GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Der Stoff, aus dem Konflikte sind : Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz

Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hrsg.)

2009

https://doi.org/10.25595/1091

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hrsg.): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind : Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: transcript Verlag, 2009. DOI: https://doi.org/10.25595/1091.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Sabine Berghahn, Petra Rostock (Hg.)

Der Stoff aus dem Konflikte sind

Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz

[transcript] global | local Islam

Sabine Berghahn, Petra Rostock (Hg.)
Der Stoff, aus dem Konflikte sind

Sabine Berghahn, Petra Rostock (Hg.)

Der Stoff, aus dem Konflikte sind

Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz

(unter Mitarbeit von Alexander Nöhring)

[transcript]

Finanziert aus Mitteln des Forschungsprojektes ›VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies‹, gefördert im 6. Rahmenprogramm der Europäischen Kommission

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: © Sabine Berghahn, Ankara 2007
Lektorat: Alexander Nöhring, Sabine Berghahn, Petra Rostock
Satz: Alexander Nöhring
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-959-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Einleitung: Der Stoff, aus dem die Kopftuch-Konflikte sind 9
PETRA ROSTOCK UND SABINE BERGHAHN

**ÄHNLICH ABER VERSCHIEDEN?
DEBATTEN UND REGULIERUNGEN IN DEUTSCHLAND, ÖSTERREICH UND DER SCHWEIZ**

Deutschlands konfrontativer Umgang mit dem Kopftuch der Lehrerin 33
SABINE BERGHAHN

Selige Musliminnen oder marginalisierte Migrantinnen? Das österreichische Paradox der geringen Teilhabe von Kopftuchträgerinnen bei ›toleranter‹ Kopftuchpolitik 73
NORA GRESCH UND LEILA HADJ-ABDOU

Das Kopftuch in der Schweiz: zwischen religiöser Neutralität des Staates, Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot 101
JUDITH WYTTENBACH

**VOR DEM HINTERGRUND VON LAIZITÄT ODER MULTIKULTURALISMUS:
VERGLEICHENDER BLICK AUF DIE DEUTSCHE DEBATTE**

Kopftuch und ›foulard‹: ein vergleichender Blick aus Frankreich auf die deutsche Debatte 131
YVES SINTOMER

Das Kopftuch der Lehrerin aus britischer Sicht 149
STEPHIE FEHR

BRUCH MIT DER DEUTSCHEN TRADITION? DIE ›OFFENE‹ NEUTRALITÄT DES STAATES IN DER JURISTISCHEN UND POLITISCHEN DEBATTE

Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates 175
ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

Das Kopftuch und seine Verwicklungen. Anmerkungen zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24.09.2003 193
ERNST GOTTFRIED MAHRENHOLZ

Kopftuchtragen im Widerspruch zum Erziehungsziel ›Gleichberechtigung‹? 225
KIRSTEN WIESE

Die Plenardebatten um das Kopftuch in den deutschen Landesparlamenten 249
CHRISTIAN HENKES UND SASCHA KNEIP

Kopftuchverbote in den Ländern – am Beispiel des Landes Hessen 275
UTE SACKSOFSKY

FREIHEIT, AUTONOMIE UND DOMINANZ: DEBATTEN UM DAS KOPFTUCH AUS DER PERSPEKTIVE DER POLITISCHEN THEORIE UND MORALTHEORIE

Pluralismus, Multikulturalität und der ›Kopftuchstreit‹. Politik und Religion in liberalen Demokratien 297
FELIX EKARDT

Das islamische Kopftuch, ›Bayern München‹ und die Gerechtigkeit 315
BERND LADWIG

Der Kopftuchstreit als Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus: Eine Analyse entlang der Bedingungen für Autonomie 341
ELISABETH HOLZLEITHNER

**Das Kopftuch als das Andere.
Eine notwendige postkoloniale Kritik
des deutschen Rechtsdiskurses** 361

CENGIZ BARSKANMAZ

**EINE FRAGE DER SELBSTBESTIMMUNG?
KOPFTUCHDEBATTEN UM RELIGION,
KULTUR UND GESCHLECHT**

**Feminismus und kulturelle Dominanz.
Kontroversen um die Emanzipation der
muslimischen Frau** 395

BIRGIT ROMMELSPACHER

**Interessen vertreten mit vereinter Stimme:
Der ›Kopftuchstreit‹ als Impuls für die
Institutionalisierung des Islams in Deutschland** 413

RIEM SPIELHAUS

**Muslimische Frauen und das Kopftuch
– Hijab and Islamischer Feminismus** 437

INDRE MONJEZI BROWN

**Rückblick auf die Initiative
»Aufruf wider eine Lex Kopftuch«** 465

BARBARA JOHN

**Konflikte um der Freiheit willen
sind unumgänglich** 473

EIN INTERVIEW VON SABINE BERGHAHN UND PETRA ROSTOCK MIT HALINA BENDKOWSKI ZU DER VON IHR MITGEGRÜNDETEN INITIATIVE ›BECKLASH‹

ANHANG

**Informationen über wichtige Entscheidungen
des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG)
mit religiösem Bezug** 497

SABINE BERGHAHN

Abkürzungsverzeichnis 511

Autorinnen und Autoren 515

Einleitung:
Der Stoff, aus dem die Kopftuch-Konflikte sind

PETRA ROSTOCK UND SABINE BERGHAHN

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

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

seit 1997[1] immer wieder aufkommenden Debatten über das Kopftuch (der Lehrerin) zeigen, geht es nicht nur um das Verhältnis von Staat und Religion. Verhandelt werden vielmehr vermeintliche Gegensätze zwischen Eigenem und Fremdem. Die Geschlechterverhältnisse der Anderen dienen dabei als Beweis für unüberwindbare kulturelle Differenzen. Geschlechtergleichheit und Emanzipation werden auch von konservativen Parteien und anderen Akteuren wie der katholischen Kirche, denen die Gleichberechtigung von Frauen und Männern bisher kein Anliegen war, eingesetzt, um die Inkommensurabilität zwischen einem christlich-okkzidentalen ›Wir‹ und einem muslimischem ›Anderen‹ zu belegen (Rostock/Berghahn 2008).

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

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

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

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

Kopftuchdebatten und -regulierungen in Europa

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

2 Konvertitinnen als nicht eingewanderte Musliminnen werden dabei häufig nicht mitgedacht.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Beiträge in diesem Band

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

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

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

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

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

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

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

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

formulierte Kopftuchverbote gegen die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit verstoßen.

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

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

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

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

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

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

Ausblick

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

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

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

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

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

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

Literatur

Abendroth, Elisabeth et al. (2004): »Für Neutralität in der Schule«. Die tageszeitung v. 14.02.2004.

Affolter, Marianne (2007): »Wenn in der Migros die Welt arbeitet«. Neue Zürcher Zeitung (NZZ) v. 20.07.2007.

Andreassen, Rikke (2009): »Constructions of Veiled Muslim Women in the News Media's Intersection of Ethnicity/Race, Gender, Sexuality and Nationality«. In: Haci Akman/Katherine Goodman (Hg.), Women in Diaspora. Negotiating Scandinavian Feminism, New York: Berghahn Books [im Erscheinen].

Andreassen, Rikke/Pedersen, Linda/Siim, Birte (2008): Cross National Comparison Report Denmark. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojekts VEIL.

Ataç, Ilker/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2009): »Re-Negotiating ›European Values‹: Framing Strategies of Headscarf Debates«. First European Conference on Politics and Gender, 21.-23.01.2009, Belfast. Abrufbar: http://www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/Atac_Rosenberger.pdf, 21.02.2009.

Avramopoulou, Eirini (2008): Cross National Comparison Report Greece. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojektes VEIL.

Beck, Marieluise/John, Barbara/Süssmuth, Rita (als Initiatorinnen des Aufrufs) (2003): »›Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation‹! Aufruf wider eine Lex Kopftuch«, 01.12.2003. Abrufbar: http://www.bpb.de/themen/XUDYWD,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation!.html, 10.12.2006.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2006): »Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland«. Aus Politik und Zeitgeschichte, S. 32-37.

Bendkowski, Halina/Sander, Helke/Langer, Günter (als Initiator/innen des offenen Briefs) (2003): »Stichwort: Becklash. Offener Brief an die Integra-

tionsbeauftragte Frau Marieluise Beck, die Frauenministerin Frau Renate Schmidt und die Justizministerin Frau Brigitte Zypries«, 17.12.2003. Abrufbar: http://www.isioma.net/sds06203.html, 02.02.2009.

Berghahn, Sabine (2008a): »Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung«. Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 37, S. 435-450.

Berghahn, Sabine (2008b): »Kopftuchfälle vor Gericht«. In: Sabine Berghahn/Ursula Lange/Ulrike Schultz (Hg.), Rechtshandbuch für Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte, Hamburg: Dashöfer, Kapitel 4.3.5, S. 1-30.

Butterwegge, Christoph (2007): »Normalisierung der Differenz oder Ethnisierung der sozialen Beziehungen?« In: Wolf-Dietrich Bukow/Claudia Nikodem/Erika Schulze//Erol Yildiz (Hg.), Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 65-80.

Coene, Gily/Longman, Chia (2008): »Gendering the diversification of diversity. The Belgian hijab (in) question«. Ethnicities 8, S. 302-321.

Çorbacıoğlu, Gül (2008): Cross National Comparison Turkey. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojekts VEIL.

Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila (2008): »Kopftuchprovokationen. Implikationen der Hierarchisierung von Gleichheitsimperativen in kontemporären feministischen Diskursen«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangs freiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia/Südwind, S. 97-113.

Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2008): »Tu felix Austria? The Headscarf and the Politics of ›Non-issues‹«. Social Politics 4, S. 411-432.

Gresch, Nora/Rostock, Petra (2009): »Democratic Paradoxes: Rights and Values in European headscarf debates«. First European Conference on Politics and Gender, 21.-23.01.2009, Belfast. Abrufbar: http://www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/Gresch_Rostock.pdf, 21.02.2009.

Hadj-Abdou, Leila (2008): »Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion«? Femina Politica 12, S. 68-80.

Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde (2009): »›Free Women instead of forced Veiling‹: Gender (In-) Equality and the Far Right in Austria«. First European Conference on Politics and Gender, 21.-23.01.2009, Belfast. Abrufbar: http://www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/rosenberger.pdf, 21.02.2009.

Haubner, Hye-Young (2008): Zuwanderung und Zugehörigkeitsgefühl – Neue Sichtweisen auf Teilhabe und Partizipation von MigrantInnen in Deutschland. Abrufbar: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1720.asp, 25.07.2008.

Haug, Frigga (2004): »Ohne Frauenrechte keine Demokratie«. Informationszentrum Dritte Welt (iz3w) 276, S. 8-9.

Kılıç, Sevgi (2008): »The British Veil Wars«. Social Politics 4, S. 433-454.

Kılıç, Sevgi/Saharso, Sawitri/Sauer, Birgit (2008): »Introduction: The Veil: Debating Citizenship, Gender and Religious Diversity«. Social Politics 4, S. 397-410.

Kiyak, Mely (2008): »Und was ist mit uns?« Die ZEIT v. 03.07.2008.

Leisch, Tina (2001): »Falsche Etiketten. Plädoyer für eine Entideologisierung des Kopftuchs«. IG Kultur Österreich. Abrufbar: http://igkultur.at/igkultur/kulturrisse/1003907770/1004295869, 25.06.2008.

Lettinga, Doutje/ Andreassen, Rikke (2008): »Gender equality as a tool in European national narratives« [im Erscheinen].

Loenen, Titia (2008): »Kopftuch ja, Burka nein? Gedanken zur Beschränkung der Glaubensfreiheit in Bezug auf gesichtsbedeckende Schleier«. In: Kathrin Arioli/Michelle Cottier/Patricia Farahmand/Zita Küng (Hg.), Wandel der Geschlechterverhältnisse durch Recht?, Zürich: Dike/Baden-Baden: Nomos, S. 321–332.

Lutz, Helma (1989): »Unsichtbare Schatten? Die ›orientalische‹ Frau in westlichen Diskursen – Zur Konzeptualisierung einer Opferfigur«. Peripherie 37, S. 51-65.

Mattes, Monika (2008): »Migration und Geschlecht in der Bundesrepublik Deutschland. Ein historischer Rückblick auf die ›Gastarbeiterinnen‹ der 1960/70er Jahre«. Femina Politica 12, S. 19-29.

NextGENDERation (2004): »Not in our names!« Abrufbar: http://www.nextgenderation.net/projects/notinournames/english.html, 18.02.2009

Räthzel, Nora (2005): »Begegnungen mit dem Kopftuch«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 112-119.

Rommelspacher, Birgit (2004): »Eine ›billige‹ Lösung«. iz3w 276, S. 8-9.

Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation«. Ethnicities 8, S. 345-364.

Rottmann, Susan B./Marx Ferree, Myra (2008): »Citizenship and Intersectionality: German Feminist Debates about Headscarf and Antidiscrimination Laws«. Social Politics 4, S. 481-513.

Saharso, Sawitri/Lettinga, Doutje (2008): »Contentious Citizenship: Policies and Debates on the Veil in the Netherlands«. Social Politics 4, S. 455-480.

Saktanber, Ayşe/Çorbacıoğlu, Gül (2008): »Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey«. Social Politics 4, S. 514–538.

Sanna, Mariaeleonora (2008): Cross National Comparison Report France. Update-Länderbericht Frankreich. Unveröffentlichter Bericht des Forschungsprojekts VEIL.

Skjeie, Hege (2007): »Headscarves in schools: European comparisons«. In: Titia Loenen/Jenny E. Goldschmidt (Hg.), Religious pluralism and human rights in Europe: where to draw the line? Antwerpen: Intersentia, S. 129-145.

Straw, Jack (2006): »I want to unveil my views on an important issue«. Lancashire Evening. 10.10.2006. Abrufbar: http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2006/10/06/nveils106.xml, 16.10.2007.

Terkessidis, Mark (1999): »Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten«. parapluie no. 6., elektronische zeitschrift für kulturen, künste, literaturen. Abrufbar: http://parapluie.de/archiv/generation/hybrid/, 12.05.2008.

Weber, Beverly (2004): »Cloth on Her Head, Constitution in Hand. Germany's Headscarf Debates and the Cultural Politics of Difference«. German Politics and Society 22, S. 33-64.

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

Deutschlands konfrontativer Umgang mit dem Kopftuch der Lehrerin

SABINE BERGHAHN

Einleitung

Über das ›islamische Kopftuch‹ und andere weibliche Verhüllungspraktiken wird in vielen europäischen Ländern debattiert. In Deutschland dreht sich die Kontroverse bislang nur um das Kopftuch. Das Verhüllen des Haares, des Halses und Nackens sowie der Ohren wird – nach der Interpretation eines Teils der Musliminnen und Muslime und der Rechtsschulen – unter Berufung auf bestimmte Verse des Koran als für gläubige Frauen verpflichtend angesehen (Knieps 2005; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band). Unter den Trägerinnen sind die Gründe und Motive im Einzelnen vielfältig und die Bedeutungen der Koran-Referenzen umstritten.

Als sicher kann gelten, dass Kleidungs- und Bedeckungsregeln in der Entstehungszeit des Koran bzw. zu Lebzeiten des Propheten Mohammed dazu gedacht waren, freie Frauen von Sklavinnen zu unterscheiden, Frauen vor Belästigung zu schützen, den Privatbereich und die Familie des Propheten abzuschirmen sowie Frauen und auch Männern Sittsamkeitsregeln zur Führung eines ›guten und gottgefälligen Lebens‹ an die Hand zu geben. Kurzum: Im Koran finden sich neben vielen anderen Aussagen auch Gebote einer sozialen Verhaltens- und Umgangsordnung, zu denen die Bedeckungsregeln gehören. Daraus ergeben sich die typischen Probleme, die von den religiösen Offenbarungsschriften der drei großen monotheistischen Weltreligionen aufgeworfen werden: Zum einen hängen die Aussagen über das Wort und den Willen Gottes sehr eng mit den spezifischen Zeitumständen – der Prophet Mohammed lebte im sechsten und siebten Jahrhundert nach Christi Geburt – und den dafür gefundenen Lösungen zusammen. Zum anderen sind die Gebote alles andere als klar und eindeutig, wenn man sie auf die heutige Zeit

übertragen möchte. Vielerlei Verständnis-, Interpretations- und Argumentationsdifferenzen tun sich bei diesem Unterfangen auf.

Wenngleich die weibliche Bedeckung in der christlich geprägten Hemisphäre nicht als religiöse Pflicht gilt, ist das Kopftuch doch auch in der abendländischen und Neuen Welt aus der Mode und der Sozial- und Geschlechterordnung nicht wegzudenken. Filmschauspielerinnen wie Grace Kelly und Audrey Hepburn und die viel gerühmten Trümmerfrauen der Nachkriegszeit kamen nicht ohne aus. Selbst auf der Bühne der internationalen Politik sind weibliche Kopfbedeckungen solcher Art nicht ungewohnt, denken wir an locker gelegte Schals von Indira Gandhi oder Benazir Bhutto oder auch – religions- und gegenwartsnäher – an Angela Merkel 2003 bei einer Papst-Audienz mit schwarzem durchsichtigem Schleier, den sie um Kopf und Hals gelegt hatte. Bei den genannten Beispielen geht es um modische, praktische und sozial-konventionelle Belange. Die Kopfbedeckung sieht chic aus, bietet Schutz vor Regen und Staub, symbolisiert kulturspezifische Schicklichkeitsnormen oder eine weiblich-situative Demutshaltung, die etwa beim Besuch römisch-katholischer Kirchen in Südeuropa oder bei deren höchstem Würdenträger, dem Papst, gefordert ist.

Das muslimische Kopftuch und andere weibliche Verhüllungen, die unter Berufung auf den Koran getragen werden, stellen jedoch augenscheinlich mehr als nur Kleidungsstücke dar, wie sie in traditionellen sozialen oder christlich-klerikalen Zusammenhängen als Zugeständnis an überkommene Auffassungen von weiblicher Schicklichkeit getragen werden.[1] Weil es hier um den Islam als eine dem Abendland angeblich ›fremde Religion‹ geht und weil die Motive der meist migrantischen Trägerinnen so vielfältig und in jüngerer Zeit durchaus von Überzeugung geleitet sind, wittern viele Angehörige der deutschen Mehrheitsgesellschaft Ungemach. Sie sehen im Kopftuchtragen ein widerständiges und abgrenzungsbereites Verhalten von Fremden, die sich der jeweiligen Landes- oder ›Leitkultur‹ nicht anpassen wollen. Das Kopftuch wird dadurch zur Projektionsfläche. Es werden ihm Bedeutungen und Botschaften weit über die Rolle als religiös überlieferte soziale Verhaltensregel hinaus zugeschrieben. Der Zuschreibung wohnt bereits die Ablehnung und Missbilligung der vermuteten Motive inne, welche die Mehrheitsgesellschaft für gefährlich und insbesondere einer Lehrerin als Beamtin mit Vorbildrolle nicht für würdig hält. So steht das ›islamische Kopftuch‹ – anders als der Nonnenhabit oder die Kopfbedeckung Angela Merkels bei der Papstaudienz – im Verdacht, Symbol der Unterordnung von Frauen unter Männer (Schwarzer 2006; siehe auch den Rommelspacher und Berghahn/Rostock/Bendkowski in diesem Band), jedenfalls aber Ausdruck der strengen Geschlechtertrennung

1 Zu den unterschiedlichen Bedeutungen des Schleiers in Orient und Okzident siehe Braun/Mathes 2007.

zu sein (siehe auch Wiese in diesem Band). Zudem wird das Kopftuch als politisches Kampfsignal interpretiert, quasi als Türöffner für islamistische Propaganda (Schwarzer 2006).

Diverse Untersuchungen haben ergeben, dass die zugeschriebenen Bedeutungen nicht oder ganz selten mit den Bedeutungen übereinstimmen, die die Trägerinnen selbst ihrem Kleidungsstück zuschreiben (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006; Karakasoglu 2003; Nökel 2002; Amir-Moazami 2007). Das ist auch Grundlage der Mehrheitsentscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) im ›Kopftuchurteil‹ (siehe auch die Holzleithner, Monjezi Brown und Spielhaus in diesem Band). Zwar sind Kopftuch tragende Musliminnen deutlich religiöser als ihre nicht muslimischen Altersgenossinnen, aber ansonsten unterscheiden sie sich nicht in ihren Einstellungen zu Gleichberechtigung, Berufsorientierung, Demokratie usw.

In dieser Diskrepanz zwischen Unterstellungen und tatsächlichen persönlichen Motiven für das Tragen eines an sich harmlosen und auch im Abendland gebräuchlichen Kleidungsstückes liegt jedoch offenkundig ein, wenn nicht überhaupt das Problem. Zwar kann vermutlich jedes Stück Stoff auch als Symbol für eine politisch und juristisch problematische Botschaft verwendet werden, man denke etwa an ein T-Shirt mit Hakenkreuzsymbol, selbst wenn es vordergründig als ›harmloses indisches Muster‹ deklariert würde. Jedoch ist das Kopftuch keineswegs von solcher eindeutigen und fatalen Ausdrucksqualität. Diese schlichte Quintessenz führt zu der normativen Frage, auf welche Weise gesellschaftlich, politisch und juristisch mit der Vieldeutigkeit des Kopftuchs umgegangen werden soll. Zunächst würde man vermuten, dass die Selbstbeschreibung einer liberalen Gesellschaft und ihrer demokratischen Rechtsordnung, nämlich freiheitlich und pluralistisch zu sein, die Richtung vorgibt: Die Folge wäre dann, dass es jede Person für sich selbst entscheiden muss, wie sie sich in Religion, Weltanschauung, in Geschlechterverhältnissen und Sozialbezügen, in spiritueller Transzendenz und gesellschaftlicher Immanenz selbst verortet, solange die Äußerungsformen sozialverträglich sind, d.h. Andere in ihren Rechten und Freiheiten nicht mehr als zumutbar beeinträchtigen und nicht die liberale Ordnung selbst bedrohen. Jedoch zeigt sich sehr schnell bei der Betrachtung der deutschen Kopftuchdebatten und der restriktiven Regelungen in manchen deutschen Bundesländern zur Kopfbedeckung der Lehrerin, dass der liberale Pluralismus keineswegs so zustimmungs- und mehrheitsfähig ist, wie Verfassungen und Menschenrechtskonventionen das proklamieren. Heraufbeschworen wird stattdessen eine Konfrontation an Werten und Weltanschauungen, die sich polemisch als »Clash of Civilizations« (Huntington 1996) à la Samuel Huntington beschreiben lässt.

Da von einem getragenen Kopftuch – selbst durch eine Lehrerin – keinerlei Beeinträchtigung der zwischenmenschlichen Kommunikation im Alltags-

leben und Beruf ausgeht, es also funktional kaum als Barriere für die Interaktion von Menschen empfunden werden kann, fragt man sich, wieso es dann überhaupt zu staatlichen Verboten mit so weit reichenden Folgen für betroffene Einzelne gekommen ist. Gibt es keine ernsteren Anlässe für den Staat, in den pädagogischen Alltag von Schulen einzugreifen? Haben die Landesgesetzgebungen jegliches Gespür für Verhältnismäßigkeit verloren? Verglichen mit anderen Ländern wie Holland und Großbritannien (siehe auch die Einleitung zu diesem Band), wo durchaus häufiger die Burka oder der Niqab, eine Körper- und partielle Gesichtsverhüllung, zum Stein des Anstoßes geworden sind, würde man von der deutschen Kontroverse um das Kopftuch einzelner Lehrerinnen oder Bewerberinnen für das Lehramt jedenfalls erwarten, dass sich relativ leicht ein pragmatischer Umgang mit individuellen Bedeckungswünschen auf der Regelungsebene unterhalb der Gesetzgebung erreichen ließe.

Tatsächlich aber sind die Reaktionen des deutschen Staates auf das Phänomen des Kopftuchtragens bei einzelnen Lehrerinnen zum Teil als harsch abgrenzend und durchaus konfrontativ einzustufen: In der Hälfte der deutschen Bundesländer wurden für Lehrerinnen – zum Teil auch für Kindergärtnerinnen und andere öffentliche Bedienstete – Kopftuchverbote gesetzlich verankert, und dies teilweise auch noch auf Grund von Bestimmungen, die Ausnahmen für christlich-abendländische Symbole vorsehen. Diese Diskrepanz zwischen Anlass und staatlicher Eingriffsreaktion ist aufklärungsbedürftig. Daher soll in diesem Beitrag der Blick versachlichend auf uns selbst gerichtet werden, auf den deutschen Rechtsstaat, die deutsche Demokratie mit ihrem Föderalismus, auf die Mehrheitsgesellschaft, ihre Schulen, Amtsträger und Gerichte. Geprüft werden soll, wie all diese mit dem Konfliktstoff ›Kopftuch‹ umgehen, einem Kleidungsstück, welches offenbar zum ultimativen Marker von Fremdheit, Anderssein und abweichenden Werten geworden ist. Dazu soll hier die These vertreten werden, dass das Kopftuch in der Tat ein Marker, ein Prüfstein dafür ist, ob sich Liberalität, Pluralität und Toleranz in Deutschland durchgesetzt haben und damit nach der späten Wende zur ›Einwanderungsgesellschaft‹ in Bewusstsein und Praxis der Gesellschaft und in ihren Institutionen Widerhall finden.

Zunächst wird dargelegt, welche Phasen der rechtliche Konflikt um das Kopftuch bereits durchlaufen hat und was dabei von Einfluss war. Sodann werden die zersplitterte Regelungslandschaft, die seit dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG entstanden ist, und die Rechtsprechung dazu charakterisiert. Anschließend möchte ich den Versuch unternehmen zu erklären, wie es zu der europaweit einzigartigen Regelungssituation in Deutschland kommen konnte. Zum Schluss geht es – statt eines Ausblicks – um europäische Rechtseinflüsse, die von Seiten der EU und ihres Antidiskriminierungsrechts und von Seiten des Europarats und der Europäischen Menschenrechtskonvention

(EMRK) auf Deutschland einwirken. Sie bieten möglicherweise Handhaben, den restriktiven und konfrontativen Umgang mit der Kopftuchproblematik zu verändern.

Entwicklungsphasen des deutschen Kopftuchstreits

Auf der Grundlage von Recht und Gesetz sollen im gesellschaftlichen Miteinander konkrete Streitigkeiten geschlichtet und allgemeine Konflikte gelöst oder zumindest abgemildert werden. Daher drängt sich die Frage auf, wie sich der Kopftuchkonflikt entwickelt hat und ob hier durch Recht und/oder Gesetz entschärfende Wirkungen eingetreten sind. Für Deutschland lässt sich die Entwicklung relativ kurz und bündig darstellen. Es gab bislang drei Phasen der regulativen Entwicklung in der Kopftuchproblematik: zunächst die Zeit seit der Ablehnung von Fereshta Ludins Bewerbung für den Dienst als Lehrerin in Baden-Württemberg im Jahre 1998 bis zum verfassungsgerichtlichen Urteil vom 24.09.2003, sodann die Phase der Gesetzgebung in einigen Bundesländern, die von 2004 bis 2006 dauerte (siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band). Seitdem ist die dritte Phase angebrochen, in der Landesgesetze mit einem Verbot religiöser Kleidung vollzogen und erneut vor Gerichten angefochten werden. Die Konflikte sind durch die Gesetzgebungen eher angeheizt als entschärft worden; daher lässt sich von einer weiter gehenden Justizialisierung des ›Kopftuchkonflikts‹ sprechen. Aber auch die Rechtsprechungsergebnisse tragen bislang nicht nachhaltig zur Befriedung bei.

Fragt man aus internationaler Sicht, was kennzeichnend für den deutschen Weg zur gegenwärtigen Regelungs- und Entscheidungssituation war, so kann die spontane Antwort lauten: das BVerfG und die politischen Profilierungsgelegenheiten des deutschen Föderalismus.

Schauen wir also zunächst zurück auf die Zeit vor dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG im September 2003.[2] Fereshta Ludin, eine gebürtige Afghanin und eingebürgerte Deutsche, bewarb sich im Jahre 1998 als Lehrerin in Baden-Württemberg und wurde einzig und allein wegen ihrer Weigerung abgelehnt, das Kopftuch im Unterricht abzunehmen. Sie erhob Klage und kämpfte sich durch die Instanzen der Verwaltungsgerichtsbarkeit. Nirgends hatte sie Erfolg, daher erhob sie Verfassungsbeschwerde zum Bundesverfassungsgericht. Außer ihr zog in dieser Zeit eine andere Muslima mit Kopftuch vor Gericht, die sich als Lehrerin in Niedersachsen beworben hatte und abgelehnt worden war. Sie siegte in der ersten Instanz, die Entscheidung wurde in der zweiten jedoch aufgehoben (für Einzelheiten siehe auch Barskanmaz in

2 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/02, BVerfGE 108, 282 ff.

diesem Band).[3] Die Betroffene verfolgte den Rechtsstreit nicht weiter. Ferner ist aus den Jahren vor 2003 über einen weiteren Fall zu berichten: Einer Verkäuferin in einem Kaufhaus einer hessischen Kleinstadt wurde wegen ihres Kopftuchs gekündigt. Sie erhob Kündigungsschutzklage, verlor aber in erster und zweiter Instanz der Arbeitsgerichtsbarkeit. Erst in dritter Instanz beim Bundesarbeitsgericht (BAG) bekam sie 2002 Recht; die Kündigung wurde als diskriminierend und nicht sozial gerechtfertigt zurückgewiesen, das Kaufhaus musste die Frau wieder einstellen.[4] Soweit die Situation vor dem Weichen stellenden ›Kopftuchurteil‹ vom 24.09.2003. Vieles war noch offen (Berghahn 2000), auch wenn die meisten Instanzentscheidungen in Sachen ›Ludin‹ doch schon eine restriktive Richtung gegenüber dem Kopftuch der Lehrerin anzeigten. Damals unterrichteten mehr als 20 Lehrerinnen mit Kopftuch, einige in Baden-Württemberg und mehr noch Nordrhein-Westfalen. Probleme oder Konflikte mit Schülerinnen oder Schülern bzw. Eltern wurden aus dieser Zeit nicht berichtet; die wenigen von den Medien behandelten ›Kopftuchfälle‹ waren solche, die nur Bewerberinnen betrafen; gegen beschäftigte Pädagoginnen mit Kopftuch wurde damals noch nicht vorgegangen.

Seitdem sind mehr als fünf, bald sechs Jahre vergangen[5] und die Situation hat sich gravierend verändert. In acht von 16 deutschen Bundesländern wurden Gesetze erlassen, die das muslimische Kopftuch, genauer religiöse, weltanschauliche und politische Kleidung oder am Körper der Lehrkraft getragene Zeichen, verbannen sollten; gut zwei Dutzend Lehrerinnen sind oder waren in Rechtsstreite verwickelt, entweder gegen die Ablehnung ihrer Bewerbung oder gegen arbeitsrechtliche Abmahnungen und beamtenrechtliche Sanktionsmaßnahmen. In letzter Konsequenz drohen ihnen Entlassung und Arbeitslosigkeit oder diese sind schon eingetreten.

Welchen Anteil an der heutigen Situation hat nun das verfassungsgerichtliche ›Kopftuchurteil‹ vom 24.09.2003? Wie haben die staatlichen Institutionen, d.h. Landesregierungen, Parlamente und Gerichte, agiert? Was lernen wir über den Zusammenhang von Religions-, Integrations- und Geschlechterpolitik in der Einwanderungsgesellschaft? Der letztere Begriff verweist auf einen weiteren Zusammenhang – nicht nur zeitlicher Art – denn seit dem Amtsantritt der rot-grünen Bundesregierung 1998 gilt die Bundesrepublik Deutschland auch offiziell als ›Einwanderungsgesellschaft‹, wenn auch diese Selbstbeschreibung für viele Zeitgenoss/inn/en noch ungewohnt ist (Rostock/Berghahn 2008). Seit 1998 ist auch der ›Kopftuchkonflikt‹ virulent,

3 Verwaltungsgericht (VG) Lüneburg v. 16.10.2000, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2001, 767; Oberverwaltungsgericht (OVG) Lüneburg v. 13.03. 2002, Neue Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht – Rechtsprechungsreport (NVwZ-RR) 2002, 658; siehe auch Altinordu 2004.

4 BAG v. 10.10.2002, NJW 2003, 1685.

5 Stand der Ereignisse: 28.02.2009.

denn Fereshta Ludin erhob damals Widerspruch und Klage gegen ihre Ablehnung in Baden-Württemberg. Seitdem berichteten die Medien darüber und boten Foren für die Meinungsverschiedenheiten in der Öffentlichkeit.

Vor dem ›Kopftuchurteil‹ von 2003 schien es – auch für Juristen und Juristinnen – in Deutschland undenkbar, dass die Problematik des Kopftuchs der Lehrerin anders als nach einheitlichen Kriterien für die gesamte Bundesrepublik entschieden werden würde, denn die Grundrechte des Grundgesetzes (GG), namentlich die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit des Art. 4 GG (siehe auch Böckenförde in diesem Band), gelten bundesweit, ebenso wie auch das Abwägungserfordernis zwischen ›positiver‹ und ›negativer‹ Religionsfreiheit der Lehrerin und der Schüler/innen sowie der Art. 33 Abs. 2 GG, der allen Deutschen gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern entsprechend Eignung, Befähigung und fachlicher Leistung und unabhängig von der Religionszugehörigkeit (Abs. 3) garantiert. Die Expert/inn/en und Beobachter/innen, auch das beklagte Land Baden-Württemberg, gingen davon aus, dass das BVerfG entscheiden würde, ob man von Staats wegen – unter Einbeziehung der Umstände des Einzelfalls – das Kopftuch als religiöses bzw. persönliches Attribut würde tolerieren müssen und nach welchen Kriterien im Einzelfall legitime persönliche, d.h. vor allem religiöse Gründe, von illegitimen politischen Gründen oder Motiven zu unterscheiden seien.

Bekanntlich überraschte die Mehrheitsentscheidung des Zweiten Senats jedoch die Experten- und Beobachterschaft. Heraus kam eine Entscheidung, deren Widersprüchlichkeit sich bereits in den beiden Leitsätzen andeutete: Der erste Leitsatz stellte klar, dass ein Verbot für Lehrkräfte, in Schule und Unterricht ein Kopftuch zu tragen, im geltenden Recht Baden-Württembergs »keine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage« (BVerfGE 108, 282, 282) finde. Der zweite Leitsatz eröffnete den Bundesländern aber sogleich die Möglichkeit, eine solche Verbotsgrundlage zu schaffen. Damit dürfe das »zulässige Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule« (ebd.) neu bestimmt werden, und zwar aus Anlass »zunehmender religiöser Pluralität« (ebd.), die einen gesellschaftlichen Wandel herbeiführe bzw. -geführt habe. Damit wurde einerseits das individuelle Recht der Beschwerdeführerin anerkannt, ein Kopftuch im Unterricht zu tragen, solange kein spezifisches Verbotsgesetz existiert, womit der Grundrechtsstatus von beamteten Lehrern und Lehrerinnen aufgewertet wurde. Andererseits aber erteilte die Senatsmehrheit den Bundesländern einen faktischen Freibrief, genau dieses Grundrecht des Art. 4 GG bezüglich der Religionsausübung von Lehrerinnen durch relativ anspruchslose Verbotsgesetze auszuhöhlen und die pluralistische Freiheitsgarantie des Art. 4 GG zu unterlaufen.

