres Vorstadtviertels eindeutig geächtet, ich würde als „ungehorsames Mädchen“ abgestempelt und ausgestoßen werden, falls ich mich weigern würde, diese abschließende Formalität in Frankreich hinter mich zu bringen. Ich könnte nie mehr ungehindert nach Marokko reisen, mein ‚Ehemann‘ hätte das Recht mich suchen zu lassen und mich dann zu verstoßen. Und in den Augen eines traditionsbewussten Vaters ist es die schlimmste Schande, die er sich vorstellen kann, wenn seine Tochter verstoßen wird.“²⁵³

Laut der Beratungsstelle von ‚Ni Putes Ni Soumises‘ ist eine Zwangsverheiratung nach französischem Gesetz ungültig. Der Ehevertrag muss unter freiwilligem und beiderseitigem Einverständnis geschlossen werden.

²⁵² Leila, 2005, S. 5

²⁵³ Leila, 2005, S. 6

«Il n'y a point de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement.»²⁵⁴

Die Schwierigkeit liegt in der Beweislage. Denn, wenn es bewiesen wird, dass eine bzw. einer der Eheleute gezwungen worden ist, manipuliert oder schlecht informiert war, kann der Vertrag für ungültig erklärt werden.

Falls einer oder einem der zukünftigen Eheleute eine Zwangsverheiratung droht, muss sie oder er direkt die Frage, ob sie oder er einwilligen will, in Anwesenheit des Bürgermeisters mit einem deutlichen ‚Nein‘ beantworten. Nach einer Eheschließung ist eine Heirat unter Zwang schwierig zu beweisen.²⁵⁵

4.3.2. Jungfräulichkeit und Sexualität

Fadela Amara berichtet, dass Sexualität in den Vorstädten grundsätzlich ein Tabuthema ist. Die einzige Aufklärung, die junge Mädchen bekommen, ist, dass sie sich von den Jungs fernhalten und nicht schwanger werden sollen. Abgesehen von einem allgemeinen Aufklärungsunterricht in der Schule, lernen die Jugendlichen der Vorstädte nichts über Fragen des Begehrens, der Lust, des Respekts vor dem Partner. Zudem ist es völlig unmöglich, sich in entspannter Form näher zu kommen. Besonders für die Mädchen ist es extrem schwierig, wenn sie sich verlieben.

«L'impératif de virginité pèse dans la vie quotidienne des filles, qui savent qu'elles n'ont pas intérêt à se faire déflorer sinon elle paieront très cher. Une fille qui a 'couché' voit sa réputation salie. Toute la cité est mise au courant et la jeune fille porte l'infamie comme une marque au fer rouge. Ce n'est pas une 'fille bien' mais une 'fille facile', qui se fait traiter de ' salope' et qui est traitée comme telle. Les mecs de la cité peuvent alors tout se permettre avec elle»²⁵⁶

Es ist üblich geworden, Jungfräulichkeitstests durchzuführen. Viele Vorstadtärzte haben sich darauf spezialisiert, diese Nachweise auszustellen. Mit dem Ausstellen eines falschen Jungfräulichkeitszeugnisses können die Mädchen vor schrecklichen Repressalien bewahrt werden. Wird eine junge Frau Hand in Hand mit

²⁵⁴ Code Civil, article 146

²⁵⁵ Vgl. Ni Putes Ni Soumises, 2005, S. 27

²⁵⁶ Amara, 2003, S. 52f

einem jungen Mann erwischt, wird sie oft trotz erstellter Bestätigung bestraft.

«Elle devra payer, tout comme sa mère à qui revenait la tâche de la surveiller. Ce sont alors les coups, la réclusion à la maison et parfois le renvoi au 'bled' ou un mariage forcé. Les hommes de la famille mettent tout en œuvre pour 'sauver l'honneur' de la famille et de son nom. La punition peut aller jusqu'au cas extrême du meurtre.»²⁵⁷

Bei dem Jungfrauenkult muslimischer Gemeinschaften geht es um Blut und Ehre. Das Jungfernhütchen ist dabei zum Symbol für die Ehre der Familie und der Gemeinschaft. Noch heute gibt es ein archaisches Ritual, bei dem die Brautmutter das blutbefleckte Laken in der Hochzeitsnacht den Gästen als Beweis für die Bewahrung der Familienehre zeigt.²⁵⁸

Derartige „starre traditionelle Moralvorschriften verleiten die Menschen – nicht nur in islamischen Kulturen – zu Verlogenheit und Doppelmoral.“²⁵⁹

Um die Normen dieser archaischen Traditionen zu erfüllen, entwickeln die Betroffenen unterschiedliche Strategien. Es gibt die Sitte der Hymenreparatur, die aber im Geheimen stattfinden. „Ärzte und muslimische Frauen geben kaum noch Auskunft. Der Schein muss gewahrt bleiben im Theater der Ehre.“²⁶⁰

Die jungen Mädchen, die über ihre Schwierigkeiten und Nöte im ‚Maison de potes‘ bzw. auf dem Marsch berichtet haben, erzählen von extrem leidvollen Erfahrungen. Frauenverachtendes Verhalten und Gewalt haben sich auch in den Beziehungen der Jugendlichen verbreitet.

«C'est un nouvel ordre moral qui sévit et prend les filles en otage. Cela n'empêche pas les relations sexuelles – de nombreuses filles, voilées ou pas, ont des relations sexuelles-, mais celles-ci ont lieu sous certaines contraintes.

Comme elles doivent rester vierges pour préserver l'honneur de la famille et du quartier général, les jeunes filles sont obligées de vivre une sexualité cachée, qui passe malheureusement souvent, surtout dans les premières relations, par la sodomie. Si j'emploie le mot 'malheureusement' ce n'est pas par jugement moral, mais parce qu'elles le vivent très mal. Tous les témoignages recueillis dans le Livre blanc rédigé pour les États généraux nous l'ont montré. [...]. La plupart

²⁵⁷ Amara, 2003, S. 56f

²⁵⁸ Vgl. Schröter, 2007, S. 163

²⁵⁹ Schröter, 2007, S. 164

²⁶⁰ Schröter, 2007, S. 164

des filles acceptent d'avoir des relations sexuelles à condition de préserver leur virginité et se font régulièrement sodomise. Elles nous racontent qu'elles n'ont pas de plaisir dans cette sexualité qu'elles vivent comme une contrainte. Elles ne font que satisfaire le désir de leur copain en se soumettant.»²⁶¹

Um diesen unerträglichen Bedingungen zu entkommen, heiraten die Mädchen bereits sehr jung. Manche sind mit zwanzig wieder geschieden und bereits alleinerziehend.

Zurzeit wird in Frankreich in den Medien über einen Präzedenzfall diskutiert, der eine erneute öffentliche Debatte um Laizismus in der Kontroverse mit Gruppentraditionen ausgelöst hat. Ein Gericht in Lille hatte eine kurz vorher geschlossene Ehe für ungültig erklärt, nachdem der Ehemann das nicht erfüllte Versprechen der Jungfräulichkeit der Frau beklagte. Das Gerichtsurteil wurde im Bezug auf den Artikel 180 des französischen Zivilrechts gefällt, der eine Annullierung einer Ehe zulässt «[...] s'il y a eu erreur sur des qualités essentielles de la personne [...]»²⁶² Die Anwältin Gisèle Halimi hat das Gerichtsurteil als rechtswidrig befunden, da das Gericht nicht im Sinne des laizistischen Grundsatzes der Justiz und entgegen dem Prinzip der Geschlechtergleichheit gehandelt hat.²⁶³ Die Philosophin Elisabeth Badinter hat den Vorfall folgendermaßen kommentiert

«Je suis ulcérée par la décision du tribunal d'accepter de juger ça parce que la sexualité des femmes est une affaire privée et libre en France, absolument libre. [...] ça aboutit tout simplement à faire courir nombre de jeunes filles musulmanes dans les hôpitaux pour se faire refaire l'hymen. Et par conséquent au lieu pour un tribunal de défendre les femmes, de défendre ces jeunes femmes, au contraire il accentue la pression sur elles. Et je vous dis franchement, je pense à cette malheureuse jeune fille, humiliée, publiquement humiliée, revenant dans sa famille, ce qu'elle a dû vivre a dû être épouvantable. J'ai honte que la justice française n'ait pas pris à cœur de défendre toutes ces jeunes filles»²⁶⁴

²⁶¹ Amara, 2003, S. 58

²⁶² URL: <http://www.legifrance.gouv.fr/initRechCodeArticle.do> (Article 180) [21.08.2008]

²⁶³ Vgl. Halimi, Gisèle: «Qualité essentielle», la virginité ?, in: Le Monde, 10. Juni 2008, S. 18

²⁶⁴ URL: <http://www.liberation.fr/actualite/societe/328837.FR.php> [21.08.2008]

4.4. Weibliche muslimische Identitäten in der Migration

Bei der Theoriebildung um verschiedene Dimensionen von Identität geht es „vor allem um das Wechselspiel zwischen Individuum und Gesellschaft sowie die Frage, inwieweit kulturelle Traditionen und Normen, wie zum Beispiel etablierte Geschlechterrollen, die Ausprägungen einer persönlichen Identität überdeterminieren.“²⁶⁵

Der Begriff der Geschlechterrolle wurde in der soziologischen Rollentheorie geprägt, um das soziale Handeln einer einzelnen Person im Bezug zu gesellschaftlichen Erwartungshaltungen zu beschreiben. Die Geschlechterrolle bezeichnet neben den spezifischen Aufgaben, die Frauen und Männern zugeschrieben werden, das als ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ definierte Verhaltensmuster.²⁶⁶

Verschiedene Theorien zur Ausbildung von Geschlechtsidentität bzw. Geschlechterrollen haben dazu beigetragen, eine kulturell bzw. gesellschaftlich bedingte Konstruiertheit aufzuzeigen.

