

Neutralitäts- und Religionskonstruktionen in Kopftuchkontroversen

Eine diskurstheoretische Annäherung

Schirin Amir-Moazami

Einleitung

Vor einigen Jahren nahm ich an einer Konferenz über akademische Wissensproduktion zum Islam und Muslim*innen in Kanada teil. Kolleg*innen, die sich eingängig und über Jahre hinweg mit den etlichen Kopftuchkontroversen, aber auch mit der Praxis des Kopftuchtragens in liberal-säkularen Öffentlichkeiten beschäftigt haben, tauschten sich über ihre »Headscarf fatigue« aus. Was bedeutet es, wenn Wissenschaftler*innen in Kanada – wohlgemerkt der Geburtsstätte multikultureller Theorie und Praxis¹ – ihre Erschöpfung gegenüber den dort erst vor Kurzem aufgekommenen Debatten um das Kopftuch zum Ausdruck bringen? Was bedeutet es für den hiesigen Kontext, in dem Kopftuchdebatten seit nunmehr über 30 Jahren schwelen oder zyklisch entflammen, wenn wir die erste nationale »Affair de Foulard« 1989 in Frankreich zum Ausgangspunkt nehmen? Blicken wir auf diese etlichen Kopftuchdebatten, so wird rasch deutlich, dass sie stets derselben Choreografie folgen: Skandalisierung, Schlichtungs- und Differenzierungsversuche, gefolgt von juristischen Lösungsvorschlägen, die in der nächsten Instanz oder bei der nächsten Kontroverse wieder verworfen oder verfeinert werden.

-
- 1 In Kanada entfachten größere Debatten zur islamischen Kopfbedeckung erst im letzten Jahrzehnt und dies vor allem im französisch geprägten Quebec. Die Kontroverse kreiste dort vor allem um den Niqāb, d.h. die Gesichtsverschleierung (siehe z.B. Selby 2014). Bemerkenswert bei der besagten Konferenz war immerhin, dass auf dem Programm die Gebetszeiten und -räume der gastgebenden Universitäten angegeben waren. Dies wäre hierzulande bestenfalls in einem interreligiösen Forum, nicht aber an einer »religiös-weltanschaulich neutralen« Universität denkbar.

Alles in allem bleiben Inhalte und Abfolgen dieser Kontroversen auffällig zäh, auffällig monoton und auffällig kritikresistent. Warum diese Zählebigkeit? Woher rührt die dichte Membran, die sich um diesen Diskursraum windet? Warum die immer wiederkehrenden Behauptungen und Mutmaßungen über die verborgenen Wahrheiten, die hinter dem Kopftuch lauern? Wer entscheidet, welche Körper warum in ihren intimsten Sphären beäugt, skandalisiert und sanktioniert werden? Folgt es möglicherweise einer Logik, dass dabei bestimmte Stimmen immer wieder versickern, übertönt oder schlicht überhört werden, dass Gesagtes trotz etlicher Wiederholungen verrinnt? Welches Religionsverständnis ist bei diesem einseitigen Fokus auf bestimmte Praktiken am Werk, während der liberale Verfassungsstaat zugleich als religionsneutral und –plural gepriesen wird?

Diese Fragen werden mich im folgenden Beitrag begleiten. Dabei orientiere ich mich an Foucaults diskurstheoretischen Überlegungen, wobei ich zwei Aspekte besonders hervorheben möchte: Erstens verstehe ich Diskurse nicht nur als ein Gemenge von Aussagen oder einen Austausch von Argumenten unter Gleichen, sondern immer auch als das, was *nicht* gesagt wird, was verschwiegen, zum Schweigen gebracht oder was zwar gesagt wird, aber ungehört bleibt. Bei den Kopftuchdiskussionen interessiert mich entsprechend vor allem die Verbindung zwischen Gesagtem und Nicht-Gesagtem und die Ausschlussmechanismen, die sich daran ablesen lassen. Foucault schreibt hierzu:

»Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbares Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen« (Foucault 2007 [1972]: 11).

Foucaults Ausgangsfrage lautet daher: Wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?² Dies impliziert vor

- 2 Foucault interessiert sich vor allem für die Ausschlussmechanismen und die Verfahren der Normalisierung, die immer zugleich auch Abweichung produzieren. Am Beispiel der »Geschichte des Wahnsinns« zeigt er, wie die Diskursanreizung über den Wahnsinn zugleich der Vernunft zur Kontur verhalf, etwa durch den ärztlichen Blick, der den wahnsinnigen Patienten befragt, die Institutionen, die den Wahnsinnigen wegsperren oder jene, die ihn wieder gesellschaftsfähig zu machen und zur Vernunft zu bringen versuchen. So wurden die Stimmen der Wahnsinnigen psychologisch, psychoana-

allein eine Analyse der Konstitutionsbedingungen von Diskursen. Und es impliziert ein Feingefühl für die subtileren Ausschlussmechanismen als die des Verbots, der Bestrafung oder der Repression. Verbunden mit unserer Thematik: Obwohl das Verbot des Kopftuchs für die Betroffenen fraglos existenzieller und folgenreicher ist als das bloße Debattieren über seine Symbolik, interessiert mich eine subtilere Ebene der diskursiven Ausschlussmechanismen, die sich im ständigen Beäugen, im Befragen, im Verhör, aber auch in der Vorgabe der Frageraster manifestieren.

Zweitens, ein Diskurs spiegelt nicht lediglich gesellschaftliche Realitäten wider, sondern erzeugt diese Realitäten zugleich. Diskurse konstituieren sich durch Vorgaben, Konventionen und Bezüge auf bereits Gesagtes und schaffen damit Wirklichkeiten. Diskurse unterliegen Ordnungen, und teilweise ordnen sie regelrecht an.³ Nach Foucault ist ein Diskurs also mehr als eine Verkettung von Bedeutungsrelationen. Er ist auch an Reproduktionsprozesse gebunden, in und mit denen die gesellschaftliche Herstellung und Sicherung von Wahrheit – im Sinne von geltendem Wissen über die Wirklichkeit – erfolgt. Diskursive Praxis kann somit als ein »Wahr-Sprechen« verstanden werden.