Mit dem Urteil des BVerfG erhielt Fereshta Ludin zwar zunächst ›Recht‹, aber nur für einen Augenblick. Weil den Bundesländern die Möglichkeit nun eröffnet war, religiöse, weltanschauliche oder politische Kleidung oder Zei-

chen für Lehrkräfte zu verbieten, konnte von vornherein damit gerechnet werden, dass Baden-Württemberg alsbald ein solches Kopftuchverbotsgesetz erlassen würde, auf dessen Grundlage die Beschwerdeführerin Fereshta Ludin noch einmal – und nun rechtmäßig – abgelehnt werden würde. So geschah es, und das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG), welches 2004 ein zweites Mal über Ludins Klage zu entscheiden hatte, beurteilte nunmehr auch die zweite Ablehnung auf der Grundlage des veränderten Schulgesetzes als rechtens.[6] Der Teilerfolg in Karlsruhe war für Kopftuch tragende muslimische Lehrerinnen oder Bewerberinnen für das Lehramt letztlich ein Misserfolg. Die Justiz zu bemühen, hat nicht die erwartete Wende zur Verteidigung des Rechts zum Kopftuchtragen gebracht. Allerdings ist seitdem für die andere Hälfte der Bundesländer, in denen keine Verbotsgesetze bezüglich religiöser Kleidung in Kraft sind, geklärt, dass allein das Kopftuchtragen nicht als Ablehnungsgrund gegen Lehramtsbewerberinnen verwendet werden darf und die Schulbehörde kein Abnehmen der Kopfbedeckung verlangen darf, sofern die Lehrerin nicht durch ihr Verhalten ›konkrete Gefahren‹ für die staatliche Neutralität, den Schulfrieden oder die negative Glaubensfreiheit von Schüler/inne/n heraufbeschwört.

An dieser erfolglosen Einschaltung der Justiz hat sich seitdem für Betroffene im Prinzip wenig geändert: Außer im Fall einer Bremer Referendarin ist zumindest in höheren Instanzen immer nur gegen die Kopftuch tragenden Lehrerinnen oder Lehramtsbewerberinnen entschieden worden.

Der Erfolg der Bremer Referendarin beim BVerwG, die sogar vom Vorbereitungsdienst ausgeschlossen[7] worden war, kann dagegen lediglich als halber Erfolg gewertet werden, da es sich beim Referendariat nur um eine vorübergehende Stellung im öffentlichen Dienst handelt und um eine monopolartige öffentlich-rechtliche Berufsausbildung. Damit würde der Ausschluss das Recht der Berufsausbildungsfreiheit gemäß Art. 12 Abs. 1 GG verletzen. So wurde der Muslimin schließlich in oberster Instanz Recht gegeben. Ihr und anderen Referendarinnen mit Kopftuch ist die Möglichkeit zu geben, soweit nicht problematische individuelle Verhaltensweisen vorliegen, die eine Nichtzulassung zum Referendariat begründen könnten, den Vorbereitungsdienst in einem öffentlich-rechtlichen Anstellungsverhältnis (außerhalb des Beamtendienstes) zu absolvieren.

In den anderen Fällen, in denen es um die Einstellung oder die Fortdauer der Beschäftigung als Lehrerin oder Schulsozialarbeiterin ging, haben die Gerichte im Wesentlichen die restriktiven Maßnahmen der Schulbehörden gebilligt und damit auch die Verfassungskonformität der Verbotsgesetze bejaht.

6 BVerwG v. 24.6.2004, Az. 2 C 45.03, BVerwGE 121, 140 ff.

7 VG Bremen v. 21.06.2005, Az. 6K 2036/05; OVG Bremen vom 21.2.2007, Zeitschrift für Öffentliches Recht in Norddeutschland (NordÖR) 2007, 214; BVerwG v. 26.06.2008, Az. 2 C 22.07, NJW 2008, 3654 ff.

Kein Gericht hat daran Anstoß genommen (siehe auch Mahrenholz in diesem Band) – dass es bei den gesetzlichen Verbotstatbeständen nicht auf das Verhalten, die Motive der jeweiligen Person oder sonstige Umstände des Einzelfalls ankommt, sondern dass allein die Verwendung eines religiösen Erkennungszeichens bzw. dessen ›herrschende‹ Deutung gemäß dem ›objektiven Empfängerhorizont‹ bereits als Gefahr – wenn auch nur als ›abstrakte‹ Gefahr – ausreicht, um als Verletzung von Beamten- oder öffentlichen Bedienstetenpflichten angesehen zu werden. Gerichte definieren den Empfängerhorizont wie folgt:

»Entscheidend« für die Gefahrenprognose sind »die von Dritten wahrgenommenen Erklärungswerte dieser Bekundung. Alle denkbaren Möglichkeiten, wie das Tragen eines Kopftuchs verstanden wird, sind zu berücksichtigen, wenn es um die Beurteilung geht, ob das Verhalten einen Eignungsmangel begründet« (VG Düsseldorf v. 05.06.2007, Az. 2 K 6225/06, Rn. 38).

Wer nun annimmt, dass es auf das Verständnis der Schüler/innen und Eltern, mit denen die Lehrerin zu tun hat, d.h. also der konkreten Umfeldpersonen ankomme, sieht sich getäuscht. Vielmehr wird das Kopftuch einheitlich aus einer generellen Perspektive interpretiert, die mit dem ›objektiven Empfängerhorizont‹ gemäß dem verfassungsgerichtlichen Urteil von 2003 gleichgesetzt wird. In den Gerichtsurteilen findet sich dann meist der schematische und auf das BVerfG verweisende Zusatz, dass das Kopftuch außer als Bekenntnis zum Islam auch als Festhalten an den Traditionen der Herkunftsgesellschaft verstanden werden könne, sowie als politisches Zeichen des Islamismus, »das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere Emanzipation der Frau, ausdrückt« (ebd.). Die anderen Zitate aus dem Karlsruher Urteil, die auf die Vielfalt der Motive und die Unmöglichkeit hinweisen, die dahinter stehenden Einstellungen auf wenige problematische zu verengen, werden dagegen nicht zitiert oder jedenfalls nicht als maßgeblich betrachtet.

Auf die Spitze getrieben scheint die konfrontative Logik des Kopftuchverbots in den ›Surrogatfällen‹, wenn z.B. eine rosarote Baskenmütze an die Stelle des muslimischen Kopftuchs getreten ist und auch diese Ersatzbekleidung von der Schulbehörde mit aller Härte sanktioniert wird.

Hier beispielhaft ein Auszug aus einer Entscheidung des Arbeitsgerichts (ArbG) Düsseldorf, die vom Landesarbeitsgericht (LAG) bestätigt wurde:

»Neben dem Bekenntnis zum Islam und zu dessen Bekleidungsvorschriften kann das Kopftuch und damit ebenso die Baskenmütze, die von der Klägerin wie ein Kopftuch getragen wird, auch als ein Zeichen für das Festhalten an Traditionen der Herkunftsgesellschaft gedeutet werden. In jüngster Zeit wird im islamischem Kopftuch verstärkt

ein politisches Symbol des islamischen Fundamentalismus gesehen, das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere Emanzipation der Frau, ausdrückt (BVerfG, 24. September 2003, […]). Unerheblich ist dabei, wie die Klägerin das Tragen der Baskenmütze verstanden wissen will und ob sie es als weltanschaulich-neutralen Kopfschmuck erachtet, der ihr dazu dient, dem Gefühl des Nichtangezogenseins nach 18-jährigem Tragen des islamischen Kopftuchs zu begegnen.
Alle denkbaren Möglichkeiten, wie das Tragen einer Baskenmütze nach der Art der Klägerin verstanden werden kann, sind zu berücksichtigen, wenn es um die Beurteilung geht, ob das Verhalten geeignet ist, die Neutralität des Landes gegenüber Schülerinnen und Schülern sowie Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören […]. Maßgeblich ist der Empfängerhorizont. Dabei kommt es nicht auf die Sicht Einzelner an, die möglicherweise eine von weiteren Bevölkerungskreisen kaum geteilte Deutungsmöglichkeit vertreten, wohl aber auf eine Deutungsmöglichkeit, die einer nicht unerheblichen Zahl von Betrachtern nahe liegt. § 57 Abs. 4 Satz 1 SchulG NRW stellt dementsprechend insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Sicht der Schüler und Eltern ab, einer Gruppe, die zahlenmäßig nicht zu vernachlässigen ist und die durch das Band der allgemeinen Schulpflicht in einer engen Beziehung zum Staat steht. Ob deren Sichtweise von der Mehrzahl der Bevölkerung geteilt wird, ist nicht entscheidend (BVerwG, 24. Juni 2004, […])« (ArbG Düsseldorf v. 29.06.2007, Az. 12 Ca 175/07, Rn. 29 f).

Aus Berichten über Gerichtsverhandlungen in solchen Fällen, in denen es auch um modifizierte Bindungsarten des Kopftuchs ging oder um das türkische Vorbild in der ›subversiven‹ Handhabung, nämlich eine Perücke über dem Kopftuch bzw. dem eigenen Haar zu tragen, wissen wir, dass die deutsche Justiz auch in den Surrogatfällen sehr konsequent ist: Richter oder Richterinnen schlugen als einzige legale Ausweichmöglichkeit die kurze Echthaarperücke vor. Kurz, damit die Ohren und der Hals frei bleiben, und echtes Haar, damit die Umwelt nicht die Absicht erkennt, dass eine Muslima hier ihr Haar bedeckt und damit ihrem Glauben, oder was sie dafür hält, gehorcht.[8] Vom Verbot Betroffene stellten fest, dass es offenkundig darauf ankomme, dass die Muslima nicht als gläubige Person in der Position einer deutschen Lehrerin erkennbar werden dürfe.[9]

8 VG Düsseldorf v. 05.06.2007, Az. 2 K 6225/06, Rn. 47.
9 Siehe die Darstellung von Brigitte Maryam Weiß: Hintergrund und aktueller Stand: Das Kopftuchgesetz in NRW, abrufbar: http://www.isgg.de/AktuellerStandKopftuchgesetzinNRW.pdf, 19.02.2009

Vom ›Kopftuchurteil‹ zur zersplitterten Regelungslandschaft

Neue Landesgesetze und Rechtsprechung zum ›Kopftuch der Lehrerin‹

Wie schon angedeutet wurde, stehen der erste und der zweite Leitsatz des ›Kopftuchurteils‹ in einem gewissen Widerspruch. Denn wenn man in dem Kopftuchverbot bzw. der Ablehnung einer Bewerberin wegen des Kopftuchs einen unverhältnismäßigen Eingriff in deren Grundrechte sieht, so müsste es auch mit gesetzlicher Grundlage gewisse grundrechtsbezogene Grenzen für Eingriffe in das Recht geben, religiös motivierte Kleidung oder Zeichen am Körper zu tragen. Tatsächlich aber hat sich das BVerfG vollkommen zurückgehalten und kein Kriterium zur Eingrenzung legitimer Kleidungsrestriktionen festgelegt außer dem Gebot, dass alle Religionen gleich behandelt werden müssten (siehe auch Mahrenholz in diesem Band). Die Senatsmehrheit hat zwischen ›konkreter‹ und ›abstrakter‹ Gefahr für die staatliche Neutralität oder den Schulfrieden differenziert, aber auch die letztere genügen lassen, um religiöse wie auch weltanschauliche und politische Symbole oder Kleidungsstücke auf der Landesebene verbieten zu können. Aus dem Kontext des Urteils lässt sich schließen, dass die Neubestimmung der staatlichen Neutralität nur im laizitären,[10] d.h. Staat und Religion, öffentlich und privat strikt trennenden Sinne, würde denkbar sein, genauere Ausführungen finden sich jedoch nicht. Gleichwohl bekannte man sich im Urteil grundsätzlich zur Tradition der ›offenen‹ Neutralität, wie sie vom BVerfG in zahlreichen Entscheidungen immer wieder als die geltende Religionsverfassung der Bundesrepublik Deutschland herausgearbeitet worden ist (siehe auch Böckenförde, Mahrenholz und Sacksofsky sowie im Anhang dieses Bandes die »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug«). Das Bekenntnis zur vorbehaltlosen Garantie der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, zur grundsätzlichen ›offenen‹ Neutralität des Staates in religiösen Dingen passt so gar nicht zu dem Regelungsfreibrief, den die Bundesländer mit der ›Kopftuchentscheidung‹ erhielten, wonach sie nunmehr eine striktere Trennung der Sphären zumindest für die Schulen und das Kleidungsgebaren von Lehrkräften festlegen dürfen. Ganz abgesehen davon fragen sich einige Zeitgenoss/inn/en verwundert, wie das BVerfG zu der Legitimation gekommen sein könnte, eine veritable Verfassungsänderung in eigener Machtvollkommenheit herbeizuführen, denn um nichts anderes handelt es sich hier,

10 In diesem Beitrag wird in Anlehnung an den französischen Sprachgebrauch von »Laizität« gesprochen, wenn das verfassungsrechtliche Prinzip gemeint ist, nicht von »Laizismus«, da dieser Begriff die ideologische Strömung bezeichnet, die hinter der kämpferischen und bisweilen religionsfeindlichen Vorstellung steht.

wenn fortan ein Bundesgrundrecht – noch dazu ohne Gesetzesvorbehalt – durch Landesgesetze ohne größeren Aufwand erheblich eingeschränkt werden darf. Steht dem nicht eigentlich der Art. 31 GG entgegen?[11]

Das Karlsruher Urteil als Kompromiss und Vermeidung eines Stimmenpatts

Die Widersprüchlichkeit des Urteils der Senatsmehrheit erklärt sich daraus, dass hier offenbar zwei richterliche Lager vorhanden waren und die liberale Seite ein Stimmenpatt von 4:4 verhindern wollte, weil dies die Abweisung von Fereshta Ludins Verfassungsbeschwerde bedeutet hätte. Integrationspolitisch wäre dieses Signal vermutlich desaströs gewesen; ohne triftige Begründung im Einzelfall hätte jede Lehrerin oder Bewerberin mit Kopftuch umstandslos sanktioniert bzw. abgelehnt werden können, ohne dass mindeste Anforderungen des Rechtsstaatsprinzips und der Grundrechtsbindung von den Schulbehörden hätten beachtet werden müssen. Es ist nachvollziehbar, dass ein solcher Ausgang der Verfassungsbeschwerde unter liberal-rechtstaatlichen Gesichtspunkten unbedingt zu vermeiden war. Das liberale Lager konnte aber, so darf man vermuten, eine Person aus der anderen richterlichen Gruppe davon überzeugen, zu einer Mehrheitsbildung beizutragen, wenn die Letztentscheidung über die Richtung der Regelung den Bundesländern überantwortet würde. Es handelte sich also um einen Kompromiss, der in sich inkonsistent ist (siehe auch Mahrenholz und Sacksofsky in diesem Band), aber politisch und strategisch die Pattsituation zu überwinden half (ausführlicher Berghahn 2004: 51 ff und 2009). Dadurch wurde die Frage der politischen Richtungsentscheidung – Kopftuchverbot für Lehrerinnen: ja oder nein? – erst einmal aufgeschoben und dem föderalistischen Prinzip und Prozess überantwortet. Vermutlich lautete das Kalkül der ›liberalen Fraktion‹ im Zweiten Senat: Die Gesetzgebungen der Bundesländer werden gerade in den Regionen Deutschlands, in denen christliche, insbesondere katholische Traditionen und Symbole im öffentlichen Leben und in der Schule besonders geschätzt werden, aus politischer Klugheit darauf verzichten, religiöse Zeichen und Kleidungsstücke für Lehrkräfte zu verbieten, weil sie dann – wegen der Gleichbehandlung aller Religionen – auch den Nonnenhabit und Schmuckkreuze untersagen müssten. Hier haben die liberal eingestellten Richter und Richterinnen allerdings nicht mit dem föderalistischen Eigensinn mancher Landesregierungen und Parlamente gerechnet!

11 Art. 31 GG lautet: »Bundesrecht bricht Landesrecht«.

Verbotsgesetze in acht Bundesländern: das laizitäre und das christlich-abendländische Modell

Im Anschluss an das Karlsruher ›Kopftuchurteil‹ vom 24.09.2003 haben insgesamt acht Bundesländer spezifische gesetzliche Verbote für das Tragen von religiösen, weltanschaulichen oder politischen Zeichen oder Kleidungsstücken für Lehrkräfte an öffentlichen Schulen (Ausnahme: Religionsunterricht), teilweise auch für Kindertagesstätten und andere Bereiche des öffentlichen Dienstes (Hessen, Berlin) in Kraft gesetzt (siehe auch Henkes/Kneip und Sacksofsky in diesem Band). Es lassen sich zwei Regulierungsmodelle unterscheiden: Ein relativ striktes Verbot ›sichtbarer‹ Zeichen bzw. ›auffälliger‹ Kleidungsstücke gibt es in Berlin, ein ähnliches Neutralitätsgebot existiert für Bremen und ein weniger eindeutiges in Niedersachsen.[12] Man kann dieses Modell als ›streng säkular‹ oder ›laizitär‹ in Anlehnung an das französische Modell bezeichnen. In diesen Bundesländern werden alle Religionen vom Gesetz formal gleich behandelt.

Fünf andere Bundesländer (Baden-Württemberg, Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen und das Saarland) haben nicht schlechthin alle religiös, weltanschaulich oder politisch motivierten äußeren Zeichen oder Kleidungsstücke für Lehrerinnen und Lehrer verboten, sondern nur diejenigen, die den Schulfrieden, die Neutralität des Staates oder Grundrechte von Eltern und Schüler/inne/n gefährden oder gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung gerichtet sind.[13] Es kommt jedoch nicht auf einen objektiven Verstoß oder eine konkrete Gefahr an, sondern darauf, dass das Verhalten oder äußere Erscheinungsbild als solches so aufgefasst werden kann. In Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen ist das Neutralitätsgebot so formuliert, dass die Darstellung christlich-abendländischer Werte und Traditionen keinen Verstoß gegen die Neutralitätspflicht darstellen. In Bayern, Hessen und dem Saarland wird im Gesetzestext der Schulgesetze auf »christlich-abendländische Bildungs- und Kulturwerte« (Bayern), die »christlich und humanistisch ge-

12 Über die genaue Einordnung Niedersachsens besteht Uneinigkeit. Anknüpfend an den Gesetzeswortlaut des Schulgesetzes gehe ich von einer Entscheidung für ein outfit-bezogenes Neutralitätsgebot *ohne Ausnahmen* für christliche oder jüdische Kleidungsstücke oder Zeichen aus; siehe aber auch die abweichende Ansicht im Beitrag von Henkes/Kneip in diesem Band.

13 Nach § 38 Abs. 2 S. 1 und 2 SchulG BW (nahezu wortgleich mit § 57 Abs. 4 S. 1 und 2 SchulG NRW) sind solche äußeren »Bekundungen, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören« verboten. Unzulässig ist »insbesondere« ein Verhalten, »welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt«.

prägte abendländische Tradition des Landes Hessen« und »christliche Bildungs- und Kulturwerte« (im Saarland) verwiesen. Nach den Intentionen der Landesgesetzgebungen[14] gilt das Verbot also nicht für christlich-abendländische Verdeutlichungen; das Regelungsmodell lässt sich daher als ›christlich-abendländisch‹ bezeichnen.

Die Interpretation der christlich-abendländischen Referenz- und Ausnahmeklauseln

Diese Klauseln und die innewohnenden Referenzen werden allerdings unterschiedlich interpretiert. Zum Teil werden sie so ausgelegt, dass das Kopftuch-Tragen zu verbieten sei, während das Tragen christlicher oder jüdischer Zeichen oder Kleidungsstücke, z.B. des Nonnenhabits oder der jüdischen Kippa, erlaubt bliebe, auch weil hierdurch keine Konflikte und Störungen des Schulfriedens hervorgerufen würden. Das BVerwG hat diese Deutung 2004 – zunächst für Baden-Württemberg – zurückgewiesen, denn mit der Klausel sei nicht das äußere Erscheinungsbild von Lehrkräften gemeint, sondern die Wahrnehmung des Bildungsauftrags im Sinne der Vermittlung christlicher bzw. abendländisch-humanistischer Werte und Traditionen. Diese aber seien von Glaubensinhalten abgelöst und kennzeichneten lediglich das Wertefundament des GG und der baden-württembergischen Verfassung.[15]

Der Argumentation schlossen sich andere Gerichte an, insbesondere Verwaltungs- und Arbeitsgerichte in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen. Dagegen ließen der Bayerische Verfassungsgerichtshof (VerfGH)[16] und der Hessische Staatsgerichtshof (StGH)[17] die Frage weit gehend dahingestellt, ob nicht doch christliche oder jüdische Kleidungsstücke von der jeweiligen Ausnahmeklausel erfasst sein könnten. Die konkrete Entscheidung darüber, welche religiösen Zeichen oder Kleidungsstücke der gebotenen Neutralität widersprechen, überließen die beiden Gerichtshöfe den Fachgerichten, da es sich in beiden Fällen um landesrechtliche Normenkontrollklagen ohne Vorliegen eines konkreten Falles handelte (zum hessischen Gesetz und zur Entscheidung des Hessischen Staatsgerichtshofs siehe auch Sacksofsky in diesem Band).

Ein etwas anderes Bild bietet die Rechtsprechung der Verwaltungs- und Arbeitsgerichte in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen. Die Ge-

14 Siehe für NRW LT-Drs. 14/569, S. 9 und LT-Drs. 13/4564, S. 8. Für Baden-Württemberg: Gesetzesentwurf der Landesregierung, LT-Drs. 13/2793 vom 14.01.2004, S. 7.

15 BVerwG vom 24.06.2004, Rn. 29, 35-37, Juristenzeitung (JZ) 2004, 1181 ff.

16 BayVerfGH v. 15.01.2007, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 2008, 420 ff.

17 HessStGH vom 10.12.2007, NVwZ 2008, 199 ff.

richte sahen sich mit einer doppelten Unklarheit der Gesetzesformulierungen konfrontiert: Zum einen musste der semantische Bedeutungsgehalt der ›Ausnahmeklausel‹ herausgearbeitet, d.h. geklärt werden, ob diese Klausel auch Kleidung und Outfit von Lehrerinnen und Lehrern betreffen kann, und zum anderen war Stellung zur normativen Frage zu beziehen, ob – wenn es sich um eine mögliche Ausnahme zu Gunsten christlicher oder jüdischer Kleidungsstücke handelt – die Privilegierung christlich-abendländischer Attribute mit der Pflicht zur Gleichbehandlung aller Religionen vereinbar ist.

Das VG Stuttgart wendete in seiner Entscheidung vom 07.07.2006[18] die Argumentation des BVerwG, wonach sich die Klausel nicht auf religiös motivierte Kleidungsstücke von Lehrkräften beziehe, auf die baden-württembergische ›Ausnahmeklausel‹ an. Es stellte daher fest, dass Schulbehörden die Klausel – entsprechend den Intentionen der Landesgesetzgebung – fälschlich als Ausnahmetatbestand zu Gunsten christlicher Kleidung, konkret des Nonnenhabits, anwendeten. Somit sah das VG Stuttgart in der Verbotspraxis gegenüber dem islamischen Kopftuch eine unstatthafte Ungleichbehandlung. Es sei daher nicht zu vereinbaren, dass an einer staatlichen Grundschule mit ausdrücklicher Billigung des beklagten Landes Nonnen in ihrem Ordenshabit allgemein bildende Fächer unterrichteten, während der Klägerin die religiöse Bekundung mittels Tragens ihres Kopftuchs untersagt werde. Der VGH Mannheim hob die Entscheidung des VG Stuttgart im März 2008 mit der Begründung auf, dass sich die muslimische Klägerin nicht auf das unbehelligte Unterrichten der Nonnen berufen könne, welches im übrigen ein »historisch bedingter Ausnahmefall auf einer einmaligen sondervertraglichen Grundlage« (VGH Mannheim v. 14.03.2008, Az. VGH 4 S 516/07, VBlBW 2008, 437 ff) sei. Selbst wenn hier ein ›Vollzugsdefizit‹ gegenüber den Nonnen vorläge, könnte die Muslima ›keine Gleichbehandlung im Unrecht‹ fordern. Da die Revision nicht zugelassen wurde, erhob die betroffene Lehrerin, eine zum Islam konvertierte langjährig unterrichtende Pädagogin, ›Nichtzulassungsbeschwerde‹ zum BVerwG, die jedoch mit Beschluss vom 16.12.2008 zurückgewiesen wurde.[19] Das oberste Verwaltungsgericht sah keine Einwände von grundsätzlicher Bedeutung, die nicht schon durch andere Entscheidungen widerlegt worden seien. Insbesondere hegte das Gericht auch keinerlei Zweifel daran, dass ein solches generelles Verbot religiös motivierter Kleidung, die erst als solche erkennbar wird, wenn die Trägerin ihre Motive darlegt, mit der EMRK, dem europäischen Antidiskriminierungsrecht und dem deutschen Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz (AGG) vereinbar sei. Bezüglich der Referenzen auf christlich-abendländische Werte verwies das Gericht erneut auf seine Auslegung aus dem Jahre 2004[20] und interpre-

18 VG Stuttgart v. 07.07.2006, Az. 18 K 3562/05, NVwZ 2006, 1444 ff.
19 BVerwG v. 16.12.2008, Az. 2 B 46.08.
20 BVerwG v. 24.06.2004, BVerwGE 121, 140 ff.

tierte die Referenzklauseln dahingehend, dass damit nur vom Glauben abgelöste Werte gemeint seien. Dies bedeute, dass christliche oder jüdische Zeichen oder Kleidungsstücke für Lehrkräfte ebenfalls untersagt seien. Die betroffene Lehrerin kündigte an, Verfassungsbeschwerde zum BVerfG zu erheben.[21]

In Nordrhein-Westfalen entschieden die Gerichte ebenfalls entlang der Argumentationslinie des VGH Mannheim und des BVerwG. Anders als das VG Stuttgart urteilte als erstes Gericht dieses Bundeslandes das VG Düsseldorf am 05.06.2007 von vornherein entschieden im Sinne eines strikten Kopftuchverbots.[22] Auch hier räumte das Gericht ein, dass die Legislative des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen mit der Verankerung der Klausel zu Gunsten christlich-abendländischer Werte und Traditionen zwar entsprechende Kleidungsstücke und Symbole privilegieren wollte. Dies beurteilte das Gericht als verfassungsrechtlich nicht zulässig. Daher könne und müsse man den Gesetzeswortlaut anders, d.h. verfassungskonform, interpretieren. Wie zuvor das VG Stuttgart hielt das VG Düsseldorf eine Ungleichbehandlung der Religionen für unzulässig und legte die ›Ausnahmeklausel‹ im Endeffekt so aus, wie es das BVerwG 2004 vorgezeichnet hatte.[23] Demnach müssten auch der Nonnenhabit und die jüdische Kippa als Verstoß gegen das Neutralitätsgebot angesehen werden. Weitere Arbeits- und Verwaltungsgerichte in Nordrhein-Westfalen entschieden genauso.[24]

Den Gerichten fiel die ›gesetzesbegradigende‹, vermeintlich verfassungskonforme Interpretation angesichts der Schwammigkeit der Formulierungen in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen offenbar nicht schwer. Sie sahen auch keine kompetenzrechtlichen Probleme aufgeworfen. Gerichte dürfen gemäß Art. 100 Abs. 1 GG relevante Gesetzesbestimmungen nicht einfach für verfassungswidrig erklären, sondern müssen in solchen Fällen eine Vorlage zum BVerfG formulieren. Allerdings bietet die Figur der ›verfassungskonformen Auslegung‹ den Gerichten einen erheblichen Handlungsspielraum, da sie auf diese Art und Weise nicht die Verfassungswidrigkeit einer Gesetzes-

21 Siehe »Kopftuch-Streit. Lehrerin legt Beschwerde gegen Urteil ein«. Stuttgarter Nachrichten v. 04.02.2009, abrufbar: http://www.stuttgarter-nachrichten.de/stn/page/1938534_0_2147_kopftuch-streit-lehrerin-legt-beschwerde-gegen-urteil-ein.html, 19.02.2009.

22 VG Düsseldorf v. 05.06.2007, Az. 2 K 6225/06, abrufbar: http://www.justiz.nrw.de/RB/nrwe2/index.php, 18.05.2008.

23 BVerwG v. 24.06.2004, BVerwGE 121, 140.

24 ArbG Herne v. 07.03.2007, Az. 4 Ca 3415/06; VG Düsseldorf v. 05.06.2007, Az. 2 K 6225/06; ArbG Düsseldorf v. 29.06.2007, Az. 12 Ca 175/07; VG Düsseldorf v. 14.08.2007, Az. 2 K 1752/07; VG Aachen v. 09.11.2007, Az. 1 K 1466/07; LAG Düsseldorf v. 10.04.2008, Betriebsberater (BB) 2008, 889; LAG Hamm v. 16.10.2008, Az. 11 Sa 280/08 und 11 Sa 572/08; VG Köln v. 22.10.2008, Az. 3 K 2630/07.

bestimmung feststellen, wozu sie gerade nicht befugt wären. Vielmehr gelangen sie durch ihre modifizierende Auslegung zur gegenteiligen Auffassung, nämlich zur Verfassungskonformität der gesetzlichen Regelung, und brauchen deshalb die Frage der Vereinbarkeit nicht dem BVerfG vorzulegen. Dies alles geschieht allerdings um den Preis der oft wenig plausiblen ›Uminterpretation‹, die vielfach – wie hier – den Willen der Gesetzgebung bewusst verfälscht. Letzteres wäre in diesem Fall hinzunehmen, da die Intention der Gesetzgebung bestimmter Bundesländer wegen der Ungleichbehandlung der Religionen ohnehin verfassungswidrig war und daher auch nicht umgesetzt werden dürfte. Jedoch bewirkt die interpretative Korrektur durch die Gerichte hier eine ›Rettung‹ des (verfassungswidrigen) gesetzgeberischen Anliegens, nämlich faktisch ausschließlich das ›islamische Kopftuch‹ zu verbieten.

Welches doppelbödige Erscheinungsbild der Staat insgesamt, bestehend aus Gesetzgebung und Rechtsprechung, bietet, bleibt in der Rechtsprechung unreflektiert. Insbesondere täuscht die ›Rettungsaktion‹ darüber hinweg, dass die Glaubwürdigkeit und das Vertrauen in die Unabhängigkeit der Gerichte leiden müssen, wenn der offenkundig intendierte Verfassungsverstoß (Ungleichbehandlung und Messen mit zweierlei religiösem Maß) keinerlei negative Konsequenzen für die Anwendbarkeit des Verbotsgesetzes gegen die damit einseitig und vornherein ausgegrenzten Personen, also Kopftuch tragende Lehrerinnen, hat. Die Gerichte stellen eine Verfassungskonformität der Landesgesetze durch die umdeutende Bagatellisierung entsprechender Ausnahmeklauseln her, halten dies wahrscheinlich für einen Ausweis ihrer richterlicher Unabhängigkeit, versagen aber denen den Rechtsschutz, die auf die menschen- und individualrechtliche ›Parteinahme‹ seitens der Gerichte zentral angewiesen sind. Damit verfehlen sie einen wesentlichen Zweck ihrer eigenen Existenz, nämlich Garant der Durchsetzung individueller Grund- und Menschenrechte zu sein. Die Vorlage gemäß Art. 100 Abs. 1 GG beim BVerfG wäre dagegen die korrektere Handlungsalternative gewesen. Ein verfassungswidriges Gesetz könnte nachgebessert werden, ein rechtsstaatlich ›abgesegneter‹ verweigerter Berufszugang, eine Entlassung aus dem öffentlichen Dienst oder ein Zwang wider die eigene Überzeugung zu handeln, schaffen irreversible individuelle Schäden. Da dies wohl kaum durch erhebliche Gefahren für Andere oder wichtige Gemeinschaftsgüter gerechtfertigt werden kann, dürfte hier Unrecht geschehen sein, was die Gerichte gerade hätten verhindern können. Tatsächlich drängt sich der Eindruck auf, dass sich die Gerichte in den Bundesländern eher dem mittleren Weg zwischen dem reinen Gehorsam gegenüber der landesrechtlichen Staatsräson (Ergebnis: Kopftuchverbote, aber Gestattung christlicher Zeichen) und der politischen Auflehnung gegen ihren eigenen föderalen Dienstherrn (Zweifel an der Verfassungskonformität der veränderten Landesgesetze) verpflichtet fühlten als der Rechtsdurchsetzung zu Gunsten bedrängter Individuen.

Bundesländer ohne Verbotsgesetze

Die verbliebenen acht anderen Bundesländer haben keine Neuregelung erlassen, entscheiden also von Fall zu Fall nach den allgemeinen beamtenrechtlichen Regelungen und Grundsätzen des BVerfG, wobei nur ›konkrete‹ Gefahren für die staatliche Neutralität in religiösen Fragen und andere Rechtsgüter durch Kopftuchverbot im Einzelfall bekämpft werden können. Es kommt dann auf das konkrete Verhalten der Person an. Schleswig-Holstein hat sich darauf besonnen, entgegen der früheren Absicht kein explizites Verbotsgesetz zu schaffen, sondern bewusst eine pluralistische Möglichkeit zur Manifestation der eigenen Glaubensbindung zu lassen.[25] Interessanterweise mündete hier die politische Pattsituation, dass die CDU in der Großen Koalition nur das muslimische Kopftuch bei Lehrkräften verbieten wollte, die SPD dies aber nicht mitzutragen bereit war und lediglich eine alle Religionen gleich behandelnde Formulierung ins Schulgesetz aufnehmen wollte, letztendlich in den Kompromiss, nichts an der bislang geforderten ›offenen Neutralität‹ zu ändern. Diese Rechtslage gilt laut BVerfG, wenn die Landesgesetzgebung keine spezifische Gesetzesgrundlage zur strikteren Fassung der staatlichen Neutralität verabschiedet. Anders als andere Landesregierungen, die ebenfalls keine Veränderungen vorgenommen haben, machte diese jedoch ›aus der Not eine Tugend‹ und vertrat den Kompromiss nach außen als aktives Bekenntnis zur pluralistischen und toleranten Interpretation von religiöser Neutralität.[26]

Fälle in der Privatwirtschaft: Das ›Kopftuch der Verkäuferin‹

Für den Bereich der Privatwirtschaft hat eine Entscheidung des BAG bereits im Jahre 2002[27] Aufmerksamkeit erregt. Die betroffene Verkäuferin, angestellt in der Parfümerie-Abteilung eines Warenhauses in einer hessischen Kleinstadt, hatte zunächst kein Kopftuch getragen. Nach einer erziehungsbedingten Freistellung war sie jedoch mit Kopftuch zur Arbeit erschienen. Da sie es nicht mehr abnehmen wollte, kündigte ihr der Arbeitgeber. Sie führte einen arbeitsgerichtlichen Kündigungsschutzprozess, verlor aber in erster und zweiter Instanz. Erst durch die Revision beim BAG wurde die Kündigung als

25 Siehe die Pressemitteilung des evangelischen Pressedienstes (epd) »Schleswig-Holstein kippt Kopftuch-Verbot« v. 26.09.2006, abrufbar: http://www.epd.de/nachrichten/nachrichten_index_45274.php3, 09.05.2008.

26 Siehe »Gesetz zur Weiterentwicklung des Schulwesens in Schleswig-Holstein verabschiedet«, in: ›Hintergrund-Information‹ v. 24.01.2007 des ›Ministeriums für Bildung und Frauen des Landes Schleswig-Holstein‹, abrufbar: http://www.schlosser-keichel.de/dateien/politik/Schulgesetz/Hintergrund_neues_Schulgesetz.pdf, 12.04.2008.

