

Einleitung:

Der Stoff, aus dem die Kopftuch-Konflikte sind

PETRA ROSTOCK UND SABINE BERGHAHN

»The queue of political leaders and public figures who affirm ›the equality of men and women‹ as a fundamental value of European civilisation is getting longer and longer these days. This appeal to ›women's emancipation‹ is particularly popular among political leaders and parties who advocate ›integration‹ intended as assimilation of communities of migrant origins. This integration goes hand in hand with closure of borders and restriction of immigration into Europe as well as re-invention of Europe in terms of a homogeneous white civilisation, a process which once again denies the obvious multi-ethnic, multi-cultural and multi-religious realities of Europe« (NextGENDERation 2004).

Die jahrzehntelang vertretene politische und normative Festlegung *Deutschland ist kein Einwanderungsland* ist Ende des 20. Jahrhunderts als Maxime für eine deutsche Zuwanderungs- und Integrationspolitik unhaltbar geworden. Damit ist die Notwendigkeit entstanden, ein neues Selbstverständnis als Einwanderungsland zu entwickeln, als eine Gesellschaft, die ethnisch heterogen und religiös pluralistisch ist. Als Folge lässt sich eine verstärkte öffentliche Debatte um die Verfasstheit der kollektiven deutschen Identität und das Für und Wider einer ›deutschen Leitkultur‹ beobachten. Kulturelle Überfremdung sowie Identitäts-, Werte- und Geschichtsverlust durch Migration werden angeführt, um die Grundlagen der Gesellschaft für gefährdet zu erklären und diese gleichzeitig offensiv verteidigen zu können. Zentral ist dabei vor allem die Frage nach der Integrationsfähigkeit des Islams in Deutschland. Wie die

seit 1997¹ immer wieder aufkommenden Debatten über das Kopftuch (der Lehrerin) zeigen, geht es nicht nur um das Verhältnis von Staat und Religion. Verhandelt werden vielmehr vermeintliche Gegensätze zwischen Eigenem und Fremdem. Die Geschlechterverhältnisse der Anderen dienen dabei als Beweis für unüberwindbare kulturelle Differenzen. Geschlechtergleichheit und Emanzipation werden auch von konservativen Parteien und anderen Akteuren wie der katholischen Kirche, denen die Gleichberechtigung von Frauen und Männern bisher kein Anliegen war, eingesetzt, um die Inkommensurabilität zwischen einem christlich-okkzidental *›Wir‹* und einem muslimischem *›Anderen‹* zu belegen (Rostock/Berghahn 2008).

Schon in den 1960er Jahren wiesen die über deutsche und nichtdeutsche Frauen zirkulierenden Geschlechterbilder eine starke Polarität auf: »Auf der einen Seite die moderne westdeutsche Ehefrau und Mutter, für die der Teilzeitjob innere Bereicherung, aber auch Taschengeld bedeutete [...]. Auf der anderen Seite die *›Gastarbeiterin‹* [...]. Deren Motiv für den Erwerbsaufenthalt in der Bundesrepublik hatte ausschließlich die wirtschaftliche Not zu sein« (Mattes 2008: 25 f; Hervorhebungen im Original), wodurch Pathologisierung und Viktimisierung der *›Gastarbeiterin‹* überwogen. Spätestens seit den 1980er Jahren ist die Figur der *›armen unterdrückten Türkin bzw. Muslimin‹* virulent, die eingesperrt, zwangsverheiratet und genötigt wird, ein Kopftuch zu tragen (Lutz 1989). Dabei war das Kopftuch vor allem seit den 1970er Jahren ein sozialer Marker, Kopftuch tragende Frauen galten als rückständig und ungebildet. In den 1990er Jahren fand jedoch eine Verschiebung statt von einer Assoziation des Kopftuchs mit spezifischen ökonomischen Bedingungen (insbesondere in Verbindung mit Putzfrauen) zur Interpretation des Kopftuchs als Marker kultureller Differenz (Rottmann/Marx Ferree 2008: 485; Weber 2004: 38). Diese Interpretation ist nur als Bestandteil einer allgemeinen Kulturalisierung des Sozialen zu verstehen, die sowohl in Teilen der Migrationsforschung, als auch in öffentlichen und politischen Debatten stattfindet. Im Kontext eines neoliberalen Um- bzw. Abbaus des Wohlfahrtsstaats werden kulturelle Differenzen zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft aufgeladen und als Ab- bzw. Ausgrenzungskriterium instrumentalisiert, um die Mehrheitsgesellschaft gegenüber Einwanderern als *Wir-Gruppe* zu vereinen und von sozialen Konflikten abzulenken (Butterwegge 2007). Die angenommene kulturelle Verschiedenheit verdichtet sich häufig im Bild der

1 1997 lehnte das Stuttgarter Oberschulamt Fereshta Ludin als Referendarin ab, weil es in dem Kopftuch eine unzulässige ideologische Aussage sah. Die damalige Baden-Württembergische Kultusministerin Annette Schavan (CDU) erteilte ihr die Erlaubnis für das Refrendariat mit der Begründung, Ludin müsse wenigstens ihre Ausbildung beenden können.

Kopftuch tragenden Muslima als passives Opfer – Opfer der deutschen Gesellschaft, Opfer der muslimischen Männer (Beck-Gernsheim 2006: 35).²

In dem Moment, in dem Kopftuchträgerinnen Anspruch auf Integration, d.h. eine Anstellung im Staatsdienst erhoben, und sich zeigte, dass der/die Deutsche nicht nur christlich und der/die Muslim/in nicht nur schweigend, rückwärtsgewandt und unsichtbar ist, wurde das Kopftuch zum Gegenstand vehementer Debatten. Lehrerinnen mit Kopftuch als Staatsdienerinnen stellen die Vorstellung von Deutschland als einer ethnisch und kulturell homogenen Nation ebenso in Frage wie die Konstruktion der ›unterdrückten Muslimin‹ (Weber 2004: 46; siehe auch Terkessidis 1999). Zentraler Gegenstand der Debatten um das Kopftuch (der Lehrerin) in Deutschland und dessen rechtliche Regulierung war deshalb neben der Gleichberechtigung der Geschlechter die Neutralität des Staates. Im konkreten Fall Fereshta Ludins, der die Debatte und die nachfolgenden Rechtsstreite in Deutschland ins Rollen brachte, wurde die Ablehnung ihrer Bewerbung auf eine Beamtenstelle als Lehrerin für Grund- und Hauptschulen in Baden-Württemberg damit begründet, dass das Kopftuch Ausdruck kultureller Abgrenzung sei und damit nicht nur religiöses, sondern auch politisches Symbol. Bis dato ist nicht abschließend geklärt, ob das Kopftuch der Lehrerin gegen das Neutralitätsprinzip und den Gleichbehandlungsgrundsatz der Geschlechter verstößt oder ob gerade die seit 2003 in verschiedenen Bundesländern implementierten Kopftuchgesetze das bisher herrschende Verständnis staatlicher Neutralität unterlaufen und obendrein Grundrechte verletzen.

Kopftuchdebatten und -regulierungen in Europa

Auch in anderen europäischen Ländern ist das muslimische Kopftuch als Symbol religiöser und kultureller Differenz umstritten. Im Sog internationaler Ereignisse, aber auch nationaler Mobilisierungsstrategien, wird es mit politischen Bedeutungen und Zuschreibungen aufgeladen und zum Gegenstand von Konflikten gemacht. Die rechtliche Ausgestaltung sowie die Intensität und Ausprägung der Debatten unterscheiden sich in den einzelnen Staaten jedoch beträchtlich. Dabei zeigen die Ergebnisse des europäischen Forschungsprojekts ›VEIL‹³, in dessen Rahmen der vorliegende Sammelband entstanden ist,

- 2 Konvertitinnen als nicht eingewanderte Musliminnen werden dabei häufig nicht mitgedacht.
- 3 Das interdisziplinäre Forschungsprojekt ›VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debates about Muslim Headscarves in Europe‹ wurde im 6. Rahmenprogramm von der Europäischen Kommission gefördert und von Sieglinde Rosenberger und Birgit Sauer an der Universität Wien koordiniert. Das vergleichende Forschungsprojekt will einen Beitrag zu den Ansätzen von ›Governing Differences‹ leisten, indem erstens Unterschiede und Ähnlichkeiten in Kopftuchregulationen und -debatten auf nationaler und europäi-

dass die nationalen Regulierungen sowie nationale Ähnlichkeiten und Differenzen nur erklärt werden können, wenn das Zusammenspiel der jeweiligen Staatsbürgerschaftsregime und Integrationspolitiken, Kirche-Staat-Beziehungen, Genderregime und Antidiskriminierungsmaßnahmen sowie das Framing, innerhalb dessen das Kopftuch debattiert wird, berücksichtigt werden.

