

Frauen als Fremdkörper. Neun Thesen zur kulturellen und sexuellen Geographie in der Kopftuch-Debatte

MANFRED SING

Angeichts der anhaltenden Diskussionen über die Integrationsfähigkeit des Islams lohnt sich ein Rückblick auf die sogenannte Kopftuch-Debatte, die seit Mitte der 1990er Jahre in Deutschland geführt wurde. Pars pro toto steht die Kopftuch-Debatte für den Umgang der Mehrheitsgesellschaft mit *dem* Islam oder *den* Muslimen, aber auch für die Selbstwahrnehmung von Muslimen in europäischen Gesellschaften.

Meine Kritik beschäftigt sich im Folgenden nicht so sehr mit dem Spezialproblem des Beamtenrechts,¹ sondern mit der Debatte, in der verschiedene Standpunkte aufeinanderprallen und sich partiell überschneiden. An leitkulturellen und multikulturellen, feministischen und islamischen, juristischen und akademischen Äußerungen zum Kopftuch lässt sich zeigen, wie Frauen islamischen Glaubens zu Fremdkörpern in europäischen Gesellschaften stilisiert werden. Es stellt nur zwei Seiten derselben Medaille dar, dass die einen Debattenbeiträge im Extremfall auf ein Verbot (vgl. Schwarzer 2003), die anderen auf ein Gebot (vgl. Gutmaier 2003) des Kopftuches abzielen. Gemeinsam ist solchen Äußerungen, dass sie Zuschreibungen an ›einheimischen‹ und ›fremden‹ Frauen vornehmen. Dadurch werden Frauen in voneinander verschiedenen Kultur-Räumen situiert. Diese Diskurse weisen über das Klassenzimmer, die islamische *community* und die deutsche Gesellschaft hinaus, umfassen die gesamte ›islamische‹ Welt und konstruieren eine ›globale Muslimin‹; sie zielen aber zugleich darauf ab, eine Grenze festzulegen, die be-

1 In etwa der Hälfte aller Bundesländer wurde inzwischen ein Verbot für Lehrerinnen an staatlichen Schulen erlassen, das islamische Kopftuch zu tragen. Die Bundesländer kamen damit dem BVerfG-Urteil vom 24.9. 2003 nach, das sie aufforderte, für ein Kopftuch-Verbot gesetzliche Grundlagen zu schaffen.

stimmt, was unter die deutsche Leitkultur, die herrschenden Normen oder ein religiöses Ideal fällt und was nicht.

In der Tendenz verfremden solche Diskurse Frauen, entmündigen sie zu bewusst unemanzipierten Wesen und ent- und resexualisieren sie. Wenn die Befreiung der Frau von ihrem Kopftuch mit ihrer Befreiung von religiösen Zwängen und vom Patriarchat sowie mit der Befreiung ihrer Sexualität gleichgesetzt wird, so unterliegt solchen Diskursen: (1) eine prinzipielle Gleichsetzung des Zeichens mit den Strukturen und damit einhergehend (2) eine Bedeutungsreduktion des Zeichens, (3) eine Kritik an weiblichen Handlungsstrategien und (4) eine Reproduktion von unterdrückten sexuellen Phantasien des männlichen Blicks auf das Zeichen.

Dies ist vor allem deswegen bedenklich, weil es durchaus die Möglichkeit gäbe, im Beamtenrecht eine Neudefinition für religiöse Symbole vorzunehmen und auch Auflagen für das Tragen von Kopftüchern zu formulieren, ohne *rechtlich* und *diskursiv* »die christlich-abendländische Kultur« zu betonen und den Eindruck zu vermitteln, Muslime seien in Staat und Gesellschaft unerwünscht. Die Kopftuch-Verbote in den einzelnen Bundesländern stellen einen politischen und juristischen Pyrrhussieg dar, weil sie nur eine kleine Zahl von Beamtinnen treffen, die eigentlich anvisierten Kernprobleme nicht verändern und von einer Mehrheit der Muslime als Zeichen genereller Ablehnung verstanden werden. Die folgenden neun Thesen sollen verständlich machen, warum das islamische Kopftuch die falsche Angriffsfläche ist, um Integrationsprobleme und männliche Herrschaft wirkungsvoll zu kritisieren.

These 1: Die Kopftuch-Debatte tastet die Geschlechter-Hierarchie nicht an, sondern stabilisiert sie, weil sie auf einer Polarisierung zwischen deutscher Leitkultur und Islam basiert.

Im Mittelpunkt von leitkulturellen und islamischen Kopftuch-Diskursen stehen Aussagen darüber, wie *frau* auszusehen habe, damit sie sich als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft, Beamtin des Staates oder Mitglied der islamischen Gemeinschaft ausweise. Der weibliche Körper fungiert als Symbol für die Reproduktion und die Verletzbarkeit der Gemeinschaft. Über die Normierung von Frauenrollen werden nationalistische, religiöse oder ethnische Vorstellungen von der Reinheit und Gesundheit des Gemeinschaftskörpers aktiviert. Den Kontext für die Kopftuch-Debatte in Deutschland bilden Diskussionen über die demographische Entwicklung, Geburtenrate, Rente und Zuwanderung. In den mehrheitsgesellschaftlichen und *community*-internen Debatten werden auf Frauenkörper identitätsstiftende Eigenschaften projiziert, die aufgrund sozialer Krisen, Grenzverschiebungen und globaler Entwicklungen als bedroht wahrgenommen werden. Daher projizieren der leitkulturelle und der islamische Diskurs in der Kopftuch-Debatte ihre jeweilige Krisener-

fahrung auf dieselben Frauenkörper: Der leitkulturelle Diskurs sieht das Kopftuch als Angriff auf Frauenrechte und problematisiert Migration als kulturelles Problem. Dadurch beschwört er am Frauenkörper die Angst vor Islam, Fundamentalismus und Terrorismus und bedient paternalistische Vorstellungen über die rückständige, muslimische Frau. Er schreibt die sogenannten Integrationsprobleme nicht nur einseitig der migrantischen Bevölkerung und deren weiblichen Teil, sondern vielmehr einer sich explizit islamisch verstehenden Teilmenge der weiblichen migrantischen Bevölkerung zu. Der islamische Diskurs hingegen hält das Kopftuch zur Abwehr gegenüber der materialistischen Kultur für notwendig und nimmt die darüber in Deutschland und Europa entbrannte Debatte als Angriff auf den Islam wahr, nicht als Angriff auf das Patriarchat. Die Gemeinschaft wird als Opfer westlicher Verschwörung, Kulturinvasion und Entrechtung imaginiert. Aus Sicht vieler Muslime in Europa erscheint die islamische Identität durch eine falsch verstandene Integration »bedroht«. Das Kopftuch markiert dann – als zum bloßen »Signal« herabgesunkenes Symbol (Arkoun 1999: 55) – eine Verteidigungslinie gegen diese Bedrohung. Unter dem Strich imaginieren sich beide Seiten – die leitkulturelle und die islamische – als Opfer eines gescheiterten Integrationsprozesses, und für beide Seiten repräsentiert das Kopftuch dieses Scheitern.

Die dabei produzierte »kulturelle Geographie« zieht eine Grenze zwischen Islam und deutscher Leitkultur, zwischen Ausländerin und Inländerin. Dies geschieht ungeachtet der Tatsachen, dass (a) viele Musliminnen gar kein Kopftuch tragen, (b) ca. 800.000 Musliminnen die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, (c) Geschlechterungleichheit nicht nur ein Problem der Musliminnen ist, (d) die Hauptprotagonisten fundamentalistischen Islams männlich² sind. Die männliche Machtposition bleibt durch die Kopftuch-Kritik nicht nur unangetastet, sondern sie wird gestärkt, da die Kritik ihnen erlaubt, als legitime Verteidiger des Islams und Beschützer der Frauen aufzutreten – vergleichbar mit Männern der Mehrheitsgesellschaft, die sich durch Kritik an Muslimen als Verteidiger von Grundwerten und Frauenrechten darstellen.³

Eine besondere Rolle für die Kopftuch-Debatte spielen daher feministische Kritiken, weil durch eine Kritik des Kopftuches eine Kritik der männlichen Herrschaft intendiert wird. Hierbei ergibt sich meiner Ansicht nach jedoch das Problem, dass die symbolische Macht männlicher Herrschaft über den Umweg einer asymmetrischen Sicht auf den fremden Frauenkörper sogar gestärkt wird. Denn ein Teil feministischer Debattenbeiträge tendiert dazu, das Kopftuch als Symbol für das Mann-Frau-Verhältnis aufzufassen. Die

2 Alle Attentäter des 11. September 2001, die Mehrzahl aller Selbstmordattentäter, alle potenziellen Kalifenkandidaten und die Religionsgelehrten sind Männer.