Die bloße Tatsache, dass das Kopftuch unverhältnismäßig oft Verhandlungsmasse ist, auf die sich unterschiedlichste Akteur*innen, von Politiker*innen bis hin zu Jurist*innen, stürzen, schafft Realitäten: Der unentwegte Diskurs über das Kopftuch hält seine Außergewöhnlichkeit aufrecht. Durch diese einseitige Diskursanreizung werden bestimmte Körper als abweichend hervorgehoben und problematisiert und andere zugleich normalisiert. Der Rahmen, der über Norm und Abweichung entscheidet, bleibt aber unangetastet.

Entsprechend dieser Vorüberlegungen verfolge ich zwei miteinander verknüpfte Argumente. Einerseits behaupte ich, dass die Eintönigkeit und Hartnäckigkeit der Diskursformationen über islamische Praktiken vor allem darin begründet liegen, dass bestimmte Diskursinhalte im liberal-säkularen Kontext verhallen, ganz gleich wie oft sie wiederholt werden. Andererseits argumentiere ich, dass der formalrechtlich religiös-weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat bei genauem Hinsehen nicht neutral ist, sondern auf hegemo-

lytisch und medizinisch »diskursiviert«, d.h. in den Diskurs eingeschlossen und dabei zugleich entlang moderner Technologien der Wissensproduktion durchleuchtet, sortiert, kategorisiert und abgesondert.

- 3 Diese Doppeldeutigkeit wird bereits im Originaltitel *L'Ordre du Discours* deutlich, was im Französischen Ordnung und Anordnung zugleich meint. In diesem Text weist Foucault außerdem immer wieder auf die umkämpfte Materialität des Diskurses hin.

nialen und zumeist unausgesprochenen Vorstellungen von angemessener (guter) und unangemessener (schlechter) Religion basiert.

Zur Dialektik von Hypersichtbarkeit und Unsichtbarkeit

Wenn wir die oben skizzierten diskurstheoretischen Überlegungen bei der übermäßigen Diskursanreizung zum Islam und zu Muslim*innen in Europa zugrunde legen, so müssen wir zunächst fragen, warum überhaupt bestimmte »Religionen« in besonderer Weise im öffentlichen Visier sind. Wir müssen fragen, woher die Besessenheit rührt, bestimmte Körperpraktiken (Verschleierung, Gebet, männliche Beschneidung, oder – zumindest vor Corona – die Verweigerung des Händeschüttelns) zum Problem zu erklären und andere nicht. Um diese Frage mit Blick auf die Kopftuchdebatten ansatzweise zu beantworten, lohnt es sich auf die Hoch- und Endphase des Kolonialismus zurückzublicken. Denn hier hat die Entschleierungswut und auch die Begierde der Kolonialherren, die Wahrheiten hinter dem Schleier entlüften zu wollen, ihren Ausgangspunkt. Möglicherweise beruhen die Pathologisierung von islamischen Praktiken und der ihnen unterstellte Reformbedarf gar nicht so sehr auf den »Herausforderungen« der Einwanderungsgesellschaft. Bemerkenswert ist zumindest, dass es in Deutschland bereits im ausgehenden 19., beginnenden 20. Jahrhundert etliche Debatten um jüdische Praktiken mit ähnlicher Abfolge gegeben hat (siehe Judd 2007).⁴

Die immer wieder aufflammenden öffentlichen Kontroversen um islamische Körperpraktiken sind insofern nicht Ausdruck einer plötzlichen und unvermittelten »moralischen Panik«. Sie sind auch nicht allein mit den faktisch existierenden Kopftuchzwängen in islamisch geprägten Ländern wie Iran zu begründen, die in diesen Debatten häufig zurate gezogen und schlicht auf andere Kontexte übertragen werden. Vielmehr folgen die darin zur Geltung kom-

4 So wurden vor allem das rituelle Schächten und die männliche Beschneidung zwischen 1843 und 1933 zum Gegenstand politischer, rechtlicher und medizinischer Debatten, die zunehmend von rassistischen Tönen durchdrungen waren. »Ritualfragen«, so zeigt sie, wurden zum Brennglas für die Schärfung der inneren Grenzen der Nation als biologische und religiöse Einheit. Diese »Ritualfragen« (Judd 2007) kamen keineswegs auf, weil Juden vergleichsweise häufiger einen »Migrationshintergrund« hatten als andere Bevölkerungsgruppen, denn das hatten sie nicht. Paradoxierteilweise gewannen die Debatten um »Ritualfragen« genau in dem Moment an Fahrt, in dem die Judenemanzipation, oder weniger wohlwollend, -assimilation ihren Höhepunkt erreicht hatte.

menden Mechanismen einer gewissen Tradition, die weit vor der Nachkriegseinwanderung von Muslim*innen nach Europa einsetzt.

In ihrem Buch *Colonial Fantasies* ordnet Meyda Yeğenoğlu koloniale Entschleierungspolitiken in eine Genealogie der Suche nach allumfassender Sichtbarkeit, Transparenz und Kontrolle ein. Dies, von Comolli als die »Hegemonie des Auges« bezeichnet (Comolli 1985: 46 zitiert in Schaffer 2008: 13), kommt allein in alltäglichen Sprachwendungen zur Geltung (*offensichtlich, anschaulich, augenscheinlich* etc.). Sie äußert sich aber auch in modernen architektonischen Erscheinungsformen wie dem Panoptikum. Nicht zufällig hat Foucault im »Panoptismus« die Schlüsselmetapher für ein modernes Blick- und Wahrheitsregime ausgemacht. Yeğenoğlu führt dieses Streben nach Transparenz erkenntnistheoretisch auf Aufklärungsphilosophien zurück. Der verschleierte und damit nicht vollständig sichtbare (und verfügbare) Körper, so Yeğenoğlu, durchkreuze dieses Sichtbarkeitsregime und verstöre die Sehnsucht nach Kontrolle.