Die Psychoanalyse Jaques Lacans und die diskursanalytischen Arbeiten Michel Foucaults haben die Auffassung ermöglicht, dass geschlechtliche Differenz

„durch und innerhalb von psychischen Prozessen und historisch spezifischen Diskursen geformt, dass also die *Gender-Rollen* von Frauen ebenso wie von Männern sozial und kulturell geprägt und dementsprechend auch veränderbar sind und nicht biologisch determiniert.“²⁶⁷

Simone de Beauvoir weist in ihrem Werk *Le deuxième sexe* mit dem Begriff der ‚situation‘ erstmals auf die Konstruiertheit von geschlechtlicher Identität hin. Mit der begrifflichen Unterscheidung von ‚sex‘ und ‚gender‘ wurde in den 1970er Jahren die zweidimensionale Vorstellung von Geschlecht eingeführt. ‚Sex‘ als ein Merkmal des anatomischen Körpers und ‚gender‘ als soziales Geschlecht bzw. Geschlechtsidentität.

Demnach wird Geschlechtsidentität nicht als angeboren, sondern als Ergebnis gesellschaftlicher und kultureller Konstruktion angesehen.

²⁶⁵ Metzler, 2002, S. 183

²⁶⁶ Vgl Nünning, 2008, S. 254

²⁶⁷ Lutter/Reisenleitner, 2001, S. 106

Nach Judith Butlers Begriff der *gender performance* wird die Geschlechtsidentität fortwährend aus einer Vielzahl von Identifikationen konstruiert. Die Kategorien ‚weiblich‘ und ‚männlich‘ stehen nicht in einer feststehenden Relation. Der Begriff *gender* bezeichnet ein komplexes Beziehungssystem, in dem das biologische Geschlecht zwar enthalten ist, jedoch nicht dadurch unmittelbar definiert wird.²⁶⁸ Damit werden die Kategorien von ‚weiblich‘ und ‚männlich‘ zu Teilen einer symbolischen Ordnung. „Nicht die Existenz biologischer Aspekte ist daher für den Menschen entscheidend, sondern ihr Status und ihre Bewertung innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung.“²⁶⁹

Im Bezug auf Identitätsfindung innerhalb einer ambivalenten Position von MigrantInnen hat Homi Bhabha das Bild des ‚dritten Raumes‘²⁷⁰, das ein Leben in Grenzüberschreitungen und kulturellen Übersetzungen beschreibt. „Für MigrantInnen ist der Begriff der >Heimat< (*home*) nicht mehr stabil und singulär. Vielmehr geht es darum, sich selbstständig und erneut in den Wechseln und anderswo (*abroad*) zu verorten“²⁷¹

Dieser Raum enthält ein kreatives Potential, um aus einer variablen Kombination von Altem und Neuem hybride Identitäten zu formieren.

Aber genau dieses Phänomen des Bewegens zwischen den Kulturen ist es, was den jungen Frauen große Schwierigkeiten bereitet:

«Mais d’une manière générale, vivre dans ces deux mondes différents – celui de la maison et de la cité, où les jeunes filles doivent se conformer au rôle que les hommes veulent les faire jouer, [...], et le monde extérieur, qui leur apparaît comme celui de la liberté – est extrêmement difficile à gérer pour une adolescente.»²⁷²

Unter den Bedingungen von Migration, traditionsgebundener Gemeinschaft, Ghettoisierung der Viertel, von männlicher Unterdrückung und Gewalt und dem Einfluss eines politischen Islam haben sich unter den jungen Frauen der dritten Generation sehr unterschiedliche Identitäten formiert.

²⁶⁸ Vgl. Metzler, 2002, S. 160

²⁶⁹ Hassauer, 1998, S. 72

²⁷⁰ Vgl. Bhabha, 2000: Die Verortung der Kultur. (zit. nach: Lutter/Reisenleitner (2001), S. 128)

²⁷¹ Lutter/Reisenleitner, 2001, S. 128

²⁷² Amara, 2003, S. 44

Während in der Literatur über weibliche Identitäten in der Migration teilweise eine spezifische Gruppe untersucht wird, wie beispielsweise die Studie von Gaspard und Khosrokhavar²⁷³ über Frauen, die ein Kopftuch tragen, zeigt Fadela Amara eine sehr differenzierte Darstellung von Identitäten als Reaktion auf die schwierigen Lebensbedingung auf.

Als erstes stellt Fadela Amara die Mädchen dar, die sich anpassen, indem sie sich das Bild der Idealfrau gemäß patriarchaler Tradition zu Eigen machten, das sich auch zur neuen sozialen Norm entwickelt hat.

« [...] le modèle de la jeune fille programmée pour devenir une femme au foyer, qui avait été dénoncé par les luttes féministes dans les années 1970. Elles restent à la maison, s'occupent des petites frères et sœurs, aident leur mère, font le ménage ...Elles jouent les filles de bonne famille. On leur apprend à savoir tenir une maison, on les programme à être de bonnes épouses, de bonnes mamans. Pour moi c'est une régression totale. Elles ne sont plus dans un processus d'émancipation où elles reçoivent une éducation qui leur permet ensuite de travailler, d'être indépendantes financièrement, de s'affirmer, en clair d'avoir le 'droit du choix', comme on l'appelle entre nous.»²⁷⁴

Einige dieser Jugendlichen verändern völlig ihr Verhalten, sobald sie ihr Wohnviertel verlassen. In der ‚offenen Gesellschaft‘ („société ouverte“)²⁷⁵ können sie alles genießen, was ihnen zu Hause verboten ist. « [...] les hommes, le cinéma, la mode, la liberté. Cette réalité les frappe en plein visage et elles ‚surconsomment‘.»²⁷⁶

Die zweite Gruppe von Frauen reagiert in der Weise, dass sie sich wie die jungen Männer verhalten, um sich durchzusetzen und um sich Respekt zu verschaffen.

«On a ainsi vu apparaître dans les cités des phénomènes de bandes constituées uniquement de filles, habillées en jogging et baskets, tenue passe-partout pour ne pas assumer leur féminité, et qui utilisent la violence comme expression. Ces filles sont très violentes dans leur parler et dans leur comportement : elles rackettent, se bagarrent – y compris avec les hommes – et n'hésitent pas à insulter, à frapper. [...]

²⁷³ Gaspard Françoise, Khosrokhavar Farhad (1995), *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.

²⁷⁴ Amara, 2003, S. 43f

²⁷⁵ Amara, 2003, S. 44

²⁷⁶ Amara, 2003, S. 44

Pour exister, être respectées, elles se voient obligées de frapper encore plus fort que les mecs qui sont autour d'elles. »²⁷⁷

Eine dritte Art zeigen Mädchen, die versuchen sich unsichtbar machen. Sie nehmen nicht wirklich am Leben im Viertel teil. Das wichtigste Ziel ist es für sie, erfolgreich zu studieren, um dann die Vorstadt zu verlassen. Manche unter ihnen leben ständig mit der Angst, dass Eltern oder Bruder das Studium verbieten könnten.

«Il faut savoir que quitter le foyer familial et découcher, même pour aller à la fac, est impensable aujourd'hui dans nos quartiers. À l'époque où j'étais adolescente, [...] ils ne les empêchaient cependant pas de partir et étaient très fiers quand elles réussissaient, obtenaient leur diplôme. C'était alors moins difficile de les convaincre de l'intérêt de poursuivre des études. Aujourd'hui, de plus en plus de filles sont retirées de l'école, soit pour aider à la maison, soit pour être renvoyées au pays d'origine au motif de mauvaise conduite ou supposée telle, soit pour subir un mariage forcé, imposé par la famille qui redoute l'opprobre. La pression exercée sur ces filles est telle qu'elles finissent souvent par céder. Combien d'entre elles n'ont d'abord pensé que le mariage était un passeport vers plus de liberté avant de se retrouver piégées. »²⁷⁸

Schließlich gibt es in der Vorstadt auch Mädchen, die ihre Anerkennung in einer Form von Rückzug in die religiöse Gemeinschaft, insbesondere durch eine identifikatorische Rückbesinnung auf den Islam finden. Einige unter ihnen tragen den Schleier freiwillig als Ausdruck ihrer Religiosität. Sie sind bekennende Muslima und glauben, dass sie durch die Ausübung ihrer Religion eine legitime Existenz erlangen. «Elles portent le voile comme un étandard.»²⁷⁹ Andere tragen das Kopftuch, weil sie seitens der Eltern oder der religiösen Gemeinschaft unter Druck gesetzt werden.

Viele Mädchen, die ihre Weiblichkeit nicht zeigen dürfen, tragen das Kopftuch als eine Art Rüstung, um sich vor männlicher Aggression zu schützen. «Car de fait, celles qui portent le voile ne sont jamais importunée par les garçons, qui baissent la tête devant elles, voilées, elles deviennent à leurs yeux intouchables.»²⁸⁰ Die meisten dieser Mädchen nehmen das Kopftuch sofort ab, sobald sie das eigene Viertel verlassen.