3 Birgit Rommelspacher (2004) argumentiert, auch die Hierarchie zwischen einheimischen und eingewanderten Frauen werde »wesentlich über den Emanzipationsdiskurs abgesichert«.

Herrschaftskritik beschränkt sich dann auf eine Kritik dieses Verhältnisses, während die mehrfach asymmetrische Position der Kopftuchträgerin als Frau, Muslimin, Migrantin und/oder rechtliche ›Ausländerin‹ ausgeklammert bleibt. Geschlechterverhältnisse bestehen nicht allein im Verhältnis der muslimischen Frau zu Vater, Ehemann, Bruder und Familie, sondern sie werden entscheidend durch Institutionen, politische, juristische, soziale und kulturelle Umstände mitbestimmt: Staatliche Regelungen für das Kopftuch ebenso wie soziale Normen, Bildungs- und Integrationsangebote ebenso wie soziale Herkunft, Kopftuch-Debatten als Fremdbeschreibungen ebenso wie Selbstbeschreibungen muslimischer Frauen, die Gewährung von Bürgerrechten ebenso wie Heiratsstrategien – all diese Kontexte sind keine Nebenerscheinungen, sondern sie formen die Geschlechterverhältnisse maßgeblich mit. Die symbolische Kategorie der ›Kopftuchträgerin‹ oder der ›Frau im Islam‹ existiert dabei keineswegs überörtlich und überzeitlich (vgl. Mohanty 1988), sondern sie ist konkret in migrantischen und deutschen Bezügen angesiedelt.

Dass die Kritik am Kopftuch die Geschlechterhierarchie weit weniger anstastet, als die Kopftuch-Kritiker meinen, liegt daran, dass in diesen Kritiken Differenzen zwischen Geschlechtern, Kulturen und Religionen als natürlich und vollkommen eindeutig aufgefasst werden. Gegensatzpaare auf allen sozialen Ebenen (stark/schwach, aktiv/passiv, gerade/krumm, salzig/süß, spontan/kontinuierlich) bilden aber gerade das symbolische Material, aus dem die Polarität zwischen Mann und Frau geformt wird, sie lassen diese Polarität als naturgegeben erscheinen. (Bourdieu 2005: 17ff.) Daher arbeiten Gegensatzkonstruktionen wie ›der Westen‹ und ›der Islam‹, die in der Kopftuch-Kritik unweigerlich auftreten, der symbolischen Konstruktion der Geschlechterpolarität und der Macht männlicher Herrschaft zu. Wenn Geschlechtergerechtigkeit das Ziel der Kopftuch-Kritik ist, so läuft die Konstruktion solcher starren Gegensätze unterschwellig diesem Ziel zuwider.

In westlichen Diskursen über den Islam wird die Wissensformation der ›Frau im Islam‹ in doppelter Hinsicht symbolisch als ›weiblich‹ und inferior gegenüber dem ›Männlichen‹ konstruiert – durch die Gegensatzpaare ›starker Westen‹ versus ›schwacher Islam‹ sowie ›starker Mann‹ versus ›schwache Frau‹.⁴ Ebenso wie der Westen gegenüber dem Islam als stark, aktiv und frei (also ›männlich‹) gesehen wird, erscheinen die gleichberechtigten Geschlechter im Westen symbolisch als stark (ergo ›männlich‹). Wenn auf den Islam symbolisch ›weibliche‹ Eigenschaften (schwach, passiv, unveränderlich) projiziert werden, so erscheint das ungleiche islamische Geschlechterverhältnis

4 In der interkulturellen Debatte ergibt sich ein besonderer Konflikt dadurch, dass die Selbstbilder der ›starken westlichen Frau‹ und des ›starken islamischen Mannes‹ aufeinanderprallen. Der energische Einsatz für die muslimischen Schwestern und die ebenso heftige islamische Ablehnung des Feminismus erklären sich daraus, dass für beide Seiten das eigene Selbstbild zur Disposition steht.

nicht nur als Ausdruck von *machismo*, Hierarchie und Unfreiheit (also als übertrieben ›männlich‹), sondern auch als zu Unrecht ›männlich‹: den muslimischen Männern wird attestiert, sie hätten es als Mitglieder einer dominierten (›weiblichen‹) Kultur offenbar besonders nötig, ihre Männlichkeit zur Schau zu stellen. Die inferiore (›weibliche‹) Position des Islams gegenüber dem Westen wird dabei auf die Entrechtung der Frauen zurückgeführt, also auf schwache Frauen und übermäßig starke, aber eigentlich ebenfalls schwache Männer.

Aus islamischer Sicht werden dieselben Gegensatzpaare umgekehrt: Die westliche Gesellschaft erscheint als ›verweiblicht‹, der westliche Mann als schwach. Das Geschlechterverhältnis wird als unmoralisch, sexuell enthemmt und pornographisiert beschrieben, während die islamische Rollenverteilung als moralisch, familiär und sexuell gesund verteidigt wird. Die männliche Kontrolle über die Frauen wird in Abgrenzung zur unmoralischen westlichen Umgebung als ›islamisch‹ gerechtfertigt.

Die in solchen Diskursen angelegte stereotype Polarität zwischen dem ›Westen‹ und dem ›Islam‹ verstärkt folglich die paternalistischen Vorstellungen darüber, wie eine Frau zu sein und zu leben habe. Auch die Kritik an Islam, Kopftuch und muslimischen Patriarchen reproduziert hierarchische Kategorien und damit ungewollt auch die Geschlechterpolarität. Aus der Totalität einer doppelten Inferiorität bliebe dann der Muslimin wirklich kein anderer Ausweg mehr als die Flucht vor dem muslimischen Mann.⁵ Da eine Mehrheit muslimischer Frauen trotz oder gerade wegen ihrer Unterdrückung als zu ›schwach‹ für eine solche Flucht betrachtet wird, soll ihrer Befreiung vom islamischen Patriarchat von außen nachgeholfen werden, etwa durch ein Verbot des Kopftuchs.⁶

These 2: Islam-Kritiker behaupten, der Islam müsse von außen aufgeklärt werden – als Voraussetzung für eine Integration der Muslime. Unklar bleibt, welcher Islam wie aufgeklärt werden soll. Zugleich wird die mangelnde Aufklärung des Islams zum Integrationshemmnis erklärt, nicht jedoch der mangelnde politische Willen oder die herrschenden gesellschaftlichen und rechtlichen Strukturen.

Die symbolische Aufladung in der Kopftuch-Debatte schmiedet bisher unbekannte Allianzen. Auf islamischer Seite erfolgte zeitweise eine Homogenisie-

5 Siehe das Kapitel »Zehn Tips für Muslimas, die weglaufen wollen« bei Ayaan Hirsi Ali. (2005: 165ff.)

6 In diesem Sinne forderte der von Kopftuch-Gegnerinnen verfasste »Becklash«-Aufruf (Bendkowski u.a. 2004) tatsächlich die Ausweisung migrantischer Frauenfeinde, d.h. die Befreiung der Muslimin von ihrem Mann, vgl. auch die tageszeitung vom 17.1. 2004.

rung der ethnisch, konfessionell, national und politisch zersplitterten Gruppierungen zu einer imaginären islamischen Gemeinde (*community*). Auf leitkultureller Seite wiederum fanden sich gegenüber den Verfechtern einer multikulturellen Gesellschaft Konservative, Feministinnen und selbsternannte Aufklärer in einem Lager zusammen.⁷ Besonderer Aufmerksamkeit erfreuen sich in dieser Auseinandersetzung Islam-Dissidentinnen, Frauen islamischer, türkischer oder arabischer Herkunft, die die islamische Gemeinschaft und Geschlechterordnung kritisieren. Sie gelten in der Debatte um das Ende der multikulturellen Gesellschaft als Kronzeuginnen. Ihr Hauptargument lautet, es sei nicht (kultur-)rassistisch, die sozialen Missstände bezüglich muslimischer Frauen anzuprangern, sondern (kultur-)rassistisch sei es, eben diese Missstände als kulturelle Besonderheit zu akzeptieren und über sie aus *political correctness* hinwegzusehen.⁸

Freilich sind Autorinnen, sobald sie sich über die Medien an ein größeres Publikum wenden, zu einer Inszenierung sowohl ihrer Authentizität als auch ihres Kronzeugentums gezwungen. So ist in Werken der Dissidentinnen häufig eine eindeutige Bevorzugung der ›Werte‹ der Mehrheitsgesellschaften zu beobachten, ohne dass deren innere Paradoxien oder die Ängste vor dem Fremden thematisiert würden. Der islamischen Gemeinde wird generell Unaufgeklärtheit und Verlogenheit vorgeworfen, die als Effekt von Tradition, von überzogener Prinzipienreiterei oder von unmenschlichen Moralvorstellungen dargestellt werden. Frauen könnten sich deshalb nur unaufrichtig durch das Leben retten, was die misogynen Vorurteile männlicher Muslime bestärke.⁹