Eine herausragende Ähnlichkeit ist, dass in europäischen Kopftuchdebatten spezifische Werte und Normen als ›floating signifier‹ instrumentalisiert werden, um Zugehörigkeit zum jeweiligen Nationalstaat zu definieren. In den meisten Ländern rekurriert man dabei auf die Wertekonzepte ›Geschlechtergleichheit‹, ›Säkularismus‹ und ›Integration‹, sowohl um Kopftuchverbote zu legitimieren als auch, um das Recht auf Tragen eines Kopftuchs zu verteidigen. Dabei werden die verwendeten Normen und Werte jeweils als nationale Konzepte verhandelt (Gresch/Rostock 2009; Ataç 2009). Beispielsweise erscheint ›Geschlechtergleichheit‹ immer als Verkörperung der jeweiligen nationalen Kultur und Identität, die durch die Bedeckung muslimischer Frauen bedroht ist bzw. unterminiert wird (Lettinga/Andreassen 2008). Während also die europäischen Kopftuchdebatten in vielen europäischen Ländern dazu dienen, gesellschaftspolitische Diskussionen über die ›eigenen‹ Werte und Orientierungen einer Gesellschaft anzustoßen und die Abgrenzung gegenüber Muslimen und Musliminnen als den ›Anderen‹ zu befördern, divergieren die politischen bzw. rechtlichen Regulierungen erheblich.

In der wissenschaftlichen Literatur werden die Regulierungen zu religiös motivierten Körperbedeckungen in Europa meist in drei Modelle eingeteilt: ›restriktive‹, ›selektive‹ und ›nicht restriktive‹ (Kılıç et al. 2008: 398; Skjeie 2007: 130). Bezogen auf das Kopftuch lassen sich jedoch nur zwei Regelungsmodelle identifizieren (Berghahn 2008a): einerseits vorwiegend prohibitive bzw. ›restriktive‹ Regelungen in laizitären Staaten (Frankreich, Türkei) und andererseits eher tolerante bzw. ›nicht restriktive‹ Regelungen in religiös ›neutralen‹, aber meist ›religionsfreundlichen‹ Staaten (Niederlande, Österreich, Schweiz) sowie in Ländern mit Staatskirche (Großbritannien, Dänemark, Griechenland). Einzig Deutschland fällt aus dem Rahmen als religiös

scher Ebene in Dänemark, Deutschland, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, den Niederlanden, Österreich und der Türkei analysiert wurden. Es wurde insbesondere untersucht, welchen Einfluss die institutionalisierten Verhältnisse des Staates zu Religionsgemeinschaften sowie Gender- und Staatsbürgerschaftsregime ausüben. Zweitens wurden Werte, Prinzipien und Normen (Freiheit, Gleichheit/Gleichbehandlung, Selbstbestimmung, Säkularität etc.), die den politischen und medialen Debatten eingeschrieben sind, identifiziert; siehe u.a. Berghahn 2008a und 2008b; Gresch et al. 2008; Gresch/Hadj-Abdou 2008; Hadj-Abdou 2008; Kılıç 2008; Kılıç et al. 2008; Saharso/Lettinga 2008; Saktanber/Çorbacioğlu 2008; zudem abrufbar: <http://www.veil-project.eu>, 24.02.2009.

›neutraler‹ Staat mit deutlich prohibitiven Regelungen, wenn auch nur für Lehrkräfte.⁴

In Frankreich und der Türkei als laizitäre Staaten existieren ›prohibitive‹ Regelungen, die alle Formen muslimischer Bedeckung in öffentlichen Einrichtungen verbieten. In beiden Ländern besteht nach dem verfassungsrechtlichen Selbstverständnis ein Gebot, Religion und Staat so zu trennen, dass die Religion als Privatangelegenheit aus der öffentlichen Sphäre verbannt wird. Persönliche Bekundungen religiöser oder weltanschaulicher Art sind in öffentlichen Räumen untersagt. In *Frankreich* wurde – nach der Vorbereitung durch eine Kommission unter der Leitung von Bernard Stasi – 2004 ein neues Gesetz in Kraft gesetzt, welches Schülern und Schülerinnen das Tragen jeglicher religiöser Kleidung und Symbole verbietet. Lehrerinnen wie auch andere öffentliche Bedienstete dürfen gemäß dem Laizitätsprinzip der Verfassung erst recht keine religiösen oder weltanschaulichen Zeichen tragen. Studentinnen an Universitäten ist die muslimische Kopfbedeckung im Prinzip gestattet (Sanna 2008; siehe auch Sintomer in diesem Band). Für die *Türkei* gilt ein noch strengeres Kopftuchverbot, welches seit einer verfassungsgerichtlichen Entscheidung von 1989 unmittelbar aus der Verfassung abgeleitet wird. Artikel 2 benennt die (strikte) Säkularität als eine der wesentlichen Säulen des türkischen Staates. Für den Universitätsbereich hat ein Erlass für das höhere Bildungswesen verankert, dass Studierende grundsätzlich zwar tragen dürfen, was sie wollen, nicht jedoch, was gegen Gesetze oder die Verfassung verstößt (Çorbacıoğlu 2008). Die muslimische Bedeckung erscheint demnach als politische Herausforderung der Säkularität des türkischen

4 Der kurze Überblick betrifft mit Ausnahme der Schweiz im Wesentlichen nur die im oben erwähnten Forschungsprojekt ›VEIL‹ untersuchten Staaten. Dennoch ergibt sich auch darüber hinaus kein anderes Gesamtbild: Verbote religiöser Symbole selbst für Schüler/innen sind außer in Frankreich und der Türkei nur in Albanien und Aserbaizan in Kraft. In den meisten anderen europäischen Ländern gibt es kaum wesentliche gesetzliche Verbote, das Kopftuch zu tragen. So ist z.B. in Spanien, Norwegen, Schweden, Finnland, Belgien, der Tschechischen Republik, Ungarn, Polen und der Slowakei das Kopftuchtragen für Schülerinnen (und Studentinnen) grundsätzlich erlaubt. Teilweise gibt es selektive Regelungen, die etwa bestimmen, dass das Gesicht frei bleiben muss oder Schuluniformen zu tragen sind. In Norwegen, wo (auch noch) eine Staatskirche existiert, besteht sogar eine Verpflichtung für staatliche Organe, Minderheitsreligionen die Ausübung ihrer religiösen Riten, kultischen Praktiken und ihres Gemeinschaftslebens zu erleichtern; siehe Skjeie 2007. In Belgien ist die praktische Handhabung uneinheitlich und zum Teil mittlerweile eher prohibitiv, obwohl es bislang keine gesetzlichen Regelungen gibt; siehe Coene/Longman 2008. Das Kopftuch von Lehrerinnen, anderen öffentlichen Bediensteten, von Frauen in herausgehobener Funktion, wie Richterinnen oder leitenden Verwaltungsverantwortlichen, kommt faktisch so selten vor, dass es in den meisten Ländern dazu keine praktischen Konflikte und daher auch keine Diskussionen bzw. Regelungsinitiativen gibt.