Möglicherweise ist es auch deshalb so mühsam, das islamische Kopftuch in europäischen Öffentlichkeiten als komplexe Körperpraxis verstehbar zu machen und eben nicht schlicht als Kompaktsymbol, dass etwas Verborgenes nach außen transportiert: Das bloße Verschleiern im Namen einer ohnehin als außergewöhnlich geltenden Religion erscheint als Affront auf ein Blickregime, das Sichtbarkeit und Transparenz beansprucht. Ausdrücklich wurde dieser Anspruch in den verschiedenen Debatten um die Gesichts- und Ganzkörperbedeckung formuliert. In Frankreich etwa wurde vielfach argumentiert, der Gesichtsschleier in öffentlichen Räumen sei für die ungehemmte zwischenmenschliche Kommunikation, ja gar für das gesellschaftliche Zusammenleben (*»vivre ensemble«*) schädlich. So gab die Historikerin Nadeije Laneyrie-Dagen im Kontext der »Mission d'information sur la pratique du port du voile intégrale sur le territoire national« (Informationsmission zur Praxis des Ganzkörperschleiers auf nationalem Boden) zu Protokoll: »In unseren westlichen Gesellschaften ist das Gesicht ein Teil des Körpers, dass das Herz des Individuums, seine Seele, seinen Verstand und seine Persönlichkeit zum Ausdruck bringt.« (Laneyrie-Dagen 2009, eigene Übersetzung aus dem Französischen). Bemerkenswert ist im Falle Frankreichs, dass auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte das Prinzip des Zusammenlebens letztlich abgesegnet und damit in eine rechtlich tragbare Kategorie verwandelt hat.

Es könnte auch den verinnerlichten Blickregimen geschuldet sein, dass sich bestimmte Diskurse so hartnäckig halten: Wenn sich das Schlaglicht auf etwas Bestimmtes richtet, bleiben andere Dinge unsichtbar. Wenn et-

was Bestimmtes als ungewöhnlich beäugt wird, erscheint etwas Anderes als gewöhnlich und normal. Vor allem bei den Debatten um die Gesichts- oder Ganzkörperverschleierung ist diskurstheoretisch beachtenswert, wie aus einem marginalen, ja nahezu kaum sichtbaren Phänomen (hierzu Moors 2010) durch die exzessive mediale, politische und juristische Aufmerksamkeit ein Problem von staatstragender Qualität fabriziert wurde.

Es ist überdies im Grunde zimal wiederholt worden: Das Kopftuch ebenso wie andere Varianten der Verschleierung sind keine Symbole mit eindeutigen Botschaften. Es sind komplexe Körperpraktiken, die nicht von den komplexen Lebensbedingungen der Trägerinnen entkoppelt werden können (siehe etwa Amir-Moazami 2007; Asad 2006). Auch die islamischen Quellen lassen hier verschiedene Deutungen zu. Die Suche nach islamisch begründeter Eindeutigkeit geht daher auch von falschen Vorstellungen aus.

Es ist aber genau diese unterstellte Eindeutigkeit, die die Diskurse um das Kopftuch immer wieder aufs Neue antreibt. So behauptet etwa der Jurist Wolfgang Bock in seinem von der Berliner Senatsverwaltung in Auftrag gegebenen 122 Seiten starken Rechtsgutachten zur Legitimität des Berliner Neutralitätsgesetzes:

»Das Abstellen auf die subjektiven Motive der Trägerinnen und auf mögliche Verständnisse des Kopftuchs führt zu einer Individualisierung und Subjektivierung des Kopftuchtragens unter Vernachlässigung seiner tatsächlichen Wirkungen im Rahmen einer islamisch beeinflussten Schul- und Schulklassenkultur, nicht zuletzt unter muslimischen Schülerinnen und Schülern.« (Bock 2019: 48, eigene Hervorhebung)⁵

Zu diesen »tatsächlichen Wirkungen« zählt nach Bock vor allem der Verschleierungsdruck, den eine Kopftuch tragende Lehrerin auf andere muslimische Schülerinnen ausübt. Dies wiederum leitet er vor allem aus einer repräsentativen Erhebung des Think Tanks *Pew Research Center* ab (ebd.: 91f.). Diese Studie hat u.a. Einstellungen zu Geschlechtergleichheit in islamisch geprägten Gesellschaften quantitativ vermessen und ist zu dem Ergebnis gelangt, dass weibliche Unterordnung und patriarchale Strukturen in den

5 Bock ist besonders interessant, weil er als Staatsrechtler ein buntes Potpourri an Forschungsfeldern aufweist (Steuerrecht, Gentechnik, Sicherheitsrecht), darunter zufällig auch ein Projekt zu »islamischen Rechtskulturen und Menschenrechten«. Wer, warum und unter welchen Bedingungen mit solcherlei Rechtsgutachten beauftragt wird, wäre einer separaten Untersuchung wert.

meisten dieser Gesellschaften weitläufig akzeptiert seien. Mit Rückgriff auf die umstrittenen Umfragen von Karin Brettfeld und Peter Wetzels (2007) bzw. Ruud Koopmans (2017) ergibt sich für Bock daraus in der Summe eine unmittelbare Kausalität zwischen dem, was er unisono als das offenkundige Bekenntnis zur »islamischen Religionskultur« bezeichnet und dem dadurch gefährdeten »Schulfrieden«⁶. Bock prognostiziert:

»Es ist nicht zu erwarten, dass Lehrkräfte, die – wie in allen diesbezüglichen Verfahren überzeugend bekundet – das Kopftuch aus voller religiöser Überzeugung mit dem Wissen tragen, was es im Islam bedeutet, diese dienstlichen Pflichten von sich aus und angesichts heftiger kultureller Widerstände in jedem Fall mit der dafür erforderlichen Überzeugung freiwillig wahrnehmen werden. Denn sie nehmen durch das Tragen des islamischen Kopftuchs das Entstehen und die Förderung von Konflikten, die notwendig den Schulfrieden stören, in Kauf. [...] Die tatsächlichen, mit hoher Sicherheit vorherzusagenden Wirkungen des islamischen Kopftuchs der Lehrerin im Unterricht überschreiten die Kategorie der Gefahr, da der Eintritt der beschriebenen Folgen in einer hohen Zahl von Fällen überhaupt nicht zu vermeiden ist.« (Bock 2019: 109/110)

