

Kopftuchtragen im Widerspruch zum Erziehungsziel ›Gleichberechtigung‹?

KIRSTEN WIESE

Kopftücher unterdrücken Frauen oder sind zumindest Ausdruck ihres Unterdrücktseins, lautet die eine Ansicht. Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst sind deshalb – so diese Ansicht – zum Schutz der Frauen notwendig.¹ Kopftücher ermöglichen gläubigen muslimischen Frauen erst, am öffentlichen Leben teilzunehmen, lautet die gegenteilige Ansicht. Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst schränken – so diese Ansicht – Frauen in ihrer Freiheit ein (siehe z.B. Beck et al. 2003; siehe auch John in diesem Band).

Welche dieser Ansichten kann oder muss für den Staat, der über das Kopftuch einer Staatsbediensteten zu entscheiden hat, maßgeblich sein und welche rechtliche Entscheidung darf er daran knüpfen? Diesen Fragen werde ich, mit besonderem Augenmerk auf der geschlechtsspezifischen Bedeutung des Kopftuchs, exemplarisch für den Fall der Lehrerin nachgehen. Zuerst werde ich darlegen, dass der Staat in der Pflicht steht, auch die symbolische Wirkung von Kleidungsstücken seiner Staatsbediensteten wahrzunehmen. Sodann werde ich nachweisen, dass es plausibel ist, das Kopftuch als Zeichen für männliche Dominanz zu betrachten, um daraufhin die rechtlichen Folgen einer solchen Betrachtungsweise für eine Lehrerin aufzuzeigen.

Meinem Beitrag lege ich die Annahme zu Grunde, dass Konflikte wegen des Kopftuchs einer Lehrerin in der Schule denkbar sind. Diese Annahme ist

1 Siehe den Aufruf von 60 Akademikerinnen mit Migrationshintergrund für ein Kopftuchverbot »Für Neutralität in der Schule«, unter anderem in der Tageszeitung (taz) v. 14.02.2004; siehe auch Berghahn/Rostock/Bendkowski in diesem Band.

für mich plausibel, weil das Kopftuch in der Öffentlichkeit in Deutschland – auch unter muslimisch geprägten Menschen – in jeder Hinsicht umstritten ist.² Zudem kommt es laut Medienberichten immer einmal wieder zu religiös motivierten Spannungen an Schulen darüber, wie Mädchen sich zu verhalten haben. So berichten zum Beispiel Lehrerinnen, die an Berliner Schulen mit einem hohen Anteil an Musliminnen unterrichten, dass muslimische Jungen Mädchen ohne Kopftuch als ›Schlampen‹ bezeichnen (Bergemann 2004; Keller 2006). Ich halte es für vorstellbar, dass eine Lehrerin mit Kopftuch solche Konflikte verschärft. Und in der Presse ist zumindest ein Fall bekannt geworden, bei dem das Kopftuch einer Lehrerin tatsächlich auf Ablehnung der Eltern stieß. In diesem Fall hielten Elternbeiräte mehrheitlich die Lehrerin mit Kopftuch für nicht tragbar und den Schulfrieden für gestört. Einige Eltern hatten darüber nachgedacht, ihre Kinder nicht mehr in den Unterricht zu schicken (Beck 2004; Szuttor 2004). Kommt es aber zu Konflikten wegen des Kopftuchs, muss der Staat eine Lösung finden. Diese Lösung darf im liberalen deutschen Verfassungsstaat nicht dadurch motiviert sein, christlich-abendländisches Kulturgut zu bewahren,³ sondern muss sich am Grundgesetz (GG), insbesondere den Grundrechten, orientieren. Wie eine solche Lösung aussehen kann, werde ich im Folgenden aufzeigen.

Staatliche Pflicht zur Bewertung eines Kopftuchs

Für das religiös motivierte Tragen ihres Kopftuchs kann eine Muslimin den Schutz der Religionsfreiheit aus Art. 4 GG in Anspruch nehmen. Das gilt auch, wenn sie als Lehrerin im Staatsdienst arbeitet.⁴ Ihr Recht, das Kopftuch zu tragen, kann der Staat deshalb nur dann beschränken, wenn durch das Kopftuch die Grundrechte der Schüler, Schülerinnen oder Eltern oder sonstige bedeutende Verfassungsgüter beeinträchtigt werden. Dass ein Kleidungsstück wie das Kopftuch aber die Rechte anderer beeinträchtigt, ist zwar zumindest nicht auf den ersten Blick nahe liegend. Dennoch kann von dem Kopftuch eine Beeinträchtigung der Rechte anderer ausgehen, und zwar dann, wenn das Kopftuch als Symbol mit einer rechtsverletzenden Wirkung wahrgenommen wird. Wenn die Schüler und Schülerinnen das Kopftuch einer Lehrerin zum Beispiel als deutliches Bekenntnis zum Islam verstehen, könnte sie das Kopftuch in ihrer Religionsfreiheit beeinträchtigen. Voraussetzung für eine ver-

2 So riefen zum Beispiel die türkischstämmigen Bundestagsabgeordneten Ekin Deligöz und Lale Agkün 2006 muslimische Frauen dazu auf, das Kopftuch abzulegen.

3 Zur Kritik an einer solchen Intention einiger Landesgesetzgeber, die das Kopftuchtragen verboten haben, siehe zum Beispiel Berghahn, Ladwig und Sacksofsky in diesem Band.

4 Anderer Ansicht die abweichende Meinung im ›Ludin-Urteil‹ des BVerfG v. 24.09.2003, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2003, 3111, 3117.

nünftige staatliche Entscheidung zum Kopftuch ist deshalb zu wissen, ob ein Kopftuch ein Symbol ist, und, wenn dies der Fall ist, zu klären, welche Wirkungen ein Kopftuch als Symbol haben kann.

Jeder Gegenstand kann zum Symbol werden

Symbole bezeichnen etwas. Das Wahrnehmbare – z.B. ein Schriftzeichen oder ein Gegenstand – verweist auf etwas nicht unmittelbar Wahrnehmbares – z.B. eine Idee oder die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (Helle 1989: 713 f). Nach der Terminologie von Ferdinand de Saussure verweist ein Zeichen als ›Signifikant‹ auf ein ›Signifikat‹, das heißt auf eine Vorstellung von etwas, das außerhalb des Zeichens liegt (de Saussure 1967: 78 f). Wie jeder Gegenstand eignen sich auch Kleidung, Haar- und Bartracht zum Symbol (Lutz 1999: 48 f; König 1967). So wurde z.B. die phrygische Mütze zum Erkennungszeichen der Jakobiner in der Französischen Revolution und die deutschen Demokraten trugen bei der Revolution von 1848 Zylinder mit schwarzrot-goldenen Kokarden.

Symbole haben keinen eindeutigen Sinngehalt. Die Person, die das Symbol verwendet, gibt mit dem Gegenstand nur ein Deutungsangebot ab, das die Adressatin annehmen oder auch ignorieren kann. In der Semiotik wird angenommen, dass in der Kommunikation die Vorstellung der Senderin – das ›Signifikat‹ – bei dieser bleibt und von der Empfängerin zu dem kommunizierten ›Signifikanten‹ neu hinzugedacht werden muss, um diesen zum Zeichen zu machen. Dieser Vorgang führt dazu, dass die Vorstellung der Senderin – hier also der Trägerin des Kopftuchs – von der Vorstellung der Empfängerin abweichen kann (Rafi 2004: 80). Denkbar ist auch, dass eine Trägerin das Kopftuch nur als Kleidungsstück verwendet und die Betrachterin das Kopftuch dennoch als Symbol versteht.

Dem Kopftuch einer Muslimin werden in Deutschland von den Trägerinnen selbst und den Betrachtenden zahlreiche unterschiedliche Bedeutungen zugewiesen. Auf diese Bedeutungsvielfalt hat das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) in seinem Urteil zu Fereshta Ludin 2003 hingewiesen, ohne sich für eine Bedeutung zu entscheiden.⁵ Einige Trägerinnen geben zum Beispiel an, dass sie das Kopftuch nicht als nach außen gerichtete Aussage verstehen, sondern als Teil ihrer Überzeugung und Befolgung einer religiösen Pflicht (Oestreich 2004: 46). Dagegen wird in der öffentlichen Diskussion mehrheitlich davon ausgegangen, dass Musliminnen mit dem Tragen eines Kopftuchs ihre religiöse Zugehörigkeit demonstrieren (Karakasoglu-Aydin 1998: 456). Ähnliche Unterschiede zeigen sich bei der ge-

5 BVerfG v. 24.09.2003, NJW 2003, 3111, 3114. Zur Darstellung und Kritik an diesem Urteil im Einzelnen siehe auch Berghahn, Mahrenholz und Sacksofsky in diesem Band.

schlechtsspezifischen Bedeutung des Kopftuchs: Während Sozialwissenschaftlerinnen aufzeigen, dass junge Musliminnen in Deutschland das Kopftuch zum Teil als Zeichen des Widerstands gegen ein traditionelles Elternhaus tragen (ebd.: 466), wird das Kopftuch in der Öffentlichkeit als Zeichen für ein Geschlechterverhältnis gesehen, das von der Unterdrückung der Frau geprägt ist (z.B. Bertrams 2003: 1233; Thierse 2004: 35)⁶.

