



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Kopftuchverbot in Deutschland – feministische  
Auseinandersetzungen“

Verfasserin

Sophie Mörz

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 0206930

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuerin / Betreuer: Univ.Prof. Dr. Birgit Sauer

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Forschungsansatz	7
1.1. Definitionen/Eingrenzungen	7
1.2. Methode	8
1.3. Theorie: Multikulturalismus-Feminismus	8
1.3.1. Der liberale Feminismus	9
1.3.2. Der postkoloniale Feminismus	13
1.3.3. Der multikulturelle Feminismus	15
1.4. Die Symbolkraft des Kopftuchs	17
1.5. Kategorien	19
2. Kulturgeschichtliche Verortung des Kopftuchs	19
2.1. Der Schleier im Koran	20
2.2. Ursprünge und Überreste des Kopftuchs	24
3. Justizielle und politische Hintergründe der Kopftuchdebatte	29
3.1. Statistische Ausgangspunkte	30
3.2. Die juristische Dimension	31
3.2.1. Fereshta Ludin	32
3.2.2. Die Länder	35
3.3. Die politische Dimension	40
3.3.1. Die CDU/CSU	40
3.2.2. Die SPD	42
3.2.3. Die Grünen	44
3.2.4. Die FDP	45
4. Bedeutungskonstruktionen des feministischen Diskurs in der BRD	47
4.1. Autonomie	47
4.2. Unterdrückung	56
4.3. Gleichheit	60
4.4. Sexualisierung	66
4.5. Das Kopftuch als politisches Symbol	72

5. Schluss	76
Quellenverzeichnis	80
Anhang	86

Ich möchte meiner Familie und meinen Freunden für die große Unterstützung in dieser nicht einfachen Zeit des Erstellens dieser Arbeit danken. Besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Univ.Prof. Dr. Birgit Sauer, für die äußerst freundliche, sorgfältige und kompetente Betreuung vom Erstellen des Konzepts bis zu den letzten Korrekturen meiner Diplomarbeit.

Gewidmet ist diese Arbeit Clara Teresa, Katharina und Anna-Maria.

## Einleitung

Für den Großteil der europäischen Gesellschaft steht das Kopftuch für Rückstand und die Repression des islamischen Patriarchats gegenüber muslimischen Frauen, wodurch Kopftuchträgerinnen meist als fremdbestimmt, unemanzipiert, unterdrückt und „gefangen“ stigmatisiert sind. So meint unter anderem Alice Schwarzer: „Das Kopftuch ist das Zeichen, das die Frauen zu den anderen, zu Menschen zweiter Klasse macht. Als Symbol ist es eine Art Branding, vergleichbar mit dem Judenstern“ (Schwarzer 2006 : o.S.). Demgegenüber stehen die Aussagen europäischer Kopftuchträgerinnen selbst, die ihr Auftreten oft als Ausdruck der Selbstbestimmung und/oder der individuellen Glaubenspraxis bzw. als Markierung ihrer Individualität und spezifischen Identität innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft, also als autonome Handlung bezeichnen:

„So findet man muslimische Frauen, die von Zeit zu Zeit ein Kopftuch tragen, da dies Teil ihrer kulturellen Bekleidungsgehnheiten ist und sie es einfach als schön empfinden, Frauen für die das Tragen eines Kopftuches aus einem eher traditionellen religiösen Verständnis heraus und einer damit verbundenen kulturellen Tradition selbstverständlich ist oder auch Frauen, die sich sehr bewusst aufgrund ihrer religiösen Überzeugung für das Tragen eines Kopftuches entscheiden“ (AG „Muslimische Frau in der Gesellschaft 2004 : o.S.).

Im Hauptteil werde ich mich in dieser Arbeit jenen feministischen Positionen widmen, die sich mit der Schnittschnelle Emanzipation-Kopftuch beschäftigen, und das muslimische Kopftuch als Unterdrückungssymbol bewerten. Diese Arbeit folgt also folgender Fragestellung: Welche Bedeutungskonstruktionen nimmt der deutsche „feministische Diskurs“ (vgl. Kapitel 1.1.) gegenüber dem Kopftuch vor und wie lässt sich dieser Konstruktion zu Folge das Kopftuchverbot als emanzipatorische Maßnahme verstehen? Oder: Wie konstruiert der feministische Diskurs das Kopftuch als Unterdrückungssymbol? Von Interesse ist wie das Kopftuchverbot an Schulen argumentativ plausibel gemacht werden kann, wenn demgegenüber Argumente der Religionsfreiheit oder der Autonomie stehen, unter der Annahme, dass mitunter die feministische Verhandlung des Kopftuchs politische Weichenstellungen legt. Schließlich soll auch festgestellt werden, ob und in wie weit Spielräume für multikulturelle Argumentationen, die das Kopftuch als vereinbar mit feministischen Zielsetzungen beurteilt, offen gelassen werden und der hier untersuchte Diskurs in dieser Hinsicht flexibel ist.

Mein Hauptaugenmerk gilt jenem Diskurs, der ein Kopftuchverbot als emanzipatorische Maßnahme für wesentlich hält und das Kopftuch als Symbol negativ bewertet. Auf Theorie-

Ebene findet sich dieser Diskurs im liberalen Feminismus wieder, der sich vom postkolonialen und multikulturellen Feminismus abgrenzt ein (vgl. Kapitel 1.3.). Ausgehend von der Theorie untersuche ich den hier vorgestellten Diskurs entlang der Schlüsselthematiken, so wie sie in der Theorie vorkommen und analysiere an Hand diesen, den öffentlich stattfindenden, feministischen Diskurs der „liberalen Feministinnen“. Die Frage wird sich um die Themen „Gleichheit“, „Autonomie“, „Sexualisierung“, „Unterdrückung“ und das Kopftuch als „politisches Symbol“ drehen. Mein Ziel ist also aufzuzeigen welche Bilder von muslimischen Kopftuchträgerinnen im „feministischen Diskurs“ gezeichnet werden, die ein Kopftuchverbot im öffentlichen Raum oder die Verurteilung des Kopftuchs per se legitim erscheinen lassen. Im Zuge dieser Arbeit möchte ich heraus finden wie der Diskurs das Kopftuch als Unterdrückungssymbol verhandelt und dadurch ein Kopftuchverbot als Notwendigkeit erscheint.

Um die Auslöser und Inhalte der Debatte klar zu machen, werde ich mich, nach der Bearbeitung der Theorie im ersten Kapitel, im zweiten Kapitel mit den Herkünften des Kopftuchs beschäftigen, welche Bedeutung das Kopftuch ursprünglich hatte und wie sich diese Bedeutung heute transformiert oder fortsetzt. Im dritten Kapitel werde ich mich mit den justiziellen und politischen Auslösern und Inhalten beschäftigen und sie nicht zuletzt auf die dort vorgenommenen Bedeutungskonstruktionen hin untersuchen bzw. ob und in wie fern das Kopftuch als Widerspruch zur Gleichheit der Geschlechter bewertet wird, sowie es im „feministischen Diskurs“ vorkommt. Unter diesen Voraussetzungen werde ich schließlich den öffentlichen feministischen Diskurs untersuchen.

Diese Arbeit beschränkt sich auf den Raum Deutschland, so wie sie sich zeitlich zwischen 1998 und 2010 bewegt. Also ab dem Zeitpunkt, seit die Debatte durch den Fall Fereshta Ludin (vgl. Kapitel 3.2.1.) ausgelöst wurde, bis heute. Jüngst fand ebenso der Ruf nach einem Burkaverbot Eingang in die Debatte, weswegen sich die Analyse nicht rein um das Kopftuchverbot, sondern auch um das Anliegen eines Burkaverbots drehen wird.

# 1. Forschungsansatz

## 1.1. Definitionen/ Eingrenzungen

In meiner Leitfrage verwende ich den Begriff „feministischer Diskurs“. An dieser Stelle soll definiert und eingegrenzt werden was ich damit meine, indem ich einerseits mit Trevor Purvis und Alan Hunt den Begriff „Diskurs“ eingrenze und andererseits mit Myra Marx Ferree und Carol McClurg Mueller definiere, was ich unter „feministisch“ verstehe:

Definitionen:

- **Diskursbegriff**, Blatter/Janning/Wagemann „Diskurse sind Ensembles von Kategorien und Praktiken, die Akteure mit Argumenten und Deutungsmustern ausstatten; durch das Handeln der sozialen Akteure werden diskursive Ereignisse produziert und die soziale Realität von Phänomenen hergestellt und reproduziert [...]; das in Diskursen gesammelte Wissen liefert Kategorien zur Wahrnehmung und Deutung von Phänomen und darauf bezogenen akzeptablen Handlungsformen“ (Blatter/Janning/Wagemann 2007 : 97)
- **Feminismusbegriff**, Myra Marx Ferree, Carol McClurg Mueller: "We define feminism as the goal of challenging and changing women's subordination to men. Feminist mobilizations are informed by feminist theory, beliefs, and practices, and also often encourage women to adopt other social change goals" (Marx Ferree/McClurg Mueller 2004 : 577). Unter einer "feministischen Zielsetzung" oder "feministischer Debatte" verstehe ich also, gemäß Myra Marx Ferree und McClurg Mueller, die implizite oder explizite Zielsetzung asymmetrische Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen zu disqualifizieren. Feministische Bewegungen sind durch feministische Theorie informiert und motiviert.

**Kontext "feministischer Diskurs"**: Unter „feministischer Diskurs“ verstehe ich folglich der oben angeführten Definitionen und auf mein Untersuchungsfeld bezogen, dass ein durch bestimmte Sprachbilder und Erfahrungswerte gebildeter Diskurs rund um das Kopftuch stattfindet, welcher feministische Ziele verfolgt, was bedeutet, dass das Kopftuch als Streitpunkt in der Geschlechterfrage fungiert.

## **1.2. Methode**

Meine Arbeit wird textanalytischen Charakter haben, was bedeutet, dass ich versuchen werde den Diskurs inklusive seiner Argumentationsstrategien darzustellen. Ich werde Kategorien bilden, die ich aus der Theorie herausarbeite, welche sich als Schlüsselbegriffe in der Diskussion herausstellen. Entlang dieser werde ich mein Material, das sich aus Publikationen und Interviews bestimmter Autorinnen seit 1998 bis heute, die sich mit dem Kopftuch befassen zusammensetzt, codieren und analysieren. Auf diesem Weg sollen die wichtigsten Argumentationsstrategien des dominanten Diskurses aufgeschlüsselt werden.

Hauptsächlich handelt es sich bei den Autorinnen um die in der Frauenbewegung aktive Publizistin Alice Schwarzer, die ebenso die Herausgeberin der Zeitschrift „EMMA“ ist, weiter um die SPD-Politikerin Lale Akgün, die Anwältin Seyran Ates und die Soziologin Necla Kelek.

Im nächsten Kapitel setze ich mich mit der Theorie, die dieser Arbeit zu Grunde liegt und aus der heraus ich meine Kategorien zur Analyse der Texte filtern werde, auseinander:

## **1.3. Theorie: Multikulturalismus-Feminismus**

Um die Relevanz meiner Problem- und Fragestellung zu verstehen ist es unerlässlich, den Theoriekomplex, innerhalb dessen sich mein Interessensgebiet bewegt, zu verdeutlichen. Hierbei ist vor allem der liberale Feminismus von Bedeutung, dessen Grundhaltung schlussendlich jenen Feministinnen, die ich hauptsächlich untersuchen werde, zu Grunde liegt. Mit Hilfe der Auseinandersetzung und Analyse des liberalen Feminismus werde ich die Argumentationsstrategien seiner Vertreterinnen, in meinem Fall aus Deutschland, bearbeiten. Thema werden aber auch der postkoloniale und multikulturelle Feminismus, allerdings sehr verkürzt, sein um darzulegen aus welchen Polen sich das Spannungsfeld Multikulturalismus-Feminismus zusammensetzt. Ich übernehme diese Unterteilung von Ayelet Shachar, auf die sich Nora Gresch und Leila Hadj-Abdou in ihrem Essay „Kopftuchprovokationen“ berufen (Gresch/ Hadj-Abdou 2008 : 99). Schlussendlich skizzieren die genannten, theoretischen Positionen das Problemfeld vor dessen Hintergrund meine Fragestellung stattfindet. Aus der Theorie leite ich schließlich die Kategorien ab, über die sich der stellvertretende Diskurs aufschlüsseln lässt.

### *1.3.1. Der liberale Feminismus*

Nach einem groben Überblick um den liberalen Feminismus im generellen, sowie seiner Herkunft, wird mir Susan Moller Okins Text "Is Multiculturalism bad for Women?" (Moller Okin 1999 : o.S.) als Basis dienen und im Groben zusammenfassen um welche Argumentationseckpfeiler es sich beim liberalen Feminismus handelt. Die Auseinandersetzung mit Moller Okin in diesem ersten, theoretischen Teil dient im Interesse dieser Arbeit gleich zwei Dingen: Wir werden Moller Okins "feministische Korrektur" an den liberalen Ideen John Rawls' (und damit eine der wesentlichen Wurzeln dieser liberalen Position) im Überblick kennenlernen, die uns einerseits den liberalen Feminismus in seinen Wesenszügen präsentiert und uns gleichzeitig als Basis für ihre, für diese Arbeit so essentielle Kritik an multikulturellen Weichenstellungen auf Kosten feministischer Zielsetzungen und Errungenschaften dient.

Zusammenfassend gesprochen geht der liberale Feminismus von einer radikalen, universellen Gleichheit zwischen Mann und Frau aus und tritt für die Gleichstellung der Geschlechter auf allen Ebenen auf. "Diese Position orientiert sich an der Konzeption der Gleichheit von Männern und Frauen sowie von Frauen mit unterschiedlichen sozio-ökonomischen Status, unterschiedlichen kulturellen oder religiösen Identifikationen" (Gresch/Hadj-Abdou 2008 : 99).

Gleich oder neutral sollen allerdings auch Religion und Kultur behandelt werden. Auch hier soll keine Differenz erschaffen oder aufrechterhalten werden. Er kritisiert also jede Form von „Gruppenrechten“, die, laut seinen Vertreter\_innen, nicht zuletzt die Kontrolle von Frauen im öffentlichen wie privaten Raum unterstützen (Moller Okin 1999: 17), produzieren und legitimieren. Susan Moller Okin und ihr Essay „Is Multiculturalism Bad for Women?“ (Moller Okin 1999 : o.S.) argumentiert genau diese Position. Ihr Text ist grundlegend für die Position des liberalen Feminismus, aber auch für die Debatte rund um Multikulturalismus-Feminismus an sich, die mitunter durch diesen Essay ausgelöst wurde. Herlinde Pauer-Studer beschreibt in ihrem Text „Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität“ (Pauer-Studer 1996 : o.S.) wie Moller Okins Ansatz an einer Reformulierung von John Rawls Gerechtigkeitstheorie anknüpft, welche in einer fiktiven, über das eigene "Schicksal" unwissenden Ausgangssituation eine sozial gerechte Umwelt konstruieren will.

John Rawls ginge in seinem Konzept automatisch davon aus, dass die entscheidenden Personen Familienoberhäupter sind und blendet damit die möglichen innerfamiliären

Ordnungs- und Gewaltstrukturen, die meistens in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Geschlecht stehen, aus. Trotzdem lasse sich die Theorie Rawls' für eine gerechte Gesellschaftsstruktur nützen, in dem man sie um diese blinden Flecke korrigiert.

„Die Stärke der fiktiven Konstruktion des Schleiers der Unwissenheit liegt nach Moller Okin darin, daß die Akzeptabilität von Gerechtigkeitsgrundsätzen von jedem möglichen Standpunkt aus betrachtet wird. Gehe man bewußt davon aus, daß die Subjekte in der Entscheidungssituation im Unklaren über ihr Geschlecht sind und setze man gleichzeitig voraus, daß die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze und die Festlegung der Struktur einer gerechten Gesellschaft nicht ohne Reflexion auf das Geschlechterverhältnis und dessen Einfluß auf die Form gesellschaftlicher Einrichtungen auskommt, so habe man zumindest die theoretischen Grundlagen für auch Frauen gegenüber gerechte soziale Institutionen geschaffen" (Pauer- Studer 1996 : 58).

Moller Okins Reformulierung von Rawls würde, nach Pauer-Studer, gerechte Verteilung der Berufs- und Hausarbeit bedeuten mit allen strukturellen Notwendigkeiten.

Im folgenden werde ich genauer auf Susan Moller Okins Essay eingehen.

### ***Is Multiculturalism bad for Women?***

Susan Moller Okin vertritt in ihrem Essay die These, dass- „we [...] have been too quick to assume that feminism and multiculturalism are both good things which are easily reconciled" (Moller Okin : 10). Hierbei definiert sie "Feminismus" als den Glauben, dass Frauen auf Grund ihres Geschlechts nicht anders behandelt werden und die gleichen Möglichkeiten eines erfüllten und frei gewählten Lebens haben sollten.

Sie geht der Frage nach was passiert wenn sich das Ziel der Geschlechtergleichstellung mit Praktiken kultureller und/oder religiöser Minderheiten spießen, wobei erstes in einem liberalen Staat formell verankert ist. Moller Okin führt in ihrem Argumentationsgang mehrere Beispiele an, in denen Gruppenrechte oder Gesetze, die eine bestimmte, meist patriarchale, Kultur schützen, Frauenrechte oder eben diese Norm der Gleichstellung von Männern und Frauen, grob untergraben werden. Die Kultur und deren Schutz bzw. deren Sonderrechte unterstützen viel mehr das patriarchale Muster Frauen unter Kontrolle zu halten. "Under such conditions, group rights are potentially, and in many cases actually, antifeminist" (Moller Okin : 12).

Diese Kritik wurde nach Moller Okin aber nicht adäquat umgesetzt, einer der Gründe dafür sieht sie darin, dass nicht realisiert wurde, dass innerhalb minoritärer kultureller Gruppen Geschlechterhierarchien herrschen. Als weiteren Grund führt sie an, dass Vertreter\_innen von Gruppenrechten der privaten Sphere generell wenig bis kaum Beachtung schenken und argumentieren, dass jede\_r eine eigene Kultur benötige um Selbstbewusstsein zu entwickeln und die Entscheidungsfähigkeit brauche zu bestimmen welches Leben für ihn\_sie am besten ist. Moller Okin führt aus, dass aber genau diese private Sphere das Zentrum der meisten Kulturen bildet – “Obviously, culture is not only about domestic arrangements, but they provide a major focus of most contemporary cultures” (Moller Okin : 13).

Nach Moller Okin sind Traditionen oder Kultur sehr eng mit der Zielsetzung Frauen unter Kontrolle zu halten verbunden. Man denke ausserdem an die negativen Implikationen verschiedener Mythen wie Athena, die aus dem Hirn Zeus sprang oder an Eva, durch deren Schwäche Adam und sie aus dem Paradies vertrieben wurden und die ausserdem aus seiner Rippe gebildet wurde.

Die meisten Traditionen, Religionen und Kulturen sind also patriarchal. Sie haben viele kulturelle Praktiken entwickelt um die weibliche Sexualität und die Reproduktion unter männliche Kontrolle zu bringen, die es Frauen meist unmöglich machen unabhängig zu sein. Inhaltlich haben diese Kontrollmaßnahmen in den schlimmsten Fällen zum Beispiel Genitalverstümmelung oder Zwangsverheiratung zur Folge.

Auch im Westen sieht Moller Okin immer noch Praktiken sexueller Diskriminierung von Frauen und Mädchen, die sich zum Beispiel in der Wichtigkeit von Schönheit, Schlankheit und Jugendlichkeit ausdrückt. Aber auch, zwar illegale, Gewaltanwendung gegen Frauen und Mädchen sind immer noch brisantes Thema, sowie die immer noch währende Tendenz zu Hause bei Kind und Herd zu bleiben. “But women in more liberal cultures are, at the same time, legally guaranteed many of the same freedoms and opportunities as men” (Moller Okin : 16-17). In Summe werden Mädchen und Frauen weniger indoktriniert weniger Wert zu sein als Männer oder in der Pflicht von ihren Männern und Kindern zu stehen. Moller Okin sieht hier einen Unterschied zu den meisten anderen Kulturen der Welt.

Weiter argumentiert sie, dass gerade jene kulturellen Minderheiten, die ihre Kultur berücksichtigenden Gruppenrechte verlangen, besonders patriarchal strukturiert sind. Moller Okin streicht die Tatsache heraus, dass fast alle Beispiele von Gruppenrechten Frauen oder Mädchen in ihrer (Nicht-)Freiheit betreffen und mitunter dazu dienen die speziellen

Vorstellungen geschlechtsspezifischer, gesellschaftlicher Rollen, in denen die Frau so gut wie immer eine untergeordnete Position hat, zu zementieren und abzusichern. "Almost all of the legal cases [...] stemmed from women's or girls' claims that their individual rights were being truncated or violated by the practices of their own cultural groups" (Moller Okin : 17).

Moller Okin führt verschiedene Beispiele über "cultural defenses" an, die erfolgreich durchgesetzt wurden. Unter anderem geht es um Entführung und Vergewaltigung, die damit begründet wurden, dass sie Teil der kulturellen Praxis sind. Es gibt aber auch Beispiele in denen nicht nur Frauen und Mädchen Opfer sind, und solche, in denen Männer nicht immer die Täter sind. Beispielsweise ein chinesischer Immigrant, der seine Frau wegen Ehebruch umbrachte und eine japanische Immigrantin, die ihre Kinder umbrachte und versuchte sich selbst zu töten wegen dem Ehebruch ihres Mannes. Dazu schreibt Moller Okin folgendes:

"But though defendants of different sexes were cited, in both cases, the cultural message is similarly gender-biased: women (and children, in second case) are ancillary to men and should bear the blame and the shame for any departure from monogamy" (Moller Okin : 19).

Hierbei wird wieder deutlich, dass Frauen und Mädchen an erster Stelle sexuelle Dienerinnen der Männer sind, wie man auch oft zu hören bekommt, wenn es darum geht kulturelle Praktiken zu verteidigen. Schließlich geht es um die Ungereimtheit warum Frauen, die aus mehr patriarchal strukturierten Kulturen kommen, beispielsweise in die Vereinigten Staaten kommen und dort weniger Schutz genießen sollten. "Many women from minority cultures have protested the double standard that is being applied on behalf of their aggressors" (Moller Okin : 20).

Kritik übt Moller Okin auch an dem Umstand, dass Vertreter\_innen multikultureller Gruppenrechte bisher kaum bzw. gar nicht genau diese Konfliktlinien zwischen feministischen Anliegen und Multikulturalität thematisieren. Moller Okin kritisiert, dass an Hand ihrer vorhergegangenen Beispiele klar wird, dass kulturelle Minderheiten weit weniger im Stande sind liberale Prinzipien einfließen zu lassen.

"Discrimination against and control of the freedom of females are practiced, to a greater or lesser extent, by virtually all cultures, past and present, but especially by religious ones and those that look to the past (...) for guidelines or rules about how to live in the contemporary world" (Moller Okin : 21).

Wenn man die Gleichheit von Frauen und Männern ernst nimmt muss der Wille patriarchale Strukturen aufzuweichen Indikator für die Legitimität von Gruppenrechten sein. Kymlicka ist

natürlich dagegen, dass Gruppen, die offensichtlich sexuelle Diskriminierung begehen spezielle Rechte bekommen, aber, so Moller Okin, ist diese sexuelle Diskriminierung eben nicht immer so offensichtlich. Auch dort wo liberale Grundsätze und Zivilrechte formal abgesichert sind findet im privaten, eher unsichtbaren Raum Diskriminierung statt. Und an genau diesen Raum müssen sich Vertreter\_innen dieser Gruppenrechte richten.

“It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are ‘part of the solution’” (Moller Okin : 22). Für Moller Okin sind Frauen vielleicht sogar besser dran, wenn die Kultur in die sie geboren wurden, aussterben würde, oder im besseren Fall verstärkt für die Gleichheit zwischen den Geschlechtern auftreten würden um so ihre Kultur von innen zu verändern. Es ist von äußerster Notwendigkeit, dass man auf Ungleichheiten und Ungleichbehandlungen innerhalb dieser Gruppen Acht gibt und versucht ihnen entgegen zu steuern. Ebenso darf man nicht zulassen bzw. ist es unmöglich, dass die selbsternannten Führer\_innen dieser Gruppen die Interessen aller repräsentieren, deshalb ist auch hier Vorsicht geboten und man sollte ein besonderes Auge auf die mit weniger Macht ausgestatteten haben. Zusammenfassend steht Moller Okin Multikulturalismus und Gruppenrechten skeptisch bis feindlich gegenüber. In ihren Augen gehen diese speziellen Rechte meistens auf Kosten der Frau, da die meisten Kulturen, die solche Gruppenrechte beanspruchen, sehr patriarchal strukturiert sind und nur ungern Rücksicht auf den liberalen Grundsatz der Gleichheit der Geschlechter nehmen. Hier muss strenger vorgegangen werden, Frauen jeder Herkunft müssen die im liberalen Staat garantierten Rechte in gleicher Qualität genießen dürfen; dieser Grundsatz ist repräsentativ für die Anliegen des liberalen Feminismus und auch grundlegend für die hier in dieser Arbeit untersuchten Autorinnen.

### ***1.3.2. Der postkoloniale Feminismus***

Im Zentrum postkolonialer, feministischer Analyse stehen die Kategorien Geschlecht und “race”, ihre Wechselbeziehungen und wie sie sich konstruieren. Der postkoloniale Feminismus übt vor allem Kritik an dem “weißen Feminismus”, der andere Formen und Realitäten von weiblichen Identitäten und die daraus resultierenden Herrschaftsverhältnisse innerhalb der Kategorie Geschlecht nicht thematisiert. So schreibt Ruth Frankenberg: ”In diesem Artikel gehe ich von der Erkenntnis aus, daß die Beiträge weißer Frauen zur feministischen Theorie und Praxis durch jene privilegierten oder dominanten Positionen geformt und beschränkt sind, die sie in den von Rassismus und Kolonialismus geprägten nationalen und globalen Beziehungen einnehmen” (Frankenberg 1996 : 51).

Weißer Frauen sollten sich nach Frankenberg Fragen nach ihren Rassenprivilegien und wie sie davon geprägt werden stellen, wie und warum sie Rassismen in ihren Theorien sowie in der Praxis reproduzieren und wie "multirassistische" Bündnisse mit bestimmten Regeln zu Stande kommen könnten. Es stellt sich die Frage wie Praktiken durch rassistische Einflüsse und Beziehungen geprägt sind, auch in der Theorie. "Weiße Feministinnen" sind dazu aufgerufen sich als historische Personen zu erkennen, die in einer Umgebung rassistischer Umsetzungen eingebettet sind und deren universalistische Ansätze eben nicht universalistisch, sondern ebenso situativ, historisch und hierarchisch geprägt sind.

Der Begriff "Rasse" (engl. "race") und "Rassismus" sind hier nicht zu trennen, beide tauchen während der europäischen Kolonialherrschaft auf. "Weiß-sein" bedeutet für Frankenberg mitunter in einer Position struktureller Vorteile zu sein, in Gesellschaften, die durch rassistische Dominanz geprägt sind (Frankenberg 1996 : 56). Warum diese rassistische Strukturierung für weiße Frauen oft unsichtbar bleibt liegt mitunter darin, dass sie als „natürlich“ erscheint, weil sie immer schon historisch eingebettet ist. „Wie bereits erwähnt, bemerken wir den rassistischen Status quo nur dann, wenn er durchbrochen wird“ (ebd.). Fast jeder Ort auf der Welt ist von Rassendifferenz geprägt, nur erscheint sie als Ausnahme gegenüber einer Norm oder erscheint nur sehr undurchsichtig. Zum Beispiel wird in einer „rein weißen Umgebung“ Kleider aus Indien getragen, etc, weshalb dieser „weiße Raum“ nur scheinbar weiß ist „dessen Existenz und dessen materielle Bequemlichkeit auf Grundlage der rassistisch stratifizierten Ökonomie von der Arbeit von Menschen von Farbe abhängig ist“ (ebd. : 59).

Auch die Persönlichkeitsbildung ist diesem Ansatz nach durchzogen von rassistischen, kolonialen und postkolonialen Diskursen, weswegen diese miteinbezogen und untersucht werden müssen. Weiter sind die Erfahrungen weißer Feministinnen beschränkt und können so keine universalistischen Ansätze vornehmen, sie universalisieren sozusagen von einem „Rassen“- oder Klassenstandpunkt aus. Die Analysen dürfen nicht universalisiert werden "(...) und zwar deswegen nicht, weil unser Leben – unser aller Leben - ebenso sehr durch "Rasse" wie durch Geschlecht, Klasse, Sexualität, Nationalität etc. positioniert ist " (ebd. : 64).