Einen Kern der Kopftuch-Debatte bildet die Anklage, »daß der gegenwärtige Islam nicht mit den Anforderungen des westlichen Rechtsstaats vereinbar ist. Er braucht dringend eine Epoche der Aufklärung. Aber es ist unwahrscheinlich, daß diese Aufklärung sich innerhalb der islamischen Welt entwickeln wird.« (Hirsi Ali 2005: 37) Diese Islam-Kritik ist nicht rundweg falsch, wohl aber in doppelter Hinsicht einseitig. Zum einen lässt sie außer Acht, dass westliche Politik nicht automatisch die Aufklärung im Islam fördert, sondern oftmals sogar das Gegenteil bewirkt. Zum anderen wird zwar

7 Die Gegnerinnen eines Kopftuchverbots wurden von der damaligen Ausländerbeauftragten der Bundesregierung, Marieluise Beck, und von rot-grünen Ministerinnen angeführt; sie verbreiteten einen Aufruf für »religiöse Vielfalt« und wider eine »Lex Kopftuch«. (Beck 2004) Dagegen protestierten unter anderem Autorinnen der Zeitschrift *Emma* und des »Becklash«-Gegenaufrufes (Bendkowski u.a. 2004); sie kritisierten die patriarchalen Strukturen unter Muslimen und die Haltung der Bundesregierung.

8 Vgl. die wiederkehrende Argumentation bei Necla Kelek (2005a und 2005b) und Hirsi Ali (2005).

9 Beispielhaft hierfür ist das Kapitel »Der Jungfrauenkäfig« bei Hirsi Ali. (2005: 101 ff.)

darauf hingewiesen, dass es *den* Islam nicht gibt, gleichwohl wird jedoch weiter pauschalisiert, etwa in der Hinsicht, dass der Islam als eine homogene Einheit ohne Kontakt zur aufgeklärten Um- oder Außenwelt dargestellt wird. So heißt es etwa, Europa könne »hiesigen Muslimen [...] helfen«, indem es den Zustand des Islams »nicht bagatellisiert, sondern an den Pranger stellt«. (Hirsi Ali 2005: 37) Unverständlich bleibt, was das »Wir« in einem paradoxen Satz wie: »Warum gelingt es uns nicht, uns selbst zu hinterfragen?« (Hirsi Ali 2005: 39) bedeuten soll. Unklar ist auch, inwiefern eine Dissidentin aus eigener Sicht oder aus Sicht der *community* noch zu derselben zählt und auf diese einwirken kann, selbst wenn sie sich von ihr abgekehrt hat (oder abkehren musste).¹⁰ Zwar richtet sich das Islam-Hinterfragen vor allem gegen jene Muslime, denen das Festhalten an Traditionen vorgeworfen wird, jedoch bleibt es unklar, was diese Kritik über die Mehrheit der vergleichsweise gut integrierten Muslime auszusagen hat. Falls diese Muslime nicht dem unaufgeklärten Islam zugerechnet werden, der hinterfragt werden muss, stellt sich die Frage, zu welchem Islam sie dann gehören, wo die Grenzziehung verläuft und welche Berechtigung die Pauschalkritik am Islam hat.

Die islamischen Gemeinden in Europa existieren nicht mehr in abgeschlossener Form, sondern sind seit längerem in einem sozialen Umbruch begriffen, der sich im positiven wie negativen Sinne auch aus der Wahrnehmung der Diskrepanz zu den Werten und Lebensstilen in der Mehrheitsgesellschaft speist (auch das Auftreten der Islam-Dissidentinnen ist ein Beispiel hierfür). Der Bewusstseinswandel, als Muslim in Europa zu leben, hat seit den 1980er Jahren sowohl zur verstärkten Integration in die Gesellschaft als auch zur Abgrenzung geführt. Die Forderung nach verstärkter gesellschaftlicher Teilnahme geht einher mit der Forderung nach rechtlicher Gleichstellung, was sowohl gleiche Rechte für das Individuum als auch für die Gruppe oder die Religionsgemeinschaft bedeuten kann.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob das Kopftuch – gerade in seiner deutschen Besonderheit als beamtenrechtlicher Sonderfall – dafür taugt, um zu verhandeln, wie die Beziehung von Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten rechtlich zu regeln ist.¹¹ Denn an einem als fremd empfundenen Symbol debattiert die Mehrheitsgesellschaft verbindliche ›Werte‹ bzw. den ›Werteverfall‹ (also Themen, die weit über die Regeln des Beamtenrechts hinausrei-

10 Im Klappentext bei Hirsi Ali (2005) heißt es: »Ayaan Hirsi Ali weiß, wovon sie redet: Der Zwangsheirat, die ihr Vater für sie geplant hatte, konnte sie sich nur durch Flucht entziehen – und das hieß den Bruch mit ihrer Familie, ihren bisherigen Freunden, ihrer gesamten Umgebung ... Seitdem kämpft sie für ihre Schicksalsgenossinnen: damit sie nicht mehr nur ›Söhnefabrik‹ sind, dass sie studieren können, dass endlich sie selbst – und nicht mehr die Männer – bestimmen können, wie sie leben wollen.«

11 Das gestehen selbst Unterzeichnerinnen des »Becklash«-Aufrufes ein, vgl. die Tageszeitung vom 17.1. 2004.

chen). Umstritten sind in dieser Debatte *ethische Grundsätze* oder die *Bedeutung* demokratischer Werte (Religionsfreiheit, Gleichheit, Toleranz). Doch sowohl das unveränderliche Festhalten am Bisherigen und das Ignorieren von Differenzen als auch das Akzeptieren alles Anderen und Differenten bergen die Gefahr, die Werte, Rechte und demokratischen Prozesse auszuhöhlen, auf die man sich beruft oder die man einfordert. Die Gefahr besteht sowohl in der gezielten Exklusion als auch der zwanghaften Inklusion, in der bewussten Abgrenzung ebenso wie in der erzwungenen Anpassung. Die Debatte in der deutschen Öffentlichkeit spiegelt diese Gefahr insofern (unbewusst) wider, als meistens darüber diskutiert wird, was am Islam ausgeschlossen und bekämpft werden soll. Die Debatte wird folglich nicht darüber geführt, welches pluralistische Gemeinwesen idealerweise angestrebt werden sollte und welche Regeln und Prozesse in Hinblick auf dieses Ideal angemessen wären; in aller Regel wird vielmehr versucht, Ausgrenzungs- oder Unterdrückungsstrategien als legitim zu begründen, die sich gegen ein undemokratisches, frauenfeindliches oder gewalttätiges Verhalten von Muslimen richten.

Anhand des Kopftuches im Beamtenstand stellt sich jedoch einmal mehr die Frage, ob die Gewichte für die Koexistenz der Religionen, die bislang ohne den Islam austariert wurden, heute noch richtig justiert sind. Denn der Kopftuch-Streit stellt insofern ein Novum dar, als die Bundesländer, die das Kopftuch verbieten, sich in Glaubensfragen einer Religion einmischen, die sie noch nicht einmal offiziell als solche anerkannt haben. Sie legen vielmehr fest, dass das Kopftuch als islamisches Zeichen vom Staat nicht toleriert werden müsse. Dieser Eingriff in Fragen der Religion geht eigentlich über die Rolle des religionsneutralen Wächter-Staates hinaus (ginge es nicht ums Beamtenrecht). Denn verfassungsrechtlich betrachtet sich der deutsche Staat als religionsneutral und mischt sich im Grundsatz nicht in Religions- und Glaubensfragen ein; er überwacht lediglich die störungsfreie Koexistenz der Religionsgemeinschaften und garantiert die individuelle Religionsfreiheit in Staat und Gesellschaft auf pragmatische Weise. (Vgl. Forstner 1991; Johansen 1999) Problematisch ist daher, dass der deutsche Staat den Islam bis heute nicht als »Körperschaft des öffentlichen Rechts« anerkannt und mit Juden- und Christentum gleichgestellt hat,¹² weshalb er dem Islam fortgesetzt die Grundrechte, Aufgaben und Finanzmittel, die einer Religionsgemeinschaft zustünden, vorenthält. Speziell die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts kommt nur langsam voran,¹³ da oftmals argumentiert wird, dieser setze wiederum den dem Islam vorenthaltenen Status einer »Körperschaft öf-

12 Der erste Antrag stammte aus dem Jahre 1978. (Vgl. Spuler-Stegemann 1998: 223ff.) Als Hauptgrund der Nicht-Anerkennung wird die mangelnde Einheitlichkeit der muslimischen Verbände genannt (Repräsentanzproblem).