Ein Kopftuch kann auf Schüler und Schülerinnen suggestiv wirken

Ein Kleidungsstück einer Lehrerin, das von den Schülern und Schülerinnen als Symbol wahrgenommen wird, kann auf diese unterschiedliche Wirkungen haben: Symbole übermitteln zunächst eine Botschaft, mit der sich die Betrachterin auseinandersetzen kann. Diese Anregung zur Auseinandersetzung kann erstens die Willensbildung und -betätigung der Betrachtenden beeinflussen (Grom 1992: 255 ff; Hillmann 1994: 854). Das geschieht etwa, wenn von dem Symbol eine Suggestivwirkung ausgeht. Zwar gibt es noch keine empirische Forschung über die Wirkung religiös motivierter Kleidungsstücke auf Kinder im Schulraum. Jedoch wird in der Religionspsychologie religiösen Symbolen eine erzieherische Relevanz zugeschrieben (Grom 1992: 47 ff und 255 ff). Auch in einem anderen Zusammenhang, der Produktwerbung, wird davon ausgegangen, dass die Betrachtung von Symbolen den Willen der Betrachtenden beeinflussen kann. Untersuchungen über die Wirkung von Produktwerbung erkennen eine Suggestivwirkung dieser Werbung, die zu einer Fremdbestimmung bei der Meinungsbildung führen kann (Faber 1968: 83 ff; Fenchel 1997: 91 ff).⁷ Werbung könne unter Ausschaltung des bewussten Willens auf das Unterbewusstsein einwirken; der Werbeadressat habe es nicht immer in der Hand, diese Wirkung zu verhindern (Jürgens 1962: 117 f). Auch wenn der Adressat einer bestimmten Produktwerbung dieser mit Skepsis und dem Wissen um ihre Manipulations- und Suggestivkraft gegenüberstehe, könne er seine Entscheidungsfindung nicht völlig davon lösen; insbesondere emotionale Reize wirkten vielfach zwangsläufig (Kroeber-Riel/Meyer-Hentschel 1982: 31; Behrens 1998: 20). Es ist zumindest denkbar, dass auch von einem religiös motivierten Kleidungsstück einer Lehrerin eine solche suggestive Wirkung ausgeht. Diese suggestive Wirkung kann – was ich aber für unwahrscheinlich halte – dergestalt sein, dass tatsächlich Schüler und Schülerinnen zum muslimischen Glauben bekehrt werden. Für wahrscheinlicher halte ich es dagegen, dass die Lehrerin mit ihrem Kopftuch muslimisch geprägte Eltern darin bestärken könnte, ihre Tochter zu veranlassen, ein Kopftuch zu tragen.

6 Zur Kritik an dieser Sichtweise siehe auch Barskanmaz in diesem Band.

7 Siehe ebenso Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) v. 27.01.1959, NJW 1959, 1194, 1195.

Ein Symbol kann zweitens auf der assoziativ-emotionalen Ebene Wirkungen haben; Symbole können erregend wirken (Korff 1997: 12; Hülst 1999: 357 ff). Ob ein Symbol bei der Rezipientin eine emotionale Wirkung auslöst, hängt von deren persönlicher Haltung zu der symbolisierten Idee ab. Hat die Rezipientin eine befürwortende Haltung zu dem Symbol, kann sich die emotionale Wirkung als Glück und Besinnung, bei ablehnender Haltung als Empörung oder Schmerz zeigen (Heckmann 1996: 881).⁸ Denkbar ist zum Beispiel, dass iranische Schülerinnen, deren Mütter wegen des dortigen Kopftuchzwangs den Iran verlassen haben, ängstlich auf das Kopftuch reagieren.

Ob von dem Kopftuch einer Lehrerin auf Schüler und Schülerinnen tatsächlich irgendeine Wirkung ausgeht, und wenn ja, welche, ist in der Rechtsprechung und in der Diskussion zum Kopftuch höchst umstritten. Im ›Ludin-Urteil‹ ging das BVerfG davon aus, es gebe keine gesicherte empirische Grundlage dafür, dass von dem Kopftuch Einflüsse auf die religiöse Orientierung der Schulkinder ausgingen.⁹ Dagegen gingen die Verwaltungsgerichte und ein Großteil der Literatur bislang davon aus, dass die muslimische Lehrerin allein schon durch das Tragen des Kopftuchs die Schüler und Schülerinnen religiös beeinflusse oder wenigstens die Möglichkeit dazu bestehe.¹⁰

Ich halte die Annahme, dass von dem Kopftuch eine religiöse oder geschlechtsspezifische Wirkung auf die Schüler und Schülerinnen ausgehen kann, zumindest für ausreichend plausibel, um im Folgenden weiter nach einer grundrechtlichen Lösung für mögliche Konflikte wegen des Kopftuchs in der Schule zu suchen.¹¹ Denn die zuvor ausgeführten allgemeinen Erkenntnisse zur Wirkung von Symbolen zeigen, dass Symbole die Willensbildung des Betrachtenden beeinflussen können. Für das von einer Lehrerin getragene Kopftuch kommt hinzu, dass gerade das Zusammenspiel von Symbol und Person der Lehrerin (potentielle) Einflussnahme bewirken kann, da das so erlebte Symbol konkret fassbaren Inhalt und erlebte Emotion vermitteln kann. Das Kopftuch der Lehrerin führt für die Schüler und Schülerinnen zu einer dauerhaften Konfrontation mit dem Kopftuch, weil sie gezwungen sind, während des Unterrichts die Lehrerin im Blick zu haben. Zudem kann die Lehrerin durch ihre Vorbildfunktion in einer den Eltern vergleichbaren Weise Ein-

8 Siehe ebenso BVerfG v. 17.07.1973, BVerfGE 35, 366, 375; BVerfG v. 16.05.1995, BVerfGE 93, 1, 2.

9 BVerfG v. 24.09.2003, NJW 2003, 3111, 3114.

10 Siehe zum Beispiel BVerfG v. 24.06.2004, Juristenzeitung (JZ) 2004, 1178 1181; Verwaltungsgerichtshof (VGH) Mannheim v. 26.06.2002, NJW 2001, 2899, 2900 und 2902; abweichende Meinung im ›Ludin-Urteil‹ des BVerfG v. 24.09.2003, NJW 2003, 3111, 3119; in der Literatur siehe Baer/Wrase 2005: 248; Battis/Bultmann 2004: 36; siehe auch Berghahn und Mahrenholz in diesem Band.

11 Zu möglichen und plausiblen Bedeutungen und Wirkungen des Kopftuchs im Einzelnen siehe Wiese 2008: 79 ff.

fluss auf die Entwicklung der Kinder nehmen. Für denkbar – wenngleich kaum wahrscheinlich – halte ich deshalb, dass die deutlich als Muslimin erkennbare Lehrerin mit dem Kopftuch für einzelne Schüler und Schülerinnen den Islam als befolgungswürdig ausweist. Wahrscheinlicher dagegen ist es, dass das Kopftuch einer Lehrerin von muslimischen Mädchen, aber auch von deren Brüdern¹² und Vätern als das erwünschte Erscheinungsbild einer Muslimin verstanden wird. Damit kann Druck auf die Schülerinnen ausgeübt werden, diesem muslimischen Erscheinungsbild zu entsprechen. Das kann vor allem muslimische Mädchen negativ treffen, die ohnehin Probleme haben, sich gegen ihre traditionsverhafteten Familien zu behaupten (Kelek 2006: 65).¹³ In den weiteren Ausführungen werde ich mich auf diese mögliche geschlechtsspezifische Bedeutung und Wirkung des Kopftuchs beschränken.

Der Staat stellt die Bedeutung des Kopftuchs fest

Das Kopftuch einer Lehrerin kann also – das liegt jedenfalls im Spektrum möglicher Bedeutungen – von Schülern und Schülerinnen als Symbol für ein Frauen benachteiligendes Geschlechterverhältnis im Islam wahrgenommen werden. Weil staatliche Schulen gehalten sind, Geschlechtergleichberechtigung als Erziehungsziel zu vermitteln,¹⁴ kann dem Dienstherrn eine solche mögliche Wahrnehmung des Kopftuchs nicht egal sein. Ebenso denkbar ist es aber, dass die Trägerin mit dem Kopftuch keinerlei Aussage übermitteln will oder dass sie das Kopftuch als Zeichen weiblicher Emanzipation versteht. Bei einer solchen Funktion des Kopftuchs liegt kein Widerspruch zum Verfassungswert der Geschlechtergleichberechtigung vor. Der Dienstherr hätte dann keinerlei Rechtfertigung, gegen das Kopftuch der Lehrerin vorzugehen. Für das staatliche Handeln im Fall einer Kopftuch tragenden Lehrerin ist also zentral, auf wessen Sichtweise es ankommt. Die maßgebliche Perspektive ist – so mein Vorschlag – von der Stufe der Grundrechtsprüfung abhängig. Für die Frage, ob das Kopftuch in den Schutzbereich der Religionsfreiheit oder in den eines anderen Grundrechts fällt, ist das Selbstverständnis der Trägerin entscheidend. Denn die Auslegung der Religionsfreiheit muss sich maßgeblich am Selbstverständnis der Grundrechtsträgerinnen orientieren: Derjenige, der von Grundrechts wegen frei sein soll, muss selbst über das Was und Wie des Gebrauchs seiner Freiheit bestimmen können (Morlok 1993: 393). Dage-

12 Siehe auch die von Necla Kelek interviewte Derya, die angibt, mit dem Kopftuchtragen angefangen zu haben, als sie acht oder neun Jahre alt war, weil ihr Bruder es wollte; siehe Kelek 2002: 110.