Interessant ist hierbei, dass der staatlich-juridische Blick auf die Legitimität bestimmter Körperpraktiken einerseits indifferent bleibt gegenüber den individuellen Beweggründen und Lebensrealitäten der zur Debatte stehenden Frauen, andererseits aber stets über Inhalte und Wirkungen dieser Praktiken spekuliert und urteilt und sie damit außergewöhnlich sichtbar macht. Diese Hypersichtbarmachung steht zugleich einer stetigen Banalisierung dominanter Religionen gegenüber, in diesem Fall des Christentums, dessen sichtbare oder unmarkierte Omnipräsenz in europäischen Öffentlichkeiten vergleichsweise selten thematisiert, geschweige denn skandalisiert wird. Es ist also nicht sichtbare Religion per se, die säkulare Grundannahmen von der Trennung zwischen Religion und Politik oder der Privatisierung von Religiosität ins Wanken geraten lässt. Vielmehr werden bestimmte Traditionen und Praktiken auch durch ihre ständige Diskursivierung ins Licht der Öffentlichkeit gezerrt. Nicht jede religiöse Gemeinschaft hat also das Privileg als unschuldig und banal zu gelten und damit außerhalb des politischen, öffentlichen oder akademischen Radars zu sein (hierzu z.B. Oliphant 2021). In Deutschland sind

6 Zur Schwammigkeit und Entwicklung des Begriffs »Schulfrieden« im Kontext Deutschlands siehe etwa Neureither (2012).

diese Privilegien noch gravierender, weil sich hier christliche Institutionen erfolgreich einen kaum hinterfragten Platz in der politischen Landschaft und öffentlichen Sektoren sichern konnten (Lewicki 2022; Rommelspacher 2017).

Neben dieser Dialektik zwischen Hypersichtbarkeit und Unsichtbarkeit müssen wir auch die Hörbarkeitshürden bedenken. In einer aufschlussreichen politiktheoretischen Analyse thematisiert Mohamed Amer Meziane diese Hürden anhand des Beispiels der (Nicht)Hörbarkeit von antikolonialem politisch-moralischen Protest im Kontext der französischen Besetzung Algeriens (Meziane 2021). Islamisch begründeter antikolonialer Widerstand, so Mezianes Beobachtung, der sich nicht in eine liberal-säkulare Sprache übersetzen ließ, ja möglicherweise nicht einmal verbal artikulierbar ist, sei bei der französischen Kolonialmacht auf Taubheit gestoßen. Daraus erwächst für Meziane ein grundsätzlicheres Dilemma:

»[...] when the State reacts to a moral protest, its response testifies its own deafness. As an abstract reality, the State necessarily thinks and acts in the physical absence of its own ›subjects‹, on the basis of an erasure of their singular bodies and their voices. The State is therefore inseparable from the process of abstraction which implements the alleged autonomy of both the subject and the Law. Its sovereignty is a process because it is continuously being created and re-created by mechanisms of translation.« (Meziane 2021: 6)

Zwar birgt der Kolonialismus eine besondere Form einer solchen Taubheit in sich, denn der koloniale Staat kann sich nur durch aktives Weghören der Kolonisierten legitimieren. Dennoch weist Meziane auf einen grundsätzlicheren Funktionsmechanismus moderner säkularer Staatlichkeit hin, der für meine Analyse relevant ist. So wird die Souveränität des modernen säkularen Staates dadurch erzeugt, dass bestimmte Stimmen auf Kosten jener gehört werden, deren Stimmen überhört bleiben oder sogar aktiv zum Schweigen gebracht werden. Da Meinungs- und Redefreiheit jedoch ein hohes Gut liberaler Ordnungen ist, geschieht dieses Ungehörtbleiben oder zum Schweigen gebracht werden auf subtilere Weise als durch Redeverbote oder Repression. Vielmehr erfolgt es beispielsweise durch übermäßige Diskursproduktion, durch das Ins-Visier-Nehmen des einen zugunsten des Unsichtbarmachens und Banalisierung des anderen. Im Falle der staatlichen Regulierungen um das Kopftuch erfolgt es, indem eine eigentlich komplexe und vieldeutige Körperpraxis zum »Zeichen« wird, dessen Bedeutungen dabei vom Staat in eine verbale Sprache übersetzt werden (hierzu Asad 2018: 53).

Der säkulare Verfassungsstaat als »Übersetzungsmaschine«

Meziane spricht in diesem Zusammenhang vom säkularen Staat als einer »Übersetzungsmaschine« (Meziane 2021). Im Kontext des säkularen Verfassungsstaates müssen die Bedeutungen des Kopftuchs demnach nicht nur von den Trägerinnen abstrahiert, sondern auch in ein liberal-säkulares Vokabular übersetzt werden. Es sind diese Taubheit und der damit verknüpfte Übersetzungsvorbehalt gegenüber religiösen Befindlichkeiten, die den säkularen Staat überhaupt legitimieren. Ein Paradebeispiel für den epistemischen Unterbau dieses Übersetzungsvorbehaltes findet sich etwa in Jürgen Habermas' neueren Überlegungen zur Rolle von Religion im säkularen Verfassungsstaat. Alarmiert vom weltweiten Erstarken religiöser Wiedererweckungsbewegungen gesteht Habermas »religiösen Sprechakten« in liberal-säkularen Öffentlichkeiten zunächst einen legitimen Raum zu. Einschränkend fügt er dann aber hinzu:

»Unter den normativen Prämissen des Verfassungsstaates und eines demokratischen Staatsbürgerethos ist die Zulassung religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit aber nur sinnvoll, wenn allen Bürgern zugemutet wird, einen möglichen kognitiven Gehalt dieser Beiträge – bei gleichzeitiger Beachtung des Vorrangs säkularer Gründe und des institutionellen Übersetzungsvorbehaltes – nicht auszuschließen.« (Habermas 2009: 145, eigene Hervorhebung)

Unter Prämissen der Religionsfreiheit sollten »religiöse Bürger*innen« daher nicht von normativen Wahrheitsansprüchen absehen müssen. Sie sollten diese aber unter der dem Vorbehalt der Übersetzbarkeit in säkulare Vernunft begründen. Es gäbe hier vielerlei anzumerken. Beispielsweise bleibt fraglich, ob sich religiöse Äußerungen so eindeutig von säkularen trennen lassen, wie Habermas es vermuten lässt. Talal Asad bemerkt in diesem Sinne, dass wenn Religion übersetzt werden solle, es überhaupt erst einmal einer Definition bedürfe, was Religion ist. Habermas' Übersetzungsappell funktioniert nur, wenn Religion mit liberalen Befindlichkeiten vereinbar und von allem entledigt ist, das den »kognitiven Gehalt« überschreitet. Religion ist dann:

»split into two: on the one hand, there is the language and practice inherited from Christianity that define the secular state (religion 1), and on the other hand, there is the language and practice of liberal believers who live in a secular society and have redefined their religiosity (religion 2) so that it

is entirely compatible with if not entirely equivalent to the secular.« (Asad 2018: 46)