Die Position des postkolonialen Feminismus kritisiert weiter, dass sozialstrukturelle Unterschiede zwischen Frauen, Männern und Gruppen ignoriert werden, während man sich an der Gleichheit, sowie der liberale Feminismus es tut, orientiert. Männlichkeit gilt zudem weiterhin als Norm und als das Neutrale, unter dem Postulat der Gleichheit werden Frauen an

der männlichen Norm gemessen: “Diese Kritik verdeutlicht präzise, dass Gleichbehandlung immer die gleiche Behandlung gemäß einer spezifischen Norm behandelt” (Gresch/Hadj-Abdou 2008 : 100). Ziel sollte viel mehr eine garantierte Gleichwertigkeit sein. Genauso geht es um Konstruktionsprozesse von Identitäten, die von der Forschung analysiert gehören. Diese können unter anderem durch rechtliche Regulationen hergestellt werden.

Man kann den postkolonialen Feminismus also als Kritik am liberalen Feminismus beschreiben, der die unterschiedlichen Lebenssituationen von Frauen global gesehen in den Mittelpunkt rückt und dem “weißen Feminismus” vorwirft aus einer privilegierten Position heraus zu argumentieren, ohne ihre Situation als weiße Frauen samt ihren Implikationen miteinzubeziehen.

### ***1.3.3. Der multikulturelle Feminismus***

Nach Shachar übernimmt der multikulturelle Feminismus Elemente aus der anwachsenden “pro-identity-group literature” und aus der Kritik am liberalen Feminismus. Multikultureller Feminismus behandelt Frauen als Kulturträgerinnen *und* Rechtsträgerinnen (Shachar 2007 : 126). Weiter kritisiert er den liberalen Feminismus, der meint Geschlechtergleichheit nur durch totale Minimalisierung von Religion herstellen zu können. Der multikulturelle Feminismus steht mehr für eine politische Konzeption von Kultur und Identität ein und lehnt vereinfachende Definitionen von Kultur ab, die den Anschein erwecken, dass es sich hier um starre, unveränderbare Traditionen handelt, denen blind gefolgt wird. “Instead they argue that identity groups, which today petition the state for special accommodation of their “difference,” have in fact already been touched by the operation of that self-same state” (ebd. : 127).

Was den liberalen Feminismus vom multikulturellen Feminismus unterscheidet, sind die Lösungen auf die Fragen nach ungleicher Machtverteilung innerhalb minoritärer Kulturen, denn diese Fragen teilen die beiden Strömungen. Dem multikulturellen Feminismus geht es unter anderem um die Erweiterung interner Vielfalt durch institutionelle Bedingungen, die diese Erweiterungen fördern “or by allowing women (...) access to, and voice in, decision-making processes that involve their cultural and religious communities” (ebd.). Es geht unter dieser multikulturellen Perspektive verstärkt um die Beziehungen zwischen der kulturellen Gruppe als Identitätskonstruktion und dem Geschlecht oder der Sexualität. Sowie sie Frauen

selbst bestimmen lassen wollen welchen Wert sie ihrer Religion oder ihrer Kultur beimessen, es geht hier also auch um die Autonomie und Freiheit der einzelnen Frau.

Sawitri Saharso schildert in diesem Kontext das Problem der Doppelstandardisierung wenn wir von anderen Kulturen sprechen und das Risiko Frauen, die einer Minderheit angehören ihre Autonomie abzusprechen, unter anderem indem wir für sie sprechen (Saharso 2008 : 6). Der Staat hat die Aufgabe, den Kontext zu schaffen, in dem Frauen ihre Gleichheitsansprüche, gegenüber Mitgliedern ausserhalb ihrer Gemeinschaft, anbringen und durchsetzen können.

Der multikulturelle Feminismus stellt sich gegen eine "Privatisierung" der Religion, die dazu führt, dass Frauen beispielsweise ihre Kopftücher in öffentlichen Einrichtungen ablegen müssen. Genauso kann aber der gegenteilige Weg, nämlich Religion öffentlich als Macht einzubinden dazu führen Frauen in ihren Rechten zu beschneiden. Dem multikulturellen Feminismus geht es darum Diversität mit Gleichheit zu versöhnen "including the group, the state, and the individual, in ways that will acknowledge and benefit women as members of these intersecting (and potentially conflicting) identity and law-creating jurisdictions" (Shachar 2007 : 129). Nach Shachar greift der multikulturelle Feminismus 3 Punkte an: ein apolitisches Verständnis von Kultur, das Bild von Frauen, die keine Absicht oder Instanz pflegen die Traditionen ihrer Kultur zu verändern oder aufzuweichen und die Missachtung institutioneller Bedingungen sowie gruppenabhängige Repräsentationsstrukturen, die Frauen in ihrer Freiheit und ihren Möglichkeiten drastisch einschränken können.

In diesem Kapitel haben wir also gesehen wie unterschiedlich die drei Strömungen mit der Frage nach Religion, Kultur und Geschlecht umgehen. Während der liberale Feminismus von der radikalen Gleichheit zwischen den Geschlechtern ausgeht und gleichzeitig ein neutrales Verständnis von Kultur und Religion verlangt, versucht der multikulturelle Feminismus beides, Geschlecht und Kultur als Identitätsfaktoren der jeweiligen Frau zu verstehen. Der postkoloniale Feminismus ist vor allem eine Kritik am liberalen Feminismus, dessen Reflexionsvermögen der eigenen Privilegien gegenüber zu kurz greifen, bzw. Garnicht vorhanden sind. Sie ignorieren die Intersektionalität der verschiedenen Diskriminierungsformen, die auf eine Frau zutreffen können, zum Beispiel wenn sie zusätzlich nicht weiß ist.

Wie eingangs erwähnt interessiert uns insbesondere der liberale Feminismus, vor dessen Hintergrund die dominante deutsche Debatte stattfindet. Die anderen beiden Strömungen dienen zur Kontrastierung des liberalen Feminismus, um zu sehen welche Positionen er

ablehnt und bekämpft (wie es sich wiederum im hier untersuchten Diskurs niederschlägt). Im nächsten Kapitel werden wir uns mit den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Kopftuchs beschäftigen, die uns ebenfalls als Schablone für die Herausarbeitung der Kategorien dienen sollen, mit denen wir schließlich die Texte auswerten.

#### 1.4. Die Symbolkraft des Kopftuchs

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten des Kopftuchs als Symbol:

Akif Hilâl Öztürk schlüsselt 5 Symboldimensionen des Kopftuchs auf:

1. als **Ausdruck religiösen Verhaltens**: Er schreibt dass nach Debus, die meisten mitteleuropäischen kopftuchtragenden Frauen aus religionszugehörigen Gründen handeln. Diese Handlung habe nichts mit Demokratie oder Emanzipationsfeindlichkeit zu tun, sondern demonstriere lediglich eine individuelle Überzeugung dem Koran gegenüber (Öztürk : 90)
2. Weiter kann das Kopftuch als **Bekenntnis zum Fundamentalismus** dienen: "Die türkische Soziologin Nilüfer Göle sieht in dem Kopftuch bzw. in der Verschleierung ebenfalls ein Zeichen der Islamisierung" (ebd. : 91). Es stellt damit den Laizismus und die "westlichen Werte" in Frage. Als Symbol des Bekenntnis zum Fundamentalismus zementiert es zusätzlich jene Interpretationen des Islam, die das männliche Geschlecht bevorzugen und die Frau als Mensch abwerten. Die gleichzeitige Tendenz Frauen vermehrt am gesellschaftlichen Leben teil haben zu lassen, das heißt ihnen unter anderem höhere Bildung zu gewährleisten, dient dabei einerseits dem Zweck sie inmitten der Gesellschaft sichtbar zu machen (also auch den Islam), andererseits um die primäre Rolle der Frau als Mutter und Erzieherin in einer höheren Qualität gewährleistet zu wissen. "Die Weiterbildung der Frau ist somit eine Diensterweisung an den Koran und den Islam. Diese Auffassung findet auch von den meisten islamistischen Frauen Zustimmung" (ebd. : 92)
3. Als dritten Punkt führt Öztürk das Kopftuch als **Ausdruck der Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft** an: In Bezug auf Kreitmeir schreibt Öztürk, dass es sich

hierbei um eine Abgrenzung muslimischer Frauen von Nicht-Muslimas und der deutschen Gesellschaft handelt. Diese Tendenz zur muslimischen Kleiderordnung sei in den letzten Jahren sehr gestiegen" (ebd.)

4. Den vierten Punkt bildet das Kopftuch als **Ausdruck der eigenen Identität**: "Nach Ginaidi ist das Tragen des Kopftuches wohl als Stärkung der eigenen Identität zu werten" (ebd. : 93). Das Kopftuch wird aus religiösen oder traditionellen Gründen getragen, als Reaktion auf zu wenig Rechte und schlechtergestellte, soziale Lage, aber auch aus Rebellion der Schönheitsideale des Westens bzw. der Markierung der Frau als Sexobjekt gegenüber, die im Westen geläufig ist. Ausserdem möchten sie, nach Silke Fauzi, ihre Zugehörigkeit zum Kollektiv der islamischen Gemeinschaft signalisieren, sozusagen als Gegenspiel zur heutigen Betonung des Individuums. Gleichzeitig geht es ihnen um die Freiheit als Frauen: "[...] die Freiheit vor körperlicher oder verbaler Belästigung seitens ihrer männlichen Mitmenschen, die Freiheit, als denkendes Gegenüber respektiert zu werden" (ebd.).
5. Den letzten, dürftiger ausgefallenen Punkt, bildet bei Öztürk das Kopftuch als **Ausdruck des Zwangs**. Er räumt ein, dass das Kopftuch auch für Unterdrückung stehen kann und Frauen aufgezwungen wird. Hierbei dient es ihrer Unterwerfung und Überwachung (ebd. 94).

Der öffentliche feministische Diskurs streicht das Kopftuch ins besondere als Symbol oder Ausdruck des Zwangs, der Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft, als Bekenntnis zum Fundamentalismus, also verallgemeinernd gesprochen als politisches Symbol hervor mit vermehrt oder fast ausschließlich negativen Implikationen. Vor allem was den unterschiedlichen Stellenwert der Geschlechter angeht, verankern sich dieser Position nach Frauen benachteiligende Werte symbolisch im Kopftuch. Genau um diese Symboliken kümmert sich vorwiegend diese Arbeit.

Vor diesem theoretischen Hintergrund kann man unterschiedliche Kategorien herausarbeiten, um die sich die Argumentationsstränge drehen und die wir auch im dominanten feministischen Diskurs in Deutschland wiederfinden:

## 1.5. Kategorien

Im Zuge der Arbeit werde ich mein Material entlang dieser Kategorien codieren und analysieren:

-*Autonomie*: der liberale Feminismus geht davon aus, dass das Tragen eines Kopftuchs keiner autonomen Handlung entspricht

-*Unterdrückung*: Öztürk spricht vom Kopftuch als Ausdruck des Zwangs bzw. der Unterdrückung der Frau

-*Gleichheit*: der liberale Feminismus steht für Gleichheit auf allen Ebenen und versteht unter dem Kopftuch eine Markierung der Ungleichheit zwischen Mann und Frau

-*Sexualisierung*: die Frau wird durch die patriarchalen Strukturen der traditionellen Kultur als Sexobjekt gewertet, bzw. als Wesen, dessen Sexualität unter Kontrolle gebracht werden muss

-*Das Kopftuch als politisches Symbol*: das Kopftuch ist Ausdruck eines islamischen Fundamentalismus viel mehr politisches als religiöses Symbol

Diese Kategorien kommen im letzten Kapitel, dem Hauptteil, in Verwendung, wenn es darum geht den Diskurs textanalytisch zu behandeln. Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit dem kulturgeschichtlichen, justiziellen und politischen Kontext zum Kopftuch in Deutschland, dessen Inhalte sich auch in dem hier behandelten Diskurs wiederfinden und deshalb als Grundlage für den Hauptteil zu Schluss dient.

## 2. Kulturgeschichtliche Verortung des Kopftuchs

Um die Kritiken der Gegenwart rund um das Kopftuch unter einen schärferen Blickwinkel stellen zu können werde ich mich im folgenden Kapitel mit den Ursprüngen des Kopftuchs beschäftigen, bevor wir uns im spezifischen mit dem gegenwärtigen Deutschland beschäftigen werden. Die Kritiken der Gegenwart beziehen sich nicht zuletzt auf die ursprüngliche Bedeutung des Kopftuchs, weswegen wir uns an dieser Stelle damit auseinandersetzen. Hier

werde ich zwei Aspekte unterscheiden: einmal den Schleier in anderen Kulturen, sowie seine Überreste in der Gegenwart und anschließend den Schleier als Vorgabe im Koran mit den entsprechenden Versen, ihren Hintergründen und ihren Interpretationen. Der Blick auf den Schleier in anderen Kulturen ist deshalb von Interesse, weil der Diskurs um das Kopftuch nicht zuletzt den Anschein erweckt, das Kopftuch käme vom Islam bzw. aus dem Koran ganz ohne Vorgeschichte. Um einen objektiveren Blick über die Herkünfte des Kopftuchs zu erlangen finden die Ursprünge des Kopftuchs in anderen Kulturen hier Eingang. Auch um den Eindruck zu verhindern das Kopftuch oder der Schleier sei etwas ursprünglich „muslimisches“, sowie durch die gegenwärtige Diskussion eventuell vermutet wird.

In der Literatur zur Geschichte des Schleiers wird überall auf die Wurzeln des Schleiers oder des Kopftuchs in Juden- und Christentum hingewiesen, sowie den Mittelmeerraum. Während der Entstehung des Islam war "die Verschleierung der Frau in den christlichen Regionen des Nahen Ostens, in Byzanz und im Mittelmeerraum gängige Sitte" (Von Braun/Mathes 2007 : 54).

Das Kopftuch ist also entgegen der allgemeinen Meinung, wie wir in den nächsten Kapiteln sehen werden, keine "Erfindung" des Islam, dieser hat es vielmehr von seinen Vorgängern übernommen, bzw. beeinflussten sich die verschiedenen Kulturen. Von Braun und Mathes sprechen von einer gemeinsamen Geschichte des Schleiers in Christentum und Islam. Auch war es kein Gebot, das ausschließlich Frauen vorbehalten war. Der Gott des Islam wie auch des Judentums ist ein verborgener Gott, ein verschleierter Gott, demgegenüber der Gläubige sich auch zu verschleiern hat. "Deshalb erfordert der Empfang des offenbarten Wortes sowohl bei Moses als auch bei Mohammed die Verschleierung des Hauptes" (Von Braun/Mathes 2007 : 60). Im Folgenden werden wir uns zuerst mit den entsprechenden Suren des Korans beschäftigen, dann mit den Ursprüngen des Schleiers im alten Griechenland und anschließend mit dem Schleier in Juden- und Christentum.

## **2.1. Der Schleier im Koran**

Im Koran gibt es drei Verse, die auf die Verhüllung der Frau hinweisen, die allerdings verschiedenen, diskutierbaren Interpretationen unterliegen, wodurch sich der Breitengrad gegenwärtiger Auseinandersetzungen mit dem Kopftuch, dem „Kopftuchzwang“, der Pflicht oder Freiwilligkeit des Tragens eines Schleiers erklären lassen.

## 1. Vers 53, 33

Der erste Vers um den es sich handelt ist der sogenannte „Hijabvers“ und entspricht dem Vers 53 der Sure 33. In diesem Vers handelt es sich einerseits um Benimmregeln der Gäste Mohammeds, die in weiterer Folge miteinschließen seine Gattinnen nur hinter einem Vorhang um etwas zu bitten. Wortwörtlich lautet die Stelle: „Und wenn ihr die Gattinnen des Propheten um [irgend] etwas bittet, das ihr benötigt, dann tut das hinter einem Vorhang! Auf diese Weise bleibt euer und ihr Herz eher rein“ (Mernissi 1992 : 113). Mernissi beschreibt in weiterer Folge die Hintergründe dieses Vers, vor denen die Schlussfolgerung eines Schleiergebots, im Gegensatz zu den anderen Versen, die wir noch kennenlernen werden, doch eher fraglich erscheinen.

Als der Vers entstand hatte Mohammed frisch seine Cousine Zainab geheiratet und anlässlich der Hochzeit viele Gäste zu sich ins Haus geladen. Sie aßen und tranken, doch bald stellte sich heraus, dass seine Gäste im Bleiben hartnäckiger waren als er hoffte und blieben unerwünschter Weise sehr lange, ohne dass es ihm gelang sie loszuwerden. Der Prophet war angeblich ein überdurchschnittlich höflicher und zurückhaltender Mann. Mohammed hatte inzwischen sogar schon des öfteren das Haus verlassen, doch jedesmal wenn er zurückkehrte waren zumindest drei seiner Gäste immer noch da und machten keine Anstalten das Haus bald zu verlassen. Anas ibn Malik, ein Schüler des Propheten berichtet genauer darüber:

„Ich erinnere mich nicht mehr, ob ich oder ein anderer ihn davon unterrichtet haben, daß die drei Männer sich schließlich zum Gehen entschlossen hatten. Auf jeden Fall kam er in das Brautgemach zurück, hatte einen Fuß in das Zimmer gesetzt und einen draußen gelassen, und in dieser Stellung zog er einen Vorhang *Sitr* zwischen sich und mich, und in diesem Moment kam der Hijab-Vers herab“ (Mernissi 1992 : 115).

Mernissi weist hier auf den Unterschied zwischen den Begriffen Hijab und Sitr hin, letzteres bedeutet wörtlich „Vorhang“.

Der Vers ist also mehr aus Schutz der Privatssphäre entstanden und stellt sich, so Mernissi, zwischen zwei Männer und nicht zwischen Mann und Frau. Wie oben bereits erwähnt, erscheint es nicht ganz einleuchtend, daraus auf ein Verschleierungsgebot der Frau zu schließen. Claudia Knieps sieht in diesem Vers allerdings eine Abschließung der Prophetenfrauen vor Männern, mit wenigen Ausnahmen, was uns dem Verständnis des Schleiers als Funktion der Absonderung von Frauen etwas näher bringt. Trotzdem beschränkt sich demnach der Vers nur auf die Frauen Mohammeds und nicht auf die Frauen der Muslime

im Allgemeinen. Weiter ist zu bemerken, dass der Vers auch eine Interpretation zulässt, die Frauen bzw. die Frauen des Propheten einen höheren Rang zugestehen. So schreibt Knieps: „Als mögliche Ursachen für diese Offenbarung nennt Gertrude Stern: (...) 2. Er wollte mit der Abschließung seiner Frauen diesen einen besseren Rang in der muslimischen Gemeinde geben“ (Knieps 1999: 184). Diese Position lässt sich jedoch, wie Knieps in weiterer Folge angibt, nicht belegen, nachdem der Hijab einer bereits bestehenden Tradition entspricht, wie oben geschildert. Dennoch wird dieser Vers gemeinhin als die Basis zur Einführung des Hijab gesehen (Mernissi 1992 : 122).

Deutlicher wird es im Vers 55 der gleichen Sure, der besagt, dass sich die Frauen des Propheten ohne Schleier vor den Vätern, ihren Söhnen, ihren Brüdern, ihren Schwestern und ihren Sklavinnen zeigen dürfen und der im Zusammenhang mit dem Vers 53 zu verstehen ist (Knieps 1999 : 190). Dieser Vers impliziert, dass vor anderen Männern ein Verschleierungsgebot einzuhalten ist und in weiterer Folge erweiterte sich das Gebot von den Frauen Mohammeds auf die muslimischen Frauen im Allgemeinen. Die wahre Einschränkung der Frau durch diesen Koranvers ist durch den Umstand gegeben, dass es sich bei den Männern vor denen sie sich zeigen dürfen, nur um Männer ihrer Familie handelt. Nachdem die Frau aber in der Familie des Mannes lebt, gibt es nur wenige Momente in denen sie sich ohne Schleier bewegen darf.

## ***2. Vers 59, 33***

"Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, daß sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden" (Knieps 1999 : 200).

Entgegen der häufigen Meinung die Verschleierung der Frau sei im Koran nicht explizit vorgeschrieben, legt dieser Vers ein eindeutiges Verschleierungsgebot doch sehr nahe, wenn er es nicht sogar explizit macht. Allerdings macht es auch hier Sinn die Hintergründe seiner Entstehung zu erörtern, um ein differenziertes Bild des Gebots zu erhalten.

Kurz gesprochen diente dieser Vers in erster Linie dazu, die Frauen des Propheten von den Sklavinnen unterscheiden zu können. Als die Frauen des Propheten nachts umher gingen wurden sie von Männern belästigt, die angaben sie für Sklavinnen gehalten zu haben. Daraufhin offenbarte sich Mohammed der Vers 59, der wie oben geschildert, gebietet die

Frauen nur verhüllt aus dem Haus gehen zu lassen, damit sie nicht belästigt werden. Auch hier wurde der Vers auf die muslimischen Frauen im Allgemeinen erweitert. Der Vers ist also dahingehend interpretierbar, dass man den Stand der jeweiligen Frau erkennen konnte und somit wusste ob sie ehrbar und damit nicht zu belästigen ist. Hier haben wir den Ursprung vieler Argumentationen hingehend des Schleiers als „Befreiungsmerkmal“ der Frau, die von nun an frei ist von verbalen wie körperlichen Übergriffen. Die Männer und Urheber der Belästigung werden in diesem Vers nicht zur Verantwortung gezogen, vielmehr impliziert dieser Vers die Freigabe der Sklavinnen als Belästigungsoffer. Knieps wirft ein:

„Es ist aber nicht dieser Vers, der von den Kommentatoren vorwiegend als Vers herangezogen wird, der die Verhüllung der Frau gebietet. Als Vers, der die Verhüllung der Frau vorschreibt, wird vielmehr Vers 24, 31, der zugleich einen Tugendkatalog neuer Verhaltensweisen mitliefert, herangezogen“ (Knieps 1999 : 204).

Mit diesem Vers wollen wir uns als letzten Punkt beschäftigen.

### **3. Vers 30-31, 24**

Auffällig oder unterschiedlich zu den vorangegangenen Versen ist bei diesem Vers, dass er erstens die Männer miteinbezieht und zweitens genauer darauf eingeht wie sich die Frau zu verhüllen habe. So heißt es zu Beginn:

„Sag den gläubigen Männern sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren). So halten sie sich am ehesten sittlich (und rein) (w. das ist lauterer für sie)“ (Knieps 1999 : 204).

Auch diesen Punkt, nämlich, dass diesem Vers zu Folge die Männer (sogar als erstgenannte) zur Verantwortung gezogen werden, indem sie ihre Augen niederschlagen sollen - gegenüber den Frauen - um sittlich und rein zu bleiben, finden wir oft als Argumentationslinie wenn es um die Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau im Islam geht. Männer tragen auch ihren Teil zur Sittlichkeit bei und zollen Frauen durch ihr Wegsehen Respekt bzw. wird die Sittsamkeit nicht nur über die Frau ausgetragen, sondern sehr wohl auch über den Mann. Sehen wir uns allerdings den Rest des Verses an hat die Frau einen beträchtlich größeren Teil zur Gewährleistung der Sittlichkeit beizutragen als der Mann. Denn sie muss nicht nur ebenfalls die Augen niederschlagen und darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist, sondern zusätzlich genaue Kleidervorschriften einhalten, die in diesem Vers erstmals detaillierter beschrieben werden:

Sie muss "(...) ihren Schal (...) über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemanden (w. nicht) offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, (...). Und sie sollen nicht mit ihren Beinen (aneinander)schlagen und damit auf den Schmuck aufmerksam machen, den sie (durch die Kleidung) verborgen (an ihnen) tragen" (Knieps 1999 : 205).

So wie die Männer die Frauen, dürfen die Frauen die Männer nicht unziemlich ansehen oder auch nur einfach ansehen, denn das könnte bereits der Anfang eines Ehebruchs sein. Zusätzlich haben sie sich zu verhüllen.

Von drei Versen also, werden nur in einem die Männer erwähnt, wobei, wie bereits gesagt, auch in diesem einen Vers im Vergleich die Frauen die größere sittliche Verantwortung tragen. Dennoch ist eine Pauschalisierung des Kopftuchs als Unterdrückungsorgan nur rein von den Versen und ihren Hintergründen ausgehend, nicht treffbar. Nachdem aus dem ersten Vers ein Verhüllungsgebot noch kaum ableitbar ist (wenn er offenbar auch als Grundlage zur Einführung der Verhüllung dient/e) und der zweite Vers mit der Verhüllung eben eigentlich "freie" als unterdrückte Frauen markieren wollte. Dennoch kann man festhalten, dass, abgesehen von der einmaligen Erwähnung sittlichen Benehmens von Männern, die Regulierung der Sexualität und des zwischengeschlechtlichen Zusammenlebens über den Frauenkörper ausgetragen wird.

## **2.2. Ursprünge und Überreste des Schleiers**

In den homerischen Epen, der Ilias und der Odyssee begegnen wir öfter einer Art Verschleierung. Es gab verschiedene Frauengewänderarten. Einerseits ein für die damalige Zeit in diesem geographischen Raum klassisches Kleid namens "Heanos", dann der "Peplos", welcher am ehesten als ein großes Schleiertuch zu bezeichnen ist und schließlich das "Kredemnon", das dem heutigen Kopftuch am ähnlichsten war. Peplos und Kredemnon erscheinen aber nicht einheitlich, es gibt verschiedene Verständnisweisen, so wird das Kredemnon oft auch als Stirnband übersetzt, der Peplos kann ebensogut eine Art Schaltuch sein (Knieps 1999 : 32-33). Die Tücher werden unterschiedlich angewendet und kommen in den Epen willkürlich vor, ohne dass man von einer "systematischen" Verhüllung der Frau sprechen kann: "Eine generelle Verschleierung der Frau vor dem Mann läßt sich aus den Epen nicht ablesen, dennoch ist eine Abgrenzung von Männern und Frauen wie etwa in den unterschiedlichen Speisegemeinschaften zu beobachten. Hierbei liegt wohl eine frühe Form

gesellschaftlicher Organisation vor, wie sie etwa auch in Sparta und Kreta zu beobachten war" (Knieps 1999 : 33).

Von den Epen abgesehen wird diese gesellschaftliche Ordnung besonders deutlich wenn wir einen Blick ins klassische Athen werfen. Bekanntlich gab es hier eine strenge Unterteilung in Frauen- und Männerwelten, bzw. Bereichen. Männer nahmen am öffentlichen Leben teil, betrieben Politik, Wissenschaft und befanden sich am Markt. Während sich die Frauen in den Häusern befanden und Hausarbeit verrichteten. Ebenso durften sie nur ihren Mann und sehr enge Verwandte sehen, die Frauen besuchten sich allerdings gegenseitig. Frauen durften also schon hier keinen anderen Männern begegnen, weswegen sie vermutlich auch nur verhüllt auf die Straße gehen durften, wenn sie überhaupt auf die Straße gingen: „Es scheint aber sicher zu sein, daß in der klassischen Zeit die freie Athenerin verhüllt auf die Straße ging“ (Knieps 1999 : 38). Eine verhüllte Frau gehörte eher der Oberschicht an, sie wurde jedoch aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen. Die Verhüllung diente dazu, die Frauen von den Blicken anderer Männer zu entziehen.

Werfen wir einen Blick in die Mythologie, so finden wir am Beispiel der Hera eine Figur, die des öfteren mit einem Schleier oder Kopftuch in Erscheinung tritt. Meistens beziehen sich diese Darstellungen „auf ihren Aspekt als Braut“ (Knieps 1999 : 51). Für Hera wurden Schleier, Mäntel, Kopfschmuck und Gewänder hergestellt und genäht und ihr als Gewandopfer dargebracht.

Aphrodite erscheint auf Hochzeitsbildern mit verhüllten Bräuten, während die Verhüllung zu ihren Aufgaben zählt, die Enthüllung gehört zu Heras Aufgaben. Aber auch Aphrodite selbst tritt verhüllt in Erscheinung: „In einigen frühen Darstellungen (Terrakotten) wird Aphrodite trauernd und verhüllt gezeigt“ (Knieps 1999 : 60).

Wir sehen also, dass das Kopftuch schon in der Antike gebraucht wurde, sowie es auch in einem mythologisch-religiösen Zusammenhang in Erscheinung tritt. Nun sehen wir uns die Gebräuche des Kopftuchs oder Schleiers in Juden- und Christentum an.