27 BAG vom 10.10.2002, NJW 2003, 2815 f.

›nicht sozial gerechtfertigt‹ eingestuft, da der Arbeitgeber keinerlei Darlegung und Beweis für seine Behauptung, durch das Kopftuchtragen wirtschaftliche Einbußen zu erleiden, beigebracht hatte. Sofern er Einbußen nicht beweise, so das oberste Arbeitsgericht, gehe das Recht der Klägerin auf freie Religionsausübung vor, denn die Frau sei nach wie vor bereit und in der Lage, ihre vertraglich festgelegte Tätigkeit ordnungsgemäß auszuüben.

Was für Arbeitsrechtler/innen und Kenner/innen des europäischen Antidiskriminierungsrechts relativ klar und voraussehbar war, hat in der breiten Öffentlichkeit offenbar Erstaunen hervorgerufen und zu Kundgaben der Missbilligung geführt. Die Entscheidung des BAG, die vom BVerfG mit Beschluss vom 30.07.2003 bestätigt wurde,[28] provozierte eine Vielzahl von Protesten in Form von Briefen und Anrufen, die das Ergebnis der Entscheidung ablehnten. Das Unternehmen nahm das Urteil gelassen hin und stellte die erfolgreiche Klägerin zwar wieder ein, versetzte sie jedoch in das Lager des Warenhauses, wo sie für Kund/inn/en fortan nicht mehr sichtbar war.[29]

Für die Praxis des Arbeitslebens muss angenommen werden, dass es zahlreiche Fälle gibt, in denen Bewerberinnen mit Kopftuch schon auf Grund ihres äußeren Erscheinungsbildes nicht ordnungsgemäß und fair in die Personalauswahl für Einstellungen oder Beförderungen einbezogen werden. Immer wieder haben junge Musliminnen gegenüber Gewerkschaften, Nichtregierungsorganisationen (NRO) und Medien über solche Erlebnisse berichtet, ohne dass es zu Gerichtsverfahren gekommen wäre (Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2008; siehe auch Gresch/Hadj-Abdou, Wyttenbach, Sintomer und Fehr in diesem Band).

Weitere Kopftuchfälle im öffentlichen Raum

Abgesehen von den Konflikten der Lehrerinnen mit Kopftuch gab es noch weitere Fälle im öffentlichen Raum, in denen das Kopftuch eine Rolle spielte, so z.B. bei der Ablichtung für Ausweisfotos (siehe auch Barskanmaz in diesem Band). In der Regel kam die Rechtsprechung den Anliegen der Betroffenen entgegen, jedoch kann von einer konsistenten Beurteilung durch die Gerichte keine Rede sein.

Weitere Konflikte ergaben sich bei Schöffinnen mit Kopftuch. In Berlin nahm man 2004 Anstoß an einzelnen Schöffinnen, die ein Kopftuch trugen.[30]

28 BVerfG vom 30.07.2003, NJW 2003, 2815; Siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes.

29 Siehe »Mit Kopftuch in der Warenannahme verschwunden«. Frankfurter Rundschau v. 18.10.2002.

30 Siehe »Erstmals Schöffin mit Kopftuch im Gericht«. Berliner Morgenpost v. 21.02.2004, abrufbar: http://www.morgenpost.de/printarchiv/berlin/article 390058/Erstmals_Schoeffin_mit_Kopftuch_im_Gericht.html, 03.03.2009.

Zum Teil konnten sie dennoch weiter mit Kopftuch Recht sprechen, zum Teil wurden sie wegen Befangenheit abgelehnt. Da sie keine Beschäftigten im öffentlichen Dienst sind, können entsprechende Kopftuchverbotsgesetze sie nicht verpflichten, die Kopfbedeckung abzunehmen. Auch in Nordrhein-Westfalen ereigneten sich 2006 und 2007 weitere Konfliktfälle, in denen Schöffinnen mit Kopftuch von Vorsitzenden Richtern ausgeschlossen wurden und dann Gerichte über den Ausschluss zu entscheiden hatten. So entschied z.B. das Landgericht (LG) Bielefeld,[31] dass die Schöffin T.L. nicht von der Schöffenliste zu streichen sei. Sie sei nicht generell ungeeignet für die Ausübung des Schöffenamtes, es bleibe eine Frage des Einzelfalls, ob Personen mit Kopftuch die nötige Unparteilichkeit aufbrächten.

Kopftuchkonflikt national befriedet?

Zusammenfassend lässt sich die Frage, ob der ›Kopftuchkonflikt‹ in Deutschland mehr als fünf Jahre nach dem verfassungsgerichtlichen Urteil, das die Regelungskompetenz für Verbote religiöser Zeichen oder Kleidung in die Hände der Bundesländer gelegt hat, mittlerweile gelöst oder entschärft sei, nur negativ beantworten. Die abweisenden Urteile gegenüber den betroffenen Kopftuch tragenden Lehrerinnen haben muslimische Kreise zum Teil noch weiter verbittert und sind Wasser auf die Mühlen der Kritiker/innen der Verbotsgesetze.

Dass sich in der deutschen gesellschaftlichen Debatte die Gegner/innen und Befürworter/innen von Kopftuchverboten konfrontativ gegenüberstehen (zur feministischen ›Aufrufkontroverse‹ siehe auch John und Berghahn/Rostock/Bendkowski in diesem Band), war zu erwarten, dass aber die Regelungsstrategie innerhalb eines Nationalstaats so stark differiert und moderierende Strategien und Überlegungen kaum zum Zug kamen, verwundert.

Auch die Unbekümmertheit der Bundesländer bezüglich der Standards in Europa erstaunt. Sowohl die christlich-abendländischen Regelungen in fünf Bundesländern als auch die eher laizitären in drei anderen Ländern sind problematisch und verletzen liberale Grundrechts- und Menschenrechtsstandards. Zu diesem Ergebnis kam jedenfalls eine Analyse der Menschenrechtsorganisation Human Rights Watch, die im Februar 2009 in Berlin der Öffentlichkeit vorgestellt wurde (Human Rights Watch 2009).

31 LG Bielefeld v. 16.03.2006, Az. 3221 b E H 68.

Prohibitive Gleichbehandlung oder ungleich behandelnde Pseudo-Neutralität – Freiheit und Pluralität bleiben auf der Strecke

Im Prinzip müssen alle europäischen Staaten wegen der Bindung an Menschenrechtspakte und -Konventionen religiösen Pluralismus zulassen und das individuelle Grundrecht der Glaubens- und Religionsausübungsfreiheit gewährleisten (Loenen 2006). Dieses individuelle Grundrecht kommt auf diese Weise auch Angehörigen von religiösen Minderheiten zugute. Die laizitären Staaten wie Frankreich und die Türkei unterbinden dagegen die Ausübung der Religionsfreiheit in der öffentlichen Sphäre unter Berufung auf die unterstellte befriedende und erhoffte partizipatorische Wirkung von Republikanismus und Laizität. Mithilfe dieser Prinzipien sollen alle Religionen gleichermaßen aus der öffentlichen Sphäre verbannt werden. Hier macht sich der Republikanismus als ideologische Grundlage, besonders für die Schule, bemerkbar: Partikularitäten und rückwärtsgewandte Traditionalismen sollen unterbunden werden, Bürger und Bürgerinnen hingegen frei und gleich sein, wobei dies in der Schule als Loslösung aus der Partikularität der familiären Einflüsse eingeübt werden soll. Daher schränken laizitäre Staaten religiösen und weltanschaulichen Pluralismus ein, machen aber dadurch die öffentliche Ausübung dieser Freiheiten individuell weit gehend unmöglich. In ›neutralen‹ Staaten tut sich der Staat dagegen leichter, normativ konsistent zu agieren, denn hier gibt es kaum freiheitseinschränkende Verbote und bei Konflikten wird im Einzelfall abgewogen. Neutralität bedeutet hier nur, dass Organe des Staates und Amtsträger sich jeder Identifikation des Staates mit und jeder Bevorzugung einer bestimmten Religion/Konfession zu enthalten haben; die Kundgabe der eigenen religiösen Bindung ist Staatsdiener/inne/n jedoch gemäß der ›offenen‹ Neutralität nicht untersagt. Und selbst in Ländern mit Staatskirche darf es – um der Menschen- und Bürgerrechte willen – nicht zur Vereitelung individueller und kollektiver Freiheiten des Glaubens und der Religionsausübung minoritärer Gemeinschaften kommen (am Beispiel Norwegens Skjeie 2007: 130). Für Deutschland stellt sich umso mehr die Frage, warum der Pfad der insofern komfortablen ›offenen‹ Neutralität verlassen wurde, um – zumindest partiell – der menschenrechtlich prekären und konfliktreicheren laizitären Tradition zu folgen, die im Verdacht steht, die individuelle Religionsfreiheit in unzulässiger Weise zu missachten.

Dagegen musste politisch Verantwortlichen in den fünf deutschen Bundesländern mit ›christlich-abendländischem Verbotsmodell‹ von Anfang an klar sein, dass ein Messen mit zweierlei Maß – Verbot des Kopftuchs, aber Gestattung des Nonnen-Habits – sich legislativ und judikativ nicht würde legitimieren lassen, da Gerichte die Ungleichbehandlung rügen würden. Wenn den Politiker/inne/n die Pflege der christlichen Werte und Traditionen – ganz

besonders in den südlichen Bundesländern Baden-Württemberg und Bayern – so am Herzen lag, so verwundert es, dass genau diese Möglichkeit durch ein solches Vorgehen gefährdet wurde. Man kann – zumal in Bayern – das Kopftuchverbotsgesetz geradezu als ›Retourkutsche‹ für den ›Kruzifixbeschluss‹ des BVerfG vom 16.05.1995 ansehen.[32] Damals erklärte der Erste Senat des Karlsruher Gerichts eine Bestimmung im Bayerischen Volksschulgesetz für verfassungswidrig, weil darin eine automatische Aufhängung von Kreuzen in Klassenzimmern angeordnet war und dies die Neutralität des Staates verletze. Es erhob sich ein Sturm der Entrüstung in süddeutschen Landen, da die ›positive‹ Bekenntnisfreiheit der Mehrheit nicht der ›negativen‹ Freiheit einer Minderheit, unbehelligt vom christlichen Glauben zu bleiben, untergeordnet werden dürfe. So jedenfalls lauteten zahlreiche Einwände gegen die Entscheidung. Der Bayerische Landtag verabschiedete ein neues Gesetz wiederum mit einer automatischen Aufhängungsanordnung für Kreuze in Klassenzimmern, baute jedoch eine Widerspruchslösung ein, mit der nunmehr »ernste und einsehbare Gründe« gegen ein Kreuz im Klassenzimmer vorgebracht werden können, was dann möglicherweise zur Abhängung führt (siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes). Offenkundig demonstriert sowohl diese Regelung im ›Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen‹ als auch das Kopftuchverbot im selben Gesetz, dass Bayern religiöse Neutralität in einem sehr ›kommunitaristischen‹ Sinne versteht, nämlich als das, was die Mehrheit als ihre religiöse Tradition ansieht. So verträgt sich das christliche Kreuz an der Wand öffentlicher Schulen mit der staatlichen Neutralität, das islamische Kopftuch, getragen als persönliches Attribut, jedoch nicht! Offenkundig hat in den fünf Bundesländern mit christlich-abendländischer Referenz eine gewisse Überheblichkeit und Arroganz angesichts der legislativen Mehrheitsverhältnisse vorgeherrscht, so dass alle Warnungen vor einer solchen legislativen Doppelmoral (vgl. etwa Rau 2004; Böckenförde 2004) in den Wind geschlagen wurden.

Erklärungsversuche zur deutschen Regelungssituation

Wie bereits eingangs erwähnt sind die markantesten Ursachen für die zersplitterte Regelungssituation in Deutschland und die konfrontative Tendenz in acht Bundesländern auf zwei Faktoren zurückzuführen: auf das BVerfG und den politischen Profilierungsdrang von Landesregierungen.

32 BVerfGE 93, 1 ff.

Beeinflussende Faktoren der politischen Gelegenheitsstruktur

Die Regierungen der Bundesländer können sich systemgemäß auf entsprechende parteipolitische und fraktionelle Mehrheiten im Landesparlament stützen und so eigene Gesetzentwürfe in aller Regel durchsetzen. Zwar gab es in den Landtagen mitunter heftige Kontroversen zwischen Regierungs- und Oppositionsfraktionen um die geplanten Verbotsgesetze, zum Teil wurden im Gesetzgebungsprozess Rechtsgutachten eingeholt und umfangreiche Anhörungen von Expertinnen und Experten durchgeführt, so z.B. in Nordrhein-Westfalen (Landtag intern 2004/2006). Dabei kamen Stimmen der muslimischen Betroffenen allerdings nur geringfügig zur Geltung. Selbst wenn die Parlamentarier/innen zuvor ausführlich diskutiert hatten, so entsprach die letztendliche Verabschiedung der jeweiligen Gesetze nicht dem zuvor deliberativ inszenierten Beratungsverfahren der Entwürfe einschließlich der fachlichen Anhörungen. Vielmehr kamen am Schluss die klassischen Mechanismen der Mehrheitsfeststellung – nach fraktionellen Vorabsprachen und entsprechendem Abstimmungsverhalten entlang der Fraktionszugehörigkeit (mit ›Fraktionszwang‹) – zum Einsatz (siehe auch Henkes/Kneip und Sacksofsky in diesem Band).

Im Vergleich mit den Entwicklungen in anderen europäischen Ländern fallen die beiden oben genannten Faktoren (BVerfG und Föderalismus) als bedeutsame Ursachen für den deutschen Verlauf der Regulierung aus dem Rahmen. Zwar sind bestimmte normative Richtungsentscheidungen für die Regelung der ›Kopftuchfrage‹ auch in anderen Ländern von Verfassungs- oder obersten Verwaltungsgerichten gefällt worden, so z.B. in der Türkei und der Schweiz, eine derartige, die gesetzgeberische Kompetenz überraschend ›umgestaltende‹ Rolle hat jedoch kein Gericht in einem anderen Land gespielt. Das entspricht der bekanntermaßen herausragend starken Stellung des BVerfG im bundesdeutschen politischen System (Berghahn 2009). Die Weitergabe der Entscheidungsmöglichkeit an die Bundesländer korrespondiert zwar mit der starken Stellung der Bundesländer, vor allem aber mit ihrer Verstärkung in den letzten Jahren zum einen durch die gesetzgeberische Föderalismusreform von 2006 und zum anderen durch die dem vorausgegangene Verstärkung von Länderkompetenzen durch das BVerfG selbst, man denke etwa an das Urteil zur Hochschulreform von 2002.[33] Andere europäische Länder, namentlich Österreich und die Schweiz, sind ebenfalls Bundesstaaten und praktizieren eine gesetzgeberische Arbeitsteilung mittels Föderalismus. In der Schweiz wird juristisch – und wurde insbesondere im Fall der Primarlehrerin Lucia Dahlab – durchaus auf das jeweilig festgelegte Staat-Kirche-Verhältnis für das Schulsystem des Kantons (Genf) abgestellt, jedoch

33 BVerfG v. 27.07.2004, BVerfGE 111, 226 ff.

blieben die Grundrechte der Bundesverfassung (BV) unangetastet gültig, was konkret vor allem bedeutete, dass auch bei Lehrerinnen im Einzelfall abgewogen werden musste (siehe auch Wyttenbach in diesem Band). In Österreich hat das für die Schulen zuständige Bundesministerium durch einen Erlass im Jahre 2004 einer uneinheitlichen Praxis des Kopftuchs von Schülerinnen vorgebeugt (siehe auch Gresch/Hadj-Abdou in diesem Band; zum Vergleich der ›Alpenrepubliken‹ im Umgang mit dem Islam: Dolezal/Helbling/Hutter 2008) und so einen toleranten Umgang sichergestellt. Der Erlass basierte zudem auf der Akzeptanz des Kopftuchs als religiöses Kleidungsstück und der bundesweiten Anerkennung des Islams als gleichberechtigte Religion und öffentlich-rechtliche Körperschaft.

Der Rechtsstatus islamischer Gemeinschaften

Insoweit besteht in Österreich ein bedeutsamer Unterschied zur Bundesrepublik Deutschland, wo bislang keine islamische Gemeinschaft als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannt wurde und daher muslimische Gemeinden von Behörden und Gerichten nicht als gleichgestellt mit christlichen Kirchen, der jüdischen Gemeinde und anderen Religionsgemeinschaften behandelt werden.[34] Hindernisse für die Anerkennung islamischer Gemeinschaften werden von deutschen Behörden und Gerichten allgemein bislang in der allzu dezentralen Struktur islamischer Gemeinschaften und der nicht formal genug organisierten Mitgliedschaft gesehen. Der Status einer Religionsgemeinschaft als öffentlich-rechtliche Körperschaft ist in Deutschland zwar nicht unbedingte Voraussetzung für die kollektive Wahrnehmung von Organisations-, Selbstverwaltungs- und religiösen Verkündigungsrechten, dies alles steht auch privatrechtlich als Vereinen organisierten Gruppierungen offen. Der öffentlich-rechtliche Status ist aber wichtig für die islamischen Gemeinschaften selbst und ihre Wahrnehmung in der Öffentlichkeit, um im Verhältnis zu anderen Religionen oder Konfessionen faktisch und rechtlich auf gleicher Augenhöhe agieren zu können. Bessere rechtliche Voraussetzungen würden sich z.B. für die Erteilung von Religionsunterricht in öffentlichen Schulen, für die Errichtung von Moscheen oder die Beantragung von Förderzuschüssen aller Art ergeben. In Deutschland besteht für korporative Anerkennungen und für alle Regelungen im Hinblick auf das allgemeinbildende Schulwesen eine Zuständigkeit der Bundesländer. In Österreich wurde die Anerkennung des

34 Zwar haben ostdeutsche Behörden die ›Islamische Religionsgemeinschaft‹ in den letzten Tagen der DDR 1990 als öffentlich-rechtliche Korporation anerkannt, jedoch wurde ihr die Übertragung dieses Status durch Behörden der Bundesrepublik nach der Vereinigung streitig gemacht; immerhin firmiert sie heute im Internet mit dem Zusatz ›Körperschaft des öffentlichen Rechts‹, abrufbar: http://www.islamische-religionsgemeinschaft.de/, 03.03.2009.

Islams dagegen bundesrechtlich vollzogen, und auch die Selbstbestimmungskompetenz für die Erteilung des Religionsunterrichts durch die Religionskörperschaften ist weiter gesteckt als in den deutschen Bundesländern. Dort gibt es zwar punktuell ebenfalls islamischen Religionsunterricht, jedoch nicht flächendeckend und bislang eher im Versuchs- und Erprobungsstadium (zum Vergleich des Religionsunterrichts Österreich-Deutschland Khorchide 2008).

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass in Deutschland die spezifischen Einflüsse des politischen Systems und der ›political opportunity structure‹ die Anerkennung des (freiwillig getragenen) Kopftuchs als legitimes religiöses Zeichen eher verhindern als fördern.[35]

Profilierung von Regierungsparteien als Bewahrer vor Überfremdung und überfordernder Multikultur

Meine These, dass neben der starken Stellung des BVerfG auch das politische Profilierungsstreben der Parteien im föderativen System hauptursächlich für die deutsche Regelungssituation ist, legt die Frage nahe, wie die politischen Parteien sich in dieser Kontroverse zu profilieren suchten und wozu dies dienen sollte. Hier ist der bereits erwähnte Zusammenhang zwischen der ›Kopftuchdebatte‹ und der späten Akzeptanz, dass Deutschland eine Einwanderungsgesellschaft ist, anzuführen (siehe auch die Einleitung zu diesem Band). Üblicherweise werden neben dem ›Staat-Kirche-Regime‹ das jeweilige Staatsbürgerschaftsmodell (Koopmans et al. 2005) und das damit verbundene ›Migrationsregime‹ als wichtige Faktoren zur Erklärung jeweiliger Regulierungstendenzen in der ›Kopftuchfrage‹ angesehen. Die Bundesrepublik Deutschland hat schon historisch auf Grund der deutschen Teilung nach dem Zweiten Weltkrieg, der Aufnahme großer Gruppen von deutschstämmigen Flüchtlingen und des ›ethno-kulturellen‹ Staatsbürgerschaftsmodells (aufbauend auf dem ›ius sanguinis‹) sehr lange daran festgehalten, kein Einwanderungsland zu sein. Lange noch wurden die Zuwanderer als ›Gastarbeiter‹ tituliert und gering ist daher im Vergleich zu anderen Ländern der Anteil der Eingebürgerten an der Bevölkerung mit ›Migrationshintergrund‹. Da ›Gastarbeiter/innen‹ irgendwann wieder in ihre Heimat zurückkehren würden, waren Integrationsmaßnahmen in der Politik lange kein bedeutsames Thema, insbesondere wurde auch die Bildung und Qualifizierung der Kinder und Jugendlichen der Einwanderer vernachlässigt.

35 Zwar ist ausgerechnet das Kopftuch von Schülerinnen insofern anerkannt und zugelassen, obwohl sich wegen des Alters der Trägerinnen hier noch die meisten Zweifel an der Freiwilligkeit ergeben. Die rechtliche Anerkennung hängt jedoch eher mit dem aus Art. 6 und 7 GG abgeleiteten ›Elternrecht auf Bestimmung der religiösen Erziehung der Kinder‹ zusammen als mit der Anerkennung von religiösem Pluralismus und korporativer Autonomie islamischer Gemeinschaften.

Erst mit dem Amtsantritt der rot-grünen Koalition im Jahre 1998 änderte sich der politische Diskurs über ›Migration‹ und ›Integration‹ im Regierungslager. Im Jahre 2000 wurde das Staatsangehörigkeitsrecht vorsichtig und kompromisshaft verändert und um Elemente des ›ius soli‹ erweitert. Anschließend vollzog sich ein Reformprozess des Ausländer- und Zuwanderungsrechts. Das neue Zuwanderungsrecht, in Kraft getreten 2005, wurde sogleich 2007 verschärft durch höhere Hürden für den Familiennachzug, insbesondere für ›importierte‹ Ehegatten; begründet wurde dies mit der Verhinderung von Zwangsheiraten und des Imports von Bräuten (Kelek 2005), insbesondere aus der Türkei; jedoch zeigte sich vor allem die Instrumentalisierbarkeit des Gender-Aspekts. Der zu diesem Zeitpunkt in Gang gekommene Verständigungsprozess mit muslimischen Organisationen und ausgewählten Vertreter/inne/n der migrantischen Bevölkerung in Form von mehreren ›Integrationsgipfeln‹ wurde durch die Verschärfung des Zuwanderungsgesetzes empfindlich gestört, dennoch setzte die große Koalition auf Bundesebene die Veränderungen durch.

Die Verschärfungen des Zuwanderungsrechts wie auch die Kopftuchverbotsgesetze symbolisieren die Absicht und den Handlungswillen der politisch Verantwortlichen, die Einwanderung vor allem muslimischer Migranten und Migrantinnen zu begrenzen, zu kontrollieren und nur diejenigen einwandern zu lassen, die sich der einheimischen Kultur anzupassen bereit erklären. Explizite Integrationskurse, Deutschkenntnisse schon vor dem Grenzübertritt, Einbürgerungstests zur Festlegung auf ›westliche Werte‹ besonders für Muslime – all diese Stichworte kennzeichnen Bausteine einer Zuwanderungsordnung, die dem einheimischen mehrheitsdeutschen Wahlvolk die Handlungsfähigkeit und -stärke amtierender Regierungen und der sie tragenden Parteien in der Festlegung der Spielregeln in der Einwanderungsgesellschaft verdeutlichen sollen. Anders als in Deutschlands Nachbarländern sind rechtsextreme und rechtspopulistische Parteien in Deutschland wegen der NS-Vergangenheit noch weniger salonfähig, und daher versuchen Kräfte innerhalb des etablierten Systems der demokratischen Parteien gerne in migrationspolitischen Zusammenhängen Wähler und Wählerinnen vom rechten Rand ›abzuschöpfen‹. Bei ihnen und auch innerhalb des Wählerspektrums der inzwischen recht breiten ›Mitte‹ kommt es in der Regel gut an, wenn die geforderte ›Integration‹ von Zuwandernden muslimischen Glaubens mit assimilatorischen Inhalten der ›deutschen Leitkultur‹ gefüllt wird.

Inwiefern lassen sich nun in den Bundesländern, die ›Kopftuchgesetze‹ erlassen haben, Aspekte einer solchen politischen Profilierung erkennen? Betrachtet man die Gesetzgebungsverfahren, die zu einem neuen Gesetz geführt haben, so lässt sich als treibende Kraft für die Implementierung des christlich-abendländischen Modells stets die CDU oder CSU identifizieren (siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band), auch darüber hinaus hat die CDU in weiteren

Ländern an der Verabschiedung von Verbotsgesetzen ohne ›Referenz- oder Ausnahmeklauseln‹ (Bremen und Niedersachsen) mitgewirkt. Nur in Berlin waren die treibenden Kräfte SPD und Die Linke.PDS, während die CDU das ›Neutralitätsgesetz‹ in seiner laizitären Eindeutigkeit abgelehnt hat. Der Profilierungseffekt ist in den acht Bundesländern, in denen ein gesetzliches Verbot realisiert wurde, wenn überhaupt so wohl nur zu Gunsten der regierenden Parteien eingetreten, aber das partielle Mitstimmen von Oppositionsparteien, etwa der SPD in Baden-Württemberg, zeigt, dass man sich als SPD wohl einen politischen Pluspunkt erhoffte, ein solches Gesetz zu unterstützen. Insofern ist anzunehmen, dass Parteien auch populistisch-opportunistische Gründe für ihr Engagement beim gesetzlichen Verbot von Kopftüchern bzw. religiöser Kleidung für Lehrkräfte hatten. Die SPD verhielt sich, wie Christian Henkes und Sascha Kneip zeigen, höchst uneinheitlich, was aber auch mit ihrer schwierigen und dilemmatischen Position im Parteiengefüge korreliert. Das standhafte Widerstehen aus liberalen Erwägungen oder multikulturellen Sympathien war überall allein den Grünen und partiell der FDP, soweit sie nicht an der Landesregierung beteiligt war, vorbehalten, wodurch auch diese Parteien antizipierte Erwartungen ihrer Wähler/innen/klientel erfüllten. Die ostdeutschen Bundesländer hielten sich klugerweise heraus, denn für die dort regierende CDU oder SPD bestand mangels Muslime in ihren Ländern wenig Handlungsdruck und wegen der DDR-Vergangenheit und der säkularen Orientierung der Bevölkerung auch kein Anreiz, christliche Traditionen entgegen der Mehrheitshaltung der Bevölkerung hochzuhalten.

Geschlechtergleichberechtigung als Vorwand für islamophobe Abgrenzung?

Ein Hauptthema, anhand dessen sich die Anpassung der Migrant/inn/en fordern lässt, aber auch Abgrenzung gegenüber ›Rückständigen‹ und wert- und kulturpolitisch Minderbemittelten zum Ausdruck bringen lässt, sind die Geschlechterverhältnisse in muslimischen Bevölkerungskreisen (Rostock/Berghahn 2008). Sie werden fast einheitlich als patriarchalisch und gewaltförmig imaginiert. Das Kopftuch steht aus dieser Vorurteilsperspektive geradezu für ein familiäres und kulturelles Klima, in dem Zwangsheiraten und gewaltsame Unterwerfungen der Frauen durch Ehemänner, Väter und Brüder unter Deutschlands 3,2 Millionen Muslimen an der Tagesordnung sind. Dass tatsächlich mehr Gewalt gegen Frauen und Mädchen in bestimmten migrantischen Gemeinschaften und Familien sozialwissenschaftlich festgestellt wurde (Schröttle 2006; Pfeiffer 2005), wird zwar gerne als Bestätigung dieses Pauschalurteils verwendet (siehe auch Holzleithner und Rommelspacher in diesem Band), kann jedoch wegen der sozialstrukturellen Unterschiede zwischen der muslimischen, vor allem türkischen und der mehrheitsdeutschen

Bevölkerung diesen Beweis nicht liefern. Sicherlich gibt es Mädchen und Frauen, die das Kopftuch nur wegen des Drucks ihrer Angehörigen tragen, aber deutlich häufiger ist in der jüngeren Generation eine freiwillig getragene Kopfbedeckung. Oftmals grenzen sich junge Musliminnen damit sogar von ihren Elternhäusern und Müttern ab, indem sie sich ›bedecken‹, während die Mutter kein Kopftuch trägt. Gerade die im Rampenlicht der Kontroverse stehenden gut qualifizierten Lehramtskandidatinnen gehören zur Gruppe der das Kopftuch freiwillig und bewusst tragenden Frauen.

Kommen wir zurück zur deutschen Mehrheitsgesellschaft und zu ihren politischen Repräsentanten: Indem die Ablehnung des Islams mit der Unterstellung verknüpft wird, gläubige Muslime stünden unter dem totalitären Druck einer rückständigen und frauenfeindlichen religiösen Ideologie, erscheint es scheinbar plausibel, dass muslimische Frauen an ihrer eigenen Unterdrückung mitwirken und nur durch ›Zwangsbefreiung‹, also Entschleierung (Braun/Mathes 2007), von der erzwungenen selbstunterdrückerischen Loyalität entbunden werden können. Hier sind offenbar spätkoloniale Allmachtsphantasien am Werke (siehe auch Barskanmaz in diesem Band). ›Unsere Kultur‹, der Okzident mit seinen ›modernen aufgeklärten Werten‹ und insbesondere mit dem erreichten Stand der Frauenemanzipation steht demgegenüber als fortgeschritten, frauenfreundlich und überlegen da. In Wirklichkeit sind viele von denen, die Geschlechterverhältnisse von Muslimen als rückständig erachten, selbst keine Anhänger von Gleichstellung und Frauenemanzipation. Dies trifft etwa auf Udo di Fabio zu, einen Mitautor der Abweichenden Meinung zum ›Kopftuchurteil‹ im BVerfG. In seinem Buch »Die Kultur der Freiheit« (2005) legt er im Kapitel über die Familie wortreich seine Wertschätzung für die »Lust am Unterschied« (ebd.: 144) zwischen Männern und Frauen dar und beklagt u.a., dass der »neue Lebensstil der betonten Geschlechtergleichheit sich vor alle Sozialmodelle« (ebd.) schiebe, »die die Differenz der Geschlechter hervorheben, obwohl die Differenz selbst im Kern vermutlich von keiner zivilisatorischen Prägung abhängt« (ebd.). Sein prononciertes Differenzdenken, seine Trauer über den Verfall der kindzentrierten Lebens- und Familienplanung heutiger Frauen (und Männer), bei dem »die alles mitreißende Idee intimster Einheit im gemeinsamen Kind unter die Mühlsteine eines eindimensionalen Individualismus gerät« (ebd.: 145) und seine Sorge um die Institution Ehe sind wohl nicht so weit von einem als durchschnittlich konservativ imaginierten Geschlechter- und Familienbild entfernt, welches muslimischen Bevölkerungsgruppen in Europa zugeschrieben wird.

Druck auf Muslime bewahrt die gewohnte soziale Hierarchie

Zudem zeichnet sich für viele Frauen und Männer der Mehrheitsgesellschaft, selbst für manche Feministinnen, durch die scharfe Ablehnung des Kopftuchs eine weitere Möglichkeit zur Binnendifferenzierung, zur sozialen Hierarchisierung und damit Schließung der eigenen gesellschaftlichen Bezugskreise ab, die es erlaubt, den Stand der ›eigenen‹ gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Errungenschaften für das Individuum zu überhöhen, indem auf andere herabgeblickt wird. In wirtschaftlich prekären Zeiten, in denen nicht mehr der Aufstieg für alle versprochen werden kann, ist diese Form der Differenzierung offenbar eine nützliche Methode zur Aggressionsabfuhr und Statuskonsolidierung für (sozial abstiegsgefährdete) Gruppen und Individuen. Es entlastet zudem vom Druck, Solidarität mit anderen Gruppen zu empfinden, denen es vielleicht auch schlecht geht, die einem aber nicht nahe stehen und die man verdächtigt, dass ihr Gruppenzusammenhalt größer sein könnte und sie auch keine Solidarität im umgekehrten Falle mit ›unsereins‹ empfinden würden. Angesichts solcher Gefühle beruhigt es vielleicht so manchen Zeitgenossen, von handlungspotenten Politikern vorgeführt zu bekommen, dass die Immigranten – und unter ihnen besonders die Muslime – wirksam dazu gebracht werden, sich am ›Ende der Schlange‹ anzustellen.

Als einen solchen Prozess der Abgrenzung und Subalternisierung lassen sich auch und gerade ›Kopftuchverbotsgesetze‹ deuten. Jedenfalls empfinden viele Musliminnen die Aufregung über ihre Kopfbedeckung als soziale Missgunst der Mehrheitsgesellschaft. Ihr Argument lautet: Solange unsere Mütter eure Schulflure geputzt haben, hattet ihr gegen das Kopftuch nichts einzuwenden, jetzt, wo wir als Lehrerinnen in den Staatsdienst aufsteigen wollen, stört ihr euch daran!

Fazit: Politisch-religiöse Doppelmoral und säkulare Konfliktvermeidungsmanie ließen Verbotsgesetze gedeihen

Zusammenfassend lässt sich die Suche nach den Gründen für einen derart konfrontativen regulativen Umgang besonders in den Bundesländern, die einer politischen Doppelmoral huldigen und lediglich das Kopftuch, nicht aber christliche oder jüdische Symbole verboten sehen wollten, als Bedürfnis nach sozialer und politischer Hierarchisierung ansehen. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass weite Teile der Bevölkerung und der politischen Elite die Prinzipien der pluralistischen Einwanderungsgesellschaft bisher sehr wenig verinnerlicht haben und noch in der alten ›Gastarbeiteraufnahmegesellschaft‹ verharren. Dazu passen Diagnosen, insbesondere nach dem 11. September 2001, nach den Attentaten in Madrid und London und der Ermordung

des holländischen Filmregisseurs Theo van Gogh, die das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft besiegeln möchten, obwohl diese noch nicht einmal angefangen hat realisiert zu werden.

Weitere Bedingungsfaktoren für die Durchsetzung von pauschalen Kopftuchverboten auch ohne Ausnahmeklauseln in den weniger an die christliche Tradition und an die katholische Konfession gebundenen Bundesländern wie Berlin, Bremen und Niedersachsen sind naheliegenderweise die fortschreitende Säkularisierung und daraus folgend die Grundannahme, dass die Abwesenheit von religiöser Bindung inzwischen der Normalzustand in der Moderne sei, die Religionsbindung dagegen die Ausnahme. Religiöse Überzeugungen und Bindungen – zumal an einen ›fremden Glauben‹ – stehen daher im Verdacht, Störungen und Konflikte zu verursachen, so dass die prophylaktische Ausschaltung solcher Konfliktentzündungsmechanismen wie des Kopftuchtragens geradezu geboten erscheint. Anders als in Frankreich und vielleicht in manchen frankophonen Kantonen der Schweiz ergibt sich diese deutsche ›Laizität‹ nicht aus einer emphatischen Vorstellung von republikanischer ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹, sondern eher aus der Angst vor konfliktuösen Anlässen. Insofern sind Kopftuchverbote für Lehrerinnen auf einer anderen Ebene das, was die Verbotsbefürworter als die sexuelle Geschlechterlogik des Kopftuchs selbst anprangern, nämlich unwiderstehliche Reize zu unterbinden, mit denen das Gegenüber dazu veranlasst wird, die Kontrolle über verhängnisvolle Triebe zu verlieren. Während die Verhüllung der Frau Männer vor sexuellen Exzessen bewahren soll, scheint das Kopftuchverbot vor allem dazu gedacht zu sein, vor dem ›Anderen‹, dem Fremden zu schützen und ›uns‹ vor dem Ausbruch eigener Ängste und Aggressionen zu bewahren – angesichts der Zumutung, Fremde ›als Gleiche‹ respektieren zu sollen.