Staates. Eine Lockerung der türkischen Kopftuchregulierungen scheint nicht mehr in Sicht, nachdem der Versuch der regierenden AKP, durch die Verabschiedung von Verfassungszusätzen das Kopftuchverbot für Studentinnen an Universitäten zu lockern, im Sommer 2008 vom türkischen Verfassungsgericht für nichtig erklärt worden ist. Der Widerstand der kemalistisch-säkularistischen Kräfte hatte in den Monaten davor zu einer regelrechten Staatskrise geführt. Aus ihrer Sicht stellt die Lockerung des Kopftuchverbots für Studentinnen bereits den ersten Schritt zur Transformation der Türkei in eine islamische Republik dar.

Sowohl die religiös ›neutralen‹ Staaten als auch die Länder mit Staatskirche, in denen ›nicht restriktive‹ Regelungen gelten, gehen mehr oder weniger tolerant bis kooperativ mit Kirchen und Religionsgemeinschaften um. Teilweise werden religiöse Bekundungen der Bürger/innen sogar unterstützt und das Einbringen religiöser Überzeugungen in die öffentliche Sphäre befürwortet, auch wenn dies traditionellerweise vor allem auf die christliche Mehrheitsreligion bezogen ist. Schülerinnen, Studentinnen, den allermeisten öffentlichen Bediensteten sowie Beschäftigten in privaten Unternehmen ist es nicht gesetzlich oder durch Rechtsprechung verboten, ein Kopftuch zu tragen. Das bedeutet allerdings nicht, dass hier keine Debatten und Konfliktfälle aus Anlass muslimischer Haar- und Körperbedeckungen existieren.

Auf Initiative des Rechtspopulisten Geert Wilders wurde in den *Niederlanden* 2005 ein allgemeiner gesetzlicher ›Burka-Bann‹ in der Öffentlichkeit diskutiert und im Parlament anfangs sogar befürwortet. Nach Beratung durch eine eingesetzte Expertenkommission ließ man die Idee eines Gesetzes zum Burka-Verbot jedoch aus verfassungsrechtlichen Gründen wieder fallen (Loenen 2008: 324). Im Jahre 2007 startete die Regierungskoalition dann eine Initiative, um das Recht der Gesichtverschleierung zu beschneiden. Allerdings begegnet eine gesetzliche Regelung dieser Materie im Detail den bereits von der Expert/inn/enkommission zum Burka-Verbot dargelegten Einwänden. In sicherheitsrelevanten Sphären sowie in Bildungseinrichtungen, wo aus pädagogischen Gründen eine offene Kommunikation zu gewährleisten ist, kann ein Verbot der Gesichtverschleierung bereits unterhalb der gesetzlichen Ebene im Einzelfall durchgesetzt werden. Bei Richterinnen und Polizistinnen wurde das Kopftuch per Regierungsdekret untersagt, obwohl die ›Gleichbehandlungskommission‹ (als Beschwerdeinstanz und Beratungsinstanz bei Diskriminierungen)⁵ gegen ein solches Verbot votiert hatte. Abgesehen von diesen selektiven Verboten ist das Kopftuchtragen in den Niederlanden erlaubt, was der holländischen Tradition entspricht, die auf der Selbstverwaltung und Kooperation von christlichen Bekenntnissen und säkularen Korporationen

5 Abrufbar: <http://www.cgb.nl>, 24.02.2009.

basiert.⁶ Ebenso verfügt man in den Niederlanden über langjährige Erfahrungen als multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft, auch wenn dies seit der Ermordung des Filmregisseurs Theo van Gogh nicht mehr so selbstverständlich ist wie davor (Saharso/Lettinga 2008). Gleichzeitig existieren zahlreiche institutionalisierte Konfliktlösungsmechanismen wie die erwähnte ›Gleichbehandlungskommission‹.

Ähnlich wie die Niederlande gilt *Großbritannien* als ein multikulturelles Einwanderungsland und es existieren seit langem institutionalisierte Antidiskriminierungsmechanismen, die in der Vergangenheit hauptsächlich auf Benachteiligungen auf Grund von ›Rasse‹ oder Geschlecht angewendet wurden. Zwar hat das Vereinigte Königreich, vor allem England, eine Staatskirche, gleichzeitig wird es als eines der säkularsten Länder Europas angesehen. Religionsfreiheit als fundamentales Prinzip der liberalen britischen Demokratie gilt auch für alle anderen Religionen. Das Kopftuch ist für Schülerinnen und Lehrerinnen ebenso wie für andere Berufsgruppen im öffentlichen Dienst, z.B. Polizistinnen, grundsätzlich erlaubt. Für Richterinnen stellt sich die Frage nach Verbot oder Erlaubnis des Kopftuchs nicht, da sie aus Tradition bislang Perücken tragen. Anwältinnen müssen die Bedeckung vor Gericht unter Umständen auf Anordnung abnehmen.⁷ Die Schuluniformen britischer Schüler/innen sehen Varianten vor, um den religionsspezifischen Bedeckungswünschen von Mädchen und Jungen zu entsprechen. Letztendlich obliegt es den Schulleitern und -leiterinnen, über Ausnahmen und Modifikationen der Schuluniform im Einzelfall zu entscheiden, wozu es amtliche Empfehlungen gibt.⁸ Der Fall ›Shabina Begum‹⁹ zeigte jedoch, dass auch im Klima von genereller Liberalität und Rechtspragmatismus Konfliktfälle auftreten können. Insbesondere seit 2006 werden in Großbritannien Niqab und Burka kontrovers diskutiert, meist jedoch als Zeichen der Abgrenzung und als Integrationshindernis abgelehnt (Kılıç 2008; Straw 2006). An dem grundsätzlichen Recht, ein Kopftuch zu tragen, wird auf den britischen Inseln jedoch nicht gezweifelt (siehe auch Fehr in diesem Band).

6 Institutionalisiert ist ein ›Säulenmodell‹ bestehend aus protestantischen, katholischen und neutralen, d.h. der Arbeiterbewegung zugehörigen Körperschaften.

7 Zum Umgang mit religiösen Bedeckungen in der Justiz/Anwaltschaft siehe die Empfehlung des ›Equal Treatment Advisory Committee‹ (ETAC) des Judicial Studies Board (JSB). Diese Empfehlung des justiziellen Selbstverwaltungsgremiums ist sehr von Respekt gegenüber Religiosität und Multikulturalität geprägt. Abrufbar: http://www.jsboard.co.uk/downloads/ettb_veil.pdf, 27.02.2009.

8 »Department for Children, Schools and Families (DCSF) guidance to schools on school uniform and related policies«, abrufbar: <http://www.dfes.gov.uk/consultations/downloadableDocs/uniform%20guidance%20-%20final2.doc>, 25.09.2008.

9 Abrufbar: http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-548/_nr-33/_p-1/i.html, 21.02.2009.

Wie Großbritannien zählt *Dänemark* zu den Ländern mit Staatskirche. Gleichzeitig hat sich Dänemark zwischen 1982 und 2002 von einem der liberalsten zu einem der restriktivsten Migrationsregime entwickelt. Zwar wurde der Vorstoß einer rechtspopulistischen Partei für ein gesetzliches Kopftuchverbot parlamentarisch zurückgewiesen. Debattiert wird jedoch derzeit darüber, Richterinnen das Tragen religiöser Kleidung und Zeichen gesetzlich zu verbieten, obwohl es bisher keine Richterin mit religiöser Kleidung gab, nicht einmal Musliminnen in Richterinnenpositionen. Aufsehen erregte eine TV-Moderatorin mit Kopftuch und rief zahlreiche auch feministische islamkritische Proteste hervor (Andreassen 2009). Die wenigen vor Gericht getragenen Konfliktfälle spielten sich ausschließlich in der Privatwirtschaft ab.¹⁰ Befasste Arbeitsgerichte reagierten uneinheitlich und sehr fallspezifisch. Nichtregierungsorganisationen kritisierten eine mangelnde Sensibilität für mittelbare Diskriminierung auf Grund der Religion und des Geschlechts (Andreassen et al. 2008).