²⁷⁷ Amara, 2003, S. 45

²⁷⁸ Amara, 2003, S. 45f

²⁷⁹ Amara, 2003, S. 48

²⁸⁰ Amara, 2003, S. 48

Sie werden *filles-cabas* (dt. Taschenmädchen) genannt, da sie immer eine Tasche haben, in der sie das Kopftuch verschwinden lassen und ihre Schminksachen bereit halten. „Sous leur ‚armure‘, elles portent des vêtements moulants, des décolletés, mais il ne faut pas que ce soit vu dans la cité. C’est terrible à imaginer dans un pays de liberté.»²⁸¹

Unter den Mädchen, die den Schleier tragen, gibt es noch eine dritte Gruppierung: «celles que j’appelle les ‚soldats du facisme vert‘».²⁸² Diese Jugendlichen sind meist gebildete Frauen, da die meisten ein Studium absolviert haben.

« [...], derrière cette histoire de voile, (elle) se battent pour un projet de société dangereux pour notre démocratie. [...], ce sont de vraies militantes ! Elles commencent souvent par justifier le port du voile en affirmant que, pour elles, il fait partie d’un processus d’émancipation. Cela me dérange d’entendre leur discours sur la liberté d’expression parce que derrière ce symbole, c’est un projet de société différent du nôtre qui se profile : une société fascisante, qui n’a rien à voir avec la démocratie.»²⁸³

Abschließend stellt sie die Frauen dar, die Widerstand leisten, indem sie ihre Weiblichkeit nicht verbergen. Während die zweite Generation von Frauen und Mädchen noch offen Freiheit einforderte, reagierten diese Mädchen auf eine andere Art. Sie setzten sich zur Wehr, indem sie sich modisch kleideten und schminkten. Sie wollten gern in einer modernen Gesellschaft leben und mit den Jungen gleichberechtigt sein. «Dans les cités, il y a beaucoup de filles pour qui le maquillage est devenu une peinture de guerre, un signe de résistance. C’est leur façon à elles de lutter.»²⁸⁴

Noch leisten die meisten Mädchen in den Vierteln diese Form von Widerstand. Allerdings werden sie dafür täglich bedrängt, beschimpft, herumgestoßen und sind häufig Opfer von Vergewaltigung. «La vie de ces femmes est souvent un enfer.»²⁸⁵

²⁸¹ Amara, 2003, S. 48

²⁸² Amara, 2003, S. 48

²⁸³ Amara, 2003, S. 49

²⁸⁴ Amara, 2003, S. 50

²⁸⁵ Amara, 2003, S. 50

5. Zusammenfassung der Ergebnisse

Abschließend sollen die wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung, die im Bezug auf den zu Beginn dargestellten Leitfaden behandelt wurden, zusammengefasst werden.

Fadela Amara gibt mit ihrem Erlebnisbericht « Ni Putes ni Soumises » einen tiefgehenden Einblick in das Leben der Immigranten, die seit drei Generationen in Frankreichs Vorstädten wohnen.

Im Mittelpunkt ihrer Schilderungen steht die dritte Generation, die seit den 1990er Jahren in einem Umfeld von Massenarbeitslosigkeit, zunehmender Gewalt, Ghettoisierung der Viertel und unter dem Einfluss eines politischen Islams ihr Leben meistern müssen.

Die Hauptleidtragenden waren die jungen Frauen und Mädchen, die alltäglich zunehmender Gewalt ausgesetzt waren.

Nach einem 5-wöchigen Marsch durch Frankreichs Großstädte gründeten die Teilnehmerinnen den Verein ‚Ni Putes Ni Soumises‘ und forderten nach französischer Tradition in einem Manifest ihre Rechte auf Freiheit, Gleichheit und ein würdevolles Leben.

Die Geschichte der Menschenrechtserklärungen hat gezeigt, dass Menschenrechte als unmittelbare Reaktion auf Unrechtserfahrungen formuliert worden sind. Die Leitnormen der Deklarationen stellten die Sprache zur Verfügung, um über Unrechtstatbestände mit Recht zu sprechen.

Bei allen Rechten handelt es sich grundlegend um die Gewährleistung von Freiheitsansprüchen, die nach dem Prinzip der Gleichheit gleichsam für alle Menschen Gültigkeit haben. Sie stellen ein auf Kommunikation angewiesenes Konzept dar, das eingefordert werden muss, um wirksam zu werden.

Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden Menschenrechte für Frauen in nationalen Verfassungen und internationalen Deklarationen anerkannt. Trotz der Einführung zahlreicher Konventionen zur Sicherung der

Menschenrechte für Frauen durch die Vereinten Nationen, insbesondere der Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) und verschiedener internationaler Frauen- und Menschenrechtskonferenzen, bleibt die Umsetzung von Menschenrechten auch heute noch schwierig und völlig unzureichend.

Den ersten Diskurs um Geschlechtergleichheit in Frankreich bezeichnet die *Querelle des Femmes*. Der ‚Streit der Frauen‘ und ‚um die Frauen‘ beginnt im 15. Jahrhundert und wird mit sich historisch wandelnden Argumenten bis ins 20. Jahrhundert hinein geführt.

Die Forderung nach politischer und juristischer Geschlechteregalität nimmt ihren Höhepunkt im Zuge der französischen Revolution, als Olympe de Gouges entgegen der bestehenden Gesellschaftsordnung 1791 die Rechte der Frau und Bürgerin als Gesetzentwurf für die Nationalversammlung deklariert.

Die erste Frauenbewegung im 19. Jahrhundert konnte ihre Forderungen nach Gleichberechtigung kaum verwirklichen. Die zivilrechtliche Unmündigkeit der Frau wurde erst 1938 per Gesetz abgeschafft und das Wahlrecht für Frauen wurde mit Ende des zweiten Weltkriegs eingeführt.

Der Anspruch der Universalität der Menschenrechte bezieht sich auf die universale Anwendung der Rechte, sie gelten sozusagen für alle Menschen in der Welt. Das Konzept der Universalität bezeichnet die innere Qualität einer Rechtskategorie und formuliert die Ansprüche der Menschenrechte auf Inklusion und Nicht-Diskriminierung.

Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte wird vor allem im Bezug auf die Normen und Traditionen partikularer Gemeinschaften in Frage gestellt.

Dabei entsteht ein Widerspruch zwischen allgemein zugestandenen Frauenrechten und der Anwendung kultureller Praktiken. Im Zusammenhang mit der realen Umsetzung der Menschenrechte für Frauen stellt dieser Konflikt einen der Hauptproblembereiche dar.

Im gegenwärtigen internationalen Menschenrechtsdiskurs hat sich eine Dreiteilung der staatlichen Pflichten durchgesetzt. Dabei handelt es sich um die Achtung, den Schutz und die Gewährleistung der Menschenrechte. Menschenrechte sind zum größten Teil als einklagbare Grundrechte in den modernen Verfassungen verankert.

Bei der Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte für Frauen stellt sich die Trennung von öffentlichem Recht und Privatsphäre als eines der Haupthindernisse dar. Denn Menschenrechtsverletzungen finden vorwiegend im privaten Bereich statt, wo sie zumeist geduldet und nicht geahndet werden. Sie unterliegen nicht unmittelbar dem Zugriff des öffentlichen Rechts. Die Auflösung der Barriere zwischen dem öffentlichen und privaten Bereich ist ein zentrales Anliegen feministischer Politik.

In der Geschichte der Zuwanderung zeichnet sich Frankreich zunächst durch seine liberale Einbürgerungspraxis aus. Während die Zuwanderer seit dem 19. Jahrhundert aus verschiedenen Teilen Europas kamen, war die Zuwanderungsbevölkerung seit den 1960er Jahren vorwiegend maghrebischer Herkunft. Zudem veränderte sich der Charakter der Migration. Von einer zeitlich begrenzten Arbeitsmigration zu einer dauerhaften Niederlassung mit Inanspruchnahme des Rechts auf Familiennachzug. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde der automatische Erwerb der Staatsangehörigkeit abgeschafft. Diese wurde vorrangig als Folge abgeschlossener Integration und nicht mehr als deren Hilfsmittel betrachtet.

In Frankreich gibt es vornehmlich drei Modelle, die im Umgang mit Zuwanderung, je nach politischer Situation, favorisiert wurden.

Das Konzept der ‚assimilation‘ war Teil der Integrationspolitik der Dritten Republik, wonach Zuwanderer nach dem republikanischen Ideal der Gleichheit in die politische Gemeinschaft mit der Zuerkennung der Staatsangehörigkeit aufgenommen wurden.

Das Modell der ‚insertion‘ ist ein multikulturelles Modell, das in den 1980er Jahren eingeführt wurde, aber in der Konfrontation mit den partikularen Rechten bald scheiterte.

Der Begriff der ‚intégration‘ hat sich mittlerweile im Bezug auf eine in Europa verbreitete Integrationspolitik durchgesetzt, bei der gleichermaßen strikte Integrationsvorgaben entwickelt worden sind.

Trotz Abkehr der europäischen Integrationspolitik wird Multikulturalismus in wissenschaftlichen und medialen Diskursen weiterhin diskutiert. In einer multikulturellen Gesellschaftsform stehen die kulturelle, ethnische und soziale Vielfalt im Vordergrund. Verschiedene Kulturen und Sprachen werden geschützt und gefördert bzw. eine Ausgleichung der Machtungleichgewichte zwischen Mehrheit und Minderheiten angestrebt.

Mit der Frage „Is multiculturalism bad for women?“ stellt Susan Moller Okin das Multikulturalismus Modell in Frage und zeigt unter anderem am Beispiel von Frankreich auf, dass ein Zugeständnis von partikularen Gruppenrechten gleichzeitig eine Benachteiligung von Frauen und ihren Rechten darstellt.