13 Kelek hält die Folgen, die das Kopftuch als Symbol für die Rolle der jungen Frauen hat, die sich in der Pubertät in einem für ihre Persönlichkeitsentwicklung wichtigem Ablösungsprozess befinden, für fatal; siehe Kelek 2006.

14 Eine solche verfassungsrechtliche Pflicht ergibt sich aus Art. 7 Abs. 1 i.V.m. Art. 3 Abs. 2 und 3 GG.

gen ist die Perspektive der Schüler oder Schülerinnen bzw. ihrer Eltern entscheidend für die Frage, ob ein Eingriff in ihre Religionsfreiheit vorliegt. Denn auch Schüler und Schülerinnen werden nur dann vom Recht gehört, wenn sie selbst beurteilen können, ob das Kopftuch eine Aussage trifft, die sie in ihrer negativen Religionsfreiheit berührt. Für die Abwägung zwischen der Religionsfreiheit der Lehrerin einerseits und der Religionsfreiheit der Schüler und Schülerinnen andererseits, sowie dem Erziehungsziel ›Geschlechtergleichberechtigung‹ müssen aber staatliche Entscheidungsträger – Gesetzgeber, Schulbehörden oder Gerichte – die Aussage festlegen, die das Kopftuch einer Lehrerin trifft. Zwar behaupten einige Autoren, der Grundsatz religiös-weltanschaulicher Neutralität verwehre es den staatlichen Institutionen prinzipiell, die Symbole einer Religionsgemeinschaft auf ihr Gefährdungspotential hin zu bewerten. So sei dem Staat die Bewertung des Kopftuchs als Symbol der Frauendiskriminierung im Islam kategorisch verwehrt, weil er einen Glauben bewerte (Rux 2004: 20f.; Anger 2003: 161; siehe auch Ekarde in diesem Band). Für eine staatliche Definitionsbefugnis im Fall kollidierender Rechte spricht aber, dass der Staat die Lehrerin einerseits und die Schüler und Schülerinnen andererseits gleichermaßen schützen muss. Er darf deshalb weder das Verständnis der Trägerin des Kopftuchs noch das Verständnis das der Kopftuch Betrachtenden vorziehen (Morlok 1993: 329 und 423).¹⁵ Vielmehr muss der staatliche Entscheidungsträger hier ein eigenes Verständnis des Kopftuchs haben. Hinsichtlich des Kopftuchs als geschlechtsspezifisches Symbol etabliert zudem das GG in Art. 3 Abs. 2 Satz 2 ein Definitionsgebot: Der Staat muss erkennen, ob das Kopftuch eine Aussage trifft, die Frauen degradiert.

Bedeutungsfindung nach Plausibilitätskriterien

Der staatliche Entscheidungsträger darf aber nicht willkürlich eine Bedeutung des Kopftuchs festlegen. Vielmehr muss er seine Entscheidung an überprüfbareren Kriterien ausrichten, um die Grundrechte der Lehrerin und die der Schülerinnen und Schüler nicht unzulässig zu verkürzen. Im ›Ludin-Urteil‹¹⁶ ging die Mehrheit des BVerfG deshalb davon aus, dass es für die Frage, ob das Kopftuch einer Lehrerin einen Eignungsmangel begründe, auf den ›objektiven Empfängerhorizont‹ ankomme. Das Gericht ließ aber offen, nach welcher Methode dieser zu bestimmen sei. In der Literatur wird zwar der Rekurs auf die objektive Betrachterin in rechtlichen Entscheidungen zum Teil grundsätzlich kritisiert, weil mit dieser Figur wertende Komponenten des richterlichen Erkenntnisvorgangs nicht rational vermittelt werden könnten (Limbach 1977: 8 und 93). Ziel dieser Figur sei vielmehr der Ausschluss der

15 Siehe auch BVerwG v. 24.06.2004, JZ 2004, 1178, 1179.

16 BVerfGE v. 24.09.2003, NJW 2003, 3111, 3114.

Andersdenkenden. Deshalb solle die Richterin selbst die Wertwidersprüche und Interessenkonflikte lösen (ebd.: 100; Baer 2001: 219). Die Bedeutung des Kopftuchs kann aber – so die These dieses Beitrags – nicht rein normativ bestimmt werden, weil das Kopftuch erst dadurch, dass es betrachtet wird, zum Symbol wird. Der Staat muss die Sichtweise einer fingierten Betrachterin entwickeln. Für diese rechtlich konstruierte Sichtweise muss der Staat empirische Tatsachen berücksichtigen, die er nach der Maßgabe des GG normativ wertet. Der staatliche Entscheidungsträger soll die Bedeutung des Kopftuchs konstruieren – so mein Vorschlag –, indem er aus der Menge der möglichen Bedeutungen die ausgewählt, die plausibel erscheinen. Für die Plausibilität soll es auf das Vorverständnis der deutschen Interpretationsgemeinschaft ankommen. Denn die Rezeption eines Zeichens verlangt ein gewisses Vorverständnis der Empfängerinnen, das von deren kulturellem Umfeld geprägt wird (Köhler 1998: 386). Es ist anzunehmen, dass in Deutschland lebende Menschen eine Interpretationsgemeinschaft bilden, deren Vorverständnis eines Symbols sich auf Grund von gemeinsamen kulturellen Erfahrungen ähnelt (Rafi 2004: 81). Dabei kann es, da Grundrechte gerade Minderheiten schützen, für die Erhebung plausibler Bedeutungen des Kopftuchs nicht ausschließlich auf die Auffassung der Mehrheit der deutschen Betrachterinnengemeinschaft ankommen (Baer 2001: 219).¹⁷ Für die Erhebung plausibler Bedeutungen des Kopftuchs muss es vielmehr auf die über das Kopftuch in Deutschland geführte öffentliche und wissenschaftliche Diskussion und in deren Rahmen auch auf den innerislamischen Dialog über das Kopftuch ankommen.¹⁸

Das Kopftuch als Zeichen männlicher Dominanz

Im Folgenden soll durch eine kursorische Analyse der in Deutschland geführten wissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion über das Kopftuch gezeigt werden, dass es gegenwärtig nicht plausibel ist, das Kopftuch einer Lehrerin als Zeichen für die Unterdrückung der Frau und deren Befürwortung zu verstehen (1). Plausibel ist es aber anzunehmen, dass das Kopftuch derzeit auf Geschlechtertrennung und eine damit verbundene männliche Dominanz verweist (2).

(1) Die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion zeigt zunächst hinsichtlich einer geschlechtsspezifischen Bedeutung des Kopftuchs keine eindeutige Tendenz. Einerseits sehen viele in der öffentlichen Diskussion das Kopftuch

17 Siehe auch Verwaltungsgericht (VG) Stuttgart v. 07.07.2006, Zeitschrift für Beamtenrecht (ZBR) 2007, 135, 135.

18 Zum Kopftuch in der innerislamischen Debatte siehe auch Spielhaus in diesem Band.

als Zeichen für ein Geschlechterverhältnis, das von der Unterdrückung der Frau geprägt ist (Bertrams 2003: 1233; Thierse 2004: 35). In der Presse wird über Musliminnen in Deutschland berichtet, die bei einem Nichttragen des Kopftuchs mit Repressionen ihres Umfelds rechnen müssen (Gräbner 2003). Öffentlich äußern sich vor allem türkischstämmige Frauen gegen das Kopftuch: So zieht die Rechtsanwältin Seyran Ateş eine Verbindung zwischen dem Kopftuch und männlichen Zwangsausübungen gegenüber Musliminnen (Ateş 2004: 20 ff). Sie behauptet, dass die Mehrzahl der türkischen und kurdischen Mädchen keine Erziehung erhalte, die auf ein selbstbestimmtes Leben abziele. In ähnlicher Weise geht die Sozialwissenschaftlerin Kelek davon aus, dass muslimische Mädchen und Frauen das Kopftuch tragen, weil ihnen dies in Familie und Gemeinde so vorgelebt werde (Kelek 2002: 85 ff und 189; Kelek 2006: 65). Das Kopftuch stehe nicht für eine persönliche Haltung der Mädchen, sondern Folge der reaktionären Haltung der Männer.¹⁹