In *Griechenland*, als dem dritten hier diskutierten Land mit Staatskirche, ist die Stellung der Griechisch-Orthodoxen (christlichen) Kirche besonders stark und hegemonial. Sie genießt zahlreiche Privilegien. Im Rechtssystem ist die Hegemonie der Orthodoxen Kirche abgesichert, auch sind Religion und Rechtssystem, z.B. in Bezug auf die Eheschließung, verknüpft. Verschiedentlich wurde Griechenland wegen mangelnder Religionsfreiheit für Andersgläubige vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) verurteilt. Griechenland gilt daher nicht generell als liberal in religionspolitischer Hinsicht. Dennoch besteht gegenüber muslimischen Kleidungspraktiken eine gewisse Toleranz, zum einen weil das Kopftuchtragen auch in der eigenen christlich-patriarchalen Tradition verankert ist, zum anderen weil eine muslimische Minderheit in der Provinz West-Thrakien rechtlichen Schutz als offizielle religiöse Minderheit genießt, der sich aus dem Vertrag von Lausanne aus dem Jahre 1923 ableitet. Das Kopftuch und die weiter gehenden Bedeckungen werden daher im eigenen Land mehr oder weniger beschwiegen. Die Medien greifen eher ausländische Kontroversen (in der Türkei, Frankreich oder Deutschland) um dieses Thema auf. Explizite Konfliktfälle gab und gibt es fast gar nicht. Lediglich einige christliche Cafébesitzer haben bedeckten Musliminnen den Zutritt zu privaten Cafés verweigert (Avramopoulos 2008).

In *Österreich*, das wie Deutschland zu den religiös ›neutralen‹ Staaten mit traditionell ›offener‹ Haltung gegenüber (einheimischen) Religionen und Konfessionen zählt, ist der Islam als Religionsgemeinschaft anerkannt und gilt seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts als gleichberechtigt. Hierin zeigt

10 Hier ging es um Kopftücher als Modifikationen von Firmenuniformen, um verwehrte Einstellungen und abgelehnte Beförderungen wegen des Kopftuchs.

sich eine gewisse Parallele zu Griechenland, indem auch in Österreich eine historische, quasi völkerrechtliche Verpflichtung bezüglich einer muslimischen Minderheit existiert, die es den politischen Eliten noch heute erleichtert, den Islam – trotz gegenläufiger rechtspopulistischer Herausforderungen – im eigenen Land anzuerkennen. Debatten um die ›Kopftuchfrage‹ finden – außer durch rechtspopulistische Parteien entfacht – nicht statt (Hadj-Abdou/Rosenberger 2009). Schülerinnen und Lehrerinnen haben das Recht, ein Kopftuch zu tragen, da es als Ausdruck der individuellen Glaubensfreiheit eingestuft wird. Für Universitäten und andere öffentliche Bereiche (z.B. bestimmte Krankenhäuser) gilt ähnliches. Dabei ist die historische Gebundenheit an die staatsrechtliche Anerkennung der muslimischen Minderheit ein wesentlicher Erklärungsfaktor für den Umgang mit dem Kopftuch in Österreich (Gresch et al. 2008; siehe auch Gresch/Hadj-Abdou in diesem Band).

In der *Schweiz* gibt es zwar in Bezug auf die Kernfrage, ob eine ›offene‹ Neutralität oder eine strikte Sphärentrennung, d.h. Laizität, vorherrschend ist, kantonale Unterschiede. Insgesamt zeichnet die Schweiz jedoch eine pragmatische Umgangsweise mit der Frage der muslimischen Bedeckung aus. Die religiös motivierte Kopfbedeckung von Schülerinnen ist selbst in streng säkularen Kantonen nicht verboten. Rechtsgeschichtlich gesehen preschte die Schweiz zwar geradezu vor, indem einer Genfer Lehrerin für die Primarschule (Grundschule) untersagt wurde, ein Kopftuch zu tragen und diese nach der Bestätigung des Verbots durch das Schweizer Bundesgericht (BG) im Jahre 1997 den EGMR in Straßburg anrief. Dieser fällte sein erstes und insofern Weichen stellendes Urteil zum islamischen Kopftuch im Jahre 2001. Entsprechend der strikt säkular ausgerichteten Verfassung des Kantons Genf und mit der Interpretation, dass das Kopftuch ein »starkes religiöses Symbol« sei, was bereits das BG betont hatte, bestätigte der EGMR das Verbot als konform mit der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK). Die religiösen Systemunterschiede zwischen den Kantonen der Schweiz und die Tatsache, dass die konkrete Lehrerin, Lucia Dahlab, relativ junge Kinder in der Primarschule unterrichtete, spielten im Ausgangsfall eine wesentliche Rolle. Seitdem scheint es aber in der Schweiz nicht zu weiteren Konfliktfällen um Lehrerinnen mit Kopftuch gekommen zu sein. Im Rahmen der Debatten politischer Parteien um die Integration von Muslimen und den Umgang mit dem Islam spielt das Thema bisweilen eine Rolle, allerdings ohne dass es zu Gesetzesanträgen oder größeren Konfrontationen gekommen wäre. In der Privatwirtschaft gab es zum Beispiel 2007 den Fall einer Verkäuferin bei ›Migros‹, der größten Supermarkt- und Handelskette der Schweiz, die ein Kopftuch tragen wollte. Die Geschäftsleitung von ›Migros‹ kam daraufhin zu dem Ergebnis, dass ein generelles Verbot der Religions- und Gewissensfreiheit widersprechen würde. Stattdessen wolle man den »Respekt vor der Andersartigkeit« (Affolter 2007) garantieren, gleichgültig, ob diese religiös,

kulturell oder sexuell sei. Daher ließ ›Migros‹ verlauten, dass man an Fall-zu-Fall-Lösungen arbeiten werde. Anders wird die Sache beim Konkurrenten ›Coop‹, der zweitgrößten Handelskette, gehandhabt. Hier erklärte der ›Coop‹-Mediensprecher, es gebe einheitliche Bekleidungsanforderungen, die keine Kopfbedeckung vorsähen (ebd.).

Deutschland zählt zwar zu den ›neutralen‹ Staaten, die ansonsten das Kopftuchtragen weitestgehend zulassen und bislang allenfalls Verbote für die volle Körperverhüllung und vor allem Gesichtsbedeckung aussprechen. Die Debatten und insbesondere Regelungen in einigen Bundesländern entsprechen in der Frage des Kopftuchs der Lehrerin jedoch gerade nicht der toleranten Regelungstradition der ›neutralen‹ und meist ›kooperativen‹ Regime. In der Hälfte der deutschen Bundesländer ist ein demonstratives Kopftuchverbot für Lehrerinnen gesetzlich verankert worden, wobei in fünf dieser acht Bundesländer zudem versucht wurde, das Tragen religiös motivierter Kleidungsstücke anderer Religionen, konkret des Nonnenhabits und der jüdischen Kippa, dennoch zu erlauben. Die von vornherein beabsichtigte Ungleichbehandlung christlich-abendländischer Symbole und Kleidung erinnert geradezu an ein antiquiertes staatskirchliches Konzept, welches eine hegemoniale Dominanz der Mehrheitsreligion propagiert, andererseits lassen die drei anderen Bundesländer mit einem Verbot jeglicher religiöser Kundgaben durch Lehrkräfte Assoziationen an die französische Laizität aufkommen. Daher ist festzuhalten, dass Deutschland als Land mit einer Tradition der ›offenen‹ staatlichen Neutralität und mit ›kooperativem‹ Selbstverständnis der meisten politischen Amtsträger – jedenfalls gegenüber den christlichen Kirchen – eine der eigenen nationalen Tradition widersprechende Entwicklung genommen hat, die nicht dem Standard in Europa entspricht (siehe auch Berghahn in diesem Band).