13 Bereits 1984 einigte sich die Kultusministerkonferenz grundsätzlich auf die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts. (Vgl. Rohe 2001: 155ff.)

fentlichen Rechts« voraus,¹⁴ für den leider die praktischen Voraussetzungen nicht gegeben seien – was wenig verwunderlich ist, da diese erstens auf die christlichen Kirchen gemünzt sind und sich zweitens durch eine »Koexistenzpragmatik« zwischen Staat und Kirchen herausgebildet haben. (Vgl. Johansen 1999) Der argumentative Zirkelschluss benachteiligt den Islam nicht nur, sondern er ist auch verfassungsrechtlich und aus praktischen Gründen fragwürdig.¹⁵ Daher ist es verständlich, dass Muslime die gezielte Verbannung des Kopftuches aus dem Beamtenstand ebenfalls als Zeichen für die Diskriminierung gegenüber dem Islam verstehen.

Die Kopftuch-Debatte ist insofern symptomatisch für den Umgang mit dem Islam, weil selbst eine Frage, die vergleichsweise wenige Frauen betrifft und einen beamtenrechtlichen Sonderfall darstellt, in einen Prinzipienstreit ausartete (während die prinzipielle Beziehung zwischen Staat und Islam weiterhin ungeklärt blieb). Wer hingegen für pragmatische Lösungen in dieser Einzelfrage plädierte, gehörte nicht nur zu einer Minderheit, sondern musste sich auch vorhalten lassen, blind gegenüber der islamistischen Unterwanderung von Recht, Schule und Gesellschaft zu sein.

These 3: Kopftuch-Kritik aktualisiert die Assimilierungsforderung an Migrantinnen und Migranten. Die Kopftuch-Kritik dient als Oberfläche für eine Debatte über Missstände, die durch das Kopftuch-Verbot nicht geändert werden.

Die argumentative Grundstruktur einer pauschalen Kopftuch-Kritik liegt darin, Probleme, die weltweit unter einer Milliarde Muslimen verbreitet sind, mit den drei Millionen Muslimen in Deutschland in Verbindung zu bringen. Die unter drei Millionen Muslimen verbreiteten Missstände¹⁶ werden als Argument dafür benutzt, dass ca. drei Dutzend Lehrerinnen ein angebliches »Zeichen der Frauenunterdrückung« (Louis 2003) nicht tragen dürften. Die logische Verbindung ist unklar, denn dass z.B. Fereshta Ludin in Baden-Württemberg nicht als Lehrerin arbeitet,¹⁷ hat bislang kein Mädchen in Ess-

14 Dies ist allerdings umstritten. (Vgl. Rohe 2001: 155ff.; Langenfeld 2006)

15 Die Einrichtung des Religionsunterrichts bedeutete nicht nur die Verwirklichung des Grundrechts auf Glaubensfreiheit, sondern sie hätte auch den praktischen Effekt, dass die Schüler lernten, was es bedeutet, als Muslim in einer nicht-religiösen Umgebung und in einem religionsneutralen Staat zu agieren. (Vgl. Langenfeld 2006: 60f.)

16 Etwa die Befreiung von Mädchen von Schwimm-, Sport-, Biologie- und Sexualkundeunterricht, das Verbot der Teilnahme an Schulausflügen, Zwangsheirat, Entführung, Entmündigung.

17 Aufgrund des staatlichen Lehrerausbildungsmonopols war es Fereshta Ludin trotz Kopftuch erlaubt worden, ihr Referendariat in Baden-Württemberg abzuschließen.

lingen vor der Zwangsheirat gerettet. Weiter stellt sich die Frage, inwiefern das ›Zeichen‹ einer Beamtin in Stuttgart für ›Fundamentalismus‹ in Kreuzberg, Südmarokko oder Nordpakistan haftbar gemacht werden könnte.¹⁸

Die Kopftuch-Trägerin wird in dieser argumentativen Grundstruktur zu einem sozialen Fremdkörper, weil der Raum, über den Kopftuch-Diskurse Aussagen treffen, nicht eindeutig ist. Das Kopftuch erstreckt sich vom Haupthaar einer Frau bis nach Peschawar; der verfremdete Körper befindet sich zugleich innerhalb und außerhalb Deutschlands. Die Vermischung globaler und lokaler Bereiche, so als habe das Kopftuch überall dieselbe Bedeutung, wird auf die Formel der unterdrückten Muslimin verdichtet: Diese wird zur ›globalen Muslimin‹.

In dieser argumentativen Grundstruktur treten zwei logische Kategorienfehler (der argumentative Wechsel vom Sein zum Sollen) auf: (1) Aus dem Vorhandensein von mit Muslimen verbundenen Missständen wird eine Rechtfertigung dafür abgeleitet, dass ein islamisches Zeichen verboten werden muss. Es wird sogar unterstellt, das Verbot habe eine positive Rückwirkung auf die Missstände. (2) Aufgrund der anderen Missstände wird das Kopftuch selbst als Missstand aufgefasst, das (für Lehrerinnen!) verboten werden sollte. Die praktische Konsequenz wird ausgeklammert: Ob ein Kopftuch-Verbot für Lehrerinnen tatsächlich die Zahl der Kopftücher in Deutschland verringert, wird nicht gefragt. Denkbar ist vielmehr, dass bereits die Verbotsdebatte den gegenteiligen Effekt hatte.

Das Hauptargument für ein Verbot – die sichtbare Beeinflussung der Schülerinnen und Schüler durch das Kopftuch einer Lehrerin – ist nur im Kontext der Illoyalitäts-Vermutung verständlich, wenn also angenommen wird, Kopftücher widersprüchen dem demokratischen Erziehungsauftrag, und wenn weiter angenommen wird, der *familiäre* Kopftuchzwang für Schülerinnen könne durch gesetzliche Verbote für Lehrerinnen eingedämmt werden. Wenn das Ziel des Verbots die Kopftücher der Schülerinnen wären, wäre es angebracht, Kopftücher an Schulen generell zu verbieten. Da dafür offenbar der politische Wille und die rechtliche Handhabe fehlen, fungiert das Bild der wegen ihrer Lehrerin womöglich leichter unters Kopftuch zu zwingenden Schülerinnen nur als Hilfskonstruktion.

Um das Kopftuch-Tragen im staatlich besonders geschützten Beamtenstand zu verhindern, wäre eigentlich der Nachweis notwendig, dass allein die Existenz des Kopftuches ein Ausweis mangelnder Loyalität gegenüber dem Staat wäre. Dieser Nachweis ist bisher nicht gelungen. Die vielschichtigen Bedeutungen des Kopftuches konnten nicht auf einen beamtinnenrechts- oder

18 Siehe den Vorwurf Alice Schwarzers (2004) an Ferestha Ludin, sie habe »kein Wort des Mitgefühls für die Afghaninnen« – allein weil Ludin es abgelehnt hatte, über deren Lage zu reden.

sogar verfassungswidrigen Nenner gebracht werden. Vielmehr hebt z.B. der Kommentar zum baden-württembergischen Gesetz darauf ab, das Kopftuch sei *vieldeutig* interpretierbar. Die Vieldeutigkeit beweist zwar das Scheitern einer eindeutigen Zuschreibung von Illoyalität, wird aber zu Ungunsten der Kopftuch-Trägerin ausgelegt, weil Beobachter immer eine illoyale Bedeutung hineindeuten können.

These 4: Kopftuch-Diskurse reduzieren das Kopftuch auf eine fundamentalistische und frauenfeindliche Bedeutung und ignorieren seine Funktion als Marker von Ungleichheitserfahrung.

Wenn vom Kopftuch als der »Flagge der islamischen Kreuzzügler« (Schwarzer 2004) die Rede ist, wird das Kopftuch als Zeichen der Radikalen unter dem Deckmäntelchen der Religion aufgefasst. Hier ergibt sich die Schwierigkeit, dass das Kopftuch älter als der moderne Fundamentalismus ist und dass Geschlechterungleichheit in allen (monotheistischen) Religionen vorkommt. Wenn allein wegen der Geschlechterungleichheit von einem fundamentalistischen und politischen Zeichen gesprochen wird, wann und wo war der Islam dann jemals »Religion«? Politisch instrumentalisierbar war das Kopftuch ja gerade deshalb, weil es im islamischen Zeichen- und Symbolsystem verankert ist. Die politischen Dimensionen des Kopftuches werden, obwohl sie ständig beschworen werden, durch die Kritiker in mehrfacher Weise reduziert: Die *identitätsstiftende* Dimension des Kopftuchs wird auf eine zurückgebliebene Geschlechterrolle reduziert (und nicht als Antwort auf den sozialen Status der Frauen in der islamischen Enklave und deutschen Gesellschaft gesehen); die *politische* Dimension wird auf Fundamentalismus reduziert (und nicht als Verarbeitung komplexer, politischen Konfliktlagen der Muslime in Europa und in der Welt gesehen); die *soziale* Dimension wird auf eine Assimilationsverweigerung reduziert (und nicht als Ausdruck der Integrationsprobleme gesehen), und die *religiös-kulturelle* Dimension wird auf Fanatismus und Geschlechter-Hierarchie reduziert (und nicht als Ausdruck religiöser Ethik oder kultureller Ideale gesehen).