Angesichts etlicher ungleicher Ausgangsbedingungen bleibt es fraglich, wie Muslim*innen ihre religiösen Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs sublimieren und in universal versierte säkulare Bürger*innen mutieren sollten. Interessanterweise macht Habermas selbst auf die asymmetrischen Bedingungen des vermeintlich religiös neutralen Verfassungsstaates aufmerksam. Allerdings rechtfertigt er dies mit einem empirischen Argument, das den zahlreichen Anrufungen von Muslim*innen als in der Warteschleife der Moderne erstaunlich nahekommmt. So behauptet er, der Säkularisierungsprozess in Europa sei im Zuge von Reformation und Aufklärung entscheidend vom Christentum befördert worden. »Traditionelle Religionen«, wie Habermas sie nennt, hätten hier einen Nachholbedarf, säkulare Wissensbestände zu akzeptieren.⁷

Vor allem hier klingt recht deutlich an, auf wen diese Forderungen zugeschnitten sind, insbesondere weil er später behauptet, die katholische Kirche habe sich diesen Anforderungen bereits mehr oder minder gestellt (ebd.: 2009: 143). Zwar greift Habermas nicht ausdrücklich den Islam als Kandidaten für diesen Aufholprozess heraus. Es ist aber dennoch recht klar, an wen er sich richtet. Denn zugleich behauptet er, die katholische Kirche hätte nach einem mühsamen Lernprozess die Prämissen der säkularen Vernunft akzeptiert. Mit Blick auf Muslim*innen unterstreicht er hingegen:

»Many Muslim communities still have this painful learning process before them. Certainly, the insight is also growing in the Islamic world that today a historical-hermeneutic approach to the Koran's doctrine is required.« (Habermas 2008)

So bleibt der säkulare Verfassungsstaat bei genauerem Hinsehen vor allem taub gegenüber jenen verkörperten Traditionen, die sich nicht in eine säkulare Sprache im Habermas'schen Sinne übersetzen lassen oder überhaupt nicht sprachlich artikulierbar sind. Dieser Übersetzungsvorbehalt gilt übrigens auch für das Prinzip der Religionsfreiheit, das häufig als fundamentales Grundrecht gegen Kopftuchverbote in Stellung gebracht wird: Nur das, was

7 Habermas gibt »religiösen Bürgern« einen ganzen Katalog an Elementen mit auf den Weg, die zu diesem Aufholprozess gehörten.

als »Religion« begründet und gerechtfertigt werden kann, gilt als schützenswert (vgl. Sullivan 2007). Hier wird zugleich die Empfindungslosigkeit des religionsneutralen Verfassungsstaates gegenüber bestimmten religiösen Praktiken deutlich, die außerhalb dieser Repertoires liegen. Das Kopftuch kann also bestenfalls rechtlich legitimiert oder geschützt werden, wenn sich seine Begründungen in ein liberales Lesbarkeitsraster übersetzen lassen.

Allerdings sind diese Übersetzungspraktiken in einem nationalstaatlichen Rahmen trotz aller Beschwörungen per se *nicht* neutral. Vielmehr basieren sie auf verkörperten Vorverständnissen davon, was angemessene und schützenswerte Formen von Religiosität und wo die Grenzen zwischen Religion und Politik zu ziehen sind. Daraus ergeben sich eine Reihe von Paradoxien. Die für unseren Kontext relevanteste besteht darin, dass der säkulare Verfassungsstaat und seine Institutionen gegenüber religiösen Befindlichkeiten neutral (taub im Sinne Mezianes) sein müssen, diese Begründungen aber eigenmächtig befördern, etwa im Akt der Übersetzung oder aber, wenn sie definieren, was angemessene Religion ist oder wann die Wertneutralität des säkularen Verfassungsstaates überschritten ist. Dieser Widerspruch tritt vor allem bei »außergewöhnlichen« Religionen zutage, die sich entweder nicht umstandslos in ein säkulares Repertoire übersetzen lassen oder die durch ein aufgeladenes Vorverständnis von schädlicher Religion von vornherein vormarkiert sind.

Der souveräne liberal-säkulare (National)Staat ist also einerseits darauf angewiesen, die religiösen Befindlichkeiten und Gefühle seiner Bürger*innen zu überhören, zumindest aber zu filtern und in eine bürokratisch legitimierte neutralisierte Sprache zu übersetzen, um dem Prinzip der Gleichbehandlung gerecht zu werden. Die Bedeutungen des Kopftuchs müssen also für den souveränen Staat lesbar gemacht werden. Andererseits sind diese Religionsdefinitionen und ihre Übersetzungen in das Primat der säkularen Sprache immer abhängig von konventionalisierten Verständnissen von Religion. Wichtiger noch: Säkularität ist keine neutrale oder universale und alles einschließende Angelegenheit, sondern selbst eine bestimmte Position.

Die Mär vom religiös-weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat in Europa

Entgegen des Versprechens abstrakt, universell gültig und damit für alle Bürger*innen gleichermaßen verfügbar zu sein, verweist Asad in einem aufschlussreichen Beitrag zu den Kopftuchdiskussionen in Frankreich auf die

»emotionalen Strukturen« liberaler Freiheiten (Asad 2006: 509–15). Dies wird etwa anhand der Leidenschaften und dem emotionalen Vokabular deutlich, das nicht nur die öffentlichen, sondern auch politisch-rechtliche Auseinandersetzungen um das Kopftuch durchdringen. So griffen politische Autoritäten, aber auch die Rechtsprechung bei den Verbotsbegründungen auf quasi-psychologische Repertoires wie den mangelnden »freien Willen« oder das »Begehren« Kopftuch tragender Frauen zurück. Damit brachten sie das Private – wohlgemerkt idealtypisch durch liberale Freiheiten geschützt – nicht nur auf die öffentliche Agenda, sondern auch in die staatliche Geltungssphäre, und zwar indem sie das wahre Begehren semiotisch konstruierten (Asad 2018: 53). Wie Asad an anderer Stelle bemerkt, wird das Ungleichverhältnis in dem Fall auch dadurch verstärkt, dass das Begehren unverhüllter Frauen nicht zur Debatte steht. Dabei wäre es durchaus möglich, dass sich junge Frauen eigentlich gern bedecken würden, es aber angesichts der Sanktionsgefahr und des Stigmas, mit dem das Kopftuch in Frankreich behaftet ist, nicht tun. Wir könnten uns in Ergänzung dazu ähnlich darüber wundern, dass schulbehördlich über das Begehren und den freien Willen junger Frauen wenig spekuliert wird, die sich mager hungern, ihre Lippen aufspritzen oder Brüste mit Silikon auspolstern lassen, um vermarktbaran Schönheitsidealen nachzueifern. Der unbedeckte Körper gilt also per se als vom freien Willen durchdrungen und ist regelrecht nicht der Rede wert.

