

Das Kopftuch als das Andere.

Eine notwendige postkoloniale Kritik

des deutschen Rechtsdiskurses

CENGİZ BARSKANMAZ

Der Staatsrechtler Jörn Ipsen hat 2003 mit seinem Aufsatztitel »Karlsruhe locuta, causa non finita« (2003) eine sehr zutreffende Prognose für den Kopftuchfall abgegeben. Tatsächlich scheint das »Kopftuchurteil« des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG),¹ statt den Kopftuchfall endgültig abzuschließen, eher eine Flut an Fällen vor deutschen Gerichten ausgelöst zu haben.² Zum dritten Mal hat sich das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) im Juni 2008 mit der Kopftuchfrage auseinandergesetzt.³ Vor dem Hintergrund dieser langjährigen und kontroversen rechtspolitischen Entwicklungen beabsichtigt dieser Beitrag nicht eine vollständige Darstellung verfassungsdogmatischer Argumentationslinien für oder gegen ein Kopftuchverbot (siehe auch Bergahn, Böckenförde, Mahrenholz und Sacksofsky in diesem Band). Vielmehr

1 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE 108, 282.

2 Landesarbeitsgericht (LAG) Düsseldorf v. 10.04.2008, Az. 5 Sa 1836/07; Verwaltungsgerichtshof (VGH) Baden-Württemberg v. 14.03.2008, Az. 4 S 516/07; Verwaltungsgericht (VG) Gelsenkirchen v. 27.02.2008, Az. 1 K 1466/07; Staatsgerichtshof des Landes Hessen v. 10.12.2008, Az. P.St. 2016; VG Aachen v. 09.11.2007, Az. 1 K 323/07; VG Düsseldorf v. 14.08.2007, Az. 2 K 1752/07; Arbeitsgericht (ArbG) Düsseldorf v. 29.06.2007, Az. 12 Ca 175/07; VG Düsseldorf v. 05.06.2007, Az. 2 K 6225/06; Obergerverwaltungsgericht (OVG) Bremen v. 21.02.2007, Az. 2 A 279/06; Landgericht (LG) Dortmund v. 12.02.2007, Az. 14 Gen. Str. K. 12/06; VGH Bayern v. 15.01.2007, Az. Vf. 11-VII-05; LG Dortmund v. 07.11.2006, Az. 14 (III) Gen. Str. K., 14 (VIII) Gen. Str. K.; VG Stuttgart v. 07.07.2006, Az. 18 K 3562/05; BVerfG v. 27.06.2006, Az. 2 BvR 677/05; BVerfG v. 22.02.2006, Az. 2 BvR 1657/05; VG Augsburg v. 18.10.2005, Az. Au 2 E 05.1062; OVG Bremen v. 26.08.2005, Az. 2 B 158/05; VG Bremen v. 19.05.2005, Az. 6 V 760/05.

3 BVerwG v. 26.06.2008, Az. 2 C 22.07, NJW 2008, 3654.

soll diskursanalytisch der Frage nachgegangen werden, welches soziokulturelle Bild vom Islam und spezifisch vom Kopftuch im deutschen Rechtsdiskurs von wem wie vermittelt wird. Anders gesagt: Wie wird das islamische Kopftuch argumentativ konstruiert und durch das Recht und die Rechtspolitik diskursiv hergestellt? Dabei liegt der Fokus auf dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG und den diesbezüglichen juristischen Kommentaren. Frühere und nachfolgende Gerichtsentscheidungen zum Kopftuch werden ebenfalls herangezogen, um mögliche Argumentationsverschiebungen verfolgen zu können. Darüber hinaus werden auch die seit dem ›Kopftuchurteil‹ verabschiedeten Landesgesetze exemplarisch einer postkolonialen Leseart unterzogen.

Der Beitrag argumentiert, dass das Kopftuch einem westlichen kulturhegemonialen Vorverständnis unterliegt, dessen Konstruktionen von Islam und Kopftuch auf einer orientalistischen Kolonialtradition aufbauen: Mit dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG fanden kolonialistisch geprägte Bilder endgültig Eingang in den juristischen Diskurs und wurden mit den nachfolgenden Landesgesetzen auch positivrechtlich verankert. Damit führt der Rechtsdiskurs zu einer Hierarchisierung der Diskursteilnehmer und -teilnehmerinnen, bei der sich die Kopftuch tragende Muslimin zwar artikuliert, aber nicht gehört und so marginalisiert wird. Daher kann der deutsche Kopftuchdiskurs ohne den historisch-analytischen Bezug auf koloniale Herrschaftsverhältnisse, orientalistische Denkmuster und den hiesigen neorassistischen Antiislamdiskurs nicht angemessen analysiert werden.

Postkolonialismus – Orientalismus – kultureller Rassismus

Postkoloniale Theorie

Als eine relativ junge Theoriebewegung stellt die ›Postkoloniale Theorie‹ eine Kritik am allgemeinen und spezifischen postkolonialen Gesellschaftszustand dar. Sie nimmt dabei – in Abgrenzung zu früheren Formen von ›Imperialismus‹ – den europäischen Kolonialismus und Imperialismus als Anknüpfungspunkt und verweist mit dem Präfix ›post‹ (lat. nach) auf die der modernen Kolonialzeit nachfolgenden gesellschaftlichen Strukturen und Phänomene. Kennzeichnend für die ›Postkoloniale Theorie‹ ist ihr Bruch mit objektiv-neutralen und universalen wissenschaftlich-politischen Positionen. Mit (post)marxistischen, poststrukturalistischen und feministischen Ansätzen fordert die ›Postkoloniale Theorie‹ den Kolonialismus sowie sein wirtschaftliches und kulturelles Vermächtnis kritisch heraus und stellt einen engagierten Versuch dar den marginalisierten postkolonialen Subjekten eine Stimme zu verleihen.

Dabei wird der Kolonialismus in seiner historischen und politischen Einordnung, Definition und Wirkung nach zwei interdependenten Deutungsebenen unterschieden. Zum einen stellt ›Kolonialismus‹ die gewaltsame Inanspruchnahme und Kontrolle von Territorien und Völkern dar, deren materielle Ausbeutung die konstitutive Bedingung der westlichen kapitalistischen Entwicklung ausmachte (Loomba 1998: 23). Diese Materialität wird zum anderen von einer diskursiven Formation der kolonialisierten und kolonialisierenden Subjekte und Kulturen begleitet. Es sind vor allem diese Kulturalisierungsprozesse, die dem Kolonialismus die Funktion eines hegemonialen Repräsentationssystems zukommen lassen. Diese gewaltvolle Wissensproduktion (›epistemic violence‹) ist durch eine asymmetrische Dichotomisierung gekennzeichnet, mit der ein überlegenes europäisches *Selbst* und ein untergeordnetes *Anderes* geschlechtlich, rassistisch, kulturell und ökonomisch festgeschrieben werden. Diese Hierarchisierung stellt ein wichtiges Element europäischer und weißer Identitätsbildung dar; es ist die Konstruktion eines aufgeklärten, zivilisierten, männlichen und weißen Subjekts, an dem das objektivierte Andere abwertend gemessen wird, weshalb Stuart Hall diesen Prozess im Gegensatzpaar »the West and the Rest« (Hall 1996: 184) prägend zusammenfasst. Dabei findet eine Repräsentation des kolonialisierten Subjekts sowohl im Sinne diskursiver Darstellung als auch politischer Vertretung statt (Spivak 1988: 275 ff). Die Definitionsmacht in diesem diskursiven Zuschreibungsprozess liegt beim Westen. In diesem Sinne verweist ›postkolonial‹ auf die sozial-historische Dimension der gegenwärtigen lokalen und globalen Verfasstheit, in der eine Kontinuität kolonialer Denkmuster und Praktiken erkennbar ist. Dabei ist die Kolonialisierung als dynamisch und dialektisch zu betrachten: Nicht nur kolonialisierte, sondern auch die kolonialisierenden Kulturen werden diskursiv hergestellt. Die westlichen Gesellschaften sind dabei sowohl Ausgangs- als auch Eingangsorte von Kolonialdiskursen (Ha 2003: 63). ›Postkolonialismus‹ ist in diesem Sinne ein »Kolonialismus ohne Kolonien« (Ha 2005: 107).

Orientalismus

Als wegweisend für die postkoloniale Theoriebildung gilt Edward W. Said's Buch »Orientalism« (1979). In seiner literaturwissenschaftlichen Studie geht Said der Frage nach, wie westliche Diskurse und Institutionen Wissen über den Orient produzieren. Said's Hauptthese lautet, dass sich im ›Orientalismus‹ der Okzident gegensätzlich zum Orient konstruiert und dieser Diskurs der Legitimierung der Kolonialherrschaft dient (Said 1979: 2 ff). ›Orientalismus‹, so Said, ist eine Art des Denkens, die sich auf eine ontologische und epistemologische Differenz zwischen Okzident und Orient stützt. ›Orientalismus‹ ist ein Wissenssystem über den Orient, in dem das Andere als archaisch, rück-

ständig, exotisch, barbarisch und feminin gebrandmarkt wird, während dem Selbst die Attribute modern, fortschrittlich, rational, säkular, demokratisch und männlich zu Gute kommen. Der ›Orientalismus‹, d.h. die Orientalisierung des Orients, führt zu einer Homogenisierung und Essentialisierung des Orients als *einer* Kultur; Gegebenheiten, die nicht ins Bild passen, werden ausgeblendet (ebd.).

In Anlehnung an Michel Foucaults Diskursbegriff beschreibt Said den ›modernen‹ Orientalismus als einen Kolonialdiskurs: Im Gegensatz zu frühen orientalischen Erzählungen ist er nicht mehr eine reine Phantasie des Okzidents, sondern eine funktionierende historische Gestalt aus Theorie und Praxis, wissenschaftlicher Disziplin einerseits und Kolonialpraxis andererseits. Anders formuliert war und ist die westliche Wissensproduktion nicht von imperialen Herrschaftsprojekten zu trennen. Im orientalistischen Repräsentationssystem spricht der Okzident im Namen des Orients. Er repräsentiert den Orient und bringt die orientalischen Subjekte beherrschend zum Schweigen. Die Projektion des Islams erhält im Orientalismus eine spezifische diskursive Formation (Said 1994: 331). Der Islam wird als ein monolithisches Gebilde konstruiert und der europäischen Moderne als unterlegen entgegengesetzt. Hier vollzieht sich die Transformation vom traditionellen Feindbild Islam zum ›neuzeitlichen‹ Orientalismus, die gewisse Parallelen zur Verschiebung vom mittelalterlichen (religiösen) Antijudaismus zum (kulturellen, rassifizierten) Antisemitismus aufzeigt (Attia 2007: 16).

Deutschland postkolonial?

Sowohl der ›Postkolonialismus‹ als auch der ›Orientalismus‹ setzen grundsätzlich eine koloniale Praxis voraus. Einer Übertragung der postkolonialen Analyse auf den deutschen Kontext und, damit einhergehend, der Frage nach einem spezifischen *deutschen* Orientalismus ist daher nicht selten mit Skepsis begegnet worden. Ablehnend wird argumentiert, dass das Deutsche Kaiserreich im Unterschied zu Großbritannien (›the British Empire‹) und Frankreich (›l'Empire colonial français‹) geopolitisch und historisch keineswegs eine Kolonialgroßmacht darstellte und dem deutschen Orientalismus ein geringer Einfluss zukomme.

Jedoch zeigen jüngere Forschungen, dass Kolonialdiskurse im Kaiserreich keineswegs als Randerscheinungen zu betrachten sind (Arndt 2001; Becker 2004; El-Tayeb 2001; Ha 2003; Oguntoye et al. 1992). Deutsche Kolonialdiskurse waren wesentlich durch biologistisch fundierte Vorstellungen von ›rassischer‹ bzw. ›völkischer‹ Überlegenheit gekennzeichnet. Der Gegenstand der deutschen ›Postkolonialen Theorie‹ umfasst damit zumindest die Tradierung des biologistischen bzw. ›völkischen‹ Rassismus.