Die divergenten Einflüsse des europäischen Rechts

Für die Frage, wie es weitergehen soll und vermutlich wird, ist von Bedeutung, ob sich mit Hilfe europarechtlicher und/oder menschenrechtlicher Maßstäbe etwas gegen die deutschen Kopftuchverbote einwenden lässt und wie dies prozedural erfolgreich geltend gemacht werden könnte.

Die supranationalen Vertrags- und Richtliniennormen fokussieren nicht etwa auf zu vereinheitlichende Staat-Kirche-Beziehungen, sondern auf die Verhinderung von Diskriminierung wegen der Religion oder Weltanschauung. In die Amsterdamer Fassung des EG-Vertrags wurde Art. 13[36] aufge-

36 Text von Art. 13 EGV (Amsterdamer Fassung v. 1997): »Unbeschadet der sonstigen Bestimmungen dieses Vertrags kann der Rat im Rahmen der durch den Vertrag auf die Gemeinschaft übertragenen Zuständigkeiten auf Vorschlag der Kommission und nach Anhörung des Europäischen Parlamentseinstimmig ge-

nommen, womit auf fremdenfeindliche und rassistische Übergriffe an zahlreichen Orten europäischer Mitgliedstaaten in den neunziger Jahren, auf Antisemitismus und wachsende Islamfeindlichkeit reagiert werden sollte. Die Förderung von Vielfalt als ›Diversität‹ wurde und wird als Instrument angesehen, um gleiche Marktteilnahme und gleichen Respekt aller Einwohner/innen unabhängig von dem Geschlecht, der Rasse und ethnischen Herkunft, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, dem Alter oder der sexuellen Identität/Orientierung durchzusetzen. Kritiker/innen sehen Antidiskriminierung und Diversity nicht nur im humanistischen Glanz, sondern auch als Versuch der rhetorischen Abmilderung bzw. Verschleierung neoliberaler Härten der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Globalisierungsentwicklungen. Um davon abzulenken, dass der entfesselte Kapitalismus und der immer schärfer werdende Wettbewerb im Individuellen wie im Kollektiven Hoffnungen auf Wohlstand, sozialen Ausgleich und individuellen Aufstieg durch Leistung für benachteiligte Bevölkerungsgruppen weit gehend obsolet macht, lässt sich Diversity-Politik auch als Alibipolitik oder Befriedungsstrategie sehen. Es werde »Anerkennungskosmetik« (Sauer 2007: 35) betrieben, wo »eigentlich Umverteilung notwendig wäre« (ebd.). So vertritt Birgit Sauer die These, dass Diversitätspolitik eine »umkämpfte Arena der politischen Regulierung neuartiger sozialer Verhältnisse« (ebd.: 36) sei, »nämlich der zunehmenden Differenzierung und Fragmentierung von Gesellschaft« (ebd.). Dabei würden auch feministische Identitätspolitiken und Subjektivierungsformen im Projekt der Veränderung staatlicher Steuerung von Wohlfahrts- und Geschlechterregimen funktionalisiert. Das ist am Beispiel der Kopftuchproblematik sicherlich gut zu verdeutlichen: Solange über Beamtenpflichten, Neutralität und das Wesen von Religionen im Zusammenhang mit der Kopftuchproblematik gestritten wird, bleibt die soziale Wirklichkeit benachteiligter Migrantinnen außer Betracht; führende Politiker können sich problemlos auf die Seite von Feministinnen wie Alice Schwarzer (2006) schlagen, wenn sie im Kopftuch generell den Ausdruck von Frauenunterdrückung und Islamismus sehen. Vor welchem lebensweltlichen Hintergrund zahlreiche junge selbstbewusste Musliminnen ein Kopftuch (siehe auch Rommelspacher in diesem Band) tragen und damit sowohl legitime Differenz als auch gleichberechtigte Teilhabe einfordern, bleibt nahezu ausgeblendet. Umso mehr müsste wenigstens gewährleistet sein, dass ihnen die liberalen Freiheitsrechte, in diesem Fall also die Bekenntnisfreiheit, zugestanden werden.

eignete Vorkehrungen treffen, um Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung zu bekämpfen«.

Maßstab: Das Antidiskriminierungsrecht der EG

Welche Impulse sind nun vom europäischen Antidiskriminierungsrecht in der ›Kopftuchfrage‹ ausgegangen? In Bezug auf Lehrerinnen und andere Beschäftigte im öffentlichen Dienst haben EU-Mitgliedstaaten sich an die Diskriminierungsverbote der EU-Richtlinien[37] zu halten, wonach unmittelbare und mittelbare Benachteiligungen u.a. wegen der Religion oder Weltanschauung, der ethnischen Herkunft oder des Geschlechts zu unterbinden sind. Zugelassen sind nur enge Ausnahmen, die durch die Anforderungen der konkreten beruflichen Tätigkeit bedingt und verhältnismäßig sein müssen. Es sind mittlerweile in allen EU-Ländern ›Gleichbehandlungskommissionen‹ eingerichtet worden, die mehr oder weniger effektiv Diskriminierungsfällen nachgehen. Auch Nicht-EU-Staaten sind durch Menschenrechtskonventionen sowie Abkommen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) daran gebunden, Diskriminierungen auf Grund der genannten Merkmale im Erwerbsleben zu verhindern (Loenen 2006). Ob das Kopftuch von Arbeitgebern und/oder im öffentlichen Beschäftigungsbereich untersagt werden darf oder ob darin eine verbotene Diskriminierung auf Grund der Religion, der Ethnie oder des Geschlechts zu sehen ist, wurde bislang allerdings vom Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaft (EuGH) in Luxemburg nicht entschieden. Bevor auf konkrete Argumente für die Unvereinbarkeit mit EG-Antidiskriminierungsrecht und mit dem deutschen AGG eingegangen wird (s.u.), soll zunächst die auf den ersten Blick entgegenstehende Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte betrachtet werden.

Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte

Der EGMR in Straßburg, ein Organ des Europarats, hat bereits mehrfach in Sachen Kopftuch, kürzlich sogar gegen das Tragen eines Turbans (auf dem Führerscheinfoto eines Sikhs), entschieden (Human Rights Watch 2009).[38] 2001 erging eine Entscheidung im Fall der Lehrerin ›Lucia Dahlab v. Switzerland‹ und 2005 eine weitere im Fall der Studentin ›Leyla Sahin v. Turkey‹. In allerjüngster Zeit wurden die Beschwerden von zwei Mädchen in Frankreich, die wegen Kopftuchtragens im Sportunterricht bereits 1999 von der Schule gewiesen worden waren, abschlägig beschieden.[39] Im Ergebnis blieben dabei die Kopftuchverbote unbeanstandet.

37 Siehe insbesondere die Richtlinien 2000/43/EG, 2000/78/EG, 2002/73/EG.

38 EGMR, Mann Singh v. France, Antrag Nr. 24479/07, Pressemitteilung des EGMR v. 27.11.2008.

39 EGMR, Kervanci v. France, Antrag Nr. 31645/04, Pressemitteilung des Kanzlers des EGMR v. 04.12.2008.

Der EGMR hat in den genannten Entscheidungen zur Kopftuchproblematik in der Schweiz und der Türkei ausdrücklich einen weiten Spielraum (›margin of appreciation‹) zur Beurteilung der Notwendigkeit restriktiver Verbote im öffentlichen Bereich eingeräumt (zur Schweiz siehe auch Wyttenbach in diesem Band). Im Fall der zum Islam konvertierten Grundschullehrerin Lucia Dahlab im Kanton Genf wurde der Entscheidung vom 15.02.2001 zu Grunde gelegt, dass laut Verfassung und Schulgesetz im Kanton Genf säkulare Grundsätze zu gelten hätten und daher strikte Neutralität gegenüber den Schülerinnen und Schülern zu wahren sei.[40] Die Einschränkung der Religionsausübung werde legitimiert durch ein Gesetz, wie es Art. 9 Abs. 2 EMRK fordert. Die mit dem Verbot verfolgten Zwecke seien legitim und »in einer demokratischen Gesellschaft notwendig«, wie es der Art. 9 Abs. 2 EMRK verlangt; daher sei die so lautende Einschätzung der staatlichen Behörden nicht zu beanstanden.

Im Fall ›Leyla Şahin v. Turkey‹[41] stellte sich der Großen Kammer des Straßburger Gerichtshofs die Frage, ob Studentinnen und Schülerinnen das Kopftuchtragen verboten werden könne. Şahin wollte in einer staatlichen Istanbuler Universität Medizin studieren, wurde jedoch zu Lehrveranstaltungen nicht zugelassen, da sie ein Kopftuch trug. Sie wich schließlich nach Wien aus, um dort Medizin zu studieren. Das Verbot und die Sanktion beruhten auf einem Erlass des Vizekanzlers der Universität von 1998, in dem Bärte für Männer und islamische Kopftücher für Frauen untersagt wurden. Die Große Kammer des EGMR entschied am 10.11.2005, dass keine Verletzung der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 9), des Rechts auf Privat- und Familienleben (Art. 8), der Meinungsfreiheit (Art. 10) und des Diskriminierungsverbots im Hinblick auf das Geschlecht (Art. 14) festzustellen sei. Das Recht auf Bildung (Art. 2, Protokoll Nr. 1) werde zwar empfindlich eingeschränkt, jedoch seien in der Universität praktikable Lösungen für die Studentinnen angeboten worden (gemeint sind Perücken).

Bemerkenswert ist die Abweichende Meinung, die die belgische Richterin Françoise Tulkens formulierte. Sie stellte heraus, dass es unter den europäischen Mitgliedstaaten des Europarats nur sehr wenige laizistische Regime gebe und die Türkei das einzige Land sei, welches Studentinnen, also erwachsenen Personen, das freiwillige Tragen von Kopftüchern untersage. Insofern sei es keineswegs üblich und selbstverständlich in Europa, dass ein Staat das Tragen religiöser Kleidung zur Aufrechterhaltung von Ordnung und Demokratie verbiete. Ein derartiger Konsens existiere unter den Mitgliedern des Europarats und Unterzeichnern der EMRK nicht, im Gegenteil. Zudem hätten die Verbotsgründe und Kausalitäten im Einzelnen dargelegt und vom Gericht – auch anhand des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit – überprüft werden

40 EGMR v. 15.02.2001, Lucia Dahlab v. Switzerland, Antrag Nr. 42393/98.
41 EGMR v. 10.11.2005, Leyla Şahin v. Turkey, Antrag Nr. 44774/98.

müssen. Tulkens widerlegte explizit die beiden Argumente, dass der verfassungsrechtliche Säkularismus der Türkei und die Geschlechteregalität durch das Kopftuch in Frage gestellt würden. Sie ging auf die unausgesprochen in das Verfahren eingebrachte Befürchtung ein, dass islamistische Praktiken im Bildungssystem und in anderen öffentlichen Sektoren sich ausbreiten und einen faktischen Zwang für andere Studentinnen und Frauen allgemein etablieren könnten, das Kopftuch – gegen ihren Willen – anzulegen. Solche Gefahren seien staatlicherseits beherrschbar und dürften nicht als paternalistische Vorwände benutzt werden, um Individuen, zu deren Schutz die Religionsfreiheit diene, legitime Persönlichkeitsentfaltungsrechte zu nehmen.[42] Die Kritik von Tulkens wird in der Szene der Expert/innen mit liberalem, frauenpolitischem und multikulturellem Hintergrund geteilt; daher hofft man allgemein auf gegenläufige Impulse anderer Gerichte und aus der Politik in Mitgliedstaaten, insbesondere wird vom EuGH erwartet, dass er Gelegenheit dazu bekommt, die individualrechtliche Perspektive des Antidiskriminierungsrechts stark zu machen.

Der Europäische Gerichtshof: bislang keine Entscheidung zum Kopftuch

Entscheidungen des EuGH zu ›Kopftuchfällen‹ gibt es allerdings bislang nicht. Es ist aber vorstellbar und im Hinblick auf Fälle von deutschen Lehrerinnen sogar wahrscheinlich, dass der EuGH von einem deutschen Gericht im Rahmen des Verfahrens zur ›Vorabentscheidung‹ (Art. 234 EGV) angerufen wird. In einem solchen Fall stehen die Chancen nicht schlecht, dass der EuGH solche Fälle ganz anders beurteilt als der EGMR. Denn der EuGH legt seit jeher großen Wert auf eine möglichst weit gehende tatsächliche Durchsetzung von Diskriminierungsverboten vor allem im Arbeitsleben und betrachtet daher auch beamtete Lehrerinnen in erster Linie als Arbeitnehmerinnen, die ihr Recht auf Religionsfreiheit und -ausübung wahrnehmen dürfen. Die einschlägige EuGH-Rechtsprechung besteht aus zahlreichen Entscheidungen zu persönlichen Diskriminierungen vornehmlich im Arbeitsrecht, aber auch in der sozialen Sicherung, in Qualifizierungen und im Zivilrecht, größtenteils ging es dabei um Benachteiligungen in Bezug auf das Geschlecht. Vor 2000 gab es nämlich nur Richtlinien mit Diskriminierungsverboten bezüglich des Geschlechts für die Mitgliedstaaten, seit 2000 existieren dagegen Richtlinien mit dem erweiterten Merkmalskatalog, die mittlerweile in nationale Verbots- und Schutzgesetze umgesetzt wurden. Als tangiertes Diskriminierungsmerkmal kommt hier in erster Linie Religion in Frage, sodann aber auch Geschlecht und Ethnie, da nur Frauen von dem islamischen Bedeckungsgebot betroffen

42 Ebd., Dissenting Opinion of Judge Tulkens im ›Fall Şahin v. Turkey‹, S. 42-53.

sind und unter ihnen überwiegend Frauen aus bestimmten Herkunftsländern muslimischer Migranten. Benachteiligungen wegen des Kopftuchs sind also ein Musterbeispiel für intersektionelle bzw. mehrfache Diskriminierung (Holzleithner 2008).

In Deutschland existiert erst seit August 2006 das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG), welches die verspätete Umsetzung der Richtlinien der EG aus dem Jahre 2000 und der Geschlechterrichtlinien aus den Jahren 2002 und 2004 darstellt. Es bedurfte dreier Anläufe in drei Legislaturperioden, bis man sich schließlich, unter der Drohung von Strafzahlungen in laufenden Vertragsverletzungsverfahren am EuGH, dazu durchrang, endlich ein Gesetz zu verabschieden, in dem nicht nur Diskriminierungen auf Grund des Geschlechts (vorher die Paragraphen 611a ff BGB) sondern auch Benachteiligungen auf Grund der anderen Merkmale des Art. 13 EGV verboten wurden. Das deutsche AGG ist aber, obwohl schon die Richtlinien relativ milde formuliert sind, eine nach mehreren Abschwächungen zustande gekommene Fassung eines Antidiskriminierungsgesetzes. Auch die Implementation krankt noch an verschiedenen Umständen, z.B. mangelnden Ressourcen bei der Ausstattung von Kontrollinstitutionen wie der Zentralen Antidiskriminierungsstelle und der Gründung entsprechender Landesstellen, an der fehlenden Umsetzung der Verbandsklage, aber vor allem an einer fehlenden Antidiskriminierungskultur, insbesondere wenn es um Fragen von Religion, Pluralität und Minderheiten geht. Es fehlt an der Gewöhnung an multikulturelle Berufswelten, da zumindest in den höher qualifizierten und besser bezahlten Positionen relativ viele Beschäftigte von relativ homogener ethnischer, aber auch sozialer Herkunft unter sich sind, und bekanntlich ja auch Frauen arge Schwierigkeiten haben, in Führungspositionen vorzudringen. Insofern dürfte es kein Zufall sein, dass in Deutschland das Kopftuch der Lehrerin so umstritten ist, da diese in der Regel Beamtin ist und das Beamtentum von konservativen Kräften in ganz besonderer Weise vor dem Eindringen allzu pluralistischer Elemente bewahrt zu werden pflegt.

Wie aber sieht es nun mit der Vereinbarkeit solcher ›Kopftuchverbotsgesetze‹ mit dem europäischen Richtlinienrecht und den nationalen Benachteiligungsverboten gemäß AGG aus? Gemäß einem Gutachten von Christian Walter und Antje Ungern-Sternberg, die am Beispiel der nordrhein-westfälischen Regelung im Schulgesetz deren Vereinbarkeit mit dem AGG und den europäischen Richtlinien überprüft haben, ist das »Bekundungsverbot« (Walter/Ungern-Sternberg 2008a: 882) des eigenen religiösen Bekenntnisses eine unmittelbare Diskriminierung gemäß § 3 Abs. 1 AGG »wegen der Religion«. Unmittelbare Benachteiligungen sind schwerer zu rechtfertigen als mittelbare, so dass ein strenger Maßstab für die Prüfung gilt, ob die in § 57 Abs. 4 Satz 1 SchulG NRW genannten Gründe (Neutralität des Landes und Schulfrieden) ein solches Kopftuch- und damit religiöses Kundgabeverbot legitimieren.

Gemäß § 8 AGG kommt es darauf an, ob hier die religiöse Nicht-Kundgabe des eigenen Bekenntnisses (Kopftuch) »wegen der Art der auszuübenden Tätigkeit oder der Bedingungen ihrer Ausübung eine wesentliche und entscheidende berufliche Anforderung darstellt, sofern der Zweck rechtmäßig und die Anforderung angemessen ist« (§ 8 Abs. 1 AGG). Walter und Ungern-Sternberg legen hierzu überzeugend dar, dass nach den Maßstäben der EuGH-Rechtsprechung keine generelle berufsbezogene Rechtfertigung möglich sei, da in jedem Fall eine *individualisierende* Abwägung zu der Frage stattzufinden hat, ob eine konkrete Gefährdung der Neutralität oder des Schulfriedens zu befürchten ist (Walter/Ungern-Sternberg: 884). Dem könne man auch nicht die Rechtsprechung des EGMR im Fall ›Dahlab v. Switzerland‹ entgegenhalten, da im Rahmen der EKMR nur Mindeststandards gesichert würden und in die höheren Standards des europäischen Gemeinschaftsrechts auch die Berufsfreiheit einzubeziehen sei, was bei der EKMR nicht der Fall ist (ebd.: 885). Der allfällige Verweis auf Frankreich, der sich übrigens auch zunehmend in deutschen Gerichtsurteilen findet, so z.B. in der Entscheidung des BVerwG vom 16.12.2008,[43] ändert nichts an der juristischen Beurteilung, dass das Gemeinschaftsrecht solche pauschalen Kopftuchverbote per Gesetz als nicht zu rechtfertigende unmittelbare Diskriminierung ansehen müsste. Zwar könne in der Tat angenommen werden, dass der EU-Ministerrat mit der Verabschiedung der Richtlinien nicht die Laizität in den Schulen und im öffentlichen Dienst Frankreichs abschaffen wollte, jedoch lasse sich für Frankreich möglicherweise geltend machen, dass dort ein starkes Verfassungsprinzip hinter den Verboten stehe, was für die Bundesrepublik Deutschland aber gerade nicht zutreffe.

Somit lasse sich das pauschale Verbot im NRW-Schulgesetz nicht nach dem AGG und nicht nach Art. 4 Abs. 1 der Rahmenrichtlinie 2000/78/EG rechtfertigen. Walter und Ungern-Sternberg sehen es dagegen nicht als aussichtsreich an, gegen das Schulgesetz wegen einer Diskriminierung auf Grund des Geschlechts oder der ethnischen Herkunft vorzugehen, allenfalls ließe sich hier eine mittelbare Benachteiligung geltend machen, die aber relativ leicht zu rechtfertigen sei (ebd.: 886). Somit bleibt die Religionsfreiheit bzw. die Benachteiligung Kopftuch tragender Lehrerinnen wegen ihrer Religion das zentrale juristische Argument. Für die Vereinbarkeit mit deutschem Verfassungsrecht auf der Bundesebene kommen Walter und von Ungern-Sternberg zu ähnlichen Ergebnissen (Walter/Ungern-Sternberg 2008b). Demnach erfordert nämlich auch das vorbehaltlos garantierte Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) notwendig eine Einzelfallabwägung (ebd.: 491), wobei dies logischerweise nur auf konkrete Gefahren für Neutralität oder Schul-

43 BVerwG v. 16.12.2008, Ablehnung einer Nichtzulassungsbeschwerde einer langjährigen Lehrerin aus Baden-Württemberg, Az. 2 B 46/08.

frieden durch die einzelne Person bezogen sein kann. Die christlich-abendländische Ausnahmeklausel des § 57 Abs. 4 Satz 3 SchulG NRW erachten Walter und Ungern-Sternberg als verfassungswidrig im Hinblick auf das GG und lehnen die vom BVerwG und von Verwaltungs- und Arbeitsgerichten vorgenommene verfassungskonforme Auslegung ab (ebd.: 495), weil sie vom Anwendungskontext der Regelung des § 57 SchulG und von der darin von vornherein enthaltenen intentionalen Ungleichbehandlung der Religionen absieht.

Auch wenn zahlreiche juristische Expert/inn/en der dargelegten Kritik an der Rechtsprechung der deutschen Gerichte beipflichten, ist es natürlich nur eine Rechtsmeinung, der gegenteilige gegenüber stehen. So wird es sich in Zukunft vermutlich anhand weiterer Verfassungsbeschwerden und möglicherweise einer Vorlage eines deutschen Gerichts beim EuGH zeigen, inwieweit die gemachten Erfahrungen mit den landesrechtlichen Verbotsgesetzen zu einer Wende in der normativen Beurteilung des Kopftuchkonflikts führen und ob dies dann Einfluss auf die Gesetzeslage nehmen wird. Da sich der Zweite Senat des BVerfG schon 2003 nicht konsistent auf eine liberal-pluralistische Einzelfallprüfung in Bezug auf konkrete Gefahren einigen konnte, dürfte bei einer erneuten Verfassungsbeschwerde nicht unbedingt ein anderes Ergebnis zu erwarten sein, allerdings wäre dann schon die Nicht-Annahme zur Entscheidung durch eine Dreier-Kammer des Zweiten Senats zu erwarten. Auch der EuGH würde es nicht leicht haben, eine konsequent individualrechtliche Abwägung im Einzelfall als generelle Konfliktlösungsstrategie vorzugeben, weil seine Entscheidung grundsätzlich alle Mitgliedstaaten bindet. Das von Walter und Ungern-Sternberg aufgezeigte ›Hintertürchen‹ für Frankreich (s.o.) erscheint nur auf den ersten Blick überzeugend, auf den zweiten wirft es viele Zweifel auf. Auch die mögliche Divergenz zwischen dem EuGH und dem EGMR gehört nicht gerade zu den erwünschten Effekten der institutionellen Koexistenz dieser Gerichtshöfe. Die ›Kopftuchfrage‹ bleibt also spannend!

Literatur

Altinordu, Ates (2004): The Meaning(s) of the Headscarf: the German Kopftuchstreit. Abrufbar: http://www.research.yale.edu/ccs/workshop/altinordu_headscarf.pdf, 28.02.07.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Berghahn, Sabine (2000): Die Lehrerin mit dem Kopftuch. Oder: Wieviel weibliche Devianz vertragen Schülerinnen, Schulbürokratie und die deutsche Öffentlichkeit? In: Elfi Bettinger/Angelika Ebrecht (Hg.): Trans-

gressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts. Quer*elles,* Jahrbuch für Frauenforschung 2000, Bd. 5, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 214-229.

Berghahn, Sabine (2004): »Verfassungspolitischer Streit um ein Stück Stoff: Das Kopftuch der Lehrerin im Konflikt zwischen Grundrechtsschutz, staatlicher Neutralität in Glaubensfragen und föderaler Gesetzgebung«. Femina politica 8, S. 45-56.

Berghahn, Sabine (2009): »Recht und Gesetz, Demokratie und Föderalismus – keine Chance für allzu einfache Entgegensetzungen!« In: Detlef Georgia Schulze/Sabine Berghahn/Frieder Otto Wolf (Hg.), Rechtsstaat statt Revolution, Verrechtlichung statt Demokratie? Transdisziplinäre Analysen zum deutschen und spanischen Weg in die Moderne. 2 Bände, Münster: Westfälisches Dampfboot [im Erscheinen].

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): »Ver(w)irrung im Kopftuchstreit«. Süddeutsche Zeitung v. 16.01.2004.

Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Aufbau.

Dolezal, Martin/Helbling, Marc/Hutter, Swen (2008): Zwischen Gipfelkreuz und Halbmond. Die Auseinandersetzung um den Islam in Österreich und der Schweiz, 1998-2007. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP), 2008/4, S. 401-417.

Holzleithner, Elisabeth (2008): »Gendergleichheit und Mehrfachdiskriminierung. Herausforderungen für das Europarecht«. In: Kathrin Arioli/Michelle Cottier/Patricia Farahmand/Zita Küng (Hg.), Wandel der Geschlechterverhältnisse durch Recht?, Zürich/St. Gallen: Dike Verlag sowie Baden-Baden: Nomos, S. 305-320.

Human Rights Watch (2009): Diskriminierung im Namen der Neutralität. Kopftuchverbote für Lehrkräfte und Beamte in Deutschland. (Broschüre verfasst von Haleh Chahrokh), Februar 2009, New York/Berlin: Selbstverlag HRW.

Huntington, Samuel (1996): The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon und Shuster.

Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? Broschürenreihe der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin/Berlin: Selbstverlag.

Karakasoglu, Yasemin (2003). »›Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches‹. Gutachten vorgelegt in dem Verfahren über die Verfassungsbeschwerde der Frau Ludin«. Abrufbar: http://www.wz-berlin.de/zkd/aki/files/karakasoglu_gutachten_kopftuch.pdf, 15.08.2006.

Kelek, Necla (2005): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Khorchide, Mouhanad (2008): Wie viel Staat braucht der islamische Religionsunterricht in Europa? Ein Vergleich der Situation des Religionsunterrichts in Österreich und Deutschland. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP), 2008/4, S. 467-482.

Knieps, Claudia (2005): Schreibt der Koran das Kopftuch vor? Bundeszentrale für politische Bildung, Schwerpunkt »Konfliktstoff Kopftuch«. Abrufbar: http://www.bpb.de/themen/0S0DT8,0,Schreibt_der_Koran_das_Kopftuch_vor.html, 03.03.2009.

Koopmans, Ruud/Statham, Paul/Guigni, Marco /Passy, Florence (2005): Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Landtag intern (2004/2006): »Stoff für die unterschiedlichsten Meinungen. Vier Landtagsausschüsse erörterten ein mögliches Kopftuchverbot in NRW. Ausschussbericht«. Landtag intern 35 v. 12.05.2004, S. 16-17. Sowie: »Koalition verabschiedet Kopftuchverbot. Opposition kritisiert Gesetz als ›fehlgeleitete Integrationspolitik‹«. Landtag intern 37 v. 21.06.2006, S. 3.

Loenen, Titia (2006): »Women Caught between Religion and Equality? Developments in International and European Human Rights Law«. In: K.E. Børessen and S. Cabibbo (Hg.), Gender, Religion, Human Rights, Rom: Herder, S. 182-195.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Pfeiffer, Christian, 2005: »Friedlich nach innen – die Faust dem Fremden. Eine neue Untersuchung zur Jugendgewalt zeigt Positives und Bedrohliches«. Abrufbar auf den Seiten des ›Kriminologischen Instituts Niedersachsen e.V.‹: http://www.kfn.de/versions/kfn/assets/jugendgewalt101105.pdf, 04.01.2009

Rau, Johannes (2004): »›Religion ist nicht bloße Privatsache‹. Bundespräsident Rau zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland/Rede anlässlich des 275. Geburtstags von Lessing«. Frankfurter Rundschau v. 23.01.2004.

Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation: Between Universalism and Rejection of the ›Other‹«. Ethnicities 8, S. 345-364.

Sauer, Birgit (2007): »Diversity. Eine staats- und hegemonialtheoretische Reflexion«. femina politica 11, S. 33-44.

Schröttle, Monika (2006): Gewalt gegen Migrant/innen und Nicht-Migrant/innen in Deutschland: Mythos und Realität kultureller Unterschiede. Berliner Forum Gewaltprävention/Friedrich-Ebert-Stiftung, Nr. 25, S. 11-29, abrufbar: http://library.fes.de/pdf-files/do/04412.pdf, 02.03.2009.

Schwarzer, Alice (2006): »Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler«. Interview mit Alice Schwarzer. Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 04.07.2006, abrufbar: http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~EF6816D734A5C42A8A352CBB10367B7FA~ATpl~Ecommon~Scontent.html, 06.07.2006.

Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales, Berlin (2008): »Mit Kopftuch außen vor«, abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 23.09.2008.

Skjeie, Hege (2007): »Headscarves in Schools: European Comparison«. In: Titia Loenen/Jenny Goldschmidt (Hg.), Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line? Antwerpen: Intersentia. S. 129-146.

Walter, Christian/Ungern-Sternberg, Antje von (2008a): »Landesrechtliche Kopftuchverbote für Lehrerinnen auf dem Prüfstand des Antidiskriminierungsrechts«. Deutsche Verwaltungsblätter, S. 880-889.

Walter, Christian/Ungern-Sternberg, Antje von (2008b): »Verfassungswidrigkeit des nordrhein-westfälischen Kopftuchverbots für Lehrerinnen«. Die Öffentliche Verwaltung (DÖV), S. 488-495.

Selige Musliminnen oder marginalisierte Migrantinnen? Das österreichische Paradox der geringen Teilhabe von Kopftuchträgerinnen bei ›toleranter‹ Kopftuchpolitik[1]

NORA GRESCH UND LEILA HADJ-ABDOU

Muslimische Zuwanderung ist in den letzten Jahren vermehrt Gegenstand von öffentlichen Diskussionen als auch staatlicher Politik geworden, wobei der Islam zunehmend als die vorrangige Bedrohung der Zukunft Europas verstanden wird (Bunzl 2007: 37). Insbesondere die Auseinandersetzung über das muslimische Kopftuch gilt als paradigmatisch für Fragen bezüglich der Integration von muslimischen Migrantinnen und Migranten in europäischen Einwanderungsgesellschaften (Read 2007: 232; Parekh 2006). Hierbei stehen das Kopftuch und damit auch dessen Trägerinnen oftmals für »everything that is thought to be wrong with Islam« (Amiraux 2007: 125).

Obwohl das Tragen des Kopftuchs schon seit Mitte der 1980er Jahre in einigen Ländern öffentlich thematisiert wurde, haben die Debatten während der letzten Jahre eine Intensivierung erfahren, so dass gegenwärtig in den meisten europäischen Ländern regulierende Politiken für das Tragen von muslimischer Körperbedeckung in der öffentlichen Sphäre diskutiert bzw. umgesetzt wurden (Sauer 2008). Sozialwissenschaftliche Untersuchungen fokussierten in jüngerer Zeit auf die Erklärung dieser unterschiedlichen Regulierungsmodelle (Gresch et al. 2008; Berghahn 2008; Saharso 2007) sowie auf

1 Der Artikel basiert auf Ergebnissen des durch das 6. Rahmenprogramm der Europäischen Union geförderten Forschungsprojekts ›VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies‹, abrufbar: http://www.veil-project.eu, 20.02.2009.

Analysen von ›Kopftuchdebatten‹, welche diese Politiken begleiteten (Amir-Moazami 2007). Während mit dieser Perspektive Prozesse der (Re-) Produktion nationaler und europäischer Identität aufgezeigt werden konnten (Scott 2007; Rostock/Berghahn 2008), wurde bislang die Frage nach der Bedeutung nationalstaatlicher Politiken und Kontexte für Kopftuchträgerinnen selbst kaum gestellt. Die Thematik realer Teilhabechancen von muslimischen Frauen bleibt sowohl im wissenschaftlichen als auch im politisch-öffentlichen Diskurs weit gehend ausgeblendet.

Die österreichische Situation stellt dafür ein paradigmatisches Beispiel dar. So wird Österreich in der Regel im Hinblick auf die Inkorporation islamischer Praxen im Allgemeinen und das Tragen des Kopftuchs im Speziellen als weit gehend ›tolerant‹ beschrieben. Gleichzeitig zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass Kopftuchträgerinnen in Österreich nur marginal in öffentlichen Funktionen, in politischen Ämtern oder am Arbeitsmarkt wahrnehmbar sind (Hofstätter 2004: 18; Heine 2005: 105; Kalb et al. 2003: 632).

Tatsächlich ist der Islam seit 1912 als Religionsbekenntnis anerkannt und die ›Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich‹ (IGGiÖ) besitzt seit 1979 als Vertretung aller Muslime und Musliminnen den Status einer ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ (Heine 2005). Das Tragen des Kopftuchs wird in Österreich als religiöse Praxis verstanden und unterliegt keinerlei Einschränkungen.[2] Im Gegenteil – in bedeutsamen öffentlichen Sphären wie zum Beispiel in der Schule wurde das Recht auf das Tragen von Kopftüchern wiederholt von verantwortlichen Autoritäten bekräftigt. Anlehnend an Hege Skjeie (2007), die zwischen ›nicht regulativen‹, ›selektiven‹ und ›restriktiven‹ nationalen Regulierungen unterscheidet, ist Österreich damit dem ›nicht regulativen‹ Modell zuzuordnen.[3] So positioniert sich das Land auch im europäischen Kontext als »Sondermodell« (Sticker 2006) im Hinblick auf den Umgang mit Muslimen und Musliminnen. In ihrer Eröffnungsrede der Konferenz »Islam in Europa«[4] beschrieb die österreichische Außenministerin

2 Dies betrifft den Hijab, andere Formen der Bedeckung entsprechen in Österreich kaum der Praxis. In einem Fall, in dem eine angeklagte Frau einen Niqab vor Gericht trug, wurde dies nicht toleriert; sie wurde vom Richter ausgeschlossen. Diese Entscheidung wurde vom Obersten Gerichtshof bestätigt (Seeh 2008). Dies deutet an, dass Vollverschleierung in Österreich weniger toleriert ist und auch Einschränkungen unterliegen kann. Bisher ist das jedoch der einzige Fall, in dem der Staat prohibitiv entschied.

3 Ein ›restriktives‹ Modell zeichnet sich durch das Verbot von jeglichen Arten religiöser Körperbedeckung aus (z.B. Frankreich, Türkei). Das ›selektive‹ Modell ist durch Verbote von bestimmten Formen der Körperverhüllung charakterisiert, wie zum Beispiel Verbotsmöglichkeiten für Burka oder Niqab. ›Nicht-regulative‹ Modelle haben keine Regulierungen, die das Tragen religiöser Körperbedeckungen verbieten (Skjeie 2007: 138).

4 Die Konferenz wurde im Frühjahr 2007 von der Diplomatischen Akademie Wien organisiert. Bereits im Vorfeld der österreichischen EU-Ratspräsident-

Ursula Plassnik die Inkorporation des Islams als zukunftsträchtiges europäisches Modell: »In this way it is possible to create a contemporary, future-oriented Islamic life model that draws its strength from a successful combination of Muslim religious identity and a solid foundation of European values and acts as an example in Europe and far beyond« (Plassnik 2007).

Wie können wir vor diesem Hintergrund die paradoxe österreichische Konstellation erklären, dass in dem Land auf der einen Seite explizit muslimische Praxen, wie das Tragen des Kopftuchs, anerkennt und auf der anderen Seite muslimische Migranten und Migrantinnen dennoch vielfach von Ausschluss betroffen sind?