Verschleierungsverbote sind insofern nicht so sehr Ausdruck einer illiberalen Praxis unter ansonsten liberalen Bedingungen, wie es liberale Theoretiker*innen zweifellos ausdrücken würden (vgl. Joppke 2009). Vielmehr sind sie gekoppelt an freiheitserzeugende Dispositive, wonach ein bestimmtes Verständnis von Freiheit – in diesem Fall ein liberal geprägtes Verständnis von individueller Autonomie – als Maß zugrunde gelegt und zugleich produziert wird.

Noch massiver traten diese emotionalen Anlagerungen in den Diskussionen um die Ganzkörperverschleierung zutage, als Politiker*innen ihre Aversionen gegenüber vollverhüllten Körpern unverblümt teilten und diskursiv normalisierten (»Ça me choque«, »Ça me dégoûte« etc., siehe Amir-Moazami 2013). Auch für die niederländischen Diskussionen um den Gesichtsschleier beobachtet Annelies Moors den inflationären Gebrauch eines affektiven Vokabulars, übrigens auch bei jenen Politiker*innen, die einem Verbot kritisch gegenüberstanden (Moors 2009: 400). Vielfach war die Rede von Empfindungen des sich gestört oder bedroht Fühlens oder schlicht von einem diffusen Unwohlsein (ebd.). Wenn sich Politiker*innen oder andere

öffentliche Akteur*innen von vollverschleierten Frauen abgeschreckt, zumindest aber irritiert zeigen, so sei ihnen nicht die Wahrheit ihrer Gefühle abgesprochen. Auffällig ist dabei aber die asymmetrisch hohe Zirkulation solcher öffentlich artikulierten Aversionen gegenüber einer religiösen Praxis von verschwindend geringer Zahl.⁸

Ein symptomatisches Beispiel für das Lavieren zwischen distanziert positivistischer Rechtsdogmatik und geballter Emotionalität lässt sich auch beim Juristen Bock beobachten. In einer Anhörung zu seinem Rechtsgutachten im Berliner Abgeordnetenhaus verabschiedete sich Bock von seinem technokratisch-juristischen Tonfall und fasste seine Besuche an sechs Berliner Schulen wie folgt zusammen:

»Es ging nicht allein ums Kopftuch. Es ging um Schinken essen. Es ging um Christen. Es ging um Antisemitismus. Es ging um Shoah. Es ging um alles, um alles, was islamische Religionskultur beinhaltet und keine andere Religionskultur. Das ist das Problem. Das ist keine Ungleichbehandlung des Islams, sondern die Realität. Das ist das Problem.« (Plenar- und Ausschussdienst 2019: 18)

Entsprechend der Mechanismen des Staates als Übersetzungsmaschine werden derartige Aversionsausbrüche allerdings letztlich zumeist wieder juristisch neutralisiert und in unverfänglichere Kategorien übersetzt, wie z.B. die »Gefährdung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung«, die »Gefährdung des Schulfriedens« oder die oben erwähnte, zum Rechtsgut mutierte Kategorie des »vivre ensemble« (»Zusammenlebens«). Abgemildert finden sich Spuren solcher emotionalen Anlagerungen des Säkularen übrigens auch bei Habermas wieder. So weist er eigenmächtig auf die regulierenden Funktionen des säkularen Verfassungsstaates hin und gesteht ein, dass dieser Staat seinen Bürger*innen einen »Staatsbürgerethos« abverlange, der über bloße Gesetzestreue hinausgehe (Habermas 2008: 27).

Zu den politischen Funktionen von Emotionen und deren Vermehrung durch öffentliche Zirkulation gäbe es auch aus diskurstheoretischen Perspektiven einiges mehr zu sagen.⁹ Ich möchte aber auf etwas anderes hinaus.

8 Zu dieser Unverhältnismäßigkeit und den damit verbundenen »Politics of small numbers« (Appadurai), siehe Moors 2010.

9 Zum produktiven und politischen Potenzial von Emotionen in solcherlei öffentlichen Debatten hat z.B. Sara Ahmed einschlägig geforscht (Ahmed 2004a und 2004b). Ahmed geht der Frage nach, wie Emotionen zwischen den Körpern zirkulieren. Sie kriti-

Mir scheinen die teilweise recht harschen öffentlichen Bekundungen von persönlichen Aversionen auf etwas zu beruhen, das ich »säkulare Einverleibungen« nennen möchte (ausführlicher Amir-Moazami 2013). Hierzu gehören etwa besagte internalisierte Konventionen von Sichtbarkeit, aber auch hegemoniale Vorstellungen von angemessener Religion. Demnach durchkreuzt beispielsweise eine Frau, deren Gesicht verschleiert ist, einverleibte Praktiken von Mimik, Gestik und andere gesellschaftlich akzeptierte und habitualisierte Normen, die zumeist auf einer vorreflexiven Ebene ablaufen. Die französische Soziologin Nilüfer Göle hat diesen performativen Aspekt von Verschleierungspraktiken in säkularen Öffentlichkeiten mit dem an Bourdieu angelehnten Begriff der *doxa* analysiert. Demnach ist die islamische Verschleierung in säkularen Öffentlichkeiten Europas unter anderem deshalb so anstößig, weil sie unmarkierte Machtstrukturen ans Tageslicht befördert:

»Der Körper als Sinnes- und Gefühlsregister macht die impliziten, nichtverbalen Verfahrensweisen und die anerzogenen Neigungen, also den Habitus, öffentlich sichtbar. [...] In dem Maße, wie soziale Akteure die Welt über das vorherrschende normative Bezugssystem wahrnehmen, sehen sie dieses als selbstverständlich an. Die gesellschaftliche Welt erscheint ihnen dann als normal und natürlich, als *doxa* (sinnvolle Vorstellung). [...] Darum sind solche Wahrnehmungen der sozialen Welt durch den gesunden Menschenverstand auch in der Lage, soziale und symbolische Herrschaftsbeziehungen zu maskieren.« (Göle 2004: 27)