Im Rahmen wissenschaftlicher Forschung unter der Bezeichnung ‚Minorities within minorities‘ wurde die These von Okin bestätigt bzw. weiterentwickelt und als einzige Möglichkeit, sich der Unterdrückung zu entziehen, wird das Recht auf Ausstieg diskutiert.

Der Begriff ‚Parallelgesellschaften‘ ist in den letzten Jahren im Rahmen von politischen und medialen Debatten über Erfolg und Misserfolg von Integrationspolitik vornehmlich im deutschen Raum geprägt worden.

In Frankreich wird im Zusammenhang mit der Stadtpolitik (politique de la ville), die sich den sogenannten Problemvierteln widmet, die Bezeichnung ‚quartier sensible‘ oder ‚quartier en difficulté‘ gebraucht. PolitikerInnen wie Fadela Amara oder Malek Boutih, die selber in einer französischen Vorstadt aufgewachsen sind, verwenden ‚ghetto‘ oder ‚ghettoïsation‘, um einerseits auf den fortschreitenden Verfall der Vorstädte (cités) aufmerksam zu machen und um andererseits auf das dort herrschende

mafiose System und die alltägliche Gewalt hinzuweisen, die allen Vorstadtbewohnern das Leben nahezu unerträglich macht.

Die erste Generation der in Frankreich lebenden Muslime hielt ihre nationale Prägung aufrecht, indem sie strukturelle und familiäre Bindungen zum Herkunftsland bestehen ließ. Die Religionsausübungen fanden noch in privaten Gebetsräumen statt. Mit der Entscheidung, dauerhaft zu bleiben, entstand auch das Bestreben nach einer Repräsentanz im öffentlichen Raum. In den 1990er Jahren setzten sich Vertreter eines radikalen politischen Islams als moralische Instanz und als Vermittler zwischen Vorstadt und lokalen Institutionen durch.

Fadela Amara sieht in der Kopftuchaffäre von 1989 den sichtbarsten Beweis für diese Entwicklung. Die ‚*affaire du voile*‘ löste eine Grundsatzdebatte über das Konzept des französischen Laizismus aus.

Der Laizismus wurde in Frankreich seit der französischen Revolution in verschiedenen Phasen umgesetzt. Ein zentraler Bestandteil dieser Umsetzung ist die Einführung eines staatlichen laizistischen Schulsystems während der dritten Republik, bei der alle kirchlichen Vertreter und religiösen Symbole aus der Schule verbannt wurden.

Als 1989 drei Mädchen mit Kopftuch in eine öffentliche Schule kamen und sich weigerten, es abzunehmen, hatten sie den Nerv der französischen Gesellschaft an einer Stelle getroffen, an der es um einen tiefgehenden Konflikt um verschiedene Positionen im Bezug auf ein Zugeständnis von partikularen Rechten geht.

Die eine Position nimmt die Gruppe der Differentialisten ein. Sie fordern das Recht auf Unterschied. Für die anderen, die Universalisten, kommt eine Aufweichung der weltlichen und republikanischen Prinzipien nicht in Frage.

Religiöse und ethnische Identitätspolitiken haben gegen Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur auf nationaler Ebene, sondern auch weltweit zugenommen. Im Zusammenhang mit ökonomischen Modernisierungs-

prozessen wurden imaginierte authentische Gemeinschaften als Gegenmodelle gegenüber Zumutungen von Globalisierung konstruiert. Kultur, Religion und Ethnie wird dabei eine orientierungs- und identitätsstiftende Bedeutung zugeschrieben. Für den Aufbau und den Zusammenhalt der vorgestellten Gemeinschaften (imagined communities) hat die Kategorie Gender eine grundlegende Bedeutung. Das Verhältnis der Geschlechter gewährleistet die jeweilige innere Ordnung.

In diesem Zusammenhang definieren Aussagen über die ‚Moral‘ der Frau ideologische Grenzen und politische Zugehörigkeiten.

Das Prinzip der Gleichheit nach islamischer Rechtsauffassung enthält die Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott, bedeutet aber nicht Gleichheit vor dem Gesetz. Demnach ist es keine Verletzung des Gleichheitsgebotes, wenn dem Mann beispielsweise das Züchtigungsrecht in der Ehe zugesprochen wird.

Die Frauen aus der Vorstadt beziehen sich in ihrem Manifest bei ihrer Forderung nach Gleichheit auf das Konzept der Gleichheit der französischen Verfassung.

Für die Kulturerhaltung ethnischer oder religiöser Minderheiten wird dem privaten Bereich eine zentrale Bedeutung zugeschrieben. Die Tradierung kultureller Eigenheiten im privaten Raum bezieht sich auf das Geschlechterverhältnis, Sexualität und Eheschließungen.

Einforderungen von partikularen Gruppenrechten betreffen vor allem geschlechtsbezogene Belange, nämlich Zwangsehen, Polygamie oder Beschneidungen.

Nach französischem Gesetz sind Zwangsverheiratungen ungültig. Die Schwierigkeit liegt dabei in der Beweislage. Sollte eine Frau zu einer Ehe gezwungen werden, muss sie die Ehe in Anwesenheit eines Standesbeamten oder Bürgermeisters deutlich ablehnen.

Der Jungfrauenkult in muslimischen Gemeinschaften ist ein Relikt einer archaischen Tradition, bei dem es um Blut und Ehre geht. Die Erhaltung

des Jungfernhütchens steht symbolisch für die Ehre der Familie und der Gemeinschaft.

Verschiedene Theorien zu den unterschiedlichen Dimensionen von Identität haben die kulturelle bzw. gesellschaftliche Konstruiertheit von Geschlechterrollen und Geschlechtsidentität aufgezeigt.

Bei der Identitätsfindung von MigrantInnen geht es fortwährend darum, sich in instabilen Räumen zu verorten. Am Beispiel der jungen Frauen aus den Vorstädten Frankreichs wird einerseits die Vielfalt der Identitäten, andererseits der Einfluss des Zusammenspiels von persönlicher, kultureller, und situationsgebundener Prägung für die Ausbildung der Identität deutlich.

Aus den dargestellten Ergebnissen lässt sich zusammenfassend folgender Schluss ziehen:

Aufgrund des Prinzips des Universalismus der Menschenrechte haben die benannten Frauen und Mädchen zwar Anspruch auf die eingeforderten Rechte, jedoch werden in der Realität verschiedene Formen von Gewalt gegen Frauen im Rahmen von Gewährleistungen partikularer Gruppenrechte als kulturelle Eigenheit gerechtfertigt oder zumindest geduldet. Daraus resultiert, dass weibliche Mitglieder partikularer Gemeinschaften gesonderten Schutz bzw. Unterstützung der Mehrheitsgesellschaft benötigen. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Frauenrechtsorganisationen wie ‚Ni Putes Ni Soumises‘, die sich insbesondere für die Menschenrechte von MigrantInnen einsetzen von zentraler Bedeutung.

Der Zugang zu den Rechten der Frauen und Mädchen wird zusätzlich durch den Aufbau imaginerter authentischer Gemeinschaften unter dem Einfluss eines politischen Islams behindert. Vor dem Hintergrund ethnischer und religiöser Identitätspolitik bieten diese den in der Unsicherheit von Migration, sozialer und räumlicher Ausgrenzung sowie andauernder Arbeitslosigkeit lebenden Menschen die Möglichkeit der

Orientierung und der Identitätsfindung. Durch eine Neukodierung der Geschlechterordnung wird strukturelle Gewalt an Frauen ermöglicht. Im Zusammenhang mit einer fortschreitenden Ghettoisierung der französischen Vorstädte werden Frauen und Mädchen in ihrer Konfrontation mit Gewalt sich selbst in einem ‚rechtlosen‘ Raum überlassen.

Laut Fadela Amara ist die Aufwertung der Vorstädte ein erster Schritt, um die fortwährenden Menschenrechtsverletzungen zu verhindern und den Frauen und Mädchen den Zugang zu ihren Rechten zu eröffnen.

6. Résumé

C'était au mois de février 2003, 8 personnes sont parties pour faire une manifestation qu'ils appelaient «La Marche des femmes des quartiers pour l'égalité et contre le ghetto ». Cette marche constituait un moyen extraordinaire pour arriver à se faire écouter par les hommes politiques et pour rendre public ce qui se passait dans les cités comme la montée de la violence, la décomposition sociale, la 'ghettoïsation', le repli communautaire, la discrimination à la fois ethnique et sexiste, le retour en force des traditions, le poids du mythe de la virginité et les pratiques comme l'excision et la polygamie qui sont toujours en vigueur dans certaines communautés africaines. Au fur et à mesure, de nombreuses personnes se sont ralliées à la manifestation qu'ils faisaient durant 5 semaines à travers toutes les grandes villes de France. Le 8 mars 2003, la journée de la femme, 30.000 personnes ont manifesté ensemble à Paris derrière le slogan 'Ni Putes Ni Soumises'. Ce slogan a donné le nom à l'association qui a été fondé par quelques manifestants.

Fadela Amara, Secrétaire d'état chargée de la Politique de la Ville, a été la première présidente de ce mouvement de femmes. Elle a décrit dans son récit 'Ni Putes Ni Soumises', toute la dégradation des conditions de vie dans les cités françaises. Au centre de sa description se trouve d'un côté la situation des filles qui s'est aggravée pendant les années 90 et de l'autre son engagement politique qui l'a mené à organiser la grande manifestation et à fonder le mouvement 'Ni Putes Ni Soumises'. Les membres de l'association ont déclaré leurs droits fondamentaux dans 'le Manifeste des femmes des quartiers'.