Während das Kopftuch in den meisten europäischen Ländern nicht gesetzlich reguliert ist, erweist sich die muslimische Kopfbedeckung häufig als Projektionsfläche für Kontroversen sowohl über die Bedingungen des Zusammenlebens in europäischen Einwanderungsgesellschaften, als auch über die religiöse Verfasstheit ebendieser Staaten und die ›zulässige‹ Interpretation von Geschlechtergleichheit. Die Versuche rechtsgerichteter Parteien, tolerante Regelungen auszuhebeln und die symbolischen Kopftuchverbote, die selbst Regierungsparteien in Dänemark und Holland zu installieren versuchen, sprechen für einen ubiquitären Unwillen, Muslime und Musliminnen als Bürger/innen ›auf gleicher Augenhöhe‹ anzuerkennen. Dabei dient die Proklamation von strikter Säkularität, von staatlicher Neutralität – notfalls unter Verwandlung christlicher und jüdischer Kleidungsstücke in Symbole für abendländische oder sogar universelle Werte – als Alibi für die fehlende Anerkennung der multiethnischen, multikulturellen und multireligiösen Realitäten in Europa.

Die Beiträge in diesem Band

Debattiert und reguliert werden in Europa zum Teil höchst unterschiedliche Formen der Bedeckung. Dabei steht – mit Ausnahme der Türkei – die unbekanntere aber vermutlich geringe Zahl an Kopftuchträgerinnen im Widerspruch zur Präsenz des Kopftuchs als Symbol in öffentlichen Diskursen. Warum nun also eine weitere Veröffentlichung über die Kopftuchkontroversen? Gedacht ist der vorliegende Sammelband als eine Intervention in die deutschsprachige Debatte. Damit wird der Versuch gemacht, die vielfältigen Positionen und Stellungnahmen zum Kopftuch in Deutschland und seinen deutschsprachigen Nachbarländern zusammenzubringen und so die jeweilige nationale Charakteristik der normativen Umgangsweise herauszuarbeiten. Gerade dadurch, dass sich die Thesen der einzelnen Beiträge teilweise widersprechen, erhoffen wir uns einen produktive(re)n Austausch hin zu einer Erweiterung der Perspektiven. Die verschiedenen Aufsätze können z.B. dazu beitragen zu verstehen, wie die politisch-institutionelle Diskriminierung von Kopftuchträgerinnen mit ihrer sozioökonomischen Position und mit stereotypen Geschlechterkonstruktionen verknüpft ist (Lepperhoff et al. 2008: 13).

Ähnlich aber verschieden? Debatten und Regulierungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz

Trotz eines ähnlichen ›offenen‹ Verständnisses religiöser Neutralität des Staates gehen Deutschland, Österreich und die Schweiz sehr verschiedene Wege in der ›Kopftuchfrage‹: *Sabine Berghahn* charakterisiert Deutschland als problematisches Beispiel einer Säkularitätsentwicklung, die höchst inkonsistent ist und einer politischen Doppelmoral zu folgen scheint. Zwar definiert sich der deutsche Staat als säkular und religiös ›neutral‹, aber ›kooperativ‹ und offen gegenüber Religion(en) und Konfessionen. Diese ›Offenheit‹ der proklamierten Neutralität des Staates gegenüber religiösen Ausdrucksformen wird jedoch sogleich in Frage gestellt, wenn es um den Islam geht. Dabei verdeutlicht der ›Kopftuchstreit‹ am deutlichsten die gesellschaftliche und politische Kontroverse. Der Beitrag von *Nora Gresch* und *Leila Hadj-Abdou* erklärt die »paradoxe österreichische Konstellation«. Obwohl Österreich – wie Deutschland – einem ›ethno-kulturellen Citizenship Regime‹ zuzuordnen ist, keine Antidiskriminierungstradition aufweist und die Mehrheit der Muslime und Musliminnen tatsächlich nur schwach durch politische oder zivilgesellschaftliche Gruppen repräsentiert ist, gilt die Kopftuchregulierung als eine der tolerantesten in Europa. Trotz der expliziten Anerkennung muslimischer Praxen, wie des Kopftuchtragens, sind muslimische Migrantinnen und Migrantinnen vielfach von sozialer Ausgrenzung betroffen. Für die Schweiz, in der

erst seit dem 11. September 2001 eine Debatte über die religiöse, soziale, kulturelle und politische Symbolhaftigkeit des Kopftuchs geführt wird, identifiziert *Judith Wyttenbach* vor allem zwei Diskussionslinien. Die eine betrifft das Kopftuch im Zusammenhang mit der Stellung der Frau im Islam, die andere dreht sich um Diskriminierungen von Musliminnen, auch solche auf Grund des Tragens eines Kopftuchs. Die Schweizer Rechtspraxis ist allerdings eine höchst pragmatische, wobei nur wenige Gerichtsentscheide für die Bereiche öffentliche Schule und Einbürgerung existieren.

Vor dem Hintergrund von Laizität oder Multikulturalismus: vergleichender Blick auf die deutsche Debatte

Während die Formulierung des ›Neutralitätsgesetzes‹ zu Art. 29 der Berliner Landesverfassung ebenso wie die öffentlichen Diskussionen vor der Verabschiedung dieses Gesetzes stark an die französische Rhetorik der Laizität erinnern, die 2004 zum Verbot von religiösen Zeichen an öffentlichen Schulen führte, zeigt *Yves Sintomer* neben weiteren Parallelen vor allem Unterschiede in den Kopftuchdebatten und -regulierungen zwischen Frankreich und Deutschland auf. Sowohl die rechtlichen und institutionellen Mechanismen zur Steuerung des Konflikts als auch die politischen Reaktionen, die Identitätsprobleme sowie die normativen Rahmenbedingungen liegen viel weiter auseinander, als eine oberflächliche Betrachtung vermuten lässt. Der umfassende Vergleich lässt die Besonderheit des deutschen Wegs im Streit über das islamische Kopftuch besser verstehen. In Großbritannien verfolgt man dagegen sowohl die deutsche Diskussion um das Kopftuch der Lehrerin, als auch den französischen Diskussions- und Entscheidungsprozess, der zum Kopftuchverbot in öffentlichen Schulen führte, mit großem Erstaunen. Vor diesem Hintergrund versucht *Stephie Fehr* die Frage zu beantworten, »wie das Tragen eines muslimischen Kopftuchs durch eine Lehrerin in Großbritannien rechtlich bewertet werden würde«. Trotz der relativen Vergleichbarkeit der allgemeinen Rechtsregeln besteht zunächst wenig Gemeinsamkeit mit der deutschen Situation. Der Rechtsvergleich deckt jedoch auf, dass das Vereinigte Königreich zwar als multikulturelle Gesellschaft beschrieben werden kann, die auf positive Weise kulturelle Vielfalt respektiert und eine Politik der Chancengleichheit in einer Atmosphäre von Antirassismus und gegenseitiger Toleranz befürwortet. Allerdings kann auch dieses System des Multikulturalismus zu Abgrenzung und Marginalisierung führen, wenn weniger Respekt als vielmehr Gleichgültigkeit praktiziert wird.

Bruch mit der deutschen Tradition? Die ›offene‹ Neutralität des Staates in der juristischen und politischen Debatte