Hinsichtlich des ›Orientalismus‹ lässt sich zunächst feststellen, dass der deutschsprachige Raum im 19. Jahrhundert kulturell und intellektuell einen geopolitischen Ort darstellte, der eine der Hauptzentren sorgfältiger Orientalistik und orientalischer Erzählungen war (Castro Varela/Dhawan 2007: 31 f; Berman 2007; Mangold 2004; Schulze 2007). Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Max Weber werden zutreffend als Beispiele für westlich-autoritative Erzählungen genannt, deren Werken der Gedanke der Fortschrittlichkeit und kulturellen sowie rassischen Überlegenheit europäischer Zivilisation zu Grunde liegt (Farr 2005; Piesche 2005; Rommelspacher 2002: 102 f). Der deutsche Orientalismus war jedoch nicht unmittelbar mit imperialen und kolonialen Projekten verbunden. Trotz geopolitischen Machtpolitiken und Interessen gab es im deutschen Fall keine kolonialherrschaftliche Beziehung (Berman 2007). Dieser ›nicht-koloniale‹ Orientalismus zeigt sich am deutlichsten bei der Repräsentation des Osmanischen Reichs, in der sogar ein gewisses Ansehen für die osmanische Kultur keineswegs Ausnahme war (ebd.: 75 ff).

Gerade am Beispiel des Said'schen (›kolonialen‹) Orientalismus wird aber deutlich, wie Kolonialdiskurse im Sinne Foucaults universales Wissen und Wahrheit produzieren und beanspruchen. ›Orientalismus‹ ist Teil eines europäischen imperialen Denksystems (Schulze 2007: 49 ff). Folglich sind nicht nur die früheren Kolonialmächte und kolonialisierten Staaten, sondern auch Gesellschaften, die keine Kolonialvergangenheit aufweisen, wie etwa Österreich und die Schweiz, als postkoloniale Gesellschaften zu sehen, in denen orientalistischen und (post)kolonialen Diskursen im Alltag begegnet werden kann. Besonders mit der Dekolonialisierung und der Nachkriegsmigration dürften diese Diskurse das Leben vieler orientalisierter Subjekte auch materiell strukturieren.

Daraus folgt, dass die deutsche ›Postkoloniale Theorie‹ – *spezifisch* – neben der eigenen deutschen Kolonialvergangenheit auch – *allgemein* – den universal wirkenden *kolonialen* Orientalismus zu ihrem Gegenstand hat.

Die von Said angesprochene konstruierte ontologische kulturelle Differenz zwischen dem *säkularen* Westen und dem *irrationalen* Orient ist heute am deutlichsten im hiesigen Islamdiskurs zu beobachten, in dem die vermeintliche ›frauenfeindliche Essenz‹ des Islams ein wichtiges Moment darstellt. Mit aktuell kursierenden Themen wie etwa Zwangsheirat, Ehrenmorden, Genitalverstümmelung und schließlich dem Kopftuch werden die jahrhundertealten Bilder über den Orient bzw. den Islam (re)aktiviert. Das Problem ist nicht, dass diese Themen angesprochen werden und die misogynen Praxen bekämpft werden sollen. Vielmehr stellt sich die Frage, in welchen Kontexten diese Themen durch wen und wie angesprochen werden; zu fragen ist auch, gegen welche Bevölkerungsgruppen sie instrumentalisiert werden

und ob sie etwa zur Legitimierung von Forderungen nach einer repressiven Politik gegen die Männer der Minderheitsgruppen dienen.⁴

Kulturalisierung des Islams und kultureller Rassismus

Anhand dieser aktuellen Themen wird *der* Islam in medialen (kritisch dazu Paulus 2007; Schiffer 2005) und populärwissenschaftlichen Diskursen (Kelek 2005; Kelek 2006) kulturalisiert, mit Islamfundamentalismus und Terrorismus in einem Atemzug genannt und als wesentlicher Erklärungsgrund für jeglichen Missstand innerhalb der ›muslimischen community‹ herangezogen (Attia 2007). An diesem Antiislamdiskurs ist nicht nur die Mehrheitskultur beteiligt, sondern auch die Personen – besonders Frauen – mit Migrationshintergrund, denen die Funktion der *authentischen* Stimme zukommt (z.B. Seyran Ateş, Necla Kelek). Wie im kolonialistischen Orientalismuskurs findet hier eine Kulturalisierung des Islams statt, die *den* Islam als Bedrohung abendländischer christlicher Zivilisation konstruiert.

Diese Kulturalisierung findet ihren Ausdruck in einem antimuslimischen oder antiislamischen Rassismus (ebd.; Rommelspacher 2007; Castro Varela/Dhawan 2006). Dieser kulturell fundierte ›Neorassismus‹ geht nicht mehr von einem biologistischen Rassen-Konzept mit *auffälligen* körperlichen Eigenschaften aus, sondern nimmt die Zugehörigkeit zu einer konstruierten *fremden* Kultur als Markierungs- und Determinierungskriterium für die intellektuellen und persönlichen Eigenschaften der Betroffenen auf. Dieser Prozess des kulturellen ›Othering‹ positioniert und fixiert die *andere* Existenzform in unverrückbarer Distanz zur *eigenen* westlichen Kultur, so dass eine unüberwindbare binäre Opposition zwischen dem überlegenen Eigenen und dem unterlegenen Anderen entsteht. Es wird also *prima facie* nicht mit biologistischen Rassen-Kategorien argumentiert, sondern mit einer traditionsreichen Redeweise von der ›Andersartigkeit‹ der Minderheitskulturen, die eine Abwertung bis hin zur Kriminalisierung der Minderheitsgruppen impliziert. Folglich komme es darauf an, die deutsche Gesellschaft und ihr Kulturgut vor der ›islamischen Überfremdung‹ zu schützen, wie von Initiativen gegen Moscheebauten – wie etwa ›pro Köln e.V.‹⁵ – immer wieder betont wird. In dieser neuen Form von differentialistischem Rassismus oder »Rassismus ohne Rassen« (Hall 2000: 7) kommt der »Unaufhebbarkeit der

4 Prominentes Beispiel ist der offene Brief »Becklash« (Bendkowski et al. 2003); siehe auch Berghahn/Rostock/Bendkowski und John in diesem Band.

5 Die Bürgerbewegung ›pro Köln e.V.‹ wurde schon 1996 gegründet, gewann aber vor allem wegen ihrer Initiative gegen den Bau der Kölner Groß-Moschee in den letzten Jahren an öffentlicher Bedeutung. Abrufbar: <http://www.pro-koeln-online.de>, 22.08.2008. Dem Verein wird vom Verfassungsschutz des Landes Nordrhein-Westfalen (NRW) ein rechtsextremistischer Hintergrund zugesprochen, abrufbar: <http://www.im.nrw.de/sch/29.htm#>, 02.09.2008.

kulturellen Differenz« (Balibar 1990: 28) zentrale Bedeutung zu, auf Grund welcher aus der Begegnung des Westens mit dem Islam notwendigerweise ein Konflikt folgt.

Das ›European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia‹ (EUMC) und das ›Open Society Institute‹ bestätigen in ihren Jahresberichten zur Situation von Muslimen und Musliminnen in Europa islamophobe Tendenzen in Deutschland (EUMC-Report 2006; Open Society Institute 2007). Beide Berichte stellen fest, dass in der Öffentlichkeit vor allem das Kopftuch als Projektionsfläche antiislamischer Ressentiments fungiert und dass Muslime europaweit mit (ethnischen) Diskriminierungen im Berufswesen, Wohnungs- und Bildungsbereich konfrontiert sind.

Antislamische Stereotype und Ausgrenzungspraxen finden aber auch institutionelle Resonanz, wie etwa beim kontroversen Einbürgerungsfragebogen des Landes Baden-Württemberg, der hauptsächlich die demokratische Gesinnung von Bewerberinnen und Bewerbern aus islamischen Ländern prüft. Im institutionalisierten Integrationsdiskurs werden Integrationsprobleme zunehmend mit fehlender Integrationsbereitschaft und diese mit der Zugehörigkeit zu einem vermeintlich autoritären und menschenrechtsfeindlichen Islam erklärt (siehe etwa Bundesministerium des Innern 2007). Siegfried Jäger und Dirk Halm sprechen diesbezüglich von einem »binären Reduktionismus« (Jäger/Halm 2007: 5): Die muslimische Minderheit wird auf negative Eigenschaften festgeschrieben, während gute Eigenschaften der Mehrheitsbevölkerung überbetont werden. Damit zusammenhängend wird ›Muslimen‹ bzw. ›Musliminnen‹ und ›Multikulturalisten‹ bzw. ›Multikulturalistinnen‹ in der Debatte um den angeblich gescheiterten Multikulturalismus oft vorgeworfen, sie missbrauchten die deutsche Toleranz zu ihren islamistischen Zwecken und/oder unterbänden jede Kritik am Islam bzw. an der fehlenden Integration mit dem Vorwurf der Diskriminierung (so etwa Ateş 2007).

Zusammenfassend zeigt sich die deutsche Auseinandersetzung mit dem Islam eingebettet in postkoloniale orientalistische Diskurse, die sich in einem kulturalisierten Rassismus niederschlagen. Im Zuge dieser Diskurse wird der Islam im Gegensatz zur weißen Mehrheitsgesellschaft als das unterlegene, aber auch gefährliche Andere konstruiert und in einer Weise repräsentiert, in der seine Angehörigen sich nicht selbst vertreten können; so werden sie schließlich zum Schweigen gebracht. Wie sich dieser Prozess vollzieht, lässt sich anhand des Kopftuchdiskurses nachvollziehen.

Der Westen und der Schleier: Die (post)koloniale Konstruktion des Kopftuchs

Verschleierung als religiöse Praxis

Die Verschleierung der Frau taucht im Laufe der Geschichte in verschiedenen Religionen, Regionen und Kulturen auf, u.a. in der griechischen Antike, im preislamischen Iran und in Byzanz (Hoodfar 1997: 418). Heute wird die Verschleierungspraxis *de facto* verkürzt dem Islam zugeschrieben. Doch auch die anderen monotheistischen Religionen kennen noch in modifizierter Form und Intensität die Verschleierung: Kopftuch, Haarnetz und Perücke für die verheiratete Frau im orthodoxen Judentum sowie katholische Ordenskleidung und *sittsame* Kleidungen bei Kirchgängen oder Papstaudienzen gehören zum religiösen Alltag. Zur Legitimierung des Kopftuchs im Islam werden häufig die Koransuren ›An-Nur‹ Vers 31 und ›Al-Ahzáb‹ Vers 59, sowie der prophetische ›Hadith‹ als theologische Grundlagen herangezogen. Im Christentum finden sich kanonische Vorschriften zur Verschleierung der Frau etwa im ›Ersten Brief an die Korinther‹, allerdings sind diese Gegenstand der Exegese und daher offen für unterschiedliche – auch feministische – Interpretationen (Ahmed 1992; Mernissi 1989).

Der aktuelle Kopftuchstreit lässt sich jedoch nicht auf eine theologische Auslegung bzw. religionskritische Analysen reduzieren. Vielmehr mag eine diskursanalytische Perspektive sozial-historischer Konstruiertheit des Kopftuchs angemessene Antworten auf die aktuelle und dominierende Kopftuchdebatte bieten. Dazu ist es notwendig, die Beziehung zwischen dem Westen und dem Kopftuch historisch zu re- und dekonstruieren. Es stellt sich hier die Frage, vor welchem weltpolitischen Hintergrund der Westen der Verschleierung begegnet und wer die Verschleierungspraxen wie konstruiert. Anders ausgedrückt: In welchem Repräsentationssystem wird die Deutungsmacht über das Kopftuch von welchen Akteuren oder Akteurinnen wie verhandelt? Die Frage der Definitionsmacht hat Implikationen auch für die juristische Frage der Zulässigkeit des Kopftuchs im öffentlichen Dienst.