Dadurch, dass Kritiker die Dimensionen des Kopftuches auf ein *kulturspezifisches* Moment reduzieren, verurteilen sie es aus der Perspektive eines *partikularen Universalismus*. Stattdessen sollte das Kopftuch als Marker gesehen werden, der über das Geschlechterverhältnis hinausweist. Das Kopftuch ist eine symbolische Antwort auf soziale Ungleichheitserfahrungen und verweist auf für Migrantinnen und Migranten nicht eingelöste universale Rechte, die ethnischen Deutschen fraglos zustehen.¹⁹ Das Verbot des Kopftuchs reprä-

19 Die zuerst von Bassam Tibi und im Jahre 2000 von Friedrich Merz (CDU) vorgebrachte Ansicht, das Grundgesetz verkörpere die deutsche Leitkultur, an die

sentiert geradezu einen symptomatischen Fall für die Suspendierung gleicher Rechte. Das Kopftuch als Marker von Ungleichheitserfahrungen wird nun selbst durch eine Kombination universalistischer und leitkultureller Argumentation – staatliche Religionsneutralität plus Erziehungsauftrag zur christlichen Wertevermittlung²⁰ – verboten.

Als *ethnic marker* bezeichnet das Kopftuch sowohl die *Herkunft* aus der islamischen Enklave (verstanden als Teilgruppe der Gesamtgesellschaft) als auch die *Ankunft* in der ›deutschen‹ Gesellschaft. Als Problem erscheint das Kopftuch der Beamtin gerade wegen ihrer Ankunft in Staat und Gesellschaft. Das geforderte Verbot richtet sich daher nicht nur gegen das Tuch, sondern auch gegen den Prozess der Ankunft. Es zielt folglich gerade nicht gegen diejenigen Gruppen, die sich bewusst der Integration verweigern, sondern gegen jene, die in der ›Mitte‹ der Gesellschaft (Beamtenstand) ankommen wollen; diesen Musliminnen wird generell unterstellt, Trojanische Pferde zu sein.

Aus leitkultureller Sicht ergibt sich folgender Widerspruch: Die Religion soll zwar im säkularen Staat auf die Privatsphäre zurückgedrängt werden; weil aber gerade die Mann-Frau-Beziehung im Islam als nicht hinnehmbare ›Frauenunterdrückung‹ problematisiert wird, ist es mit der Zurückdrängung des Islams ins Private nicht getan. Der Islam, sprich das Kopftuch, müsste eigentlich auch aus der Familie verschwinden.²¹

These 5: Wird das Kopftuch als »nicht zwingender Bestandteil des Islams« aufgefasst, so wird absurderweise suggeriert, Glaubensfreiheit gelte nur für Fundamentalismus.

Das Argument, das Kopftuch sei nicht »zwingender Bestandteil des Glaubens« (Schwarzer 2004) und müsse folglich nicht getragen werden, ist mit der Schlussfolgerung verknüpft, die Lehrerin könne sich bei ihrer Wahl für das Kopftuch nicht auf ihre Religionsfreiheit berufen. Ebenso urteilten die unteren Gerichtsinstanzen im Fall Fereshta Ludin. Zur Religion gehört nach diesem Urteil nur noch das, was zwingend vorgeschrieben ist – so, als schlossen sich Freiheit und Religion von vorneherein aus, und so, als ob sich Religionsfrei-

sich auch Muslime zu halten hätten, ignoriert die existierende juristische Ungleichbehandlung und weist die Verantwortung für Integrationsprobleme allein den Muslimen zu, weil sie sich nicht an die Leitkultur ›halten‹. Zu einer Kritik daran vgl. Claudia Roth (2005).

20 Das vom baden-württembergischen Landtag verabschiedete Gesetz begründet die Zulassung christlicher Symbole bei gleichzeitigem Kopftuch-Verbot mit dem Auftrag, christliche Werte wie Nächstenliebe und das Erbe der abendländischen Tradition zu vermitteln – unter Bezugnahme auf einen entsprechenden Passus im Landesgesetz und ein BVG-Urteil von 1975.

21 In diesem Sinne wird vom Islam mehr verlangt als von den anderen Religionen, die ja auch nicht per se Geschlechtergleichheit predigen.

heit nur auf unverrückbare Dogmen bezöge. Die Kopftuch-Kritik versucht hier einen Widerspruch zu konstruieren, weil eine Religion den Gläubigen die freie Wahl lässt: Weil das Kopftuch nicht von allen Frauen getragen werde, könne es nur ein Zeichen für Islamismus, nicht aber für Islam sein. In Wirklichkeit wird mit diesem Argument lediglich die islamische Vielfalt negativ ausgelegt. Erstaunlicherweise bemängeln die Kopftuch-Gegnerinnen und Gegner das Fehlen religiösen Zwangs (wäre dieser etwa Vorbedingung für ihre Toleranz des Kopftuches?), obwohl sie doch gerade Fundamentalismus ablehnen. Zudem betrachten sie Wahlfreiheit offenbar als unreligiös. Wenn sie nur noch »zwingende Bestandteile« als religiös ansehen, dann entsorgen sie jeglichen Begriff von Religion.²² Denn es gibt keine Religion, deren Strömungen in allem übereinstimmen würden. Das Kopftuch ist zwar kein notwendiges, wohl aber hinreichendes Accessoire islamischer Glaubensdemonstration; keine islamische Gruppierung würde es als unislamisch betrachten. Das Argument, das Kopftuch repräsentiere Islamismus, tendiert dazu, die Bedeutung des Kopftuches nicht nach der Selbstwahrnehmung der Frauen, sondern alleine nach derjenigen der Beobachter festzulegen. So haben manche Kritiker das Urteil gefällt, das Kopftuch »signalisiere« selbst dann noch »Frauenunterdrückung« und »Fundamentalismus«, wenn sich seine Trägerin *nicht* unterdrückt fühlt und *nicht* undemokratisch äußert.²³

These 6: Die Entscheidung der Muslimin für das Kopftuch wird oftmals als Folge sozialen Zwangs oder unaufgeklärter Handlung dargestellt. Dadurch wird weibliches Handeln als bloßer Ausdruck männlicher Herrschaft, nicht als Umgang damit betrachtet.

In Kopftuch-Diskursen treten drei Typen von Kopftuch-Trägerinnen auf: Täterinnen sind Musliminnen dann, wenn ihnen unterstellt werden soll, selbst Fundamentalistinnen zu sein, die im Gleichschritt mit ihren männlichen Glaubensgenossen die Demokratie abschaffen wollen. Opfer sind sie dann, wenn unterstellt werden soll, sie seien von Fanatikern oder der Familie unter Kopftuch gezwungen worden. Beides – bewusst unemanzipierte Wesen – sind sie dann, wenn ihnen unterstellt wird, durch das Kopftuch-Tragen an der eigenen Unterdrückung mitzuwirken. Die Konstruktion solcher Frauentypen bewertet weibliche Handlungsstrategien – dass Frauen unter sozialen Bedingungen handeln und an der Produktion dieser Bedingungen mitwirken – von vornherein negativ. Unbeantwortet lässt diese Kritik die Frage nach alternati-

22 »In der Religion gibt es keinen Zwang«, heißt es im Koran (Sure 2:256).

23 Kann ein konkret nicht-unterdrückerisches Zeichen ein gegenteiliges Signal ausstrahlen? Wenn es ein derartiges Auseinanderfallen von Zeichen und Bezeichnetem gäbe, wäre es dann nicht logisch, es anders herum zu sehen: allgemein nicht-unterdrückerisch, konkret unterdrückerisch?

ven Handlungsstrategien für Frauen, außer eben dem Vorschlag, sie sollten das Kopftuch ablegen (was viele ja getan haben).

Kopftuch-Gegner können sich nur als Folge von *sozialem* Zwang (Fremdbestimmung) oder mangelndem Bewusstsein erklären, warum Frauen ein frauenfeindliches Zeichen anlegen; sie ignorieren das Bewusste am Entscheidungsakt der Frauen und ihre subjektiven Motive. Selbst wenn die Erklärung des sozialen Zwangs stimmte, stellte sie kein Argument gegen das Kopftuch-Tragen, sondern nur eine Kritik an den sozialen Zuständen dar. Angesichts sozialer Zwänge kann es eine sinnvolle Handlungsstrategie sein, ein Kopftuch zu tragen.