Wie einleitend erwähnt ist der Gott der Muslim\_innen und Jüd\_innen ein verborgener Gott, dies äußert sich zum Beispiel darin, dass keine Bilder ihres Gottes geschaffen werden dürfen. Das Christentum hingegen ist eher eine Enthüllungsreligion, das Heilige ist durch Jesus Christus eher zugänglich. Dennoch muss auch hier die Frau in der Kirche verhüllt sein, da nur der Mann als Ebenbild Gottes diesem unverschleiert entgentreten darf. Die Frau ist nach

Paulus Abglanz des Mannes, der Mann Abglanz Gottes. Paulus sah die langen Haare der Frau zusätzlich als „natürliche“ Verschleierung, während das Haupthaar der Männer „von Natur aus“ kurz sei (Von Braun, Mathes 2007 : 62). „Der Vatikan hat dieses Gebot bis heute aufrechterhalten. Frauen dürfen dem Papst nur mit verhülltem Haupthaar gegenüberreten“ (ebd. : 63). Weiter diente die Verhüllung der Frau im Christentum als Symbol der Jungfräulichkeit, der im Christentum allgemein große Bedeutung zukommt, man denke nur an die unbefleckte Empfängnis. Die Jungfräulichkeit verheiligte die Frau und weihte sie dem Herrn, sie steht für die Überwindung der Sexualität.

Die Verhüllung der Frau galt als Verzicht auf ihre Sexualität - „Diese Praxis schloß an die vorchristliche Tradition des Brautschleiers an, dem nun aber eine christliche Bedeutung unterlegt wurde“ (ebd.). Ebenso galt sie auch zum Schutz der Frau vor männlichen Blicken, um so ihre Unschuld zu bewahren. Bemerkenswert ist, dass im Gegensatz zur islamischen Tradition hier allerdings der Schleier auch als Barriere für die eigenen Blicke der Frauen fungiert. Frauen sollen weder aktiv schauen, noch betrachtet werden können. „Dieses im Schleier codierte weibliche Blickverbot sollte im Laufe des Mittelalters zum allgemeinen Kennzeichen ehrbarer Weiblichkeit werden und auch Frauen, die keinen Schleier trugen, veranlassen, den Blick vor dem Mann zu senken“ (ebd. : 70).

Braut ist im Hebräischen gleichbedeutend mit „die Verschleierte“. Der Bräutigam entschleiert die Frau und entjungfert sie damit symbolisch „und indem er sie 'erkennt', vollzieht er symbolisch den Geschlechtsakt“ (ebd. : 57). Den Brautschleier finden wir im Alten Testament wieder und zwar bei Rebekka, Rahel und Lea. Rebekka wollte Isaak heiraten. Während sie vor ihrem Vater und dem Knecht noch unverhüllt umher lief, verhüllte sie sich sobald sie in Isaaks Nähe kam. Bei Lea und Rahel verhielt es sich anders. Rahel wollte Jakob heiraten, ihr Vater führte aber zur Hochzeit die verhüllte Lea zum Altar, worauf Jakob erst am nächsten Morgen kam (Knieps 1999 : 12-13). Weiter finden wir die Figur der Susanna im Alten Testament, die als ehrbare, verheiratete Frau einen Schleier trug. „Die Patriarchenfrauen wie Sara, die Frau Abrahams, gingen unverschleiert“ (ebd. : 22).

Knieps schreibt, dass erst in der Prophetenzeit der Schleier zur vollständigen Kleidung der Frauen gehörte, während hier eine Vielfalt an Variationen des Schleiers oder der Kopftücher bzw. Turbane möglich war. In der Patriarchenzeit war der Brautschleier in Gebrauch, ansonsten gingen die vornehmen Frauen unverschleiert. In den rabbinischen Schriften ist das Tragen eines Schleiers als verheiratete Frau ehevertragliche Vorschrift. In der altbabylonischen Zeit gibt es die gewöhnlichen Prostituierten und die Tempelprostituierten.

Die gewöhnliche Prostituierte war meist eine Sklavin und durfte keinen Schleier tragen um sie von den freien Frauen unterscheiden zu können. Tempelprostituierte mussten sich wenn sie verheiratet waren verschleiern, wenn sie unverheiratet waren nicht.

Soviel zu den nicht-islamischen Wurzeln des Kopftuchs. Aber es gibt nicht nur diese nicht-islamischen Wurzeln, sondern auch ihre Überreste in der Gegenwart. Von Braun und Mathes bemerken, dass „uns“, oder dem christlich geprägten Westen das Kopftuch oder der Schleier nur scheinbar fremd erscheinen, obwohl sie bei genauerer Betrachtung immer noch Teil auch unserer Kultur sind. Man denke vor allem an jene Frauen im ländlichen Bereich, die bis heute Kopftücher tragen. „Soweit wir diese Tücher überhaupt bemerken, betrachten wir sie als Bestandteil der traditionellen ländlichen Tracht; wir sehen in ihnen keine Symbole 'gefährlicher' bäuerlicher Rückständigkeit oder vormoderner Frauenfeindlichkeit“ (Von Braun, Mathes 2007 : 55). Ebenso verhält es sich mit dem Gewand der Nonnen - in ihnen sehen wir, egal wo sie sich bewegen - keine Besonderheiten, befinden sie sich nun in öffentlichen Institutionen, auf der Straße oder in ihren Kirchen. Weiter schildern sie, dass in den 50ern das Kopftuch als Accessoire mit Sex-Appeal verwendet wurde und in der Modewelt fest etabliert war.

Im Unterschied zu Jesus hatte Mohammed viele Frauen und genöß die Sexualität. Daraus lässt sich ableiten, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum die Sexualität nicht ablehnt, sondern viel eher befürwortet. Das Kopftuch ist also im Allgemeinen wohl nicht etwas, dass die Sexualität der Frau unterdrücken soll, vielmehr ist es als Maßnahme zu deuten, die unter vielen anderen das Zusammenleben von Männern und Frauen regeln soll.

„Diese Wertschätzung der Sexualität heißt nicht, daß sie 'frei' ist. Wie in allen Kulturen unterliegt die Geschlechtlichkeit im Islam einer Vielzahl von Regulierungen, die man allgemein als Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Geschlechtertrennung beschreiben kann und die sich an beide Geschlechter richten“ (Von Braun, Mathes 2007 : 64).

Der Schleier dient, wie weiter oben schon erwähnt, zum Schutz des Mannes vor der Sexualität der Frau, wobei das Haar als besonders reizvoll gilt. Er ist ihren Reizen nicht ausgeliefert und kann so Allah treu bleiben bzw. die Regeln seiner Religion besser einhalten, was nicht zuletzt mit sozialem Prestige verbunden ist. Wie wir oben schon gesehen haben, hat der Mann zusätzliches Blickverbot, er muss seine Augen niederschlagen im Anblick einer Frau.

Der Vorislam: Die Wurzeln der Verhüllung der Frau finden sich nach Knieps einerseits im Glauben an die Unreinheit der Menstruation der Frau, woraus sich auch ihre Abschließung

folgert. „(...) zum anderen in einem Begriff einer ehrbaren Frau, deren Verhalten die Würde eines Mannes bestimmt“ (Knieps 1999 : 72). Aber auch die Heiligkeit bzw. besondere Erotik der Haare spielt als Ursache der Verhüllung eine Rolle, so ist es möglicherweise wichtiger das Haar zu bedecken als das Gesicht. Im Vorislam existierte noch ein anderes Frauenbild, das Kopftuch oder der Turban galt noch als Schmuck und war nicht wie im späteren Islam mit religiösen Codes verbunden. Es entwickelte sich ein Tugendideal „mit dem eine Einschränkung des Handlungsraumes und der Bewegungsfreiheit der Frau einherging“ (ebd. : 74).

Knieps beschreibt den Hijab als „Ausdruck einer Sozialverfassung und einer Rechtsordnung“ (Knieps 1999 : 173). Die Frau wird hierbei abgeschlossen in den entweder väterlichen oder ehelichen Haushalt, sowie sie nur bestimmte Männer antreffen durfte, die mit ihr in einem engen Verwandtschaftsverhältnis stehen. Und schließlich ihre Verhüllung auf offener Straße. Was vorläufig nur für die Frauen des Propheten galt weitete sich im Laufe der Zeit auf alle muslimischen Frauen aus und wurde zum Tugendideal. Über die Herkunft der Verschleierung ist man sich generell uneinig, sie könnte aus der arabischen Halbinsel kommen, aus der sasanidischen Gesellschaft, aus dem rabbinischen Judentum, dem Hellenismus oder dem Christentum. Hier könnte eine einfache Möglichkeit bestehen oder aber auch sich überschneidende Einflüsse. Nichts desto trotz galt in all diesen Kulturen die Verschleierung und Abschließung der Frau als eine Aufwertung. „Dagegen nahm die Sklavin wesentlich mehr am öffentlichen Leben teil, aber rechtlich war sie in einer völlig anderen Situation als die verschleierte freie Frau“ (ebd. : 175).

Als Vorläufer dieser Rechtsform nennt Knieps Assyrien, Achämeniden und Sasaniden, sowie Lahmiden. In Assyrien galten die Frauen als Besitz des Vaters oder Mannes. Verschleiern mussten sich die freien Ehefrauen, die freien Töchter, die Konkubinen und die verheirateten Hierodulen. Nicht verschleiern durften sich die unverheiratete Hierodule, die Prostituierte und die Sklavin (ebd. : 176). Die Verhüllung der Frau ist als Besitzmerkmal des Mannes zu deuten, rechtlich wird sie als Sache gewertet.

In Achämeniden herrschte unter den Mächtigen die Vielehe. Die Frauen und Konkubinen durften von niemandem gesehen werden, sie wurden streng abgeschlossen. Auch in den Kleidungsregeln waren die Perser sehr streng, nicht ein Teil des Körpers durfte unbedeckt bleiben. Jedoch auch die persischen Männer waren bedeckt. Doch selbst die totale Verhüllung genügte für die Frauen des Königs nicht, wenn diese sich in der Öffentlichkeit

bewegten: „Die Frauen der Könige wurden bei der Ausfahrt in der Öffentlichkeit abgeschlossen, ihre Wagen waren mit Vorhängen verhängt“ (ebd. : 178).

Die ideale sasanidische Frau ist demütig, gehorsam, sanft, schamhaft, züchtig, würdig, edlen Wesens und feinem Benehmens (ebd. : 179). Auch in Sasaniden war die Polygynie verbreitet, allerdings ebenso unter anderen Schichten, nicht nur unter den Herrschern. Es gab Hauptfrauen und Nebenfrauen, welche rechtlich untergeordnet waren. Die Hauptfrauen gehörten derselben sozialen Schicht wie der Mann an und hatte das Recht auf Unterhalt. Vermutlich waren die sasanidischen Frauen in der Öffentlichkeit unverschleiert, nur die Frauen des Königs waren verschleiert. Auch hier wurde die Frau rechtlich als Sache behandelt, jedoch behielt sie das Recht für sich eine Heirat abzulehnen. Sie konnte ein illegitimes Verhältnis schließen „(...) die Kinder einer solchen Verbindung gehörten zu ihrer Familie. Sie war dadurch in Ansehen und Erbrecht nicht beeinträchtigt“ (ebd. : 180).

### *Zusammenfassung*

Der heutige Vorwurf an das Kopftuch es habe sexistische Hintergründe, kann durch diese Erläuterungen als tendenziell richtig eingeschätzt werden. Wenn doch wir aber gesehen haben, dass diese sexistische Tradition nicht allein im Islam wurzelt, sondern ebenso in Christen- und Judentum. Es ist also nicht nur die islamische Tradition, die Bezüge zum Kopftuch bzw. zum Schleier aufweist, wie durch die öffentliche Debatte oft der Eindruck entsteht. Dennoch ist, abgesehen von den Gewändern der Nonnen, die islamische die einzige Tradition, in der sich das Kopftuch als Merkmal der religiösen Zugehörigkeit bis heute gehalten hat, weswegen wahrscheinlich der Blick auf die „eigenen“ Kulturen eher außer Acht gelassen wird. Wichtig ist im Zusammenhang dieser Arbeit, dass wir gesehen haben worauf es sich bezieht, wenn vom Kopftuch als Symbol mit sexistischen Hintergründen die Rede ist, wenn auch diese Hintergründe ebenso in Christen- und Judentum bestehen.

### **3. Justizielle und politische Hintergründe der Kopftuchdebatte**

Um den Argumentationsgehalt des Diskurses folgen zu können und die verschiedenen Bedeutungen und Legitimationen zu verstehen, werde ich im nächsten Punkt die relevanten Grundlagen, sprich die Ausgangsbedingungen, die wir in Deutschland und der Causa Kopftuch vorfinden, vorstellen. Diese Ausgangsbedingungen setzen sich einerseits aus

statistischen Erhebungen zum „muslimischen Leben in Deutschland“ (Bundesministerium des Innern 2009 : o.S.), andererseits aus der juristischen Dimension zusammen, der die Frage wie es überhaupt zu dem breiten Diskurs um das Kopftuch und seine (Ill)legitimität gekommen ist beantwortet und nicht zuletzt unter welchen rechtlichen Rahmenbedingungen Kopftuchträgerinnen in den verschiedenen Bundesländern leben. Dann werde ich kurz die Positionen innerhalb der Parteienlandschaft Deutschlands erörtern, um einen Einblick in die politische Kontroverse zu gewährleisten.

### **3.1. Statistische Ausgangspunkte**

Am 25.6.2009 publizierte das Bundesministerium für Inneres, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, eine repräsentative Studie über „Muslimisches Leben in Deutschland“. Die Studie erfasst unter anderem die Anzahl muslimischer Mitbürger\_innen nach Herkunft und Religion, den Grad der Religiosität, die Häufigkeit religiöser Praktiken und die Häufigkeit des Kopftuch-Tragens, etc. Insgesamt wurden 6004 Personen per Telefon interviewt.

„Die im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK) erstellte Studie belegt erstmals die Vielfaltigkeit des muslimischen Lebens in Deutschland, da Personen aus unterschiedlichen Herkunftskontexten zu Religion im Alltag sowie zu Aspekten der strukturellen und sozialen Integration befragt wurden“ (Bundesministerium des Innern 2009 : 1).

Um einen ersten quantitativen Eindruck über die Situation in Deutschland zu gewinnen, werde ich mich nun kurz dieser Studie widmen, damit wir sehen von welchen Personen, in welcher quantitativen Größenordnung überhaupt die Rede ist.

#### ***Allgemein***

Der Studie zu Folge leben in Deutschland weit mehr Muslime, als ursprünglich angenommen, nämlich rund 4 Millionen. Davon kommt der Großteil mit rund 63% aus der Türkei, gefolgt von Südosteuropa mit rund 14%. Der Großteil aller Muslime sind mit 74% sunnitischen Glaubens, den zweitgrößten Teil bilden die Aleviten mit 13%. Nach dem Grad der Religiosität gefragt kommt die Studie zum Ergebnis, dass besonders Frauen aller Herkunftsländer mehr gläubig sind (Bundesministerium des Innern 2009 : 3).

## ***Das Kopftuch***

Am auffälligsten ist zu bemerken, dass zwischen erster und zweiter Generation ein deutlicher Unterschied besteht, was das Verhalten beim Tragen eines Kopftuchs anbelangt. Die Studie hierzu: “Zwischen dem Alter und dem Anteil der Frauen, die ein Kopftuch tragen, besteht ein deutlicher Zusammenhang“ (Bundesministerium des Innern 2009 : 6). In der 1. und 2. Generation tragen rund 70% nie ein Kopftuch, jedoch tragen in der ersten Generation rund 25% immer ein Kopftuch, sowie ein verschwindender Prozentsatz meistens oder manchmal. In der zweiten Generation schwindet der Anteil, der immer Tragenden auf 17,8 %, während 0% das Kopftuch meistens tragen und 11,5% manchmal eines tragen. Zusammenfassend darf man also festhalten, dass in beiden Generationen für manche wohl erstaunlicher Weise, die eindeutige Mehrheit der Muslimas kein Kopftuch trägt.

Die Studie schlüsselt des weiteren die Häufigkeit des Kopftuchtragens nach Gläubigkeit auf: Die gar nicht Gläubigen tragen wenig überraschend zu 100% nie ein Kopftuch, die eher nicht Gläubigen zu rund 91%. Aber auch die eher Gläubigen sind immer noch auf der eindeutigen Seite der Nicht-Trägerinnen mit 80,3 Prozent im Vergleich zu 12,9%, die das Kopftuch immer tragen. Selbst bei den stark Gläubigen bilden die Mehrheit immer noch diejenigen, die kein Kopftuch tragen mit 49,7%, während auf der Seite derjenigen, die immer ein Kopftuch tragen der Prozentsatz allerdings schon auf 40,8% steigt. Im gesamten kommen wir auf einen Prozentsatz von 69,3 % der nie tragenden, neben 5,7% derjenigen, die manchmal eines tragen, 1,9%, die meistens eines tragen und schließlich 23%, die immer eines tragen (Bundesministerium des Innern 2009 : 7).

### **3.2. Die juristische Dimension**

In dem von mir untersuchtem Diskurs wird immer wieder Bezug auf die juristischen Gegebenheiten genommen. Nicht zuletzt geht es um die Frage welchen Grundrechten mehr Bedeutung beigemessen wird, der Religionsfreiheit, dem Gebot der staatlichen Neutralität und/oder der Gleichheit der Geschlechter. Im Folgenden interessiert uns die juristische Ausverhandlung dessen, mitunter um zu sehen ob oder welche Rolle die Gleichheit der Geschlechter spielt, um die es ja vorrangig in dem von mir untersuchtem Diskurs geht. Aber auch die Frage nach der Neutralität bzw. Religionsfreiheit und die Gesetze dazu spielen in der Argumentation eine wichtige Rolle. Der im nächsten Kapitel geschilderte „Fall Ludin“ gilt außerdem als Auslöser des von mir untersuchten Diskurses.

### 3.2.1. Fereshta Ludin

Durch den „Fall Ludin“ wurde 1998 in Baden-Württemberg eine juristische Gratwanderung beschritten. Im Folgenden werden wir die Gesetzeslage anhand dieses Falles erläutern. Ich beschränke mich auf die ausschlaggebenden Gesetze und die Hauptbegründungen der Abweisungen bzw. Zustimmungen der Beschwerde durch die Gerichte. Ebenso beschränke ich mich auf den „Fall Ludin“, weil ich ihn als repräsentativstes Beispiel für die juristische Lage in Deutschland halte, wobei darauf hingewiesen sei, dass es auch andere juristische Fälle zur „Causa Kopftuch“ gibt.

#### *Der Weg durch die Instanzen*

Fereshta Ludin weigerte sich im Jahr 1998 in Baden-Württemberg ihr Kopftuch während des Schulunterrichts abzulegen und wurde daraufhin von der Schulbehörde nicht in den Dienst aufgenommen. Man argumentierte, dass das Tragen des Kopftuches einer Eignung als Lehrerin widerspricht, da sie die Religionsfreiheit der Kinder und Eltern, sowie die Neutralität des Staates, nicht berücksichtigt. Ludin beschränkt daraufhin einen langen Weg durch die Instanzen. Wir werden uns nur kurz mit den Instanzen und deren Argumentationen, die vor dem Bundesverfassungsgericht kamen, aufhalten, anschließend das Urteil des Bundesverfassungsgerichts untersuchen und schließlich die Gesetze der wichtigsten Länder zur „Causa Kopftuch“ an Schulen betrachten.

Ludin erhob Widerspruch beim Oberschulamt Stuttgart, indem sie sich auf ihr Grundrecht auf Religionsfreiheit berief, der sich in Artikel 4 des Grundgesetzes verankert findet:

„(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet“ (Juristischer Informatikdienst o.J. a : o.S.).

Ausserdem „müsse er [der Staat] bei der Erfüllung des Erziehungsauftrags nach Art.7 Abs. 1 GG nicht völlig auf religiös-weltanschauliche Bezüge verzichten“ (Bundesverfassungsgericht : A/I/3.) , so der Einwand Ludins.

Weiter machte sich Ludin den Artikel 33 des Grundgesetzes zu Eigen, welcher lautet:

„(2) Jeder Deutsche hat nach seiner Eignung, Befähigung und fachlichen Leistung gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amte. (3) Der Genuß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte, die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sowie die im öffentlichen Dienste erworbenen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. Niemandem darf aus seiner Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnisse oder einer Weltanschauung ein Nachteil erwachsen“ (Juristischer Informatikdienst o.J.b : o.S.).

Das Oberschulamt Stuttgart wies den Widerspruch zurück. Ludins Religionsfreiheit als Beamtin werde durch die negative Religionsfreiheit (welche die Freiheit von religiöser Beeinflussung durch permanente Konfrontation meint) der Schüler\_innen, dem Erziehungsrecht der Eltern, sowie dem Neutralitätsgebot des Staates eingeschränkt. Auch das Verwaltungsgericht Stuttgart wies ihre nächste Klage zurück.

Auch hiergegen richtete Ludin Berufung, und zwar beim Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg, der Ludins Beschwerde ebenfalls mit dem Urteil vom 26. Juni 2001 zurückwies. Im Grunde genommen sind die Begründungen denen der voran gegangenen Instanzen sehr ähnlich:

„Das von der Beschwerdeführerin beabsichtigte religiös motivierte Tragen eines Kopftuchs auch im Unterricht würde aber gegen das vom Staat im Schulbereich zu beachtende Neutralitätsgebot und gegen die Grundrechte der Schüler und ihrer Eltern und damit gegen die der Beschwerdeführerin als Repräsentantin des Staates obliegende Dienstpflicht zu unparteiischen, dem Wohl der Allgemeinheit dienenden Amtführung verstoßen“ (Bundesverfassungsgericht : A/I/6.).

Auch das Bundesverwaltungsgericht begründete 2002 seine Zurückweisung der Revision Ludins mit dem Argument, das Neutralitätsgebot gewinne mit der kulturellen und religiösen Vielfalt an Bedeutung und sei deshalb verstärkter als bisher anzuwenden (ebd : A/I/7., Abs. 13). Dies bedeutet hier ebenfalls, dass Neutralität, die insbesondere die Religionsfreiheit der Schüler\_innen schützen soll, über die Religionsfreiheit der Beamtin gestellt wird.

### ***Das Bundesverfassungsgericht***

Nachdem Ludin ausschließlich Zurückweisungen erfuhr, blieb ihr nur noch der Weg zum Bundesverfassungsgericht: „Mit der Verfassungsbeschwerde wendet sich die Beschwerdeführerin gegen die im Verwaltungsverfahren und im Verfahren vor den Verwaltungsgerichten ergangenen Entscheidungen“ (ebd : A/II, Abs. 16). In ihrer Beschwerde beruft sich Ludin übrigens auf noch weitere Gesetze, die wir bisher noch nicht kennen gelernt haben und hier der Vollständigkeit halber kurz angeführt werden:

„(3) Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden“ (Jursitscher Informatikdienst o.J. c : o.S.).

Endlich gab das oberste Gericht Ludin am 3. Juni 2003 Recht: die bisherigen Gerichtsentscheide verletzen Ludin in folgenden Grundrechten: Artikel 33 Absatz 2 in Verbindung mit Artikel 4 Absatz 1 und 2 und mit Artikel 33 Absatz 3 des Grundgesetzes (Bundesverfassungsgericht : A/II, Abs.16,17).

Das Bundesverfassungsgericht relativierte vor allem das von den Gerichten sehr eng ausgelegte Neutralitätsgebot der Bundesrepublik Deutschland. Deutschland sei „offen für eine religiöse Betätigung [auch im Bereich der Schule] und befolge eine so genannte übergreifende, offene und respektierende Neutralität“ (ebd.: A/II, Abs. 18). Weiter heißt es: „Eine Einschränkung der Grundrechtsausübung komme bei vorbehaltlos gewährleistenden Grundrechten nur im Falle konkreter Gefährdung in Betracht. Hieran fehle es“ (ebd.: A/II, Abs. 19).

Ausschlaggebend ist nun, dass das Bundesverfassungsgericht die Sache an die Länder zurückverweist. Das Gericht gibt zu, dass sich die gesellschaftlichen (also multikulturellen) Verhältnisse geändert hätten und die Definition der Neutralität deswegen neu verhandelt werden könnte. Dies obliegt aber dem Gesetzgeber und die Länder können zu unterschiedlichen Lösungen kommen (ebd.: B/II/6.a, Abs. 63).

### ***Zusammenfassung***

Wir haben also gesehen, dass sich die juristische Debatte vor allem zwischen den Werten der Religionsfreiheit und dem Gebot der staatlichen Neutralität abspielte. Die Frage nach der Geschlechtergleichheit und ob diese durch das Kopftuch „gestört“ würde, wurde so gut wie nicht behandelt. Die in dieser Arbeit behandelten Befürworterinnen des Kopftuchverbots berufen sich dennoch auf diese hier deutlich gemachten Grundsätze und Gesetze. In Bezug auf die Religionsfreiheit in so fern, dass sie das Kopftuch als politisches Symbol werten und in Bezug auf die Neutralität, dass das Kopftuch dieser widerspricht. Dies wird im Hauptteil dieser Arbeit verdeutlicht werden.

Wie nun die Länder reagierten und welche einzelnen Gesetze daraufhin in den jeweils verschiedenen Bundesländern entworfen bzw. verabschiedet wurden soll in den nächsten Kapiteln und im Zuge der Darstellung der politischen Parteien und deren Linien, beantwortet werden.

### ***3.2.2. Die Länder***

Nach dem Fall Ludin kam es in den westdeutschen Ländern zu parlamentarischen Verfahren. Christian Henkes und Sascha Kneip beschreiben drei Modelle, denen sich politische Gemeinschaften im Normalfall anschließen und die für die Kopftuchfrage oder Fragen der Religionen, bzw. die Positionen der Parteien dazu, relevant bzw. ausschlaggebend sind: Das exklusive Modell, das universalistische Modell und das pluralistische Modell. Das exklusive definiert Nation und Bürger\_innenschaft auf ethnischer und kultureller Grundlage, das universalistische begreift die Nation politisch, während es kulturelle Themen der Privatsphäre zuschreibt und das pluralistische „das die Nation und den Bürger bzw. die Bürgerin ebenfalls politisch begreift und auch bei vorliegender kultureller Heterogenität keine Anpassung an das Leitbild erwartet“ (Henkes/Kneip 2009 : 252). Dies sind die „integrationspolitischen Paradigmen“, welche mit unterschiedlichen religionspolitischen Leitbildern verbunden sind:

Das universalistische Modell legt ein Verfahren mit Religion durch strikte Neutralität nahe, religiöse Symbole haben hier in der Öffentlichkeit bzw. in der staatlichen Öffentlichkeit nichts zu suchen. Henkes und Kneip bemerken hier, dass eine gänzlich neutrale Behandlung nicht möglich ist, nachdem unterschiedliche Religionen dementsprechend unterschiedlich eingeschränkt werden und weil sie in unterschiedlichem Ausmaß mit der Neutralität zu vereinbaren sind (ebd.). Das pluralistische Integrationsmodell wiederum steht für eine Anerkennung der Heterogenität der Kulturen und Religionen und sieht deren Repräsentation in der Öffentlichkeit und staatlichen Einrichtungen vor. Dies dient der individuellen Entfaltung und soll die Vielfältigkeit der Gesellschaft sichtbar machen. Man beruft sich hier auf die Individualrechte, die anders verletzt würden. Ähnlich dem pluralistischen Modell ist der Ansatz des „Ausnahmerechts“, welcher vorsieht spezielle Gesetze gegenüber einer (religiösen) Gruppe zu erlassen, wenn diese durch bestimmte rechtliche Regelungen in ihrer Besonderheit speziell stark beeinträchtigt sind. Hier gelten im Unterschied zum pluralistischen Ansatz die allgemeinen Regelungen allerdings weiter. Diese

Ausnahmeregelung gibt es allerdings auch in Form einer Förderung der Mehrheitsreligion. Die Idee dahinter ist die Förderung eines Zusammengehörigkeitsgefühls der Bürger\_innen.

„Religionen, so die Befürworter dieser Position, können Vertrauen und Solidarität generieren, von denen auch die Demokratie insgesamt profitiert. Allerdings werden nur bestimmte Religionen als mit den Grundwerten der Demokratie kompatibel und diese stützend angesehen“ (ebd. : 254).

Diese Leitbilder haben nach Henkes und Kneip in der Landesgesetzgebung zur Causa Kopftuch an den Schulen beigetragen. Diese Leitbilder werden nach den Autoren besonders relevant "wenn größere Reformen der 'Staats-Religions-Beziehungen' zu bewältigen sind" (ebd). Im folgenden werden wir die verschiedenen Länder und ihre Gesetze bezüglich des Kopftuchs betrachten.

### ***Baden-Württemberg***

Nachdem es darum ging, die Lehrerin Ludin nicht mit Kopftuch in den Schuldienst zu übernehmen, hatte es Baden-Württemberg mit der Erlassung eines entsprechenden Gesetzes ziemlich eilig.