Die vielfach artikulierten Aversionen gegen unterschiedliche Praktiken der Verschleierung in öffentlichen Räumen Europas könnten dieser Lesart zufolge als eine vielfach übersehene Komponente des Säkularen betrachtet werden. Demnach impliziert Säkularität in liberalen Kontexten Europas nicht allein die Regulierung des Religiösen im öffentlichen Raum. Es umfasst vielmehr ein Repertoire an verkörperten, weitgehend unmarkierten und selten reflektierten Konventionen, Verhaltenskodexen oder auch unausgesprochenen Regeln

siert dabei insbesondere die in der Psychologie nach wie vor verfochtene Behauptung, Emotionen seien eine private und auf das fühlende Individuum beschränkte Angelegenheit. Ahmed argumentiert stattdessen, dass Emotionen nicht schlicht »innerhalb« oder »außerhalb« von Individuen anzusiedeln seien, sondern dass es vielmehr auf die Effekte ankomme, die sie zwischen den Körpern und im öffentlichen Raum vermitteln und produzierten (Ahmed 2004a: 118).

der Kommunikation, die durch säkulare Institutionen und Praxen vermittelt und (re)produziert werden.

Wenn staatliche Autoritäten über die Grenzen der angemessenen religiösen Ausdrucksformen in öffentlichen oder staatlichen Räumen entscheiden, so greifen sie dabei implizit immer auch auf solcherlei unausgesprochene soziale Konventionen zurück. Auch das Ideal von Religionsneutralität, wie es im Berliner Neutralitätsgesetz zur Geltung kommt, operiert mit einem Prototyp von Religion, der bei näherem Hinsehen partikular ist. Religion versteht sich in dem Fall im Geist des liberalen Protestantismus als verinnerlichter und öffentlich unsichtbarer Glaube. Dieses Religionsverständnis erfordert seinerseits eine Reihe von körperlichen und emotionalen Dispositionen und ist keineswegs natürlich gegeben. In ihrer Studie zur emotionalen Praxis der protestantischen Innerlichkeit zeigt Monique Scheer beispielsweise, dass die Trennung zwischen verinnerlichtem Glauben und nach außen getragener religiöser Praxis, wie sie sich von Kant über Schleiermacher bis hin zu Habermas nachvollziehen lässt, auf einer Reihe von körperlich erlernten Techniken beruht (Scheer 2012: 181). Ähnlich greift auch Bock auf ein konventionalisiertes Verständnis von »richtiger« Religion zurück, die sich in seinem Fall vor allem aus der Negativfolie der »islamischen Religionskultur« speist.

Was Göle mit Bourdieu als *doxa* bezeichnet, sollte daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Grenzmarkierungen des Säkularen nur durch stetige Verlautbarungen und Verteidigungen von solchen Ansprüchen auf Partikularität aufrechterhalten werden können. Überdies verschaffen Verteidigungen wie das Primat der Vernunft, der Neutralität oder dem Übersetzungsvorbehalt, insbesondere durch gegenbegriffliche Abgrenzungen, Zusammenhalt. Die performative Kraft des Säkularen zeigt sich mit anderen Worten auch in der stetigen diskursiven Wiederholung, dass Muslim*innen (oder wohlwollender: »traditionelle Religionen«) ihre verkörperten Praktiken in eine säkulare Grammatik übersetzen oder besser ganz von sich weisen sollten, um wahrhaftig als gleichwertige Bürger*innen zu gelten. Die diskursive Markierung von illiberalen, irrationalen oder reformbedürftigen religiösen Praktiken ist daher selbst als säkulare Praxis zu begreifen.

Zum Schluss

Säkularität beruht damit sehr viel weniger auf einer strikten Trennung von religiöser und politischer Sphäre, wie es auch etwa beim Berliner Neutralitätsgesetz auf Anheb anzunehmen wäre. Sie beruht vielmehr auf politischen Freiheiten, die der moderne Verfassungsstaat zugleich garantiert und reguliert. Und es ist ebendieses Mandat, das den Staat befähigt, ja teilweise zwingt, über die Inhalte und Grenzen von religiösen Praktiken, wie etwa dem Kopftuch in staatlichen Institutionen oder weitläufiger im öffentlichen Raum zu befinden. Auf diese Weise geschieht etwas, das in liberalen Konzeptionen von staatlicher Neutralität eigentlich unzulässig ist: Der Staat interpretiert die Bedeutungen religiöser Praktiken und greift damit zugleich in religiöse Felder ein.

Dies ließe sich auch auf andere Kontroversen um islamische Praktiken übertragen (wie z.B. das islamische Gebet in staatlichen Bildungseinrichtungen, das rituelle Schächten oder die männliche Beschneidung). Die Interpretation von rechtlichen Grundsätzen ist dabei immer an legitimierte Formen des Wissens gekoppelt, die über die Inhalte und Bedeutungen von religiösen Praktiken befinden. Dieses Wissen ist aber nicht von den verkörperten Praktiken zu trennen, auf die der Staat bei jeder Entscheidung immer wieder zurückgreift und die er zugleich sprachlich neutralisiert. Der weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat mit all seinen Verästelungen in die Zivilgesellschaft hält also Religion gar nicht so sehr aus dem öffentlichen und politischen Leben fern – wie es das Neutralitätsgebot auf den ersten Blick suggeriert. Vielmehr verwaltet, reguliert, regiert und schafft er Religion. Dass die »ethische Imprägnierung« (Habermas 1993: 181) des säkularen Verfassungsstaates im Diskurs der Vielstimmigkeit und durch eine Pluralisierung der Argumente verschwindet, glaubt nur, wer diese Machtdurchdringungen ausklammert. Im Zusammenhang mit der vielbeschworenen Neutralität drängt sich dabei die Frage auf, wie sich ein diskursiv erzeugtes Ungleichverhältnis neutral behandeln lassen kann.