Der Schleier in der Kolonialpolitik

Einen Ansatzpunkt bietet das Standardwerk der postkolonialen Kritikerin Leila Ahmed (Ahmed 1992: 145 ff; siehe auch Rommelspacher 2002: 113 ff). Anlehnend an Saids Orientalismusanalyse zeigt Ahmed den Kolonialismus als historischen Anknüpfungspunkt des heutigen Islamdiskurses und das Kopftuch als dessen Herzstück. Ahmed zufolge bildeten frauenunterdrückende islamische Praxen zwar immer einen Teil westlicher Erzählungen vom Islam. Aber erst im Rahmen europäischer bzw. britischer Kolonialisierung des isla-

mischen Raums Ende des 19. Jahrhunderts wird die Frauenfrage und insbesondere das Kopftuch zum »centerpiece of the Western narrative of Islam« (Ahmed 1992: 150). Die koloniale Kernthese dieses qualitativ neuen Islamdiskurses lautete: Dem Islam sei die Frauenunterdrückung inhärent und der Schleier und andere unterdrückende Bräuche seien für die Rückständigkeit islamischer Gesellschaften verantwortlich. Demnach symbolisierte der Schleier als das sichtbarste Zeichen die Unterdrückung der orientalischen Frau und damit die *ontologische* Differenz und Unterlegenheit islamischer Gesellschaften. Folglich wurde der Reform der Kleidung muslimischer Frauen, besonders von Schleier und Kopftuch, eine zentrale zivilisatorische Funktion zugewiesen: »[C]hanging customs regarding women and changing their costume, abolishing the veil in particular, were key [...] to bringing about desired general social transformation« (Ahmed 1992: 145). Erst im Rahmen dieser Instrumentalisierung, so Ahmed, hat die Frauenfrage in den arabischsprachigen Raum Eingang gefunden. Somit wurde das Kopftuch als politisches Symbol festgeschrieben und als sichtbares Zeichen für den kolonialen Blick ein Punkt der Fixierung.

Für die Befreiung der kolonialisierten verschleierte Frau war die viktorianische Weiblichkeit Ideal und Maß – die europäische Frau wurde als das Gegenbild der unterdrückten muslimischen Frau festgeschrieben. In diesem Kontext diente die feministische Sprache der Kolonialisierung, um über diesen Weg die orientalischen Männer zu beherrschen. Denn in der Rhetorik des »Kolonialfeminismus« waren die kolonialisierten Männer für die Unterdrückung *ihrer* Frauen und folglich für die degenerierte orientalische Kultur verantwortlich. Gayatri Spivak kennzeichnet diese Praxis als eine koloniale Konstante: »[W]hite men are saving brown women from brown men« (Spivak 1988: 294).

Dass die Befreiung der muslimischen Frau durch eine Zwangsent-schleierung als Regulierungstechnik zur Durchdringung und Stabilisierung der kolonialen Herrschaft diente, wird nicht zuletzt anhand französischer Kolonialpolitik ersichtlich. In seinen Beobachtungen zum Algerienkrieg beschreibt Frantz Fanon, wie in der französischen Kolonialisierungsstrategie die algerische Frau zur Hauptfront stilisiert wurde (Fanon 1969: 19 ff). In der »bataille du voile« (Shepard 2004: 134) galt die Eroberung der algerischen Frau als die notwendige Bedingung, um den kolonialen Widerstand zu brechen – denn die verschleierte algerische Frau sah, ohne gesehen zu werden. Gegen Ende des algerischen Befreiungskriegs wurden sogar regelmäßig in öffentlichen Zeremonien Frauen kollektiv zwangsent-schleiert, was in den Augen der Algerier und Algerierinnen bis heute als eine symbolische Erniedrigung gilt (ebd.).

Zu dieser Hierarchisierung und Viktimisierung leisteten aber auch europäische Frauen mit explorativen Berichterstattungen über Orient und Harem

ihren Beitrag zum imperialen Projekt (Lewis 1996). Dieser Prozess des ›Othering‹ findet heute noch in westlichen feministischen Diskursen statt, in denen die ›Dritte-Welt-Frau‹ als Opfer zur Gegenkonstruktion einer emanzipierten weißen westlichen Frau dient (Gutiérrez Rodríguez 2003; Mohanty 1988). Nicht zuletzt wegen der Allianz zwischen dem Kolonialherrn und der Kolonialfrau wurde der eigene Geschlechterkonflikt teilweise nach außen verlagert.

Die Widersprüchlichkeit der kolonialen Emanzipationspolitik veranschaulicht die Haltung des britischen Diplomaten und Generalkonsuls von Ägypten, Lord Cromer. Zentrale Forderung dieses Kolonialherrn war die notwendige Entschleierung der orientalischen Frauen, um sie von ihren Männern zu emanzipieren. Mit diesem feministischen Programm galt er einerseits als die Personifizierung der zivilisatorischen Emanzipationspolitik. Der selbe Lord Cromer bekämpfte andererseits in England die Einführung des Wahlrechts für Frauen und gehörte zu den Gründungsmitgliedern der ›Men's League for Opposing Women's Suffrage‹ (dazu Ahmed 1992: 151 ff).

Doch eine Zwangsentschleierung wurde auch von westlich orientierten orientalischen Führern betrieben, denn »they [were] men of the classes assimilating to European ways and smarting under the humiliation of being described as uncivilized because ›their‹ women are veiled, and they are determined to eradicate the practice« (ebd.: 165). Exemplarisch hierfür stehen der Gründer der Türkischen Republik Mustafa Kemal Atatürk sowie der Iraner Reza Schah, in deren Reartikulation kolonialer Thesen die Frau – und insbesondere ihre staatlich angeordnete Entschleierung – zum transformatorischen Marker der Moderne wird. Dieser ›Staatsfeminismus‹, an dessen einem Pol das westliche Zivilisationsprojekt und am anderen die islamische Gesellschaftsstruktur steht, brachte jedoch höchst widersprüchliche soziale Effekte für die betroffenen Frauen mit sich (Göle 1995). Mit kemalistischen Reformen wurde zwar die rechtliche Gleichstellung der türkischen Frau vorangetrieben und sie mit der Entschleierung sichtbar gemacht, aber gleichzeitig wurde ein Frauentypus geschaffen, der kaum über die klassische (bürgerliche) Frauenrolle hinausging und dessen Teilhabe am öffentlichen (politischen) Leben nicht förderungswürdig erschien (Koyuncu Lorasdagi/Ince 2005). Das durch Reza Schah 1935 in Iran gesetzlich eingeführte absolute Kopftuchverbot im öffentlichen Leben führte sogar dazu, dass Frauen, die ihr Leben lang den Schleier trugen, ihre Wohnung nicht verlassen wollten bzw. konnten (Amirpur 2003). Eine wahre Gleichstellung wurde weder durch die koloniale noch durch die westlich orientierte eigene Emanzipation *von oben* erreicht oder auch nur beabsichtigt. Vielmehr bezog sich der Kampf um den Schleier auf die Machtbeziehung zwischen dem Westen bzw. westlich orientierten Führern und der islamischen Werteordnung.

Als Symbol einer vergeschlechtlichten und sexualisierten Kolonialordnung übt der Schleier eine besondere Faszination aus. Mit einem Foucaultschen Ansatz beschreibt Meyda Yeğenoğlu die koloniale Fixierung und Faszination bezüglich des Schleiers zutreffend wie folgt:

»The unveiling of the Oriental woman thus ensures a ›panoptic‹ position for the colonial subject [...]. Unveiling guarantees that the Muslim woman's body becomes knowable, mainly [...] because within the modernist tradition knowing means rendering the object observable, visible, and thereby manipulable« (Yeğenoğlu 1998: 111).

Dies weist auf ein weiteres zentrales Moment des *gendered* Kolonialismus hin, in dem die Bedeutung und die Wirkungsmächtigkeit von Sexualität nicht zu unterschätzen sind. In der Sexualität kommen die Geschlechterhierarchien und die koloniale Eroberung symbolisch und gewaltvoll zum Vorschein. Der Kolonialismus erwies sich sogar als sexuelles Experimentierfeld, in dem der Kolonialherr seinen rigiden Sexualitätshorizont auf Grund der sozialen Ungleichheiten erweitern konnte (Castro Varela/Dhawan 2004: 76). Vor allem während der Kolonialisierung des afrikanischen Kontinents wurde die kolonialisierte Frau auf ihre sexuelle Verfügbarkeit reduziert. Der weiße Kolonialherr sah es als sein *Recht* an, die kolonialisierten und versklavten Frauen zu vergewaltigen (Arndt 2001: 19 f).

Im Falle des Orients stand dagegen der Schleier zwischen dem Kolonialherrn und dem weiblichen orientalischen Körper. Der Schleier entzog somit die begehrte muslimische Frau dem Zugriff des weißen Manns. Als Folge dieser orientalischen Barriere verdichteten sich hier vier Momente: Fixierung, Faszination, Fantasie und Frustration. Der islamische Raum wurde somit für die Europäer ein Ort verbotener sexueller Handlungen, der sich in den Bildern von Harem und Schleier (und damit einem Ort der Faszination) manifestierte (McClintock 1995). Dabei steht der Orient in einer Tradition exotischer und erotischer Fantasien, in denen der sexualisierten muslimischen Frau die Rolle des passiven und willigen Objekts zukommt. Wegen des Schleiers jedoch ließen sich diese Fantasien nicht realisieren, sondern wurden frustriert. Fanon schreibt dem frustrierten weißen Mann, der den Schleier der algerischen Frau zerreißen möchte, eine Vergewaltigungsfantasie zu (Fanon 1969: 45). In diesem Sinne ist die Zwangsentschleierung als die Beseitigung männlicher Penetrationshemmnisse zu deuten (Braun/Mathes 2007; Lewis 1996; Yeğenoğlu 1998). Durch Fixierung, Faszination, Fantasie und Frustration entsteht hier der ›Schleierkomplex‹ des bürgerlichen Europäers. Die Haltung der von Minderwertigkeitsgefühlen gegenüber der *emanzipierten* westlichen Welt geplagten intellektuellen und politischen Elite im orientali-

schen Raum lässt sich demgegenüber als ›sekundärer Schleierkomplex‹ beschreiben.

Die Machtbeziehung zwischen Kolonialmacht und kolonialisierten Subjekten wurde somit vergeschlechtlicht und sexuell aufgeladen. In dieser personalisierten Form wurde diese zum Machtkampf zwischen ›white men‹ und ›brown men‹ um die ›brown women‹. In dieses imperiale Projekt war aber auch die ›white woman‹ involviert. Dies geschah sogar »im Interesse der Aufwertung der europäischen Frau« (Rommelspacher 2002: 117), da sie mit dieser Komplizenschaft ihre eigene Emanzipation auf kolonialem Boden verwirklichen konnte. So wurden gleichzeitig die Geschlechter- und die Herrschaftsordnung in den Kolonien stabilisiert. An dieser Stelle wird ersichtlich, wie das Geschlechterregime für die europäische Kolonialisierung konstitutiv war und dass ohne dieses die Kolonialherrschaft nicht angemessen zu erfassen ist (McClintock 1995).