Dieser Untersuchungsfrage möchten wir uns zunächst anhand der Darstellung von für die Erklärung von Kopftuchpolitiken relevanten Faktoren annähern. In Bezug auf die Frage, wie die sehr unterschiedlichen Kopftuchregulierungen im Speziellen sowie die Politiken zur Integration von muslimischen Gruppen in europäischen Ländern im Allgemeinen erklärt werden können, haben bisherige, zumeist vergleichende Studien vor allem die Bedeutung von vier Erklärungsfaktoren herausgearbeitet (Gresch et al. 2008; Read 2007):

(1) Der erste Erklärungsfaktor fokussiert auf ›Citizenship Regime‹ eines Landes. ›Citizenship Regime‹ vollziehen Grenzziehungen und definieren dadurch, wer zur Nation gehört und wer nicht (Bauböck 2005: 12), wobei sie gleichzeitig Teilhabemöglichkeiten an einer Gesellschaft strukturieren. In Bezug auf die Erklärung der unterschiedlichen Kopftuchregulierungen wird in Studien argumentiert, dass Länder, die eine multikulturelle Ausrichtung haben – also sowohl kulturelle Differenz als auch relativ ungehinderte Einbürgerung ermöglichen – das Kopftuch im öffentlichen Raum eher anerkennen als Länder, die ›ethno-kulturelle‹ Regime besitzen, also durch restriktive Staatsbürgerschaftpolitiken und weit gehend kulturell homogene Vorstellungen der Nation gekennzeichnet sind. Diese Diagnose trifft auch im Kontrast zu ›republikanischen‹ Regimen zu, welche bei gleichzeitiger Erwartung der Abstraktion von (kultureller) Differenz der Bürger und Bürgerinnen im öffentlichen Raum relativ ungehinderten Zugang zu Staatsbürgerschaft gewähren (Saharso 2007).

(2) Ein zweiter Erklärungsansatz betont die Relevanz und Tradition von Gleichstellungsinstitutionen und Antidiskriminierungsregelungen. Es wird

schaft in der ersten Hälfte des Jahres 2006, organisierte das Außenministerium eine Konferenz zu dem Thema »Islam in a pluralistic world«, in dem es auf »die österreichische Tradition des Brückenbaus mit der islamischen Welt« hinwies; abrufbar: http://www.bmeia.gv.at/aussenministerium/aktuelles/reden-und-interviews/2005/aussenministerin-ursula-plassnik-anlaesslich-der-eroeffnung-der-konferenz-islam-in-a-pluralistic-world.html, 05.11.2008. Das Thema blieb auch während der Ratspräsidentschaft ein Schwerpunkt.

davon ausgegangen, dass Länder mit einer vergleichsweise stark institutionalisierten Antidiskriminierungspolitik die Sichtbarkeit religiöser Differenzen im öffentlichen Raum eher anerkennen als Länder ohne eine ausgeprägte Institutionalisierung von Antidiskriminierungsgesetzen. Denn so würde eine Einschränkung oder ein Verbot von muslimischer Körperverhüllung selbstverständlicher als Diskriminierung beurteilt werden (McGoldrick 2006; Perchinig 1999).

(3) Der dritte wichtige Erklärungsfaktor, um die unterschiedlichen staatlichen Implementierungen zur ›Regierung‹ kultureller und religiöser Differenzen zu verstehen, bezieht sich auf die verschiedenen Institutionalisierungen der Kirche-Staat-Beziehungen. So betonen zum Beispiel Joel Fetzer und Christopher Soper, dass »the development of public policy on Muslim religious rights is mediated [...] by the different institutional church-state patterns« (Fetzer/Soper 2005: 7).

(4) Ein letzter Erklärungsfaktor stellt die jeweilige sozioökonomische und demographische Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung in einer Gesellschaft dar. Jen'nan Ghazal Read betont in diesem Zusammenhang, dass die Anerkennung von religiösen Praktiken auch von Möglichkeiten und Ressourcen zur Selbstorganisation und des politischen Lobbying abhängig ist (Read 2007: 233).

Diese Faktoren für sich genommen können jedoch die Kopftuchpolitik in Österreich kaum umfassend erklären. Obwohl Österreich einem ›ethno-kulturellen Citizenship Regime‹ zuzuordnen ist sowie keine Antidiskrimi-nierungstradition aufweist und die Mehrheit der Muslime und Musliminnen tatsächlich nur schwach durch politische oder zivilgesellschaftliche Gruppen repräsentiert sind, gilt die Kopftuchregulierung als eine der ›tolerantesten‹ in Europa.

Um dieses Paradox erklären zu können, werden wir im Folgenden die genannten Faktoren in ihrem wechselseitigen Aufeinanderbezogensein analysieren, um zu untersuchen, inwieweit die jeweiligen Erklärungsfaktoren die eher geringen Partizipationsmöglichkeiten von Muslimen und Musliminnen in Österreich bei ›nicht-regulativem‹ Modell plausibel machen.

Wir konzentrieren uns somit auf die Analyse der Regulierung von Partizipations- oder Teilhabemöglichkeiten, da die Zugehörigkeit und Teilnahme an politischen Gemeinschaften neben individuellen Rechten und Pflichten eine wesentliche Komponente des Verhältnisses von Staat und Individuen ansprechen (Siim 2000: 1). Dieser Fokus lässt auf der einen Seite die Ungleichheiten in den Gestaltungsmöglichkeiten von Lebensbedingungen deutlich werden und stellt auf der anderen Seite die aktuellen Diskussionen um Anerkennung von kulturellen und religiösen Differenzen in den größeren Kontext der gegenwärtigen »politics of belonging« (Yuval-Davis 2007: 561). Dabei geht es um die Analyse der Beziehungen von ›Citizenship‹ und der

Formierung von Identitäten und Zugehörigkeiten. Gleichzeitig ermöglicht uns dieser Fokus auf die Regulierung von Teilhabechancen die Beziehungen zwischen den Erklärungsfaktoren in den Blick zu bekommen. Wie Bernhard Perchinig ausführt, ist »die Gleichberechtigung aller auf einem Territorium Lebenden und die Anerkennung der prinzipiellen Legitimität von Interessenartikulation und Interessenkonflikten« (Perchinig 1999: 64) eine Voraussetzung für die Entwicklung von progressiven Lösungsansätzen in pluralen Gesellschaften. Diese Gleichberechtigung bezieht sich auf *residentielle*, *ökonomische*, *soziale* und *politische* Bereiche, »bedeutet also Aufenthaltssicherheit, gleichberechtigter Zugang zu allen Märkten, insbesondere den Arbeitsmarkt, Gleichheit im sozialrechtlichen Bereich sowie politische Partizipation« (ebd.).

Für die Betrachtung, inwieweit die Voraussetzungen für eine so verstandene Gleichberechtigung in Österreich gegeben sind, werden wir in einem ersten Teil auf die österreichische Situation eingehen, ehe wir in einem zweiten Teil die Analyse dieser Situation mit Hilfe der genannten Faktoren näher beleuchten. In einem dritten und letzten Teil werden wir der Frage nachgehen, warum die faktische Teilhabe von muslimischen Frauen dennoch so gering ist und welche Bedingungen für eine gleichberechtigte Partizipation aus dieser Perspektive relevant werden.

Für das Recht auf Kopftuch: ›Tolerantes‹ Kopftuchregime bei fehlendem Konflikt

Verglichen mit anderen europäischen Einwanderungsländern, ist die österreichische Situation von einem weit gehenden Fehlen ausgetragener Konflikte bezüglich des Kopftuchs gekennzeichnet. Einige wenige Streitfälle bezogen sich vor allem auf den schulischen Raum. Vorrangig entstanden diese Fälle, da sich Schulleitungen gegen das Tragen des Kopftuchs durch Schülerinnen auf Grund schulinterner Kleidungsvorschriften aussprachen (Gresch et al. 2008). Die Konflikte wurden jedoch von verantwortlicher staatlicher Stelle im Sinne einer Zulassung des Kopftuchs beigelegt, so dass sich daraus kein anhaltender ›Kopftuchstreit‹ ergab. Von Bedeutung ist hier ein 2004 veröffentlichter Erlass des damaligen ›Ministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur‹ (BMBWK), welcher nach einer Auseinandersetzung an einer Schule das Recht auf Kopftuch auf Basis der freien Religionsausübung festhielt (BMBWK 2004). Der Erlass wurde auf Initiative der IGGiÖ veröffentlicht und stellt einen Referenzrahmen für die rechtliche Handhabung der ›Kopftuchfrage‹ dar.[5]

5 Die Presse v. 17.05.2004.

Die mangelnde Konfliktträchtigkeit zeigt sich auch daran, dass sich zum einen bislang kaum Repräsentanten und Repräsentantinnen aus relevanten gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Feldern, wie Kirche, Parteien, Frauenbewegung oder Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen bzw. Arbeitgeber und Arbeitgeberinnen öffentlichkeitswirksam zur ›Kopftuchfrage‹ äußerten. Zum anderen begegnete die politische Elite Österreichs den Versuchen das Kopftuch zu problematisieren primär mit der Verteidigung und Bestätigung der österreichischen Position einer zulassenden Haltung. Als die feministische Journalistin Elfriede Hammerl das Kopftuch als frauenunterdrückende Praxis medial thematisierte, wandten sich Vertreterinnen der IGGiÖ an den damaligen zweiten Nationalratspräsidenten und heutigen österreichischen Bundespräsidenten Heinz Fischer. Daraufhin schrieb Fischer an die Journalistin:

»Unlängst haben wir im Nationalratssitzungssaal eine Anhörung von Vertretern der Religionsgemeinschaften für den österreichischen Verfassungskonvent durchgeführt und die Vertreterin der muslimischen Gemeinschaft war eine Frau […] und ich war eigentlich ziemlich stolz auf diesen Anblick und habe mir gedacht, es ist schön, dass Österreich ein Land ist, wo eine Frau mit dem Kopftuch (als Ausweis ihrer Religionszugehörigkeit) sogar im österreichischen Nationalratssitzungssaal ungestört und ohne dass irgend jemand daran Anstoß nimmt, sitzen kann« (Fischer 2003).

Als erstmalig öffentlichkeitswirksam die Nationalratsabgeordnete der ›Freiheitlichen Partei Österreichs‹ (FPÖ) Helene Partik Pablé im Jahre 2003 ein Kopftuchverbot in Schulen forderte, reagierte der damalige Bundeskanzler von der ›Österreichischen Volkspartei‹ (ÖVP) Wolfgang Schüssel mit der Aussage: »Wir müssen nicht jede Diskussion aus Deutschland importieren« (ORF o.J.).

Die ÖVP richtete sich immer wieder gegen Forderungen nach Verboten und rekurrierte dabei vor allem auf die Anerkennung des Islams, aber auch auf die Rolle von Religion in Österreich. Die Frage bezüglich islamischer Symbole im öffentlichen Raum wurde mit der Frage von christlichen Symbolen verknüpft. »Deren Kopftuch [der Nonnen, Anm. d. Verf.] lasse ich mir von niemandem verbieten. Wenn Kopftuchverbot, dann für alle. Doch diese guten Frauen sollen ruhig ihren Schleier tragen können« (Erzdiözese Wien 2003), unterstrich zum Beispiel der damalige ÖVP-Nationalratspräsident Andreas Khol. Ebenso trat das von der FPÖ abgespaltete ›Bündnis Zukunft Österreich‹ (BZÖ) in der Phase der Regierungsbeteiligung gegen ein mögliches Kopftuchverbot ein. Die damalige Justizministerin und Vizeparteivorständin Eva Miklautsch äußerte sich gegen ein Kopftuchverbot mit der Argumentation: »Dann müssten wir auch österreichischen Frauen verbieten, ihr Kreuz zu tragen« (zit. nach OTS 2005).

Auch Vertreterinnen und Vertreter der ›Sozialdemokratischen Partei Österreichs‹ (SPÖ) äußerten sich mehrheitlich gegen ein Kopftuchverbot. In diesen Äußerungen kamen ebenfalls der Stellenwert von Religion im öffentlichen Raum und der Bezug zu christlichen Symbolen zum Ausdruck. So definierte etwa die langjährige Nationalratspräsidentin und Bundesfrauensprecherin der SPÖ, Barbara Prammer, das Kopftuch zwar als Symbol der Unterordnung von Frauen, trat aber gleichzeitig gegen ein Kopftuchverbot auf: »Sicher nicht, sonst müssten wir religiöse Symbole generell diskutieren. Ich glaube, dass das in Österreich nicht gewollt wird« (zit. nach Dannhauser 2007). Eine Positionierung gegen Verbote verlief innerhalb der SPÖ zudem entlang einer Betonung der Selbstbestimmung migrantischer Frauen und deren Partizipation in der Aufnahmegesellschaft. Die in der letzten Regierung amtierende Frauenministerin der SPÖ, Doris Bures, hielt fest: »Wir müssen den Migrantinnen mit Ausbildung und Jobs alle Möglichkeiten für ein ökonomisch unabhängiges Leben geben. Denn nur dann können die Frauen auch leichter allfälligem familiärem Druck widerstehen, sich gegen ihren Willen zu verschleiern« (zit. nach Ortner/Weissensteiner 2007).

›Die Grünen‹ wiederum sprachen sich ebenso im Sinne von Ermächtigung und Partizipation von Frauen gegen Kopftuchverbote aus. Eine Problematisierung des Islams als frauenunterdrückend wurde von der Partei zudem u.a. als euro-zentristisch und instrumentalisierend präsentiert (vgl. Gresch/Hadj-Abdou 2008). Österreich ist somit mehrheitlich von einem Konsens im Hinblick auf die ›Kopftuchfrage‹ gekennzeichnet, der sich für das Recht auf Kopftuch ausspricht.

Einhergehend mit einem mangelnden Konflikt wird die Situation in Österreich in der Diskussion auch von Vertreterinnen und Vertretern muslimischer Organisationen vorrangig als positiv dargestellt. So definiert etwa die ›Muslimische Jugend Österreich‹ (MJÖ) das Land »als potentielles Vorbild aller EU-Länder im Umgang mit den Musliminnen« (MJÖ 2007). Diese Position wurde schließlich u.a. auch vom Präsidenten der IGGiÖ Anas Schakfeh unterstrichen: »Die Muslime in Österreich genießen volle rechtliche Gleichstellung mit den übrigen Staatsbürgern und honorieren ihrerseits diese Gleichstellung mit der unbedingten Loyalität zum österreichischen Staat und seinem Rechtssystem« (Schakfeh 2005a: 88).

Konjunkturen wider das Kopftuch bei anhaltender Kontinuität eines ›toleranten‹ Kopftuchregimes

Trotz des vorherrschenden weit gehenden Konsenses im Hinblick auf die Ausübung von Religion im öffentlichen Raum und damit auch auf das Tragen des Kopftuchs kam es jedoch immer wieder zu einer konjunkturellen Proble-

matisierung. Vor allem Medien bildeten die Hauptarena einer kontroversen Diskussion, wobei die Kopfbedeckung vorrangig als der Geschlechtergleichheit widersprechend interpretiert und der Islam als Bedrohung für demokratische Werte dargestellt wurde.[6]

Eine erste Konjunktur der Debatte in den österreichischen Medien fand Mitte der 1990er Jahre statt: 1995 forderte der damalige Präsident der IGGiÖ, Ahmed Abdelrahimsai, dass Schülerinnen während des islamischen Religionsunterrichts Kopftuch zu tragen hätten. Diese Anordnung wurde kontrovers diskutiert, und auch eine Reihe von Parteivertretern und -vertreterinnen meldete sich dagegen zu Wort. Das Problem wurde damals als eine Frage der Anpassung, des islamischen Fundamentalismus, der Unterdrückung von Frauen und der negativen Religionsfreiheit diskutiert.

Eine weitere Konjunktur erlebte die Debatte im Zuge der Äußerungen der damaligen Innenministerin der ÖVP, Liese Prokop. Sie beschrieb das Kopftuch als »anstößig« (zit. nach John/Klenk 2005) und nicht mit den »Werten unserer Gesellschaft vereinbar« (ebd.). Gleichzeitig markierte sie muslimische Männer als gewalttätig und sprach sich für ein Verbot des Kopftuchs im öffentlichen Schuldienst aus. Alle Parteien inklusive der ÖVP und dem Regierungspartner BZÖ äußerten sich jedoch offiziell gegen den Vorschlag der Ministerin. Sie musste ihre Aussagen daraufhin umgehend zurückziehen. In einer gemeinsamen Presseerklärung mit der IGGiÖ erklärte sie, dass das Tragen des Kopftuchs als religiöse Praxis außer Frage stehe und präzisierte, dass die von ihr zuvor in diesem Zusammenhang konstatierten Probleme wie Zwangsehen, Ehrenmorde und Gewalt gegen Frauen nichts mit dem Islam zu tun hätten (Hadj-Abdou 2008).

Eine weitere Konjunkturphase erfuhr die Debatte im Rahmen von innenpolitischen Parteienwettbewerben seit 2005/2006. War die FPÖ in Regierungsverantwortlichkeit dazu angehalten, Positionen im Hinblick auf Zuwanderung zu de-radikalisieren, kam es 2005 mit der Abspaltung eines Teils der Partei in das BZÖ sowie dem damit einhergehenden Austritt der FPÖ aus der Regierungsverantwortlichkeit zu einer verstärkten Politisierung und Problematisierung muslimischer Einwanderung. In der Nationalratswahl 2006 nahm das Thema ›Kopftuch‹ einen zentralen Stellenwert in der FPÖ-Kampagne unter dem Parteiobmann Heinz Christian Strache ein, welcher mit dem Motto ›Freie Frauen statt Kopftuchzwang‹ Wähler und Wählerinnen mobilisierte. Das Thema ›Kopftuch‹, aber auch andere Themen im Hinblick auf den Islam (wie Moscheenbau, Islamischer Religionsunterricht, Zwangsehen), nehmen seither einen breiten Stellenwert in der politischen Agenda der Partei ein. Die FPÖ thematisiert das Kopftuch anhaltend in instrumenteller Weise

6 Aber auch Kontroversen über das Kopftuch in Deutschland und in Frankreich führten in der Folge im Hinblick auf die ›Kopftuchfrage‹ in Österreich zu einer vermehrten öffentlichen und medialen Diskussion.

als kulturell differente, frauendiskriminierende Praxis, die Mädchen und Frauen zur Unterordnung unter männliche Familienmitglieder zwinge. Ein von der FPÖ gefordertes Kopftuchverbot wird sowohl als Maßnahme zur Erhaltung einer von Modernität und Christentum geprägten ›Leitkultur‹ Europas als auch zur Befreiung von Frauen dargestellt, wobei das Kopftuch als Gegensymbol zu Europa eingesetzt wird. So verwendete das von der FPÖ lancierte Volksbegehren »Österreich bleib frei« unter anderem das Kampagnensujet einer mit der europäischen Flagge verschleierten Frau als Symbol für die Entwicklungen, gegen welche die Initiative auftrat (Hadj-Abdou/Rosenberger 2009).

Während sich das BZÖ hingegen in der Regierung noch gegen ein Kopftuchverbot aussprach, integrierte die Partei die Forderung nach einem Verbot 2007 in ihr politisches Programm. Die Position und Darstellungsweise des BZÖ im Hinblick auf die ›Kopftuchfrage‹ gleicht nunmehr derjenigen der FPÖ.

Musste die ÖVP-Innenministerin 2004 von ihren Kopftuchverbotsforderungen noch Abstand nehmen, ist inzwischen auch in der ÖVP eine vermehrte Positionierung gegen das Kopftuch zu bemerken. So erklärte etwa der Generalsekretär der ÖVP, Hannes Missethon, im Herbst 2007 in einem Interview, in welchem er die Unterdrückung von Frauen in Migrantenfamilien betonte, dass er gegen das Kopftuch an Universitäten und Schulen sei: »Das Kopftuch ist im Gegensatz zu anderen Religionen ein politisches Signal« (zit. nach Linsinger/Schmid 2007: 27).[7] Des Weiteren sprach sich auch der ÖVP-Wissenschaftsminister Johannes Hahn in einem Interview für ein Kopftuchverbot im öffentlichen Dienst sowie für ein Burkaverbot im öffentlichen Raum aus (Salomon 2008).

Zwar ist in den letzten Jahren eine verstärkte Problematisierung vor allem in der politischen Arena zu vermerken, jedoch hat dies bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nach wie vor keinen Konflikt generiert, vielmehr existiert eine Kontinuität einer ›toleranten‹ Regelung.

Wie kann nun diese Bestätigung der ›toleranten‹ Kopftuchregulierungen für die österreichische Situation erklärt werden und welche Bedeutung hat dies hinsichtlich der Teilhabechancen von muslimischen Frauen?

7 In Salzburg löste zudem ein Erlass des Landesschulratspräsidenten Herbert Gimpl (SPÖ), welcher die Möglichkeit des Tragens des muslimischen Kopftuchs im Turnunterricht bestätigte, politische Auseinandersetzungen aus. Die ÖVP-Landespartei wandte sich gegen die Anordnung und interpretierte das Kopftuch als frauenunterdrückend und rückwärts gewandt (Witzmann 2008).

Erklärungsfaktoren für das ›tolerante‹ Kopftuchregime und Partizipationschancen von Musliminnen

Der ›Citizenship‹ Faktor: Ist Österreich ein Einwanderungsland?

In Österreich weisen 16 Prozent der Gesamtbevölkerung einen Migrationshintergrund auf. Damit hat das Land einen der höchsten Anteile an Zuwanderung in der EU (Lebhart/Marik-Lebeck 2007: 181). Die Bedeutung von Migration und die Migrationsgeschichte spiegeln sich jedoch kaum in kollektiven Selbstbildern oder einer aktiven Integrationspolitik wieder. Österreichische Migrations- und Integrationspolitiken sind vielmehr weit gehend durch das Prinzip des Ausschlusses gekennzeichnet. Dieser exklusionistische Ansatz zeichnet sich durch eine Verweigerung von Aufenthaltssicherheit und eine restriktive Vorgangsweise bezüglich des Familiennachzugs sowie der Verleihung der Staatsbürgerschaft aus. Vor allem aber existiert die Überzeugung kein Einwanderungsland zu sein (Çinar et al. 1999: 67).

Die jüngere Migrationsgeschichte in Österreich setzte mit der Arbeitskräfterekrutierung von Gastarbeitern und Gastarbeiterinnen in den 1960er Jahren ein. Im westeuropäischen Vergleich waren Rechte wie ›sicherer Aufenthalt‹ und ›Freizügigkeit der Beschäftigung‹ für diese Gruppen jedoch schwach ausgebaut. Der Aufenthalt der Gastarbeiter/innen war vom österreichischen Staat nur als temporär konzipiert, Integration wurde nicht als Ziel verfolgt. Im Zuge von Familiennachzug kam es jedoch zu einer langfristigen Niederlassung der eingewanderten Gruppen. Der Staat führte indessen die Gastarbeiterpolitik weiter, was zu einer ethnischen Segmentierung des Arbeitsmarkts führte und spezifische Abhängigkeiten zugewanderter Menschen von Arbeitgebern und Arbeitgeberinnen verstärkte (Bauböck/Perchinig 2006: 730 f). Insbesondere in den 1990er Jahren war die österreichische Migrationspolitik eine »Politik anhaltender Ausgrenzung, in der es zwar ständig zu Anpassungen, aber zu keinem Wechsel zu einem Inklusionsparadigma« (Pilgram/Steinert 2000: 24) kam.

Mit der Implementierung von neuen Fremdenrechtsbestimmungen in den Jahren 2002 und 2003 kam es teilweise zu weiteren Verschärfungen (König/Stadler 2003). Die Errichtung strikter Einwanderungskontrollen seit Beginn der 1990er Jahre führte nicht zur Ausformulierung aktiver Integrationspolitiken (Çinar/Waldrauch 2007: 50). Entgegen dem Trend in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften hält Österreich nach wie vor an einem ›ius sanguinis‹-basierten Modell fest: Rechtsansprüche auf Staatsangehörigkeit bei Geburt im Inland und Wahlrecht für Ausländer und Ausländerinnen auf kommunaler Ebene werden nach wie vor kategorisch ausgeschlossen

(Bauböck/Perchinig 2006: 731). Österreichs Politiken zählen damit nach wie vor zu den restriktivsten in Europa (British Council/Migration Policy Group 2007). Dilek Çinar und Harald Waldrauch bemerken jedoch, dass Österreich zwar auf Grund seines restriktiven Zugangs im Hinblick auf Integrationsmaßnahmen als ›latecomer‹ bzw. ›outsider‹ galt, die erwähnten Reformen im Bereich Migration und Staatsbürgerschaft in Österreich aber mittlerweile dem gegenwärtigen restriktiven Trend in einer Reihe von anderen europäischen Einwanderungsgesellschaften entsprächen (Çinar/Waldrauch 2007: 54). Zusammenfassend ist zu bemerken, dass die österreichische Migrationspolitik Migrantinnen und Migranten und damit den Großteil der österreichischen Muslime und Musliminnen als Nicht-Staatsbürger und Staatsbürgerinnen von einer Reihe von Rechten ausschließt, somit Partizipation in entscheidenden Bereichen strukturell erschwert und Menschen auf unteren sozialen Positionen fixiert, wie auch die im Folgenden dargelegte soziökonomische Positionierung der muslimischen Bevölkerung zeigt.

Sozioökonomischer Faktor: Muslimische Bevölkerung in Österreich

Ausgehend von der letzten Volkszählung, die 2001 durchgeführt wurde, leben in Österreich 338.988 Muslime, was einem Anteil an der Bevölkerung von 4,2 Prozent entspricht; rund 44 Prozent davon sind Frauen (Statistik Austria 2006: 55).[8] Der Islam stellt damit nach dem Katholizismus und dem Protestantismus die drittgrößte Religionsgemeinschaft dar.[9]

Der Großteil der muslimischen Bevölkerung weist einen Migrationshintergrund auf, wobei die Türkei und das ehemalige Jugoslawien die Hauptherkunftsländer darstellen. Bis heute besitzen 72 Prozent der Muslime und Musliminnen keine österreichische Staatsbürgerschaft (Schakfeh 2005b: 155).

Die beschriebene exklusive Ausprägung des ›Citizenship Regimes‹ trägt dazu bei, dass die Beteiligung am Arbeitsmarkt und die soziale Absicherung für Musliminnen und Muslime weit weniger gegeben ist als für Personen ohne Migrationshintergrund.

8 Es existieren keine Daten darüber, wie viele Musliminnen und Muslime tatsächlich ihre Religion ausüben bzw. das Kopftuch tragen. Laut Angaben der IGGiÖ sind jedoch 75 Prozent der Muslime und Musliminnen als gläubig einzustufen, 50 Prozent besuchen das Freitagsgebet und 80 Prozent halten Ramadan ab (IGGiÖ 2006).

9 74 Prozent der Österreicher und Österreicherinnen sind katholisch, 12 Prozent bekenntnislos und 4,7 Prozent evangelisch; siehe Statistik Austria 2006: 54.

Tabelle I: Muslimische Bevölkerung in Österreich

Nationalität	**Total**	**%**
Türkei	123.028	36,2
Österreich	96.052	28,3
Bosnien-Herzegovina	64.628	19,1
Serbien und Montenegro	21.594	6,4
Mazedonien	10.969	3,2
Andere Staaten	22.217	6,7
Gesamt	338.488	100

Quelle: Statistik Austria 2002, zit. nach Khorchide 2007: 221.

Die österreichische Migrationsbevölkerung ist insgesamt von einer niedrigen Qualifikationsstruktur gekennzeichnet. Speziell türkische Migrantinnen weisen eine schlechte Ausbildung auf. So haben 77 Prozent der Türken und 89 Prozent der Türkinnen nur eine Pflichtschule absolviert, was einem doppelt so hohen Wert im Vergleich zu österreichischen Staatsbürgern und Staatsbürgerinnen entspricht. Bei Migranten und Migrantinnen aus Ex-Jugoslawien beträgt der Prozentsatz an Absolventen und Absolventinnen von (nur) Pflichtschulen 55 Prozent (Männern) bzw. 69,9 Prozent (Frauen). Die geringe Schulbildung führt wiederum zu einer entsprechend niedrigen Platzierung am Arbeitsmarkt. Rund drei Viertel aller Erwerbstätigen aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei sind Arbeiter/innen. Vor allem Frauen verrichten dabei oft Hilfs- und angelernte Arbeiten. Auf Grund des niedrigen Einkommens ist die Armutsgefährdung von Personen, die keine österreichische Staatsbürgerschaft besitzen, zweimal so hoch wie für die Gesamtbevölkerung (Fassmann/Reeger 2007: 190 ff). Zudem weist der österreichische Arbeitsmarkt eine hohe ethnische Segmentierung auf. Selbst Nachfahren der Gastarbeiter/innen haben kaum Chancen beruflich aufzusteigen (Fassmann et al. 1999). Insbesondere Frauen, die Kopftuch tragen, haben in Österreich Schwierigkeiten beim Eintritt in den Arbeitsmarkt (Heine 2005: 105; Hofstätter 2004: 18) oder werden auf Grund des Kopftuchs aus der Beschäftigung entlassen (Potz/Schinkele 2006: 632). Im Falle der Erwerbstätigkeit arbeiten sie zumeist in geradezu unsichtbaren Funktionen (Abid 2000). Dies betrifft auch die zweite Generation bzw. junge Migrantinnen. Eine Studie im Auftrag des ›Wiener Arbeitsmarktservices‹ im Hinblick auf Jugendliche mit Migrationshintergrund ergab, dass sich insbesondere Hautfarbe und Kopftuch negativ auf die Verwirklichung des Berufswunschs auswirken (Heckl 2007: 33).

Trotz der Marginalisierung von Frauen mit Kopftuch am Arbeitsmarkt haben sich daraus bisher kaum öffentlichen Konflikte ergeben. Dies weist darauf hin, dass die Nichtthematisierung dieser Situation in einem Zusammenhang mit dem mangelndem Status oder der mangelnden Repräsentation

von betroffenen Musliminnen steht. An dieser Situation änderten bislang auch Antidiskriminierungsregelungen kaum etwas.

Das Antidiskriminierungsregime als verpasste Möglichkeit zur Förderung von Partizipationschancen

Damit die Artikulation von Interessen wahrnehmbar sowie Interessenskonflikte als legitim angesehen und progressive Lösungsvorschläge entwickelt werden können, ist es nach Perchinig notwendig, dass es in einer Gesellschaft etablierte »Formen der Interessenvertretung als Andere sowie ein bestimmtes Ausmaß der Institutionalisierung und Sichtbarmachung der Differenz« (Perchinig 1999: 65) gibt. Um dies zu verwirklichen seien Antidiskriminierungsregelungen und deren Institutionalisierung von wesentlicher Bedeutung. So entwickelt zum Beispiel Großbritannien, das über eines der ausgeprägtesten Antidiskriminierungsregime in Europa verfügt, bereits seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts weit gehende Mechanismen, um gegen mittelbare oder unmittelbare Formen der Diskriminierung auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt sowie im Erziehungs- und Vereinswesen rechtlich vorzugehen (König/Stadler 2003: 165; Perchinig 1999: 65 ff). In Österreich stellen institutionalisierte Formen der Teilhabe und explizite Anerkennungsforderungen von Differenz jedoch erst eine neue Entwicklung dar, die zudem weitaus weniger ausgeprägt ist als in Staaten wie dem Vereinigten Königreich (vgl. Raxen 2004). So gibt es in Österreich erst seit 2004 das ›Gleichbehandlungsgesetz‹, dass jede Form von Diskriminierung auf der Basis von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, der Religion oder Weltanschauung, des Alters oder der sexuellen Orientierung in der Arbeitswelt sowie der ethnischen Zugehörigkeit in sonstigen Bereichen verbietet.[10] Gleichzeitig schuf das Gesetz im Rahmen der ›Gleichbehandlungskommission‹ und der ›Gleichbehandlungsanwaltschaft‹ Institutionen, welche die Verwirklichung der Bestimmungen in Konfliktfällen durchsetzen sollen.

Bislang zeigten diese Antidiskriminierungsregelungen jedoch nur begrenzt Erfolge bei der Verbesserung der Teilhabechancen von Migrantinnen und Migranten. Der jüngste »Migrant Integration Policy Index« (MIPEX)[11] kritisiert, dass in Österreich die beschriebenen Gleichbehandlungsinstitutionen nicht von sich aus einem Fall nachgehen und auch nicht als Institution einen Fall selbständig vor Gericht bringen können. Einen weiteren we-

10 Bundesgesetzblatt der Republik Österreich (BGBl (A)) I 66/2004.

11 Der MIPEX wird von der Migration Policy Group und dem British Council geleitet. Dieser Index misst Integrationspolitiken in 25 EU Mitgliedsstaaten und drei Nicht-EU Ländern hinsichtlich verschiedener Dimensionen wie Zugang zum Arbeitsmarkt und Staatsbürgerschaft, aber auch Antidiskriminierung; abrufbar: http://www.integrationindex.eu, 20.01.2009.

sentlichen Kritikpunkt stellt die Untätigkeit des Staats dar, Informationen über die Antidiskriminierungsregelungen bereitzustellen, sich in Dialogen zu engagieren sowie öffentliche Institutionen dazu zu drängen, Gleichbehandlungsmaßnahmen zu verwirklichen oder Beispielmaßnahmen beziehungsweise Projekte zu entwickeln (British Council/Migration Policy Group 2007).

Die individualrechtliche Institutionalisierungsform von Differenz bzw. der bewussten Inklusion von Differenz in möglichst vielen Bereichen der Gesellschaft ist in Österreich sehr schwach ausgebildet und eröffnet nur marginal gleichberechtigte Lebensgestaltungsmöglichkeiten. Während Antidiskriminierung als rechtliches Instrument bislang kaum in Bezug auf das Kopftuch genutzt wurde, nehmen Beschwerden bei der ›Gleichbehandlungsanwaltschaft‹ jedoch gegenwärtig zu (Renner 2008). Zudem wurde im November 2008 eine erste Klage seitens einer Kopftuchträgerin durch den ›Klagsverband‹ zur Durchsetzung der Rechte von Diskriminierungsopfern eingebracht (Klagsverband 2008).

Die insgesamt jedoch schwache Ausprägung und bisher mangelnde Anwendung von Antidiskriminierung bedeutet, dass neben dem ›Citizenship Regime‹ und sozioökonomischen Faktoren auch das Antidiskriminierungsregime die ›toleranten‹ Kopftuchregulierungen nicht adäquat erklären kann. Daher werden wir nun den Erklärungsfaktor Kirche-Staat-Beziehung erläutern.

Die österreichische Kirche-Staat-Beziehung als Sondermodell

Wie die bisherige Darstellung der österreichischen Kopftuchdebatte verdeutlichte, ist es insbesondere die IGGiÖ, der eine bedeutsame Rolle in den Auseinandersetzungen um die Anerkennung von islamischen Praktiken zukommt. So war es ihr Präsident, Anas Schakfeh, der nach den genannten Konfliktfällen in Schulen auf die rechtliche Situation verwies, die auf Forderung der IGGIÖ durch einen Erlass des BMBWK beispielhaft verdeutlicht wurde:

»Das Tragen von Kopftüchern durch muslimische Mädchen (bzw. Frauen) fällt als religiös begründete Bekleidungsvorschrift unter den Schutz des Art. 14 Abs. 1 des Staatsgrundgesetzes 1867 bzw. Art. 9 der MRK [Europäische Menschenrechtskonvention; Anmerkung der Verfasserinnen]. […] Eine Einschränkung religiöser Gebote steht außerkirchlichen Stellen nicht zu. Daher wäre auch ein allfälliger Beschluss des Schulgemeinschaftsausschusses bzw. des Schulforums, welcher das Tragen von Kopftüchern durch muslimische Mädchen im Unterricht per Hausordnung bzw. durch eine Verhaltensvereinbarung verbietet, rechtswidrig« (BMBWK 2004; Hervorhebungen der Verfasserinnen).