Nach den umfassenden Analysen der Kopftuchdebatten in Deutschland und seinen Nachbarländern wird die Interpretation der ›offenen‹ Neutralität in den juristischen und politischen Kopftuchdebatten genauer beleuchtet. Zunächst jedoch fragt *Ernst-Wolfgang Böckenförde* nach der Bedeutung der Bekenntnisfreiheit, ihrem Inhalt und ihren Wirkungen als Grundrecht ebenso wie nach der Neutralitätspflicht des Staates und ihrem Verhältnis zur Bekenntnisfreiheit vor dem Hintergrund ihrer historischen Entstehung im Spannungsverhältnis von Kirche und Staat. Dabei untersucht er auch, wie Bekenntnisfreiheit und staatliche Neutralitätspflicht einander im Schulbereich zuzuordnen sind und beurteilt die verfassungsrechtlichen Entwicklungen zur Religionsfreiheit aus der Sicht der kirchlichen Lehre. *Ernst-Gottfried Mahrenholz* untersucht anschließend, inwieweit das ›Kopftuchurteil‹ des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) eine Orientierungsmarke im Streit ums Kopftuch sein kann. Nach seinem Dafürhalten hat das BVerfG das Thema keineswegs in ruhige Gewässer gesteuert. Stattdessen wurde es zum Fokus einer kontroversen verfassungsrechtlichen, religionsrechtlichen, kulturpolitischen und allgemeinpolitischen Debatte, die in der Geschichte der Bundesrepublik ihresgleichen sucht. Ausgehend von der Annahme, dass Konflikte wegen des Kopftuchs einer Lehrerin in der Schule denkbar sind, zeigt *Kirsten Wiese* mit besonderem Augenmerk auf der geschlechtsspezifischen Bedeutung des Kopftuchs auf, wie der Staat eine Konfliktlösung finden kann, die sich am Grundgesetz (GG) orientiert und nicht dadurch motiviert ist, christlich-abendländisches Kulturgut zu bewahren. *Christian Henkes* und *Sascha Kneip* lenken den Blick auf die Gesetzgebungsverfahren in den Landesparlamenten, in denen der ›Konfliktstoff Kopftuch‹ im Nachgang der Karlsruher Entscheidung verhandelt worden ist. Die Hoffnung des BVerfG auf eine der Komplexität der zu behandelnden Frage angemessene parlamentarische Debatte hat sich nicht erfüllt. Stattdessen haben die unterschiedlichen religionspolitischen Integrationsvorstellungen der Parteien zu einer zwei- bzw. dreigeteilten Gesetzeslandschaft in der ›Kopftuchfrage‹ geführt. Somit sind die letztlich zentralen Erklärungsfaktoren für den unterschiedlichen Umgang mit der ›Kopftuchfrage‹ die politischen Programmatiken der Parteien und die kontingenten Mehrheitsverhältnisse in den Bundesländern. Anhand der Gesetzeslage in einem Bundesland – Hessen – erörtert *Ute Sacksofsky* exemplarisch, ob und inwieweit die Kopftuchgesetze in Deutschland die verfassungsrechtlichen Anforderungen erfüllen. Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass auch ›neutral‹ wirkende, als umfassendes Verbot des Tragens religiöser Kleidungsstücke

formulierte Kopftuchverbote gegen die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit verstoßen.

Freiheit, Autonomie und Dominanz: Debatten um das Kopftuch aus der Perspektive der politischen Theorie und Moraltheorie

Auch *Felix Ekardt* vertritt die These, dass die deutschen Kopftuchgesetze unhaltbar sind. Dabei geht es ihm um die gerechtigkeitstheoretischen Grundlagen des ›Kopftuchstreits‹ und um die Interpretation der für ihn grundlegenden relevanten Prinzipien liberaler Demokratien. Zentral ist dabei seine Grenzziehung zwischen ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹, die angeben soll, welcher Bereich den Staat etwas angeht und welcher nicht. Sein liberales Freiheitskonzept ist ein Modell einer autonomen und freien Selbstentfaltung, das es jedem und jeder ermöglichen möchte, auf seine und ihre Weise glücklich zu werden. *Bernd Ladwig* hält die Kopftuchgesetze für ebenfalls unvereinbar mit dem Gebot strikter Gleichbehandlung aller Glaubensrichtungen. Er argumentiert jedoch mit einem ›ethischen Liberalismus‹, der annimmt, dass ein gutes immer auch ein selbstbestimmt geführtes Leben ist, und der keine Scheu hat, den Staat auf das Ziel der Förderung personaler Autonomie zu verpflichten. Gleichzeitig ist der ›ethische Liberalismus‹ sensibel für Differenzen, die identitätsbestimmende Praktiken und Überzeugungen betreffen. Daraus ergibt sich ein moderat multikulturalistischer Umgang mit religiösen Ausdrucksbedürfnissen, und damit die prinzipielle Zulassung von Kopftüchern im öffentlichen Dienst. *Elisabeth Holzleithner* erweitert ›Gerechtigkeit‹ um die Kategorie ›Geschlecht‹. Vor dem Hintergrund der Kontroversen zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ richtet sie ihren Fokus auf religiöse und kulturelle Praktiken. Dabei analysiert sie den ›Kopftuchstreit‹ unter Bezugnahme auf das Prinzip der ›Autonomie‹ als Frage nach jenen Bedingungen, unter denen eine Person über die Angelegenheiten ihres Lebens selbstbestimmt zu entscheiden vermag. *Cengiz Barskanmaz* vertritt die These, dass der deutsche ›Kopftuchdiskurs‹ nur aus einer postkolonialen Perspektive angemessen analysiert werden kann, da »das Kopftuch einem westlichen kulturhegemonialen Vorverständnis unterliegt, dessen Konstruktionen von Islam und Kopftuch auf einer orientalistischen Kolonialtradition aufbauen«. Diskursanalytisch zeigt er vor allem anhand des ›Ludin-Urteils‹ auf, dass sich das Bild des Islams als Bedrohung westlicher Werte und als unvereinbar mit der deutschen freiheitlichen Rechtsordnung durchgesetzt hat und hegemonial im deutschen Rechtsdiskurs geworden ist. Dabei fungiert die ›untergeordnete Stellung der muslimischen Frau‹ als vergeschlechtlichte Markierung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen zwischen der christlich-abendländischen und der islamischen Werteordnung.

Eine Frage der Selbstbestimmung? Kopftuchdebatten um Religion, Kultur und Geschlecht

Vor dem Hintergrund der Frage, ob *der* Islam überhaupt mit westlichen Demokratien vereinbar sei, zeichnet *Birgit Rommelspacher* die Debatte um die Emanzipation der muslimischen Frauen und das Kopftuch in verschiedenen Strömungen des Feminismus nach. Dabei zeigt sich, dass auch die Forderung nach Menschenrechten der Legitimation von Dominanzverhältnissen dienen kann, wenn eine bestimmte Form ihrer Umsetzung über unterschiedliche gesellschaftliche Strukturen und soziale Kontexte hinweg für alle als verbindlich erklärt wird. Demgegenüber muss die Rolle von Frauen als Symbol für die jeweilige Kultur dekonstruiert werden, um ihrer Funktionalisierung im ›Kampf der Kulturen‹ entgegenzutreten. Erst dann lässt sich der konkrete Anteil von Männern und Frauen sowie von sozioökonomischen Verhältnissen und kulturellen Traditionen an der Aufrechterhaltung von Herrschaft und Unterdrückung identifizieren. Entgegen der häufig vorherrschenden Wahrnehmung von Musliminnen als Opfer und nicht als aktive soziale und politische Akteurinnen mit kollektiver Handlungsfähigkeit, verweist *Riem Spielhaus* darauf, dass der ›Kopftuchdiskurs‹ auch die Einbeziehung muslimischer Frauen und Männer in Debatten um Gesetzgebungsverfahren bewirkte. Als diskursives Ereignis trug die ›Kopftuchdebatte‹ zur Formierung und Vereinigung sowie gleichzeitig zur Ausdifferenzierung und Polarisierung muslimischer Gruppen und Positionen im gesellschaftspolitischen Diskurs bei. Darüber hinaus entfaltete die mit dem ›Kopftuchstreit‹ begonnene Diskussion um die Lebenssituation muslimischer Frauen einen erheblichen Einfluss auf Positionen und Engagement von Musliminnen in islamischen Gemeinden und Verbänden. Die ambivalente Position, in der sich muslimische Frauen häufig befinden, wird von *Indre Monjezi Brown* weiter ausgeführt. Dabei definiert sie grundlegend den Begriff ›Kopftuch/≠Hijab‹, erklärt die dahinter stehenden Koranregeln und erläutert den Zusammenhang zwischen Hijab und Islamischem Feminismus. Sie verweist auf die Diversität muslimischer Frauen und die Möglichkeit der Diskurserweiterung durch neue Sichtweisen und Ansätze. Infolge der den Diskursen innewohnenden Machtasymmetrie zwischen islamischen Feministinnen und Feministinnen der ›Dominanzkultur‹ wird jedoch ihrer Meinung nach die Chance auf einen gemeinsamen Kampf von Feministinnen unterschiedlicher Richtung für Geschlechtergerechtigkeit verschenkt.