In diesem Spannungsfeld wird der Schleier zum politischen Symbol: Für die Kolonialmacht stand der Schleier für den frauenfeindlichen Islam, während in der kolonialisierten Bevölkerung der Schleier den – nicht weniger frauendiskriminierenden – nationalen Widerstand gegen die europäische Dominanz versinnbildlichte. Diese Spaltung ist auch innerhalb der feministischen Diskussion zwischen westlich orientierten und muslimischen Feministinnen wie etwa in der Türkei (Göle 1995; Koyuncu Lorasdagi/Ince 2005), Iran (Amirpur 2003) und Ägypten (Al-Ali 2000) wiederzufinden. Der politische Gehalt des Kopftuchs lässt sich also nicht auf die Zwangsverschleierungspolitik der ›Mullahs‹ reduzieren, auch die türkische und iranische Zwangsentschleierungspolitik, die sonst eher als zivilisatorischer Fortschritt gewertet wird, geht mit einer äußerst repressiven politischen Dimension einher.

Das Kopftuch in Deutschland

Der heutige Kopftuchdiskurs ist entsprechend in dieser Tradition zu verorten: Über den Körper der Frau wird die Machtkonstellation zwischen dem Westen und dem Islam verhandelt. Genau mit dieser Konstellation sind heutige Musliminnen mit ihren (feministischen) Neuinterpretationen des Kopftuchs konfrontiert, zumal die mediale, politische und rechtliche Deutungshoheit von höchst unterschiedlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmern beansprucht wird. Damit bekommt die Frage nach dem subjektiven Selbstverständnis der Kopftuchträgerinnen und der Deutungsmöglichkeiten des Kopftuchs eine zentrale Bedeutung.

Qualitative Untersuchungen belegen einstimmig, dass »überzeugte Kopftuchträgerinnen« (Nökel 2004: 285) mit ihrem Kopftuch einen individuellen selbstbestimmten religiösen Akt vollziehen (Karakasoglu-Aydin 2000; Klink-

hammer 2000; Nökel 2002). Gleichzeitig kommt dem Kopftuch bei den Trägerinnen eine doppelt identitätsstiftende Rolle zu: Einerseits positionieren sich Kopftuchträgerinnen mit ihrem muslimischen Glauben gegen die westlich-christliche Dominanz und den damit einhergehenden Assimilationszwang, andererseits drücken sie eine islamische Weiblichkeit als religiöse Alternative zu ihrem als hoch sexualisiert empfundenen Umfeld aus. Während der politische Kontext das Kopftuchtragen auch zum politischen Symbol macht, wird es individuell als vorwiegend religiöses Symbol verstanden. Dies wird auch in neueren Studien bestätigt, nach denen der einzige Unterschied zwischen Kopftuchträgerinnen und vergleichbaren nicht verschleierten Frauen deren höhere Religiosität darstellt; ihre Einstellungen zum Berufsleben und zur bundesrepublikanischen Staatsform sowie ihre Vorstellungen zu Geschlechtergleichheit, Ehe und Familie unterscheiden sich kaum von christlichen und säkularen Frauen (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006). Das Kopftuch erscheint in diesen Untersuchungen nicht als Unterdrückungsinstrument, sondern als ein in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext selbst gewähltes religiöses Symbol. Nicht wenige überzeugte Kopftuchträgerinnen entscheiden sich sogar gegen den Willen ihrer Familie für das Kopftuch (Karakasoglu-Aydin 2000).

Nichtsdestotrotz symbolisiert das islamische Kopftuch im öffentlichen Diskurs eine unmündige Frau, die es notfalls gegen ihren Willen zu emanzipieren gilt. Darüber hinaus steht es für die Ablehnung westlich-demokratischer Werte, besonders der Geschlechtergleichheit, weshalb das Kopftuch von seiner individuellen Trägerin abstrahiert und zu einem politischen Symbol von Fundamentalismus stilisiert wird. So begründete die damalige Kultusministerin des Landes Baden-Württemberg und derzeitige Bundesbildungsministerin Annette Schavan ein landesgesetzliches Kopftuchverbot an öffentlichen Schulen mit dem Hinweis auf eine »nicht auszuschließende politische Botschaft, die mit der Grundüberzeugung der Verfassung nicht vereinbar ist« (Schavan 2004: 5). Die Annahme einer Unvereinbarkeit westlicher Grundwerte mit dem Islam wird damit (re)aktiviert und festgeschrieben.

Der Unterschied, ob das Kopftuch erzwungen oder freiwillig getragen wird, verwischt dabei. Jegliche individuelle (religiöse) Entscheidungsfähigkeit (>agency<) wird der Kopftuchträgerin abgesprochen, indem ihre Entscheidung zum Tragen eines Kopftuchs dem vermeintlichen familiären und kulturellen islamischen Zwang – »de[m] türkisch muslimische[n] Common Sense« (Kelek 2006: 65) – untergeordnet wird (Phillips 2007: 116). Die Deutungshoheit liegt nicht bei der individuellen Trägerin, sondern verbleibt bei der deutschen Dominanzkultur. Auf Spivaks Frage: »Can the subaltern speak?« (Spivak 1988) lässt sich in diesem Fall antworten: Die (selbstbewusste) muslimische Frau wird subalternisiert – sie spricht, wird aber nicht gehört; ihre Stimme wird zum Schweigen gebracht.

An dieser Stelle wird die Frage virulent, ob und wie der juristische Kopftuchdiskurs zu diesen dominanten Konstruktionen von Islam und Kopftuchträgerin beigetragen hat und besonders wie mit der Position der Kopftuchträgerin als Rechtssubjekt und Trägerin von Grundrechten umgegangen wird. Mit Spivak ist zudem weiter zu fragen, welche Prozesse es Juristen und Juristinnen unterschiedlicher sozialer Position erlauben, ein Thema bzw. einen Wissensgegenstand wie ›Islam‹ oder ›Kopftuch‹ anzusprechen und dabei die betroffenenen Subjekte diskursiv auszuschließen (Spivak 1988: 275). Welche Selektionen, welche erneuten Marginalisierungen, Stereotypisierungen und vor allem Selbstautorisierungen finden dabei statt? Es geht also um die Frage, wie hegemoniale Diskurse wirken und welche Ausschlüsse sie produzieren.

Das Kopftuch im Recht

Diversität der Fallkonstellationen

Seit 1997 wird der Kopftuchstreit vor deutschen Gerichten ausgetragen; seinen Höhepunkt erreichte der Streit 2003 mit dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG⁶ im Fall der Lehrerin Fereshta Ludin. Die deutsche Justiz hatte aber auch in anderen öffentlich- und privatrechtlichen Fallkonstellationen und schon früher über das islamische Kopftuch zu entscheiden.

Mehrere Entscheidungen betreffen das ›Lichtbild mit Kopftuch‹: Bereits 1984 befreite das VG Wiesbaden eine Muslimin von der passrechtlichen Verpflichtung, ein Lichtbild ohne Kopfbedeckung vorzulegen und dehnte damit konsequenterweise die für die Angehörige geistlicher Orden, Kongregationen und Schwesternverbände vorgesehene Ausnahme auf das Kopftuch der muslimischen Frau aus.⁷ Aber auch einer Christin aus einer staatlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaft wurde 1990 auf Grund der Religionsfreiheit die Ausstellung eines Personalausweises mit einem Lichtbild mit Kopftuch gestattet.⁸ 2004 wurde dies auch einer Muslimin mit Kopftuch für die Ausstellung eines vorläufigen Reisepasses erlaubt: Das VG Kassel urteilte, dass das religiöse Selbstverständnis, das durch Art. 4 GG gewährleistet werde, ausschlaggebend sei.⁹

Daneben wurde auch im ausländerrechtlichen Bereich über das ›Lichtbild mit Kopftuch‹ entschieden: Hier stellte sich die Frage, ob für ein für die Abschiebung erforderliches Reisedokument eine Iranerin dazu gezwungen werden kann, ein Lichtbild mit Kopftuch erstellen zu lassen. Die Gerichte befan-

6 BVerfGE 108, 282.

7 VG Wiesbaden v. 10.07.1984, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 1985, 137.

8 OVG Berlin v. 20.03.1991, Az. 1 B 21.89.

9 VG Kassel v. 04.02.2004, Az. 7 TG 448/04; kritisch dazu Breuer 2002.

den, dass das Tragen des Kopftuchs gegen den Willen der abzuschiebenden Frau den Schutzbereich der Religionsfreiheit erst gar nicht eröffne und entsprechend die kurzzeitige Zwangsverschleierung keine Verletzung des Art. 4 GG darstelle.¹⁰ In einem asylrechtlichen Fall argumentierte das OVG Rheinland-Pfalz, dass die Verpflichtung eine Burka zu tragen nicht die Menschenwürde muslimischer Frauen verletze und der Asylbewerberin daher kein Schutz zu gewähren sei.¹¹ Angesichts der im politischen und juristischen Diskurs hervorgehobenen Argumentation, dass das Tragen – sogar das freiwillige Tragen – des Kopftuchs nicht mit der Menschenwürde (Art. 1 GG) und Geschlechtergleichberechtigung (Art. 3 Abs. 2 GG) vereinbar sei, bedarf diese juristische Doppelmoral keines Kommentars!

2002 wurde in einem arbeitsrechtlichen Fall einer Verkäuferin mit Kopftuch vom Bundesarbeitsgericht (BAG) Recht gegeben: Ihr war gekündigt worden, als sie begann ein Kopftuch zu tragen.¹² Dem Gericht zufolge genügten bloße Vermutungen über wirtschaftliche Einbußen oder betriebliche Störungen wegen der Kopftuchträgerin nicht für eine Verletzung der Unternehmerfreiheit nach Art. 12 GG. Im Umkehrschluss bedeutet das aber, dass bei konkreten Nachweisen über wirtschaftliche Einbußen eine Verkäuferin mit Kopftuch gemäß § 1 Abs. 2 Kündigungsschutzgesetz (KSchG) aus personenbedingtem Grund ordentlich gekündigt werden darf.

Allerdings haben nicht die oben dargelegten Fallkonstellationen und Entscheidungen den brisanten deutschen Kopftuchstreit bestimmt. Im Kopftuchdiskurs ging und geht es vielmehr um die entscheidende Frage, ob das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin an öffentlichen Schulen zulässig ist oder nicht. In verfassungsrechtlicher Hinsicht waren einerseits die (positive) Religionsfreiheit der Lehrerin (Art. 4 GG) sowie der gleiche Zugang zum öffentlichen Amt aus Art. 33 Abs. 2 und 3 GG betroffen und andererseits die (negative) Religionsfreiheit der Schulkinder (Art. 4 GG), das elterliche Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. 1 Satz 1 GG) sowie die religiös-weltanschauliche Staatsneutralität (Art. 3 Abs. 3 und 4, Art. 33 Abs. 3 und 140 GG i.V.m. Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung (WRV)), die das BVerfG im Rahmen des staatlichen Erziehungsauftrags aus Art. 7 Abs. 1 GG situiert. Hier wird ersichtlich, dass der Kopftuchfall vielschichtiger gelagert ist und nicht zuletzt wegen des Grundsatzes der Staatsneutralität seine kontroverse und mediale Eigenschaft bekam.