Diese Formulierung sowie die Art und Weise des Ablaufs und der Klärung der Konfliktfälle verweisen auf die zentrale Bedeutung und die Rechte der IGGiÖ als einer anerkannten Religionsgemeinschaft in Österreich, was die Relevanz der Unterscheidung von anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften einerseits und der damit einhergehenden Rechte andererseits impliziert. Dass genau diese spezifische Kombination der Anerkennung des Islams als ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ und der daran gekoppelten Gewährung von weit reichenden korporativen Rechten höchst bedeutsam für die Teilhabemöglichkeiten an der österreichischen Gesellschaft ist, werden wir im folgenden Abschnitt erläutern.

Als eines der wenigen Länder Europas hat Österreich schon 1874 die Bedingungen der Anerkennung von Religionen durch das ›Gesetz […] betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften‹ definiert und normiert (Kalb et al. 2003: 93), so dass die Anerkennung von Religionsgemeinschaften als ›Körperschaften öffentlichen Rechts‹ einen »antragsbedürftige[n] Verwaltungsakt« (ebd.: 105) darstellt, der von jeder Religionsgesellschaft beantragt werden kann, die diese Voraussetzungen meint zu erfüllen. Interessant für unsere Fragestellung ist nun, dass der Islam nicht auf Grund dieses ›Anerkennungsgesetzes‹, sondern mit Hilfe eines speziellen Gesetzes, des ›Islamgesetzes‹, schon 1912 anerkannt wurde, was historisch den

»erste[n] Versuch [darstellte], den europäischen Islam in einen multikonfessionellen Rechtsstaat mit einem speziellen religionsrechtlichen System zu integrieren, dem das Konzept zu Grunde lag, den Religionsgemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Stellung einzuräumen« (Potz/Schinkele 2005: 185).

Des Weiteren ist es wichtig zu erwähnen, dass diese Form der Anerkennung noch nicht die Gewährleistung der »Korporationsrechte« (Schima 1989: 548) mit sich brachte, welche die bis zu diesem Zeitpunkt anerkannten Religionsgemeinschaften für sich in Anspruch nehmen konnten. Vielmehr bedeutete die Anerkennung nach dem ›Islamgesetz‹ lediglich die Schaffung eines gesetzlich anerkannten »Religionsbekenntnisses« (Schima 1989: 548), da es auf Grund der Annexion von Bosnien-Herzegowina durch die österreichisch-ungarische Monarchie 1908 zu einem erheblichen und wachsenden Bevölkerungsanteil von Musliminnen und Muslimen in der Monarchie gekommen war (Potz 1993: 137 f; Pintz 2006: 41 ff). Jedoch bildeten die Bestimmungen dieses Gesetzes sowie des ›Anerkennungsgesetzes‹ von 1874 die Grundlage für die spätere korporative Institutionalisierung (Schima 1989: 546).

Der Antrag auf Anerkennung zur Errichtung einer islamischen Religionsgemeinde und damit zur Gewährung der Korporationsrechte wurde zum ersten Mal 1971 von dem Verein ›Muslimischer Sozialdienst‹ gestellt, der

karitative Tätigkeiten ausführte (Sticker 2006: 40; Pintz 2006: 177). Nach fast einem Jahrzehnt der Verhandlungen und Präzisierungen der Organisationsstruktur der künftigen Religionsgemeinde wurde im Mai 1979 die Genehmigung zur Konstituierung einer ersten ›Islamischen Religionsgemeinde‹ von dem zuständigen Bildungsministerium erteilt (Pintz 2006: 177 ff). Gemäß der Verfassung der IGGiÖ gehören ihr alle Angehörigen des Islams, die in Österreich leben, an und zwar unabhängig von ihrem jeweiligen Staatsbürgerschaftsstatus (Schima 1989: 546 ff).[12] Der Antrag des ›Muslimischen Sozialdienstes‹ bezog sich also auf den Anerkennungsstatus und die an diesen Status gekoppelten korporativen Rechte, deren Gewährleistung insbesondere für die öffentlichen Gestaltungsmöglichkeiten von Musliminnen und Muslimen eine entscheidende Rolle einnimmt und die IGGiÖ den anderen anerkannten Kirchen und Glaubensgemeinschaften rechtlich gleichstellt (Kalb et al. 2003: 112).[13]

Für die Erläuterung unserer Untersuchungsfrage, ob und inwieweit die genannten Faktoren die ›toleranten‹ Kopftuchregulierungen sowie die Partizipationsmöglichkeiten von Muslimen und Musliminnen erklären können, ist es in Bezug auf den Faktor Kirche-Staat-Beziehung relevant, eine Ausdifferenzierung der bisherigen religionsrechtlichen Typologie vorzunehmen.

Österreich wird in der bisherigen religionsrechtlichen Typologisierung des Verhältnisses von Staat und Religion wie Deutschland dem ›Kooperations- oder Koordinationssystem‹ zugeordnet, das sich in Abgrenzung zu dem ›Trennungs- und Staatskirchensystem‹ als neutral gegenüber den anerkannten Religionen versteht, religiöse Vereinigungen aber als zivilgesellschaftliche Akteure im öffentlichen Raum akzeptiert (Potz 2007: 345; Brocker et al. 2003: 14). Diese Kategorisierung bleibt jedoch gerade im Hinblick auf unsere Frage nach gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten von muslimischen Migrantinnen und Migranten sehr unspezifisch. Dies kann anhand eines ersten Vergleichs der Kooperationssysteme in Österreich und Deutschland verdeutlicht werden.

Ähnlich wie in Österreich besitzen in Deutschland einige Religionsgemeinschaften den Status einer ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹, der sie u.a. dazu berechtigt Kirchensteuern zu erheben (Robbers 1995: 65 ff). Des Wei-

12 Zu den Spezifika und Diskussionen beziehungsweise Konfliktlinien, die sich auf Grund einer allumfassenden Organisation und Repräsentation von aktiven und passiven Mitgliedern sowie aller islamischen Denominationen ergeben haben siehe Sticker 2006: 43 ff.

13 Bis zum heutigen Zeitpunkt sind in Österreich neben der IGGiÖ noch 13 weitere Glaubensgemeinschaften, wie die ›Evangelische Kirche‹ oder die ›Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft‹ als Kirchen und Religionsgesellschaften anerkannt (Potz/Schinkele 2005). Zu der Novellierung des ›Anerkennungs-gesetzes‹ 1998 und den erschwerenden neu eingeführten Voraussetzungen für eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft siehe Kalb et al. 2003: 93 ff; ebenso Schima 2005: 117.

teren knüpfen sich besondere Rechte an diesen Status, die wie viele Aspekte der Kirche-Staat-Beziehungen hauptsächlich von dem jeweiligen Bundesland gewährleistet werden (ebd.). Zur Festlegung der besonderen Kooperation zwischen dem Staat, den Bundesländern und den großen Kirchen und Religionsgemeinschaften, die ›Körperschaften öffentlichen Rechts‹ sind, werden ›Staatskirchenverträge‹ geschlossen. Bislang hat in der Bundesrepublik Deutschland jedoch noch keine der muslimischen Organisationen den Status einer ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ erlangen können (siehe auch Berghahn in diesem Band). Die ›Staatskirchenverträge‹ der Kirchen in Deutschland regeln so unter anderem die Gewährleistung und Ausgestaltung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen oder die Mitwirkung des Staats bei der Bischofsbestellung (Robbers 1995: 63). Religion ist in den meisten Bundesländern Deutschlands ordentliches Lehrfach; anerkannte Religionsgemeinschaften bestimmen nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes (GG) im Wesentlichen darüber, wie er erteilt wird, allerdings in Absprache bzw. unter Aufsicht des jeweiligen Bundeslands.

Ähnlich wie in Deutschland bedeutet der Status einer anerkannten öffentlichen Körperschaft in Österreich, dass den Religionsgemeinschaften abgesehen von verschiedenen Steuerbefreiungen und -vergünstigungen (Kalb et al. 2003: 434 ff), die alleinige Organisation und Verwaltung von ›inneren Angelegenheiten‹ zugestanden wird (Potz 1995: 262). Neben den üblichen inneren Angelegenheiten einer anerkannten Assoziation, wie die Erstellung der Verfassung oder die Vermögensverwaltung, wird in Österreich auch die Lehramtsbeauftragung als eine ›innere Angelegenheit‹ angesehen (Kalb et al. 2003: 68). Das bedeutet, dass die Leitung, die Besorgung sowie die Beaufsichtigung des jeweiligen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in der Verantwortung der entsprechenden Religionsgemeinschaft liegen (Potz 1995: 265). Der Staat hat lediglich das Recht, »durch seine Schulaufsichtsorgane den Religionsunterricht in organisatorischer und schuldisziplinärer Hinsicht zu beaufsichtigen« (ebd.). Auch die Erstellung der Lehrpläne für den Religionsunterricht obliegt nur der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Für die Anstellung von Religionslehrerinnen bzw. -lehrern an öffentlichen Schulen ist auch hier die Genehmigung der Religionsgemeinschaft einzuholen; sie können auch von derselbigen bestellt werden (ebd.). So ist die IGGiÖ seit 1982 für die Organisation des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen sowie die Bestellung und Ausbildung des Lehrpersonals verantwortlich (ebd.). Außer diesen Gestaltungsmöglichkeiten im Bereich der öffentlichen Ausbildung gewährt der Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft ebenso die Involviertheit in den Bereichen der Seelsorge in Haftanstalten und Spitälern, der staatlichen Medien sowie im Begutachtungsrecht für staatliche Gesetzgebungen (Strobl 1997: 40; Sticker 2006: 55 f).

Auf Grund des beschriebenen rechtlich institutionalisierten Anerkennungssystems von religiösen Gemeinschaften sowie den damit einhergehenden recht weit gehenden Autonomiebereichen wird Österreichs Kirche-Staat-Beziehung wohl am prägnantesten als »pluralistische Hereinnahme von Religion in die gesellschaftliche Öffentlichkeit« (Kalb et al. 2003: 16) beschrieben. In diesem Zusammenhang ist jedoch zu erwähnen, dass, obwohl der ›Gleichheitssatz‹ für die anerkannten Religionsgesellschaften gilt (ebd.: 112), die katholische Kirche auf Grund historischer und politischer Kirche-Staat-Beziehungen sowie der Tatsache, dass die Mehrheit der Österreicher und Österreicherinnen sich zum katholischen Glauben bekennt, eine dominante Stellung in der Öffentlichkeit einnimmt (Suppanz 2003). So schreibt zum Beispiel das ›Religionsunterrichtsgesetz‹ von 1962[14] in § 2b vor, dass in allen Klassenzimmern öffentlicher Schulen vom Schulerhalter ein Kreuz angebracht werden muss, wenn die Mehrheit der Schülerinnen und Schüler einer christlichen Religion angehört (Potz/Schinkele 2005: 121). Änderungen dieses Zustands müssen zudem vom ›Heiligen Stuhl‹ akzeptiert werden (Kalb et al. 2003: 372 f und 457).

Die beschriebene Konstellation der Anerkennungsregulation von religiösen Gruppen sowie die damit einhergehenden Rechte sind also zentrale Erklärungsfaktoren für die Beobachtung, dass das Thema ›Kopftuch‹ bisher wenig konfliktträchtig war und Österreich als Staat mit ›toleranter‹ Kopftuchpolitik zu kategorisieren ist. Die Anerkennung des Islams als ›Körperschaft öffentlichen Rechts‹ verleiht der IGGiÖ eine starke Verhandlungsmacht in religiösen Belangen. Gerade die ›Kopftuchfrage‹ zeigt, dass sie diese auch immer wieder nutzt und dabei auf die Unterstützung politischer Eliten zählen kann. Zudem gilt, was der Historiker Werner Suppanz ausgedrückt hat, dass in Österreich das Verhältnis von Staat und Religion in der politischen Debatte tabuisiert wird und der Religion, insbesondere der katholischen Kirche, eine konstitutive Funktion in der symbolischen Imagination von ›Gemeinschaft‹ zukommt (Suppanz 2003: 43). Letzteres wird auch in den öffentlichen Debatten deutlich, indem an zentraler Stelle stets auf die Stellung von Religion in Österreich hingewiesen wird.[15] Gleichzeitig zeigt die ›Kopftuchdebatte‹ in Österreich jedoch, dass mit Ausnahme der IGGiÖ kaum andere muslimische Akteure und Akteurinnen eine aktive oder sichtbare Rolle in der Öffentlichkeit eingenommen haben.

14 BGBl (A) 243/1962.

15 Mit der wesentlichen Bedeutung der ›pluralistischen‹ und ›korporativen‹ Kirche-Staat-Beziehung in Österreich ist auch eine dominante Interpretation des Kopftuchs durch politische Eliten als religiöses und damit unproblematisches Symbol verbunden. Demnach wird das Kopftuch dort, wo es verteidigt wird, häufig religiös gedeutet, bei einer Problematisierung hingegen treten Deutungen des Kopftuchs als kulturell different, frauenunterdrückend oder politisch in den Vordergrund (Hadj-Abdou 2008).

Ermöglichen ›tolerante‹ Kopftuchregime Partizipation von Frauen?

Das österreichische Beispiel macht deutlich, dass die Anerkennung des Islams und die damit einhergehenden Rechte auf der einen Seite zentral für die Erklärung der ›toleranten‹ Kopftuchpolitik wie auch der relativ konfliktfreien Anerkennung der diesbezüglichen Forderungen von Musliminnen und Muslimen sind. Unsere Analyse zeigt jedoch auch, dass dieser kooperative Umgang mit Anerkennungsforderungen nicht unmittelbar dazu führt, dass Musliminnen auch in anderen Bereichen die Möglichkeit zur Partizipation haben. Trotz kollektiver Anerkennung ihrer Religionsgemeinschaft und des Kopftuchs als eines ihrer Symbole, verfügen Musliminnen nicht über eine entsprechende ökonomisch-soziale Verhandlungsmacht, um angemessen für ihre eigenen Teilhabechancen einzutreten. Wenngleich für die Erklärung der ›toleranten‹ Kopftuchregulierung die Kirche-Staat-Beziehung von entscheidender Relevanz ist, sind auch die anderen Faktoren wie das Antidiskriminierungsregime, das ›Citizenship Regime‹ und sozioökonomische Faktoren von Bedeutung, um die relativ geringen Teilhabemöglichkeiten an der österreichischen Gesellschaft zu erklären. Erst im Zusammenspiel der verschiedenen Faktoren lässt sich die österreichische Situation umfassend verstehen. So wird deutlich, dass die kontinuierliche Betonung des vorbildlichen Umgangs mit Musliminnen und Muslimen die bestehenden Probleme und Ungleichbehandlungen unthematisiert lässt, womit gleichzeitig die Chance auf öffentliche Aushandlungen von gleichberechtigter Teilhabe sinkt.

Wir möchten an dieser Stelle einen erweiterten und präziseren Analyserahmen für zukünftige Untersuchungen des Kopftuchregimes vorschlagen: das ›Kopftuchdispositiv‹, in Anlehnung an die Foucault-Interpretation von Andrea Bührmann und Werner Schneider (2008). Im Vergleich zu der alleinigen Analyse von Diskursen fokussiert eine ›Dispositivanalyse‹ auf die Beziehungen und Interdependenzen zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praxen. Mit diesem Analyseparadigma werden zum einen die Effekte von Alltagswissen und Alltagspraxen der Akteurinnen und Akteure miteinbezogen. Zum anderen können damit aber auch die Effekte dieses Zusammenspiels in Relation zu den bestehenden Machtformationen und Herrschaftsstrukturen betrachtet werden (Bührmann/Schneider 2008: 127). Mit diesem Ansatz wird es somit möglich, die Verknüpfungen von medialen oder Expertendiskursen mit der nicht-diskursiven Praxis des Kopftuchtragens sowie den darin eingewobenen Subjektpositionierungen[16] und Subjektivierungsweisen[17] zu erfassen. Eine ›Dispositivanalyse‹ be-

16 Eine im medialen Diskurs häufig zu findende Subjektpositionierung ist die der passiven, nicht emanzipierten muslimischen Frau.

17 Eine in den ›Kopftuchdebatten‹ virulente Subjektivierungsweise ist zum Beispiel die Kritik von Kopftuch tragenden Frauen, dass das Kopftuch eine Wider-

rücksichtigt also immer das gegenseitige Aufeinanderbezogensein von Strukturen oder institutionalisierten Regelungen und deren Herstellung oder Anwendung. Dabei geht es zudem um eine Analyse des historisch spezifischen Zusammenspiels von »Strategien von Kräfteverhältnissen, die Typen von Wissen stützen und von diesen gestützt werden« (Foucault 1978: 123). Ein Dispositiv erfasst damit immer die Untersuchung von Struktur und Prozess zugleich.

Fasst man dementsprechend unter ›Kopftuchdispositiv‹ nicht nur die Gesamtheit rechtlicher Regulierungen, sondern auch die gelebten Erfahrungen von Kopftuchträgerinnen zusammen, ist das österreichische ›Kopftuchregime‹ demnach als ›rechtlich tolerant bei weit gehendem Ausschluss‹ zu bezeichnen. So sind Kopftuchträgerinnen trotz religiöser Rechte vor allem auf Grund ihres Status als Migrantinnen in einem exkludierenden ›Citizenship Regime‹ und schwachen Antidiskriminierungsregime von wesentlichen und gleichberechtigten Partizipationsmöglichkeiten ausgeschlossen.

Anerkennung im Widerspruch zu Teilhabe?

Nancy Fraser hat vermehrt darauf hingewiesen, dass in einer Zeit, in der ökonomische Ungleichheit zunimmt, die Anerkennung von kultureller Differenz an Bedeutung gewinnt. Ansprüche auf Anerkennung werden nicht durch Umverteilung und soziale Gerechtigkeit ergänzt. Vielmehr ersetzen Diskurse der Anerkennung diejenigen der Umverteilung (Fraser 2003: 22). So liegt auch in der österreichischen Selbstrepräsentation von Musliminnen und Muslimen der Fokus auf der existierenden Anerkennung und dem ›toleranten‹ Kopftuchregime. Ein weit gehender Ausschluss aus wesentlichen gesellschaftlichen Bereichen wie dem Arbeitsmarkt hat bisher kaum Konflikte zur Folge. Aktive staatliche Maßnahmen gegen den Ausschluss von Kopftuch tragenden Frauen fehlen.

Eine zweite Problematik, die Fraser im Hinblick auf die Anerkennung von Differenzen anspricht, bezieht sich auf die auf Grund von Anerkennung stattfindende Vergegenständlichung von Gruppenidentitäten, welche wiederum zu einer Verstärkung der Dominanzstrukturen innerhalb einer Gruppe führen kann (ebd.: 26). So ist auch in Österreich anhand der ›Kopftuchdebatten‹ – abgesehen von Vertreterinnen der IGGiÖ – ein weit gehendes Fehlen öffentlichkeitswirksamer Stimmen von Musliminnen festzustellen. Bedeutet dies schließlich, dass es im Sinne der Teilhabe von muslimischen Frauen eine Verlagerung der Aufmerksamkeit weg von der Anerkennungsebene braucht?

standsform gegen die Sexualisierung und Vergegenständlichung des weiblichen Körpers darstelle.

Versteht man Partizipation von (bisher) benachteiligten Gruppen als eine wesentliche Frage von Gerechtigkeit, ist anlehnend an das Postulat von Fraser und anderen festzuhalten, dass es beides braucht: *Umverteilung* und *Anerkennung* (Fraser 2003; Lister et al. 2007: 49). So verdeutlicht auch Parekh, dass Anerkennung und Umverteilung miteinander in einem Wechselverhältnis stehen. So sei etwa eine Grundvoraussetzung für Umverteilung, dass die Forderungen von Gruppen überhaupt in einem dialogischen Verhältnis gehört werden, wofür wiederum Anerkennung nötig ist. Parekh verdeutlicht dies anhand des (teilweise metaphorischen) Beispiels von differenten Sprachen: »If it were to require all participants in a single language, it would not only fail to render other languages their due but also enshrine the domination of the group or culture it represents« (Parekh 2004: 207). Andererseits werden auch kulturelle Identitäten erst dann wertgeschätzt und in Folge anerkannt, wenn sie bestimmte gesellschaftliche Konventionen von Erfolg erfüllen, und diese sind in zeitgenössischen westlichen Gesellschaften wesentlich durch eine ökonomische Position bestimmt (ebd.: 208). Parekh betont schließlich, dass Gerechtigkeit nicht nur den Staat, sondern die Gesellschaft als Ganzes betrifft. So kann Umverteilung zwar vom Staat ausgehen, aber Anerkennung bedarf auch der praktischen Anerkennung durch andere Gesellschaftsmitglieder. Selbstachtung und Selbstbewusstsein konstituieren sich in sozialen Prozessen. Der Staat kann dabei unterstützend wirken, indem er die Würde und Rechte seiner Bürgerinnen und Bürger schützt, jedoch ist dies nicht als hinreichend zu erachten (ebd.: 211).

In Bezug auf Österreich ist daher schließlich festzuhalten, dass sowohl der Staat in zentralen Bereichen, wie Integrations- und Antidiskriminierungspolitik, als auch die Gesellschaft gefragt sind, um über religiöse Anerkennung hinaus ein ›Kopftuchregime‹ zu schaffen, das von Teilhabe und gleichberechtigtem Status muslimischer Frauen gekennzeichnet ist.

Literatur

Abid, Lise (2000): »Über Probleme und Chancen bei der Integration von Muslimen in Wien«, Islam heute, abrufbar: http://www.islamheute.ch/abid.html, 07.11.2008 [ursprünglich erschienen in der Wiener Zeitung].

Amiraux, Valérie (2007): »The Headscarf Question: What is really the issue?«. In: Samir Amghar/Amel Boubekeur/Michael Emerson (Hg.): European Islam. Challenges for Public Policy and Society, Brussels: Centre for European Policy Studies, S. 124-143, abrufbar: http://shop.ceps.eu/BookDetail.php?item_id=1556, 07.11.2008.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Bauböck, Rainer (2005): »Migration and Citizenship. Legal Status, Rights and Political Participation. State of the art report«. International Migration, Integration and Social Cohesion (IMISCOE). Working paper 6, abrufbar: http://www.imiscoe.org/publications/workingpapers/documents/migration_and_citizenship.pdf, 07.11.2008.

Bauböck, Rainer/Perchinig, Bernhard (2006): »Migrations- und Integrationspolitik«. In: Herbert Dachs/Peter Gerlich/Herbert Gottweis/Helmut Kramer/Volkmar Lauber/Wolfgang C. Müller/Emmerich Tálos (Hg.), Politik in Österreich, Wien: Manz, S. 726-743.

Berghahn, Sabine (2008): »Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung«. Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 37, S. 435-450.

BMBWK (2004): Erlass des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur vom 23.06.2004, ZI 20.251/3-III/3/2004.

British Council/Migration Policy Group (2007): »Migrant Integration Policy Index (MIPEX)«, abrufbar: http://www.integrationindex.eu, 08.07.2008.

Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (2003): »Einleitung: Religion – Staat – Politik: zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik«. In: Manfred Brocker/Hartmut Behr/Mathias Hildebrandt (Hg), Religion – Staat – Politik: zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 9-30.

Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): »Mehr als nur diskursive Praxis? Konzeptionelle Grundlagen und methodische Aspekte der Dispositivanalyse«. Historical Social Research 1, S. 108-141.

Bunzl, Matti (2007): »Anti-Semitism and Islamophobia«. In: Matti Bunzl (Hg.), Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe, Chicago: Prickly Paradigm Press. S. 1-46.

Çinar, Dilek/Davy, Ulrike/Waldrauch, Harald (1999): »Rechtliche Instrumente der Integration von Einwanderern im europäischen Vergleich«. In: Heinz Fassmann/Helga Matuschek/Elisabeth Menasse (Hg.), Abgrenzen, Ausgrenzen, Aufnehmen. Empirische Befunde zu Fremdenfeindlichkeit und Integration, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 43-74.

Çinar, Dilek/Waldrauch, Harald (2007): »The Acquisition of Nationality in Austria: Legal and Political Overview«. In: Rainer Bauböck/Eva Ersboll/Kees Groenendijk/Harlad Waldrauch (Hg.), Acquisition and Loss of Nationality. Policies and Trends in 15 European states, Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 19-61.

Dannhauser, Claudia: »Prammer: Kopftuch als ›Symbol untergeordneter Frauenrolle‹«. Die Presse v. 26.09.2007.

Die Presse (2008) (ohne Autor/in): »Wien: Terror-Prozess beginnt mit Schleierdebatte«. Die Presse v. 03.03.2008.

Erzdiözese Wien (2003): »Nationalratspräsident Khol gegen Kopftuchverbot und für ein neues Asylgesetz«. stephanscom.at, abrufbar: http://stephanscom.at/artikel/a4094, 6.11.2003 [Originalinterview in: Falter 45, S. 9].

Fassmann, Heinz/Münz, Rainer/Seifert, Wolfgang, (1999): »Ausländische Arbeitskräfte in Deutschland und Österreich«. In: Heinz Fassmann/Helga Matuschek/Elisabeth Menasse (Hg.), Abgrenzen, Ausgrenzen, Aufnehmen. Empirische Befunde zu Fremdenfeindlichkeit und Integration, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 95-114.

Fassmann, Heinz/Reeger, Ursula (2007): »Lebensformen und soziale Situation von Zuwanderinnen«. In: Heinz Fassmann (Hg), 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 183-200.

Fetzer, Joel S./Soper, Christopher J. (2005): Muslims and the state in Britain, France, and Germany, Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, Heinz (2003): Brief an Elfriede Hammerl, 11.12.2003, Unveröffentlichter Brief in der Funktion des zweiten Nationalratspräsidenten [unveröffentlichtes Dokument].

Foucault, Michel (1978): Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin: Merve.

Fraser, Nancy (2003): »Rethinking recognition: Overcoming Displacement and reification in cultural policies«. In: Barbara Hobson (Hg.), Recognition Struggles and Social Movements. Contested Identities, Agency and Power, Cambridge: Cambridge University Press, S. 21-34.

Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila (2008): »Kopftuchprovokationen. Implikationen der Hierarchisierung von Gleichheitsimperativen in kontemporären feministischen Diskursen«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Wien: Promedia/Südwind, S. 97-113.

Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2008): »Tu felix Austria? The headscarf and the politics of ›non-issues‹«. Social Politics 15, S. 411-432.

Hadj-Abdou, Leila (2008): »Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion«? Femina Politica 12, S. 68-80.

Hadj-Abdou, Leila/Rosenberger, Sieglinde (2009): »Anti-Islamic discourse of the Far Right in Austria«. In: Andrea Mammone/Brian Jenkins (Hg.), The far right in Europe [im Erscheinen].

Heckl, Eva (2007): »Analyse der Kundinnengruppe Jugendliche mit Migrationshintergrund am Wiener AMS [Arbeitsmarktservice] Jugendliche«. KMU [Kleine und Mittlere Unternehmen] Forschung Austria. For-

schungsbericht, Wien, abrufbar: http://www.kmfa.at/de/Projekte/AMS%20Jugendliche/Endbericht_AMSBeratung.pdf, 07.11.2008.

Heine, Susanne (2005): »Islam in Austria: Between Integration Policies and Persisting Prejudices«. In: Günter Bischof/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hg.), Religion in Austria, New Brunswick/London: Transaction, S. 100-124.

Hofstätter, Tina (2004): »Intoleranz Islamophobie 2003-2004«. In: Human Rights without frontiers international (Hg.), Religionsfreiheit, Intoleranz, Diskriminierung in der Europäischen Union. Österreich 2003-2004, Brüssel, abrufbar: http://www.hrwf.net/html/Osterreich.pdf, 29.08.2008.

IGGiÖ (2006): Auskunft nach Anfrage der Autorin Leila Hadj-Abdou per e-mail, 06.10.2006.

John, Gerald/Klenk, Florian (2005): »Kopftuchverbot«. Interview mit Liese Prokop. In: Falter 10; S. 8-9.

Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): Religionsrecht. Wien: WUV Universitätsverlag.

Klagsverband (2008): »Klage wegen religiöser Diskriminierung: Kein Job für Ärztin mit Kopftuch!«, abrufbar: http://www.klagsverband.at/archives/862, 04.11.2008.

Koenig, Matthias (2003): Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in postnationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Unveröffentlichte Dissertation am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg, Marburg, abrufbar: http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2003/0139/pdf/dmk.pdf, 07.11.2008.

Khorchide, Mouhanad (2007): »Die Bedeutung des Islams für Muslime der zweiten Generation«. In: Hilde Weiss (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 217-244.

König, Karin/Stadler, Bettina (2003): »Entwicklungstendenzen im öffentlich-rechtlichen und demokratiepolitischen Bereich«. In: Heinz, Fassmann/Irene Stacher (Hg.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht, Wien: Drava, S. 226-260.

Lebhart, Gustav/Marik-Lebeck, Stephan (2007): »Bevölkerung mit Migrationshintergrund«. In: Heinz Fassmann (Hg), 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 165-182.

Linsinger, Eva/Schmid, Ulla (2007): »Ich knie vor Alice Schwarzer«. Interview mit Hannes Missethon. In: Profil v. 29.10.2007, S. 26-27.

Lister, Ruth/Williams, Fiona/Anttonen, Anneli/Bussemaker, Jet/Gerhard, Ute/Heinen, Jacqueline/Johansson, Stina/Leira, Arnlaug/Siim, Birte/Tobio, Constanza/Gavanas, Anna (2007): Gendering Citizenship in We-

stern Europe. New Challenges for citizenship research in a cross-national context, Bristol: The Policy Press.

McGoldrick, Dominic (2006): Human Rights and Religion – The Islamic Headscarf Debate in Europe, Oxford/Portland: Hart-Publishing.

Muslimische Jugend Österreich (MJÖ) (2007): »Kein Kopftuchverbot in Deutschland«. Brief an die deutsche Botschaft v. 01.07.2007, abrufbar: http://www.mjoe.at/downloads/kopftuchverbot/brief_de_botschaft.pdf, 10.08.2008.

ORF (o. J.): »Alle Extreme auf einem Kontinent«, Online Nachrichten des österreichischen Rundfunks (ORF), abrufbar: http://orf.at/050308-84549/84551txt_story.html, 21.08.2008.

Ortner, Julia/Weissensteiner, Nina (2007): »Ich mache keine Umwege«. Interview mit Doris Bures. In: Falter 10, S. 16.

OTS (2005): »BZÖ-Vizechefin Miklautsch in NEWS: ›Ich bin liberal‹. Justizminitserin Karin Miklautsch bedauert mangelnde Aufarbeitung der NS-Zeit, begrüßt Gleichstellung homosexueller Partnerschaften und ist gegen Kopftuch-Verbot«. Presseaussendung der Verlagsgruppe News v. 15.06.2005, OTS 0 163.

Parekh, Bikhu (2004): »Redistribution or recognition? A misguided debate«. In: Stephen May/Tariq Modood/Judit Squires (Hg.), Ethnicity, Nationalism and Minority Rights, Cambridge: University Press, S. 199-213.

Parekh, Bikhu (2006): »Europe, Liberalism and the Muslim Question«. In: Tariq Modood/Ricard Zapata-Barrero/Anna Triandafyllidou (Hg.), Multiculturalism, Muslims and Citizenship. London/New York: Routledge, S. 179-203.

Perchinig, Bernhard (1999): »Institutionelle Voraussetzungen des Miteinanderlebens – Erfahrungen aus Europa«. In: Walter Dostal/ Helmuth A. Niederle/Karl R. Wernhart (Hg), Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration, Wien: WUV Universitätsverlag, S. 57-69.

Pilgram, Arno/Steinert, Heinz (2000): Sozialer Ausschluss- Begriffe, Praktiken und Gegenwehr. Jahrbuch für Rechts- und Kriminalsoziologie, Baden-Baden: Nomos.

Pintz, Oliver (2006): Vom Moslemischen Sozialdienst zur Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ). Ein Beitrag zur Genese des institutionalisierten Islam in Österreich. Unveröffentlichte Dissertation der Philosophie aus dem Fachgebiet Geschichte der Universität Wien, Wien.

Plassnik, Ursula (2007): »Dealing with diversity in a responsible manner«, Rede auf der Konferenz »Islam in Europe«, abrufbar: http://austriaemb.org.au/view.php3?f:id=12840&LNG=en&version=text, 23.03.2007.

Potz, Richard (1993): »Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich«. In: Johannes Schwartländer (Hg), Freiheit der

Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Matthias Grünewald, S. 135-146.

Potz, Richard (1995): »Staat und Kirche in Österreich«. In: Gerhard Robbers (Hg), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden: Nomos, S. 251-280.

Potz, Richard (2003): »Der islamische Religionsunterricht in Österreich«. In: Heinricht de Wall/Michael Germann (Hg.), Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 345-369.

Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2005): Religionsrecht im Überblick, Wien: Facultas.

Potz, Richard (2007): »Islam, Migration und Integration«. In: Heinz Fassmann (Hg), 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht, Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 337-350.

RAXEN [Netzwerk der Europäischen Agentur für Grundrechte] National Focal Point Austria (2004): »Analytical Report on Legislation«, abrufbar: http://fra.europa.eu/fra/material/pub/RAXEN/4/edu/R4-EDU-AT.pdf, 15.07.2008.

Read, Jen'nan Ghazal (2007): »Introduction: The Politics of Veiling in Comparative Perspective«. Sociology of Religion 3, S. 231-236.

Renner, Georg (2008): Kopftuch-Trägerinnen wehren sich. Die Presse v. 23.09.2008.

Robbers, Gerhard (1995): »Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Gerhard Robbers (Hg), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden: Nomos. S. 61-78.

Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation«. Ethnicities 8, S. 345-364.

Saharso, Sawitri (2007): »A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands«. Critical Review of International Social and Political Philosophy 4, S. 513-530.

Sauer, Birgit (2008): »Headscarf Regimes in Europe. Diversity Policies at the Intersection of Gender, Culture and Religion«. Comparative European Politics 6 [im Erscheinen].

Salomon, Martina (2008): »Hahn will Burka-Verbot in der Öffentlichkeit«. Die Presse v. 08.04.2008.

Schakfeh, Anas (2005a): »Die rechtliche Situation der Muslime in Österreich«. In: Thorsten Gerald Schneiders/Lamya Kaddor (Hg.), Muslime im Rechtsstaat, Münster: LIT Verlag, S. 79-88.

Schakfeh, Anas (2005b): »Islam in Austria«. In: Günter Bischof/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hg.), Religion in Austria, New Brunswick and London: Transaction, S. 151-160.

Schima, Johann (1989): »Das Islamgesetz und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit«. Österreichische Juristen-Zeitung 18, S. 545-554.

Schima, Stefan (2005). »Zwei Werke zur österreichischen Geschichte und ihre Bedeutung aus religionsrechtlicher Sicht«. Österreichisches Archiv für Recht und Religion 51, S. 107-123.

Scott, Joan Wallach (2007): The Politics of the Veil. Princeton et al.: Princeton University Press.

Seeh, Manfred (2008): »Terror-Prozess: OGH fixiert Burkaverbot vor Gericht«, Die Presse v. 14.09.2008.

Siim, Birte (2000): Gender and Citizenship. Politics and Agency in France, Britain and Denmark, Cambridge: Cambridge University Press.

Skjeie, Hege (2007): »Headscarves in schools. European comparisons«. In: Jenny Goldschmidt/Titia Loenen (Hg), Religious Pluralism and Human Rights in Europe. Where to draw the Line? Antwerpen/Oxford: Intersentia, S. 129-146.

Statistik Austria (2006): Statistisches Jahrbuch Österreichs, Wien: Verlag Österreich.