Andererseits werden in der öffentlichen Diskussion Musliminnen in Deutschland, die ein Kopftuch tragen, auch als emanzipierte Frauen angesehen (Rommelspacher 2002: 113 ff). Die Presse berichtet darüber, dass Protagonistinnen der islamischen Frauenbewegung in Deutschland, wie Erika Amina Theißen, die Leiterin des ›Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen‹ in Köln, und Sebiha la Zayat, die Leiterin des ›Zentrums für islamische Frauenforschung‹ in Köln, Kopftuch tragen (Schayani 2001). Die Journalistin Heide Oestreich tendiert in einer Analyse des Kopftuchdiskurses in Deutschland zu dem Ergebnis, dass das Kopftuch in Deutschland mehrheitlich von ›Neo-Muslimas‹, das heißt einem neuen Typ von jungen deutschsprachigen Musliminnen getragen wird (Oestreich 2004; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band). Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch Sozial- und Religionswissenschaftlerinnen wie Schirin Amir-Moazami (2006), Gritt Klinkhammer (2000), Yasemin Karakaşoğlu-Aydin (2000) und Sigrid Nökel (2002), die qualitative Forschungen zu moderner islamischer Lebensführung durchgeführt haben. Nach den Erkenntnissen dieser Forscherinnen verkörpern die ›Neo-Muslimas‹ nicht kulturelle Abgrenzung im Sinn religiöser Traditionalität und weiblicher Unterordnung (siehe v.a. Karakaşoğlu-Aydin 1998: 457). Stattdessen besetzen die jungen Frauen das Kopftuch zum Teil sogar in Abgrenzung zu ihren Müttern neu (Klinkhammer 2000: 266). Das zeige sich schon am Kopftuch selbst: Es handele sich nicht um die althergebrachte Kopfbedeckung der Mütter, die den Haaransatz freilässt und unter dem Kinn geknotet wird, sondern um den ›Türban‹, welcher das gesamte Haar und die Schultern verhüllt (Nökel 1999: 133). Das Kopftuch erlaube diesen Frauen

19 So Keleks Fazit in ihrem Artikel »Islam im deutschen Alltag«, unveröffentlichtes Manuskript, zit. in Oestreich 2004: 101. Nicht so deutlich dagegen ist Keleks Schlussfolgerung aus ihrer empirischen Studie zur Religiosität von Schülern und Schülerinnen türkischer Herkunft in Hamburg; siehe Kelek 2002.

heute, gesellschaftliche Positionen einzunehmen, die ihren Müttern in traditionellen Gesellschaften verschlossen waren (Pape 2005: 113 und 165). Die Ergebnisse dieser qualitativen Studien werden bestätigt von einer 2006 veröffentlichten Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung (Jessen/Wilamowitz-Moellendorf 2006). Im Rahmen dieser Studie wurden 315 türkischstämmige Frauen mit Kopftuch im Alter von 18 bis 40 Jahren in Deutschland zu den Motiven für das Tragen des Tuchs und nach ihren Einstellungen zu Familie, Islam und zur gewünschten Staatsform befragt. Der Einfluss männlicher Familienmitglieder auf die Entscheidung, das Kopftuch zu tragen, schlussfolgerten die Forscher, spiele eine untergeordnete Rolle. Die Annahme, das Kopftuch stehe für die Unterdrückung der Frau, sehen sie nicht als belegt an (ebd.: 41). Allerdings lassen die Untersuchungen offen, ob die Mehrzahl muslimischer Kopftuchträgerinnen diesem Typus Frau entspricht.²⁰ Bei den zitierten qualitativen Forschungsarbeiten handelt es sich um Fallstudien, die nicht repräsentativ sind. Auch die Aussagen der Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung sind – so die Forscher selbst – im streng statistischen Sinn nicht ohne Weiteres auf alle Kopftuch tragenden Musliminnen zu übertragen (ebd.: 13). Die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion erkennt in dem Kopftuch also sowohl den Aspekt eines unterdrückenden muslimischen Milieus als auch eine Möglichkeit der Frauen für ein emanzipiertes Leben. Solch konträre Ergebnisse lassen zunächst nicht auf eine plausible geschlechtsspezifische Bedeutung des Kopftuchs schließen. Für die Symbolaussage des Kopftuchs einer Lehrerin ist aber entscheidend, dass gerade bei Lehrerinnen der Anteil derjenigen Frauen überwiegen dürfte, die das Kopftuch selbstbestimmt tragen. Diese Frauen haben eine akademische Ausbildung durchlaufen und wollen nun einen verantwortungsvollen Beruf ergreifen. Damit machen sie sich ökonomisch von ihren Familien und ggf. von ihren Ehemännern unabhängig. Insofern ist das Kopftuch einer Lehrerin kein eindeutiges Symbol für einen Zwang zum Tragen des Tuchs und für ein Leben, in dem eine Frau keine Möglichkeit hat, eigene Entscheidungen zu treffen. Die Annahme, dass das Kopftuch ein Symbol für die Unterdrückung der Frau sei, ist also gegenwärtig nicht plausibel.

(2) Das Kopftuch verweist aber eindeutig auf die Eigenschaft der Trägerin als Frau und zeigt damit zugleich die Trennung der Geschlechter in der islamisch geprägten Gesellschaftsordnung an (Pape 2005: 67; Seufert 1997: 415 ff). Dieses Konzept der Geschlechtertrennung, das den Hintergrund für das Kopftuchtragen bildet, ist – so die These dieses Beitrags – als Hierarchie zu ver-

20 Nökel beispielsweise weist explizit darauf hin, dass es ihr nicht darum geht, das Bild vom »unterdrückten islamischen Mädchen« ins Gegenteil zu verkehren, sondern darauf hinzuweisen, dass es auch die von ihr beschriebenen *anderen* Musliminnen gibt; siehe Nökel 1999: 144, Anm. 6.

stehen, in der Männer das dominierende Geschlecht sind. Die Geschlechtertrennung führt zu unterschiedlichen Rollen für Männer und Frauen, insbesondere einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (Seufert 1997: 420 und 435). Diese Differenz der Geschlechter wird unterschiedlich bewertet: Muslimische Feministinnen versuchen, das islamische Recht im Sinne einer Gleichwertigkeit der Geschlechter auszulegen (Oestreich 2004: 24; Bundestag-Drucksache 14/4530, 78).²¹ Die beiden Geschlechter seien hinsichtlich ihrer Wertigkeit als Menschen und als Muslime gleich. Doch hätten sie verschiedene Aufgabenbereiche: Innerhalb der Großfamilie komme der Frau eine hoch respektierte Rolle als Ehefrau und Mutter zu (Rohe 2001: 49 f; Imhof 2001). Ebenso betonen Sozialwissenschaftlerinnen, dass das Tragen des Kopftuchs sogar zur Abwehr traditioneller Anforderungen an die weibliche Rolle genutzt werde. Mit der Verhüllung erwürben die Frauen eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den traditionellen Männern (Klein-Hessling et al. 1999: 23 f). Das Kopftuch signalisiere, dass die Musliminnen sich nicht auf den Privatraum zurückziehen, sondern in der öffentlichen Sphäre mitmischen würden. Diese Musliminnen arbeiteten an einer Enthierarchisierung der Geschlechterbeziehungen (Nökel 2002: 28 und 213 ff).

Geschlechtertrennung im Islam führt zu Hierarchie

Überzeugender finde ich es aber, das Konzept der Geschlechtertrennung, das den Hintergrund für das Kopftuchtragen bildet, als Hierarchie zu verstehen, in der Männer das dominierende Geschlecht sind. Diese Annahme sehe ich zum Teil begründet durch die Ergebnisse der Forschungsarbeiten zu ›Neo-Muslimas‹ (siehe oben) selbst. So ist nach der Untersuchung von Elise Pape das Geschlechterbild Kopftuch tragender Frauen teilweise geprägt von großem weiblichem Selbstbewusstsein, teilweise aber auch von einer männerzentrierten Geschlechterkonstruktion (Pape 2005: 165). Auch die von Amir-Moazami interviewten muslimischen Frauen drückten, nach Ansicht dieser Autorin, zwar überwiegend ihren Wunsch aus, autonom zu sein, indem sie einen Beruf ausüben. In ihren eigenen Familien seien sie jedoch nicht immer frei, ihre Rollen zu wählen (Amir-Moazami/Salvatore 2003: 32 ff). Oestreich kommt zu dem Schluss, dass die ›Neo-Muslimas‹ die Tatsache, dass Allah den Männern laut Koran eine Vorrangstellung eingeräumt habe, respektierten (Oestreich 2004: 147). Nökel bemerkt bei den Frauen der zweiten Einwanderergeneration eine weit gehende Absenz einer ideologischen Debatte über die

21 Ausdruck der Gleichwertigkeit der Geschlechter ist auch die Kairoer-Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1990. Die Erklärung legt fest, dass die Frau dem Mann »in ihrer menschlichen Würde gleichgestellt« sei und »Rechte und Pflichten« habe; abrufbar: <http://www.soziales.fh-dortmund.de/Berger/Forschung/islam/Kairoer%20Erkl%C3%A4rung%20der%20OIC.pdf>, 03.02.2009.