Ces droits exigés s'appuient sur les droits de l'homme qui ont été déclaré en France pour la première fois en 1789.

À cette époque-là les droits de l'homme représentaient encore des idéaux qui ont été prononcés comme une réaction à l'oppression exercée par l'état et par l'église.

Au 19^{ème} siècle les droits de l'homme ont certainement perdu leur caractère d'un droit naturel, mais se sont prononcés comme les droits du citoyen dans toutes les constitutions libérales.

Les deux guerres mondiales ont mis en évidence le besoin d'une protection internationale des droits de l'homme. Pour cette raison, l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté des droits valables pour tout être humain dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. L'histoire des droits de l'homme a montré que ces normes ont été formulées chaque fois pour répondre à des expériences d'injustice et d'oppression.

Tous les droits déclarés représentent fondamentalement des exigences à la liberté individuelle. En même temps, les droits de l'homme sont des droits de l'égalité puisqu'ils sont valables pour tout le monde de la même façon.

Jusqu'au 20^{ème} siècle les femmes ont été exclues de la déclaration des droits de l'homme, ou tout du moins elles n'y étaient pas explicitement mentionnées. Dans la Déclaration universelle des Nations Unies l'égalité des droits de l'homme et de la femme a été exprimée pour la première fois. Grâce à cette nouvelle prise de conscience, les droits de la femme ont été traités séparément. En même temps pour améliorer la situation de la femme dans le monde, les activités dans les Nations Unies ont été augmentées.

Le traité le plus important concernant la justice entre hommes et femmes est la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Mais, comme cette convention concerne uniquement la protection des droits de l'individu contre l'État, il fallait créer d'autres instruments pour protéger expressément les droits de la femme dans la sphère privée. Malgré tous les efforts de l'ONU, ils restent encore trois grands obstacles qui empêchent la réalisation des droits de la femme : premièrement le conflit entre l'idée universaliste et l'intérêt particulier,

deuxièmement la discrimination dans les domaines économiques, sociaux et culturels et troisièmement la violence exercée contre les femmes.

Dans l'histoire de la France le discours de l'égalité a une très longue tradition. Déjà à la fin du 15^{ème} siècle Christine de Pizan défend les femmes aux attaques de la littérature misogyne. C'était le début de la '*Querelle des femmes*', un débat théorique entre femmes et hommes sur les qualités physiques, morales et intellectuelles de la femme. Malgré plusieurs études traitant l'égalité des sexes, comme *L'égalité des hommes et des femmes* de Marie le Jars de Gournay, publié en 1622 ou *De l'égalité des deux sexes* (1673) de Poulain de la Barre, l'idée de l'inégalité entre hommes et femmes s'impose, expliquant l'infériorité de la femme comme un fait naturel. La revendication de l'égalité prend son sommet lors de la Révolution française, quand Olympe de Gouges rédige la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne comme un projet de loi pour l'Assemblée Nationale. Pour avoir déclaré les droits de la femme contrairement au nouvel ordre de la société française, elle a été accusée de conspiration et a été condamnée à mort.

Après la Révolution, la conception de l'infériorité de la femme a été manifestée dans les lois du Code Civil de 1804. Le premier mouvement des femmes a commencé à critiquer cette codification et à réclamer les droits des femmes comme par exemple le droit de vote, le droit à la participation aux affaires publiques ou le même salaire pour le même travail. Mais ce premier mouvement féministe n'avait pas beaucoup de succès. L'incapacité de la femme est resté établi dans le Code Civil jusqu'en 1938 et le droit de vote n'a pas été concédé aux françaises jusqu'à la moitié du 20^{ème} siècle. Une nouvelle conscience féministe exprimée dans *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir en 1949 s'est maintenue dans le deuxième mouvement des femmes qui se distingue pour l'organisation des grandes manifestations, où elles ont présenté leurs exigences devant un grand public.

La prétention à l'universalité des droits de l'homme se réfère à l'emploi universel de ces droits. Pour ainsi dire, ils sont valables pour tout être humain dans le monde. Le concept de l'universalité représente la qualité intérieure d'une catégorie juridique. Il exprime des revendications des droits de l'homme à l'intégration et à la non-discrimination. Le contraire de la notion de l'universalisme est le terme du particularisme juridique qui est équivalent à l'exclusion des droits et à la discrimination. C'est le cas lorsque des droits fondamentaux dépendent des conditions particulières.

L'idée d'une validité universelle des droits de l'homme s'est avant tout remise en question concernant des revendications à la diversité des traditions culturelles. Ce conflit a été traité dans deux conférences internationales, à Téhéran en 1968 et à Vienne en 1993. Mais, il n'y a pas eu de propositions pour résoudre la contradiction entre les droits de la femme concédés et l'utilisation des pratiques culturelles.

C'était seulement au sommet de l'environnement à Johannesburg en 2002 que des organisations féministes ont pu retenir la justification d'une violation des droits de la femme pour des raisons culturelle et religieuses.

Selon une nouvelle reformulation du paragraphe 47 du document final du sommet, les femmes ne doivent plus être opprimées par des pratiques comme la mutilation des parties génitales, la lapidation ou les viols comme moyen de punition pour les relations sexuelles. Le changement de ce paragraphe n'était pas seulement pour éviter l'emploi abusif du terme des 'pratiques culturelles', mais aussi pour assurer le droit des femmes à l'autodétermination concernant la contraception.

Dans le discours actuel des droits de l'homme, les devoirs de l'État pour adopter et assurer les droits de l'homme se compose de l'obligation de respecter les droits de l'individu, l'obligation de protéger les droits de l'homme contre la dégradation par un troisième et finalement la garantie des droits en mettant à la disposition une infrastructure qui permet d'en profiter. Dans l'État constitutionnel les droits de l'homme sont manifestés

sous la forme des droits fondamentaux qui sont exigibles par voie de justice.

La réalisation des droits humains pour les femmes connaît plusieurs obstacles. Mais la raison la plus évidente est la séparation du droit public au droit privé, puisque la plupart des violations des droits de la femme s'exercent dans l'intimité. La protection de la vie privée d'une famille comme une personnalité juridique a la priorité sur celle du droit individuel de la femme. Pour cela, tous les discours féministes qui traitent le sujet de la sphère privée et de la sphère publique aspirent à dissoudre franchir cette barrière structurelle. Pour rendre visible les expériences des femmes dans le domaine privé, comme par exemple la violence au sein d'une famille, les organisations non gouvernementales jouent un rôle très important. Comme l'association de 'Ni Putes Ni Soumises' et beaucoup d'autres organisations travaillent pour aider les femmes à sortir de l'isolation, à s'informer sur leurs droits et à créer une possibilité d'échange.

Dans l'histoire européenne de l'immigration, la France se distingue surtout par la pratique d'une naturalisation libérale. Déjà en 1889 le droit du sol a été intégré au code de la nationalité. Au 19^{ème} siècle la France a accueilli un grand nombre de travailleurs immigrés, tandis que les autres pays européens étaient principalement des pays d'émigration. Déjà à cette époque-là, le recrutement des travailleurs d'un bas salaire était une stratégie répandue entre les entrepreneurs.

Après la première guerre mondiale, le bon développement économique a permis à la France d'ouvrir ses frontières, de façon que deux millions de travailleurs étrangers ont immigrés pour rester quelques temps ou bien pour toujours. À ce moment –là, les travailleurs venaient surtout d'Italie, de Pologne, d'Espagne et de la Belgique. Ils profitaient encore d'une politique d'intégration accueillante. Après la crise du pétrole en 1973 et ses conséquences pour l'économie, le gouvernement français a effectué une réforme de la politique d'immigration pour arriver à arrêter les vagues migratoires vers la France. Mais, l'effet de cette politique a juste

représenté un changement du caractère de l'immigration. À la place de retourner au pays d'origine, les immigrés ont profité de la possibilité d'un regroupement familial pour s'installer durablement.

Depuis les années soixante, l'origine de la population immigrée s'est modifiée de sorte que 40 % venait des pays maghrébins. C'était le moment où un grand nombre d'immigrés se sont installés dans des logements provisoires autour des grandes villes françaises.

Dans les années quatre-vingt, l'attitude envers la population immigrés a changé profondément, ce qui s'est exprimé par les revendications d'un changement du code de la nationalité

En 1993 au moyen d'une nouvelle réforme, des règlements de séjour restrictifs ont été effectués et l'acquisition automatique de la nationalité à la naissance en France a été abrogée. A partir de cette réforme, l'acquisition de la nationalité a été vue comme une conséquence d'une intégration achevée et plus comme moyen de support pour y arriver.

Dans le discours scientifique comme dans le débat politique, trois modèles du traitement des immigrés se sont établis : l'assimilation, l'insertion et l'intégration. Le modèle de l'assimilation a été adopté pendant la troisième République dans l'idée d'inclure les étrangers dans un ensemble politique aux prétentions universalistes, par référence aux droits de l'homme. Cette attitude a changé dans le colonialisme et le concept de l'assimilation s'est discrédité.

Dans les années 70, quand beaucoup d'immigrés se sont décidés à s'installer durablement, le débat public sur le modèle de l'assimilation a recommencé à circuler. C'était pour la première fois qu'on a analysé des facteurs comme des coûts et des avantages de l'immigration et discuté sur l'identité culturelle, religieuse et linguistique des étrangers.