Sticker, Maja (2006): Sondermodell Österreich? Die Beziehungen von Staat und Religion am Beispiel der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ), Unveröffentlichte Diplomarbeit an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien [unveröffentlichtes Dokument].

Strobl, Anna (1997): Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung. Bern/Berlin/Brüssel/Frankfurt am Main/New York/Oxford/ Wien: Peter Lang.

Suppanz, Werner (2003): »›Wir haben nun keine Tradition des säkularen Textes‹: Religion, Politik und ihre Kompetenzen in der politischen Kultur Österreichs«. In: Manfred Brocker/Hartmut Behr/Mathias Hildebrandt (Hg.), Religion-Staat-Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 33-46.

Witzmann, Erich (2008): »Schule: Religiöse Symbole darf man tragen«. Die Presse v. 05.02.2008.

Yuval-Davis, Nira (2007): »Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging«. Critical Review of International Social and Political Philosophy 4, S. 561-574.

Das Kopftuch in der Schweiz: zwischen religiöser Neutralität des Staates, Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot

JUDITH WYTTENBACH

Religiöse Symbolik und öffentliche Diskussionen

In der Schweiz lebten im Jahr der letzten Volkszählung (2000) rund 310.800 Angehörige islamischer Gemeinschaften. Damit hat sich der Anteil der Muslime und Musliminnen an der Gesamtbevölkerung in den zehn Jahren zwischen 1990 und 2000 von 2,21 Prozent auf 4,26 Prozent fast verdoppelt. 11,7 Prozent der Muslime und Musliminnen besaßen im Jahr 2000 das Schweizer Bürgerrecht. Von den übrigen rund 88,3 Prozent stammten 56,4 Prozent aus einem Land Ex-Jugoslawiens, 20,2 Prozent aus der Türkei und 6 Prozent aus afrikanischen Ländern. Die überwältigende Mehrheit der Muslime/Musliminnen in der Schweiz stammt also aus Staaten mit gemäßigter islamischer Religionspraxis. 45,4 Prozent der Angehörigen islamischer Gemeinschaften sind Mädchen und Frauen (Bovay 2004: 11 ff). Die Gruppe der Muslime und Musliminnen in der Schweiz ist sprachlich, kulturell und in Bezug auf die Herkunft heterogen zusammengesetzt. Entsprechend sind die vielen islamischen Vereinigungen nach ihrer sprachlichen oder ethnischen Herkunft organisiert (Gianni 2005: 4 und 18).

Wie überall in Europa werden mit dem Kopftuch[1] auch in der Schweiz ganz unterschiedliche Bedeutungen assoziiert: religiöses Zeichen, kultureller Brauch, Symbol für die Unterdrückung von Frauen und Mädchen oder Merkmal der religiösen Identität. Eine eigentliche ›Kopftuchdebatte‹ ist in der Schweiz bis zum 11.09.2001 jedoch kaum intensiv geführt worden; in den

1 Im Folgenden wird unter der Bezeichnung ›Kopftuch‹ ein Stück Stoff verstanden, welches Haare und allenfalls Hals verdeckt, nicht aber das Gesicht und/oder den Rest des Körpers (wie etwa die Burka).

Jahren danach wurde der religiösen, sozialen, kulturellen und politischen Symbolhaftigkeit der Kopfbedeckung zunehmend Aufmerksamkeit zuteil. Vor allem zwei Diskussionslinien sind dabei zu erkennen: die eine betrifft das Kopftuch im Zusammenhang mit der Stellung der Frau im Islam, die andere dreht sich um Benachteiligungen, welchen Kopftuchträgerinnen in der Schweiz begegnen. Wie die ›Eidgenössische Kommission gegen Rassismus‹ in einem Bericht[2] aus dem Jahr 2006 festgestellt hat, kommen Diskriminierungen gegen Musliminnen vor und nicht selten knüpfen diese am Tragen eines Kopftuchs an. Das Kopftuch wurde in jüngerer Zeit mitunter zum Stellvertreter in einer Diskussion über Extremismus, in welcher äußerliche Zeichen von Religiosität zu Symbolen für eine ›unerwünschte fremde Kultur‹ gemacht werden.

Die rechtliche Praxis bewegt sich demgegenüber bisher auf einem vergleichsweise pragmatischen Kurs. Gerichtsentscheide sind allerdings spärlich. Auf höchstrichterlicher Ebene betreffen sie im Wesentlichen zwei Gebiete: die öffentliche Schule und die Einbürgerung.

Verfassungsrechtlicher Hintergrund

Religionsfreiheit und Verbot der Diskriminierung auf Grund der religiösen Überzeugung

Je nach Kontext ist das Tragen des Kopftuchs durch unterschiedliche Grundrechte der schweizerischen Bundesverfassung (BV) vom 18.04.1999 geschützt. Im Vordergrund stehen die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 15 BV) und das Verbot der Diskriminierung auf Grund der religiösen Überzeugung (Art. 8 Abs. 2 BV). Verfassungswidrige kantonale Gesetze und Gemeindeerlasse sowie entsprechende Rechtsanwendungsakte können vor Gericht auf ihre Vereinbarkeit mit dem Grundrechtskatalog der BV hin überprüft werden. Bundesgesetze, nicht aber Verordnungen, sind der grundrechtlichen Prüfung durch das Bundesgericht (BG) hingegen entzogen; Art. 190 BV statuiert eine Anwendungspflicht für Bundesgesetze.

Art. 15 BV sichert allen Menschen in der Schweiz das Recht zu, ihre Religion frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu praktizieren. Aus diesem Freiheitsrecht ergibt sich die Pflicht des Staates, die

2 »Eidgenössische Kommission gegen Rassismus, Mehrheit und muslimische Minderheit in der Schweiz. Stellungnahme der EKR zur aktuellen Entwicklung«, Bern 2006, S. 23 ff, abrufbar: www.ekr-cfr.ch/shop/00007/00032/index.html?lang=de, 12.10.2008; siehe auch den Bericht des UNO-Sonderberichterstatters gegen Rassismus »Mission to Switzerland, Report by Mr. Doudou Diène, ›Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance‹«, 30.01.2007, A/HRC/4/19/Add.2.

religiöse Überzeugung der Menschen zu achten, zu schützen und – unter bestimmten Voraussetzungen – gewisse Leistungen zur Verwirklichung dieses Anspruchs zu erbringen.

Das BG verlangt für eine Berufung auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit, dass mit dem Anliegen eine umfassende Vorstellung des Menschen vom Göttlichen bzw. Transzendenten zum Ausdruck kommt.[3] Die Glaubens- und Gewissensfreiheit lässt sich demnach nicht allein auf die Befolgung imperativer Glaubenssätze reduzieren, sondern – so das BG – ihr Schutz erstreckt sich auch auf

»Überzeugungen, die für eine konkrete Lebenssituation eine religiös motivierte Verhaltensweise zwar nicht zwingend fordern, die in Frage stehende Reaktion aber für das angemessene Mittel halten, um die Lebenslage nach der Glaubenshaltung zu bewältigen. Andernfalls könnte sich die Religionsfreiheit nicht voll entfalten« (BGE 119 Ia 178, 183).

Kulturell-religiöse Argumente in einem Rechtsstreit sind daher individuell definiert.[4] Die Glaubens- und Gewissensfreiheit der BV schützt folglich nicht *den Islam* als Religionsform mit festgelegten Glaubens- und Kultuselementen, sondern Glaubensinhalte, die von den Gläubigen selbst gewählt und dem Islam zugeschrieben werden. Es stellt sich also nicht die Frage, ob der Koran das Tragen des Kopftuchs überhaupt verlangt, sondern ob Frauen und Mädchen, die aus ihrer Sicht eine solche religiöse Pflicht bejahen, aus öffentlichen Interessen an der Pflichterfüllung gehindert werden dürfen (Kälin 2000: 25). Das Tragen des Kopftuchs, ob zu Hause oder im öffentlichen Raum, fällt als Ausdruck der religiösen Überzeugung in den Schutzbereich der Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Die Garantie gewährt jeder Person das Recht zu verlangen, dass der Staat nicht auf ungerechtfertigte Weise das Praktizieren der religiösen Überzeugung beschränkt und die notwendigen Schutzhandlungen erbringt.[5] Einschränkungen der Religionsfreiheit müssen sich auf eine hinreichende gesetzliche Grundlage stützen, öffentlichen Interessen dienen und verhältnismäßig, d.h. zur Erreichung des verfolgten öffentlichen Interesses geeignet, erforderlich

3 Bundesgerichtsentscheid (BGE) v. 18.06.1993, BGE 119 Ia 178, 183; ähnlich BGE v. 12.11.1997, BGE 123 I 296, E. 2a.

4 BG v. 27.02.2008, Az. 1D_11/2007 und 1D_12/2007, 5.2. bzw. Erw. 3.2; siehe auch Karlen 1988: 200; Wyss 1994: 391. Das BG folgt diesem Grundsatz allerdings nicht immer konsequent, so im BGE v. 12.11.1997, BGE 123 I 296, E. 2.a oder BGE v. 27.05.1993, BGE 119 IV 260.

5 BGE v. 14.02.1992, BGE 118 Ia 46, E. 3b.

und den Betroffenen zumutbar sein. Der Kerngehalt, insbesondere das innere Bekenntnis (›forum internum‹), darf gar nicht eingeschränkt werden.[6]

Art. 8 Abs. 2 BV verbietet Diskriminierungen auf Grund der Religion. Eine Diskriminierung liegt vor, wenn eine Frau auf Grund ihrer religiösen Überzeugung, die sich im Tragen des Kopftuchs manifestieren kann, herabgewürdigt bzw. benachteiligt wird, wobei es unerheblich ist, ob der Staat die Frau mit der Anordnung oder einem Gesetz absichtlich oder unabsichtlich trifft. Die Diskriminierung kann direkt (z.B. keine Anstellung von muslimischen Frauen in der Gemeindesozialarbeit) oder indirekt (z.B. ein generelles Kopfbedeckungsverbot in einer Staatsstelle, welches muslimische Frauen übermäßig treffen würde) sein. Keine Diskriminierung liegt vor, wenn entsprechende Gesetze oder Einzelakte durch qualifizierte, sachliche und objektive Gründe gerechtfertigt werden können (Kiener/Kälin 2007: 362 f[7]).

Sowohl die Glaubens- und Gewissensfreiheit, als auch das Diskriminierungsverbot besitzen nicht nur eine Abwehrfunktion, sondern müssen in der gesamten Rechtsordnung zum Tragen kommen.[8] Das Gesetzes- und Verordnungsrecht ist entsprechend grundrechtskonform auszulegen und die Geltung unter Privaten wird über die Schutzpflicht des Staates realisiert. Er muss der Grundrechtsverwirklichung in jenen Privatrechtsverhältnissen besondere Aufmerksamkeit schenken, welchen ein Machtungleichgewicht inhärent ist (wie dem Arbeitsrecht).

Das Zivil- und Strafrecht enthält einzelne Normen zum Schutz vor ethnisch-kulturellen Übergriffen. Herabsetzende Äußerungen zwischen Privaten, die an Rasse, Religion oder Ethnie anknüpfen, können eine Persönlichkeitsverletzung nach Art. 28 des Zivilgesetzbuchs (ZGB) darstellen oder unter den Straftatbestand der Beschimpfung nach Art. 177 des Strafgesetzbuchs (StGB) sowie bei Vorliegen der entsprechenden Qualifizierung unter den 1994 neu ins StGB aufgenommenen Straftatbestand der Rassendiskriminierung fallen (Art. 261bis StGB).[9] Die Schweiz verfügt über das

6 BGE v. 12.11.1997, BGE 123 I 296, E. 2.cc; siehe auch Müller 1999: 87 f; Schefer 2001: 456 f.

7 Regina Kiener und Walther Kälin verlangen überdies auch beim Diskriminierungsverbot eine Verhältnismäßigkeitsprüfung, wie sie bei den Freiheitsrechten üblich ist; das BG hat sich dazu bisher nicht geäußert.

8 Art. 35 BV: »(1) Die Grundrechte müssen in der ganzen Rechtsordnung zur Geltung kommen. (2) Wer staatliche Aufgaben wahrnimmt, ist an die Grundrechte gebunden und verpflichtet, zu ihrer Verwirklichung beizutragen. (3) Die Behörden sorgen dafür, dass die Grundrechte, soweit sie sich dazu eignen, auch unter Privaten wirksam werden«.

9 Art. 261 bis StGB: »Wer öffentlich gegen eine Person oder eine Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie oder Religion zu Hass oder Diskriminierung aufruft; wer öffentlich Ideologien verbreitet, die auf die systematische Herabsetzung oder Verleumdung der Angehörigen einer Rasse, Ethnie oder Religion gerichtet sind; wer mit dem gleichen Ziel Propagandaaktionen organisiert, för-

›Bundesgesetz über die Gleichstellung von Frau und Mann‹ (1995) sowie das ›Gesetz über die Beseitigung von Benachteiligungen von Menschen mit Behinderungen‹ (2002); beide Gesetze sollen Diskriminierungen punktuell auch dann verhindern bzw. beenden, wenn sie von Privaten ausgehen. Ein allgemeines Gleichbehandlungsgesetz, welches Maßnahmen zur Beseitigung von Diskriminierungen auch auf Grund der Rasse, der Religion oder der sexuellen Orientierung umschreiben, entsprechende Lücken im Privatrecht schließen und die positiven Pflichten des Staates in diesem Bereich festlegen würde, gibt es bisher nicht.[10]

Religiöse bzw. konfessionelle Neutralität des Staates

Aus Art. 15 BV wird der Grundsatz der religiösen Neutralität des Staates abgeleitet, welcher individuell gerichtlich durchgesetzt werden kann.[11] Dies bedeutet, dass der Staat in seiner Rechtsordnung neutral auftritt. Das Neutralitätserfordernis ist aber nicht absolut. Das BG hat dazu präzisiert,[12] dass der Sinn der Neutralität nicht darin bestehe,

»in der Staatstätigkeit jedes religiöse oder metaphysische Moment auszuschliessen; eine antireligiöse Haltung, wie ein kämpferischer, sogar irreligiöser Laizismus, ist ebenso wenig neutral. Die Neutralität bezweckt, dass alle in einer pluralistischen Gesellschaft bestehenden Überzeugungen unparteiisch berücksichtig werden. […] Schliesslich besteht der Laizismus des Staates in einer Neutralitätspflicht, die ihm auferlegt, sich bei den öffentlichen Handlungen jeder konfessionellen oder religiösen Erwägung zu enthalten, welche die Freiheit der Rechtsunterworfenen in einer pluralistischen Gesellschaft gefährden könnte […]. In diesem Sinne bezweckt sie, die

dert oder daran teilnimmt, wer öffentlich durch Wort, Schrift, Bild, Gebärden, Tätlichkeiten oder in anderer Weise eine Person oder eine Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie oder Religion in einer gegen die Menschenwürde verstossenden Weise herabsetzt oder diskriminiert oder aus einem dieser Gründe Völkermord oder andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit leugnet, gröblich verharmlost oder zu rechtfertigen sucht; wer eine von ihm angebotene Leistung, die für die Allgemeinheit bestimmt ist, einer Person oder einer Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie oder Religion verweigert, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft«; siehe dazu auch Niggli 2007: 400 ff.

10 Nationalrat Paul Rechsteiner hat am 23.03.2007 eine parlamentarische Initiative zur Schaffung eines solchen Gesetzes eingereicht; siehe Parlamentarische Initiative Nr. 07.422.

11 So ausdrücklich BGE v. 14.02.1992, BGE 118 Ia 46, 53; BGE v. 26.09.1990, BGE 116 Ia 252, 257; BGE v. 13.11.1987, BGE 113 Ia 304, 307.

12 BGE v. 12.11.1997, BGE 123 I 296; deutsche Übersetzung in: Praxis des Bundes-gerichts 4 (1998), 307 ff; zur Neutralität siehe auch BGE v. 21.06.1999, BGE 125 I 347 ff.

Religionsfreiheit der Einzelnen zu schützen, aber auch den konfessionellen Frieden im Geiste der Toleranz aufrecht zu erhalten« (BGE 123 I 296).[13]

Kopftuchtragen ohne religiösen Hintergrund

Ohne religiöse Konnotation kann das Kopftuchtragen Ausdruck der persönlichen Freiheit in Art. 10 Abs. 2 (Wahl der Kleidung und der äußeren Erscheinung; siehe dazu Aubert 1998: 482; Gloor 2006: 3) bzw. des Rechts auf Schutz der Privatsphäre in Art. 13 BV sein (z.B. das Tragen des Kopftuchs nach Haarausfall in der Folge medizinischer Behandlung). Das Recht auf Schutz der Privatsphäre umfasst nach der bundesgerichtlichen Praxis[14] unter anderem den Anspruch, dass Menschen ihr privates Leben nach eigenem Gutdünken gestalten dürfen und ihre Intimsphäre geschützt bleibt. Der Schutz beschränkt sich dabei nicht strikt auf die Privatsphäre, sondern wirkt in den öffentlichen Raum hinein (Kiener/Kälin 2007: 147 f).

Internationale Garantien

Der verfassungsrechtliche Schutz wird ergänzt durch die von der Schweiz ratifizierten regionalen und internationalen Menschenrechtsabkommen, die im monistischen System unmittelbar Geltung erlangen. Die Garantien können direkt vor Gericht angerufen werden, sofern sie justiziabel sind. Dies ist insbesondere bei allen Garantien der Fall, welche die religiöse Überzeugung garantieren und schützen, wie Art. 9 der »Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten« (EMRK)[15], Art. 18 UNO-Pakt II[16] und Art. 14 des »Übereinkommens über die Rechte des Kindes« (KRK)[17]. Art. 30 KRK sichert überdies ethnischen und religiösen Minderheiten das Recht zu, ihre kulturellen und religiösen Gebräuche praktizieren zu dürfen. Ebenfalls vor schweizerischen Gerichten direkt anrufbar sind akzessorische Normen,[18] welche Diskriminierungen auf Grund der religiösen Überzeugung verbieten,

13 Die Schweizer Rechtschreibung kennt kein ›ß‹, sondern löst es stets zum ›ss‹ auf. Schweizer Originalzitate in diesem Text entsprechen demnach dieser Schreibweise.

14 BGE v. 23.02.1977, BGE 103 Ia 293 E. 4a.

15 »Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten« v. 04.11.1950, in Kraft getreten für die Schweiz am 28.11.1974 (geändert durch das Protokoll Nr. 11 v. 11. Mai 1994).

16 »Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte« v. 16.12.1966, UNO-Pakt II, in Kraft getreten für die Schweiz am 18.09.1992.

17 »Übereinkommen über die Rechte des Kindes« v. 20.11.1989, KRK, in Kraft getreten für die Schweiz am 26.03.1997.

18 Akzessorische Diskriminierungsverbote können nur im Zusammenhang mit der Anwendung der anderen Garantien des jeweiligen Übereinkommens angerufen werden.

namentlich Art. 14 EMRK, Art. 2 Abs. 1 und Art. 26 des UNO-Paktes II sowie Art. 2 KRK. Die Schweiz hat das 12. Zusatzprotokoll zur EMRK vom 04.11.2000, welches ein selbständiges Diskriminierungsverbot enthält, bisher nicht ratifiziert. Die Schweiz hat überdies zum oben erwähnten selbständigen Art. 26 des UNO-Paktes II einen Vorbehalt angebracht, welcher die Geltung des Diskriminierungsverbots auf die Anwendung der Paktgarantien beschränkt.[19] Art. 2 Abs. 2 UNO-Pakt I[20], welcher Diskriminierungen auf Grund der Religion im Bereich der Sozialrechte untersagt, ist nach herrschender Lehre direkt anwendbar (allgemein zur Justiziabilität der Sozialrechte siehe Kälin/Künzli: 302 f), das BG hat allerdings die direkte Anwendbarkeit der Sozialpaktrechte bisher verneint.[21]

Gleichstellungsrechtlicher Verfassungsauftrag des Staates

Art. 8 Abs. 2 BV verbietet Diskriminierungen auf Grund des Geschlechts. Er wird ergänzt durch Art. 8 Abs. 3 BV (und durch die von der Schweiz ratifizierte Frauenrechtskonvention[22]), welcher den Staat dazu verpflichtet, gesetzlich für die rechtliche und tatsächliche Gleichstellung der Frau zu sorgen, namentlich in den Bereichen Familie, Ausbildung und Arbeit. Welche zivil-, straf- und öffentlichrechtlichen Regulierungen zum Schutz vor Geschlechterdiskriminierung und zur Verwirklichung der Gleichstellung zulässig sind, beurteilt sich auch nach Maßgabe der anderen, ebenfalls zu gewichtenden Grundrechte. Wichtig in diesem Zusammenhang sind insbesondere das Recht auf Privat- und Familienleben sowie die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Politikerinnen bzw. Politiker, die Kopftuchverbote im außerschulischen Staatsdienst oder (sogar) in der Öffentlichkeit wünschen, berufen sich unter anderem auf gleichstellungsrechtliche Argumente.[23] Nun befinden sich aber (repressive) staatliche Kleidertrageverbote verfassungsrechtlich auf einer ganz anderen Ebene als etwa (pro-aktive) gleichstellungspolitische Maßnahmen in sozialer, wirtschaftlicher oder bildungspolitischer Hinsicht. Letztere sind

19 Siehe ›Systematische Sammlung des Bundesrechts und des internationalen Rechts‹, Amtliches Zeichen SR 0.103.2; Botschaft des Bundesrates v. 30.01.1991, BBl/FF 1991 I 1189/1129/925.

20 »Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte« v. 16.12.1966, UNO-Pakt I, in Kraft getreten für die Schweiz am 18.09.1992.

21 Siehe u.a. BGE v. 20.07.1995, BGE 121 V 246, 250; BGE v. 20.11.1995, BGE 121 V 229, 232.

22 »Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau« v. 18.12.1979, in Kraft getreten für die Schweiz am 26.04.1997.

23 Rechtsbürgerliche Kritiker/innen von sichtbaren religiösen Zeichen der muslimischen Glaubensminderheit berufen sich gerne und oft auf die verletzten Rechte der Frauen. Interessanterweise handelt es sich bei vielen von ihnen exakt um jene konservativen Kreise, die sich vehement gegen die Verwirklichung des neuen Ehe- und Scheidungsrechts und das Gleichstellungsgesetz zur Wehr setzten.

unter dem Blickwinkel des Gleichstellungsauftrags geboten und zulässig. Verbote müssen sich hingegen speziell rechtfertigten lassen. Möchte eine erwachsene Frau aus freien Stücken in der Öffentlichkeit oder im Staatsdienst das Kopftuch tragen, so macht sie von ihrer individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit Gebrauch. Kopftuchverbote müssten also den Vorgaben für Grundrechtseinschränkungen genügen. Bereits das Eingriffsinteresse würde hier Probleme bereiten: Es müsste dargelegt werden können, dass ein von der Frau frei gewähltes Kopftuch tatsächlich den Gleichstellungsrechten zuwiderläuft. Es würden zudem sofort Fragen der Diskriminierung gegenüber anderen Religionen aufgeworfen, man denke z.B. an die Perücken von verheirateten, streng gläubigen jüdischen Frauen. In seinen zwei neuesten Entscheiden zu diskriminierenden Nichteinbürgerungen hat das BG denn auch festgehalten, dass das Kopftuch alleine noch keine gleichstellungswidrige Grundhaltung zum Ausdruck bringe.[24] Auch unter dem Blickwinkel der Verhältnismäßigkeit müssten solche Maßnahmen scheitern: Zum Schutz von Gleichstellungsrechten, die die Frauen selber gar nicht als verletzt ansehen, würde der Staat in das Individualrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit eingreifen. Eine Güterabwägung in einer solchen Konstellation müsste – jedenfalls was das Kopftuch anbelangt – zu Gunsten der Individualrechtsausübung der Frauen ausfallen. Ein allgemeines Verbot des islamischen Kopftuchs in der Öffentlichkeit oder im Staatsdienst würde nicht nur am fehlenden öffentlichen Eingriffsinteresse, sondern auch an der Verhältnismäßigkeit scheitern. Weniger eindeutig ist die Situation, wenn weitere öffentliche Interessen geltend gemacht werden können und z.B. die religiöse Neutralität der öffentlichen Schule betroffen ist (siehe unten).

Dies entbindet den Staat selbstverständlich nicht von seiner Aufgabe, Frauen und Mädchen vor anderen religiösen Praktiken zu schützen, die z.B. die physische Integrität verletzen, grausam oder erniedrigend sind. Die Güterabwägung wird in solchen Fällen zu einem anderen Resultat führen. Der Staat hat im Übrigen dafür zu sorgen, dass sich Frauen zivil- und strafrechtlich gegen religiös oder anders motivierte Nötigung und Zwangsanwendung seitens ihrer Ehemänner und Familien zur Wehr setzen können (was Mädchen anbelangt, siehe unten).

Das Kopftuch in der öffentlichen Schule

Im Bereich der öffentlichen Schule unterscheidet die bisherige Gerichtspraxis zwischen den Anliegen von Lehrerinnen als Repräsentantinnen des Staates einerseits, und den Schülerinnen andererseits.

24 BG v. 27.02.2008, Az. 1D_11/2007 und 1D_12/2007; im Einzelnen zu diesen Entscheiden und den relevanten Zitaten siehe unten.

Religiöse Neutralität der öffentlichen Schule

Anliegen von Lehrerinnen, ein Kopftuch zu tragen, werden vom BG gegenüber dem Grundsatz der ›religiösen Neutralität‹ der öffentlichen Schule abgewogen. Das Gericht schreibt der religiösen Neutralität der Staatsschulen auf Grund der allgemeinen Schulpflicht besonderes Gewicht zu.[25] Sie diene dazu, die religiösen Überzeugungen der Schülerinnen und Schüler bzw. deren Eltern in einer pluralistischen Gesellschaft zu achten:

»Er [der Staat; Anmerkung der Verfasserin] muss vermeiden, sich mit einer Mehrheits- oder Minderheitsreligion zu identifizieren und so die Überzeugungen der Bürger anderer Bekenntnisse zu beurteilen. Es ist deshalb begreiflich, dass jemand, der die öffentliche Schule besucht, in der Zurschaustellung eines solchen Symbols (Kruzifix an den Schulwänden) den Willen sieht, die Auffassungen der christlichen Religion im Unterrichtsstoff zu verwenden« (BGE 161 Ia 252).

In der Schweiz sind sowohl das Schulbildungswesen als auch die Ordnung des Verhältnisses zwischen Religionsgemeinschaften und dem Staat Angelegenheiten des kantonalen Rechts. Viele Kantone haben Religionsgemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkannt (z.B. Bern, Zürich, Solothurn),[26] andere praktizieren eine strikte Trennung von Kirche und Staat (z.B. Genf). Diese in den kantonalen Verfassungen verankerte Grundentscheidung beeinflusst auch die Frage, wie weit das Prinzip der ›religiösen Neutralität der Schule‹ reicht.

Kopftuch tragende Lehrerinnen

Das äußere Erscheinungsbild der Lehrerinnen und Lehrer kann nach Ansicht des BG die Neutralität der Schule gefährden, wenn ›starke religiöse Symbole‹ damit verbunden sind. Die Genfer Behörden untersagten 1996 – gestützt auf

25 BGE v. 26.09.1990, BGE 161 Ia 252; deutsche Übersetzung in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift 18 (1991), 95.

26 Anerkannt sind in der Regel die großen christlichen Konfessionen (die römisch-katholische und evangelisch-reformierte Kirche sind teilweise sogar als ›Landeskirche‹ anerkannt, beispielsweise in den Kantonen Aargau und Baselland), in einigen Kantonen auch die israelitischen Gemeinschaften (z.B. in Basel-Stadt oder St. Gallen) oder die christkatholische Kirche (z.B. Aargau, Zürich). Mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung gehen verschiedene Privilegien einher, die von Kanton zu Kanton verschieden sind (Kirchensteuerhoheit, Berechtigung zur Spital- und Gefängnisseelsorge, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen etc.). Kein Kanton hat bisher islamische Glaubensgemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkannt, obwohl die muslimischen Bewohnerinnen und Bewohner inzwischen die drittgrößte Religionsgemeinschaft in der Schweiz bilden.

den Grundsatz der konfessionellen Neutralität der BV sowie der streng laizistischen Ausrichtung der Genfer Kantonsverfassung – einer muslimischen Lehrerin an einer öffentlichen Schule während des Unterrichts ein Kopftuch zu tragen. Zu Konflikten mit Schülern bzw. Schülerinnen oder zu konkreten Beanstandungen von Eltern war es im Vorfeld des Verbots aber nicht gekommen. Gegen diesen Entscheid wehrte sich die Lehrerin erfolglos mit einer staatsrechtlichen Beschwerde vor dem BG. Das oberste Schweizer Gericht stützte in einem viel diskutierten Entscheid[27] die Auffassungen des Genfer Staatsrats und verneinte einen unzulässigen Eingriff in die Religionsfreiheit.[28] Es hielt fest, es bestehe kein Zweifel, dass die Beschwerdeführerin mit dem Tragen des Kopftuchs die Zugehörigkeit zu eine bestimmten Religion zum Ausdruck bringe und den Willen bekunde, sich gemäß deren Vorschriften zu verhalten. Das Kopftuch stelle ein starkes religiöses Symbol dar (›un symbole réligieux fort‹), weil es für Dritte unmittelbar sichtbar auf die Religionszugehörigkeit der Trägerin hinweise. Das Anliegen der Beschwerdeführerin müsse gegenüber dem öffentlichen Interesse an der religiösen Neutralität bzw. den Interessen von Schülern und Schülerinnen sowie deren Eltern abgewogen werden. Die Religionsfreiheit entbinde nicht automatisch von den Amtspflichten; Lehrerinnen und Lehrer müssten sich verhältnismäßige Beschränkungen gefallen lassen. Der Grundsatz der ›Neutralität‹ besitze im Schulbereich auf Grund der allgemeinen Schulpflicht besondere Bedeutung: Es sei dem Staat verfassungsrechtlich verboten, konfessionell orientierten oder im Gegenteil religionsfeindlichen Unterricht zu erteilen und für oder gegen eine bestimmte Religion in der Schule Stellung zu nehmen. Der Staat habe die Aufgabe, das religiöse Erziehungsrecht der Eltern zu schützen. Zwar sei ein in jeder Hinsicht absolut neutraler Unterricht konkret schwer vorstellbar und die Lehrerinnen bzw. Lehrer müssten ihre Überzeugung nicht verleugnen. Es sei jedoch Zurückhaltung geboten, insbesondere bei sehr jungen Schülern und Schülerinnen auf der obligatorischen Stufe (Primarschulstufe und Sekundarschulstufe I). Bei einem starken religiösen Symbol wie dem Kopftuch, einer Soutane oder Ähnlichem sei eine solche Selbstdarstellung der Lehrerin mit dem in der Genfer Verfassung verankerten Grundsatz der Nicht-Identifikation des Staates mit einer Religion nicht vereinbar, da das Verhalten der Beamtin dem Staat zugerechnet werde. Eine Beschwerde der Lehrerin an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) blieb ebenfalls erfolglos. Der Gerichtshof führte aus, dass das Kopftuchtragen einer Lehrerin nur schwer mit

27 BGE v. 12.11.1997, BGE 123 I 296; deutsche Übersetzung in: Die Praxis 85 (1996), 195.

28 Damals noch Art. 49 Abs. 1 der alten BV von 1874.

ihrer Pflicht zu vereinbaren sei, die Schülerinnen und Schüler zu Toleranz, gegenseitigem Respekt und Gleichberechtigung zu erziehen.[29]

Auch wenn das Urteil des BG von seinen Zielsetzungen her – Achtung der religiösen Neutralität der Schule und Schutz der religiösen Gefühle von Schülern und Schülerinnen – richtig ist, enthält es doch verschiedene Inkohärenzen und Unklarheiten. Zunächst darf die Frage gestellt werden, ob es sich beim Kopftuch tatsächlich um ein ›starkes religiöses Symbol‹ handelt, wie z.B. bei der Bibel, dem Koran, einem Kreuz oder einer Priestersoutane, oder nicht vielmehr um ein Kleidungsstück zur Erfüllung einer religiös motivierten Sittenpflicht (ähnlich die Kritik von Hangartner 1998: 602). Das Gericht bejaht die starke Symbolhaftigkeit, ohne sich näher mit dieser Frage auseinanderzusetzen oder die Frage zu klären, wie *starke* von *schwachen* religiösen Zeichen abzugrenzen sind. Die Beantwortung dieser Frage rührt an das Problem der rechtsgleichen Umsetzung der höchstrichterlichen Aussagen. Gehört ein sichtbar um den Hals getragenes größeres Holz- oder Metallkreuz dazu? Oder ein großer Bart bei einem muslimischen Lehrer? Die Perücke einer jüdischen Frau? Wie ist es mit den auffälligen, weil sehr altmodischen Frisur- und Kleidervorschriften für weibliche Angehörige gewisser evangelikaler Freikirchen? Weiter muss dazu bemerkt werden, dass Angehörige einzelner Glaubensrichtungen auffälligere Kleidermerkmale verwenden als Gläubige anderer Religionen, was aber nicht zwingend bedeuten muss, dass Lehrpersonen dieser Glaubensrichtungen (wie z.B. Juden mit der Kippa, Sikhs mit dem Turban oder Musliminnen mit Kopftuch) mehr religiöse Überzeugungen in den Unterricht einfließen lassen als z.B. neutral gekleidete, streng gläubige Christen oder Christinnen. Wichtig scheint, dass Lehrerinnen und Lehrer Zurückhaltung im Unterricht zeigen, die Religionszugehörigkeit der Schülerinnen und Schüler in einem Klima von Toleranz respektieren und über Fragen offen diskutiert wird (so auch Richli 1998: 232, welcher dem Gericht vorwirft, es wolle eine religiös ›keimfreie‹ Atmosphäre suggerieren; ähnlich Tappenbeck/de Mortanges 2007: 1419; Auer 2002: 215).

Schließlich steht auch die Aussage, das Kopftuch könnte die religiösen Empfindungen von Schülern bzw. Schülerinnen und deren Eltern beeinträchtigen, auf einem eher dünnen Fundament. Zu Recht weisen Astrid Epiney, Robert Mosters und Dominique Gross darauf hin, dass sich der Aussagegehalt des Tragens eines Kopftuchs im Ergebnis darauf beschränke, »die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion zu bekunden; irgendwelche Aussagen

29 EGMR v. 15.02.2001, Az. 42393/98 (Dahlab v. Switzerland): »It therefore appears difficult to reconcile the wearing of an Islamic Headscarf with the message of tolerance, respect for others and, above all, equality and non-discrimination that all teachers in a democratic society must convey to their pupils«.

zum ›Wert‹ der einen oder anderen Religion oder Weltanschauung sind allein mit dem Tragen des Kopftuches nicht verbunden« (Epiney et al. 2002: 140 f).

Das Gericht ließ in seine Güterabwägung auch ein gleichstellungsrechtliches Element einfließen:

»Ausserdem muss festgestellt werden, dass das Tragen des Kopftuchs mit dem Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter kaum vereinbar ist […]. Nun handelt es sich dabei um einen Grundwert unserer Gesellschaft, der in einer ausdrücklichen Verfassungsbestimmung […] festgelegt ist und dem die Schule Rechnung tragen muss« (BGE 123 I 296).