Der Regierung bzw. vor allem der CDU ging es hauptsächlich darum einen Weg zu finden das Tragen des Kopftuchs für Lehrerinnen zu verbieten, andererseits christliche Bezüge und Symbole im Unterricht als legitimiert beizubehalten. Diese Intension war umstritten, setzte sich jedoch in der Gesetzgebung um, welche am 1.4.2004 im Landtag angenommen wurde und mittlerweile in Kraft getreten ist (Kubelka/Schian 2004 : 23). Es handelt sich hier um den §38 des Schulgesetzes von 1983, der 2004 erweitert wurde:

„Er sieht für LehrerInnen ein Verbot religiöser Symbole im Schuldienst vor 'soweit sie geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören...!', will aber Symbole christlich-abendländischer Tradition, wozu lt. Begründung auch die Kippa zählt, ausnehmen“ (ebd.).

Der Religionsunterricht ist hier ausgenommen. Das Kopftuch wurde hier von der Kultusministerin Schavan vor allem als politisches Symbol gewertet. Bei „christlich-abendländischen“ Bezügen und Symbolen wird im Gesetz allerdings eine Ausnahme gemacht, mit dem Argument, dass die Darstellung jener Werte nicht dem Verhaltensgebot widerspricht. Hier ginge es um eine von der Religion losgelöste Wertewelt, die aus den Traditionen der christlich-abendländischen Kultur hervorgegangen ist (Kubelka/Schian 2004 : 24).

## ***Bayern***

In Bayern gab und gibt es bisher keinen Fall einer Kopftuchträgerin, die in den Schuldienst möchte, trotzdem hat auch Bayern den Fall Ludin als Anlass genommen, ein entsprechendes Gesetz zu erlassen. Wie in Baden-Württemberg wird auch in Bayern das Kopftuch als eher politisches Symbol gewertet und das daraufhin erlassene Gesetz ähnelt dem Baden-Württembergerischen im Großen und Ganzen, mit wenigen Unterschieden:

„Äußere Symbole und Kleidungsstücke, die eine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung ausdrücken, dürfen von Lehrkräften im Unterricht nicht getragen werden, sofern die Symbole oder Kleidungsstücke bei den Schülern und Schülerinnen oder den Eltern auch als Ausdruck einer Haltung verstanden werden können, die mit den verfassungsrechtlichen Grundwerten und Bildungszielen der Verfassung einschließlich den christlich-abendländischen Bildungs- und Kulturwerten nicht vereinbar ist" (LT Bayern, Drs. 15/368, zitiert in: Von Blumenthal 2009 : 154).

In Bayern wurde also auch eine differenzierte Behandlung des Kopftuchs durchgesetzt, welche durch die christliche Prägung des Landes, die als neutral erscheint, gerechtfertigt wurde. Nach von Blumenthal trat die Frage der Neutralität allerdings in den Hintergrund. Im Kopftuch sehe man vor allem einen Widerspruch zu den in der Verfassung festgeschriebenen Grundwerten. Vom Kopftuch gehe eine "abstrakte Gefahr" aus (Kubelka/Schian 2004 : 26).

## ***Berlin***

Anders als in Baden-Württemberg und Bayern verfährt Berlin in der Kopftuchfrage unter einer rot-roten Koalition. In Berlin gibt es keine christlichen Bezüge in der Landesverfassung. Hier hat die staatliche Neutralität Priorität und nach anfänglichen Schwierigkeiten wurde am 20. Jänner 2005 auch in Berlin ein Gesetz gen Kopftuch erlassen, das allerdings alle Symbole verbietet, die Religion demonstrieren, Schmuck ist hier ausgenommen. Damit ist Berlin das einzige Bundesland, das „ein Verbot religiöser Symbole für weite Teile des öffentlichen Dienstes beschlossen [hat], das keine Ausnahmen für christliche und jüdische Symbole vorsieht“ (Von Blumenthal 2009 : 243). Lehrkräfte und andere Beschäftigte mit pädagogischem Auftrag

„dürfen innerhalb des Dienstes keine sichtbaren religiösen oder weltanschaulichen Symbole, die für die Betrachterin oder den Betrachter eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft demonstrieren, und keine auffällenden religiös oder weltanschaulich geprägten Kleidungsstücke tragen" (Abg.H. Berlin, Drs. 15/3249:3, zitiert in: ebd. : 240).

In der Begründung des Gesetzesentwurfs wird auf die besonderen Umstände Berlins Rücksicht genommen. Berlin ist ein von Pluralismus geprägtes Land, sowohl weltanschaulich als auch religiös, das auf diese Bedingungen mit strikter Neutralität der Staatsbediensteten reagiert.

### ***Bremen***

Ähnlich wie in Berlin wird auch in Bremen besonderer Wert auf die Neutralität gelegt. In Bremen gab es im Unterschied zu den anderen Bundesländern, abgesehen von Baden-Württemberg, einen konkreten Fall auf den es 2005 reagierte. Nachdem das Verwaltungsgericht die Entscheidung der Schulbehörde eine Kopftuchträgerin nicht in den Dienst als Referendarin aufzunehmen verwarf, beschloss die Bremische Bürgerschaft eine Reform des Schulgesetzes und die Einführung des Kopftuchverbots (ebd. : 244). Besonders ist hier, dass in anderen Bundesländern für Referendarinnen Ausnahmeregelungen getroffen sind, Bremen griff hier strenger durch. Besonders an Bremen ist ebenso, dass es einen großen außerparlamentarischen Diskussionsprozess gab bevor das Gesetz erlassen wurde.

„Am Ende des staatlich angeordneten Diskussionsmarathons haben sich die Senatskanzlei und Bildungsressort auf eine Regelung verständigt, die religiöse und weltanschauliche Symbole grundsätzlich aus den Schulen verbannen will“ (Kubelka/Schian 2004 : 28).

### ***Hessen***

Besonders in Hessen ist, dass die Regelung bezüglich des Kopftuchs auch für Beamtinnen gilt, also ein generelles Kopftuchverbot darstellt und über das Schulgesetz hinausgeht. Führende Kraft war hier die CDU. Auch hier wird dem Kopftuch politische Symbolkraft zugeordnet. 2004 wurde das „Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralität“ erlassen:

„Beamte haben sich im Dienst politisch, weltanschaulich und religiös neutral zu verhalten. Insbesondere dürfen sie Kleidungsstücke, Symbole oder andere Merkmale nicht tragen oder verwenden, die objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die Neutralität ihrer Amtsführung zu beeinträchtigen oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Frieden zu gefährden. Bei der Entscheidung über das Vorliegen der Voraussetzungen nach Satz 1 und 2 ist der christlich und humanistisch geprägten abendländischen Tradition des Landes Hessen angemessen Rechnung zu tragen“ (Drucks. 16/1897, zitiert in: Kubelka/Schian : 29).

Auch hier wird also der christlichen Kultur oder Tradition Eingang gewährt. Das Schulgesetz wurde dem Beamtenengesetz entsprechend modifiziert (Kubelka/Schian 2004 : 29).

### ***Niedersachsen***

Auch in Niedersachsen wurde durch eine Erneuerung des Gesetzes 2004 eine Ungleichbehandlung zwischen Kopftuch und christlich-jüdischen Symbolen vollzogen. Man beruft sich hier ebenso auf christliche Erziehungsziele. Hier gab es, neben Baden-Württemberg, auch eine gerichtliche Auseinandersetzung ob eine Lehrerin mit Kopftuch in den Schuldienst übernommen werden sollte. Der Gesetzestext ist dem baden-württembergerischen sehr ähnlich. Es besagt mitunter, dass das äußere Erscheinungsbild, egal aus welchen Motiven gewählt, die Eignung des\_der Lehrer\_in den Bildungsauftrag zu erfüllen nicht widersprechen darf; während, wie erwähnt, die Grundzüge des Christentums zum unter anderem dominaten Erziehungsziel ernannt werden (ebd. : 30).

### ***Nordrhein-Westfalen***

In Nordrhein-Westfalen gab es bereits Lehrerinnen, die mit Kopftuch unterrichteten, ohne die Diskussion um ein generelles Verbot. Erst mit dem Fall Ludin begann man auch hier ein Kopftuchverbot in Erwägung zu ziehen und die Änderung des Schulgesetzes trat erst 2006/2007 in Kraft. Wiederum ähnlich wie in Baden-Württemberg wird Lehrer\_innen untersagt „äußere Bekundungen ab[zu]geben, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülerinnen und Schülern (...) zu gefährden oder zu stören“ (LT NRW, Drs. 14/569: 4, zitiert in: Von Blumenthal 2009 : 178).

### ***Saarland***

Auch im Saarland wurde 2004 in den Schulen das Kopftuch verboten. Von Blumenthal schreibt hierzu: „Wie in den anderen bisher analysierten Ländern, wurde auch im Saarland eine Regelung verabschiedet, die die ungleiche Behandlung des Kopftuches im Unterschied zu christlichen Symbolen zum Ziel hat“ (ebd. : 168). Das Gesetz sieht gleich wie bereits besprochene Bundesländer eine Erziehung auf der Grundlage christlicher und abendländischer Werte vor.

In allen anderen Bundesländern gibt es keine gesetzliche Regelung zum Kopftuch, meist deswegen, weil sich durch die geringe muslimische Bevölkerung keine Relevanz ergibt oder man durch fehlende Fälle keinen Handlungsbedarf erkennt.

Durch die Betrachtung der Länder sehen wir, dass die Ansicht das Kopftuch sei ein politisches Symbol in den konservativen Ländern von der Politik tendenziell unterstützt wird. Wie es mit den Parteien im Allgemeinen aussieht, soll im nächsten Punkt behandelt werden.

### **3.3. Die politische Dimension**

Im Zuge dieser Arbeit erscheint es am einfachsten, die politische Diskussion anhand der wichtigsten Parteien und deren Statements rund um das Kopftuch und dessen symbolische Konnotationen aufzuschlüsseln. Hierbei sei angemerkt, dass ausschließlich ausgewählte und im Verdacht der Repräsentativität stehende Stellungnahmen der Parteien in diesem Teil der Arbeit Platz finden. Prinzipiell scheiden sich auch innerhalb der Parteien, vor allem in Detailfragen, die Haltungen sehr stark, wodurch eine genaue Darstellung in diesem Rahmen unmöglich ist. Verallgemeinernd lässt sich folgende Gliederung herausarbeiten, die aber bewusst nur einleitend getroffen wird, da wir, wie erwähnt, sehen werden, dass auch innerhalb der Parteizugehörigkeit keine eindeutige Haltung gegenüber dem Umgang mit dem Kopftuch vorherrscht. Die Parteien und deren Haltung sind deshalb von Interesse, um ein Gefühl dafür zu entwickeln, in wie weit sich Politik und der hier behandelte Diskurs gegenseitig unterstützen bzw. auch beeinflussen.

#### ***3.3.1. Die CDU/CSU***

Vergleichsweise eindeutig verhält sich die CDU/CSU, die einen klaren Vorrang des christlichen Glaubens, und seinen Symbolen, gegenüber dem muslimischen Glauben bzw. anderer Konfessionen fordert, und das auch in öffentlichen Ämtern. Diese Haltung wird auch von den populärsten Figuren wie Angela Merkel und Edmund Stoiber vertreten (Oestreich 2005 : 92). Die CDU- Kultusministerin Annette Schavan erließ 2003 für Baden-Württemberg ein Gesetz, welches besagt, dass Lehrkörper keine religiösen, politischen oder

weltanschaulichen äußeren Bekundungen abgeben dürfen; macht für „christliche bzw. abendländische“ Symbole aber eine Ausnahme, da diese dem Erziehungsauftrag entsprechen. Auch die bayrische CSU schließt sich diesen Entwürfen im Großen und Ganzen an. So Edmund Stoiber:

„Wer nach Deutschland kommt, der muss sich darauf einstellen, dass er hier in einer christlich-abendländischen Gesellschaft lebt. Deshalb wollen wir auch an den öffentlichen Schulen im Freistaat keinen Unterricht durch Lehrkräfte, die mit dem Kopftuch eine gänzlich andere Wertordnung dokumentieren und propagieren, als sie in Grundgesetz und Bayerischer Verfassung vorgegeben ist“ (Stoiber : 2003 : o.S.).

Auch in Niedersachsen macht der CDU-Politiker Bernd Althusmann kein Geheimnis aus der Wertepräferenz seiner Partei. Christliche Symbole, wie das Kreuz, stimmen eindeutig mit der „grundrechtlichen Werteordnung“ des Staates überein und sind deshalb vom Gesetz eines Verbots religiöser Symbole an Schulen ausgenommen. „Es [das Kreuz] steht für Nächstenliebe, Freiheit, Menschlichkeit und Gleichheit - auch für die zwischen Mann und Frau“ (Althusmann : 2003 : o.S.), so Althusmann.

Die CDU/CSU stimmte in jedem Bundesland, ausser in Berlin, einem Kopftuchverbotsgesetz zu, sowie in acht von elf Fällen der Antrag dazu von der CDU/CSU eingebracht wurde. Ihre wichtigsten Argumente gegen das Kopftuch an Schulen sind die Ansichten das Kopftuch sei ein politisches Symbol, das Kopftuch sei nicht vereinbar mit den Grundwerten der Demokratie und das Kopftuch sei integrationshemmend. Trotzdem sollen christlich-abendländische Bekundungen zulässig sein (Henkes/Kneip 2009 : 261). „Für die CDU als christlich-religiös geprägte Partei ist es bei Behandlung der 'Kopftuchfrage' zentral, die Verbannung der christlichen Religion aus dem öffentlichen Raum zu verhindern“ (ebd.). Die Neutralität ist nachdem nicht so auszulegen, dass eine strenge Trennung von Kirche und Staat erforderlich wird. Damit religiöse und damit christliche Symbole weiterhin erlaubt werden, legt die CDU/CSU wie erwähnt das Hauptaugenmerk auf das Kopftuch als "politisches Symbol" bzw. in härteren Fällen als Ausdruck des islamischen Fundamentalismus, was wiederum unvereinbar mit den Grundwerten der Verfassung ist.

„Die Rednerinnen und Redner folgten konsequent der Argumentation, dass die Religionen unterschiedlich gut mit der freiheitlichen Demokratie zu vereinbaren seien. Um dem Nachdruck zu verleihen, wurde das Tragen des Kopftuchs verbal mit Zwangsehen, Ehrenmorden und einem Abdriften in Parallelgesellschaften, ja letztlich mit der Einführung der Scharia in Verbindung gebracht“ (ebd. : 262-263).

Im Unterschied zum Kreuz ist deshalb das Kopftuch unvereinbar mit den Verfassungsgrundsätzen. Das Christentum symbolisiert demnach die Werte und Traditionen des Abendlandes und die Aufklärung mit den daraus abgeleiteten Menschenrechte, der Demokratie und Gewaltenteilung seine Folge. Religionen müssen nicht gleich behandelt werden, auf dieses Argument stützt sich der Abgeordnete Henkel, indem er sich auf das Bundesverfassungsgericht beruft, das besagt, dass „die konfessionelle Zusammensetzung und Verwurzelung der Bevölkerung berücksichtigt werden darf“ (ebd. : 263).

Anlehnend an die integrationspolitischen Modelle, die diesem Kapitel vorangestellt waren, kann man hier von der Stärkung der Mehrheitsreligion sprechen, die das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gesellschaft fördern soll. Das Kopftuchverbot wird aber auch als Mittel der Integration verhandelt, indem man Mädchen einen Freiraum schafft. Das Kopftuch wird als Symbol der Ausgrenzung betrachtet.

Wir können also vorbehaltlos zusammenfassen, dass die CDU/CSU die Vorrangstellung des Christentums in Deutschland in gesetzlichen, politischen und gesellschaftlichen Fragen eindeutig an erste Stelle rückt und von jeglichen Einschränkungen, selbst in staatlichen Institutionen, losgelöst wissen will. Die Wahrung der christlichen Identität steht über der Religionsfreiheit, der Gleichbehandlung aller Religionen und der Neutralität. Die vielen christlichen Bezüge in der Verfassung und in den Landesgesetzen Deutschlands machen diese „Wertentscheidung“ der CDU/CSU in den von ihnen regierten Ländern möglich. Frauenrechte werden nur am Rande als unterstützendes Argument gebraucht, wenn es darum geht zu beweisen, dass „christliche Werte“ besser mit den Grundrechten vereinbar seien als islamische Vorstellungen der Gesellschaft.

### ***3.3.2. Die SPD***

„Deutschland ist ein säkularisierter Staat. [...] Meine Ansicht ist klar: Kopftücher haben für Leute im staatlichen Auftrag, also auch für Lehrerinnen, keinen Platz.“ (Schröder 2003 : o.S.). Schröder stellt damit die Säkularisierung in den Mittelpunkt, die allerdings nicht unbedingt für die ganze Partei gilt. Wobei zu der Aussage Schröders angemerkt werden muss, dass er explizit nur Kopftücher anspricht. Die Islam-Beauftragte der SPD Lale Akgün radikalisiert diesen Anspruch der Säkularisierung, indem sie ein generelles Verbot von religiösen Symbolen für Lehrer\_innen fordert und außerdem den Aspekt der Gleichstellung zwischen Mann und Frau im Spannungsfeld der Religionsfreiheit größere Beachtung schenkt: „Es ist

grotesk, die demonstrative Unterordnung unter ein Symbol der Geschlechtertrennung als 'Emanzipation' zu bezeichnen und darin gewissermaßen den 'Normalfall' weiblicher muslimischer Existenz zu sehen" (Akgün 2005 : 62). Viel deutlicher zwischen Kopftuch und Kreuzifix unterscheidet Wolfgang Thierse, der behauptet, dass das Kreuz im Gegensatz zum Kopftuch kein Ausdruck von Unterdrückung sei. Und, dass ausserdem immer noch die Regel der Anpassung an die Sitten an ein Land gelte (Oestrich 2005 : 91). In Berlin wurden unter der SPD- Regierung alle auffälligen religiösen Symbole in Schulen verboten. Berühmt wurden auch die Stellungnahmen des einstigen Bundespräsidenten Johannes Rau, der zwar relativ eindeutig für ein Tolerieren des Kopftuchs eintritt, gleichzeitig aber in aller Deutlichkeit für die Gleichbehandlung aller Religionen plädiert: „Ich bin für Freiheitlichkeit, aber ich bin gleichzeitig für Gleichbehandlung aller Religionen" (Rau 2003 : o.S.).

Henkes und Kneip beschreiben in ihrer Analyse der Plenardebatten in den Landesparlamenten das Argumentationsverhalten der SPD-Fraktionen als sehr uneinheitlich. In ihren Argumentationen scheinen sie in verschiedenen Widerspruchsfeldern gefangen zu sein. Sie sind sich offenbar im Unklaren ob das Kopftuch als religiöses oder politisches Symbol zu werten ist, ob sie für eine offene oder strikte Neutralität eintreten, ob ein Verbot förderlich oder hinderlich in Sachen Integration ist und ob man religiöse Symbole jeweils gleich oder ungleich behandeln sollte (Henkes/Kneip 2009 : 261). Einerseits argumentieren sie, dass auf Grund der enormen Heterogenität der Religionen alle gleich behandelt werden müssen. Hier geht es auch um erfolgreiche Integration, indem man das Gefühl stärker gleich behandelt zu werden und Muslim\_innen keine Extrarechte zukommen lässt. In Baden-Württemberg und im Saarland hingegen argumentierten sie mit der Unterdrückung der Frau im Islam und dem Kopftuch als politisches Symbol, sowie sie das Kopftuchverbot als präventiv gegenüber einer parallelgesellschaftlichen Entwicklung sahen - also ähnlich oder gleich der CDU/CSU. Umgekehrt in Schleswig-Holstein und Rheinland-Pfalz: „Gerade hier wurde im Falle eines Verbots des Kopftuchs vor der Gefahr des Rückzugs in eine abgeschottete Parallelwelt gewarnt und die Anerkennung des Kopftuchs als Integrationsmöglichkeit für sich emanzipierende Frauen gesehen“ (ebd. : 269).

Auch wenn sich Teile der SPD nicht völlig von einer Bevorzugung des Christentums distanzieren, können wir mit zumindest wenig Vorbehalten zusammenfassen, dass die SPD insgesamt für die Säkularisierung von Schulen eintritt, bzw. die Tradition der Trennung von Kirche und Staat als Errungenschaft unterstreicht, die geschützt werden muss. Ebenso finden sich mehr betonende Stimmen in der SPD zur Emanzipationsfrage, die ja unmittelbar mit der

umstrittenen Symbolik des Kopftuchs zusammenhängt. Der Frage nach Emanzipation wird also auch ein bedeutender Stellenwert eingeräumt, zumindest von SPD-Frauen.

### **3.3.3. Die Grünen**

„Die Grünen sind die Partei, die sich über die Kopftuchfrage wirklich den Kopf zerbricht“ (Oestreich 2005 : 93). Hiermit ist gemeint, dass die Grünen von allen Parteien die größten Schwierigkeiten haben die Multikultur und den Feminismus, für den sie beiderlei stehen, zu vereinbaren. Es ist schwierig herauszufiltern welchem Wert sie schlussendlich Absolutheit zugestehen, nachdem sie noch nirgends ausschlaggebende Entscheidungsträger/innen waren. Bemerkenswert kann aber, dass sie, im Vergleich zu den anderen Parteien, die feministischen und emanzipatorischen Bedenken rund um das Kopftuch am häufigsten und lautesten thematisieren. Berühmt ist die Stellungnahme der Ekin Deligöz für die sie sogar Morddrohungen erhielt - in einem Gastkommentar für die „Stern“- Redaktion sagte sie: „Das Recht der Schülerinnen das Kopftuch abzulehnen, wiegt für mich höher als das Recht der Lehrerin, in der Schule Kopftuch tragen zu dürfen“ und weiter unten: „Die Neutralitätspflicht gilt es in diesem Fall besonders zu beachten“ (Deligöz 2006 : o.S.). Andererseits entsteht der Eindruck, dass ein wichtiger Teil der Partei eine eher tolerantere Strömung vertritt, die das Kopftuch feministisch nicht gar so sehr differenziert sieht wie etwa Deligöz. So beispielsweise Joschka Fischer, der einen Toleranz-Beschluss des hessischen Landesparteitags unterstützte. Ebenso tritt Ralf Fücks für „mehr Gelassenheit“ dem Islam gegenüber ein, und kommentiert die Causa so: „Die Politik muss den neuen religiösen Minderheiten insoweit entgegenkommen, dass sie ihnen die gleichen Rechte einräumt wie den Christen, etwa das Recht auf muslimischen Religionsunterricht – erteilt von in Deutschland ausgebildeten Lehrkräften“(Fücks o.J. : o.S.).

Henkes und Kneip bezeichnen die Position der Grünen in den Plenardebatten als ziemlich kohärent, alle Fraktionen lehnten das Kopftuchverbot ab. Die Grünen sehen das Kopftuch als ein in erster Linie individuelles religiöses Symbol, finden, dass Religionen in den Schulen zulässig sein sollen und dass sich ein Verbot gegen die Integration richte (Henkes/Kneip 2009 : 266). Weiter empfinden sie das Verbot als Diskriminierung, sowie es keine Ungleichbehandlung der Religionen geben darf. Hauptargumente bildeten hier die Integrationsfragen, die Ungleichbehandlung der Religionen und die Diskriminierung muslimischer Frauen. Ihnen war die Einhaltung einer offenen Neutralität wichtig und sprachen sich gegen eine strikte Trennung von Kirche und Staat aus. Die Heterogenität und

Vielfalt der Gesellschaft sollte widergespiegelt werden und dies auch durch religiöse Symbole an den Schulen. Ein Verbot stelle eine Ausgrenzung der betroffenen Gruppe dar und fördere die vielgenannte Parallelgesellschaft. Die Zulassung christlicher Symbole könnte sich negativ auf die Integration auswirken, nachdem sie nicht zuletzt die Fundamentalist\_innen stärke, indem sie auf die Ungleichheit verweisen.

„Gerade diese Ungleichbehandlung und Zurückweisung, so die grünen Abgeordneten, führe zu einer Abschottung der muslimischen Minderheit und verstärke die entsprechenden Abgrenzungsprozesse noch. Auch 'strikte' Neutralität ist nach Meinung der Grünen der Integration religiöser Minderheiten nicht dienlich" (ebd. : 267).

Auch würden muslimische Frauen diskriminiert, nachdem das Verbot nur sie betrifft - selten, so bemerken Henkes und Kneips, werden feministische Argumentationen contra Kopftuch dargeboten. Das Kopftuchverbot wurde viel eher als emanzipatorisch kontraproduktiv angesehen, nachdem „gerade die Personen betroffen seien, die als Beispiele für Emanzipation und Überwindung dieser gesellschaftlichen Strukturen stehen könnten“ (ebd.).

Die Grünen jedenfalls traten in den Plenardebatten am stärksten für eine offene Neutralität und die Anerkennung aller Religionen ein. Mit Ausnahme der Berliner Fraktion, die ein säkulareres Modell bevorzugte.

Multikulturalismus und Feminismus stehen sich hier ziemlich gleichberechtigt gegenüber. Aber wenigstens kann man festhalten, dass weder das eine noch das andere ignoriert, verdrängt oder als unwichtiger empfunden wird als das andere. Und der Verdacht, dass auch für die Grünen Deutschlands im Endeffekt Frauen- und damit Menschenrechte einer „falsch verstandenen Multikultur“ vorzuziehen sind, liegt sehr nahe.

### **3.3.4. Die FDP**

„Unsere Haltung als Freie Demokratische Partei ist eindeutig: Wir sind seit vielen Jahrzehnten für die religiöse Neutralität des Staates" (Westerwelle 2003 : o.S.), so Guido Westerwelle als das Urteil des Bundesverfassungsgerichts feststand und die Sache an die Landesgesetzgeber\_innen zurückgab. Damit gibt eine der populärsten Figuren der Partei eine sehr klare Tendenz einer Wertepräferenz ab und setzt die Neutralität vor die uneingeschränkte Ausübung der Religionsfreiheit. Heide Oestreich schreibt über die FDP: „Die Liberalen ringen noch heftig mit sich. Einerseits ist die Partei eine Freundin der Säkularisierung, andererseits der Religionsfreiheit" (Oestreich 2005 : 94). Mit diesem Satz wäre unsere

Problemstellung auf den Punkt gebracht. Auch Oestreich findet keine konforme Parteilinie der FDP, sondern streicht eher die gegenteiligen Meinungen innerhalb der Parteien hervor.

Hier gilt also ähnliches wie weiter oben für die Grünen: In der Frage Religionsfreiheit oder Neutralität herrscht Unsicherheit. Eine eindeutige Parteilinie gibt es nicht, da auch die FDP keine ausschlaggebende Initiatorin diverser Gesetzesentwürfe war oder ist.

Nach Henkes und Kneips ist die uneinheitliche Parteilinie der FDP auch darauf zurückzuführen, dass sie sich der jeweiligen Koalitionspartnerin anpasste, bzw. ihrer parlamentarischen Rolle gemäß verhielt. War sie in Koalition mit der CDU war das Kopftuch für sie ein eher politisches Symbol und die Ungleichbehandlung der Religionen zulässig. Der Laizismus wurde nicht als Ziel angestrebt. Stand sie in Opposition zur CDU galt das Kopftuch innerhalb der Partei als ein eher individuelles religiöses Symbol, Religionen dürfen nicht ungleich behandelt werden und entweder man entscheide sich für das Verbot aller Symbole, pflege also den Laizismus oder übe Toleranz (Henkes/Kneips 2009 : 261). „Die Argumente der Rednerinnen und Redner, die aus der Opposition heraus gegen entsprechende Gesetze sprachen, lassen erkennen, dass die Liberalen durchaus ein 'laizistisches Staats-Religions-Modell' bevorzugen würden“ (ebd. : 264). Weiter richtete sie sich vehement gegen eine Bevorzugung des Christentums, unter anderem mit dem Argument, dass es für die FDP keine Weltreligionen erster und zweiter Ordnung gibt. In Nordrhein-Westfalen änderte sich diese Position der FDP als sie eine Koalition mit der CDU bildete. Plötzlich galt das Kopftuch wie in der CDU als politisches Symbol mit fundamentalistischem Charakter, sowie die Angst vor einer Parallelgesellschaft thematisiert wurde. Auch die Ausnahmeregelung für christliche Symbole stieß ihnen nicht mehr auf, sondern war konform mit dem Grundgesetz:

„In der Ausnahmeformulierung zugunsten christlicher Symbole wurde nun keine unzulässige Ungleichbehandlung der Religionen mehr gesehen, da es sich hierbei ja um eine Kulturtradition handele, die sich im Grundgesetz (GG) und in der Landesverfassung wiederfinde“ (ebd. : 265).