10 VGH Bayern v. 23.03.2000, NVwZ 2000, 952; OLG Düsseldorf v. 22.01.2004, Az. 2 Ss (OWi) 170-03/58/03.

11 OVG Rheinland-Pfalz v. 17.05.2002, NVwZ 2002, Beilage Nr. I 9, 100.

12 BAG v. 10.10.2002, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2003, 1685.

Kopftuch ≠ Kopftuch: Das Kopftuch und Weißsein

Dem Ludin-Fall ging bereits 2000 eine Entscheidung des VG Lüneburg mit exakt gleicher Sachlage voraus, die interessanterweise medial relativ geräuschlos erging;¹³ es ist bisher der einzige Fall, der eindeutig zu Gunsten einer Kopftuchträgerin entschieden wurde (im Fall Ludin überließ das BVerfG die Frage dem Gesetzgeber; siehe unten), jedoch im Berufungsverfahren vom OVG Lüneburg¹⁴ aufgehoben wurde. Das VG hatte geurteilt, dass einer Konvertitin mit Kopftuch die Zulassung in das Beamtenverhältnis auf Probe zu gewähren sei, da es keinerlei belegbare Anhaltspunkte für die negative Beeinflussung der Kinder gebe und so die negative Freiheit der Schülerinnen und Schüler bzw. Eltern nicht verletzt sei (dazu Böckenförde 2001). Damit liege auch keine Verletzung der ›offenen Staatsneutralität‹ vor.

Das Urteil überzeugt durch seine sachbezogene Argumentation und seine verfassungsrechtliche Geschlossenheit. Gleichwohl zeigt sich bei einem *close reading* eine problematische Konstruktion des islamischen Kopftuchs, die möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass die Klägerin eine zum Islam konvertierte »gebürtige Deutsche« (OVG Lüneburg v. 16.10.2000, NJW 2001, 767) war. Das Gericht vertrat in Bezug auf das Verhältnis des Islams zur Frauenunterdrückung (welches es allerdings für die Entscheidung als unerheblich einschätzte) die Ansicht, dass »in den islamischen Ländern die Frauen den Männern zumeist untergeordnet sind« (ebd.: 771). Welche Länder das Gericht als ›islamisch‹ verstand, wurde nicht näher erläutert. Gehörte die strikt laizistische Türkei auch dazu? Zum Argument, das Kopftuch sei ein Symbol fundamentalistischer Grundeinstellung, erwiderte das Gericht, dass es auf das Selbstverständnis der Trägerin ankomme. In diesem Fall sei aber die fundamentalistische Bedeutung ohnehin auszuschließen, da eine fundamentalistische Grundeinstellung »bei der Klägerin als Deutscher mit evangelisch-lutherischer Erziehung fern liegen dürfte« (ebd.: 770). Obwohl das Kopftuch eindeutig als »Ausdruck einer fremden Kultur, Religiosität oder Geisteshaltung« (ebd.) verortet wurde, schien es immerhin einen Unterschied zu machen, ob die Trägerin des Kopftuchs eine »gebürtige Deutsche« war oder nicht. Im Umkehrschluss wird der Kopftuchträgerin mit Migrationshintergrund eine *grundsätzliche* Möglichkeit politisch-fundamentalistischer Einstellungen zugesprochen. In einem Markierungsprozess wird hier eine *natürliche* Differenz zwischen der Konvertitin und der Kopftuchträgerin mit einem vorausgesetzten Wissen festgeschrieben. Im Gegensatz zur evangelisch-lutherisch sozialisierten weißen Klägerin stellt die Kopftuchträgerin ›of Color‹ somit ein rassifiziertes bzw. kulturalisiertes Subjekt dar. Hier zeigt sich, wie

13 VG Lüneburg v. 16.10.2000, NJW 2001, 767.

14 OVG Lüneburg v. 13.03.2002, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht – Rechtsprechungs-Report (NVwZ-RR) 2002, 658.

das Kopftuch als Codierung eines kulturalisierten und rassistischen Diskurses fungiert. Es ist genau dieses Wissensarchiv des Richters, das Weißsein als eine unbenannte, neutrale und normierende Position reifiziert und damit zur Selbstautorisierung heranzieht (Eggers 2005: 57 f).

Allerdings kann auch eine weiße Klägerin dem Gehalt des Kopftuchs nicht entgehen. In einem späteren Fall (2006), in dem es ebenfalls um das Kopftuch einer Konvertitin ging, urteilte das VG Stuttgart zwar ebenso zu Gunsten der Klägerin.¹⁵ Allerdings verurteilte das Gericht (nur) die mit § 38 Abs. 2 Satz 3 Schulgesetz Baden-Württemberg (Privilegierung christlicher Werte; siehe unten) untermauerte diskriminierende Verwaltungspraxis der baden-württembergischen Schule, denn in einer öffentlichen Schule in Baden-Baden unterrichteten auch Nonnen im Ordenshabit. Das Kopftuch aber verstoße weiterhin gegen den neu eingefügten § 38 Abs. 2 Satz 1 SchulG BW, nach dem es Lehrkräften untersagt sei, an öffentlichen Schulen religiöse Bekundungen abzugeben (siehe unten). Zum Unterschied zwischen dem Kopftuch und Ordenshabit erläuterte das Gericht, dass

»das Kopftuch neben seiner religiösen Bedeutung teilweise auch als ein politisches Symbol des islamischen Fundamentalismus verstanden wird, während das Ordenshabit wohl nur als Ausdruck einer religiösen Überzeugung empfunden wird« (VG Stuttgart v. 07.07.2006, NVwZ 2006, 1447).

Dieser Fall ist vor allem hinsichtlich der argumentativen Strategie der konvertierten Klägerin eine nähere Betrachtung wert. Die Klägerin versuchte nämlich auf Grund ihres Weißseins auf Distanz »zum typischen islamischen Kopftuch« (ebd.: 1445) zu gehen. So argumentierte sie, »ohne Wissen um ihre religiöse Motivation würde ihre Kopfbedeckung nicht als islamisches Kopftuch wahrgenommen« (ebd.) und »der Umstand, dass sie offensichtlich nicht aus einem typischerweise islamisch geprägten Land stamme, trage ebenfalls dazu bei, dass ihre Kopfbedeckung nicht als Zeichen ihres Glaubens gewertet werde« (ebd.). Auch wenn die Klägerin versuchte, auf Grund ihres Weißseins das mit dem Islam verbundene Bild von sich fernzuhalten, verwies das Gericht auf ihre eigene Erklärung, sie sei eine Muslimin und trage deshalb das Kopftuch. Auch die Betonung ihrer *deutschen* Eigenschaften wie etwa »unauffällig, kleidsam und modern und in keiner Weise geeignet, beim Betrachter negative Assoziationen zu wecken« (ebd.) nutzte ihr in diesem Fall nicht. Dass im Gegensatz zu ihr nicht-weiße muslimische Lehrerinnen (mit »Migrationshintergrund«) negative Assoziationen wecken würden, schien hier vorausgesetzt zu werden.

15 VG Stuttgart v. 07.07.2006, NVwZ 2006, 1444.

Im Kopftuch wird, entgegen dem Selbstverständnis der Klägerin, letztlich in seinem *objektiven* Bedeutungsinhalt »auch ein politisches Symbol des islamischen Fundamentalismus gesehen, das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere die Emanzipation der Frau, ausdrückt« (ebd.: 1446); dieser Satz wurde aus dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG¹⁶ übernommen. Die Unvereinbarkeit des Islams mit westlichen Gesellschaften wird hier ohne Weiteres vorausgesetzt: »Die Entwicklung zu einer religiösen Vielfalt in der Gesellschaft hat daher zwangsläufig ein vermehrtes Potenzial möglicher Konflikte in der Schule mit sich gebracht« (ebd.), was leicht mit einer Gefährdung des Schulfriedens einhergehen könne, da Eltern die negative Beeinflussung der Schulkinder fürchten könnten. Aus diesem Grund verletze das Kopftuch »die Neutralität des Landes gegenüber Schülern oder Eltern« (ebd.). Damit werden die vom BVerfG in die deutsche Kopftuchdebatte eingeführten polizeirechtlichen Figuren der ›abstrakten Gefahr‹ und des ›objektiven Empfängerhorizonts‹ angesprochen.

›Abstrakte Gefahr‹ und ›objektiver Empfängerhorizont‹: Das ›Kopftuchurteil‹

Tatsächlich stellt die Bezugnahme auf die abstrakte Gefahrenprognose und den ›objektiven Empfängerhorizont‹ das entscheidende Moment des ›Kopftuchurteils‹ des BVerfG dar, welches spätere landesgesetzliche Initiativen begleitet hat.

Das BVerfG verortete wie die vorher gehenden untergerichtlichen Entscheidungen¹⁷ das Tragen des Kopftuchs im Schutzbereich des Art. 4 GG, der die positive und negative Religionsfreiheit garantiert.¹⁸ Vor dem Hintergrund der weit verbreiteten islamischen Verschleierungspraxis erachtete das BVerfG, dass das Selbstverständnis der Beschwerdeführerin, ein Kopftuch als Ausdruck der religiösen Identität zu tragen, von ihr plausibel dargelegt worden sei. Damit bleibe die primäre Bedeutung des Kopftuchs als Ausdruck islamisch-weiblicher Religiosität im Rahmen des Art. 4 GG außer Frage. Dies bestätigte auch die angehörte Sachverständige, Yasemin Karakasoglu, die davor warnte, angesichts der Vielfalt der Motive die Deutung des Kopftuchs auf ein Zeichen gesellschaftlicher Unterdrückung der Frau zu verkürzen (BVerfGE 108, 282, 305). Jedoch begnügte sich das Gericht nicht mit der *Bedeutung* des Kopftuchs für die Kopftuchträgerinnen. Mit dem Bezug auf den ›objektiven Empfängerhorizont‹ erweiterte das Gericht den Kreis der Deu-

16 BVerfGE 108, 282, 304.

17 VG Stuttgart v. 24.03.2000, NVwZ 2000, 959; VGH Baden-Württemberg v. 26.06.2001, NJW 2001, 2899.

18 BVerfGE 108, 282, 305.

tungen: Es komme darauf an, wie ein Kopftuch auf einen Betrachter wirken könne, deshalb seien alle denkbaren Deutungsmöglichkeiten des Kopftuchs bei der Eignungsbeurteilung der Lehramtsanwärterin zu berücksichtigen (ebd.: 304 f). Mit interdisziplinärem Engagement hörte das Gericht weitere Sachverständige, um empirische Erkenntnisse über die *Wirkung* des Kopftuchs einzuholen. Alle Sachverständigen waren sich einig, dass für die Befürchtung, die Lehrerin könne mit ihrem Kopftuch die religiöse Orientierung der Schulkinder negativ beeinflussen, jegliche gesicherte empirische Grundlagen fehlten. Daher, so das BVerfG, sei die Untersagung des Unterrichts mit Kopftuch ohne eine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage ein verfassungswidriger Eingriff in die ungestörte Religionsausübung.

Aber auch die Annahme, das Tragen des Kopftuchs könne zu Konflikten mit den Eltern führen, konnte aus der Erfahrung der Beschwerdeführerin als Referendarin nicht bestätigt werden. Diese konkreten Befunde wurden aber mit der bereits zitierten Aussage des Gerichts über die Bedeutung des Kopftuchs, es werde

»in jüngster Zeit in ihm [dem Kopftuch, Anm. d. Verf.] verstärkt ein politisches Symbol des islamischen Fundamentalismus gesehen, das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere Emanzipation der Frau, ausdrückt« (ebd.),

praktisch entwertet. Denn hinsichtlich der Wirkung komme es auf die »abstrakte Gefahr« an, die dennoch vom Kopftuch ausgehe, da dieses zumindest potentiell die Kinder beeinflussen und Konflikte mit Eltern auslösen könne (ebd.: 305). Dies ergebe sich aus dem »objektiven Empfängerhorizont«, der alle Deutungsmöglichkeiten des Kopftuchs einzuschließen habe.