Frage der Geschlechterhierarchie. Diese Frauen diskutierten, welche Rechte und Möglichkeiten ihnen in der Ehe zustehen, sähen aber darüber hinweg, dass »die Frau eine Stufe unter dem Mann steht« (Nökel 2002: 249). Für ein Verständnis der Geschlechtertrennung als Geschlechterhierarchie spricht vor allem, dass die Kopftuchträgerinnen sich auf den Koran beziehen, der an vielen Stellen den Mann über die Frau stellt (Heller/Mosbahi 1997: 115; Loenen 2002: 426).²² Die zum Teil aus dem Koran herausgelesene Kopftuchpflicht selbst ist Folge der männlichen Vorrangstellung. Die Soziologin Ursula Mihiciyazgan schreibt zum Beispiel, dass der Frau im muslimisch geprägten Konzept der Geschlechtertrennung eine sexuelle Anziehungs- und Verführungskraft zugesprochen werde, die den Mann in seiner Vernunft beeinträchtigt und damit letztlich auch die Ordnung der Gesellschaft gefährde. Deshalb müsse die Frau ihre sexuellen Reize verhüllen (Mihiciyazgan 1989: 48; ähnlich Mernissi 1987: 30). Tragen die Musliminnen das Kopftuch aber als Folge einer solchen Pflicht zur Verhüllung – und eben nicht ausschließlich selbstbestimmt²³ – ist es plausibel zu vermuten, dass sie diese nur an Frauen gerichtete Verhaltenspflicht, die den Mann schützen soll, akzeptieren. Einige Sozialwissenschaftler zeigen sehr deutlich die im Islam angelegte männliche Dominanz, die sich auch im Kopftuch symbolisiert, auf. Das Verständnis der Geschlechtertrennung im Islam als Geschlechterhierarchie mit männlicher Dominanz wird unterstützt von Arbeiten in der Kultur- und Rechtswissenschaft, nach denen zum Teil Geschlechterdifferenz grundsätzlich in Frage gestellt wird, weil sie gegenwärtig männliche Dominanz begründe. So schreibt Judith Lorber in ihrem Buch »Breaking the bowls« (2005), dass »Geschlecht« als soziale Konstruktion Menschen in zwei sich ergänzende, aber ungleiche Gruppen einteile: Frauen und Männer. Diese Zweiteilung schaffe ein komplexes hierarchisches System von Dominanz und Unterordnung (Lorber 2005: xi, 6 ff und 152). Lorber geht davon aus, dass gegenwärtig diese Einteilung zwischen Frauen und Männern zu einer männlichen Dominanz führe. Männerarbeit sei bspw. angesehener und besser bezahlt als die Arbeit von Frauen und Kindererziehung sowie Hausarbeit seien unbezahlt. Ebenso vertritt Susanne Baer in ihrer 1995 erschienen Arbeit zur angemessenen grundrechtlichen Konzeption des Rechts gegen Diskriminierung, dass der Rolle »Frau« deren Benachteiligung inhärent sei. Weiblichkeit sei in einer geschlechtshierarchischen Gesellschaft von den Männern definiert (Baer 1995: 223 und 224 f). Das Kopftuch verweist demnach auf eine islamische Gesellschaftsordnung, in der die Geschlechter getrennt sind. Diese Geschlechtertrennung führt innerhalb der muslimisch geprägten deutschen Bevölkerung

22 Siehe hierzu im Koran z.B. Sure 4, Vers 34.

23 97 Prozent der im Rahmen der Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung befragten 315 Kopftuchträgerinnen halten es für eine religiöse Pflicht, dass Musliminnen ein Kopftuch tragen; siehe Jessen/Wilamowitz-Moellendorf 2006: 23.

zu Geschlechterhierarchie mit männlicher Dominanz. Damit ist es plausibel anzunehmen, dass das Kopftuch derzeit auf Geschlechtertrennung und eine damit verbundene männliche Dominanz verweist.

Generell-präventives Verbot ist unzulässig

Diese geschlechtsspezifische Bedeutung des Kopftuchs ist im Licht des an den Staat gerichteten Gebotes, Gleichberechtigung von Männern und Frauen durchzusetzen, zu bewerten. Um dieser in Art. 3 Abs. 2 GG enthaltenen Pflicht nachzukommen, muss der Staat in meinen Augen versuchen, Gleichberechtigung von Männern und Frauen bereits an den Schulen zu vermitteln. Denn die Schulen sind vor allem der Ort, an dem Kinder den Umgang mit Geschlechtlichkeit und die Achtung vor dem jeweils anderen Geschlecht erlernen können. In einigen Länderschulgesetzen ist ›Gleichberechtigung von Männern und Frauen‹ demzufolge ausdrücklich als Erziehungsziel normiert.²⁴ Als Erziehungsziel kann ›Geschlechtergleichberechtigung‹ die Religionsfreiheit einer Lehrerin mit Kopftuch einschränken. Im Unterricht kommt den Lehrerinnen und Lehrern in Erfüllung ihrer Dienstpflichten die Aufgabe zu, das Erziehungsziel der Gleichberechtigung zu vertreten und zu vermitteln. Die Bundesländer, die Lehrerinnen das Tragen des Kopftuchs verbieten, argumentieren, dass eine Kopftuch tragende Lehrerin nicht in der Lage sei, die Gleichberechtigung von Frau und Mann glaubhaft zu vermitteln.²⁵ Im Folgenden werde ich darlegen, dass das Kopftuch eine Lehrerin tatsächlich daran hindern kann, Gleichberechtigung im Sinne des GG überzeugend zu vermitteln, ein generell-präventives Verbot, im Unterricht ein Kopftuch zu tragen, aber dennoch nicht gerechtfertigt ist.

Gleichberechtigung verbietet Festlegung auf tradierte Geschlechterrollen

Für die Bewertung des Kopftuchs im Licht der in Art. 3 Abs. 2 und 3 GG verankerten Gleichberechtigung der Geschlechter kommt es zunächst darauf an, welches Verständnis der ›Gleichberechtigung‹ der Staat in der Schule vermitteln sollte. Zwar obliegt die Ausgestaltung dieses Erziehungsauftrags im Einzelnen den Landesgesetzgebern. Allerdings müssen die Länder in Erfüllung ihres Auftrags aus Art. 3 Abs. 2 GG mindestens die Vorgaben des

24 Siehe z.B. § 5 Abs. 2 Nr. 3 Brem. SchulG und § 2 Abs. 1, Aufzählungspunkt 2 Nieders. SchulG.

25 Zuletzt der bayerische Landtag und die bayerische Staatsregierung im Verfahren vor dem Bayerischen VGH über die Klage der ›Islamischen Religionsgemeinschaft‹ aus Berlin gegen das bayerische ›Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen‹; siehe FAZ v. 28.11.2006.

BVerfG beachten. Nach der Rechtsprechung des BVerfG ist Art. 3 Abs. 2 und Satz 1 GG darauf gerichtet, tatsächliche Gleichstellung zwischen Männern und Frauen zu erreichen.²⁶ Art. 3 Abs. 2 GG verbiete dem Staat, tradierte Rollenzuweisungen, die zu einer höheren Belastung oder sonstigen Nachteilen für Frauen führen, zu verfestigen.²⁷ Frauen müssten z.B. die gleichen Erwerbschancen haben wie Männer. Durch Art. 3 Abs. 2 Satz 2 GG sei der Staat gehalten, diese Gleichberechtigung auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit umzusetzen. Der Staat müsse darauf hinarbeiten, überkommene Rollenverteilungen zu überwinden.²⁸

In der rechtswissenschaftlichen Literatur haben sich dagegen Ende der 1980er- und in den 1990er-Jahren Ansätze zur Interpretation von Art. 3 Abs. 2 und 3 GG entwickelt, denen eine stärker gruppenbezogene Perspektive eigen ist. Ziel dieser Ansätze ist es, der gesellschaftlichen Dominanz von Männern durch ein substantielles Benachteiligungsverbot zu begegnen und so reale Chancengleichheit zwischen den Geschlechtern herzustellen (Wrase 2006: 83 f). So versteht Ute Sacksofsky Art. 3 Abs. 2 Satz 1 GG als Dominierungsverbot (Sacksofsky 2002: Art. 3 Abs. 2 und 3 Satz 1 Rn. 332 ff). Einer Gruppe, die in einem Gemeinwesen die wirtschaftliche und politische Macht hat, sei es verboten, unterprivilegierte Gruppen zu benachteiligen, sprich: zu *dominieren*. Auf den Schutz des Dominierungsverbots aus Art. 3 Abs. 2 Satz 1 GG sollen sich derzeit nur Frauen als Angehörige der benachteiligten Gruppe berufen können. Dem Staat sei es untersagt, sowohl (1) Frauen auf die traditionelle Rolle festzulegen oder diese zu perpetuieren als auch (2) an die Wahrnehmung der traditionellen Rollen ungerechtfertigte Nachteile zu knüpfen (Sacksofsky 1996: 352). Vera Slupik liest Art. 3 Abs. 2 Satz 1 und Abs. 3 Satz 1 GG als Gebot, einen ›potentiellen Rollentausch‹ anzubieten (Slupik 1988: 85 ff). ›Potentieller Rollentausch‹ bedeute, für das diskriminierte Geschlecht, also die Frauen, Voraussetzungen zu schaffen, um die tatsächlichen Vorteile des bevorzugten Geschlechts, also des männlichen, in Anspruch nehmen zu können. Nur so könne das Ziel des Paritätsgrundsatzes – die Herstellung eines Gleichgewichts im gesellschaftlichen Kräfteverhältnis zwischen den Geschlechtern – erreicht werden. Da die existierenden Geschlechterrollen nicht äquivalent seien, müsse der Staat Voraussetzungen für ihre Austauschbarkeit schaffen. Noch weiter als Sacksofsky und Slupik gehend fordert Baer die Aufgabe des Rollenbegriffs (Baer 1995: 222 ff). Die Rolle ›Frau‹ sei in einer geschlechtshierarchischen Gesellschaft zwingend mit Benachteiligung verbunden. Der Abschied von Rollenzwang und rollenbezogenem Nachteil habe den Abschied von der Rolle selbst zur