### ***Zusammenfassung***

In diesem Kapitel haben wir gesehen, welchen politischen Rückenwind die Befürwortung eines Kopftuchverbots in Deutschland erfährt. Wenn auch die Argumente der Politik nicht unmittelbar der Logik der Geschlechtergleichheit folgt. Zumindest nicht bei den ausschlaggebenden Parteien wie allen voran der CDU/CSU. Hier spielt eher die Frage der Neutralität eine Rolle, sowie der Vorrang christlicher Traditionen. Wenn auch hier das

Kopftuch immer wieder als politisches Symbol gewertet wird, sowie es auch die im nächsten Kapitel innerhalb des deutsch-feministischen Diskurs verhandelt wird. Die Frage der Gleichheit der Geschlechter kommen bei SPD und Grünen vor, sowie ebenso die Frage der Neutralität und Religionsfreiheit. Wir finden in der Politik also vor allem die drei Kategorien Neutralität, Religionsfreiheit und (wenn auch eher unterrepräsentiert) die Gleichheit der Geschlechter wieder. Wobei wir festhalten können, dass die Politik insgesamt, auch wenn wir die Länder und ihre gesetzliche Umsetzung was das Kopftuch betrifft betrachten, aus den erwähnten verschiedenen Gründen auch immer tendenziell für ein Kopftuchverbot auftritt. Dies setzt sich im öffentlichen feministischen Diskurs fort bzw. steht in Wechselwirkung dazu. Dieser Diskurs und seine Bewertung des Kopftuchs wird nun im nächsten Kapitel, dem Hauptteil dieser Arbeit, behandelt.

## **4. Bedeutungskonstruktionen des feministischen Diskurs in der BRD**

Wie im ersten Kapitel geschildert orientiere ich mich in der Analyse des öffentlichen deutsch-feministischen Diskurses an folgenden Kategorien, die ich zuvor der Theorie entnommen habe: Autonomie, Unterdrückung, Gleichheit, Sexualisierung und das Kopftuch als politisches Symbol.

### **4.1. Autonomie**

Der Kategorie „Autonomie“ steht die „Indoktrinierung“ oder der „Zwang“ als Pendant gegenüber. Wir werden sehen, dass, wenn im Diskurs von Autonomie oder Freiwilligkeit die Rede ist, gesagt wird, dass Frauen nur „scheinautonom“ sind. Demgegenüber wiederum steht die wahre Autonomie ohne Kopftuch. Gleichzeitig kann das Kopftuch auch die Funktion erfüllen Autonomie zum Beispiel gegenüber dem Elternhaus zu erlangen, indem die Eltern ihren Töchtern mehr Freiheiten erlauben, wenn diese Kopftuch tragen. All dies wird nun in diesem Kapitel geschildert.

Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang, die tatsächlich freie Entscheidung das Kopftuch zu tragen, ohne gravierender Einflussnahme oder Zwang von Seiten anderer.

Wenn es um das Thema der Einflussnahme geht, ist häufig die Rede von dem erhofften Kopftuchverbot für Mädchen unter dem 14. Lebensjahr. Seyran Ates ist eine der Kopftuchgegnerinnen, der dies ein Anliegen ist, welches bis jetzt aber noch nicht durchgesetzt werden konnte: „So werden in den nächsten Jahren wohl weiterhin immer mehr kleine Mädchen durch das Kopftuch früh sexualisiert und trainiert für ihre Rolle im Leben und ihrer Gemeinschaft“ (Ates 2009a : o.S.). Es geht vor allem um die Erziehung der Mädchen, die frühe Prägung, die schlussendlich dazu führt ob von Freiwilligkeit die Rede sein kann oder nicht. Nach Ates meinen „die meisten Gelehrten“ des Islam, dass die Frau ab der Pubertät ihren ganzen Körper zu verhüllen habe und dies ihre Pflicht ist:

„Dieser Haltung wird sowohl von Seiten des politischen Islam als auch bei der Erziehung der Mädchen in religiös-islamischen Familien Rechnung getragen. Dass man hierzulande trotz allem immer wieder das Begriffspaar aus Kopftuch & Freiheit in die Debatte wirft – von der 'Freiheit zum Kopftuch' bis zur 'Freiheit unter dem Kopftuch' – ist schlichtweg zynisch“ (ebd.).

Mädchen würden nach Ates von klein auf zum Islam und dessen Vorschriften erzogen, in diesem Fall kann man nicht von Freiwilligkeit sprechen. Demgegenüber stünde die Erziehung zu „wahrer Freiheit“ wie die „Freiheit eigener Meinungsfindung und persönlicher Lebensgestaltung“ (ebd.). Dies ist aber nicht der Fall, wenn Mädchen keine Wahl gelassen wird Kopftuch zu tragen oder nicht, dies ist jedoch bis auf wenige Ausnahmen in konservativen Familien der Fall: „Sie müssen das Kopftuch tragen und werden massiv unter Druck gesetzt wenn sie es nicht tun wollen – oder gar bekennen, dazu gezwungen zu sein“ (ebd.) Der vom Elternhaus ausgehende Druck wird an die Mitschülerinnen weiter gegeben, die kein Kopftuch tragen, „sekundiert von [den] Eltern [der kopftuchtragenden Mädchen], die es als ihre Pflicht ansehen, alle Muslime zur wahren Glaubensausübung anzuhalten. Dass die meisten muslimischen Mädchen unter diesen Umständen beteuern, das Kopftuch 'freiwillig' zu tragen, ist nicht verwunderlich“ (ebd.).

Necla Kelek bezweifelt, dass Mütter ihren Kindern tatsächlich die freie Wahl, die Entscheidung überlassen, ob sie sich verhüllen wollen oder nicht: „Vermitteln Mütter ihren Kindern das Recht, frei zu entscheiden, ob sie sich verhüllen? Dürfen diese Kinder Buddhisten oder Atheisten werden, wenn sie es wollen?“ (Kelek 2010a : o.S.). Die Kinder lernen keine echte Freiheit kennen, sie werden von klein auf zum Islam und zum Kopftuch erzogen. Autonomie ist hier nach Kelek als sehr fragwürdige Kategorie zu behandeln.

Wie gesagt, liegt das Hauptaugenmerk des Diskurses auf den jungen Mädchen, die beeinflussbar sind und die es deswegen durch ein Kopftuchverbot zu schützen gilt, um sicher

zu gehen, dass ihre Entscheidung, später ein Kopftuch zu tragen oder nicht, eher einer autonomen Handlung entspricht. Wenn sie hingegen von klein auf ein Kopftuch tragen, fällt es nach Necla Kelek schwerer später das Kopftuch abzulegen:

„Wir müssen uns darum nicht dafür einsetzen, dass Frauen selbst entscheiden, ob, wann und wen sie heiraten und ob und wie viele Kinder sie bekommen. Wir müssen die Schwachen der Gesellschaft, in diesem Fall die jungen Mädchen auch vor Funktionalisierung und Missbrauch schützen“ (Kelek 2009a : o.S.).

Der Schutz dieser Mädchen vor ihren Familien und Eltern steht an oberster Stelle, die versuchen „das Kopftuch über ihre Kinder durchzusetzen“ (ebd.). Dazu Kelek noch einmal: „Es ist unsere Pflicht, die Kinder davor [vor dem Kopftuchzwang] zu schützen“ (ebd.). Als Schutz dieser Mädchen kann das Kopftuchverbot für Mädchen bis zum 14. Lebensjahr dienen. So könne man den Druck vom Elternhaus wenigstens abdämpfen. Auch das Kopftuchverbot von Lehrerinnen spielt nach Alice Schwarzer eine wesentliche Rolle, um Mädchen vom Druck zu befreien, Kopftuch zu tragen. Ohne Kopftuchverbot werden „sie alle [...] jetzt verstärkt unter Druck gesetzt werden können. Ganz zu schweigen von den Mädchen, die schon heute häufig von ihren Familien zum Kopftuch genötigt und im Namen der 'Natur der Frau' vom Sportunterricht oder von Ausflügen ausgeschlossen werden“ (Schwarzer 2003a : o.S.).

Das Kopftuch gilt als Funktionalisierungsinstrument der Männer über Frauen, das die türkische community den Frauen aufzwingt, in den wenigsten Fällen tragen nach Deligöz (eine deutsche Politikerin der Grünen), diese Frauen das Kopftuch freiwillig: „Und die wenigsten Frauen tragen es wohl vollkommen freiwillig. Wenn sie das tun könnten, dann wären wir schon einen Schritt weiter“ (Deligöz 2007 : o.S.). Die Freiwilligkeit das Kopftuch zu tragen wird also angezweifelt, dazu genüge nach Kelek schon ein einfaches Stadtbild, das einen eindringlichen Eindruck hinterlässt und die Autonomie wiederum als fragwürdig erscheinen lässt: „Wenn ich in Berlin-Wedding, in Köln oder Paderborn die verschleierte jungen Importbräute hinter ihren verschleierten Schwiegermüttern laufen sehe, bezweifle ich, dass sie sich dieses verschleierte Leben freiwillig ausgesucht haben“ (Kelek 2009b : o.S.).

Seyran Ates meint in einem Interview, dass die große Mehrheit der Frauen das Kopftuch nicht freiwillig trägt und sie dabei noch dazu übergangen werden von der Debatte:

„Sie haben tatsächlich recht, dass bei der gesamten Debatte die Frauen, die das Kopftuch gegen ihren eigenen, meist sogar erklärten Willen tragen, vergessen oder übergangen werden. Dabei stellen sie die Mehrheit dar. Kürzlich habe ich zufällig eine Talkshow im türkischen Fernsehen gesehen, in der gesagt

wurde, das nach neuesten Umfragen in der Türkei 80% der befragten Frauen angaben, das Kopftuch gegen ihren Willen zu tragen. Sie nannten verschiedene männliche Familienmitglieder, die sie dazu zwangen, das Kopftuch zu tragen“ (Ates 2006 : o.S.).

Die einfache Einflussnahme durch Erziehung und Gemeinschaft kann sich also auch zu echtem Zwang entwickeln. Lale Akgün erzählt in einem Interview mit Alice Schwarzer von ihren Erfahrungen im Landeszentrum für Zuwanderung in Solingen, nachdem Schwarzer sie fragt ob in dieser Zeit Druck pro Kopftuch zu spüren war: „Und wie! In den Predigten wurde verkündet: Jedes Haar, das zu sehen ist, wird sich in der Hölle in eine Schlange verwandeln [...] Das heißt die Leute wurden eingeschüchtert, man machte ihnen Angst“ (Akgün 2003 : o.S.). Die Islamwissenschaftlerin Rita Breuer schreibt in der „EMMA“ in einem Artikel, in dem es um Mobbing gegen kopftuchfreie Mädchen geht (Breuer 2009 : o.S.), dass, kopftuchfreie Mädchen gemobbt werden „in Schulen und Ballungszentren mit hohem Anteil konservativ-muslimischer Familien [...] aus der 'Freiheit' zum Kopftuch schnell der Zwang [wird], es tragen zu müssen; eine Entwicklung, die man in der islamischen Welt allenthalben beobachten kann“ (ebd.). In konservativ-islamischen Ländern kann man nach Breuer definitiv von einem Zwang zum Kopftuch sprechen, die Verhüllung der Frau ist Pflicht und wird gehandelt, alles andere wird verachtet. Auch religiöse Minderheiten und Besucherinnen des Landes müssen ein Kopftuch tragen:

„Jedes Zuwiderhandeln, das bereits beim Herauslugen einer kleinen Haarlocke gegeben ist, wird streng gehandelt; die Missachtung der Gemeinschaft der Gläubigen gilt der 'ehrlosen' Frau allemal. Mit der stetig anwachsenden Einflussnahme des politischen Islam greift die islamische Bekleidung seit Mitte der 80er Jahre auch in Europa um sich“ (ebd.)

Auch Europa stehe unter dem Einfluss dieses politischen Islams und somit auch unter den Bekleidungs Vorschriften, die aus den streng islamisch geprägten Ländern kommen, wo Zwang zur Verschleierung herrsche. Die Beeinflussung zum Tragen des Kopftuchs erreicht eine doppelte Ebene, wenn, so Breuer, Väter dafür bezahlt werden, dass ihre Töchter Kopftuch tragen. Breuer beschreibt eine „systematische Propaganda, die islamische Einflussnahme und die Entschlossenheit, die Frauen in ihre Schranken zu weisen“ (ebd.). Das Kopftuch ist dadurch wieder „zum Inbegriff islamischen Lebens“ (ebd.) geworden.

„Finanzkräftige Sponsoren sind sich nicht zu schade dafür, etwa in Oberägypten Vätern Geld anzubieten, wenn die studierenden Töchter das Kopftuch tragen. Und 30 Dollar im Monat sind ein überzeugendes Argument für eine Familie, die sich wirtschaftlich kaum über Wasser halten kann“ (ebd.)

Neben der Argumentation der Indoktrinierung oder des Zwangs findet sich die Argumentation der „Scheinautonomie“. Das bedeutet, dass die angegebene Freiwilligkeit, keine wirkliche Freiwilligkeit oder Autonomie darstellt. Diese Schein-Autonomie äußere sich zum Beispiel dadurch, dass dem Einfluss der Erziehung später zu wenig oder gar keine Rechnung getragen wird. So beschreibt Seyran Ates wie Mädchen früh durch das Kopftuch erzogen werden „damit sie später als stolze Studentinnen sagen können, dass sie das Kopftuch 'freiwillig' tragen“ (Ates 2009a : o.S.). Hier ist die Autonomie der späteren Studentinnen also nur scheinbar, da die Erziehung eine andere Entscheidung kaum zugelassen hat. Weiter spricht Lale Akgün von verinnerlichten Vorstellungen von Frauen, die angeben das Kopftuch freiwillig zu tragen, weswegen wiederum von einer echten autonomen Handlung keine Rede sein kann, sondern aus den verschiedensten subjektiven Gründen entsteht:

„Was ist schon freiwillig... Gerade Frauen verinnerlichen oft die Vorstellungen der Männerwelt. Sie sagen zwar: Ich trage das Kopftuch aus freien Stücken. Aber oft ist es der Versuch, dem Mann, dem Vater oder Ehemann, den Wunsch von den Augen abzulesen. Oder der Versuch, Konflikte aus dem Weg zu gehen. Oder der Versuch, sich aufzuwerten (Akgün 2003 : o.S.).

In diesem Zusammenhang erzählt sie von einer einstigen Patientin, die sie tief verschleiert aufsuchte. Die Sekretärin hielt die 21-jährige für 40, was sie sehr kränkte. Nach ein paar Monaten kam sie wieder: „Nun hatte sie einen neuen Partner und war, seinem Geschmack entsprechend, total aufgestylt: Barbie-Frisur, Minirock, Stöckelschuhe. Ich habe sie fast nicht wiedererkannt. Was ist nun ihr freier Wille?“ (ebd.). Mit diesem Beispiel möchte sie deutlich machen, dass Frauen sich gerne von den Vorstellungen der Männer leiten lassen, was auch für das Tragen des Kopftuchs gelte. Wahre Autonomie erscheine in der Frage des Kopftuchs gerade deswegen als fraglich.

Die Scheinautonomie kann sich aber auch durch pure Unwissenheit äußern, so meint Lamya Kaddor, eine Islamwissenschaftlerin, zum Beispiel an, ob die jungen Frauen das Kopftuch wirklich unfreiwillig tragen, das Wissen über das Kopftuch aber fällt dürftig aus:

„Ich habe bislang bei keiner Schülerin feststellen können, dass sie das Kopftuch gegen ihren ausdrücklichen Willen tragen muss. Was nicht heißt, dass einige nicht aus strukturellen Zwängen ihr Haar bedecken. Jedenfalls weiß kaum eine Schülerin, warum sie überhaupt ein Kopftuch trägt“ (Kaddor 2009 : o.S.).

Gleichzeitig spricht sie von Verantwortung, die jede\_r in einem Rechtsstaat trägt: „Die Verschleierung kann einem diese Verantwortung nicht abnehmen. Man kann sich nicht hinter einem Stückchen Stoff verstecken“ (ebd.).

Geht es um die persönliche Freiheit des Einzelnen und damit um das sogenannte „Recht auf das Kopftuch“ sei diese Freiheit keine wahre Freiheit ist, sondern muslimische Mädchen, die Kopftuch tragen meist in ihrer Freiheit eingeschränkt und somit könne man nicht von einer „Freiheit zum Kopftuch“ sprechen, so Rita Breuer:

„Im Namen der 'persönlichen Freiheit jedes Einzelnen' argumentierte ein Sprecher des NRW-Schulministeriums 2008, müsse jede muslimische Schülerin das Recht auf ihr Kopftuch haben. Dass es gerade mit dieser persönlichen Freiheit der muslimischen Mädchen in vielen Fällen nicht zum Besten steht, sollte eigentlich auch im Düsseldorfer Schulministerium angekommen sein“ (Breuer 2009 : o.S.).

Necla Kelek hebt das Argument der scheinbaren Autonomie in Bezug auf das Tragen des Kopftuchs hervor, indem sie einen Vergleich zur Sklaverei, zum Alkoholismus und zum Drogenkonsum zieht. Im gleichen Zug überträgt sie die Verantwortung der Kontrolle dieser scheinbaren Autonomie dem Staat:

„Freiwilligkeit ist in diesem Zusammenhang keine Kategorie. Gäbe es in Deutschland Menschen, die sagen: 'Wir möchten wieder als Sklaven leben', würden wir es dennoch verbieten. Auch Alkoholiker sagen, sie trinken freiwillig. Drogenabhängige zwingt niemand zum Konsum. Der Staat hat eine Schutzfunktion. Er muss garantieren, dass wir in Sicherheit leben können. Und er muss überprüfen, ob die individuellen Entscheidungen einer Person gut für sie sind, oder nicht“ (Kelek 2010a : o.S.).

Das Individuum allein könne also nicht wissen, was gut für es ist und was nicht, hier müsse der Staat kontrollierend eingreifen. Auf das Kopftuch und die damit verbundene Frage der Autonomie bedeutet das, dass auch wenn es „freiwillig“ getragen wird, sich die Trägerinnen damit nichts Gutes tun, ohne es zu wissen. Die Autonomie ist deshalb hier auch nur scheinbar.

Das Kopftuch kann einer Frau aber auch zu Autonomie in der Familie oder Gemeinschaft verhelfen, auch wenn dies natürlich zum Beispiel von Seyran Ates kritisch bewertet wird. Die Tendenz sich Autonomie durch das Kopftuch zu verschaffen ist nach Ates steigend:

„Was die Schwester mit dem Kopftuch draußen treibt weiß kaum jemand. Die Mädchen, die das Kopftuch aufsetzen, um mehr Freiheiten zu bekommen, werden immer zahlreicher. Und die Schummeleien unter dem Deckmantel des Kopftuchs werden hingenommen, Hauptsache der Schein stimmt“ (Ates 2009a : o.S.)

Hier wird nicht nur die Kritik an der steigenden Tendenz der Mädchen Kopftuch zu tragen laut, sondern auch an der daran geknüpften Doppelmoral. Wenn ein Mädchen das Kopftuch aufsetzt, kann sie sich im Prinzip genauso „unmoralisch“ oder „unsittlich“ verhalten, wie ein Mädchen ohne Kopftuch, solange es eben unter dem Deckmantel des Kopftuchs geschieht. „Unmoralisches“ oder „unsittliches“ Verhalten wäre in diesem Zusammenhang zum Beispiel das romantische Verkehren mit einem Jungen oder Mann. Es könne aber auch dazu dienen überhaupt das Haus verlassen zu dürfen und sich so ein Stück Autonomie zu verschaffen, sozusagen als Garant dafür, dass das Mädchen sich draußen „moralisch“ verhält, so meint Lale Akgün:

„Ich erinnere mich gut an die jungen Frauen, die noch zuhause lebten und das Kopftuch anzogen, um sich ein wenig Freiheit von den Eltern zu verschaffen. Mit dem Kopftuch durften sie nämlich das Haus verlassen ... Es war den Eltern eine Art Gewährleistung, dass sich die Tochter moralisch verhält und auch die jungen Männer wissen, wo Schluss ist“ (Akgün 2009 : o.S.).

Dies könnte man ebenso als „Schein-Autonomie“ werten. Neben der als erstes beschriebenen „Nicht-Autonomie“, da erzwungen oder indoktriniert, der „Scheinautonomie“, da anerzogen und der zweiten „Scheinautonomie“, die Autonomie nur durch das Kopftuch gelten lässt, kommt im Diskurs an manchen Stellen eine Art „wahre Autonomie“ ohne Kopftuch zum Vorschein, oder eben die Kopftuchlosigkeit zur Voraussetzung hat.

Ein Beispiel dafür findet sich wieder in dem Artikel von der Germanistin und Historikerin Cornelia Filter, in dem sie über Emel schreibt, die ihr Kopftuch abgelegt hat (Filter 2009 : o.S.). Das Ablegen des Kopftuchs verhalf ihr gleichermaßen zu einem neuen, eigenständigen Leben, so „sprach Emel: 'Ich möchte einfach anders leben! Allein, eigenverantwortlich – mit einem selbstgewählten Partner'“ (ebd.). Das Ablegen des Kopftuchs ziehe also mehrere Konsequenzen nach sich, allen voran eine endlich gewährleistete wahre Autonomie, einem eigenverantwortlichen Leben, bis hin zu einem selbstgewählten Partner.

Um die wahre Autonomie sicherstellen zu können, werden im Diskurs Stimmen laut, die für ein Verbot des Tragens des Kopftuchs bis zum 14. Lebensjahr plädieren, um so sicher zu gehen, dass es sich tatsächlich um eine freie Entscheidung handelt, das Kopftuch zu tragen oder nicht:

„Deshalb plädiere ich dafür, die Grenze der Religionsmündigkeit im Alter von 14 Jahren auch als Grenze für das Tragen eines Kopftuches in der Schule festzusetzen. Wer das 14. Lebensjahr vollendet

hat, darf über den Religionsunterricht entscheiden. Ab dann soll den Jugendlichen durchaus zugestanden werden, in die Debatte um das Kopftuch einzusteigen“ (Akgün 2009 : o.S.).

Necla Kelek unterstützt dies, wichtig für Kinder ist zu erfahren, was Freiheit ist, als Voraussetzung, die Pluralität der Religionen vollständig zu akzeptieren: „Kinder müssen lernen, was Freiheit ist und wie sie eigenständige Entscheidungen treffen. Wenn das garantiert ist, könne die Gesellschaft die Vielfalt der Religionen wunderbar ertragen [...]. Von dieser Freiheit sind wir im Islam aber noch weit entfernt“ (Kelek 2010a : o.S.). Im oder mit dem Islam ist diese Freiheit kaum möglich, dazu gehört ein säkularer Staat, der den Mädchen die Entscheidungsfreiheit ermöglicht, die die wahre Autonomie erst möglich macht, so meint Kelek an anderer Stelle: „Jedes Mädchen hat ein Recht, ein gleichberechtigtes Mitglied unserer säkularen Gesellschaft zu werden. Es hat ein Recht seinen Körper zu erfahren, es soll selbst bestimmen können, mit oder ohne Kopftuch aufzuwachsen“ (Kelek 2009a : o.S.).

Neben der mehrheitlichen Eindeutigkeit in der Verhandlung von Autonomie, wie wir sie bisher kennengelernt haben, finden sich aber auch Stellen, in denen die eindeutige Beurteilung autonomen Handelns problematisiert wird. Ein Beispiel hierfür liefert Lale Akgün, die von den Unsicherheiten der Motive des Tragens des Kopftuchs spricht: „Wer kann schon unterscheiden zwischen dem Kopftuch aus innerer persönlicher Religiosität, dem von der männlichen Autorität aufgezwungenen und dem, hinter dem eine gezielte politische Absicht steckt?“ (Akgün 2003 : o.S.).

Aber auch wenn es um das Kundtun der Unfreiwilligkeit geht, treten Probleme auf, nachdem sich nach Ates kaum eine muslimische Frau trauen wird auszusprechen, dass sie das Kopftuch gegen ihren Willen trägt. Sie vergleicht dies mit der Abtreibungsaktion von Alice Schwarzer:

„Wie viele Frauen trauen sich öffentlich kund zu tun, dass sie das Kopftuch unfreiwillig tragen? In den Siebzigern hat Alice Schwarzer die Aktion 'Ich habe abgetrieben' gestartet. Wie lange hat es gedauert, bis Frauen das zugeben konnten. Warum hängt man bei muslimischen Frauen die Latte niedriger. Warum erwartet man, dass sie plötzlich frei reden?“ (Ates 2008 : o.S.).

Auf die Aussage, dass es doch viele Frauen gibt, die das Kopftuch freiwillig tragen meint sie schlicht weg: „Das sagen Sie. Eine Behauptung, die sich nicht belegen können“ (ebd.). Nachdem der Interviewer daraufhin meint er habe mit vielen kopftuchtragenden Musliminnen gesprochen, antwortet Seyran Ates: „Haben Sie gefragt, wenn ein Kind im Schulalter ein Kopftuch tragen musste, ob es das als Erwachsener überhaupt ablegen kann? Und warum soll es Ihnen sagen, dass es das Kopftuch nicht freiwillig trägt?“ (ebd.). Problematisch ist die

Feststellung der Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit also auch deswegen, weil an und für sich kein Grund gegeben ist die Unfreiwilligkeit zuzugeben.

### ***Zusammenfassung***

Zusammengefasst wird die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit von Autonomie und Kopftuch verneint. Die Autonomie durch das Kopftuch ist ebenso fraglich, wie die angebliche Freiwilligkeit des Tragens im Erwachsenenalter. Es wird auf die Doppelmoral aufmerksam gemacht, welche zum Inhalt hat, das Kopftuch garantiere das sittliche Verhalten der Mädchen, während sie unter dem Deckmantel des Kopftuchs macht was sie möchte.

Den Mädchen wird das Kopftuch anerzogen und vor diesem Hintergrund kann nicht mehr von einer wahren autonomen Handlung die Rede sein, wenn die Frau das Kopftuch im Erwachsenenalter weiterhin trägt, auch wenn sie behauptet es freiwillig zu tun. Wenn man auch nicht mit gänzlicher Sicherheit feststellen kann ob Freiwilligkeit vorhanden oder nicht, kann man die Freiwilligkeit vor dem Hintergrund der Erziehung zumindest anzweifeln. Hinzu kommt die Anfälligkeit von Frauen den Vorstellungen der Männer entsprechen zu wollen, das Tragen des Kopftuchs kann eine Konsequenz daraus sein. Aber auch selbst wenn man das Tragen des Kopftuchs als eine autonome Handlung wertet, so steht immer noch in Frage im Raum ob sich die Frauen damit etwas Gutes tun, so wie Drogensüchtige „freiwillig“ Drogen nehmen und sich damit dennoch massiv selbst schaden. Selbst diese Autonomie muss kontrolliert werden, in diesem Falle vom Staat.

Autonomie kann aber nicht nur scheinbar auftreten, sondern auch schlicht weg gar nicht, nämlich dann wenn Frauen eindeutig dazu gezwungen oder unter Druck gesetzt werden das Kopftuch zu tragen. Dies ist nach den Autorinnen leider zu oft der Fall. Um dies zu verhindern, wird für ein Kopftuchverbot von Mädchen unter dem 14. Lebensjahr plädiert, so dass später garantiert ist, dass das Tragen des Kopftuchs tatsächlich einer autonomen Handlung entspricht, nachdem sie ein Leben ohne Kopftuch schon kennengelernt haben. Die frühe Sozialisierung zum Islam und die daraus resultierende Nicht-Autonomie soll damit abgefangen werden. Ein Kopftuchverbot sowohl für Schülerinnen unter 14 als auch für Lehrerinnen erfüllt die Funktion den Druck ein Kopftuch zu tragen abzufedern und die Möglichkeit einer autonomen Handlung in Hinblick auf das Kopftuch zu ermöglichen.

### 4.3. Unterdrückung

Das Kopftuch als Ausdruck der Unterdrückung gliedert sich in drei Aspekt. Erstens das Kopftuch als Symbol der Unterordnung unter den Mann oder das System, zweitens als Beeinträchtigung der Bewegungsfreiheit und drittens als Instrument um Frauen aus der Öffentlichkeit auszuschließen. Diese drei Aspekte machen das Kopftuch zum Unterdrückungssymbol. Die Kategorie Unterdrückung steht in enger Verbindung mit der Kategorie des Zwangs, ich behandle die Kategorien trotzdem getrennt und setze die „Unterdrückung“ aus den oben genannten Aspekten zusammen, während die Kategorie des Zwangs als Pendant zur Autonomie und deshalb unter dem Punkt der Autonomie behandelt wird.

Nach Seyran Ates macht sich Unterdrückung auch ohne das Vorkommen von körperlicher Gewalt bemerkbar, die reine Unterordnung genügt, um von Unterdrückung zu sprechen: Das Kopftuch

„dient der Manifestierung der untergeordneten Rolle der Frau innerhalb der (muslimischen) Gesellschaft. Damit geht stets eine Unterdrückung einher, wobei Unterdrückung nicht immer mit körperlicher Gewalt oder sonstigen Repressalien in Verbindung stehen muss. Eine Unterordnung ist bereits eine Form der Unterdrückung“ (Ates 2006 : o.S.).