Damit überlagert die *objektive* Wirkung des Kopftuchs als »abstrakte Gefahr« dessen Bedeutung für die Kopftuchträgerin. Durch den »objektiven Empfängerhorizont« werden die Hierarchien zwischen gesellschaftlichen Gruppen ausgeblendet und so ein vorgeblich herrschaftsfreier Raum kreiert, als seien die Bedingungen eines Habermas'schen kommunikativen Handelns gegeben, in dem allen Deutungen des Kopftuchs gleichwertige Gewichtung zukomme. Mit diesem argumentativen Zug schuf das Gericht auf zwei Arten den Raum, die hegemoniale Repräsentation des Kopftuchs durchzusetzen. Einerseits räumte es der Kopftuchträgerin auf Grund des religiösen Selbstverständnisses einen Status als Individuum ein, andererseits entzog es ihr ihre Deutungshoheit und überließ diese den Kindern und Eltern (auf deren konkrete Wahrnehmungen und Bewertungen kommt es jedoch ebenfalls nicht an, vielmehr entscheidet die Schulverwaltung). Gleichzeitig öffnete es so anti-islamischen Ressentiments in der Bevölkerung Tür und Tor. Auch ohne konkrete Konflikte soll das Kopftuch als die Abgrenzung zu Werten der west-

lichen Gesellschaft interpretiert werden und die Unterdrückung der muslimischen Frau widerspiegeln (siehe oben). Mit diesen Begründungen wurden verschiedene ›Leges Kopftuch‹ auf Landesebene initiiert und verabschiedet, nach denen die Deutungshoheit im Rahmen der ›abstrakten Gefahr‹ nunmehr den Länder zukommt. Die Orientalisierung des Kopftuchs bzw. das Kopftuch als das *Andere* und *Fremde* findet so in den Landesgesetzen seine positivrechtliche Verankerung. Hier zeigt sich die klassische Funktion des Rechts als objektivierend und neutralisierend, wie sie von feministischen und anderen dekonstruktivistischen Ansätzen kritisiert wird (MacKinnon 1993; Baer 1994; Gotanda 1991; Frankenberg 1987).

Zur multikulturellen Realität stellte das BVerfG des Weiteren fest, dass die gewachsene religiöse Vielfalt in der Gesellschaft sich auch und besonders in der Schule widerspiegele. Dies könne sogar mittels Erziehung ein tolerantes Miteinander mit ›Andersgesinnten‹ bewirken, »um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten« (BVerfGE 108, 282, 310), wobei dies nicht die »Verleugnung der eigenen Überzeugung« (ebd.) zu bedeuten habe. Auch wenn dem Wortlaut nach die adressierten Bevölkerungsgruppen eher unscharf formuliert sind, fällt es nicht schwer auszumachen, wer hier angesprochen wird, wer mit wem wie umzugehen hat und entsprechend wer sich zu integrieren hat: Die deutsche Schule wird als ein Ort konstruiert, an dem christliche Deutsche die deutschen Werte nicht zu verleugnen brauchen und mit deutscher Toleranz Ausländer und Ausländerinnen oder Muslime und Musliminnen zu integrieren haben. Im Anschluss an den dominanten Integrationsdiskurs (siehe oben) werden die Muslimin und der Muslim hier zu ewig integrationsbedürftigen Personen stilisiert. Es bleibt allerdings nicht bei dieser Abbildung des bundesrepublikanischen Schulalltags. Diese Darstellung wird im selben Atemzug relativiert, da die beschriebene Entwicklung, d.h. der durch die Migration bewirkte multikulturelle und -religiöse Alltag, auch ein großes Konfliktpotenzial in sich berge. Daher gebe es gute Gründe, die freiheitlich-demokratische Grundordnung mit einer ›religiös-weltanschaulichen Staatsneutralität‹, die strikter als bisher ausfallen könne, zu implementieren.

Mit dieser Eröffnung zeigte sich das BVerfG bereit, die in seiner Rechtsprechung entwickelten Grundsätze des offenen und übergreifenden Verständnisses der Staatsneutralität¹⁹ zur Vermeidung von durch die islamische Präsenz potenzierten Alltagskonflikten aufzugeben. Während islamische Symbole das herkömmliche offene Verständnis der Staatsneutralität herausfordern bzw. gefährden können, steht bei christlichen Symbolen die ›offene Staatsneutralität‹ für das Gericht nicht zur Disposition. Exemplarisch dazu:

19 BVerfG v. 17.12.1975, Az. 1 BvR 63/68, BVerfGE 41, 29, 51 (badische christliche Gemeinschaftsschule); BVerfG v. 16.10.1979, Az. 1 BvR 647/70 und 7/74, BVerfGE 52, 223, 237 (Schulgebet); BVerfG v. 16.05.1995, Az. 1 BvR 1087/91, BVerfGE 93, 1, 23 (Kruzifix).

der ›Kruzifixbeschluss‹.²⁰ Das ausschließlich anhand christlicher Fallkonstellationen entwickelte Prinzip der ›Staatsneutralität‹ verliert damit seine Relevanz gegenüber dem Islam. Festzuhalten ist, dass das BVerfG trotz seines differenzierten Bildes des multikulturellen Lebens mit dem (hartnäckigen) Bezug auf die abstrakte Gefahr, die der religiös-kulturellen Vielfalt inhärent sei, einem Kulturdifferentialismus verhaftet bleibt.

Der postkoloniale Rechtszustand

Diese unüberbrückbare Differenz zwischen dem Westen und dem Islam wurde vom BVerwG 2004 in seinem zweiten Urteil zum Kopftuch im Fall Ludin²¹ verfestigt, in dem es die baden-württembergischen ›Kopftuchparagrafen‹ mit einer »vorsorgenden Neutralität« (Laskowski 2007: 579) in einem »interpretatorischen Coup« (Baer/Wrase 2005: 250) für verfassungsmäßig erklärte.

§ 38 Abs. 2 Satz 1 SchulG BW untersagt Lehrkräften an öffentlichen Schulen die Bekundung jeglicher politischer und religiöser Symbole, die den Schulfrieden gefährden können; § 38, Abs. 2 Satz 2 SchulG BW präzisiert dies und verbietet

»insbesondere ein solches äußeres Verhalten, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Art. 3 des Grundgesetzes oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt«.

Spätestens mit diesem ›Kopftuchsatz‹ wird eindeutig, dass die vor den Gerichten verwendete Argumentation wortwörtlich von der Landesgesetzgebung übernommen wurde. Jedoch erfuhr besonders die Verfassungsmäßigkeitsprüfung des § 38 Abs. 2 Satz 3 SchulG BW²² große Aufmerksamkeit in der juristischen Welt, denn diese sah für die »christlichen und abendländischen Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen« (BVerwGE 121, 140, 150) eine Ausnahme vom Verbot religiöser Symbole vor.

Das Gericht kam zu dem Schluss, dass die neue Regelung keine Privilegierung christlicher Symbole enthalte, sondern nur den allgemeinen Hinweis auf ein ›christlich-abendländisches‹ Wertesystem. Der Bezug zum Begriff ›christlich‹ sei nicht in religiösem Sinne zu verstehen, sondern im Sinne einer »aus der Tradition der christlich-abendländischen Kultur hervorgegangene[n] Wertewelt« (ebd.), zu der die unverfügbare und unantastbare Menschenwürde (Art. 1 GG), die allgemeine Handlungsfreiheit (Art. 2 GG), die Gleichheit al-

20 BVerfGE 93, 1.

21 BVerwG v. 24.06.2004, Az. 2 C 45/03, BVerwGE 121, 140.

22 BVerwGE 121, 140.

ler Menschen und Geschlechter (Art. 3 GG) und die Religionsfreiheit einschließlich der negativen Glaubensfreiheit (Art. 4 GG) gehörten. Der Begriff ›christlich‹ umfasse weiter humane Werte wie Hilfsbereitschaft, Sorge für und allgemeine Rücksichtnahme auf den Nächsten bzw. die Nächste sowie Solidarität mit den Schwächeren (kritisch hierzu Baer/Wrase 2005: 249 f; Laskowski 2007: 581 ff). Für den Islam bleibt demgegenüber nur ein politischer, bedrohlicher und patriarchaler Charakter. Während im Menschenrechtsdiskurs allgemein die Universalität der Menschenrechte betont wird, scheint das Gericht diese menschenrechtlich fundierten Grundrechte allein den Errungenschaften der christlichen Welt zuzurechnen – in Abgrenzung zur Kopftuchträgerin und zu ihrer Religion. Damit gehört Baden-Württemberg mit Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen und dem Saarland zu den Ländern, die eine Ausnahme für christliche Symbole und Kleidungen vorsehen, während etwa die ›Neutralitätsgesetze‹ von Berlin, Bremen und Niedersachsen je nach Anwendungsbereich und unter strikter Gleichbehandlung aller Religionen jegliche religiöse Bekundung untersagen.

Schon ein kurzer Blick auf die baden-württembergische Vorschrift lässt erkennen, dass das in der Politik und Rechtsprechung perpetuierte Bild vom Kopftuch mit dem der Legislative wesentlich übereinstimmt. In diesem Sinn nehmen die ›Kopftuchgesetze‹ die Konstruktion einer *orientalisierten, fremden* und ihre Unterordnung *selbst verschuldenden* Kopftuchträgerin zum Ansatzpunkt, die dem verfassungsrechtlichen freien Menschenbild nicht entspricht. Dies gilt sowohl für die *christlichen* als auch für die *laizistischen* ›Neutralitätsgesetze‹. Es mag sein, dass beide Modelle unterschiedliche Lösungen anbieten, jedoch bleibt die *ratio legis* in beiden Regulierungen der Ausschluss des islamischen Kopftuchs aus staatlichen Bereichen. Unter diesem Gesichtspunkt findet das Bild des *anderen* und *fremden* Kopftuchs seine positivrechtliche Verankerung in den neuen gesetzlichen Regelungen der Länder. Dieser postkoloniale Rechtszustand repräsentiert ein Wahrheitsregime, in dem eine passive und viktimisierte monolithische Muslimin als eine kulturelle Bedrohung konstruiert und im Recht objektiviert wird. So wird die *Normalität* des homogenen christlich-deutschen Selbstverständnisses weiter verfestigt, an der auch selbst autorisierte Rechtsakteure und Rechtsakteurinnen teilnehmen und durch hegemoniale Wahrnehmungen und Stereotypisierungen materielle Ausschlüsse produzieren.

Die Bedrohungslage: Die deutsche Rechtsordnung in der Offensive

Es mag erstaunen, wie die sonst sehr trockene und *neutrale* Sprache juristischer Abhandlungen im Kopftuchfall zu einem Drehbuch mit dem Titel ›Die Invasion der deutschen Rechtsordnung durch den Islam‹ mutiert. So wird

von Christian Hillgruber die ›angespannte‹ gesellschaftliche Vielfalt nach dem Muster von Huntingtons »Clash of Civilizations« (1993) mit der Bedrohung auf der Seite des Islams konstruiert, welche sich konkret im Bild der muslimischen Frau mit Kopftuch als Gefahr für den »deutschen Kulturstaat« (Hillgruber 1999: 538) äußere. Dahinter steht das Konstrukt des »muslimischen Kulturimports« (ebd.), der sich »in unseren säkularen, freiheitlichen demokratischen Verfassungsstaat nicht einfügen lässt« (ebd.: 547). Das Säkulare scheint bei Hillgruber jedoch relativiert zu werden, wenn er die rhetorische Frage stellt, ob vielleicht doch »nur das Christentum den Verfassungsstaat westlicher Prägung als Ergebnis einer jahrhundertelangen abendländischen Kulturentwicklung zu tragen vermag« (ebd.). In dieser »neuen Bedrohungslage« (Bertrams 2003: 1234) ergibt sich die Notwendigkeit, den »missionarischen und offensiven Islam« (Mückl 2001: 106) zur Rettung des »deutschen Kulturstaates« (ebd.) unter Kontrolle zu halten.