Le concept de 'l'insertion' a été introduit en 1985 sous le premier ministre Laurent Fabius. La campagne politique 'vivre ensemble' devait rompre avec le traitement traditionnel des immigrés. Pour garantir '*le droit à la*

différence' le gouvernement a concédé aux étrangers le droit de pratiquer leur culture, leurs traditions et leur langue d'origine.

Le système multiculturel a été remis en cause, quand on s'est aperçu que les droits des groupes minoritaires concernant des pratiques comme la polygamie, le mariage forcé ou bien l'excision, étaient difficiles à convenir avec les droits et les valeurs de la société d'accueil.

Le modèle de l'intégration repose sur l'interdépendance étroite entre les membres de la même société. Il demande une participation active et l'adhésion aux règles de fonctionnement et aux valeurs de la société d'accueil. Depuis les années 90, la notion de 'l'intégration' s'est imposée dans le débat politique et scientifique.

Après avoir constaté une crise d'intégration, plusieurs pays européens ont développé un programme et un contrat d'intégration.

En France, l'intégration des nouveaux arrivants se prépare dans le cadre d'une plate-forme d'accueil. En une demi-journée, les immigrés doivent s'informer sur le mode de vie en France, les cours de français, les conditions de travail, la sécurité sociale et ils sont obligés de se soumettre à une visite médicale.

En 2007, le nouveau gouvernement a voté une loi ayant comme objectif de limiter l'immigration familiale et de développer l'immigration de travail.

Même si la politique de l'intégration en Europe a pris ses distances par rapport au concept du multiculturalisme, le modèle est toujours discuté dans le domaine scientifique et public. L'idée du multiculturalisme s'est constituée dans les sociétés d'immigration de l'Amérique du Nord dans les années 60. Dans ce concept, la pluralité et la diversité culturelle, ethnique et sociale est mise au premier plan et la société accorde à tous les groupes le même droit de regard.

Will Kymlicka, un politologue canadien, a déclaré que le 'culturalisme libérale' s'est imposé comme la meilleure forme d'un système multiculturel. Il réunit d'une part le 'nationalisme libéral' qui protège et supporte toutes les cultures et langues représentées dans un état, et

d'autre part 'le multiculturalisme libéral' acceptant et supportant des groupes culturels qui se définissent par leur origine ethnique ou leur religion. Dans ce modèle prédomine non seulement l'idée de tolérance envers des minorités mais aussi la société d'accueil accorde des droits particuliers de groupe.

En 1997, Susan Moller Okin a étudié dans un essai la question « Le multiculturalisme est-il mauvais pour les femmes ? » Elle a exposé la controverse entre les revendications des groupes minoritaires et le droit à l'égalité des sexes en présentant l'exemple du gouvernement français qui a toléré tacitement dans les années 80 le fait que quelques immigrés ont emmené plusieurs femmes en France, par ce fait 200.000 familles vivaient dans des relations polygames à Paris.

Ce conflit s'examine dans le discours scientifique actuel sous le nom de 'Minorities within minorities'. Dans ce domaine se fait une analyse de la situation des minorités dans des groupes minoritaires exigeant leurs droits. Le plus souvent, il s'agit de femmes, de mineurs, d'homosexuels et de dissidents qui ont besoin de protection par rapport à leur groupe. Dans le cadre de cette étude, se discute aussi le thème du 'droit de l'abandon' (right to exit). Dans quelques publications, ce droit est vu comme la seule possibilité pour des membres de groupe en danger de se dérober à des oppressions exercées par la communauté.

Tandis qu'en Allemagne le terme d'une 'société dualisée' (Parallelgesellschaft) s'est établi pour désigner un groupe minoritaire qui mène une vie séparée de la société majoritaire, l'emploi des notions comme 'quartiers sensibles' ou 'quartiers en difficulté' s'est imposés en France pour souligner avant tout une ségrégation dans l'espace. Les mesures de l'État étant employées depuis trente ans pour améliorer la situation critique de ces quartiers se résument sous le titre 'politique de la ville'. En 2002 la Cour des Comptes a documenté par une analyse détaillée que les effets des interventions de la 'politique de la ville' ne se sont pas vraiment montrées efficaces.

Fadela Amara qui a aussi grandi en banlieue, emploie les notions 'ghetto' et 'ghettoïsation' pour faire remarquer la dégradation successive des cités françaises et ses répercussions sur le comportement des jeunes. Elle a fondé dans l'actualité en tant que Secrétaire d'état chargée de la politique de la ville le projet 'Espoir Banlieue' pour arrêter le procédé de ghettoïsation des banlieues en France.

Des études sociologiques sur la religion de l'Islam ont mis en relief que toutes les générations des musulmans en France s'expriment d'une manière différente.

La première génération était caractérisée par le maintien des relations familiales et structurelles avec son pays d'origine. La religion s'est exercée encore dans des lieux de prière privés.

Avec l'idée de s'installer en France durablement, la prochaine génération a commencé à revendiquer des manifestations dans l'espace public. La création des institutions publiques représentaient symboliquement la naissance d'une communauté musulmane en France. Dans les années 90, aux représentants d'une Islam radicale politique s'est concédé la position d'une autorité morale et de médiateur entre les quartiers et les institutions locales.

Fadela Amara considère 'l'affaire du voile' de 1989 comme la preuve la plus visible pour ce développement. Cette affaire a déclenché un débat de principe sur les valeurs fondamentales comme la laïcité française.

Le concept de la laïcité s'est établi en France depuis la Révolution de 1789 en plusieurs étapes. L'introduction d'un système scolaire laïque pendant la 3^{ème} République a constitué un élément central de sa réalisation, lorsque tous les représentants de l'église et les symboles religieux ont été exclus de l'école.

En 1989, le principe de la laïcité a été remis en question à partir d'un incident à l'école, lorsque trois jeunes filles musulmanes ont refusé d'enlever leurs voiles dans la classe. Suite à une prise de position publique de Danielle Mitterrand et de Lionel Jospin en faveur du retour

des filles voilées à l'école, un débat passionné a divisé le champ entier politique, social, et intellectuel. 'L'affaire du voile' a rendu visible un conflit profond entre de différentes positions concernant la concession des droits particuliers. Cette controverse entraîne une divergence d'opinions fondamentale entre les différentialistes exigeant le droit à la différence et les universalistes refusant un relâchement des principes républicains et laïcs.

Vers la fin du 20^{ème} siècle, des politiques d'identité religieuses et ethniques ont augmenté non seulement au niveau national, mais aussi dans le monde entier. Par conséquent, des changements profonds du système social, des communautés imaginées et authentiques se sont construites comme une contre-mesure à un procès de mondialisation multidimensionnel. Dans ce développement, la culture, la religion et l'ethnie représentent fondent une identité et une orientation. Pour la construction et la cohésion des communautés imaginées, la catégorie du 'genre' constitue une importance fondamentale, de façon que l'ordre intérieur de la communauté est garanti par la relation entre homme et femme.

La définition du rôle de la femme qui représente dans beaucoup de cultures une incorporation de l'identité collective, est importante pour déterminer les limites idéologiques des appartenances politiques.

Cet ordre symbolique comporte toujours un code des valeurs et de la morale, un code vestimentaire, un langage du corps et un ordre qui détermine les actions et les mouvements.

En ce qui concerne le maintien d'une culture des minorités ethniques ou religieuses, le domaine privé se considère comme un endroit central. La transmission des particularités culturelles dans la sphère privée se rapporte à la relation des sexes, la sexualité et les mariages. Cette importance s'exprime aussi à l'égard de revendications des droits de

groupes particulières qui regardent avant tout les intérêts concernant le genre, comme les mariages forcés, la polygamie et l'excision.

D'après le code civil les mariages forcés ne sont pas valables. Mais si une femme ou une jeune fille est obligée de se marier il est difficile de le prouver, sauf si elle déclare clairement en présence d'un maire qu'elle refuse de se marier.

Le culte de la virginité dans les communautés musulmanes est le vestige d'une tradition archaïque. La conservation de l'hymen représente symboliquement l'honneur de la famille et de la communauté.

L'identité de genre a été démontrée dans de diverses conceptions comme résultat d'une construction sociale et culturelle. Pour ce qui regarde la formation d'une identité dans la situation de migration, les immigrés doivent se situer toujours dans des espaces instables. Dans l'exemple du récit de 'Ni Putes Ni Soumises', Fadela Amara met en évidence les difficultés des filles à s'orienter entre deux mondes différents et elle décrit les diverses identités que les filles ont créées sous l'ensemble des influences sociales et culturelles.

7. Abstract

Die vorliegende Arbeit analysiert ausgehend von Fadela Amaras Erlebnisbericht ‚Ni Putes Ni Soumises‘ die Lebensumstände der in französischen Vorstädten lebenden Frauen und Mädchen, die sie im Jahr 2003 dazu brachten, während einer fünfwöchigen Demonstration durch ganz Frankreich öffentlich ihre Rechte einzufordern.

Die geforderten Rechte beziehen sich auf die Grund- und Menschenrechte, die, als Leitnormen in Menschenrechtsdeklarationen formuliert, es ermöglichen, über erlebte Unterdrückung mit Recht zu sprechen.

In der Geschichte Frankreichs haben Frauen bereits seit dem 15. Jahrhundert einen Streit um Geschlechtergleichheit geführt, die ‚Querelle des femmes‘. Erst seit dem 20. Jahrhundert werden Frauen im Rahmen von nationalen Verfassungen und internationalen Deklarationen die Menschenrechte zugestanden.

Jedoch ergeben sich aus verschiedenen Gründen Hindernisse für die Durchsetzung und die Sicherung der Menschenrechte für Frauen.