Gerade auch Mitarbeiterinnen von Frauenhäusern sind als Kritikerinnen des Kopftuchs in Erscheinung getreten, mit dem berechtigten Anliegen, auf das islamische Neo-Patriarchat hinzuweisen. (Vgl. Bendkowski et. al. 2004) Wie die Arbeit dieser Hilfsprojekte zeigt, können soziale Zwänge so weit gehen, dass Frauen in einem »rechtsfreien Raum« (ebd.) leben oder dass, nach Aussage von Emine Cem vom Türkischen Frauenverband, die Selbstbestimmung der Frau geradezu als »Luxusbegriff« erscheint. (Süddeutsche Zeitung 2004) Doch trifft die Kopftuch-Kritik sowohl das Patriarchat, als auch die Handlungsstrategie der Muslimin. Es ist paradox, das Kopftuch-Tragen als Ausdruck patriarchalen Zwangs anzusehen, von den Frauen dann aber zu erwarten, dass sie das Tuch selbstbewusst ablegen. Die Frauen werden so über ihre reale Entmündigung hinaus entmündigt, weil ihnen unterstellt wird, sie handelten entweder vollkommen fremdbestimmt oder gegen ihre ureigensten Interessen. Nach dem subjektiven Sinn ihres Handelns wird gar nicht erst gefragt, da das Handeln als falsch oder unangemessen erscheint und der subjektive Sinn daher ebenfalls nur falsch sein kann.

These 7: Kopftuch-Trägerinnen sind als autonome Akteurinnen zu betrachten. Im Kopftuch-Tragen sind individuelle Motive untrennbar mit sozialen Anreizen verbunden.

Typischerweise fallen die Heiratschancen und Heiratsstrategien für junge Männer und Frauen mit Migrationshintergrund weit auseinander. Oftmals wird es von den Eltern als unerwünscht angesehen, dass die eigene Tochter einen Deutschen heiratet, denn am Verhalten der Töchter hängt die Identität und Reproduktion der Gemeinschaft, während der Spielraum für junge Männer größer ist. Dass junge muslimische Männer eine »Importbraut« (laut Kelek 2005b) aus der fremden Heimat nachkommen lassen, liegt nicht nur daran, dass eine solche Verbindung alte Familienbande stärkt, dem traditionellen Rollenbild entspricht oder als wenig problematisch gilt, sondern es ist schlichtweg ein Ausdruck dafür, dass muslimische Männer auf dem Heiratsmarkt mehr Möglichkeiten haben als muslimische Frauen. Eine in Deutsch-

land aufgewachsene, arbeitende oder studierende Tochter türkischer Eltern steckt in einem Dilemma: Sie steht aufgrund ihrer Eigenschaften und Fertigkeiten einer deutschen Frau näher als einer »Importbraut«, verringert dadurch aber ihre Heiratschancen bei Muslimen, während sie ihre Chancen auf eine Heirat mit einem Deutschen nicht in gleichem Maße erhöht.

Eine mögliche Reaktion auf den familiären und sozialen Druck besteht für junge Frauen darin, das Kopftuch als demonstratives Zeichen zu tragen, um dem Verwestlichungsvorwurf von vorneherein optisch entgegenzutreten. Dass sich »Bildungsaufsteigerinnen« für das Kopftuch entscheiden – manchmal im Konflikt, manchmal im Einverständnis mit den Eltern –, lässt sich mit der These erklären, dass sie durch das Kopftuch-Tragen die eigenen Interessen, die gesellschaftlichen Anforderungen und das familiäre Normensystem ausbalancieren, um Freiräume zu besetzen, die ihnen ansonsten verschlossen erscheinen. Sozialpsychologisch gesehen, gelingt es den Kopftuch-Trägerinnen auf diese Weise, die sich bietenden Chancen für einen selbst gewählten Bildungs-, Berufs- und Lebensweg zu nutzen. Das Tragen des Kopftuches wird von den »Bildungsaufsteigerinnen« weder als Abwendung von der deutschen Gesellschaft noch als Hinwendung zu traditionellen Familienbezügen verstanden. (Vgl. Nökel 2002) Versteht man das Kopftuch-Tragen junger Frauen zudem als generationenversetzte Antwort auf die Schwierigkeiten der Integration der sich tendenziell eher unauffällig verhaltenden Eltern-Generation, so ist es nicht als platte Ablehnung des Westens zu verstehen, sondern es stellt den sichtbar gesteigerten Anspruch an die deutsche Gesellschaft dar, das Anderssein zu akzeptieren.

These 8: Analysen über die unterdrückte »Frau im Islam« vermengen oftmals die reale und die symbolische Ebene miteinander. Der Islam wird mit den sozialen Zuständen in der sogenannten islamischen Welt verwechselt, die als reale Umsetzung des Korans gesehen werden.

Wenn die reale (soziale, politische, juristische) Ungleichbehandlung in arabischen, türkischen und anderen islamischen Staaten als Spiegel des weiblichen Status »im Islam« aufgefasst wird, so wird behauptet, die reale Situation sei ein mehr oder minder unveränderlicher Reflex auf das islamische Geschlechtermodell. Verkannt wird dabei, dass die reale Situation die Folge gezielter Geschlechterpolitiken ist und dass die islamische Propaganda für ein »traditionelles« Frauenbild eine Reaktion auf westliche Einflüsse ist und in Konkurrenz zu innerislamischen und säkularen Konkurrenten steht.

Die Geschlechterpolitik war stets Teil sozialer und politischer Kämpfe, wobei sich in der Kolonialzeit oftmals ein Zusammenspiel kolonialer und einheimischer männlicher Eliten zu Lasten der Frauen vollzog, während nach der Unabhängigkeit autoritäre Regierungen und Staatsislam eine unheilige Alli-

anz gegen die Gleichstellung von Frauen bildeten. (Vgl. Sharabi 1988; Thompson 2000)

Solange den Frauen öffentliche Räume verschlossen waren, war der Schleier das Symbol dieser Beschränkung und der Ausdruck mobiler Haremsmauern, die die Frau mit sich trug, wenn sie den heimischen Bereich verließ. In den vergangenen 100 Jahren besuchten jedoch immer mehr Frauen Schulen, gingen zur Arbeit außer Haus und tauschten den Gesichtsschleier gegen das Kopftuch. Mit Kopftuch zeigte sich die Frau als Individuum in der Öffentlichkeit und beanspruchte Teilhabe am öffentlichen Raum. Der öffentliche Raum war kein rein männlicher mehr. Die damit einhergehende Destabilisierung männlicher Autorität führte zu verschiedenen Geschlechterpolitiken: Die Befreiung der Frau wurde von den konservativen und islamistischen Kräften als Ausdruck der Verwestlichung zurückgewiesen, während reformorientierte Kräfte sie sich als Ausweis ihrer eigenen Fortschrittlichkeit auf die Fahnen geschrieben hatten. Doch selbst das weitgehende Verschwinden des Kopftuches Mitte des 20. Jahrhunderts unter nationalistischen oder sozialistischen Regimen bedeutete nicht, dass die patriarchalen Strukturen ebenfalls verschwunden wären. Obwohl Frauen in fast allen mehrheitlich islamischen Staaten Wahlrecht und verfassungsmäßig gleiche Rechte genießen, sind im Familien- und Personenstandsrecht Geschlechter-Hierarchie und Neo-Patriarchat festgeschrieben. (Vgl. Sharabi 1988) Frauen leiden unter mannigfaltigen Benachteiligungen, angefangen beim erhöhten Analphabetismus über die niedrige Beschäftigungsquote bis hin zu familiärer Gewalt und sogenannten Ehrenmorden.²⁴

Der Verweis auf islamische oder koranische Ursachen ist oberflächlich und einseitig. Zwar können Gesichtsschleier und Kopftuch sehr wohl als Ausdruck von Frauen diskriminierenden Verhältnissen interpretiert werden; allerdings variieren die Benachteiligungen je nach den konkreten sozialen und politischen Verhältnissen. Zudem können gerade die islamischen Kleidungs Vorschriften so gedeutet werden, dass Frauen in gleichem Maße wie Männer Verantwortung für Familie, öffentliche Moral und Gesellschaft übernehmen müssen, weil sie grundsätzlich mit denselben moralischen und rationalen Eigenschaften wie Männer ausgestattet sind.²⁵

24 Siehe die Arab Human Development Reports 2002-2005. Nach einem Türkei-Bericht von amnesty international (2004) erleiden mehr als ein Drittel aller Frauen häusliche Gewalt.