Die letzten beiden Beiträge des Buches werfen einen Blick zurück auf die ›Becklash-Debatte‹. Als Reaktion auf das ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG vom 24.09.2003 initiierten Marieluise Beck, Barbara John und Rita Süßmuth einen »Aufruf wider eine Lex Kopftuch« (Beck et al. 2003), den sie zusammen mit rund 70 namhaften Frauen aus Politik und Gesellschaft am

01.12.2003 in Berlin der Presse vorstellten. *Barbara John* erläutert als Mit-initiatorin aus dem Rückblick, warum sie die »Gelegenheit ergriffen, in aller Öffentlichkeit eine Auseinandersetzung zu führen über grundlegende Wertefragen wie die Glaubensfreiheit, das Selbstbestimmungsrecht, einen kulturell-religiösen Pluralismus und die Gleichbehandlung der Geschlechter«. Dabei kritisiert sie, dass Musliminnen mit beruflichen Ambitionen durch die Restriktionen des Kopftuchtragens in der Öffentlichkeit »zu Kindern, Küche und Moscheeverein zurückverwiesen wurden«. Deshalb setzt sie sich auch weiterhin für eine religiös pluralistische Gesellschaft ein, »die auf dem Grundsatz aufbaut: Wage es, frei zu sein und schütze die Freiheitsrechte der anderen!« Dagegen sahen Halina Bendkowski, Helke Sander und Günter Langer in dem »Aufruf wider eine Lex Kopftuch« (Bendkowski et al. 2003) einen »Becklash« (ebd.) gegen Frauenrechte und forderten (ebenfalls) die Durchsetzung von Freiheitsrechten von Migrantinnen – jedoch mit entgegengesetzter Tendenz (siehe auch Haug 2004; Rommelspacher 2004).¹¹ Im Interview mit *Sabine Berghahn* und *Petra Rostock* erläutert *Halina Bendkowski*, warum sie den gesellschaftlichen Umgang mit der Kopftuchfrage als feministischen Verrat und das Kopftuch als sexistische Inszenierung und soziale Zurichtung empfindet. Gleichzeitig thematisiert sie, dass der Neoliberalismus eine verheerende Entsolidarisierung befördert habe, die in einer fehlenden Umverteilung nicht nur von Ressourcen sondern auch von Bildung, von Förderung und von Chancen auf ein Leben auch jenseits von Religion und Familie resultiert. Demgegenüber betont sie die Verpflichtung von Staat und Gesellschaft dafür zu sorgen, dass Frauen und Mädchen zu keiner Unterordnung gezwungen werden dürfen.

Ausblick

Obwohl im Alltag wahrgenommen wird, dass nicht alle Muslime und Musliminnen gleich sind und dass die Bandbreite innerhalb der muslimischen Gemeinschaft genauso groß ist wie bei anderen Religionsgemeinschaften, wurde und wird in den Kopftuchdebatten gegenüber dem Islam ein Generalverdacht des Fanatismus und der Frauenunterdrückung geäußert und so die

11 Darüber hinaus erschien am 14. Februar 2004 ein offener Brief in der tageszeitung (taz). Die Unterzeichnerinnen sind »demokratisch gesinnte Migrantinnen aus muslimischen und anderen Ländern gemeinsam mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft«, die das Kopftuch in den Schulen untersagen möchten, um das Verfassungsprinzip der Neutralität in der Schule zu wahren. Gleichzeitig kritisieren sie, dass Beck et al. aus einer paternalistischen Position heraus sprechen, als seien Sie Beschützerinnen aller Musliminnen gegen bestimmte Denkmuster innerhalb der Mehrheitsgesellschaft, womit sie den großen Teil der Musliminnen, die gar kein Kopftuch tragen, ignorieren und entmündigen; siehe Abendroth et al. 2004.

Individualität der Musliminnen und Muslime immer öfter negiert. Gleichzeitig findet auch unter den Musliminnen und Muslimen eine Auseinandersetzung um ›Identität‹ und ›Gemeinschaft‹ statt. Muslimische Organisationen werden mehr und mehr zum aktiven Teil des Diskurses über sich selbst. Doch in ihrem Bemühen, den Diskurs über Muslime mitzugestalten, stehen Beteiligte häufig ebenfalls für eine Identität ein, die nicht in ihren Brüchen, Diskontinuitäten und Heterogenitäten artikuliert wird, sondern in einem Kontinuum vereinheitlichter kultureller und traditionsgebundener Praktiken. Die zwischen verschiedenen in Deutschland lebenden Menschen bestehenden Differenzen erscheinen so in den Debatten um Migration, Integration und Islam als wesenhaft und unüberwindbar, statt dass Überzeugungen als gesellschaftlich vermittelt, individuell gewonnen, veränderbar und vor allem als multiple wahrgenommen werden. Dabei ist die Beschwörung einer ›deutschen Leitkultur‹ ebenso hinderlich für den inneren Zusammenhalt der Gesellschaft wie der Alleinvertretungsanspruch mancher muslimischer Organisationen. Wie jedoch kann sozialer Zusammenhalt gemeinsam und solidarisch geschaffen werden?

In den Beiträgen dieses Bandes treten verschiedene Spannungsverhältnisse zu Tage: zwischen dem Bruch mit der Tradition der ›offenen‹ Neutralität des deutschen Staates und der Möglichkeit, dem religiösen Pluralismus auch rechtlich Rechnung zu tragen; zwischen den Prinzipien der Freiheit, Autonomie und Dominanz; zwischen der ausgrenzenden Wirkung, die die Kopftuchdebatte entfaltete und dem unter Einbeziehung muslimischer und nicht-muslimischer Stimmen entstehenden Diskursraum; zwischen der beflügelnden Wirkung, die die öffentliche Thematisierung von Fragen der Gleichberechtigung auf islamische Gemeinden ausübte, der verstärkten Sichtbarkeit von Migrantinnen und Musliminnen und dem anhaltenden Stereotyp einer ›passiven Muslimin‹. Diese Spannungsverhältnisse zeigen, dass eine Politik notwendig ist, die offen ist für eine Vielzahl von Zielen und die kulturelle, juristische, sozioökonomische und politische Perspektiven stärker verzahnt. Ähnliches gilt für die Wissenschaft. Dass es daran bisher mangelt, zeigt auch die 2008 neuerlich aufgeflammete Debatte um einen neuen Feminismus. Während ein Element der Kopftuchdebatten immer die Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen war, tauchte das Wort ›Migrantinnen‹ oder gar ›Musliminnen‹ in den neuen Feminismusdebatten kein einziges Mal auf: Dort scheint sich »der weiße christliche Mittelschichtseintopf« (Kiyak 2008) selbst zu kochen und zu löffeln. »Das andere wird unter der Überschrift ›Integrationsdebatte‹ gedruckt, wenn es sich um Musliminnen handelt« (ebd.).

Doch die verschiedenen Perspektiven lassen sich verbinden, wenn es nicht mehr darum geht, ein Mehr an Freiheit hier und ein Weniger an Freiheit dort zu verorten sondern in einen Dialog darüber einzutreten, wie verschiedene Herrschaftsformen und Unterdrückungsmechanismen auf verschiedene Weise zum Einsatz kommen (Leisch 2001; Rätzhel 2005: 117 f). Vielleicht könnte

damit das Recht verteidigt werden, ein Kopftuch zu tragen, wo die Trägerin es für sich fordert, und es könnten gleichzeitig diejenigen in ihrem Befreiungswillen unterstützt werden, für die das Tragen des Kopftuchs ein Zwang ist? Allerdings geht es dabei nicht darum, den jeweils ›Anderen‹ unter die Arme zu greifen oder ihnen eine Stimme zu verleihen. Stattdessen kommt es darauf an, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu entdecken, die Gemeinsamkeiten zur Basis solidarischen Handelns zu machen, die Unterschiede zu respektieren, ohne ihnen zustimmen zu müssen, und die schon erzählten Geschichten gegenseitig zu hören, »anstatt sie totzuschweigen, sobald sie nicht in vorgefertigte Narrative passen« (Haubner 2008; siehe auch Rätzl 2005: 117 f).