Unterordnung ist also eine Form der Unterdrückung. Genauso hängt die Unterdrückung aber mit der Unfreiwilligkeit oder Zwang zusammen, durch die sich das Kopftuch als Symbol der Unterdrückung kennzeichnet, so meint Ates weiter: „Wenn man sich die Zahl der Frauen ansieht, die unfreiwillig das Kopftuch tragen bzw. sich dem System unterordnen, kann man die Bedeutung des Kopftuchs als Unterdrückungsinstrument ganz deutlich sehen“ (ebd.). Hier kommt also nicht nur der Aspekt der Unfreiwilligkeit zum Tragen, sondern auch die Unterordnung unter das System, in Form des traditionellen oder fundamentalen Islam, die das Kopftuch zu einem Unterdrückungsinstrument macht.

Ebenso findet eine Unterordnung unter den Mann statt, indem das Kopftuch eine bestimmte Rolle der Frau markiert und nach Seyran Ates das Kopftuch das „ultimative Symbol der Unterdrückung [ist]“. (ebd.). Weiter meint sie: „Dabei bleibe ich. Es ist die Sichtbarmachung der Rollenverhältnisse. Andere Mechanismen sind weniger deutlich wahrnehmbar“ (ebd.). Das Kopftuch signalisiert für alle erkennbar nach außen das Rollenverhältnis der Frau in Abgrenzung zum Mann. Wobei ihre Rolle traditionell das Engagement in Haushalt und in der Kindererziehung meint, die als untergeordnet bewertet wird. Das Kopftuch ist demnach der

am deutlichsten erkennbare Mechanismus der Unterdrückung der Frau. Diese Unterdrückung der Frau ist eine von Männern fortgesetzte Tradition: „Über das Kopftuch sagt der Koran nichts, der Schleier ist eine von Männern durchgesetzte Tradition und Ausdruck der Macht über Frauen“ (Kelek 2010b : o.S.).

Diese Macht über Frauen findet unter anderem in den Haushalten statt, wo die Männer traditionell die oberen Positionen in der Hierarchie einnehmen und über das Leben ihrer Mitglieder bestimmen. Der Mann ist der Patriarch, der die Familie streng führt: „Die Väter sind im Islam Diktatoren. Familien sind ein Staat im Staat. Die Väter bestimmen über Gewalt, Liebe, Essen oder auch Kleidung“ (ebd.). Die Unterdrückung findet über die Familie hinausgehend auch in den Communities statt. Alice Schwarzer spricht von einer Entrechtung der weiblichen Mitgliedern, der Einhalt geboten werden muss: „Wir müssen den Entrechteten und Entmündigten in diesen Communities beistehen. Das sind die Frauen. Das sind die Töchter“ (Schwarzer 2006 : o.S.).

Schwarzer geht noch weiter, indem sie wiederum einen Vergleich zu den Verhältnissen im Nationalsozialismus, wenn sie vom Kopftuch als eindeutiges Symbol der Unterdrückung und der Minderwertigkeit der Frau spricht: „Das Kopftuch ist das Zeichen, das die Frauen zu den anderen, zu Menschen zweiter Klasse macht. Als Symbol ist es eine Art Branding, vergleichbar mit dem Judenstern“ (ebd.). Das Kopftuch ist nach Schwarzer also ein Stigma, das die Minderwertigkeit von Frauen markiert. Es macht Frauen, wie im Nationalsozialismus die Juden durch den Judenstern, als untergeordnete Menschen erkennbar.

Ein weiterer Aspekt der Unterdrückung sind die körperlichen Einschränkungen, die Frauen durch das Kopftuch erleiden. Es behindert sie gleichwertig am Leben teil zu nehmen, so wie Männer oder Frauen ohne Kopftuch es können. Akgün begründet dies mitunter den durch das Kopftuch verdeckte Ohren: „Die Ohren sind ganz wichtig. Und Frauen haben genau dasselbe Recht darauf wie Männer, dass ihre Ohren frei sind damit sie alles mithören und mitbekommen, in alle Himmelsrichtungen“ (Akgün 2003 : o.S.). Das Kopftuch und die Burka schränken Frauen darin massiv ein: „Und real sind Kopftuch und Ganzkörperschleier eine schwere Behinderung und Einschränkung für die Bewegung und Kommunikation“ (Schwarzer 2006 : o.S.).

In der Frage der körperlichen Einschränkungen geht es den Autorinnen wieder vor allem um die Mädchen, die durch ihre Kopftücher gehindert werden an unterschiedlichen Aktivitäten wie zum Beispiel Schwimmen teilzunehmen: „Es muss ein Verbot von Kopftüchern in

Grundschulen geben. Muslimische Mädchen müssen auch ihren Körper erfahren dürfen, im Schwimm- und Sportunterricht zum Beispiel“ (Kelek 2006b : o.S.). Dies hat nach Kelek wiederum Ausgrenzung zur Folge:

„In Deutschland wird mittlerweile akzeptiert, dass Sechsjährige Kopftuch tragen müssen und nicht mehr am Turn- oder Schwimmunterricht teilnehmen. Man sperrt sie vom gesellschaftlichen Leben aus und erklärt das mit der muslimischen Kultur. Das geht mir zu weit“ (Kelek 2005 : o.S.).

Mädchen werden durch das Kopftuch daran gehindert „zu toben, zu schwimmen [und] zu klettern“ (Ates 2009a : o.S.). Wenn sie es tun, müssten sie nach Ates ständig darauf achten, dass das Kopftuch nicht verrutscht und kein Haar zu sehen ist, was für die Mädchen viel Stress bedeutet (ebd.). Besonders drastisch äußert sich dieses Diktat der Eltern, wenn sie ihren Töchtern die Haare abrasieren, um zu verhindern, dass Haare hervor sehen: „Dann sorgt das Mädchen schon freiwillig dafür, dass das Stückchen Stoff nicht mehr verrutscht“ (ebd.). Die Islamisierung des äußeren Erscheinungsbildes durch das Kopftuch kann man nach Breuer von den sonstigen Einschränkungen muslimischer Mädchen nicht trennen. Partys, Popmusik und sonstige Freizeitbeschäftigungen sind für die Mädchen tabu (Breuer 2009 : o.S.).

Handelt es sich um die Burka, kann nach Kelek nicht nur die Rede von einer Einschränkung sein, sondern von Leid. Kreuze können getragen werden, ohne, dass es körperliches Leid zur Folge hat, die Burka allerdings „ist ein Symbol und es demonstriert Leid“ (Kelek 2010b : o.S.). Die körperliche Einschränkung durch das Kopftuch steigert sich also in der Burka zu Leid und muss deshalb verboten werden.

Generell kann das Kopftuch auch als Instrument dienen Frauen systematisch aus dem öffentlichen Leben auszuschließen, die Unterwerfung unter das Kopftuch hat eben dieses oft zur Folge:

„Bei historischer und aktueller Betrachtung wird nicht zu bestreiten sein, dass mit dem Unterwerfen der Frauen unter ein Kopftuch-Diktat deren Beteiligung am gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben unterbunden werden soll und unterbunden wird. Man muss sich doch nur die Länder anschauen, in denen das Kopftuch oder der Schleier staatlich verordnet getragen werden müssen. Haben Frauen dort etwa eine besonders nennenswerte wirtschaftliche Macht und erreichen unproblematisch Spitzenpositionen in Wirtschaftsunternehmen, wenn sie nicht gerade ein Familienmitglied sind? Welche Frau darf in den arabischen Emiraten z.B. Auto fahren?“ (Ates 2006 : o.S.).

Wo das Kopftuch sichtbar wird, muss nach Ates zwangsläufig der Verdacht aufkommen, dass Frauenunterdrückung herrscht. Dies gilt vor allem für Staaten, in denen der Schleier zur

gesetzlichen Pflicht gehört. Dies mag in dieser speziellen Ausformung nicht für Deutschland gelten und doch repräsentiert das Kopftuch eben diese Unterdrückungsmechanismen: „Nicht, dass wir auch in aufgeklärten zivilen Gesellschaften keine patriarchalen Strukturen hätten, auch ohne das Kopftuch. Es ist aber ein ultimatives Symbol der Frauenunterdrückung für jeden Bereich des Zusammenlebens“ (ebd.). Das Kopftuch macht oder soll Frauen unsichtbar machen und aus der Öffentlichkeit ausschließen. Auch wenn dies in Deutschland nicht in jedem Fall zutrifft, wenn eine Frau sich dazu entscheidet Kopftuch zu tragen, so gibt es, nach Kelek, diese Fälle trotzdem und müssen Beachtung finden: „Aber die, die in den Häusern, hinter ihren Schwiegermüttern, eigenen Müttern, unter Kopftüchern verschwinden, deren Identität die Nichtexistenz in der Öffentlichkeit ist, das Schicksal dieser Frauen wird nicht beachtet“ (Kelek 2009b : o.S.).

Der Bereich der Frau sei das Private und sie gehört ihrem Mann:

„Die Frau soll öffentlich nicht auftreten. Tut sie es doch, verschwindet sie hinter einer Burka – sie ist unsichtbar und damit nicht da. Die Öffentlichkeit ist männlich, Privatheit ist weiblich. Die Frau ist Besitz des Mannes. Sie hat dem Mann zu gehorchen, wie sie Gott gehorchen soll“ (Kelek 2010b : o.S.).

Necla Kelek geht noch einen Schritt weiter, indem sie Frauen, die Burka tragen mit Sklaven oder Gefangenen vergleicht. Auf die Frage hin ob Frauen mit Burka oder Kopftuch nicht trotzdem ihre eigene Identität besäßen, die sie unter anderem durch das Kopftuch ausdrücken, meint sie: „Das haben auch Sklaven und Menschen, die im Gefängnis sind“ (ebd.). Es geht ihr hierbei darum, dass man nicht sieht wer hinter dieser Burka steckt, „Identität“ bedeutet für sie als Mensch erkennbar zu sein, die Verhüllung bedeutet für sie, dass Frauen „nicht das Recht [haben] Mensch zu sein“ (ebd.).

### ***Zusammenfassung***

Das Kopftuch ist nach den Autorinnen das Symbol der Unterdrückung von Frauen. Frauen unter dem Kopftuch oder der Burka sind Gefangene und Sklaven, die befreit werden müssen. Im Falle des Kopftuchs müssen vor allem Mädchen davor geschützt werden, die massive Einschränkungen in ihrer Bewegungsfreiheit durch das Kopftuch erfahren. Sie können nicht spielen, nicht schwimmen, sich nicht im gleichen Ausmaß frei bewegen wie ihre Spielkamerad\_innen ohne Kopftücher und sind dadurch unterdrückt. Im Falle der Burka bedarf es ein generelles Verbot, nachdem sie auch für die erwachsene Frau nicht nur eine eine massive Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit, sondern echtes Leid bedeutet. Die Burka

wird vom Diskurs also als massive Einschränkung der Freiheit dieser Frauen behandelt, was ein Verbot naheliegend und legitim macht. Genauso wie jeder Mensch die Sklavenhaltung als verbotswürdig anerkennt, die eine massive Freiheitsbeschneidung der Sklaven darstellt, ist die Burka eine Beeinträchtigung der Freiheit, die verboten werden muss.

Als Symbol markiert es den Unterschied zwischen Männern und Frauen und zwar zu Ungunsten der Frau. Die Unterscheidung ist nämlich eine Unterordnung der Frau unter den Mann. Nach Alice Schwarzer macht das Kopftuch die Frau zu einem Menschen zweiter Klasse (Schwarzer 2006 : o.S.). Es ist ein Stigma, das die Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann demonstriert. Sie ordnet sich dem Mann und gleichzeitig dem System unter. Sie signalisiert mit dem Kopftuch öffentlich und für alle Menschen erkennbar ihre Unterordnung unter den Mann und damit ihre eigene Unterdrückung.

Das Ziel ist es Frauen aus der Öffentlichkeit auszuschließen und sie in der Öffentlichkeit unsichtbar zu machen. Die Verschleierung der Frau, also die Unsichtbarmachung, nimmt den Frauen das Recht in der Öffentlichkeit Mensch zu sein (Kelek 2010b : o.S.). Es unterdrückt Frauen dabei sich frei in der Öffentlichkeit zu bewegen und zu zeigen.

Das Kopftuch bedeutet Unterdrückung durch die Behinderung der Bewegungsfreiheit, die Unterordnung unter den Mann oder das System, was immer schon eine Unterdrückung bedeutet. Und durch die Ausgrenzung der Frau aus der Öffentlichkeit, indem man sie durch die Verschleierung unsichtbar macht.

## **4.2. Gleichheit**

Das Argument der „Gleichheit“ spaltet sich im Diskurs in drei Aspekte auf: erstens die (Un)Gleichheit zwischen Mann und Frau, zweitens die (Un)Gleichheit zwischen Frauen und drittens die (Un)Gleichheit zwischen „Deutschen“ und „Muslim\_innen“ durch das Kopftuch.

Lale Akgün beantwortet in einem Interview mit Alice Schwarzer die Frage, warum das Kopftuch für sie ein „rotes Tuch“ sei, so: „Erstens, weil es den Islam auf ein Stück Kopftuch reduziert. Zweitens, weil es ein äußeres Zeichen der Ungleichheit zwischen Mann und Frau ist (Akgün 2003 : o.S.). Das Kopftuch dient der Geschlechterdifferenzierung, das dem Ideal der Gleichheit zwischen Mann und Frau gegenüber steht und negiert. Es sei nach Elisabeth Badinter allgemein gefasst ein Streit zwischen universalistischen Prinzipien und einem

differenzialistischem Denken, die einen sind erpicht auf die Gleichheit und die anderen pochen auf das Recht des Unterschieds. Badinter sieht zwischen jenen einen „tiefen, philosophischen Konflikt“: „[d]en zwischen den Differenzialisten und den Universalisten. Anders gesagt: den Konflikt zwischen den Anhängern eines Rechts auf Unterschied und denen des Rechts auf Gleichheit“ (Badinter 2010 : 106). Die Universalist\_innen sind für sie die „Erb\_innen der Aufklärung“, für die die republikanischen und weltlichen Grundwerte unauflöslich sind, sowie sie für alle gelten und verbindlich sind (ebd. : 111). Die Universalist\_innen sind nach Badinter jenen voraus, die diese Grundhaltung anzweifeln und kulturellrelativistisch denken. Teilt man diese Grundhaltung der Gleichheit, ist man „gegen das Isolieren und gegen das Spalten von Menschen in Geschlechter und Rassen“ (ebd.).

Auch Necla Kelek meint, dass die Differenzierung zwischen Männern und Frauen die Konsequenz nach sich zieht, dass ihnen dadurch auch verschiedene Rollen in der Gesellschaft zukommen: „Männer und Frauen sind nicht gleich, sie haben unterschiedliche Aufgaben und damit eine unterschiedliche Stellung in der Gesellschaft“ (Kelek 2005 : o.S.). Das Kopftuch markiert nach Kelek in erster Linie eine Unterscheidung zwischen Mann und Frau und sieht damit auch unterschiedliche Rollenverteilungen vor, die Frauen meist im Haushalt erfüllen. Kelek klassifiziert den Schleier als etwas, das die muslimische Gesellschaft spaltet „in innen und außen, in Öffentlichkeit und Privatheit, in Männer und Frauen“ (Kelek 2009a : o.S.). Das Kopftuch ist somit das Symbol der Ungleichheit schlechthin und es weist den Frauen eine traditionelle Rolle zu. Nun gibt es in Deutschland den Gleichheitsgrundsatz, auf den die „Kopftuchgegnerinnen“ immer wieder zurück greifen mit dem Argument, das Kopftuch widerspräche eben diesem Grundsatz.

Besonders in der Schule müsse der benannte Gleichheitsgrundsatz zur Geltung kommen, um Schülerinnen ein angemessenes Gefühl von Gleichwertigkeit mit ihren männlichen Genossen zu vermitteln. So schreibt Rita Breuer: „Ein staatliches Kopftuchverbot für Schülerinnen wäre ein deutliches Signal, um dem Gleichheitsgrundsatz – eine der größten Errungenschaften der Zivilisation – für alle eine Chance zu geben“ (Breuer 2009 : o.S.). Die islamische Religion, bzw. diese die das Kopftuch als Pflicht einer muslimischen Frau oder sogar eines muslimischen Mädchens klassifiziert, steht quer zu diesem Gebot der Gleichheit zwischen den Geschlechtern. Das Kopftuch oder das Tragen eines Kopftuchs lässt eine Gleichwertigkeit zwischen Männern und Frauen, Mädchen und Buben nicht zu, da es die Frau oder das Mädchen als „anders“ darstellt: „Religiöse Gründe jedoch, die im Dienste der Geschlechtertrennung und zur Markierung der Frauen als 'das andere Geschlecht', das minderwertigere, das schwache, das verführerische Geschlecht dienen, dürfen wir nicht länger

akzeptieren“ (Ates 2009a : o.S.). Der Religionsfreiheit setzt sie ihre Grenzen, Religionsfreiheit kann es nur dort geben, wo sie nicht mit anderen Grundrechten in Widerspruch gerät, in diesem Fall mit dem Gleichheitsgrundsatz. Seyran Ates sieht es als die Aufgabe des Staats, die Gleichheit der Geschlechter zu fördern „und Kinder so zu erziehen, dass sie die Sache mit der Gleichberechtigung der Geschlechter verstehen, respektieren und bestenfalls umsetzen“ (ebd.).

Das Kopftuch in der Schule steht dem diametral gegenüber, es steht nicht für die Gleichberechtigung der Geschlechter ,

„[d]a mögen sich die 'Feministinnen' mit Kopftuch noch so verbiegen in ihrer Argumentation; sie können es noch so modern und bunt binden und sich darunter noch so erotisch und sexy kleiden. Das Kopftuch ist die Flagge der Trennung der Geschlechter und der 'Andersartigkeit', sprich Minderwertigkeit der Frauen“ (ebd.).

Auch entgegen der Aussage der Gleichwertigkeit vor Gott - „[g]leichwertig bedeutet eben nicht gleichberechtigt“ (ebd.). Egal also wie individuell oder „modern“ sich das Kopftuch auch gestaltet, ein „echter Feminismus“ mit Kopftuch ist nach Ates nicht möglich, weil es eben nicht die Gleichheit von Frauen, sondern die Trennung zwischen Frauen und Männern markiert.

Der zweite Aspekt der Gleich- oder Ungleichheit behandelt den Unterschied zwischen Frauen selbst und zwar zwischen jenen, die Kopftuch tragen, und jenen, die keines tragen. Die Frauen mit Kopftuch gelten gemeinhin als die „ehrbaren“, „reinen“ Frauen, während jene, die keines tragen, unehrbar sind: „Frauen werden in 'Anständige' und 'Unanständige = Huren' eingeteilt“ (Ates 2006 : o.S.). Das Kopftuch verursache also nicht nur eine Kluft zwischen Männern und Frauen, wie im ersten Teil geschildert, sondern auch zwischen Frauen selbst. Sind Frauen durch das Kopftuch Männern schon untergeordnet, so sind sie noch weniger wert, tragen sie gar keines. Martina Zimmermann, die sich in einem „EMMA“ Artikel mit dem Kopftuchverbot in Frankreich beschäftigt (Zimmermann 2009 : o.S.) erzählt von einer jungen, muslimischen Schülerin, die seit geraumer Zeit eine Schule mit Kopftuchverbot für Lehrerinnen und Schülerinnen besucht, die sagt: „Ein verschleiertes Mädchen in der Schule würde mich stören. Denn dann fängt es an: Die eine ist verschleiert, sie gilt als anständiges Mädchen, die andere nicht, das ist eine Nutte“ (ebd.).

Vom Elternhaus werden nach Ates die Mädchen ohne Kopftuch ebenso benachteiligt. Kein Kopftuch zu tragen bedeutet Einschnitte in der Freiheit des Mädchens, während sich Mädchen mit Kopftuch frei bewegen dürfen. Seyran Ates spricht vom Bild, das Eltern diesen jungen Frauen gegenüber haben:

„Nach dem Verständnis dieser Eltern sind ihre Töchter glücklicher als die unehrenhaften, barhäuptig mit Jungs spielenden Mädchen. Ihre Töchter sind 'namuslu', ehrenhaft. Deshalb darf die Tochter, die das Kopftuch trägt, auch ausgehen und spät nach Hause kommen; während die Tochter, die das Kopftuch verweigert, zu Hause bleiben muss“ (Ates 2009 : o.S.).

Auch Alice Schwarzer redet vom „Terror der eigenen Väter, Brüder und Männer [...] für die verschleierte Mädchen die Guten zum Heiraten sind – und unverschleierte die Schlechten zum Vergewaltigen“ (Schwarzer 2003b : o.S.). Schwarzer schildert damit eine tiefe Spaltung in verschleierte und unverschleierte Mädchen und entwirft ein Bild von den Unverschleierten, deren Kopftuchlosigkeit einen Freibrief für Gewalttaten darstellt.

Hier wird deutlich, dass das Prinzip der Gleichheit durch das Kopftuch auch zwischen Mädchen und zwischen Frauen untergraben wird. Neben der Ungleichheit zu den Männern existiert die Ungleichheit unter Frauen. Im nächsten und letzten Punkt sehen wir uns an, wie das Kopftuch die Gleichheit zwischen „Deutschen“ und Menschen oder Frauen muslimischer Herkunft, mit oder ohne deutscher Staatsbürger\_innenschaft, stört bzw. negiert.

In diesem dritten Aspekt geht es sehr viel um die viel besprochene „falsche Toleranz“, die die Menschen zum „anders sein“ verdammt, oder, wie Alice Schwarzer meint: „Das tönt nach falscher Fremdenliebe, die nur die andere Seite der Fremdenverachtung ist“ (Schwarzer 2008 : o.S.). Es geht darum, die Menschen mit muslimischen Hintergrund in Deutschland zu integrieren und Parallelgesellschaften zu verhindern, die sie in ihrem „Anders sein“ gefangen hält und als „Fremde“ stigmatisiert. Die „Fremdheit“ veräußert sich vor allem durch den Schleier, der die „Andersheit“ direkt zum Ausdruck bringt. So meint Alice Schwarzer an anderer Stelle: „Der liberale Imam der Großen Pariser Moschee zum Beispiel warnt vor den Saudi-Arabien bezahlten Islamisten und dem Schleier in der Schule, weil der das Anderssein betont und die Integration behindert“ (Schwarzer 2003b : o.S.).

Wieder gilt das differenzialistische Denken als die Problemursache, das unterteilen in „Wir“ und „Ihr“ und, dass wir „aus einer falsch verstandenen Multikulti-Haltung die Leute nie als Teil unserer Gesellschaft begriffen“ haben (Akgün 2003 : o.S.). Die „Multikulti-Haltung“

meint in diesem Zusammenhang das unhinterfragte Zusammenleben verschiedener Kulturen und die Idealisierung dieser multikulturellen Gesellschaft. Diese Haltung ist nach Akgün „eine besonders gefährliche Verharmlosung der Ausgrenzung“, die Zugewanderten werden „im Exotikbereich gehalten“ und sind „vom Wohlwollen der Mehrheitsgesellschaft abhängig“ (ebd.). Es ist also eine Kombination aus „sich anders fühlen“ und als „anders“ wahrgenommen werden, die eine Ungleichheit zwischen „Deutschen“ und „Muslim\_innen“ schafft. Hier wird wiederum die Linke kritisiert, die diese „Multi-Kulti-Haltung“ mitgetragen hat und das Kopftuch aus Gründen der Toleranz verteidigt: „Eher hatte die Linke bisher noch stärker Tendenzen als die Rechte, das Kopftuch und seine Folgen verharmlosend für eine Frage der 'Toleranz' zu halten und für eine 'Multikulti-Gesellschaft' zu plädieren“ (Schwarzer 2003a : o.S.).

Das differenzialistische Denken führt nach Akgün zu Ausgrenzung, man empfindet in diesem Fall muslimische Menschen in Deutschland nicht als Teil des Landes, sondern immer als „die Anderen“. Akgün sieht darin ein Spezifikum Deutschlands, sie erzählt von zwei vietnamesischen Frauen, eine kam nach Deutschland, die andere in die USA: „Nach zehn Jahren sagte die in Amerika: Ich bin Amerikanerin! Die in Deutschland Lebende war darüber sehr erstaunt, weil ihr so schnell nie über die Lippen kommen würde, zu sagen: Ich bin Deutsche“ (ebd.). Die deutsche Gesellschaft unterscheidet sich hierin aber auch von seinem unmittelbaren Nachbarn Frankreich, das mit seinen Mitbürger\_innen ebenfalls anders verfährt: „Weil man als Zugezogene in Deutschland auf das Fremdsein festgelegt wird. In Frankreich ist man nach einer gewissen Zeit Franzose, egal ob man schwarz oder was auch immer ist. Hier bleibt man immer die Andere“ (ebd.). Nach Akgün muss die deutsche Gesellschaft Angebote machen, die bei der muslimischen Bevölkerung ankommen und signalisieren „Ihr gehört zu uns“ (ebd.).

Eine weitere Geschichte, die mit der Befreiung aus dem „Anders sein“ zu tun hat und direkt über das Kopftuch verhandelt wird, erzählt Cornelia Filter in der „EMMA“ (Filter 2006 : o.S.). Darin geht es um Emel, die ihr Kopftuch abgelegt hat und sich nun Emely nennt. Mit Kopftuch fühlte sie sich als Fremde, die von der Gesellschaft auch als fremd wahrgenommen wurde, ohne Kopftuch gehörte sie endlich dazu:

„Als die Emely aus dem 20. Jahrhundert nicht Emel hieß, bewegte sie sich zwar in der Welt draußen, aber ihr Kopftuch trennte sie von dieser Welt, in der sie als 'Fremde' weithin sichtbar war. Doch auch Emel wollte nicht länger die 'Andere' sein, sie wollte dazu gehören – und zog das Kopftuch ab“ (ebd.).

Geht es um die Schülerinnen gibt es ebenfalls eine Tendenz der Trennung und der Ungleichheit mit „deutschen“ Schüler\_innen. So werden in manchen Schulen muslimische Schülerinnen vom Schwimmunterricht befreit oder dürfen von ihren Eltern ausgehend bestimmte Klassenfahrten nicht mit besuchen: „Im schulischen Bereich werden Forderungen nach partieller Befreiung von der Schulpflicht sowie Nicht-Teilnahme an Klassenfahrten immer lauter“ (Breuer 2009 : o.S.). Hier sollte wiederum Gleichheit geschaffen werden: „Muslimische Kinder haben dasselbe Recht auf freie Entfaltung und umfassendes Lernen wie nichtmuslimische“ (ebd.). Gleichzeitig dürfe es nicht zu Sonderbehandlungen oder Privilegien muslimischer Kinder kommen, gerade nicht wenn sie religiös begründet sind. Hier würden wiederum Parallelgesellschaften geschaffen und gefördert, anstatt die allgemeingültigen Werte zu vermitteln:

„Denn leider geht es darin wieder einmal nicht um die Vermittlung und Vertretung hierzulande gültiger unveräußerlicher Werte und Normen für alle SchülerInnen, sondern um die Sonderbehandlung und einseitige Privilegierung der MuslimInnen, deren religiös begründeten Sonderwünschen im Schulalltag so weit wie möglich Rechnung getragen werden soll. So verhindert man Integration und verfestigt Parallelgesellschaften – zum einseitigen Nachteil der muslimischen Mädchen“ (ebd.).

### ***Zusammenfassung***

Gleichheit soll auf allen Ebenen geschaffen werden, zwischen Frauen und Männern, zwischen Frauen und zwischen „Deutschen“ und „Muslim\_innen“. Das Kopftuch widerspricht dieser Gleichheit auf allen drei Ebenen. Es ist per se das Symbol der Geschlechtertrennung und meist nicht nur der Geschlechtertrennung, sondern ebenso eines der Hierarchisierung zu Ungunsten der Frauen. Das Kopftuch als Symbol verhindert eine Gleichstellung mit dem Mann, Gleichheit ist mit oder durch das Kopftuch nicht möglich. Es signalisiert Ungleichheit zwischen Männern und Frauen und ist gleichzeitig das Symbol der Minderwertigkeit der Frau.

Ein zweiter verheerender Aspekt des Kopftuchs sei, dass es ebenso eine Ungleichheit zwischen den Frauen schafft. Frauen teilen sich in die mit Kopftuch und jene ohne Kopftuch. Hier wird wiederum eine Hierarchisierung getroffen, diesmal zu Ungunsten der Frauen ohne Kopftuch. Sie sind die „Unreinen“ und „Unehrbaren“. Oder nach Alice Schwarzer sogar die „zum Vergewaltigen“ (Schwarzer 2003b : o.S.). Die Frauen ohne Kopftuch sind also doppelt minderwertig: minderwertiger als ein Mann und minderwertiger als eine Frau mit Kopftuch.