Insofern sind eingangs erwähnte Erschöpfungserscheinungen gegenüber den Kopftuchdiskursen zwar verständlich, aber unzulänglich. Denn diese Debatten verraten viel über die faktisch bestehenden Ungleichverteilungen von Diskursmacht und Deutungshoheiten in liberalen Öffentlichkeiten, die zugleich immer wieder als freiheitlich und inklusiv beschworen werden. Dieselben Werte, die den Kopftuchträgerinnen abgesprochen werden, sind paradoxerweise auch die Werte, die ihre Sprache unhörbar und unerhört machen.

Es ist also nötig, die in den Kontroversen um islamische Körperpraktiken ausgesprochenen oder impliziten Verständnisse von Religion sichtbar zu machen und damit die Fragerichtung umzukehren. An die Stelle der Frage: »Was steckt hinter dem Kopftuch?« müsste die Frage treten: »Warum immerzu diese Frage?« An Stelle der Frage, ob islamisch geprägte Geschlechternormen mit den Prämissen moderner Freiheiten vereinbar sind oder nicht, könnten wir fragen, welche epistemologischen und normativen Vorannahmen und welche verkörperten Emotionen diese Frage antreiben. Anstatt liberale Freiheiten als unvoreingenommene, neutrale und allgemein verfügbare Basis vorauszusetzen, könnten die vielfältigen Ausschlussmechanismen und auch die globalen sozialen Ungleichheiten ins Visier genommen werden, die liberale Ordnungen trotz aller gegenteiliger Bekundungen mit reproduzieren.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2004a): *Affective Economies*. *Social Text*, 22/2, S. 117–139.
- Ahmed, Sara (2004b): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin (2013): *The Secular Embodiments of Face-veil Controversies across Europe*, in: Nilüfer Göle (Hg.): *Islam and Public Controversy in Europe*. Farnham: Ashgate, S. 83–100.
- Asad, Talal (2006): *Trying to Understand French Secularism*, in: De Vries, Hent/Sullivan, Lawrence E. (Hg.): *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, S. 494–526.
- Asad, Talal (2018): *Secular translations. Nation-state, modern self and calculative reason*. New York: Columbia University Press.
- Bock, Wolfgang (2019): Ist die Regelung in §§ 2, 3 des Gesetzes zu Artikel 29 der Verfassung von Berlin vom 27. Januar 2005 (GVBl. S. 92) – Neutralitätsgesetz – mit dem Grundrecht auf Glaubensfreiheit aus Art. 4 GG sowie mit dem Benachteiligungsverbot nach Maßgabe von §§ 7 ff AGG vereinbar? Rechtsgutachten im Auftrag der Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie Berlin. Berlin: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie.
- Brettfeld, Karin/Wetzels, Peter (2007): *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie,*

- Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Hamburg: Universität Hamburg. Verfügbar unter: <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/WissenschaftPublikationen/muslime-in-deutschland-lang-dik.htmlDownloads/WissenschaftPublikationen/muslime-in-deutschland-lang-dik> (Zugriff: 21.11.2022).
- Foucault, Michel (2007 [1972]): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript, S. 11–44.
- Habermas, Jürgen (1993): Anerkennungskämpfe in einem demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor, Charles (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 147–96.
- Habermas, Jürgen (2008): Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives. Quarterly* 25/4, S. 17–29.
- Habermas, Jürgen (2009): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joppke, Christian (2009): *Veil. Mirror of Identity*. Cambridge: Polity.
- Judd, Robin (2007): *Contested Rituals. Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany 1843–1933*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Koopmans, Ruud (2017): *Assimilation oder Multikulturalismus. Bedingungen gelungener Integration*. Münster: Lit Verlag.
- Laneyrie-Dagen, Nadeije (2009) : Rede im Zusammenhang der »Mission d'information sur la pratique du port du voile integral sur le territoire national«, 8. Dezember 2009, Seance 4.30, Compte rendu, 16. Verfügbar unter: <https://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-miburqa/09-10/c0910016.asp> (Zugriff: 15.11.2022).
- Lewicki, Aleksandra (2021): The Christian Politics of Identity and the Making of Race in the German Welfare State. *British Sociological Association*, 55/6, S. 1228–1244.
- Meziane, Mohamed Amer (2021): The Deafness of the State on Sovereignty. Secular Aesthetics and the Untranslatability of the Qur'an. *Political Theology* 22/2, S. 155–168.
- Moors, Annelies (2009): The Dutch and the Face-Veil. The Politics of Discomfort. *Social Anthropology*, 17/4, S. 393–408.

- Moors, Annelies (2010): Fear of small numbers? Debating face-veiling in the Netherlands, in: Sayyid, S./Vakil, A. (Hg.): *Thinking through islamophobia. Global perspectives*. London: Hurst, S. 157–164.
- Neureither, Georg (2012): Schulgebet-Urteil des BVerwG: Ein Staatsbankrott ganz eigener Art. Verfügbar unter: <https://verfassungsblog.de/schulgebeturteil-des-bverwg-ein-staatsbankrott-ganz-eigener-art/> (Zugriff: 15.11.2022).
- Oliphant, Elayne (2021): *The Privilege of Being Banal. Art, Secularism, and Catholicism in Paris*. Chicago: Chicago University Press.
- Plenar- und Ausschussdienst (2019): Wortprotokoll. Ausschuss für Verfassungs- und Rechtsangelegenheiten, Geschäftsordnung, Verbraucherschutz, Antidiskriminierung. Herausgegeben von Abgeordnetenhaus Berlin. Verfügbar unter: <https://parlament-berlin.de/ados/18/Recht/protokoll/r18-045-wp.pdf> (Zugriff: 15.11.2022).
- Rommelspacher, Birgit (2017): *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*. Bielefeld: transcript.
- Schaffer, Johanna (2008): *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*. Bielefeld: transcript.
- Scheer, Monique (2012): Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit. *Erziehungswissenschaften* 15, S. 179–193.
- Selby, Jennifer (2014): Un/veiling Women's Bodies. Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Québec. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43/3, S. 439–466.
- Sullivan, Winnifred Fallers (2007): *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Ufuq (2022): »Wenn wir von Schulfrieden sprechen, ist die Pädagogik gescheitert«. Ein Interview mit Rechtsanwalt Tobias Schieder zum Begriff des »Schulfriedens«. Verfügbar unter: <https://www.ufuq.de/aktuelles/wenn-wir-von-schulfrieden-sprechen-ist-die-paedagogik-gescheitert/> (Zugriff: 21.11.2022).
- Yeğenoğlu, Meyda (1999): *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