Literatur

- Abendroth, Elisabeth et al. (2004): »Für Neutralität in der Schule«. Die Tageszeitung v. 14.02.2004.
- Affolter, Marianne (2007): »Wenn in der Migros die Welt arbeitet«. Neue Zürcher Zeitung (NZZ) v. 20.07.2007.
- Andreassen, Rikke (2009): »Constructions of Veiled Muslim Women in the News Media's Intersection of Ethnicity/Race, Gender, Sexuality and Nationality«. In: Haci Akman/Katherine Goodman (Hg.), Women in Diaspora. Negotiating Scandinavian Feminism, New York: Berghahn Books [im Erscheinen].
- Andreassen, Rikke/Pedersen, Linda/Siim, Birte (2008): Cross National Comparison Report Denmark. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojekts VEIL.
- Ataç, Ilker/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2009): »Re-Negotiating ›European Values‹: Framing Strategies of Headscarf Debates«. First European Conference on Politics and Gender, 21.-23.01.2009, Belfast. Abrufbar: http://www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/Atac_Rosenberger.pdf, 21.02.2009.
- Avramopoulou, Eirini (2008): Cross National Comparison Report Greece. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojektes VEIL.
- Beck, Marieluise/John, Barbara/Süssmuth, Rita (als Initiatorinnen des Aufrufs) (2003): »›Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation! Aufruf wider eine Lex Kopftuch«, 01.12.2003. Abrufbar: http://www.bpb.de/themen/XUDYWD,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation!.html, 10.12.2006.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2006): »Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland«. Aus Politik und Zeitgeschichte, S. 32-37.
- Bendkowski, Halina/Sander, Helke/Langer, Günter (als Initiator/innen des offenen Briefs) (2003): »Stichwort: Backlash. Offener Brief an die Integra-

- tionsbeauftragte Frau Marieluise Beck, die Frauenministerin Frau Renate Schmidt und die Justizministerin Frau Brigitte Zypries«, 17.12.2003. Abrufbar: <http://www.isioma.net/sds06203.html>, 02.02.2009.
- Berghahn, Sabine (2008a): »Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung«. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 37, S. 435-450.
- Berghahn, Sabine (2008b): »Kopftuchfälle vor Gericht«. In: Sabine Berghahn/Ursula Lange/Ulrike Schultz (Hg.), *Rechtshandbuch für Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte*, Hamburg: Dashöfer, Kapitel 4.3.5, S. 1-30.
- Butterwegge, Christoph (2007): »Normalisierung der Differenz oder Ethnisierung der sozialen Beziehungen?«. In: Wolf-Dietrich Bukow/Claudia Nikodem/Erika Schulze/Erol Yildiz (Hg.), *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 65-80.
- Coene, Gily/Longman, Chia (2008): »Gendering the diversification of diversity. The Belgian hijab (in) question«. *Ethnicities* 8, S. 302-321.
- Çorbacıoğlu, Gül (2008): *Cross National Comparison Turkey*. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojekts VEIL.
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila (2008): »Kopftuchprovokationen. Implikationen der Hierarchisierung von Gleichheitsimperativen in kontemporären feministischen Diskursen«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), *Zwangs freiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien: Promedia/Südwind, S. 97-113.
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2008): »Tu felix Austria? The Headscarf and the Politics of ›Non-issues‹«. *Social Politics* 4, S. 411-432.
- Gresch, Nora/Rostock, Petra (2009): »Democratic Paradoxes: Rights and Values in European headscarf debates«. *First European Conference on Politics and Gender*, 21.-23.01.2009, Belfast. Abrufbar: http://www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/Gresch_Rostock.pdf, 21.02.2009.
- Hadj-Abdou, Leila (2008): »Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion?«. *Femina Politica* 12, S. 68-80.
- Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde (2009): »Free Women instead of forced Veiling: Gender (In-) Equality and the Far Right in Austria«. *First European Conference on Politics and Gender*, 21.-23.01.2009, Belfast. Abrufbar: <http://www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/rosenberger.pdf>, 21.02.2009.
- Haubner, Hye-Young (2008): *Zuwanderung und Zugehörigkeitsgefühl – Neue Sichtweisen auf Teilhabe und Partizipation von MigrantInnen in Deutschland*. Abrufbar: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1720.asp, 25.07.2008.

- Haug, Frigga (2004): »Ohne Frauenrechte keine Demokratie«. Informationszentrum Dritte Welt (iz3w) 276, S. 8-9.
- Kılıç, Sevgi (2008): »The British Veil Wars«. *Social Politics* 4, S. 433-454.
- Kılıç, Sevgi/Saharso, Sawitri/Sauer, Birgit (2008): »Introduction: The Veil: Debating Citizenship, Gender and Religious Diversity«. *Social Politics* 4, S. 397-410.
- Kiyak, Mely (2008): »Und was ist mit uns?« *Die ZEIT* v. 03.07.2008.
- Leisch, Tina (2001): »Falsche Etiketten. Plädoyer für eine Entideologisierung des Kopftuchs«. *IG Kultur Österreich*. Abrufbar: <http://igkultur.at/igkultur/kulturrisse/1003907770/1004295869>, 25.06.2008.
- Lettinga, Doutje/ Andreassen, Rikke (2008): »Gender equality as a tool in European national narratives« [im Erscheinen].
- Loenen, Titia (2008): »Kopftuch ja, Burka nein? Gedanken zur Beschränkung der Glaubensfreiheit in Bezug auf gesichtsbedeckende Schleier«. In: Kathrin Arioli/Michelle Cottier/Patricia Farahmand/Zita Küng (Hg.), *Wandel der Geschlechterverhältnisse durch Recht?*, Zürich: Dike/Baden-Baden: Nomos, S. 321–332.
- Lutz, Helma (1989): »Unsichtbare Schatten? Die ›orientalische‹ Frau in westlichen Diskursen – Zur Konzeptualisierung einer Opferfigur«. *Peripherie* 37, S. 51-65.
- Mattes, Monika (2008): »Migration und Geschlecht in der Bundesrepublik Deutschland. Ein historischer Rückblick auf die ›Gastarbeiterinnen‹ der 1960/70er Jahre«. *Femina Politica* 12, S. 19-29.
- NextGENDERation (2004): »Not in our names!« Abrufbar: <http://www.nextgeneration.net/projects/notinournames/english.html>, 18.02.2009
- Räthzel, Nora (2005): »Begegnungen mit dem Kopftuch«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument, S. 112-119.
- Rommelspacher, Birgit (2004): »Eine ›billige‹ Lösung«. *iz3w* 276, S. 8-9.
- Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation«. *Ethnicities* 8, S. 345-364.
- Rottmann, Susan B./Marx Ferree, Myra (2008): »Citizenship and Intersectionality: German Feminist Debates about Headscarf and Antidiscrimination Laws«. *Social Politics* 4, S. 481-513.
- Saharso, Sawitri/Lettinga, Doutje (2008): »Contentious Citizenship: Policies and Debates on the Veil in the Netherlands«. *Social Politics* 4, S. 455-480.
- Saktanber, Ayşe/Çorbacıoğlu, Gül (2008): »Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey«. *Social Politics* 4, S. 514–538.
- Sanna, Mariaeleonora (2008): *Cross National Comparison Report France. Update-Länderbericht Frankreich*. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojekts VEIL.

- Skjeie, Hege (2007): »Headscarves in schools: European comparisons«. In: Titia Loenen/Jenny E. Goldschmidt (Hg.), *Religious pluralism and human rights in Europe: where to draw the line?* Antwerpen: Intersentia, S. 129-145.
- Straw, Jack (2006): »I want to unveil my views on an important issue«. *Lancashire Evening*. 10.10.2006. Abrufbar: <http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2006/10/06/nveils106.xml>, 16.10.2007.
- Terkessidis, Mark (1999): »Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten«. *parapluie* no. 6., elektronische zeitschrift für kulturen, künste, literaturen. Abrufbar: <http://parapluie.de/archiv/generation/hybrid/>, 12.05.2008.
- Weber, Beverly (2004): »Cloth on Her Head, Constitution in Hand. Germany's Headscarf Debates and the Cultural Politics of Difference«. *German Politics and Society* 22, S. 33-64.