Auch die vermeintliche Unvereinbarkeit des Islams mit der ›westlichen Werteordnung‹ und eine inhärente Konfliktrichtigkeit dieser Begegnung werden gesetzt. So lautet die Botschaft der abweichenden Verfassungsrichter im ›Kopftuchurteil‹ an Kulturrelativisten: »Diese Offenheit und Toleranz geht aber nicht so weit, solchen Symbolen Eingang in den Staatsdienst zu eröffnen, die herrschende Wertmaßstäbe herausfordern und deshalb geeignet sind, Konflikte zu verursachen« (BVerfGE 108, 282, 333). Die deutsche Werte- und Rechtsordnung darf, anders gewendet, nicht herausgefordert werden; Muslimen und Musliminnen müssen Grenzen gezeigt werden. Somit schafft hier der Kopftuchdiskurs die Gelegenheit, eine eigene homogene deutsche Identität gegenüber dem ›archaischen Islam‹ als überlegen zu konstruieren und zu verfestigen; die freiheitliche Verfassung und der Islam verhalten sich in diesem Schema dichotom zueinander. Die eigene Identität soll vor der gefährlichen muslimischen Frau in Schutz genommen werden.

Mit diesen kulturellen Zuschreibungen, die Musliminnen und Muslime als Gefahr sehen, fallen tatsächliche Benachteiligungen und Diskriminierungen durch die Mehrheitsgesellschaft (siehe oben) aus der Betrachtung heraus und die gesellschaftlichen Dominanzverhältnisse werden pervertiert. Exemplarisch dazu der Richter am LG Frankfurt am Main Wolfgang Bock:

»So leicht es ist, von Muslimen Berichte und Klagen über Diskriminierungen zu hören, so schwierig mag es für engagierte, aber mit der Trennung von Religion und Staat sowie mit den grundrechtsgeschützten Freiheiten der deutschen Rechtsordnung wenig vertraute Muslime sein, das Scheitern von Anträgen auf Ausnahmegenehmigungen oder auf Einführung von islamischem Religionsunterricht zu verstehen und nachzuvollziehen« (Bock 2007: 1256).

Hieraus folgert Bock: »Pauschale Vorwürfe an die deutsche Gesellschaft und Rechtsordnung sind vor diesem Hintergrund zurückzuweisen« (ebd.: 1256 f).

Vor diesem Hintergrund wird die zentrale Bedeutung des Kopftuchs als »Symbol einer archaischen Religion« (Ipsen 2003: 1212) und als Grenzposten für die Eindämmung des »muslimischen Kulturimports« offensichtlich. Zur Kontrolle des Islams wird es notwendig, diesen greifbar zu machen, seine der deutschen Kultur *fernen* Praktiken, wie das Tragen des Kopftuchs, definieren zu können und so von der Selbsterfahrung abzugrenzen. Die Selbsterfahrung der Kopftuchträgerin wird durch die Verwendung des »objektiven Empfängerhorizonts« neutralisiert, indem sie den Erfahrungen der Betrachter restriktiv untergeordnet wird. Weil für eine konkrete Gefahr im Verfahren vor den Fachgerichten keine Anhaltspunkte gefunden werden konnten, drohte die Gefahr gegenüber der Religionsfreiheit der muslimischen Lehrerin schutzlos zu werden. Entsprechend wurde der Verfassungsgrundsatz »in dubio pro libertate« (Bergmann 2004: 141) zu »in dubio contra libertatem« verwandelt, um die Definitionsmacht über das Kopftuch zu erhalten und ein Kopftuchverbot zu legitimieren.

Mit dem Verweis auf eine »abstrakte Gefahr« wird die Möglichkeit geschaffen, die Definitionsmacht über das Kopftuch, die spätestens seit den Kolonialpraktiken Ende des 19. Jahrhunderts in westliche Hände gebracht worden war, weiter durchzusetzen. Der hegemoniale Diskurs entmündigt die muslimische Frau und sie wird zum Diskursobjekt ohne eigene Position degradiert. Die subalterne Muslimin sprach und spricht noch immer, wurde und wird aber nicht gehört. Die hegemoniale Aussage lautet: Auch wenn das Tragen eines Kopftuchs auf einer individuellen Willensentscheidung beruht – dies ist der Fall bei allen hier diskutierten Rechtsfällen – verändert dies nichts an dessen geschlechterdiskriminierenden Charakter. Muslimische Frauen werden daher so konstruiert, als hätten sie ein *falsches* Bewusstsein, das von der freiheitlichen demokratischen Rechtsordnung zu korrigieren sei. Hiermit werden wiederum die Deutungsmacht über das Kopftuch und die Geschlechterverhältnisse vom »weißen Mann« usurpiert, während die Frau *of Color* als das Andere konstruiert und zum Schweigen gebracht wird; ihre eigene Stimme wird nicht gehört. Intensiver als das eigentliche »Kopftuchurteil« setzten sich auch die drei abweichenden Richter des BVerfG mit dem sozialen Status der muslimischen Frau auseinander.

Lord Cromer reloaded

Die drei dissentierenden Verfassungsrichter, unter ihnen der prominente (neo)konservative Professor Udo Di Fabio, beschrieben in »einem ruppigen Ton« (Morlok 2003: 391) die ihrer Ansicht nach frauenunwürdige islamische

Verhüllungspraxis und verteidigten vehement die verfassungsrechtliche Gleichberechtigung der Geschlechter (Art. 3 Abs. 2 GG):

»Immerhin wurzelt auch nach Meinung wichtiger Kommentatoren des Korans das Gebot der Verhüllung der Frau in der Notwendigkeit, die Frau in ihrer dem Mann dienenden Rolle zu halten. Diese Unterscheidung zwischen Mann und Frau steht dem Wertebild des Art. 3, Abs. 2 GG fern« (BVerfGE 108, 202, 333).

Diese Aussage über den Islam erfolgt – im Gegensatz zu anderen Stellen – ohne Quellenangaben. Der Kopftuchträgerin wird dabei ein der Verfassung entsprechendes gleichberechtigtes Frauenbild abgesprochen. Ein dem Verständnis der Beschwerdeführerin entsprechendes Verhüllungsgebot, das »die sittlichen Unterschiede zwischen Frauen und Männern« (ebd.: 332) betone, stehe in ethischer Hinsicht der »Gleichberechtigung, Gleichwertigkeit und gesellschaftliche[n] Gleichstellung von Frauen und Männern« (ebd.) entgegen.

Allerdings macht Di Fabio an anderer Stelle klar, dass das (durch feministische Juristinnen hart umkämpfte) Gleichberechtigungsgebot der Geschlechter aus Art. 3 Abs. 2 GG nicht dahin ausgelegt werden könne, dass diese Bestimmung die tatsächliche Gleichstellung von Männern und Frauen durch staatliche Förderung (z.B. Quotenregelungen) anstrebe, da dies sonst eine Benachteiligung von Männern beinhalte; eine solche Interpretation der Grundrechte stehe im Widerspruch zum freiheitlichen Menschenbild (Di Fabio 1997: 419 und 441 ff.). Diese Doppelbewegung, feministische Rhetorik gegen die Muslimin mit Kopftuch einerseits einzusetzen, andererseits gegen die tatsächliche Gleichstellung der (deutschen) Frau zu argumentieren, ist, wie oben dargestellt, von dem Kolonialherrn Lord Cromer bekannt.

Ausblick

Gewiss, das hier herausgearbeitete Bild des Kopftuchs und des Islams deckt nicht den gesamten juristischen Diskurs ab. Unbestreitbar bleiben wertvolle feministische und andere kritische Gegenstimmen zur Kopftuchfrage außen vor (etwa Baer/Wrase 2003 und 2005; Böckenförde 2001; Britz 2003; Debus 1999; Ekardt 2005; Laskowski 2003 und 2007; Morlok 2003; Sacksofsky 2003). Durch ihre differenzierte und intersektionelle Betrachtung hat sich vor allem die feministische Rechtswissenschaft dem dominanten (post)kolonialen Diskurs entziehen können.

Nichtsdestotrotz haben sich das Bild des Islams als Bedrohung westlicher Werte und als unvereinbar mit der deutschen freiheitlichen Rechtsordnung und die Bezugnahme auf die Figur der »abstrakten Gefahr« insofern als hegemonial durchgesetzt, als sie maßgeblich zu den restriktiven Kopftuch-

gesetzen beigetragen haben und sich damit positivrechtlich verfestigen konnten. Es zeigt sich, dass der symbolische Aussagegehalt des Kopftuchs nach wie vor groß ist und den westlichen Blick fixiert und irritiert. Die ›untergeordnete Stellung der muslimischen Frau‹ fungiert erneut als vergeschlechtlichte Markierung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen zwischen der *christlich-abendländischen* und der *islamischen* Werteordnung.

Ein Rückblick auf den langwierigen Kopftuchstreit lässt feststellen, dass die Einforderung der Grundrechte der Lehramtsanwärterin mit Kopftuch vor deutschen Gerichten im Ergebnis ohne Erfolg blieb. Angesichts der starken Betonung des gleichheitswidrigen Gehalts des Kopftuchs ist dabei die fehlende ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Gleichbehandlungsgrundsatz und den Diskriminierungsverboten in der juristischen Abwägung auffällig. Stattdessen richtete sich bei der verfassungsdogmatischen Prüfung des Kopftuchfalls der Fokus auf die Tragweite der Religionsfreiheit und Staatsneutralität. Die Gründe dafür dürften unter anderem in einer deutschen Rechtskultur liegen, die eher die Privatautonomie als das Prinzip der Gleichheit und besonders das spezifische Benachteiligungsverbot nach Art. 3 Abs. 2 und Abs. 3 Satz 1 GG als Anknüpfungspunkt juristischer Würdigung nimmt (kritisch dazu Baer 2002).

Ein prospektiver Blick könnte mit dem 2006 verabschiedeten Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz (AGG) jedoch weitere rechtliche Lösungen zeigen (siehe auch Berghahn in diesem Band). Denn mit der Umsetzung der europäischen Antidiskriminierungsrichtlinien finden die Maßstäbe der europäischen Gleichstellungspolitik Eingang in das deutsche Recht. Damit dürfte die zentrale Frage, ob das Kopftuchverbot in staatlichen Bereichen eine unmittelbare bzw. mittelbare Benachteiligung im Sinne des neuen AGG darstellt oder nicht, an Relevanz gewinnen. Das Betätigungsverbot für eine Lehrerin mit Kopftuch könnte eine multiple oder intersektionelle Benachteiligung wegen des Geschlechts, der Religion, der ethnischen Herkunft oder der Rasse darstellen (Schiek 2004: 1386). Um dies zu erfassen, müsste die Rechtsprechung differenziert und sensibel mit den Diskriminierungskategorien umgehen und dabei auch kulturell geprägte und vergeschlechtlichte antiislamische rassistische Benachteiligungen erfassen. Nur so können die Selbsterfahrung und die Perspektive der von materiellen und symbolischen Ressourcen abgeschnittenen Kopftuchträgerin artikuliert und rechtlich durchgesetzt werden.

Mit der Bezugnahme auf das AGG kann – vor dem Hintergrund der Antidiskriminierungsrichtlinien – zudem ein neuer Rechtsakteur ins Spiel kommen, nämlich der Europäische Gerichtshof (EuGH). Spannend ist daher die Frage, wie der EuGH die deutschen Kopftuchfälle und Kopftuchgesetze beurteilen würde. Anders als das BVerfG wäre der EuGH vielleicht bereit, eines seiner apodiktischen Urteile zu verkünden und damit ›Luxemburg locuta, causa finita‹ zu behaupten.