26 Siehe auch BVerfG v. 28.01.1992, BVerfGE 85, 191, 207.

27 Siehe BVerfGE 85, 191, 207; zuletzt BVerfG v. 25.10.2005, BVerfGE 114, 357.

28 Siehe auch BVerfG v. 24.01.1995, BVerfGE 92, 91, 109; BVerfG v. 18.11.2003, NJW 2004, 146, 149.

Folge. Nur durch die Aufgabe des Rollenmodells könne der an Geschlecht anknüpfenden Diskriminierung begegnet werden. Dagegen arbeite das BVerfG mit einem männlichen Maßstab und schließe Menschen aus, die nicht ohne Weiteres in die dichotomisch fixierte Struktur ›Mann-Frau‹ einzuordnen seien. Ebenso kritisiert Baer auch Sacksofskys Interpretation des Art. 3 Abs. 2 GG als Dominierungsverbot – auch dieses konzentriere sich auf Rollenzuweisungen. Schließlich lehnt sie Slupiks Verständnis von Art. 3 Abs. 2 Satz 1 und Abs. 3 Satz 1 GG als Gebot des Rollentauschs ab, weil sich Geschlechtsrollen nicht von ›Geschlecht‹ trennen ließen. ›Nicht sexuell diskriminiert zu werden‹, könne z.B. nicht gewählt werden.

Die Aufgabe des Rollenbegriffs ist aber – so die These dieses Beitrags – für die Vermittlung von Gleichberechtigung in der Schule zu weit gehend. Dies gilt auch, da das Erziehungsziel ›Geschlechtergleichberechtigung‹ als Schranke der Religionsfreiheit der Lehrerin einschränkend auszulegen ist. Die Schule muss, um Voraussetzungen für faktische Gleichstellung zu schaffen, versuchen, die Schüler und Schülerinnen so zu erziehen, dass sie sich nicht dem jeweils anderen Geschlecht unterordnen, sondern gleichberechtigt ihre Rechte wahrnehmen. Da Frauen gegenwärtig das benachteiligte Geschlecht sind (Sacksofsky 1996: 401), muss der Staat vor allem Anstrengungen unternehmen, um die Nachteile von Mädchen in der Schule zu erkennen und zu beheben (Berghahn 2000: 217). Um die Mädchen und Jungen so zu erziehen, dass sie die Chancen der faktischen Gleichstellung wahrnehmen können, darf die Schule ihnen keine Festlegung auf bestimmte gesellschaftliche Rollen (Frau = Hausfrau und Mutter, Mann = Ernährer) nahelegen. Die Schule darf bei der Vermittlung der Gleichberechtigung aber an dem Begriff der ›Geschlechterrollen‹ festhalten. Denn es ist anzunehmen, dass für viele Schüler und Schülerinnen die gesellschaftliche Aufteilung in die sozialen Kategorien ›Mann‹ und ›Frau‹ selbstverständlich ist. Ein Konzept der Gleichberechtigung, welches das Aufgeben der Geschlechterrollen intendiert, ist für viele Schulkinder demgegenüber vermutlich avantgardistisch. Die Schule wird Gleichberechtigung umso besser lehren können, je mehr sie an die Lebenswirklichkeit von Schülern und Schülerinnen und deren Wissenshorizont anknüpft. Allerdings legen die Untersuchungen und Thesen von Wissenschaftlerinnen wie Baer oder Lorber nahe, dass die Einteilung in Geschlechterrollen immer die Gefahr birgt, dass ein (soziales) Geschlecht dem anderen untergeordnet wird. Die Schule sollte deshalb zumindest thematisieren, dass eine Gesellschaft ohne die Kategorie ›Geschlecht‹ denkbar ist und möglicherweise nur in einer solchen Gesellschaft Gleichberechtigung von Menschen hergestellt werden kann. Zumindest die weiterführende Schule sollte aufzeigen, dass nicht alle Menschen biologisch oder sozial klar in die Kategorien ›Mann‹ und ›Frau‹ eingeteilt werden können, dass es vielmehr sowohl unterschiedliche ›Weiblichkeiten‹ und ›Männlichkeiten‹ als auch Transsexuelle und

Transgender²⁹ gibt. Die Einteilung in Männer und Frauen bewirkt einen Ausschluss all derjenigen Menschen, die sich in dieses binäre System nicht einordnen lassen können oder wollen. Ein solcher Ausschluss widerspricht aber Art. 3 Abs. 2 und 3 GG. Im Ergebnis heißt das, dass die Schule zur Erfüllung des Erziehungsziels der Gleichberechtigung versuchen muss, Jungen und Mädchen dazu zu erziehen, die Gleichberechtigung der Geschlechter zu achten und ihre Chancen wahrzunehmen. Deshalb darf sie ihnen keine Festlegung auf tradierte Geschlechterrollen nahelegen. Zugleich sollte die Schule den Kindern vermitteln, dass es Menschen ohne klar zuordenbares Geschlecht gibt, und sie zumindest darauf aufmerksam machen, dass eine Gesellschaft ohne Einteilung in Geschlechterrollen denkbar ist.

Eine Lehrerin mit Kopftuch kann Gleichberechtigung nicht überzeugend im Sinne des Grundgesetzes vermitteln

Lehrerinnen müssen ›Gleichberechtigung‹ mit dem zuvor gezeigten Inhalt vermitteln. Zwar steht das Kopftuch einer Lehrerin – so die hier vertretene These – dem Erziehungsauftrag nicht diametral entgegen, allerdings ist zu erwarten, dass das Kopftuch sie daran hindert, Gleichberechtigung im Sinne des GG überzeugend zu vermitteln: Zwar kann ihr Kopftuch nicht als Zeichen dafür verstanden werden, dass die Lehrerin sich einem Mann unterordnet; durchaus kann sie Schülerinnen dazu erziehen, ihre Bildungschancen wahrzunehmen und einen Beruf zu ergreifen. Denn sie selbst zeigt durch ihre Persönlichkeit, dass sie als Frau in die Berufswelt eintritt und damit eine traditionell männliche Rolle wahrnimmt. Zugleich trägt sie aber das Kopftuch als Ausdruck einer klassischen Einteilung in Geschlechterrollen. Damit unterscheidet sie sich zwar auf den ersten Blick nicht von Lehrerinnen, die zum Beispiel Röcke tragen – ein Kleidungsstück, das in Deutschland üblicherweise nur von Frauen getragen wird. Ein Unterschied liegt aber darin, dass das Tragen des Rocks gesellschaftliche Gewohnheit ist, die jede Frau in den meisten Kontexten, ohne Sanktionen befürchten zu müssen, ablegen kann.³⁰ Das Tragen des Kopftuchs ist demgegenüber in bestimmten islamisch geprägten Kontexten eine religiöse Pflicht, von der Frauen sich zum Teil nur unter Schwierigkeiten lösen können. Die Frau kann in diesen Kontexten nur dann einen Beruf ergreifen, wenn sie das Kopftuch trägt und damit die männlichen Erwartungen an die weibliche Rolle erfüllt. Das ist ein Nachteil zu Lasten der Frau. Das Kopftuch verweist deshalb viel deutlicher als zum Bei-

29 Menschen, die ihre Geschlechtsidentität keiner medizinischen oder juristischen Definition unterordnen wollen, finden sich seit Anfang der 1990er Jahre unter dem Begriff ›Transgender‹ zusammen.

30 Wengleich sicherlich der Dresscode einiger Unternehmen Frauen vorschreibt, ein Kostüm zu tragen.

spiel ein Rock auf eine Gesellschaftsordnung, die das Durchbrechen der festgelegten Rollen sanktioniert. Als Symbolgehalt des Kopftuchs schwingt immer mit, dass das Wahrnehmen gleicher Rechte nur möglich ist, solange die Muslimin mit dem Kopftuch ihre weibliche Pflicht erfüllt. Dieser Symbolgehalt widerspricht aber einem Verständnis von Art. 3 Abs. 2 und 3 GG, wonach es dem Staat verboten ist, tradierte Rollen zum Nachteil von Frauen festzuschreiben.³¹ Zwar ist dem Staat das Kopftuch – anders als ein im Unterrichtsraum aufgehängtes Kreuz – nicht unmittelbar zuzurechnen. Zuzurechnen ist ihm aber, wenn er eine Lehrerin mit Kopftuch einstellt bzw. diese Kopfbedeckung duldet.