Im dritten Aspekt geht es um die prinzipielle „Andersheit“ muslimischer Mitmenschen in Deutschland, die ihre Ursachen in den Parallelgesellschaften hat. Das Kopftuch ist das deutlichste Kennzeichen dieser „Andersheit“. Deutschland bildet hier das „Wir“ und muslimische Menschen sind „die Anderen“. Das führt dazu, dass eine echtes gleichberechtigtes und gleiches Miteinander nicht möglich ist. Das Ideal der Gleichheit wird auch hier unterwandert und verunmöglicht. Dies nimmt seine Anfänge schon in der Schule, weswegen die Autorinnen auch für ein Kopftuchverbot für Schülerinnen eintreten. Das Kopftuch behindert junge Mädchen, die gleichen Aktivitäten auszuüben wie ihre Mitschüler\_innen und grenzt sie damit schon in einem sehr frühen Stadium aus. Einem Stadium, das besonderen Stellenwert einer zukünftig geglückten Integration hätte, sowie es das Fundament des Gefühls der Zugehörigkeit und Gleichheit bildet. Das Kopftuchverbot für Schülerinnen ist für die Autorinnen also eine unbedingte Notwendigkeit, um Gleichheit herzustellen, und das Kopftuch ist ein Symbol, das Gleichheit auf allen Ebenen unterwandert und verhindert.

#### **4.4. Sexualisierung**

Die Kategorie der Sexualisierung behandelt die Kopftuchträgerin als sexualisiertes Wesen. „Sexualisierung“ bedeutet in diesem Kontext, dass die Frau durch das Kopftuch auf ihre Weiblichkeit bzw. auf ihre Sexualität reduziert wird. Durch das Kopftuch ist sie „rein“ und „unberührbar“, ohne Kopftuch erscheint sie als Sexobjekt, das Männer in Unruhe bringt. Doch beginnen wir mit dem Kopftuch als Degradierung zu einem Sexobjekt: „Mit dem Tragen des Kopftuchs werden Frauen zu sexualisierten Wesen reduziert, anstatt gleichberechtigte Menschen zu sein“ (Kelek 2006a : o.S.). Frauen werden deswegen zu sexualisierten Wesen reduziert, weil der Sinn des Kopftuchs ist ihre „Reize“ zu verhüllen, um Männer nicht zu provozieren, was sie, nach Kelek, zum Sexobjekt degradiert. Die Frau ist es, die sich verhüllen, sich verstecken muss ,um nicht als rein sexuelles Wesen wahrgenommen zu werden: „Wenn die Frau sich permanent vor den Blicken der Männer verstecken muss, ist sie nichts anderes, als ein Sexobjekt. Diese Zeit sollten wir mittlerweile doch wirklich überwunden haben“ (Kelek 2010b : o.S.).

Im Diskurs um die Sexualisierung der Frau im Islam wird auch der Vergleich zum „Westen“ gezogen, zum Beispiel wenn es sich, im krassen Gegensatz zu den verhüllten Frauen, um das Beispiel der nackten oder halbnackten Frauen in „westlichen“ Werbungen handelt. In beiden Fällen wird die Frau zu einem Sexualwesen degradiert:

„Die Sexualisierung der Frau durch das Kopftuch ist meiner Meinung nach vergleichbar mit der Sexualisierung der westlichen Frau als nackter oder halbnackter Ausstattungsgegenstand in der Werbung. In beiden Fällen werden sexuelle Wünsche geweckt, im Westen ganz bewusst und sehr direkt, im Islam eher indirekt“ (Ates 2009b : 121).

Es spielt also keine Rolle ob, die Frau verhüllt ist oder (halb-)nackt präsentiert wird, die Weiblichkeit oder Sexualität der Frau wird in den Vordergrund gerückt: „Mädchen und Frauen werden im öffentlichen Leben mit ihren sexuellen Reizen zur Schau gestellt. Dabei ist es egal, ob man sie dazu enthüllt, wie in der Werbung oder verhüllt, wie mit dem Schleier“ (Ates 2006 : o.S.). Es ist egal, ob der (halb/nackte) Körper der Frau zu Werbezwecken benutzt wird oder der Körper der Frau durch den Schleier verhüllt wird „[b]eides hat den Sinn und Zweck, die Sexualität der Frau in den Vordergrund zu drängen und sie damit auf eben diese zu reduzieren“ (ebd.). Im Vordergrund steht also die Frau als Wesen, das Männer durch ihr bloßes Ansehen reizt und sexualisiert.

Das Argument, dass Frauen eben genau durch das Kopftuch, in Abgrenzung zu den „westlichen Frauen“, nicht als Sexobjekt zur Verfügung stehen und nicht zu einem degradiert werden können, kann deshalb hier nicht gelten. So meint Necla Kelek: „Frauen, die nackt am Strand liegen oder ihren Bauch zeigen, sind im Islam unrein. Eben weil die Muslime davon ausgehen, dass die Frau nichts anderes ist, als ein Sexobjekt. Der Grundgedanke ist: Zeigt die Frau sich, kann der Mann sich nicht beherrschen“ (Kelek 2010b : o.S.). Würde der Islam die Frau nicht als Sexobjekt betrachten, wäre gar kein Kopftuch nötig, deswegen degradiert er sie durch das Gebot, ein Kopftuch zu tragen, erst recht zu einem Sexobjekt.

All das macht Frauen zum Objekt ohne jegliche andere Eigenschaften, denn „[a]ndere menschliche Eigenschaften der Frauen können, wenn überhaupt, erst zum Tragen kommen und wahrgenommen werden, wenn die Weiblichkeit verhüllt ist“ (Breuer 2009 : o.S.). Erst, wenn man die Weiblichkeit kaschiert und verhüllt, kann man einer Frau als gleichwertigen Menschen gegenüber treten, sonst ist sie nur Weiblichkeit oder „Sex“ ist. Die Frauen an sich sind somit Objekte sexuellen Begehrens und nichts anderes.

Wenn es darum geht, welche Perspektive Kopftuchträgerinnen selbst zu dieser Thematik einnehmen, so wird ihr Tragen eines Kopftuchs als Einwilligung bewertet, ein Sexualwesen zu sein, weil dem Kopftuch in seiner direkten Zweckmäßigkeit keine andere Bedeutung zu kommt: „Auch wenn sie sich selbst dafür entschieden hat, sagt sie damit, dass die Frauen Sexualwesen sind [...]. Wenn sie sich dafür entscheidet und sagt: Ja, ich bin ein Wesen, das

die Männer zur Unruhe treibt und sich bedeckt, akzeptiert sie das doch“ (Kelek 2006a : o.S.). Auch wenn diese Zustimmung nicht immer bewusst passiert. Kelek räumt ein, dass die Frauen, die sich für ein Kopftuch entscheiden, nicht immer wissentlich handeln, wobei sie damit meint, dass Frauen dazu sozialisiert wurden und „keine andere Alternative haben“ (ebd.). Einerseits muss das Tragen eines Kopftuchs also als Einwilligung in das Prinzip der Frau als reine Weiblichkeit gelten, andererseits kann von Bewusstheit darüber nur wagen die Rede sein, weil die Sozialisation dieser Frauen das Tragen des Kopftuchs nahelegt.

Frauen bedecken sich also, um ihren Körper vor den begehrliehen Blicken der Männer zu schützen. Der Mann nimmt hier eine unkontrollierte Rolle ein, er verliert beim Anblick einer unverhüllten Frau leicht die Beherrschung. Außerdem schützt ihn das Kopftuch, sich durch seine Blicke zu versündigen: „Nach der Scharia hat die Frau sich zu verschleiern, weil der Mann seine Triebe nicht beherrschen kann und er sich versündigt, wenn er sie anguckt“ (ebd.). Das Kopftuch nimmt hier also eine doppelte Rolle ein, einerseits als Eigenschutz der Frau vor sexueller Belästigung, andererseits als Schutz des Mannes damit er sich nicht vergeht und so Sünde begeht. Breuer beschreibt wie, orthodoxe, islamistische Schriften schildern, welche „Höllenstrafen [...] diejenigen Frauen erwarten, die durch lockere Bekleidung die Sinne der Männer betören und sie zum Verstoß gegen göttliches Gesetz verführen: Ihre langen Haare sind wahre Fallstricke des Teufels“ (Breuer 2009 : o.S.) Frauen übernehmen demnach sozusagen die Verantwortung dafür, dass sich Männer unter Kontrolle halten können und schützen ihn davor, Sünde zu begehen.

Die Rolle des Mannes hat hier mehrere Aspekte. Zuerst wird sie aus der Verantwortung genommen, er ist nicht dafür verantwortlich, seinen Sexualtrieb zu beherrschen, dies übernimmt die Frau durch das Tragen des Kopftuchs für ihn. Gleichzeitig ist er nicht dafür verantwortlich, sollte er sich „von den Reizen der Frauen“ verführen lassen, denn schließlich wurde er verführt und die Frau trägt Schuld, weil sie sich nicht verhüllt hat. Genau diese Verantwortung sollte der Mann nach Akgün aber auch übernehmen. Schließlich ist nicht gesagt, warum Frauen die alleinige Verantwortung dafür tragen sollten, sich vor den Blicken der Männer zu verstecken: „Mit dem gleichen Argument könnte man Männern Scheuklappen verordnen – aber darauf ist noch keiner gekommen“ (Akgün 2009 : o.S.). Oder wie Seyran Ates zusammenfassend meint:

„Die Verhüllung dient dem sexuellen Selbstschutz der Frau und der Eindämmung sexueller Gefühle beim Mann. Würde man dieser Argumentation folgen, brächte jede unverhüllte Frau zum Ausdruck, dass sie sexuelle Beziehungen zu fremden Männern haben möchte. Jeder aufgeklärte Mensch muss sich

hier fragen, warum die Männer nicht selbst die Verantwortung für ihre überschießenden Hormone übernehmen sollen“ (Ates 2009b : 120).

Der Mann tritt einerseits als das „nicht-sexualisierte“ Wesen auf, denn er kann sich unverhüllt frei bewegen, ohne unsittliche Blicke auf sich zu ziehen. Er ist dieser Mensch mit mehr Eigenschaften, als seiner Sexualität. Schlussendlich wird aber auch der Mann diesem Prinzip nach auf ein unkontrolliertes, sexuell begehrendes Wesen reduziert, der beim Anblick einer unverhüllten Frau die Beherrschung verliert:

„[A]uch für den männlichen Teil der muslimischen Bevölkerung ist diese Moralvorstellung nicht gerade ein Kompliment: Sie werden reduziert auf primitiv Reagierende mit einem Reiz-Reaktionsschema, bei dem Verstand und Selbstbeherrschung im Angesicht eines halbwegs als weiblich erkennbaren Wesens aussetzen“ (Breuer 2009 : o.S.).

Prinzipiell ist die Verhüllung der Frau dazu da, Ruhe und Ordnung in der Öffentlichkeit zu bewahren, da sie durch ihre Weiblichkeit Unruhe stiftet. Das Tragen ihres Schleiers ist, nach Kelek, kein Ausdruck von Gottgefälligkeit, sondern wird dem Mann zu Liebe getragen: „Die Aussage, die dahinter steckt, lautet: Jede Frau, die kein Kopftuch oder keinen Tschador trägt, bringt Unruhe in der Öffentlichkeit. Frauen werden zu Unruhestifterinnen stigmatisiert und haben einem einzigen Mann zu gehören“ (Kelek 2006a : o.S.).

Hier geht es auch um die Aufrechterhaltung der islamischen Ordnung, die die Ordnung zwischen den Geschlechtern impliziert. Um die Ordnung zu wahren wird sehr streng vorgegangen, das Miteinander zwischen Mann und Frau ist nur möglich durch strenge Distanz, enge Verwandtschaft oder die Ehe (Breuer 2009 : o.S.). Die Geschlechter sollen, so weit es geht, auseinander gehalten werden, weil die sexuelle Anziehung so groß ist, dass es ansonsten zu einer Störung dieser islamischen Ordnung kommt. Dabei spielt die Verhüllung der Frau eine große Rolle, nur so ist die Aufrechterhaltung der islamischen Ordnung gewährleistet. Für die unverschleierte Frau gibt es keine Möglichkeit sittlichen Verhaltens:

„Folgt man der islamistischen Quellenauslegung kann die unverschleierte Frau so gut, verantwortungsbewusst und sozial leben wie sie nur will – sie wird niemals Gottes Wohlgefallen erlangen, da sie durch die Zurschaustellung ihrer Reize zur Unzucht verführt und damit die islamische Ordnung gefährdet“ (ebd.).

Die Frau ist nur mit Kopftuch „sittlich“ und „rein“ und von ungewollten Annäherungen oder Blicken der Männer sicher: „Die Frauen zeigen mit ihrer Verhüllung 'Demut und Bescheidenheit', sie tragen das 'Schamtuch', um sich den Blicken der lüsternen Männer zu

entziehen“ (Kelek 2009a : o.S.). Das Kopftuch dient dazu die Sexualität der Frauen unter Kontrolle zu halten. Das Kopftuch wird von Männern als Garantie ihrer Unfehlbarkeit und Moralität funktionalisiert. Es ist ein Signal an die Außenwelt „[n]ämlich das Signal, ich bin Moslem, ich bin sittlich und moralisch und unfehlbar, ich bin unberührbar für fremde Männer, ich will keine Blicke fremder Männer auf meine Scham lenken“ (Ates 2006 : o.S.). Das Kopftuch wird „als Garant ihrer [der Kopftuchträgerinnen, Anm.] Würde und Gleichberechtigung und als eindeutiges Signal nach außen, dass sie 'nicht zur Verfügung steht'“ (Breuer 2009 : o.S.) dargestellt.

Einen besonderen Stellenwert nehmen auch beim Thema der Sexualisierung die Mädchen ein. Mit dem Tragen des Kopftuchs werden nämlich auch schon Mädchen vor dem 14. Lebensjahr zu Sexobjekten gemacht. Sie werden damit schon von klein auf in eine bestimmte Rolle gedrängt und sexualisiert. Gleichzeitig beraubt man sie deswegen durch das Kopftuch ihrer Kindheit: „Das Kopftuch macht Mädchen bereits vor der Pubertät zu Sexualwesen, ihnen wird das 'Recht auf Kindheit' genommen“ (Kelek 2009b : o.S.). Ein Kopftuchverbot für Schülerinnen würde hier wiederum helfen, was sich bisher aber nicht durchsetzen konnte: „So werden in den nächsten Jahren wohl weiterhin immer mehr kleine Mädchen durch das Kopftuch früh sexualisiert und trainiert für ihre Rolle im Leben und in ihrer Gemeinschaft“ (Ates 2009b : o.S.).

Nach Akgün widerstrebt den Mädchen selbst nicht nur die Ausgrenzung, die mit dem Kopftuch verbunden ist, Mädchen sehen das Kopftuch auch nicht als Ausdruck ihrer Identität, noch wollen sie ein politisches Zeichen setzen und außerdem wollen sie „sich auch nicht in Grüppchen sammeln, und 'Objekt' sexueller Begierde sollten sie schon gar nicht sein“ (Akgün 2009 : o.S.). Abgesehen davon, dass Mädchen durch das Kopftuch sexualisiert werden, verletzt es auch ihre Grundrechte, so Necla Kelek:

„Mädchen vor dem 14. Lebensjahr mit dem Kopftuch in die Schule zu schicken, das hat wenig mit Religionsfreiheit oder dem Recht der Eltern auf Erziehung zu tun, sondern ist ein Verstoß der durch das Grundgesetz garantierten Menschenwürde und des Diskriminierungsverbots. Denn das Kopftuch qualifiziert das Kind als Sexualwesen, dass seine Reize vor den Männern zu verbergen hat, das weniger Freiheiten hat als die Brüder und die anderen Schulkameradinnen“ (Kelek 2009a : o.S.).

Mädchen werden durch das Kopftuch auf ihre Sexualität oder Weiblichkeit reduziert, weswegen die Autorinnen auf ein Kopftuchverbot vor dem 14. Lebensjahr eintreten. Neben der Verurteilung der Sexualisierung von Frauen durch das Kopftuch ist es den Autorinnen ein besonderes Anliegen, wenigstens Mädchen durch ein Gesetz davor zu schützen.

## *Zusammenfassung*

Dem feministischen Diskurs zu Folge steckt hinter dem Gebot ein Kopftuch zu tragen die Vorstellung, die Frau sei in erster Linie ein Sexualwesen. In erster Linie ist sie „Sex“ und ihre Weiblichkeit bringt Unruhe in die Gesellschaft bzw. Unruhe unter der männlichen Gesellschaft, die gleichzeitig die Öffentlichkeit ist. Die Degradierung der Frau zu einem Sexualwesen ist zu verurteilen und genau das macht das Kopftuch. Es lässt sich mit der Funktionalisierung des weiblichen Körpers im Westen vergleichen, der zum Beispiel für Werbezwecke eingesetzt wird. Die totale Enthüllung, sowie die Verhüllung der Frau, sind sich ebenbürtig und folgen dem gleichen Prinzip, nämlich die Frau auf ihre Sexualität zu reduzieren.

Das Kopftuch soll ihre sexuellen Reize verdecken, die schon durch ihr Haar gegeben sind. Männer werden demnach schon durch das Haar einer Frau erotisiert und können sich beim Anblick des Haars nur noch schwer unter Kontrolle halten. Die Frauen übernehmen durch ihre Verhüllung die Verantwortung dafür, dass dies nicht geschieht, während die Männer aus dieser Verantwortung entnommen sind, was schon eine Diskriminierung an sich darstellt. Frauen müssen sich wegen des unkontrollierbaren Triebs der Männer in ihrer Freiheit beschneiden und werden zum Sexobjekt degradiert. Gleichzeitig gelten sie als „unrein“ und „unmoralisch“, sollten sie kein Kopftuch tragen, da sie dadurch ihre Sexualität zur Schau stellen und Unruhe in die Gesellschaft bringen. Prinzipiell geht es darum, die islamische oder gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten, indem die Sexualität so weit wie möglich ausgeschaltet wird. Das Gebot des Kopftuchtragens drückt aus, dass die Frau für eben dieses verantwortlich ist.

Neben der Verurteilung des Kopftuchs als Symbol, das Frauen zu Sexobjekten degradiert, gibt es den Ruf nach einem eigenen Gesetz, das das Kopftuchtragen für Mädchen unter dem 14. Lebensjahr verbietet. Wenn das Kopftuch dazu dient, sexuelle Reize der Frau zu verbergen, steht hinter dem Kopftuch eines Mädchens, dass auch sie schon dieses Sexualwesen ist, das versteckt werden muss, was ihre Rechte eklatant verletzt. Gerade Mädchen sollten nicht mit der Vorstellung aufwachsen, Sexobjekte zu sein und eine vorgegebene Rolle in der Gesellschaft erfüllen zu müssen.

Zusammengefasst steht das Kopftuch, nach den Autorinnen, also von Natur aus für die Reduktion der Frau auf ihre Sexualität und Weiblichkeit und ist deswegen nicht zu vereinen mit den Prinzipien der Gleichheit, Gleichberechtigung oder Gleichbehandlung.

#### 4.5. Das Kopftuch als politisches Symbol

„Das Kopftuch ist die Flagge des Islamismus“ (Schwarzer 2006 : o.S.). Dieses Statement von Alice Schwarzer in der „FAZ“ ist repräsentativ für die Debatte um das Kopftuch als politisches Symbol. Wenn vom Kopftuch als politisches Symbol die Rede ist, sprechen die untersuchten Autorinnen vor allem von einer Nähe der Kopftuchträgerinnen zum islamischen Fundamentalismus bzw. wir das Tragen des Kopftuchs mit dem islamischen Fundamentalismus gleichgesetzt. Die Rede ist von einem politischen Islamismus, den die Autorinnen unter anderem im Kopftuch manifestiert sehen. So schreibt Elisabeth Badinter in „Die große Verschleierung“ von Alice Schwarzer, in Bezug auf die französischen Diskussionen um das Kopftuchverbot: „Wenn die Schleieraffäre so heftige Reaktionen ausgelöst hat, so liegt das auch daran, dass das Kopftuch das Symbol des muslimischen Fundamentalismus an sich ist“ (Badinter 2010 : 110). Badinter sieht einen generellen Anstieg des Fundamentalismus, auch unter Jüd\_innen und Christ\_innen. Und die Fundamentalisten unterstützen sich gegenseitig. Elisabeth Badinter meint dazu: „Die Republik ist in ihren Augen immer noch eine Hure, die sich eigentlich den vier Willen der orthodoxen religiösen unterzuordnen hat, denn ein Bürger ist allemal weniger wert als ein Gläubiger“ (Badinter 2010 : 108). Das Kopftuch ist Ausdruck des muslimischen Fundamentalismus. Das begründen Necla Kelek, Lale Akgün und Alice Schwarzer unter anderem damit, dass es erst in den 80er Jahren, nach der Revolution im Iran, verstärkt aufgetreten ist und davor kaum bis nicht üblich war. „Seit 1979 wissen wir, was das Tragen eines Kopftuchs bedeutet. Als die islamistische Revolution im Iran begann, mussten die Frauen sich verschleiern. Das ist immer das erste, was die Islamisten tun“ (Kelek 2006a : o.S.). Badinter sieht die Gründe dafür, dass die Frauen in Europa das Hauptziel der Fundamentalisten sind, darin, dass sie sich als erste integriert haben, weil sie am meisten von der zum Beispiel französischen Demokratie profitieren. Sie können in die Schule gehen, genießen eine ganz neue Freiheit und die Gleichberechtigung der Geschlechter: „Sie sind darum die Ersten, die die Fundamentalisten unterwerfen wollen – und genau das ist der Knackpunkt bei der konzentrierten Schleieraffäre“ (Badinter 2010 : 109).

Für Alice Schwarzer ist das Kopftuch seit 1979 das blutige Symbol dieser „Gottesstaatler“ (Schwarzer 2003a : o.S.). Lale Akgün beschreibt ab 1979 eine Islamisierung der muslimischen Länder und, dass vor 1979 zum Beispiel die meisten Türkinnen keine Kopftücher trugen. Die Islamisierung der muslimischen Länder wurde unter anderem von den Amerikanern unterstützt, um den Kommunismus abzufedern.

„Das hatte dann natürlich Auswirkungen bis nach Deutschland. Und dann ging Anfang der 90er der Afghanistankrieg der Sowjetunion gegen die Taliban los. Und das hat den islamistischen Brüdern in der ganzen Welt nochmal Auftrieb gegeben. Auf einmal gehörte es dazu, Kopftuch zu tragen“ (Akgün 2003 : o.S.).

Das Kopftuch kommt ihrer Meinung nach also ganz direkt vom neu aufgeflamnten Fundamentalismus des Irans und wird von ihr als Ausdruck desselben gewertet, ohne eine andere Deutung zu lassen. So auch Necla Kelek. Sie bewertet das Kopftuch als „Flagge der Islamisten“ (Kelek 2006a : o.S.). Für sie ist das Motiv des Tragens irrelevant, man schließt sich dieser politischen Haltung an, wenn man Kopftuch trägt (ebd.). Ebenso lassen sich die neuen Arten der Verhüllung als Teil einer politischen Haltung verstehen: „Seit Tayyip Erdogan 2003 türkischer Ministerpräsident ist, gibt es eine neue Form der Verhüllung auch bei türkischen Migrantinnen in Deutschland – die langen Mäntel und die Kopftücher. Das kommt ganz klar von den islamistischen Parteien. Wer sich in der Türkei so verhüllt, der wählt auch die AKP. Das ist so.“ (ebd.)

Den politischen Islamismus sehen sie auch in der Person Fereshta Ludin verankert. Alice Schwarzer und die „EMMA“ verfolgten den Fall von Anfang an mit und kritisierten immer die, ihrer Auffassung nach, fundamentalistischen Züge der Lehrerin. So berichtet „EMMA“, dass Frau Ludin sich ab 1995 weigerte Männern die Hand zu geben (Filter 2002 : o.S.). Als weiteres Verdachtsmoment empfinden sie Frau Ludins Engagement in der muslimischen community, genauso wie „EMMA“ in Ludins Engagement, das Kopftuch an der Schule tragen zu dürfen, als politische Demonstration versteht. Ihre Skepsis gegenüber Fereshta Ludin äußert sich auch darin, wenn in der „EMMA“ die Rede von der „Afghanin mit deutschem Pass“ ist (EMMA 1998 : o.S.). Unterstützung fand Ludin durch den „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ und Milli Görüs: „Ludin, eine eingebürgerte Afghanin, die zur Zeit eine Stelle an dem 'Berliner Islam Kolleg' hat – das von der vom Verfassungsschutz als 'potenziell verfassungsfeindlich' eingestuften Milli Görüs organisiert wird“ (Schwarzer 2004a : o.S.). Auch dass sie sich auf Anfrage von „EMMA“ nicht zu den Menschenrechtsverletzungen durch die Taliban in Afghanistan äußern wollte, trägt zur Skepsis bei. Fereshta Ludin steht also unter dem dringenden Verdacht von „EMMA“, selbst eine Fundamentalistin zu sein, die die Trennung von Staat und Kirche unterwandern will.

Die Autorinnen sehen das gewünschte Prinzip des Laizismus gefährdet, sollte das Tragen eines Kopftuchs von Lehrerinnen akzeptiert und gesetzlich festgeschrieben werden. Sie betonen immer wieder die Rechtsstaatlichkeit und das Erbe der Aufklärung, welchen das

Kopftuch und die übrigen Zielsetzungen des politischen Islams widersprechen. Die bedrohte Trennung von Kirche und Staat als Errungenschaft der Aufklärung kommentiert Schwarzer so: „Doppelt unverständlich ist die Aufweichung dieser Trennung in einer Zeit, in der die weltweite Offensive der Gottesstaatler nicht nur Länder mit muslimischen Mehrheiten unter ihre unmenschlichen 'Gottesgesetze' (inklusive Schleier) zwingt, sondern auch weltliche Demokratien bedroht“ (Schwarzer 2003a : o.S.). Man fürchtet eine islamistische Unterwanderung der „europäischen Werte“ und ihrer dementsprechenden Grundrechte. Cornelia Filter fragt sich in ihrem Artikel „Was wird hier verschleiert?“ (Filter 2002 : o.S.) in Bezug auf den Fall Ludin sogar, ob in Aachen oder Berlin bald die Scharia angewandt wird. Dies könnte vor allem wegen der „falschen Toleranz“, die man anderen Religionen oder Kulturen gegenüber pflegt, passieren:

„Die Einschüchterungstaktik der Islamistenfront setzt darauf, dass demokratisch aufgeklärte Deutsche wenigstens so scheuen, wie als 'intolerant' und 'ausländerfeindlich' zu gelten. Und so ganz nebenbei wird dank dieser falschen Toleranz die totalitäre Scharia auch ins deutsche Rechtssystem eingeführt“ (ebd.).

Im gleichen Artikel meint sie, dass Missionierungsversuche der Fundamentalisten an deutschen Schulen eines der Hauptprobleme darstellen (ebd.). Auch Alice Schwarzer meint durch ein Urteil gegen ein Kopftuchverbot den „Fanatikern“ Tür und Tor zu öffnen. Für diese „Fanatiker“ wären Politik und Glaube dasselbe (Schwarzer 2003a : o.S.).

Ebenso wird die sogenannte „Linke“ kritisiert, die im Kopftuchverbot sofort meint Rassismus zu erkennen und eine Verletzung der Demokratie. „'Berufsverbot!' tönnte [die Linke] und mobilisierte die Presse. Undemokratisch bis rassistisch sei es, Fereshta Ludin nicht mit Kopftuch unterrichten zu lassen, raunte es prompt auch durch linke und liberale Gazetten“ (EMMA 1998 : o.S.). Die sogenannten „Linken“ stehen in der Debatte also auch unter vehementer Kritik. Während die Rechtsextremisten, nach Badinter, immer aufgeheizter werden, leugnen die „Antirassisten“ die Existenz dieses aufkeimenden Fundamentalismus und wittern, wie erwähnt sofort Rassismus wenn man die Thematik anspricht (Badinter 2010 : 107). Dies kommentiert sie wie folgt: „Doch ich bin der Meinung, dass man den Rassismus nicht bekämpfen kann, ohne dem Fundamentalismus Einhalt zu gebieten“ (ebd. : 110). Erstens ginge man ansonsten eine Komplizenschaft mit den Fundamentalisten ein, was schlimme Folgen für Frauen bedeuten würde und zweitens unterstütze man so die Rechtsextremisten, die den gesamten Islam mit dem Fundamentalismus gleichsetzen (ebd. : 110/111).