Der seit der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ von 1948 erhobene Anspruch auf universelle Gültigkeit wird für Frauen und Mädchen, die in kulturellen Gemeinschaften mit Anspruch auf partikuläre Rechte leben, in Frage gestellt.

Zudem gewähren Menschenrechte den Schutz der individuellen Rechte gegenüber der Staatsmacht. Menschenrechtsverletzungen gegenüber Frauen finden aber zumeist im privaten Bereich statt, sie müssen daher erst sichtbar gemacht und mit Hilfe von Zusatzregelungen verhindert werden.

Da die Lebensbedingungen der Frauen und Mädchen in Fadela Amaras Bericht auch durch die Umstände der Migration geprägt sind, wird auch der Umgang Frankreichs mit ImmigrantInnen untersucht. Bei der Analyse um das Multikulturalismusmodell geht es um die Frage nach Geschlechtergleichheit im Konfliktfeld mit zugestandenen Gruppenrechten. Dabei wird das Forschungsfeld ‚Minorities within

Minorities' miteinbezogen, da der Schutz von gefährdeten Gruppenmitgliedern, wie im vorliegenden Fall von Frauen und Mädchen, thematisiert wird. Außerdem wird die Entwicklung der französischen Vorstädte und die damit verbundene Stadtpolitik betrachtet, da ein Großteil der Zuwanderer in Vororten lebt und die dort vorherrschenden Lebensbedingungen das Leben der Frauen nachhaltig beeinflussen.

Viele ImmigrantInnen gehören muslimischen Gemeinschaften an. Deshalb geht die Arbeit auch der Entwicklung verschiedener Generationen von Muslimen in Frankreich und der Auseinandersetzung mit grundlegenden Werten der französischen Gesellschaft am Beispiel des französischen Laizismus nach.

Im Zusammenhang mit der Beobachtung einer Bildung von imaginierten Gemeinschaften im Bezug auf Ethnie, Religion und Kultur wird die damit verbundene Neukodierung der Geschlechterordnung in muslimischen Gemeinschaften untersucht. Dabei wird der Aspekt von ‚Kultur‘ als Legitimierung von Gewalt ein weiterer prägender Faktor der Lebensumstände der Frauen aus den Vorstädten am Beispiel von Zwangsheirat und Jungfrauenkult untersucht. Abschließend wird auf der theoretischen Grundlage der Konstruiertheit von Geschlechtsidentität eine ausführliche Darstellung verschiedener gelebter Identitäten von jungen MigrantInnen aufgezeigt.

8. Kurzbiographie

Iris Ruis

geboren 1965 in Gießen (Deutschland)

1984 Abitur

1984 – 1986 Ausbildung zur Industriekauffrau

1986 – 1987 Französischkurs, Sorbonne Paris

Studium

1987 – 1990 Französisch und Spanisch für Lehramt an den Universitäten Heidelberg und Göttingen

1990 – 1991 Erasmusstudienaufenthalt, Universität Barcelona

1998 – 2008 Französisch und Spanisch an der Universität Wien mit einer dreijährigen Karenzunterbrechung (WS2001 – SS2004)

Berufsausbildung und Lehrtätigkeit

1991 – 1994 Ausbildung zur Körpertherapeutin und Suggestopädin, sowie Lehrtätigkeit für Deutsch als Fremdsprache in Barcelona

1994 – 1997 Lehrtätigkeit für Deutsch als Fremdsprache und Spanisch an der VHS Hofgeismar und Kassel (Deutschland)

9. Bibliographie

Primärliteratur

Amara, Fadela: Ni putes ni soumises, Éditions la Découverte, Paris, 2003.

Amara, Fadela: Weder Huren noch Unterworfenene, Berlin, 2005.

Sekundärliteratur und Hilfsmittel

Auffarth, Christoph/Bernhard, Jutta/Mohr, Hubert: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Sonderausgabe, Stuttgart, 2005.

Bade, Klaus Jürgen: Enzyklopädie Migration in Europa vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn/Wien, 2007.

Bade, Klaus Jürgen: Europa in Bewegung : Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München, 2000.

Bader, Veit: Associative democracy and minorities within minorities, in: Eisenberg, Avigail/Spinner-Halev, Jeff (Hrsg.): Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity, Cambridge, 2005, .S. 319-339.

Badinter, Elisabeth: Der verschleierte Verstand in: Schwarzer, Alice (Hrsg.): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, 5. Aufl., Köln, 2004, S. 139-146.

Baubérot, Jean: La République et la laïcité. entretien, in : Moati, Sophie (éd.) : Regards sur l'actualité. État, laïcité, religion, Paris, 2003, S. 5-23.

Beauvoir, Simone de: Le deuxième sexe, 2. Aufl., Paris, 1976.

Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht, Hamburg, 1998.

Becher, Ursula A.J. (Hrsg.): Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt am Main, 1998.

Berka, Walter: Die Grundrechte, Grundfreiheiten und Menschenrechte in Österreich, Wien, 1999.

Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur, Tübingen, 2000.

Bidwell-Steiner, Marlen (Hrsg.): Streitpunkt Geschlecht. historische Stationen der „Querelle des femmes“ in der Romania, Wien, 2001.

Bielefeldt, Heiner: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld, 2007.

Bielefeldt, Heiner: »Westliche« versus »islamische« Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee, in: Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld, 2003, S. 123-142.

Brockhaus-Enzyklopädie, Band 21, Leipzig, 2006.

Bruckner, Pascal: Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?, in: Chervel, Thierry: Islam in Europa. Eine internationale Debatte, Frankfurt am Main, 2007, S. 55-74.

Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1998.

Burgmer, Christoph (Hrsg.): Der Islam. Eine Einführung durch Experten, Mainz, 1998.

Chervel, Thierry: Islam in Europa. Eine internationale Debatte, Frankfurt am Main, 2007.

Christadler, Marieluise: Die Republik und ihre illegitimen Töchter. Der lange Kampf der Französinen um politische Gleichberechtigung, in: Christadler, Marieluise/Hervé Florence (Hrsg.): Bewegte Jahre. Frankreichs Frauen, Düsseldorf, 1994, S. 137-162.

Christadler, Marieluise/Hervé Florence (Hrsg.): Bewegte Jahre. Frankreichs Frauen, Düsseldorf, 1994.

Costa-Lascoux, Jaqueline: Assimilation, intégration ou insertion? Querelles sémantiques et choix politiques, in : Richard, Jean-Luc (éd.) : La Documentation française. Les immigrants dans la société française, Paris, 2005, S. 47-49.

Costa-Lascoux, Jaqueline: L'intégration à la française : une philosophie, des lois, in : Dewitte, Philippe (éd.): Immigration et intégration. L'état des savoirs sous la dir., Paris, 1999, S. 328-340.

Currle, Edda : Migration in Europa. Daten und Hintergründe, Stuttgart, 2004.

Damon, Julien: Quartiers sensibles et cohésion sociale, in : Damon Julien (éd.): Problèmes politiques et sociaux n° 906. La Documentation française, Paris, 2004, S. 5-12.

Damon Julien (éd.): Problèmes politiques et sociaux n° 906. La Documentation française, Paris, 2004.

Deutsches Institut für Menschenrechte/u.a. (Hrsg.): Jahrbuch Menschenrechte 2005. Themenschwerpunkt: Durchsetzung der Menschenrechte von Frauen, Frankfurt am Main, 2004.

Deutsches Institut für Menschenrechte (Hrsg.): Human Rights Lecture, Berlin, 2005 digitale Publikation unter: http://institut-fuer-menschenrechte.de/dav/Publikationen/Institutspublikationen/2005-03-03_Gerhard_Frauenrechte.pdf

Dewitte, Philippe: L'intégration à la française: une philosophie, des lois, in: Dewitte, Philippe (éd.): L'immigration, sujet de rhétorique et objet de polémiques, Paris, 1999, S. 5-14.

Dewitte, Philippe (éd.): Immigration et intégration. l'état des savoirs sous la dir, Paris, 1999.

Duby, Georges/Perrot, Michelle (Hrsg.): Geschichte der Frauen, Paris, 1994.

Eagleton, Terry: Was ist Kultur?. Eine Einführung, München, 2001.

Eisenberg, Avigail/Spinner-Halev, Jeff (Hrsg.): Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity, Cambridge, 2005.

Floßmann, Ursula: Frauenrechtsgeschichte. ein Leitfaden für den Rechtsunterricht, Linz, 2004.

Follmar-Otto, Petra: Frauenrechte statt Frauenfrage. Entwicklungen und Themen im internationalen Schutz der Menschenrechte von Frauen, in: Deutsches Institut für Menschenrechte/u.a. (Hrsg.): Jahrbuch Menschenrechte 2005. Themenschwerpunkt: Durchsetzung der Menschenrechte von Frauen, Frankfurt am Main, 2004, S. 31-44.

Fraisse, Geneviève: Von der sozialen Bestimmung zum individuellen Schicksal, in: Duby, Georges/Perrot, Michelle (Hrsg.): Geschichte der Frauen, Paris, 1994.

Frankreich-Lexikon/Schlüsselbegriffe zu Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Geschichte, Kultur, Presse- und Bildungswesen, Schmidt Bernhard (Hrsg.), 2. Aufl., Berlin, 2005.

Fraser, Nancy: Die halbierte Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, 2001.

Fritzsche, Karl Peter: Menschenrechte. eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn/Wien, 2004.