25 Daher begründen Männer und Frauen das Kopftuch meist unterschiedlich. Männer setzen die Geschlechterhierarchie voraus und betonen, Frauen müssten ihre Reize verhüllen. Frauen verstehen das Kopftuch als Ausdruck einer ethischen Lebensführung, die meist auch eine Kritik an der Doppelmoral männlicher Muslime umfasst.

Eine 1982 in Ägypten durchgeführte Untersuchung ergab, dass verschleierte und unverschleierte Frauen in vielen Punkten vergleichbare Meinungen vertraten.²⁶ Dennoch hat sich im Westen das Kopftuch seit den 1970er Jahren als Zeichen für die »unterdrückte Frau im Islam« eingebürgert.²⁷ Dies verfestigte sich nach der Revolution in Iran 1979, als dort die Zwangsverschleierung verordnet wurde. Das Missverständnis, das sich populär und teilweise auch wissenschaftlich verfestigt hat, besteht darin, dass das Kopftuch an sich schon die »Unterdrückung« sei. Diese Vorstellung ist nicht nur deshalb ungenau, weil Kopftücher unter neo-patriarchalen Bedingungen Inklusion ermöglichen können, sondern sie wird auch an der Stelle fraglich, wo Frauen aufgrund ihrer Kopftücher von bestimmten Tätigkeiten und Räumen in säkularisierten Staaten ausgeschlossen werden sollen – mit der Begründung, Kopftücher symbolisierten den Ausschluss von Frauen.

Die Kopftuch-Diskussion wurde stark durch den Spezialfall »Burqa« mitgeprägt, obwohl diese gar kein Kopftuch ist, sondern ein Gesichts- und Körperschleier. Bezeichnend für den Unterschied ist, dass die Taliban die Burqa nicht nur zwangsweise verordneten, sondern darüber hinaus Frauen aus allen öffentlichen Bereichen verbannten und (über bloße Segregation hinaus) sogar Mädchenschulen und Frauenräume in Krankenhäusern schlossen. Daran zeigt sich, dass Kopftuch und Burqa nicht nur verschiedene Arten von Verschleierung sind, sondern dass sie auch mit unterschiedlichen sozialen und politischen Praktiken verknüpfbar sind. Selbst die Burqa ist mit unterschiedlichen Graden von Diskriminierung verknüpft, da die Taliban-Regeln heute nicht mehr gelten, Frauen die Burqa aber häufig immer noch tragen. Gleich geblieben sind nach dem Sturz der Taliban nicht so sehr die Burqas, als vielmehr die sozialen, kulturellen und juristischen Unterdrückungsmechanismen, durch die Frauen von Männern rechtlos gehalten werden. (Vgl. Böhm 2005)

These 9: Das Kopftuch stellt eine narzisstische Kränkung des westlichen Mannes dar. Er glaubt, die Muslimin von ihrem Mann befreien und die Schleier-Kultur sexuell missionieren zu müssen.

Was die Verbindung von Kopftuch, weiblicher Sexualität und männlicher Ehre angeht, so hat die ägyptische Frauenrechtlerin Nawal as-Sadawi darauf

26 88 Prozent der Verschleierten (gegenüber 93 Prozent der Unverschleierten) hielten Bildung für Frauen für wichtig; 88 Prozent (95 Prozent) fanden Frauenarbeit außer Haus akzeptabel; 77 Prozent (85 Prozent) wollten nach dem Studium arbeiten. Am größten war die Diskrepanz bei der Frage, ob Männer und Frauen in der Ehe gleichberechtigt seien. Unter den Verschleierten stimmten 38 Prozent zu, unter den Unverschleierten 66 Prozent. (Armstrong 2004: 414f.)

27 Zur Kritik am Bild der unterdrückten Muslima im westlichen Feminismus siehe Chandra Talpade Mohanty (1988).

hingewiesen, dass der Islam das angebliche Verführungspotenzial der Frau nicht dadurch in den Griff bekommen kann, dass er es verhüllt, weil die Hülle es als ›Abwesendes‹ sichtbar hält. Da das Kopftuch die Verhüllung des verführerischen Körpers anzeige, bewirke das Kopftuch seine Ent- und Resexualisierung.

Das gleiche gilt für den westlichen Blick auf das Kopftuch; auch dieser ist von jeher mit sexuellen Phantasien verknüpft. Das Kopftuch markiert in der sexuellen Geographie des westlichen Mannes einen Körper, der für ihn nicht verfügbar ist, eine Enklave, die er nicht erobern kann, einen Landstrich, der kein Urlaubsgebiet ist. Dass das Kopftuch als Zeichen von ›Frauenunterdrückung‹ gewertet wird, kann sich im sexuellen Kontext auch in eine Unterdrückung männlicher Phantasien umkehren. Das zeigt sich schon daran, dass das Kopftuch im Alltagsgespräch oft als Gegenstück zum Minirock aufgefasst wird. Obwohl die ›sexuelle Ausbeutung‹ von Frauen ein ernstes globales Problem darstellt,²⁸ so firmiert doch kein Kleidungsstil eindeutig für ›sexuelle Ausbeutung‹. ›Sexuelle Ausbeutung‹ stellt somit ein kleidungsmäßig nicht repräsentiertes Motiv dar, das in seinem angeblichen Gegenstück, dem Kopftuch, in verdrängter Form wiederkehrt.

Daher konnte Michel Houellebecq während des Krieges gegen das Taliban-Regime vorschlagen, man solle anstatt Bomben Miniröcke und Seidenstrümpfe abwerfen.²⁹ (Vgl. Dietrich/Nachtigall 2003) Da dem Extremismus nicht mit Gewalt der Garaus gemacht werden könne, sei es besser die Muslime zu ›verderben‹. Die Sexualisierung des Frauenkörpers wird zur Pazifizierung des fanatisierten Mannes empfohlen. Wenn für islamische Gesellschaften der Pornographie die Funktion von Aufklärung zugewiesen wird,³⁰ so wird der männliche Blick bestätigt. Für Frauen wirkt sich die Pornographisierung ambivalent aus, weil sie sowohl als sexuelle Befreiung als auch als Unmoral betrachtet werden kann.³¹

28 Frauenhandel, Sextourismus und Pornographie stellen einen Wirtschaftssektor dar, in dem weltweit mehr Geld verdient wird als mit Waffen- und Drogenhandel. (Vgl. Rommelspacher 2004)

29 Bei einer Buchpräsentation am 6.11.2001. Das Bild der herabregnenden Miniröcke kann nicht nur als Gegenthese zum Kopftuch, sondern auch zum Koran gesehen werden, da dieser nach islamischer Sichtweise von Gott »herabgesandt« wurde.

30 Im Internet kursierte damals auch die Meinung, man solle gegen den Islam generell die »Pornobombe« einsetzen, so als sei ausgerechnet unter Muslimen Pornographie spärlich verbreitet, nur weil sie z.B. von den Taliban offiziell verboten worden war.

31 Als Beispiel kann der Kinofilm *Gegen die Wand* dienen: Laut Filmkritik emanzipierte sich die Protagonistin durch Geschlechtsverkehr mit wechselnden Partnern von »kulturellen« Stereotypen. Träfe dies zu, hätte der Umstand, dass die Hauptdarstellerin in pornographischen Filmen mitgewirkt hatte, ebenfalls als Befreiungsakt gebührend betrachtet werden müssen. Er wurde von der Boulevardpresse je-

Es ist wenig verwunderlich, dass die Besetzung des Iraks sexuelle Konnotationen hat, was vor allem in den Bildern von Abu Ghraib einen Ausdruck gefunden hat. Die Folterer zeigten ein Gespür dafür, dass die von ihnen gewählten Erniedrigungen den Irakern »schlimmer als der Tod« (Köhler 2004) erscheinen mussten. Auf dem bekanntesten Bild führt eine Soldatin einen Gefangenen an einer Leine wie einen Hund, ein nach traditionell islamischer Vorstellung unreines Tier. Der entblößte und vergewaltigte Muslim-Hund repräsentiert das Gegenstück zum Mann, der seine ehrbar verhüllte Frau beschützen kann – eine bewusst eingesetzte, mehrfache Negation arabisch-islamischer Ehrbegriffe. Dieses Bild wurde von Muslimen als direkte Umkehrung der islamischen Ordnung und als Ausdruck westlicher Verkommenheit verstanden.