Eine weitere Auffälligkeit, wenn es um das Kopftuch als politisches Symbol geht, sind die direkten und indirekten Vergleiche oder Analogien zum Faschismus und Nationalsozialismus. So titelt die „FAZ“ mit dem berühmt gewordenen Slogan von Alice Schwarzer „Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler“ (Schwarzer 2006 : o.S.). Im „DieStandard“-Interview sagt sie über den Islamismus, er sei der „Faschismus des 21. Jahrhunderts und die größte Bedrohung nicht nur für Frauen, sondern auch für die ganze Demokratie“ (Schwarzer 2008 : o.S.). Alice Schwarzer vergleicht den Islamismus also ganz direkt mit dem Faschismus. Auch Necla Kelek zieht einen, wenn auch eher indirekten Vergleich, indem sie in einem „Spiegel“-Interview auf die Frage ob es nicht möglich wäre, dass manche Frauen das Kopftuch freiwillig tragen, antwortet, dass wir doch auch kritisieren, wenn sich Menschen „zu einem faschistischen System bekennen, dort glücklich und davon überzeugt sind“ (Kelek 2006a : o.S.). Frauen, die Kopftuch tragen, flaggen für eine islamistische Partei, so Kelek (ebd.). Sie räumt allerdings an anderer Stelle ein, dass nicht jedes Mädchen, das Kopftuch trägt, eine Islamistin ist, nämlich ebenso wenig wie nicht jeder „Junge, der ein Hakenkreuz malt, [...] ein politisch überzeugter Neonazi [ist]“ (ebd.). Kelek zieht damit einen neuen Vergleich, diesmal zwischen Hakenkreuz und Kopftuch, aber auch mit anderen ideologischen Themen werden Vergleiche gezogen. So sieht Badinter in der Intensität der Debatte um die Schleieraffäre in Frankreich Ähnlichkeiten mit den Diskussionen um die Todesstrafe oder Abtreibung (Badinter 2010 : 105).

### ***Zusammenfassung***

Wie wir gesehen haben, lassen die behandelten Autorinnen keinen Zweifel offen, dass das Kopftuch für sie ein politisches Symbol ist bzw. ein Ausdruck des Fundamentalismus. Ein Kopftuch in den Klassenzimmern ist deshalb undenkbar.

Sie behandeln die Thematik mit einer sehr eindringlichen, polemischen Sprache, so wie Alice Schwarzer vom Kopftuch als die „Flagge des Islamismus“ (Schwarzer 2006 : o.S.) oder vom „blutigen Symbol der Gottesstaatler“ (Schwarzer 2003 : o.S.) spricht. Genauso wie Elisabeth Badinter im Kopftuch das „Symbol des muselmanischen Fundamentalismus an sich“ (Badinter 2010 : 110) sieht oder meint, dass „die Republik in ihren [den Fundamentalisten, Anm.] Augen [...] eine Hure“ (Badinter 2010 : 108) ist. Das sind nur ein paar der immer wieder verwendeten Polemiken. Die Sprachwahl ist also sehr eindeutig, eindringlich und vehement. Den Höhepunkt der beschriebenen Polemiken bilden die doch recht häufigen Analogien des politischen Fundamentalismus zum Nationalsozialismus bzw. zum Faschismus.

Wichtig ist den behandelten Autorinnen auch der Umstand, dass das Kopftuch vermehrt nach der iranischen Revolution 1979 verbreitet hat und deshalb direkt vom Fundamentalismus bis nach Europa gedrungen ist. Eine andere Deutung als die des Kopftuchs als politisches Symbol kommt nicht zuletzt deshalb nicht in Frage.

Fereshta Ludin, durch die die Debatte 1998 hauptsächlich ausgelöst wurde, dient ihnen als Art Bestätigung ihrer Annahme, dass das Verlangen nach dem Kopftuch in den Klassenzimmern ein fundamentalistisches Bestreben sein muss, weil sie Fereshta Ludin wie oben beschrieben selbst eine Nähe zum Fundamentalismus unterstellen. Eine weitere Auffälligkeit ist, dass der Akzeptanz des Kopftuchs in den Klassenzimmern das Potenzial unterstellt wird, der Scharia im deutschen Rechtssystem Tür und Tor zu öffnen.

Ein Kopftuchverbot in staatlichen Einrichtungen ist also schon deshalb eine Notwendigkeit, da das Kopftuch nicht in erster Linie ein religiöses Symbol ist, sondern als politisches Symbol gewertet werden muss.

## **5. Schluss**

Zu Schluss sollen die wichtigsten Argumente, die wir hier kennengelernt haben, zusammengefasst werden und gekürzt noch einmal dargestellt werden, durch welche Mittel der feministische Diskurs das Kopftuch als Unterdrückungssymbol konstruiert, wodurch ein Kopftuchverbot an Schulen von Nöten ist

Wir haben gesehen, dass das Kopftuch seinen Ursprung nicht erst im Koran selbst hat, sondern auch in jüdischer und antiker-griechischer Tradition vorkommt. Nichts desto trotz berufen sich Muslim\_innen auf Suren des Korans, die ein Kopftuchgebot nahelegen bzw. fordern. Diese Suren sind allerdings umstritten und es herrscht Zweifel darüber, ob das Tragen eines Kopftuchs tatsächlich ein religiöses Gebot ist oder nicht einfach nur in der Zeit der Entstehung jener Suren einer bestimmten Funktion diene, die heute nicht mehr von Notwendigkeit ist. Der feministische Diskurs bezieht letztere Position und wertet unter anderem deswegen das Kopftuch nicht als religiöses Symbol, sondern einerseits als Unterdrückungssymbol, da sie im Bestehen des Tragens eines Kopftuchs die Fortsetzung einer sexistischen Tradition sehen, nachdem das Kopftuch, auch nach dem Koran, dazu dient

ihre „sexuellen Reize“ zu verbergen. Dies knüpft auch an Susan Moller Okin an, die wie im ersten Kapitel beschrieben, Traditionen und Kultur als etwas bewertet, das Frauen oder auch die Sexualität von Frauen unter Kontrolle bringen und halten möchte. Diese Tradition setzt sich aus einer willkürlichen Auslegung des Koran zusammen, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann.

Durch den Fall Fereshta Ludin, die die hier untersuchte Debatte hauptsächlich auslöste, konnten wir einen ersten Eindruck gewinnen, um welches komplexes Spannungsverhältnis verschiedener Werte und Grundrechte es sich in der Debatte handelt. Die verschiedenen Gerichte waren sich uneins und schließlich wurde die Entscheidungskompetenz den Bundesländern übertragen. Die meisten davon erließen ein Kopftuchverbot für Lehrerinnen, manchmal mit dem Argument der Religionsfreiheit der Schüler\_innen, manchmal mit dem Argument, das Kopftuch sei ein politisches Symbol. Letzteres geht mit dem feministischen Diskurs konform, der, wie wir gesehen haben, die Person der Fereshta Ludin allein als Bestätigung ansah, dass es sich beim Anliegen der Durchsetzung des Kopftuchs in den Schulen schon um eine politische Handlung handle. Weil Ludin selbst, laut dem feministischen Diskurs, in Kontakt zum politischen Fundamentalismus steht. Insgesamt kann man sagen, dass die Gesetzgebung der Bundesländer dem feministischen Diskurs recht gibt und Werte der Neutralität höher stellt, als die Religionsfreiheit der Lehrerinnen. Wenn auch dazu gesagt werden muss, dass in den meisten Fällen christlich-abendländische Symbole als Ausnahme gelten und mit dem Argument der Tradition legitimiert werden, die in den Schulen weiterhin gelehrt und vermittelt werden soll.

Damit in Zusammenhang stehen die verschiedenen Parteien, die für die Gesetzgebung verantwortlich waren und ebenso verschiedene Positionen vertraten. Vor allem die CDU/CSU sieht im Kopftuch, ebenso wie der dominante öffentliche feministische Diskurs, ein politisches Symbol und kein religiöses. Die anderen Parteien sind uneinig und schwanken zwischen dem Gebot der Neutralität des Staates und der Religionsfreiheit der Lehrerinnen. Vor allem die Grünen machen sich Gedanken um die multikulturelle Gesellschaft und feministische Zielsetzungen. Dem hier untersuchten feministischen Diskurs zu Folge gibt es diese Autonomie nicht und nachdem das Kopftuch für die hier vorgestellten Autorinnen auch kein religiöses Symbol ist, spielt die Religionsfreiheit in dieser Frage keine Rolle.

Wir haben gesehen, dass der liberale Feminismus davon ausgeht, dass kulturelle Gruppenrechte meist dazu dienen, patriarchale Strukturen aufrecht zu erhalten und zu zementieren. Das Prinzip der Gleichheit steht im liberalen Feminismus an oberster Stelle und

eine multikulturelle Haltung wird kategorisch abgelehnt und als Haltung gewertet, die patriarchale Strukturen fördert. Multikulturelle Argumentationen, wie die der Autonomie bzw. der Wertung des Kopftuchs als religiöses Symbol, werden durch die verschiedenen oben angeführten Argumentationsstrategien ausgeschaltet.

Am häufigsten werden im feministischen Diskurs die Autonomie, die Gleichheit und das Kopftuch als politisches Symbol diskutiert. Die Sexualisierung der Frau ist diesen Kategorien meist inbegriffen, konnte aber trotzdem als eigene Kategorie in Verhandlung treten, da oft explizit von ihr die Rede ist. Ebenso sind im Prinzip alle Kategorien, Kategorien woraus sich „Unterdrückung“ ableiten lassen, trotzdem konnte sie auch als eigenständige Kategorie fungieren, nachdem sie vor allem die explizite Unterordnung bzw. die direkte körperliche Einschränkung durch das Kopftuch oder die Burka umschließt.

Nach der Untersuchung des feministischen, deutschen öffentlichen Diskurses komme ich zu dem Schluss, dass multikulturellen Argumentationen, die das Kopftuch als vereinbar mit einer demokratischen Gesellschaft sehen, kein Spielraum gelassen wird und das Kopftuch als Unterdrückungssymbol schlechthin gewertet wird bzw. als politisches Symbol.

Das Kopftuch als politisches Symbol nimmt eine Sonderstellung ein, da es hier nicht direkt um die unmittelbare Unterdrückung der Frau geht, sondern um das Kennzeichen einer politischen Bewegung. Das Kopftuch wird symbolhaft verwendet um diese politische Haltung seit den 1980ern zu propagieren und zu verbreiten. Während die Kategorien „Autonomie“, „Gleichheit“, „Unterdrückung“ und „Sexualisierung“ auf den unmittelbaren Diskriminierungsgehalt des Kopftuchs gegenüber Frauen hinweisen. Wenn es das Kopftuchtragen als autonome Handlung gibt, so ist sie immer nur eine Scheinautonomie, da den muslimischen Mädchen das Kopftuchtragen anezogen wurde oder die Betreffenden zu wenig über das Kopftuch und seinen symbolischen Wert wissen. Zur direkten Unterdrückung kommt es, wenn das Kopftuch tatsächlich aufgezwungen wird, es stellt aber auch schon eine Art Unterdrückung dar, wenn Mädchen beeinflusst werden, indem man ihnen sagt, dass sie durch das Kopftuch „rein“ oder „moralisch“ als Frau sind. Dies führt zum nächsten Punkt der Sexualisierung. Die Funktion des Kopftuchs ist es die Reize der Frauen zu verstecken, ihr Haar wirkt erotisierend auf Männer, über deren Sexualität sie zusätzlich Verantwortung übernehmen. Dies bedeutet, dass Frauen zu Sexobjekten degradiert werden, was eine unmittelbare Unterdrückung darstellt. Hingegen sollten sie gleichgestellt sein, die Gleichheit in der Gesellschaft ist durch das Kopftuch massiv gestört, Frauen werden gegenüber Männern, „Deutschen“ und anderen Frauen ungleich gemacht, sie werden als „die anderen“

stigmatisiert. Dies ist wiederum eine Form der Unterdrückung, genauso wie die Unterordnung unter den Mann, die das Kopftuch markiert und die unmittelbaren körperlichen Einschränkungen, die die Frau durch das Kopftuch oder die Burka erfährt.

Diese Punkte führen zur Konstruktion des Kopftuchs als Unterdrückungssymbol, andere Interpretationen werden systematisch ausgeschaltet und erfahren keinen Eingang in die Diskussion. Als Fazit können wir also festhalten, dass der hier untersuchte feministische Diskurs in Deutschland das Kopftuch als feindlich gegenüber Frauen und der Neutralität wertet.

## Quellenverzeichnis

- AG „Muslimische Frau in der Gesellschaft“ 2004: „Warum tragen Frauen ein Kopftuch?“. <http://www.nafisa.de/archiv-der-ag-muslimische-frau-in-der-gesellschaft/mein-kopf-gehört-mir/warum-kopftuch-einige-grundlagen/warum-tragen-frauen-ein-kopftuch/>, eingesehen am 12.1.2011
- Althusmann, Bernd 2003: „Eine Gleichsetzung von Kopftuch und christlichen Symbolen wird es mit der CDU nicht geben“. [http://www.cdu-niedersachsen.de/aktuell/pressemeldungen/index.php?we\\_objectID=784](http://www.cdu-niedersachsen.de/aktuell/pressemeldungen/index.php?we_objectID=784), eingesehen am 23.11.2007
- Akgün, Lale 2005: Für religiöse Vielfalt und Emanzipation. Wider der Kulturalisierung des Kopftuchdiskurses. In: Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hrsg.): Politik ums Kopftuch. Argument Verlag
- Akgün, Lale 2003: „Lale Akgün über das Kopftuch, Multikulti, den Zentralrat und die wahre Integration“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2003/septemberoktober-2003/top-themen/interview-lale-akguen/>, eingesehen am 29.11.2010
- Akgün, Lale 2009: „Nicht vor dem 14. Jahr!“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2009/inhalt-emma-2009-5/lale-akguen-2009-5/>, eingesehen am 7.10.2010
- Amir-Moazami 2007: Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Transcript Verlag/Bielefeld
- Ates, Seyran 2009a: „Das Kopftuch ist zur Waffe geworden“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2009/inhalt-emma-2009-5/kopftuch-als-waffe-2009-5/>, eingesehen am 2.12.2010
- Ates, Seyran 2006: „Das ultimative Symbol weiblicher Unterdrückung“. [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=9177&ausgabe=200603](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9177&ausgabe=200603), eingesehen am 2.12.2010
- Ates Seyran 2009b: Der Islam braucht eine sexuelle Revolution. Ullstein Buchverlage GmbH/Berlin
- Ates, Seyran 2008: „Zwangsheirat, Gewalt: 'Nicht schweigen'“. <http://europenews.dk/de/node/9638>, eingesehen am 10.12.2010

- Badinter, Elisabeth 2010: „Das Kopftuch ist ein politisches Symbol!“. In: Schwarzer, Alice: Die große Verschleierung. Für Integration, gegen Islamismus. Verlag Kiepenheuer & Witsch/Köln
- Blatter, Joachim K/Janning, Frank/Wagemann, Claudius 2007: Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden.VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH/Wiesbaden
- Breuer, Rita 2009: „Mobbing gegen kopftuchfreie Mädchen“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2009/inhalt-emma-2009-5/mobbing-gegen-kopftuchfreie-maedchen-2009-5/>, eingesehen am 2.12.2010
- Bundesministerium des Innern 2009: „Muslimisches Leben in Deutschland“ . [http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/565960/publicationFile/31708/langversion\\_studie\\_muslim\\_leben\\_deutschland.pdf](http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/565960/publicationFile/31708/langversion_studie_muslim_leben_deutschland.pdf), eingesehen am 9.6.2010
- Bundesverfassungsgericht: Entscheidung. Im Verfahren über die Verfassungsbeschwerde der Frau Ludin: 22.11.2007. [http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20030924\\_2bvr143602.html](http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html), eingesehen am 17.11.2010
- Deligöz, Ekin 2006: „Das Kopftuch ist ein negatives Symbol“. <http://www.stern.de/politik/deutschland/gastkommentar-das-kopftuch-ist-ein-negatives-symbol-555210.html>, eingesehen am 9.12.2010
- Deligöz, Ekin 2007: „Wir müssen Tabus brechen“. <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/0,1518,467451,00.html>, eingesehen am 7.12.2010
- EMMA 2004: „Die ersten Kopftuchverbote erlassen“. <http://www.emma.de/ressorts/artikel/parteien/die-ersten-kopftuchverbote-erlassen/>, eingesehen am 9.12.2010
- EMMA 1998: „Die Kopftuchlüge“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-1998/septemberoktober/die-kopftuchluege-5-98/>, eingesehen am 9.12.2010
- Filter, Cornelia 2006: „Emel hat das Kopftuch abgelegt“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2006/septemberoktober-2006/emel-hat-das-kopftuch-abgelegt/>, eingesehen am 6.12.2010

- Filter, Cornelia 2002: „Was wird hier verschleiert?“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2002/septemberoktober-2002/was-wird-hier-verschleiert-5-020/>, eingesehen am 29.11.2010
- Frankenberg, Ruth 1996: Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus. In: Fuchs, Brigitte und Gabriele Habinger (Hrsg.): Rassismen&Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Promedia/Wien
- Fücks, Ralf o.J.: Bürgerinnen unterm Kopftuch. Etwas mehr amerikanische Gelassenheit, bitte: Wer Einwanderung will, darf sich vor Religion nicht fürchten. [http://www.bpb.de/themen/Z2DMC4,0,B%FCrgerinnen\\_unterm\\_Kopftuch.html](http://www.bpb.de/themen/Z2DMC4,0,B%FCrgerinnen_unterm_Kopftuch.html), eingesehen am 25.11. 2007
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila 2008: Kopftuchprovokationen. In: Sauer, Birgit/Sabine Strasser (Hrsg.): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Verein für Geschichte und Sozialkunde. Promedia Verlag&Südwind/Wien
- Hadj-Abdou, Leila 2008: Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit. Eine Frage der Kultur oder der Religion? In: Migration und Geschlechterkritik. Feministische Perspektiven auf die Einwanderungsgesellschaft. Verlag Budrich/Leverkusen
- Henkes, Christian/Kneip, Sascha 2009: Die Plenardebatten um das Kopftuch in den deutschen Landesparlamenten. In: Berghahn, Sabine/ Rostock, Petra (Hrsg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. transcript Verlag/Bielefeld
- Juristischer Informationsdienst o.J. a): Grundgesetz. <http://dejure.org/gesetze/GG4/.html>, eingesehen am 23.11.2007
- Juristischer Informatikdienst o.J. b): Grundgesetz. <http://dejure.org/gesetze/GG/33.html>, eingesehen am 10.1.2011
- Juristischer Informatikdienst o.J. c): Grundgesetz. <http://dejure.org/gesetze/GG/3.html>, eingesehen am 10.1.2011
- Kaddor, Lamyia 2009: „Wäre Gott heute für das Kopftuch?“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2009/inhalt-emma-2009-5/waere-gott-heute-fuer-das-kopftuch-2009-5/>, eingesehen am 7.12.2010
- Kelek, Necla 2005: „Der Staat fördert die Parallelgesellschaften“. <http://www.tagesschau.de/inland/meldung203016.html>, eingesehen am 2.12.2010

- Kelek, Necla 2010a: „Das Kopftuch bei Mädchen ist Apartheid pur“. <http://bazonline.ch/kultur/diverses/Das-Kopftuch-bei-Maedchen-ist-Apartheid-pur/story/14359014>, eingesehen am 13.12.2010
  
- Kelek, Necla 2010b: „Die Burka bedeutet Leid“. <http://europenews.dk/de/node/33163>, eingesehen am 7.12.2010
  
- Kelek, Necla 2009a: „Ein Verstoß gegen die Menschenwürde!“. [http://www.emma.de/index.php?id=verstoss\\_gegen\\_menschenwuerde\\_2009\\_5](http://www.emma.de/index.php?id=verstoss_gegen_menschenwuerde_2009_5), eingesehen am 2.12.2010
  
- Kelek, Necla 2009b: „Interview mir Dr. Necla Kelek zum Thema Kopftuch“. [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn\\_1864594/SubSites/DIK/DE/KopftuchGender/Kelek/kelek-node.html?\\_\\_nnn=true](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1864594/SubSites/DIK/DE/KopftuchGender/Kelek/kelek-node.html?__nnn=true), eingesehen am 7.12.2010
  
- Kelek, Necla 2006a: „Kopftuch-Streit. Frauen werden zu Unruhestifterinnen stigmatisiert“. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,424999,00.html>, eingesehen am 29.11.2010
  
- Kelek, Necla 2006b: „Lieber eine hitzige Debatte als gar keine“. <http://www.tagesschau.de/inland/meldung91492.html>, eingesehen am 3.11. 2010
  
- Kubelka, Louise/Schian, Marcus 2004: Causa Kopftuch. Ein europäischer Vergleich. Europa-Kontakt Informations- und Verlagsgesellschaft mbH/Berlin
  
- Myra Marx Ferree/Carol McClurg Mueller 2004: Feminism and the Women's Movement: A Global Perspective. In: David A. Snow/ Sarah A. Soule/ Hanspeter Kriesi: The Blackwell Companion to Social Movements. Blackwell Publishing Ltd
  
- Oestrich, Heide 2005: Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam. Brandes&Aspel Verlag
  
- Okin, Susan Moller 1999: Is Multiculturalism Bad for Women? In: Joshua Cohen/Howard, Matthew/Nussbaum, Martha (Hrsg): Is Multiculturalism Bad for Woman? Susan Moller Okin with Respondents. Princeton: Princeton University Press

- Öztürk, Akif Hilâl 2006: Das Kopftuch. Rechtliche Hindernisse in der Berufswahl und -ausübung und ihre Rechtfertigung anhand eines Vergleiches des deutschen, türkischen und europäischen Rechts. Europäischer Verlag der Wissenschaften/Frankfurt am Main
- Pauer-Studer, Herlinde 1996: Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität. In: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): Differenz und Lebensqualität. Suhrkamp Verlag
- Purvis, Trevor/ Hunt, Alan 1993: Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology... The British Journal of Sociology, Vol. 44, No. 3, pp. 473-499. Published by: Blackwell Publishing on behalf of The London School of Economics and Political Science  
heruntergeladen von: <http://www.jstor.org/stable/591813>, eingesehen am 17.10. 2008
- Rau, Johannes 2003: Bundespräsident Johannes Rau im Gespräch mit "Berlin Direkt" (ZDF). <http://www.bundespraesident.de/dokumente/,-,2.93887/Rede/dokument.htm>, eingesehen am 23. 10. 2010
- Saharso, Sawitri 2008: Multicultural Feminism: Finding our way between universalism and anti-essentialism. IPW Working Paper, Institut für Politikwissenschaft/Universität Wien
- Sauer, Birgit/Sabine Strasser (Hrsg.) 2008: Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Verein für Geschichte und Sozialkunde. Promedia Verlag&Südwind/Wien
- Schröder, Gerhard 2003: „Kopftücher haben für Leute im staatlichen Auftrag keinen Platz“. [http://www.bpb.de/themen/MQ04WD,0,Kopft%C3%9Ccher\\_haben\\_f%C3%9CLeute\\_im\\_staatlichen\\_Auftrag\\_keinen\\_Platz.html](http://www.bpb.de/themen/MQ04WD,0,Kopft%C3%9Ccher_haben_f%C3%9CLeute_im_staatlichen_Auftrag_keinen_Platz.html), eingesehen am 26.11.2007
- Schwarzer , Alice 2006: Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler“. <http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~EF6816D734A5C42A8A352CBB10367B7FA~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, 29.11.2010
- Schwarzer, Alice 2003a): „Der Fall Ludin“. <http://www.aliceschwarzer.de/publikationen/aliceschwarzer-artikel-essays/archiv/der-fall-ludin/>, eingesehen am 29.11.2010
- Schwarzer, Alice 2003b): „Ludin – die Machtprobe“. <http://www.emma.de/hefte/ausgaben-2003/juliaugust-2003/editorial/>, eingesehen am 2.12.2010

- Schwarzer, Alice 2004a: „Das Ende des Kopftuchstreites?“. <http://www.emma.de/ressorts/artikel/kopftuch-burka/das-ende-des-kopftuchstreites/>, eingesehen am 29.11.2010
- Schwarzer 2008: „Das tönt nach falscher Fremdenliebe“ : 2008. <http://diestandard.at/3052254>, eingesehen am 29.11.2010
- Shachar, Ayelet 2007: Feminism and multiculturalism: mapping the terrain. In: Laden, Simon/ Owen, David: Multiculturalism and Political Theory. Cambridge University Press
- Stoiber, Edmund 2003: Leitlinien zur Integration. Aus der Regierungserklärung vom 6.November 2003. [http://www.bpb.de/themen/WHOTC0,0,Leitlinien\\_zur\\_Integration.html](http://www.bpb.de/themen/WHOTC0,0,Leitlinien_zur_Integration.html), eingesehen am 17.11.2010
- Von Blumenthal, Julia 2009: Das Kopftuch in der Landesgesetzgebung. Governance im Bundesstaat zwischen Unitarisierung und Föderalisierung. Nomos Verlagsgesellschaft/Baden-Baden
- Westerwelle, Guido 2003: WESTERWELLE-Statement zum "Kopftuch"-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, Pressemitteilung vom 24.09.2003: [http://www.fdp.de/webcom/show\\_websiteprog.php/\\_c-730/\\_lkm-167/i.html?wc\\_id=1651](http://www.fdp.de/webcom/show_websiteprog.php/_c-730/_lkm-167/i.html?wc_id=1651), eingesehen am 23.11.2007
- Zimmermann, Martina 2009: „Das Kopftuch-Verbot ist ein Erfolg“. [http://www.emma.de/index.php?id=kopftuchverbot\\_ist\\_ein\\_erfolg\\_2009\\_5](http://www.emma.de/index.php?id=kopftuchverbot_ist_ein_erfolg_2009_5), eingesehen am 2.12.2010

### *Abstract*

1998 wurde der Lehrerin Fereshta Ludin in Baden-Württemberg verwehrt, ihren Schuldienst mit Kopftuch anzutreten. Seitdem entwickelte sich, vor allem im feministischen Feld, ein dichter Diskurs um die Vereinbarkeit des Kopftuchs mit feministischen Zielsetzungen bzw. mit der staatlichen Struktur der Schule. Anlässlich des Falls Ludin haben mehrere Bundesländer Gesetze verabschiedet, die das Kopftuch von Lehrerinnen an Schulen verbieten. Oft mit der Begründung das Kopftuch sei als politisches Symbol zu werten und deshalb nicht vereinbar mit dem Gebot der Neutralität. In meiner Arbeit beschreibe ich einleitend die Ursprünge des Kopftuchs, so wie die politischen und juristischen Bedingungen. Im Hauptteil meiner Arbeit untersuche ich die feministischen Argumentationsstrukturen der Kopftuch-Gegnerinnen, die man auf theoretischer Ebene im liberalen Feminismus verorten kann. Aus dem Theoriefeld des Feminismus-Multikulturalismus habe ich Kategorien gebildet, entlang derer ich den Unterdrückungsdiskurs des Kopftuchs analysiere. Diese Kategorien sind: Autonomie, Unterdrückung, Gleichheit, Sexualisierung und das Kopftuch als politisches Symbol. Als Ergebnisse lassen sich folgende Punkte im Groben zusammenfassen: Dem von mir untersuchten feministischen Diskurs zu Folge handeln kopftuchtragende Frauen nicht autonom, weil sie unter anderem unter der Beeinflussung oder dem Druck ihres Umfelds stehen. Gleichzeitig untergräbt das Kopftuch die Gleichheit zwischen Mann und Frau, da das Kopftuch die Menschen in Männer und Frauen unterteilt, also den Unterschied markiert. Weiter sexualisiert das Kopftuch Frauen, indem es Frauen auf Sexualwesen reduziert, die ihre Reize verdecken müssen. Das Kopftuch ist außerdem als politisches und nicht als religiöses Symbol zu werten, da es direkt vom fundamentalistischen, politischen Islam kommt und nicht von der Religion selbst. Das Kopftuch ist deshalb ein Unterdrückungssymbol, weil sich Frauen durch das Tragen dem Mann unterordnen und körperliche Beeinträchtigungen erfahren. Über diese Argumentationslinien wird das Kopftuch als Unterdrückungssymbol verhandelt und das Kopftuchverbot an Schulen legitimiert. Das Verbot dient einerseits dazu, die Neutralität der staatlichen Einrichtung zu sichern und andererseits um junge Mädchen vor Beeinflussung zu schützen. Seit kurzem fand der Ruf nach einem Kopftuchverbot für Mädchen vor dem 14. Lebensjahr Eingang in die Debatte, so wie das generelle Burkaverbot am Beispiel Frankreichs.

**Persönliche Daten**

Name: Sophie Mörz

Geburtsdatum, -ort: 16.5.1984 in Wien

Staatsangehörigkeit: Österreich

Familienstand: ledig

**Schulische Ausbildung**

1990-1994 Volksschule Gföhl

1994-1998 BRG Krems

1998-2002 BORG Krems

seit 2002 Studium der Philosophie und Politikwissenschaft