Galembert, Claire de: Die Zersplitterung des Islams in Frankreich, in: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levant (Hrsg.): Konfliktfeld Islam in Europa, Sonderband 17, Baden-Baden, 2007, S. 369-392.

Gastaut, Yvan: La Laïcité en question, l'affaire du foulard (Depuis 1989), in: Gastaut, Yvan (éd.): L'immigration et l'opinion en France sous la Ve République, Paris, 2000.

Gastaut, Yvan (éd.): L'immigration et l'opinion en France sous la Ve République, Paris, 2000.

Gerhard, Ute: Menschenrechte und Frauenrechte. Überlegungen zur Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam, in: Janshen, Doris/Meuser, Michael (Hrsg.): Schriften des Essener Kollegs für Geschlechterforschung, 4.Jg. 2004, Heft III, digitale Publikation unter: http://www.uni-duisburg-essen.de/imperia/md/content/ekfg/ute_gerhard_frauenrechte.pdf

Gerhard, Ute: Unrecht zur Sprache bringen. Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs, in: Deutschen Institut für Menschenrechte (Hrsg.): Human Rights Lecture, Berlin, 2005 digitale Publikation unter: http://institut-fuer-menschenrechte.de/dav/Publikationen/Institutspublikationen/2005-03-03_Gerhard_Frauenrechte.pdf

Gerhard, Ute: Menschenrechte sind Frauenrechte. Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam, in: Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld, 2003, S. 85-102.

Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M./Rumpf, Mechthild: Vorwort, in: Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld, 2003, S. 7-12.

Griesebner, Andrea (Hrsg.): Geschlecht und Kultur, Wien, 2000.

Halm, Dirk/Sauer, Martina: Parallelgesellschaft und Integration, in: Woyke Wichard (Hrsg.): Integration und Einwanderung. Eine Einführung, Schwalbach/Ts., 2007, S. 59-82.

Hassauer, Friederike: Was ist Literatur?. Einführung in die Romanistik und in die Allgemeine Literaturwissenschaft;Wien, 1998.

Hassauer, Friederike: Heißer Streit und kalte Ordnung. Epochen der "Querelle des femmes" zwischen Mittelalter und Gegenwart , Göttingen. 2008.

Hassauer, Friederike: Der Streit um die Frauen: 11 Fragen und Antworten, in: Bidwell-Steiner, Marlen (Hrsg.): Streitpunkt Geschlecht. historische Stationen der „Querelle des femmes“ in der Romania, Wien, 2001, S. 20-27.

Hassauer, Friederike: Gleichberechtigung und Guillotine: Olympe de Gouges und die feministische Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution. Eine Fallstudie in programmatischer Absicht, in: Becher, Ursula A.J. (Hrsg.): Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt am Main, 1998, S. 259-285.

Hervé Florence: „Ich bin eine andere Frau geworden“. Frauen in der Résistance, in: Christadler, Marieluise/Hervé Florence (Hrsg.): Bewegte Jahre. Frankreichs Frauen, Düsseldorf, 1994, S. 86-107.

Janshen, Doris/Meuser, Michael (Hrsg.): Schriften des Essener Kollegs für Geschlechterforschung, 4.Jg. 2004, Heft III, digitale Publikation unter: http://www.uni-duisburg-essen.de/imperia/md/content/ekfg/ute_gerhard_frauenrechte.pdf

Joppke, Christian/Lukes, Steven (Hrsg.): Multicultural Questions, Oxford, 2002.

Klinger, Cornelia: Die Kategorie Geschlecht in der Dimension Kultur, in: Griesebner, Andrea (Hrsg.): Geschlecht und Kultur, Wien, 2000.

Koenig, Matthias: Menschenrechte, Frankfurt am Main, 2005.

Krämer, Gudrun: Islam und Menschenrechte, in: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Der Islam. Eine Einführung durch Experten, Mainz, 1998, S. 53-67.

Kreile, Renate: Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient, in: Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld, 2003, S. 32-52.

Kreile, Renate: Die Verkehrtheit der Welt und die Ordnung der Geschlechter, in: Rohr, Elisabeth/Wagner-Rau, Ulrike/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Die halbierte Emanzipation?. Fundamentalismus und Geschlecht, Königstein/Taunus, 2007, S. 81-112.

Kymlicka, Will: Comments on Shachar and Spinner-Halev: An Update from the Multiculturalism Wars, in: Joppke, Christian/Lukes, Steven (Hrsg.): Multicultural Questions, Oxford, 2002, S. 112-129.

Lange, Helene/Bäumer Gertrud (Hrsg.) : Handbuch der Frauenbewegung. 1. Teil. Die Geschichte der Frauenbewegung in den Kulturländern, Berlin, 1901.

Leila: Zur Ehe gezwungen, 4. Aufl., Augsburg, 2005.

Lexikon der Politik, Nohlen, Dieter (Hrsg.), München, 1998.

Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus: Cultural studies. eine Einführung, Wien, 2001.

Mayer, Ann Elizabeth: Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter »religiöser« Vorbehalte, in: Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld, 2003, S. 103-122.

Mernissi, Fatima: Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne, Freiburg im Breisgau, 2002.

Messaoudi, Khalida: Die Kulturfalle in: Schwarzer, Alice (Hrsg.): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, 5. Aufl., Köln, 2004, S. 167-172.

Metzeltin, Michael: Kognitive, gesamtmediale, politische Anthropologie. Ein neuer Ansatz zur Kulturanthropologie, Wien, 2001.

Metzler Lexikon Gender Studies. Geschlechterforschung : Ansätze - Personen – Grundbegriffe, Renate Kroll (Hrsg.), Stuttgart, 2002.

Michalowski, Ines: Vom nationalen Integrationsmodell zum europaweiten Pragmatismus?, in: Woyke Wichard (Hrsg.): Integration und Einwanderung. Eine Einführung, Schwalbach/Ts., 2007, S. 33-58.

Moati, Sophie (éd.) : regards sur l'actualité. État, laïcité, religion, Paris, 2003.

Moch, Leslie Page: Frankreich, in: Bade, Klaus Jürgen (Hrsg.): Europa in Bewegung : Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München, 2000, S. 122-140.

Neuhold, Brita/Pirstner, Renate/Ulrich Silvia: Menschenrechte – Frauenrechte : internationale, euoparechtliche und innerstaatliche Dimensionen, Innsbruck/Wien, 2003.

Ni Putes ni Soumises, Le guide du Respect, Paris. 2005, als Beilage zum Film von : Caron, Margherita : Ni putes ni soumises : Itinéraire d'un combat, DVD, 2006.

Nünning, Ansgar: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie : Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 4. Aufl., Stuttgart, 2008.

Obin, Jean-Pierre/Obin-Coulon, Annette: Immigration et intégration, Paris, 1999.

Okin, Susan Moller : Is multiculturalism bad for women ?, Princeton, 1999.

Pappritz, Anna : Die Geschichte der Frauenbewegung in Frankreich, in : Lange, Helene/Bäumer Gertrud (Hrsg.) : Handbuch der Frauenbewegung. 1. Teil. Die Geschichte der Frauenbewegung in den Kulturländern, Berlin, 1901, S. 361-398.

Pateman, Carole: The disorder of women democracy, feminism and political theory, Cambridge, 1989.

Pernthaler, Peter: Allgemeine Staatslehre und Verfassungslehre, 2. Auflage, Wien, 1996.

Poulain de La Barre, François : De l'égalité des deux sexes, Paris, 1984.

Rey, Annette : Einwanderung in Frankreich 1981 bis 1995/Ausgangsposition und Handlungsspielraum im Hinblick auf eine gemeinsame europäische Einwanderungspolitik, Leverkusen, 1997.

Richard, Jean-Luc (éd.) : La Documentation française. Les immigrés dans la société française, Paris, 2005.

Rohr, Elisabeth/Wagner-Rau, Ulrike/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Die halbierte Emanzipation?. Fundamentalismus und Geschlecht, Königstein/Taunus, 2007.

Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld, 2003.

Scheiterbauer, Tanja: Islam zwischen Integrationismus und Community ?. Neuere Forschungsarbeiten über MuslimInnen in Frankreich und Großbritannien in: Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Heft 2, 2003, Stuttgart, 2003, S. 290-300.

Schmidt-Häuer, Julia: Menschenrechte – Männerrechte – Frauenrechte. Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsproblem, Münster, 2000.

Schröter, Hiltrud: Das Gesetz Allahs. Menschenrechte, Geschlecht, Islam und Christentum, Königstein/Taunus, 2007.

Schwarzer, Alice (Hrsg.): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, 5. Aufl., Köln, 2004.

Senghaas-Knobloch, Eva: Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung, in: Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Heft 2/1991, Stuttgart, 1991, S. 123-133.

Vismann, Cornelia: Menschenrechte. Instanz des Sprechens – Instrument der Politik, in: Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1998, S. 279-304.

Wagner-Rau, Ulrike: Die Suche nach einem Fundament, in: Rohr, Elisabeth/Wagner-Rau, Ulrike/Jansen, Mechtild M. (Hrsg.): Die halbierte Emanzipation?. Fundamentalismus und Geschlecht, Königstein/Taunus, 2007, S. 11-28.

Wischermann, Ula: Feministische Theorien zur Trennung von privat und öffentliche. Ein Blick zurück nach vorn, in: Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Heft 1/2003, Stuttgart, 2003, S. 24-34.

Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levant (Hrsg.): Konfliktfeld Islam in Europa, Sonderband 17, Baden-Baden, 2007.

Woyke Wichard (Hrsg.): Integration und Einwanderung. Eine Einführung, Schwalbach/Ts., 2007.