Resümee

Wenn Vertreter der europäischen Mehrheitsgesellschaften fordern, Muslime sollten ihre Vorstellungen demokratischen Gepflogenheiten unterordnen, so hat dies den Effekt, dass manche Muslime »Signale« ihrer Identität noch stärker hervorheben. Sie klagen diese Signale sogar als ihr demokratisches Recht ein, wodurch sie ihren Opfer- und Fremdheitsstatus in einer nur formal multi-kulturellen Gesellschaft markieren. In der Folge münzt die Mehrheitsgesellschaft diese Signale in Stigmata um und beschreibt sich selbst als Opfer von Zuwanderung und Entfremdung. Und wenn sich die Mehrheitsgesellschaft der muslimischen Frauen als »Opfer« von Zwangsheirat und Ehrenmord annimmt, so begreifen sich wiederum Vertreter islamischer Gruppen als »Opfer« von Pauschalisierungen. Beide Seiten behaupten dann, es gehe darum, ungleiche Behandlung (für Frauen, für Muslime) nicht mehr länger zu dulden. Beide Seiten begreifen sich so als Opfer einer fehlgeschlagenen Integration und erschweren sich gegenseitig das Zusammenleben, weil beide ihre bedrohte »Identität« verteidigen, die sie auf einen exklusiven Aspekt reduzieren, anstatt sie als vielseitig aufzufassen. (Vgl. Maalouf 2000)

Die Kopftuch-Debatte kann nicht losgelöst von dem Fakt gesehen werden, dass der Islam in Deutschland offiziell nicht als »Körperschaft öffentlichen Rechts« anerkannt ist und somit nur den Status einer minderwertigen Religion genießt. Trotz der Islam-Debatten seit 2001 und der Islam- und Integrationsgipfel in Deutschland seit 2006 bleibt faktisch weiterhin ungeklärt, wie die religiöse Koexistenzpragmatik im religionsneutralen Staat für den Islam um- und fortgeschrieben werden kann. Eine Integration des Islams in die rechtli-

doch zum Skandal aufgebauscht. Durch die Einschreibung des Türkin-Seins in den Frauenkörper wurde der Pornographie dabei eine besonders anzügliche Note verliehen, zumal berichtet werden konnte, die Eltern hätten sich von ihrer zügellosen Tochter losgesagt.

che und soziale Ordnung der Bundesrepublik kann indes nur erfolgen, wenn die säkulare Ordnung als multikulturell und multireligiös begriffen wird. »Die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts ist keine Gnade, sondern ein Rechtsanspruch.« (Johansen 1999: 313) Der Weg dahin erfordert einen Verhandlungsprozess, der der Mehrheit und den Minderheiten die Fähigkeit zu Veränderung, Kompromiss und Selbstkritik abverlangt. Er basiert auf einer Grundsatzentscheidung, die nicht davon abhängig gemacht werden kann, wohl aber berücksichtigen muss, dass die meisten Moscheen in Deutschland von religiösen Bewegungen, politischen Parteien, der staatlichen türkischen Religionsverwaltung oder internationalen islamischen Organisationen kontrolliert werden, deren Vorstellungen zum Teil nicht ohne weiteres mit dem säkularen Rechtsstaat vereinbar sind.

Eine solche Positionierung des Islams in Deutschland würde nicht alle Probleme der Integration und Migration lösen, weil diese über den Islam hinausreichen. Solange indes kein adäquater Platz für den Islam in der deutschen Rechts-, Staats- und Gesellschaftsordnung definiert ist, werden sämtliche Themen, die den Islam betreffen, immer wieder aufs Neue unter derselben Fragestellung wie das Kopftuch behandelt, nämlich, ob es sich um ›Sonderrechte‹ handelt, die den Muslimen eingeräumt werden sollten oder nicht, oder aber um Grundrechte, die ihnen zustehen. Einerseits wird von den Muslimen eine individuelle Integration erwartet, andererseits kann jede individuelle Integrationsanstrengung als Sonderrecht oder als zu islamisch abqualifiziert werden, da es in Staat und Gesellschaft Vorbehalte dagegen gibt, Muslimen Gruppen- und Minderheitenrechte zuzugestehen und den Islam als Religionsgemeinschaft vollständig in die Rechtsordnung zu integrieren. Die Kopftuchverbote sind ein typisches Beispiel für eine Integrationsaufforderung, die zugleich die Partizipation von Muslimen an der Mit- oder Ausgestaltung der sie betreffenden Fragen zu beschränken versucht.

Literatur

- Amnesty international (2004): Turkey: Women confronting family violence. [Http://web.amnesty.org/library/Index/ENGEUR440132004](http://web.amnesty.org/library/Index/ENGEUR440132004) (9.8. 2007).
- Arab Human Development Reports (2002-2005): [Http://www.undp.org/arabstates/](http://www.undp.org/arabstates/) (9.8. 2007).
- Arkoun, Mohamed (1999): *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg: Palmyra.
- Armstrong, Karen (2004): *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, München: Siedler.
- Bax, Daniel (2004): »Die Muster der Differenz«. *Die tageszeitung* vom 12.1.
- Beck, Marieluise (2004): »Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation!« Aufruf wider eine Lex Kopftuch«. [Http://www.bpb.de/themen/T0ZUFZ,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation.html](http://www.bpb.de/themen/T0ZUFZ,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation.html) (9.8. 2007).
- Bendkowski, Halina/Langer, Günter/Sander, Helke (2004): Stichwort Becklash: Offener Brief an die Integrationsbeauftragte Frau Marieluise Beck, die Frauenministerin Frau Renate Schmidt und die Justizministerin Frau Brigitte Zypries. [Http://www.isioma.net/sds06203.html](http://www.isioma.net/sds06203.html) (11.7. 2007).
- Böhm, Andrea (2005): »Afghanistan. Tod im Feuer«. *Geo* Heft 9, S. 94-114.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dietrich, Anette/Nachtigall, Andrea (2003): »Der Schleier vor den Augen. Feministische Analysen und die Konstruktion des Fremden um den 11.9.«. [Http://www.copyriot.com/diskus/102/03.htm](http://www.copyriot.com/diskus/102/03.htm) (11.7. 2007).
- Forstner, Martin (1991): »Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten«. *Kanon* 1, S. 105-186.
- Gutmair, Ulrich (2003): »Deutschland braucht das Kopftuch«. *Netzeitung* vom 3.12., <http://www.netzeitung.de/voiceofgermany/263920.html> (11.7. 2007).
- Hirsi Ali, Ayaan (2005): *Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen*, München, Zürich: Piper.
- Johansen, Baber (1999): »Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?« In: Ders., *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden u.a.: Brill, S. 263-348.
- Kelek, Necla 2005a: »Es sind verlorene Söhne ...« [Interview von Jan Feddersen und Martin Reichert]. *Die tageszeitung* vom 23.9., S. 13.
- Necla Kelek 2005b: *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Köhler, Andrea (2004): »Das Lächeln von Lynndie England. Amerikas Selbstverständnis und die Folterfotografie«. *Neue Zürcher Zeitung* 13.4., <http://www.nzz.ch/2004/05/13/fe/page-article9LE4R.html> (11.7. 2007).

- Lachmann, Günther (2004): *Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft*, München/Zürich: Piper.
- Langenfeld, Christine (2006): »Religiöse Erziehung von Muslimen in der deutschen Schule und Verfassungsrecht – Bestandsaufnahme und Perspektiven«. In: Peter Graf (Hg.), *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*, Göttingen: V&R unipress, S. 59-85.
- Louis, Chantal (2003): »Wehrt der Scharia in Ückendorf!«. *Emma* Januar/Februar, <http://www.emma.de/713.html> (11.7. 2007).
- Maalouf, Amin (2000): *Mörderische Identitäten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): »Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses«. In: P. Williams/L. Chrisman (Hg.) (1994), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A reader*, New York u.a.: Harvester Wheatsheaf, S. 196-220.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspraktiken. Eine Fallstudie*, Bielefeld: Transcript.
- Rohe, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg: Herder.
- Rommelspacher, Birgit (2004): »Verschleierte Unterschiede. Je größer die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist, desto größer wird das Bedürfnis, die eigene emanzipatorische Fortschrittlichkeit wenigstens zu behaupten«. *Die tageszeitung* vom 8.3.
- Roth, Claudia (2005): »Begriffungslück ›Leitkultur««. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25.10, S. 12, http://www.diversity-boell.de/web/integration/47_350.asp (11.7. 2007).
- Schwarzer, Alice (2003): »Ludin – die Machtprobe. Die Kopftuch-Entscheidung des Verfassungsgerichts ist für uns alle von großer Bedeutung«. *Emma* Juli/August, <http://www.emma.de/677.html> (11.7. 2007).
- Sharabi, Hisham (1988): *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York u.a.: Oxford University Press.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1998): *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?*, Freiburg: Herder.
- Süddeutsche Zeitung* (2004): »Wie hältst du's mit dem Kopftuch? Der Deutsche Frauenrat berät, wie sich ›Integration gestalten‹ lässt«. *Süddeutsche Zeitung* vom 2.6., S. 15.
- Taylor, Charles (2002): »Demokratie und Ausgrenzung«. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 30-50.
- Thompson, Elizabeth (2000): *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*, New York u.a.: Columbia University Press.