Besondere Rolle einer Lehrerin mit Kopftuch gegenüber muslimischen Schülerinnen

Gegenüber muslimischen Schülerinnen könnte die Lehrerin gerade wegen ihres Kopftuchs dennoch eine positive Wirkung erzielen. Denn gegenüber muslimischen Schülerinnen stößt die Vermittlung des Erziehungsziels der Gleichberechtigung teilweise auf Grenzen: Einige muslimische Schülerinnen oder ihre Eltern streben keine Emanzipation nach Maßstäben des GG an. Unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit fordern muslimische Schülerinnen bzw. ihre Eltern geradezu ein Recht auf Ungleichbehandlung ein. Das zeigen z.B. die Anträge auf Befreiung vom koedukativen Sportunterricht oder vom Sexualekundeunterricht. Der Staat muss zwar dennoch auch gegenüber muslimischen Schülerinnen versuchen, Gleichberechtigung durchzusetzen. Zugleich kann der Staat aber muslimische Mädchen nicht zur Emanzipation nach westlicher Vorstellung zwingen. Ein dementsprechender Zwang würde gegen das Persönlichkeitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 i.V.m. Art. 1 Abs. 1 GG verstoßen und wäre auch faktisch unmöglich. In diesem schwierigen Umfeld könnte die muslimische Lehrerin mit Kopftuch gerade muslimische Mädchen zu einem eigenständigen Leben erziehen. Sie zeigt, dass eine islamische Identität sich mit einer beruflichen Karriere gut vereinbaren lässt und kann muslimischen Mädchen Mut machen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. So könnte die schwierige Situation der muslimischen Mädchen, die zwischen Elternhaus und Schule von konfligierenden Interessen betroffen sind, erleichtert werden. Allerdings ist zudem denkbar, dass es die Lehrerin allein dadurch, dass sie ein Kopftuch trägt, muslimischen Schülerinnen erschwert, ihren Lebensentwurf frei von den Vorstellungen ihrer Väter und Brüder zu wählen.³² So könnte muslimischen Schülerinnen und vor allem ihren Brüdern und Vätern vermittelt werden, dass das Kopftuch erwünschter Teil des Erscheinungsbilds einer

31 Siehe VGH Mannheim v. 26.06.2002, NJW 2001, 2899, 2905; anderer Ansicht VG Lüneburg v. 16.10.2000, NJW 2001, 767, 771.

32 Zu dieser Ansicht siehe auch BVerfG v. 24.09.2003, NJW 2003, 3111, 3114.

Muslimin ist. Das könnte Schülerinnen erschweren, sich vom Druck solcher Familien zu lösen, in denen Männer ihre Frauen, Töchter und Schwestern dazu zwingen, ein Kopftuch zu tragen. Das heißt im Ergebnis, dass in Klassen mit muslimischen Schülerinnen das Kopftuch einer Lehrerin die Vermittlung von Gleichberechtigung ebenso erleichtern wie erschweren kann.

Ein generell-präventives Verbot des Kopftuchs ist unverhältnismäßig

Das Kopftuch kann demnach die Fähigkeit einer Lehrerin, Gleichberechtigung im Sinne des GG zu vermitteln, einschränken. Ihr durch die Religionsfreiheit geschütztes Recht, ein Kopftuch zu tragen, kann also mit ihrer durch Art. 33 Abs. 5 i.V.m. Art. 7 und Art. 3 Abs. 2 und 3 GG verfassungsrechtlich verankerten Pflicht, Gleichberechtigung von Mann und Frau zu vermitteln, kollidieren. Zwischen diesen Verfassungsgütern ist abzuwägen. Im Folgenden wird gezeigt, dass es die problematische geschlechtsspezifische Bedeutung des Kopftuchs nicht rechtfertigt, ein Kopftuchtragen generell-präventiv zu verbieten, da mehrere Verfassungswerte zu Gunsten der Lehrerin einem solchen Verbot entgegenstehen:

- (1) Auch die Lehrerin kann sich auf den Verfassungsauftrag zur Durchsetzung der Gleichberechtigung berufen. Indem der Staat Musliminnen ermöglicht, mit ihrem Kopftuch in einem akademischen Beruf zu arbeiten, fördert er sie zugleich in ihrer Emanzipation und schafft so positive Vorbilder für Mädchen aus traditionell-muslimischen Familien.
- (2) Ein Verbot, Kopftücher im Lehramtsdienst zu tragen, führt zu einer Diskriminierung wegen des Geschlechts. Das gilt auch dann, wenn ein Gesetz Lehrkräften nicht nur das Kopftuch, sondern alle religiösen Symbole verbietet. Ein solches Verbot kann zu einer mittelbaren Diskriminierung von Musliminnen wegen des Geschlechts führen, da sich unter den Bewerbern und Bewerberinnen für den Schuldienst gegenwärtig bedeutend mehr Musliminnen mit Kopftuch, als Muslime mit Bart oder Juden mit Kippa befinden.
- (3) Öffentliche Schulen lassen weiterhin religiöse Sachverhalte wie christlichen Religionsunterricht oder das Begehen christlicher und jüdischer Feiern zu, ohne sich ausdrücklich von der auch dem Christen- und Judentum innewohnenden Geschlechtertrennung zu distanzieren (Bauer et al. 1999: 325). Solange der Staat aber an seinen Schulen die Ausübung diverser Religionen zulässt, ohne zugleich deren hierarchisches Geschlechterverhältnis zu thematisieren, verstößt es gegen das Gleichbehandlungsgebot, wenn die Gleichberechtigung der Geschlechter nur der muslimischen Lehrerin mit Kopftuch entgegengehalten wird.

Das Kopftuch kann im Einzelfall verboten werden

Eine Lehrerin kann also trotz ihrer Dienstpflicht zur Vermittlung der Gleichberechtigung grundsätzlich mit Kopftuch unterrichten. Der Schulleiter muss aber im Auge behalten, dass die Lehrerin mit dem Kopftuch die Vermittlung von Gleichberechtigung in der Schule zumindest gefährden und bei Schülerinnen und Eltern durchaus den Anschein erwecken kann, sie stehe für eine klare Schlechterstellung von Frauen. Der Schulleiter sollte die Lehrerin mit Kopftuch deshalb dazu verpflichten, im Klassenraum und auf Elternabenden deutlich zu machen, dass das Kopftuch für sie mit weiblicher Emanzipation vereinbar ist und sie die Schüler und Schülerinnen nach bestem Gewissen auf einem selbstbestimmten Weg unterstützen wird. Das gilt umso mehr, wenn der Schulleiter feststellt, dass eine Lehrerin mit dem Kopftuch muslimische Eltern darin unterstützt, von ihrer Tochter das Kopftuchtragen zu fordern. Verweigert die Lehrerin das deutliche Bekenntnis zur Gleichberechtigung im Sinne des GG, kann der Schulleiter sie auffordern, das Kopftuch abzunehmen, und disziplinarische Maßnahmen bis zur Entlassung ergreifen.

Fazit

Kopftuchverbote können also Musliminnen mit Kopftuch diskriminieren, ebenso wie Kopftücher selbst Ausdruck der trotz beruflicher Emanzipation minderwertigen Stellung muslimischer Frauen sein können. Der Gesetzgeber, der über die Eignung einer Muslimin mit Kopftuch für den Lehramtsdienst zu entscheiden hat, muss beide Aspekte ernst nehmen. Ihm ist ein generelles Verbot von Kopftüchern im Schuldienst ebenso verwehrt wie ein Hinwegsehen über die mögliche Wirkung eines Kopftuchs in der Schule. Im Einzelfall – aber auch nur dann – kann der Dienstherr deshalb gehalten sein, das Kopftuch zu verbieten. Dieses Gebot der Einzelfalllösung haben die acht Bundesländer, die das Tragen von Kopftüchern gesetzlich verbieten, missachtet: Mit einem generell-präventiven Verbot von Kopftüchern haben sie sich dafür entschieden, die Religionsfreiheit von Kopftuch tragenden Musliminnen unverhältnismäßig und deshalb verfassungswidrig zu beschränken.³³

Literatur

Amir-Moazami, Schirin (2006): *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript.

33 Zur Kritik an den reformierten Schul- und Beamten-gesetzen, die das Kopftuch und – zum Teil mit Ausnahme christlicher Symbole – andere religiöse Symbole und Kleidungsstücke verbieten siehe Wiese 2007: 294 ff.

- Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando (2003): »Gender, Generation and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe«. In: Joergen Nielson/Stefano Allievi (Hg.), *Muslim Networks, Transnational Communities in and Across Europe*, Leiden: Brill, S. 32-77.
- Anger, Thorsten (2003): *Islam in der Schule. Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Ateş, Seyran (2004): *Religions- und Glaubensfreiheit auch für muslimische Mädchen und Frauen*«. Ansprüche 2, S. 16-22.
- Baer, Susanne (1995): *Würde oder Gleichheit? Zur angemessenen grundrechtlichen Konzeption von Recht gegen Diskriminierung am Beispiel sexueller Belästigung am Arbeitsplatz in der Bundesrepublik Deutschland und in den USA*, Baden-Baden: Nomos.
- Baer, Susanne (2001): »Kommentar zu VG Berlin, Urteil vom 1. Dezember 2000 – 35 A 570/99«. *Neue Justiz (NJ)*, S. 218 ff.
- Baer, Susanne/Wrase, Michael (2005): »Staatliche Neutralität und Toleranz in der ›christlich-abendländischen Wertewelt« Die öffentliche Verwaltung (DÖV), S. 243 ff.
- Battis, Ulrich/Bultmann, Peter Friedrich (2004): *Rechtswissenschaftliches Gutachten zu den Folgen des Kopftuchurteils des BVerfG vom 24. September 2003 für das Land Nordrhein-Westfalen im Auftrag der SPD-Fraktion des Landtages Nordrhein-Westfalen, Januar 2004, Landtag Nordrhein-Westfalen Vorlage 13/2727 v. 12.03.2004*.
- Bauer, Angela/Kahl, Brigitte/Sölle, Dorothee (1999): »Feministische Theologie«. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 4, Berlin: Argument, S. 324-332.
- Beck, Harald (2004): »Lehrerin mit Kopftuch unterrichtet nicht mehr in Urbach« *Stuttgarter Zeitung* v. 13.03.2004.
- 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.
- Behrens, Gerold (1998): »Sozialtechniken der Beeinflussung«. In: Werner Kroeber-Riel/Gerold Behrens/Ine Dombrowski (Hg.), *Kommunikative Beeinflussung in der Gesellschaft*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, S. 1-22.
- Bergemann, Wibke (2004): »Islam im Klassentest – reden oder regulieren« *taz* v. 08.03.2004.
- Berghahn, Sabine (2000): »Die Lehrerin mit dem Kopftuch – Oder: Wieviel weibliche Devianz vertragen Schülerinnen, Schulbürokratie und die deutsche Öffentlichkeit?« In: Elfi Bettinger/Angelika Ebrecht (Hg.), *Trans-*

- gressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts. Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung, Bd. 5, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, S. 214-229.
- Bertrams, Michael (2003): »Lehrerin mit Kopftuch«? Deutsche Verwaltungsblätter (DVBl.), S. 1225-1233.
- de Saussure, Ferdinand (1967): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter [frz. Original 1915].
- Faber, Heiko (1968): Innere Geistesfreiheit und suggestive Beeinflussung, Berlin: Duncker und Humblot.
- Fenchel, Jörg (1997): Negative Informationsfreiheit – Schutz vor Informationen. Zugleich ein Beitrag zur negativen Grundrechtsfreiheit, Berlin: Duncker und Humblot.
- Gräbner, Dieter (2003): »Nach dem Abitur trage ich Kopftuch« (Muslimische Frauen stehen in jedem Falle unter Druck)«. Weser Kurier v. 05.12.2003.
- Grom, Bernhard (1992): Religionspsychologie, München: Kösel.
- Heckmann, Dirk (1996): »Eingriff durch Symbole? Zur Reichweite grundrechtlichen Schutzes vor geistiger Auseinandersetzung«. Juristenzeitung (JZ), S. 880-889.
- Helle, Horst Jürgen (1989): »Symbol«. In: Günter Endruweit/Gisela Trommsdorff (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Bd 2/Bd 3, Stuttgart: Lucius und Lucius, S. 713-715.
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Masouna (1997): Hinter den Schleiern des Islam: Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Hillmann, Karl-Heinz (1994): Wörterbuch der Soziologie, 4. Aufl., Stuttgart: Kröner.
- Hülst, Dirk (1999): Symbol und soziologische Symboltheorie, Opladen: Leske und Budrich.
- Imhof, Agnes (2001): »Von Haremsschönheiten und Fundamentalistinnen« Der Tagesspiegel v. 31.10.2001.
- Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): »Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols«? Zukunftsforum Politik, Broschürenreihe Nr. 77, hg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 03.08.2008.
- Jürgens, Erhard (1962): »Verfassungsmäßige Grenzen der Wirtschaftswerbung« In: Verwaltungsarchiv, Bd. 53, S. 105 ff.
- Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (1998): »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten – Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen«. In: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.

- Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: Eine empirische Untersuchung bei türkischen Lehr- amts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, Frankfurt am Main: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Kelek, Necla (2002): *Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*, Münster: Waxmann.
- Kelek, Necla (2006): »Leben in der Tradition – Der türkisch-muslimische Common Sense als Abgrenzung«. *Zeitschrift für Ausländerrecht (ZAR)*, S. 65.
- Keller, Claudia (2006): »Die Schüler kommen, wann sie wollen«. *Der Tages- spiegel* v. 31.03.2006.
- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (1999): »Weibliche Mikro- politiken und die Globalisierung des Islam«. In: Ruth Klein-Hess- ling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weib- liche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 11-34.
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne islamische Lebensführung*, Marburg: Diagonal.
- Köhler, Gabriele (1998): »Symbol«. In: Bernhard Schäfers (Hg.), *Grundbe- griffe der Soziologie*, Opladen: Leske und Budrich, S. 385-388 [5. Aufl.].
- König, René (1967): *Kleider und Leute – Zur Soziologie der Mode*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Korff, Gottfried (1997): »Antisymbiotik und Symbolanalytik in der Volks- kunde«. In: Rolf Wilhelm Brednich/Heinz Schmitt (Hg.), *Symbole – Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*, Münster: Waxmann, S. 11-30.
- Kroeber-Riel, Werner/Meyer-Hentschel, Gundolf (1982): *Werbung – Steue- rung des Konsumentenverhaltens*, Würzburg: Physica.
- Limbach, Jutta (1977): *Der verständige Rechtsgenosse*, Berlin: Schweitzer.
- Loenen, Titia (2002): »Family Law Issues in a Multicultural Setting: Abolishing or Reaffirming Sex as a Legally Relevant Category? A Human Rights Approach«. *Netherlands Quaterly of Human Rights* 4, S. 423-444.
- Lorber, Judith (2005): *Breaking the bowls*, New York: Norton.
- Lutz, Helma (1999): »Anstößige Kopftücher – Kopftuch-Debatten in den Niederlanden«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 35-61.
- Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam*, München: Frauen- buchverlag.

- Mihciyazgan, Ursula (1989): »Die muslimische Frau und ihre Rolle in der Familie: drei Thesen zum Selbstverständnis muslimischer Frauen«. Informationsdienst zur Ausländerarbeit (IZA) 2, S. 48-55.
- Morlok, Martin (1993): Selbstverständnis als Rechtskriterium, Tübingen: Mohr.
- Nökel, Sigrid (1999): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript, S. 124 -141.
- Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.
- Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuchstreit (Das Abendland und ein Quadratmeter Islam), Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- Pape, Elise (2005): Das Kopftuch von Frauen in der zweiten Einwanderergeneration – Ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland, Aachen: Shaker.
- Rafi, Anusheh (2004): Kriterien für ein gutes Urteil, Berlin: Duncker und Humblot
- Rohe, Mathias (2001): Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen, Freiburg: Herder.
- Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung – Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt am Main: Campus.
- Rux, Johannes (2004): »Kleiderordnung, Gesetzesvorbehalt und Gemeinschaftsschule«. ZAR, S. 14-21.
- Sacksofsky, Ute (1996): Das Grundrecht auf Gleichberechtigung. Eine Rechtsdogmatische Untersuchung zu Artikel 2 Absatz 2 des Grundgesetzes. 2., erweiterte Aufl., Baden-Baden: Nomos.
- Sacksofsky, Ute (2002): »Kommentar zu Art. 3 II, III 1«. In: Dieter Umbach/Thomas Clemens (Hg.), Grundgesetz – Mitarbeiterkommentar und Handbuch, Heidelberg: C.F. Müller.
- Schayani, Isabel (2001): »Verschleiert, aber selbstbewusst«. FAZ v. 27.02.2001.
- Seufert, Günter (1997): Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Stuttgart: Steiner.
- Slupik, Vera (1988): Die Entscheidung des Grundgesetzes für Parität im Geschlechterverhältnis, Berlin: Duncker und Humblot.
- Szuttor, Robin (2004): »Lehrerin mit Kopftuch erhitzt erneut die Gemüter« Stuttgarter Zeitung v. 11.03.2004.

- Thierse, Wolfgang (2004): »Plädoyer gegen den Laizismus«. Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte 6, S. 30-36.
- Wiese, Kirsten (2007): »Kopftuch 2007 – Status Quo und Aussichten«. Zeitschrift für Beamtenrecht , S. 294 – 300.
- Wiese, Kirsten (2008): Lehrerinnen mit Kopftuch. Zur Zulässigkeit eines religiösen und geschlechtsspezifischen Symbols im Staatsdienst, Berlin: Duncker und Humblot.
- Wrase, Michael (2006): »Gleichheit unter dem Grundgesetz und Antidiskriminierungsrecht«. In: Lena Foljanty/Ulrike Lemke (Hg.), Feministische Rechtswissenschaft, Baden-Baden: Nomos, S. 78-98.