Literatur

- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven/London: Yale University Press.
- Al-Ali, Nadjé (2000): *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans«. *Feministische Studien* 2, S. 213-226.
- Arndt, Susan (2001): »Impressionen. Rassismus und der deutsche Afrikadiskurs«. In: Susan Arndt (Hg.), *Afrikabilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 1-68.
- Ateş, Seyran (2007): *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*, Berlin: Ullstein [4. Aufl.].
- Attia, Iman (2007): »Kulturassismus und Islamkritik«. In: Iman Attia (Hg.), *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster: Unrast, S. 5-28.
- Baer, Susanne (1994): »Objektiv – neutral – gerecht? Feministische Rechtswissenschaft am Beispiel sexueller Diskriminierung im Erwerbsleben«. *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (KritV)* 77, S. 154-178.
- Baer, Susanne (2002): »»Ende der Privatautonomie« oder grundrechtlich fundierte Rechtsetzung? – Die deutsche Debatte um das Antidiskriminierungsrecht«. *Zeitschrift für Rechtspolitik (ZRP)* 35, S. 290-294.
- Baer, Susanne/Wrase, Michael (2005): »Staatliche Neutralität und Toleranz in der ›christlich-abendländischen Wertewelt‹ – Zur aktuellen Entwicklung im Streit um das islamische Kopftuch«. *Die Öffentliche Verwaltung (DÖV)* 6, S. 243-252.
- Balibar, Étienne (1990): »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹?«. In: Étienne Balibar/Immanuel Wallerstein (Hg.), *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg: Argument, S. 23-38.
- Becker, Frank (Hg.) (2004): *Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Bendkowski, Halina/Langer, Günter/Sander, Helke (2003): Offener Brief an die Integrationsbeauftragte Frau Marieluise Beck, die Frauenministerin Frau Renate Schmidt und die Justizministerin Frau Brigitte Zypries v. 17. 12. 2003 (»Becklash«-Brief), abrufbar: <http://www.isioma.net/sds06203.html>, 03.07.2008.
- Bergmann, Jan (2004): »Vom Umgang des deutschen Rechtsstaats mit dem Islam«. *Zeitschrift für Ausländerrecht (ZAR)* 4, S. 135-141.

- Berman, Nina (2007): »Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, S. 71-84.
- Bertrams, Michael (2003): »Lehrerin mit Kopftuch? Islamismus und Menschenbild des Grundgesetzes«. Deutsches Verwaltungsblatt (DVBl), S. 1225-1234.
- Bock, Wolfgang (2007): »Der Islam in der aktuellen Entscheidungspraxis des Öffentlichen Rechts«. Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ), S. 1250-1257.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2001): »Der Kopftuchstreit auf dem richtigen Weg?«. Neue Juristische Wochenschrift (NJW), S. 723-728.
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Aufbau-Verlag.
- Breuer, Marten (2002): »Abschiebung mit Kopftuch – Nachbemerken zu einem (un-) erledigten Verfahren«. NVwZ, S. 950-954.
- Britz, Gabriele (2003): »Der Einfluß christlicher Tradition auf die Rechtsauslegung als verfassungsrechtliches Gleichheitsproblem? Zu den praktischen Grenzen religiöser Neutralität im säkularen Staat«. Kritische Justiz (KJ), S. 95-103.
- Bundesministerium des Innern (2007): Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen (von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels), abrufbar: http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Broschueren/2007/Muslime_20in_20Deutschland,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Muslime%20in%20Deutschland.pdf, 03.07.2008.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2004): »Rassismus als Prozess der Dekolonisierung – Postkoloniale Theorie als kritische Intervention«. In: Antidiskriminierungsbüro Köln/cyberNomads (Hg.), TheBlackBook. Deutschlands Häutungen, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, S. 64-81.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2006): »Das Dilemma der Gerechtigkeit. Migration, Religion und Gender«. Das Argument, S. 427-440.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2007): »Orientalismus und postkoloniale Theorie«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, S. 31-44.
- Debus, Anne (1999): »Machen Kleider wirklich Leute? – Warum der ›Kopftuch-Streit‹ so ›spannend‹ ist«. NVwZ, S. 1355-1360.

- Di Fabio, Udo (1997): »Die Gleichberechtigung von Mann und Frau«. Archiv des öffentlichen Rechts (AöR), S. 405-443.
- Eggers, Maureen Maisha (2005): »Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 56-72.
- Ekardt, Felix (2005): »Weder Leitkultur noch multikultureller Relativismus. Gerechtigkeit und gutes Leben in der Migrationsgesellschaft«. KJ, S. 248-259.
- El-Tayeb, Fatima (2001): *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um ›Rasse‹ und nationale Identität 1890 – 1933*, Frankfurt am Main: Campus.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) (2006): *Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia*, abrufbar: http://fra.europa.eu/fra/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf, 03.07.2008.
- Fanon, Frantz (1969): *Aspekte der algerischen Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farr, Arnold (2005): »Wie Weißsein sichtbar wird. Aufklärungsrassismus und die Struktur eines rassifizierten Bewusstseins«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 40-55.
- Frankenberg, Günter (1987): »Der Ernst im Recht«. KJ, S. 281-307.
- Gotanda, Neil (1991): »A Critique of ›Our Constitution is Color-Blind‹«. *Stanford Law Review* 1, S. 1-68.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*, Berlin: Babel.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003): »Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik«. In: Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Postkoloniale Kritik und Migration*, Münster: Unrast, S. 17-37.
- Ha, Kien Nghi (2003): »Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik«. In: Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Postkoloniale Kritik und Migration*, Münster: Unrast, S. 56-107.
- Ha, Kien Nghi (2005): »Macht(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 105-117.

- Hall, Stuart (1996): »The West and the Rest«. In: Stuart Hall/David Held/Kenneth Thompson/Don Hubert (Hg.), *Modernity. An Introduction to Modern Sciences*, Massachusetts: Blackwell Publishers, S. 184-227.
- Hall, Stuart (2000): »Rassismus als ideologischer Diskurs«. In: Nora Räthzel (Hg.), *Theorien über Rassismus*, Hamburg: Argument, S. 7-16.
- Hillgruber, Christian (1999): »Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport«. *Juristenzeitung (JZ)*, S. 538-547.
- Hoodfar, Homa (1997): »The Veil in Their Minds and on Our Heads. Veiling Practices and Muslim Women«. In: Lila Lowe (Hg.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham: Duke University Press, S. 416-446.
- Huntington, Samuel 1993: »The Clash of Civilizations?«. *Foreign Affairs* 3, S. 22-49.
- Ipsen, Jörn (2003): »Karlsruhe locuta, causa non finita. Das BVerfG im so genannten Kopftuch-Streit«. *NVwZ*, S. 1210-1213.
- Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (2007): »Medienberichterstattung als Integrationshemmnis. Eine Einleitung«. In: Siegfried Jäger/Dirk Halm (Hg.): *Mediale Barrieren: Rassismus als Integrationshindernis*, Münster: Unrast, S. 3-7.
- Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): »Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?«. *KAS-Zukunftsforum Politik*, Broschürenreihe Nr. 77, abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 03.07.2008.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, Frankfurt am Main: IKU.
- Kelek, Necla (2005): *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kiepenheuer und Witsch [4. Aufl.].
- Kelek, Necla (2006): »Leben in der Tradition – Der türkisch-muslimische Common Sense als Abgrenzung«. *Zeitschrift für Ausländerrecht* 2, S. 65.
- Klinkhammer, Gritt (2000): »Zur Bedeutung des Kopftuchs im Selbstverständnis von Musliminnen im innerislamischen Geschlechterverhältnis«. In: Ingrid Lukatis/Regina Sommer/Christof Wolf (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen: Leske und Budrich, S. 271-278.
- Koyuncu Lorasdagı, Berin/Ince, Hilal Onur (2005): »Den Staat ›vom Kopf auf die Füße stellen‹. Feminismus und das Symbol in der Türkei«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument, S. 140-150.
- Laskowski, Silke Ruth (2003): »Der Streit um das Kopftuch geht weiter – Warum das Diskriminierungsverbot wegen der Religion nach nationalem und europäischem Recht immer bedeutsamer wird«. *KJ*, S. 420-444.

- Laskowski, Silke Ruth (2007): »Antidiskriminierung«. In: Klaus Barwig/Stephan Benedetti-Beichel/Gisbert Brinkmann (Hg.), *Perspektivwechsel im Ausländerrecht. Rechtskonflikte im Spiegel politischer und gesellschaftlicher Umbrüche in Deutschland und Europa*, Baden-Baden: Nomos, S. 567-589.
- Lewis, Reina (1996): *Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation*, London/New York: Routledge.
- Loomba, Ania (1998): *Colonialism/Postcolonialism*, London/New York: Routledge.
- Mangold, Sabine (2004): *Eine weltbürgerliche Wissenschaft. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Steiner.
- MacKinnon, Catharine A. (1993): »Auf dem Weg zu einer feministischen Jurisprudenz«. *STREIT*, S. 4-13.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge.
- Mernissi, Fatema (1989): *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt am Main: Herder/Spektrum.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): »Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses«. *Feminist Review*, S. 65-88.
- Morlok, Martin (2003): »Zum Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts«. *Recht der Jugend und des Bildungswesens (RdJB)*, S. 381-392.
- Mückl, Stefan (2001): »Religionsfreiheit und Sonderstatusverhältnisse – Kopftuchverbot für Lehrerinnen?«. *Der Staat* 1, S. 96-123.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld: Transcript.
- Nökel, Sigrid (2004): »Muslimische Frauen und öffentliche Räume. Jenseits des Kopftuchstreits«. In: Nilüfer Göle/Ludwig Amman (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: Transcript, S. 283-308.
- Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schultz, Dagmar (Hg.) (1992): *Farbe Bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program (2007): *Muslims in the EU. Cities Report – Germany. Preliminary research report and literature survey*, abrufbar: http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/germany/germany.pdf, 03.07.2008.
- Paulus, Stanislaw (2007): »»Einblicke in fremde Welten«. Orientalistische Selbst/Fremdkonstruktion in TV-Dokumentation über Muslime in Deutschland«. In: Iman Attia (Hg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster: Unrast, S. 279-292.

- Phillips, Anne (2007): *Multiculturalism without Culture*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Piesche, Peggy (2005): »Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung – Kants ›Race‹ und die Zentrierung des weißen Subjektes«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 30-39.
- Rommelpacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Rommelpacher, Birgit (2007): »Dominante Diskurse. Zur Popularität von ›Kultur‹ in der aktuellen Islam-Debatte«. In: Iman Attia (Hg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus*, Münster: Unrast, S. 245-266.
- Sacksofsky, Ute (2003): »Die Kopftuch-Entscheidung – von der religiösen zur föderalen Vielfalt«. *NJW*, S. 3297-3301.
- Said, Edward Williams (1979): *Orientalism*, New York: Vintage.
- Said, Edward Williams (1994): Afterword. In: Edward Williams Said, *Orientalism (25th Anniversary Edition)*, New York: Vintage, S. 329-352.
- Schavan, Annette (2004): »Das Kopftuch ist ein politisches Symbol«. *ZAR*, S. 5.
- Schiek, Dagmar (2004): »Gleichbehandlungsrichtlinien der EU – Umsetzung im deutschen Arbeitsrecht«. *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht (NZA)*, S. 873-884.
- Schiffer, Sabine (2005): *Die Darstellung des Islam in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen*. Würzburg: Ergon.
- Schulze, Reinhard (2007): »Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident«. In: Iman Attia (Hg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus*, Münster: Unrast, S. 45-68.
- Shepard, Todd (2004): »La ›bataille du voile‹ pendant la guerre d'Algérie«. In: Étienne Balibar/Charlotte Nordmann (Hg.), *Le foulard islamique en questions*, Paris: Editions Amsterdam, S. 134-141.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): »Can the Subaltern Speak?«. In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, S. 271-313.
- Yegenöglu, Meyda (1998): *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press.