Allerdings gehen die höchsten Richter nicht näher darauf ein, wie diese ›Gleichberechtigung‹ gegenüber anderen Verfassungsgrundsätzen, namentlich der Religionsfreiheit der Beschwerdeführerin, zu gewichten sei (kritisch dazu auch Epiney et al. 2002: 145). Das Gericht schreibt dem Kopftuch somit nicht nur eine geschlechtsspezifische Bedeutung zu – wie das auch bei Kippa und Turban der Fall wäre – sondern assoziiert mit ihm ohne weitere Begründung ein Zeichen der Unterordnung der Frau. Das Gleichstellungsargument im Zusammenhang mit der Vorbildfunktion der Lehrerin mag noch nachvollziehbar sein. Nicht aber der Schutz der Gleichstellungsrechte der Beschwerdeführerin selbst: Selbst wenn man mit dem BG von einem Symbol der ›Ungleichstellung‹ ausgehen würde, könnte dieses Argument wohl kaum gewissermaßen zum ›Schutz‹ der mündigen, erwachsenen Beschwerdeführerin gegenüber ihrem eigenen Grundrechtsanliegen überwiegen (ähnlich Epiney et. al. 2002: 145; Aubert 1998: 485). Kommentatoren und Kommentatorinnen haben zudem kritisiert, dass der Staat zwar Chancenungleichheiten und Diskriminierungen zu bekämpfen, sich aber in Privatangelegenheiten möglichst zurückzuhalten habe (Hangartner 1998: 604; ähnlich Auer 2002: 215 f; bezüglich Deutschland siehe auch Berghahn, Mahrenholz, Sacksofsky und Wiese in diesem Band).

Das BG hat diese kurze Aussage zu ›Kopftuch‹ und ›Gleichstellung‹ inzwischen in seinen beiden Urteilen zu negativen Einbürgerungsentscheiden stark relativiert und differenziert (siehe unten).

Schülerinnen

Die explizite Schutzpflicht aus Art. 11 Abs. 1 BV[30] und der allgemeine schulische Bildungsauftrag berechtigen den Staat, zur Förderung gleichstellungspolitischer Verfassungsziele einzelne religiöse Praktiken in der Schule zu un-

30 Art. 11 BV: »(1) Kinder und Jugendliche haben Anspruch auf besonderen Schutz ihrer Unversehrtheit und auf Förderung ihrer Entwicklung. (2) Sie üben ihre Rechte im Rahmen ihrer Urteilsfähigkeit aus«.

terbinden. Die Schulen dürfen – eine korrekte formellgesetzliche Grundlage auf kantonaler Ebene vorausgesetzt – gewisse Kleidervorschriften erlassen (Aubert 1998: 482). Bei religiös motivierter Kleidung, die die Schülerinnen und den Schulbetrieb nicht behindern, ist jedoch aus verfassungsrechtlichen Gründen Zurückhaltung geboten. Auch in diesem Bereich dürfte es zunächst nicht einfach sein, das Kopftuch auf die symbolische Aussage zu reduzieren, dass es Mädchen diskriminiere und den Gleichstellungszielen zuwiderlaufe. Zudem müsste wiederum dargelegt werden, inwiefern ein solcher Eingriff in die Glaubens- und Gewissensfreiheit von Eltern und Kind unter dem Aspekt der Verhältnismäßigkeit gerechtfertigt werden könnte.

Das muslimische Kopftuch wird an schweizerischen Schulen bisher ebenso toleriert wie die Kippa der Juden. Nach geltender Praxis in den Kantonen sind religiöse Kleidung und das Tragen religiöser Symbole erlaubt. Richtlinien der ›Eidgenössischen Erziehungsdirektorenkonferenz‹ für die ganze Schweiz über den Umgang mit religiöser Kleidung an den Schulen gibt es zurzeit nicht. Die Bekleidung muss jedoch dem schulischen Umfeld angemessen sein, d.h. sie darf weder die Kommunikation noch die Arbeitsformen behindern oder eine Gefahrenquelle darstellen.[31] Verschiedentlich wurden in jüngerer Zeit Stimmen laut, die nach einem Kopftuchverbot für Schülerinnen rufen.[32] Der Stadtrat von Zürich beantwortete zwei parlamentarische Eingaben von Vertretern und Vertreterinnen der Schweizerischen Volkspartei dahingehend, dass das Tragen von Kopftüchern an den Schulen bisher keinerlei Konflikte verursacht habe und also kein Handlungsbedarf für ein Kopftuchverbot bestehe: »Ein Kopftuchverbot würde im Gegenteil Probleme schaffen, wo heute keine sind« (Interpellationen GR Nr. 2004/11; Beantwortung am 30.06.2004, ad. Frage 4).

Zwischen den Einschränkungen, die Lehrerinnen zu erdulden haben und den Anforderungen an Schülerinnen besteht nach Ansicht des BG ein bedeutender grundrechtsdogmatischer Unterschied.[33] Das Gericht hatte sich zwar noch nie mit einem kantonalen Kopftuchverbot für Schülerinnen zu befassen, doch machte es 1993 im ›Schwimmunterrichtsentscheid‹[34] und in früheren Urteilen zu Dispensationen an religiösen Feier- und Ruhetagen verschiedene

31 Siehe z.B. Leitfaden des Kantons Bern, 2007, abrufbar: http://www.erz.be.ch/site/fb-interkultur-religioese-symbole, 30.07.2008; Richtlinien des Kantons Solothurn, 2008, abrufbar: http://www.so.ch/fileadmin/internet/dbk/estba/pdf/dbk_aktuell_1/1-08stab.pdf, 12.10.2008; Handreichung Kanton Basel-Stadt, Umgang mit religiösen Fragen an der Schule, 2007, abrufbar: http://www.edubs.ch/die_schulen/schulen_bs/interkulturelle_paedagogik/handreichung.pdf, 30.07.2008.

32 Der sozialdemokratische Bürgermeister der Stadt Neuenburg z.B. hat vorgeschlagen, dass Schülerinnen kein Kopftuch mehr tragen dürften; siehe Le Temps v. 27.03.2004.

33 BGE v. 12.11.1997, BGE 126 I 296, E. 4aa.

34 BGE v. 18.06.1993, BGE 119 Ia 178, 195, E. 8.d.

Feststellungen, die in diesem Zusammenhang von Interesse sind: Es hielt fest, dass die staatliche Schule auf besonders wichtige Erziehungsanliegen und Wertvorstellungen der Eltern Rücksicht nehmen müsse, sofern dies mit einem geordneten Schulbetrieb vereinbar sei. Die Schule erbringe ihre Leistungen im Interesse der Schülerinnen und Schüler und die damit verfolgten Ziele bildeten Faktoren des Kindeswohls. Deshalb dürfe der Schulbesuch auch gegen den Willen der Eltern durchgesetzt werden. Soweit allerdings religiöse Erziehungsrechte betroffen seien, habe sich der Staat zurückzuhalten, dürfe jedoch andererseits auch andere Verfassungsziele wie z.B. die ›Geschlechtergleichstellung‹ und das ›Recht auf Bildung der Kinder‹ nicht außer Acht lassen. Eine Grenze elterlicher Erziehungsvorstellungen sei dann erreicht, wenn die Gesundheit des Kindes gefährdet sei oder

»wenn es in seiner Ausbildung in einem Masse eingeschränkt würde, dass die Chancengleichheit – einschliesslich derjenigen zwischen den Geschlechtern – nicht mehr gewahrt wäre, beziehungsweise wenn es Lehrinhalte nicht vermittelt erhielte, die in der hiesigen Wertordnung als unverzichtbar gelten« (BGE 119 Ia 178, 195, E. 8.d.).

Das BG setzte sich im ›Schwimmunterrichtsentscheid‹ mit Fragen der Integration von Minderheitsreligionen auseinander: Es hielt fest, dass Angehörige anderer Länder und Kulturen sich an die hiesige Rechtsordnung zu halten hätten wie die schweizerische Bevölkerung. Darüber hinaus bestehe aber keine Rechtspflicht dahingehend, dass Gebräuche und Lebensweisen angepasst werden müssten. Aus dem Integrationsprinzip lasse sich namentlich keine Rechtsregel ableiten, wonach sich Menschen in ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen unverhältnismäßige Einschränkungen auferlegen müssten. Verhältnismäßige Beschränkungen der Religionsfreiheit müssen jedoch von den Eltern und den Schülerinnen bzw. Schülern in Kauf genommen werden. In einem ganz neuen Bundesgerichtsentscheid zur Frage, ob zwei muslimische Knaben vom Schwimmunterricht dispensiert werden müssten, um ihnen den Anblick von Mädchen in Badeanzügen zu ›ersparen‹, räumte das BG der Integrationsfunktion der öffentlichen Schule einen hohen Stellenwert ein. Es führte aus, dass die Anpassung an allgemeine Regeln im Schulbereich auch die Funktion habe, Mädchen und Knaben sozial einzubinden und sie mit den Werten der Schweiz vertraut zu machen. Von Ausländerinnen und Ausländern dürfe erwartet werden, dass sie die hiesigen sozialen und gesellschaftlichen Gegebenheiten akzeptierten und bereit seien, gewisse Einschränkungen und Änderungen ihrer Lebensgewohnheiten in Kauf zu nehmen (BGE v. 14.10.2008, BGE 2C 149/2008, E.7.2.).

An der öffentlichen Schule werden Mädchen und Knaben zu kritischem Denken angeregt und setzen sich mit den Grundwerten des modernen Verfassungsstaats auseinander. Dazu gehört auch die Beschäftigung mit unter-

schiedlichen sozialen und kulturellen Welten, was Fragen der Gleichstellung der Geschlechter miteinschließt. Können Schülerinnen und Schüler – also auch Angehörige von Minderheitsreligionen – die öffentliche Schule besuchen, ohne in übermäßige Konflikte mit der Religion ihres Elternhauses zu geraten, so dient dies eher der Integration als die Schaffung einer Parallelwelt religiös geprägter Privatschulen, welche in der Schweiz mit gewissen Auflagen zulässig sind. Jedes religiös motivierte Grundrechtsanliegen bedarf einer spezifischen Güterabwägung; zweifellos berührt das Kopftuchtragen die Bildungsrechte von Mädchen weit weniger intensiv als etwa geschlechtsspezifisch motivierte Dispensationen für Mädchen von einzelnen Fächern (wie Sexualkunde, Schwimmen). Unter diesen Umständen ist es wenig wahrscheinlich, dass ein *generelles* kantonales Kopftuch- oder Kippa-Trageverbot für Schülerinnen bzw. Schüler an öffentlichen Schulen höchstrichterlicher Prüfung standhalten würde. Dies gilt jedenfalls so lange, wie das äußerliche Manifestieren von Religion weder konkret den Unterricht behindert, noch die Bildungsrechte der betroffenen Schülerinnen beeinträchtigt oder zu einer toleranzfeindlichen religiösen Polarisierung innerhalb der Schule führt (so auch Epiney et al. 2002: 137 und 146; Aubert 1998: 486). Werden Jugendliche gegen ihren Willen von den Eltern dazu gezwungen, in der Schule ein Kopftuch zu tragen, kann die Schule eine Vermittlerrolle einnehmen.[35]

Wesentlich stärker wäre die Belastung für den Schulbetrieb und insbesondere für die betroffenen Mädchen im Fall von Burka oder Tschador. Als Ganzkörperverhüllung würden sie Bewegungsfreiheit und Kommunikation einschränken und die Beteiligung der Mädchen am Unterricht und den Kontakt mit anderen Kindern in einem Maße herabsetzen, welches mit der Würde der Mädchen, dem Kindeswohl und der Chancengleichheit nicht mehr vereinbar wäre (Aubert 1998: 485).[36]

Erziehungsrecht der Eltern

Eltern, die aus religiösen Gründen von ihren Töchtern das Tragen des Kopftuchs verlangen, können sich auf die Verfassung berufen. Die BV kennt zwar keine ausdrückliche Garantie des Eltern- und Erziehungsrechts, es wird jedoch dem Schutzbereich des Rechts auf Privat- und Familienleben zugeschrieben. Religiös motivierte Erziehungshandlungen sind überdies durch die Religionsfreiheit geschützt. Die alte BV von 1874 verankerte das religiöse Erziehungsrecht der Eltern bis zum 16. Altersjahr der Kinder sogar ausdrücklich im Text.

35 Siehe die Stellungnahme des Stadtrats von Zürich, a.a.O., ad. Frage 3.
36 Siehe hierzu auch den Leitfaden des Kantons Bern, a.a.O.

Auf zivilrechtlicher Ebene ist das Pflichtrecht der Eltern für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen in Art. 301 Abs. 1 ZGB festgehalten: »Die Eltern leiten im Blick auf das Wohl des Kindes seine Pflege und Erziehung und treffen unter Vorbehalt seiner eigenen Handlungsfähigkeit die nötigen Entscheidungen«. Damit wird die vorrangige Entscheidungskompetenz der Eltern gegenüber dem Kind, Dritten und dem Staat verdeutlicht. Art. 302 ZGB verpflichtet die Eltern, die körperliche, geistige und sittliche Entfaltung ihres Kindes zu fördern und zu schützen. Diese Pflicht beschränkt die Ausübung des Erziehungsrechts (Hegnauer 1999: 197 f). Darüber hinaus überlässt es das ZGB in Art. 303 den Eltern im Rahmen der Rechtsordnung Erziehungsmethoden und Erziehungsziele selbst zu bestimmen. Sie vermitteln ihre sittlich-moralischen Auffassungen, Gebräuche und ihre Religion an die Kinder (dazu Meier/Stettler 2006: 263). Im Autonomiebereich der elterlichen Erziehung müssen die verschiedensten kulturellen, religiösen, pädagogischen und sozialen Auffassungen Platz haben, sofern sie mit dem körperlichen und psychischen Wohl des Kindes vereinbar sind (Hegnauer 1999: 180 ff; Wyttenbach/Kälin 2006: 319 ff). Eltern sind somit nach schweizerischer Rechtsordnung grundsätzlich befugt, ihre Töchter zum Tragen des Kopftuchs anzuhalten.

Die Ausübung des elterlichen Erziehungsrechts steht mit zunehmender Urteilsfähigkeit und Reife des Kindes auch unter dem Vorbehalt der partiellen Selbständigkeit (Art. 11 Abs. 2 BV und Art. 19 Abs. 2 ZGB[37] sowie die Bestimmungen zur elterlichen Sorge im ZGB; weiterführend dazu Wyttenbach 2006b: 24; zum Stellenwert des ›Elternrechts‹ siehe auch Ekardt in diesem Band). Die Gehorsamspflicht der Kinder und Jugendlichen muss auch in Fragen religiöser Erziehung und Gebräuche gegenüber der Persönlichkeit des Kindes abgewogen werden (Schwenzer 2002/2003: 1591 N 7 und 8 zu Art. 301 ZGB sowie 1599, N 6 zu Art. 303). Führen elterliche Kleideranordnungen zu heftigen Konflikten mit einem heranwachsenden Mädchen und wird dadurch das Wohl der Jugendlichen gefährdet, sind die Kinder- und Jugendbehörden der Gemeinden (Vormundschaftsbehörden, Jugendämter) für die Vermittlung und Erziehungsberatung zuständig und können auch vom betroffenen Mädchen selbst um Hilfe gebeten werden. Das elterliche Erziehungsrecht in Religionsangelegenheiten endet mit dem 16. Altersjahr der Jugendlichen; diese erreichen dann die ›Religionsmündigkeit‹.

37 Art. 19 Abs. 1 und 2 ZGB: »(1) Urteilsfähige unmündige oder entmündigte Personen können sich nur mit Zustimmung ihrer gesetzlichen Vertreter durch ihre Handlungen verpflichten. (2) Ohne diese Zustimmung vermögen sie Vorteile zu erlangen, die unentgeltlich sind, und Rechte auszuüben, die ihnen um ihrer Persönlichkeit willen zustehen«.

Diskriminierende Nichteinbürgerung

Einbürgerungen sind in der Schweiz im Wesentlichen eine Angelegenheit des kantonalen Rechts; die Einbürgerung erfolgt durch die Wohnsitzgemeinde. Am 27. Februar 2008 hat das BG zwei subsidiäre Verfassungsbeschwerden gegen negative Einbürgerungsentscheide beurteilt. Die Verfahren betrafen Gemeinden aus dem Kanton Aargau (Gemeinden Buchs und Birr).[38] In diesen wichtigen Entscheiden setzte sich das Gericht mit der Diskriminierung von muslimischen Kopftuchträgerinnen bzw. deren Ehemännern auseinander.

Entgegen dem Antrag des Gemeinderats (Gemeindeexekutive) verweigerte der Einwohnerrat der Gemeinde Buchs einer vierzigjährigen Gesuchstellerin aus der Türkei, welche seit 1981 in der Schweiz lebt und zwei in der Schweiz geborene Kinder hat, die Einbürgerung. Der Einwohnerrat begründete seine Ablehnung damit, dass »[s]ie durch das Tragen des Kopftuches eine fundamentalistische Glaubensrichtung bezeugen« würde. Das Kopftuch sei nicht religiöses Symbol, sondern sichtbarer Ausdruck der Unterwerfung der Frau unter den Mann. Damit werde eine Ungleichbehandlung der Frau auf Grund ihres Geschlechts demonstriert, was gegen die BV und gegen die Wertvorstellungen der Schweiz verstoße und zeige, dass eine Assimilation an die gesellschaftlichen und politischen Normen nicht gegeben sei. Im Birrer Fall hatten die Eheleute K., seit 1981/1982 in der Schweiz lebend, ein Gesuch um Einbürgerung gestellt. Auch hier verweigerte das Gemeindeparlament die Einbürgerung von Herrn und Frau K. entgegen den Anträgen der Gemeindeexekutive (und der Einbürgerungskommission). Zur Begründung wurde festgehalten, dass die Gesuchstellerin auf dem Foto in den Gesuchsunterlagen mit dem Kopftuch abgebildet sei. Das Kopftuch weise den Frauen eine geschlechtlich und sozial differente Rolle zu, die im Gegensatz zum Gleichheitsgrundsatz der Menschenrechte und der BV stehe. Es werde bestritten, dass das Ehepaar die Gleichstellung von Mann und Frau respektiere, achte und lebe, weshalb die Integration nicht gegeben sei.

Vor dem BG beriefen sich Frau A. und das Ehepaar K. auf das Diskriminierungsverbot und die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dieses hieß darauf hin die subsidiäre Verfassungsbeschwerde im Buchser Fall (Frau A.) gut. Im Fall des Ehepaares K. war es der Ansicht, dass die Einbürgerung von Frau K. gestützt auf mangelhafte Deutschkenntnisse und ihr Unwissen über die schweizerische Staatsorganisation zu Recht habe verweigert werden dürfen. Herrn K.'s Antrag war jedoch von der Gemeinde ausschließlich wegen des Kopftuchs seiner Frau negativ beurteilt worden. Daher wurde auch seine Beschwerde gutgeheißen.

38 BGE v. 27.02.2008, BGE 134 I 49 (Buchs); BGE v. 27.02.2008, BGE 134 I 56 (Birr).

Das BG hielt zunächst fest, dass das Tragen des Kopftuchs unter dem Schutz der Religionsfreiheit stehe. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit erschöpfe sich nicht in der individuellen Abwehrdimension, sondern enthalte einen objektivrechtlichen Gehalt, an welchem sich die gesamte Staatstätigkeit auszurichten habe und welcher auch im Einbürgerungsverfahren zu beachten sei. In diesem Sinne verbiete Art. 8 Abs. 2 BV Diskriminierungen, die an religiösen Überzeugungen anknüpfen. In beiden Fällen sei die Nichteinbürgerung ausschließlich damit begründet worden, dass die Beschwerdeführerin A. bzw. die Frau des Beschwerdeführers K. ein Kopftuch trügen. Dabei werde eindeutig an ein religiöses Merkmal angeknüpft, was auf Grund des Diskriminierungsverbots in Art. 8 Abs. 2 grundsätzlich unzulässig sei.

Auch lägen keine qualifizierten, ernsthaften Gründe für eine solche Anknüpfung vor:

»Art. 8 Abs. 2 BV ist insoweit Ausdruck weltanschaulicher Pluralität und gebietet im Grundsatz die Anerkennung von Bekenntnissen und Überzeugungen, die von den in der Schweiz herkömmlichen Vorstellungen abweichen […]. Es kann nicht mit Grund gesagt werden, das Tragen des Kopftuches als Manifestation eines religiösen Bekenntnisses bringe in allgemein erkennbarer Weise eine Haltung der Unterwerfung der Frau unter den Mann und eine Herabminderung von Frauen zum Ausdruck. Die Befolgung der aus dem Koran angeleiteten Übung kann auf eigenständigem Entschluss der Frauen selber beruhen, ihren Glauben auf diese Weise zu manifestieren, ohne dass damit eine Haltung der Unterwerfung ausgedrückt würde. Insoweit erweist sich das blosse Tragen des Kopftuches in der Regel als wenig aussagekräftig und wertneutral; daran ändert nichts, dass in der Übung des Tragens des Kopftuches teils eine Ungleichbehandlung von Frauen gegenüber Männern erblickt wird […]. Der Umstand, dass eine Gesuchstellerin ein Kopftuch trägt, könnte lediglich mitberücksichtigt werden, wenn darin vor dem Hintergrund der konkreten Verhältnisse eine Haltung zum Ausdruck kommt, die mit unsern grundlegenden rechtsstaatlichen und demokratischen Wertvorstellungen im Widerspruch stünde. Ein derartiger konkreter Bezug wird im kommunalen Verfahren weder behauptet noch nachgewiesen. Die Diskussionsteilnehmer im Einwohnerrat haben es bei einer allgemeinen Behauptung bewenden lassen, das Tragen des Kopftuches bringe eine generelle Herabminderung der Frauen gegenüber Männern zum Ausdruck. Sie haben keinen Bezug genommen auf die konkrete Situation der Gesuchstellerin und brachten nicht im Einzelnen vor, dass diese grundlegende Prinzipien und Werte unserer Gesellschaft missachten würde, die vorgehaltene Haltung im Alltagsleben tatsächlich manifestiere und aus solchen Überlegungen nicht als integriert gelten könnte« (BGE 134 I 49, 54 f[39]).

39 Gleich lautend BGE 134 I 56, 63 f.

Das Kopftuch auf dem Passbild

Anfang der 1990er Jahre verweigerte die Fremdenpolizei der Stadt Biel türkischen Frauen die Erneuerung ihrer Aufenthaltsbewilligung, weil sie sich geweigert hatten, für den Ausweis ein Foto ohne Kopftuch zur Verfügung zu stellen. Um solchen Situationen einheitlich zu begegnen, erließ das (damalige) ›Bundesamt für Ausländer‹ am 15.11.1993 Richtlinien, in welchen die kommunalen und kantonalen Behörden angewiesen wurden für Kopfbedeckungen aus religiösen Gründen Ausnahmen vorzusehen, sofern das Gesicht und die Stirn vollständig sichtbar bleiben. Das ›Bundesamt für Polizei‹ hat inzwischen im Internet offizielle ›Kriterien für die Annahme von Photos für Pässe und Identitätskarten‹[40] veröffentlicht, aus welchen hervorgeht, unter welchen Voraussetzungen Kopftücher zulässig sind.

Arbeitslosenversicherungsrecht: zumutbare Arbeit

Gemäß Art. 16 Abs. 2 lit. c des ›Arbeitslosenversicherungsgesetzes‹ vom 25.06.1982 muss eine Arbeit dann nicht angenommen werden, wenn sie den persönlichen Verhältnissen der Arbeitssuchenden nicht angemessen ist. In einem sozialversicherungsrechtlichen Streitfall aus den 1990er Jahren ging es um eine arbeitslose Frau, die eine Arbeit nicht angenommen hatte, weil sie das Kopftuch aus Sicherheitsgründen nicht hätte tragen dürfen. In der Frage, ob es ihr arbeitslosenversicherungsrechtlich gesehen zumutbar gewesen wäre die Stelle dennoch anzunehmen, entschied das BG zu ihren Gunsten.[41]

Private Arbeitsverhältnisse

Wie verschiedene Studien der letzten Jahre zeigen, haben Muslime und Musliminnen bei der Lehrstellensuche, beim Zugang zum Arbeitsmarkt und auch während des Arbeitsverhältnisses oftmals mit Schwierigkeiten zu rechnen, die bis hin zu Schikanen und missbräuchlichen Kündigungen reichen (Imdorf 2007; Dahinden 2004; Haeberlin 2004; für weitere Hinweise siehe Caplazi/ Naguib 2004: 4 f; siehe zu Deutschland auch John und zu Österreich auch Gresch/Hadj-Abdou in diesem Band). Hier interessieren vor allem folgende Aspekte:

40 ›Kriterien für die Annahme von Photos für Pässe und Identitätskarten‹, Version 2008, abrufbar: http://www.schweizerpass.admin.ch/etc/medialib/data/passkampagne.Par.0008.File.tmp/definitiveFotomustertafel_220906.pdf, 30.07.2008.

41 BG v. 02.06.1997, Az. EVG, C 366/96 (Arbeit an einer industriellen Nähmaschine).

(1) die Nichtanstellung von Musliminnen wegen ihres Kopftuchs
(2) Konflikte während der Dauer des Arbeitsverhältnisses
(3) missbräuchliche Kündigungen

Vertragsverhandlungen und Vertragsabschluss

Das Schweizerische Arbeitsrecht[42] ist durch den Grundsatz der Vertragsfreiheit in Art. 1 des ›Schweizerischen Obligationenrechts‹ (OR), durch die Treuepflicht der Arbeitnehmenden und durch die Fürsorgepflicht der Arbeitgeberschaft geprägt. Das OR regelt den Schutz der Angestellten nach Stellenantritt und bei Vertragsauflösung. Es äußert sich hingegen nicht zur diskriminierenden Verweigerung einer Anstellung; hier gilt nach herrschender Lehre grundsätzlich die Vertragsfreiheit, welche besagt, dass jede Person frei ist, zu entscheiden, mit wem sie wann welche Verträge abschließt (Geiser 2001: 14). Daraus ergibt sich für einen Teil der Literatur, dass mit Ausnahme der Geschlechterdiskriminierung (dazu unten) das Gleichbehandlungsprinzip nach heutigem Recht vor Abschluss des Vertrags nicht gilt. Nach dieser Ansicht kommt auch den arbeitsrechtlichen Schutz- und Fürsorgepflichten keine Vorwirkung zu; diese gelten erst während der Dauer des Arbeitsverhältnisses (für weitere Hinweise siehe Portmann/Stöckli 2007: 16). Andere Autoren/Autorinnen legen dar, dass der Grundsatz der Nichtdiskriminierung aus religiösen Gründen auf Grund der Bedeutung des Grundrechtsschutzes auch bei der Anstellung zum Tragen kommen müsse und der Gesetzgeber gefordert sei, diesen Aspekt zu regeln (Art. 35 BV; implizit Gloor 2006: 7 f; Göksu 2003: 99). Werner Gloor ist der Ansicht, dass es nach den allgemeinen Vorschriften des Vertragsschlussverfahrens im OR[43] sittenwidrig ist, eine Anstellung grundlos oder aus sachfremden Gründen davon abhängig zu machen, dass eine Bewerberin (k)ein Kopftuch trägt oder Kopftuchträgerinnen systematisch – d.h. unabhängig von ihrer beruflichen Qualifikation für die Stelle – abzuweisen (Gloor 2006: 10). Für Alexandra Caplazi und Tarek Naguib verstoßen ethnisch-kulturelle Diskriminierungen im Selektionsverfahren bei Stellenvergabe gegen den Grundsatz der ›culpa in contrahendo‹ (schuldhafte Verletzung von Pflichten während der Vertragsverhandlungen),

42 ›Schweizerisches Obligationenrecht‹ v. 30.03.1911; ›Bundesgesetz vom 13.03.1964 über die Arbeit in Industrie, Gewerbe und Handel‹ (Arbeitsgesetz); ›Bundesgesetz über die obligatorische Arbeitslosenversicherung und die Insolvenzentschädigung‹ v. 25.06.1982 (Arbeitslosenversicherungsgesetz).

43 Art. 19 Abs. 2 OR: »Von den gesetzlichen Vorschriften abweichende Vereinbarungen sind nur zulässig, wo das Gesetz nicht eine unabänderliche Vorschrift aufstellt oder die Abweichung nicht einen Verstoss gegen die öffentliche Ordnung, gegen die guten Sitten oder gegen das Recht der Persönlichkeit in sich schliesst«.

namentlich wenn das Verhalten der Arbeitgeber/innen den Grundsatz von Treu und Glauben nach Art. 2 Abs. 1 ZGB verletzt (Caplazi/Tarek 2004: 6 f). Das Arbeitsvertragsrecht wird ergänzt durch die allgemein verbindlich erklärten Gesamtarbeitsverträge,[44] welche Normen zum Schutz der persönlichen Integrität der Arbeitnehmenden enthalten können, sowie das ›Bundesgesetz vom 13.03.1964 über die Arbeit in Industrie, Gewerbe und Arbeit‹ (Arbeitsgesetz, insb. Art. 6). Art. 3 des ›Bundesgesetzes über die Gleichstellung von Frau und Mann‹ vom 24.03.1995 hält zudem einschränkend fest, dass Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer auf Grund ihres Geschlechts weder direkt noch indirekt benachteiligt werden dürfen. ›Diskriminierung‹ bedeutet in diesem Zusammenhang auch eine Herabsetzung, die an das Geschlecht anknüpft, ohne dass ernsthafte und wichtige Gründe dies rechtfertigen. Dieses Verbot gilt ebenso für die Anstellung und die Aufgabenzuteilung. Auf Verlangen müssen Arbeitgeberinnen und Arbeitgeber eine Nichtanstellung begründen. Unzulässig sind auch indirekte Diskriminierungen auf Grund des Geschlechts, die ohne objektiven, sachlichen Grund an ein scheinbar neutrales Kriterium anknüpfen, aber im Ergebnis nur oder vor allem Frauen treffen. Ein generelles Verbot eines islamischen Kopftuchs am Arbeitsplatz würde Frauen gegenüber männlichen Bewerbern benachteiligen. Diese Frage wurde jedoch bisher vor Gericht noch nicht entschieden (zur indirekten Diskriminierung siehe Freivogel 2000: 56 f). Liegt eine Diskriminierung vor, kann die geschädigte Frau gestützt auf das Gleichstellungsgesetz eine Entschädigung von bis zu drei Monatslöhnen beantragen.

Unbestritten ist, dass herabsetzende Äußerungen des potentiellen Arbeitgebers/der potenziellen Arbeitgeberin, die an Rasse, Religion oder Ethnie anknüpfen, eine zivilrechtliche Persönlichkeitsverletzung nach Art. 28 ZGB darstellen können (dazu Portmann/Stöckli 2007: 16 f; Göksu 2003: 143). Beispielweise wurde eine Schweizerin mazedonischer Herkunft vom Geschäftsführer einer Reinigungsfirma schwer beschimpft. Die 40-jährige Arbeitsuchende war von der ›Regionalen Arbeitsvermittlungsstelle‹ (RAV) auf die Stelle aufmerksam gemacht worden. Nachdem die Frau ihre Bewerbung eingereicht hatte, schickte der Geschäftsführer eine beleidigende Email an die Vermittlungsstelle: »[D]ass Sie nicht lesen können, dass wir keine Kopftücher anstellen […] meine Firma verträgt solche Leute nicht, wie wir in der ganzen Schweiz auch nicht!« Die Frau klagte vor dem Arbeitsgericht zivilrechtlich wegen ›Persönlichkeitsverletzung‹ und verlangte eine Genugtuung von 5.000 Franken. Das Gericht entschied im Juni 2005, der Geschäftsführer habe die Persönlichkeit der Frau bezüglich ihrer Herkunft, Sprache, Ethnie und Religion verletzt und sprach ihr eine Genugtuung zu.

44 Z.B. jene der ›Swisscom‹, der ›Schweizerischen Bundesbahnen‹ und der Post; siehe die Liste auf der Seite der ›Mobbing-Zentrale Schweiz‹, abrufbar: http://www.mobbing-zentrale.ch/gesamtarbeit.htm, 30.07.2008.

Kopftuchtragen während der Arbeit

Arbeitnehmende müssen auf Grund der arbeitsrechtlichen Sorgfalts- und Treuepflicht die berechtigten Interessen der Arbeitgeberschaft berücksichtigen (Art. 321a Abs. 1 OR). Die Arbeitgeberschaft kann über die Ausführung der Arbeit und das Verhalten der Angestellten im Betrieb oder Haushalt allgemeine Anordnungen erlassen und ihnen besondere Weisungen erteilen. Die Angestellten haben die allgemeinen Anordnungen der Arbeitgeberin bzw. des Arbeitgebers und die ihnen erteilten besonderen Weisungen nach Treu und Glauben zu befolgen (Art. 321d OR). Bekleidungsvorschriften, die direkt mit der Erfüllung der Arbeit verbunden sind wie Schutzkleider, Uniformen, Corporate-Identity-Akzessoires und Ähnliches müssen von den Angestellten auf Grund der Treuepflicht akzeptiert werden, solange sie die Persönlichkeit nicht verletzen und nicht schikanös sind (für weitere Hinweise siehe Tobler 2006: 154; Gloor 2006: 4). Umgekehrt hat die Arbeitgeberschaft die Persönlichkeit der Angestellten zu achten und zu schützen (Art. 328 Abs. 1 OR). Sie hat alle Maßnahmen zum Schutz der persönlichen Integrität der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer zu ergreifen, die den Verhältnissen des Betriebs angemessen sind und die mit Rücksicht auf das einzelne Arbeitsverhältnis und die Natur der Arbeitsleistung der Arbeitgeberschaft billigerweise zugemutet werden können (Art. 328 Abs. 2 OR). Diese Schutznormen setzen voraus, dass überhaupt ein Arbeitsverhältnis besteht. Arbeitgeber bzw. Arbeitgeberinnen haben nicht nur selbst Persönlichkeitsverletzungen zu unterlassen, sondern Angestellte auch gegen Übergriffe von anderen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen und der Kundschaft zu schützen (Geiser 2001: 16).

Das Tragen eines Kopftuchs aus religiösen Gründen ist zweifelsohne Ausdruck der Persönlichkeit einer Angestellten. Das Kopftuch ist – gestützt auf die grundrechtskonforme Auslegung der oben genannten arbeitsrechtlichen Normen – grundsätzlich zu tolerieren (Gloor 2006: 4; Caplazi/Naguib 2004: 11), sofern dies mit Rücksicht auf die konkrete Arbeitssituation und die Natur der Arbeitsleistung billig scheint (Kriterien: Gefährlichkeit, Behinderung der korrekten Ausführung der Arbeit, direkt mit der Tätigkeit verbundene, besondere Relevanz der äußeren Erscheinung). Auch eine willkürliche Schlechterbehandlung einer Kopftuch tragenden Mitarbeiterin gegenüber allen anderen Angestellten (z.B. bei der Arbeitseinteilung) kann eine Verletzung der Persönlichkeitsrechte darstellen (Tobler 2006: 159 f; Rehbinder 2002: N 226; Portmann/Stöckli 2007: 120).[45] Da ein Kopftuchtrageverbot einen grundrechtssensiblen Bereich berührt, wird in der Literatur gefordert, dass ein solches Verbot eine klare und dokumentierte Vereinbarung zwischen der An-

45 Allgemein zur Gleichbehandlung siehe BGE v. 17.12.2002, BGE 129 III 276 E. 3.1.

gestellten und dem Betrieb erfordere und namentlich ein einseitig erlassenes Betriebsreglement oder eine Weisung nicht genügen (Gloor 2006: 8).

Im Einzelfall geht es darum, einen Ausgleich zwischen den berechtigten Interessen der Arbeitgeberschaft und dem geschützten Persönlichkeitsrecht der betroffenen Frau zu finden. Diese Güterabwägung hängt maßgeblich von den konkreten Umständen im jeweiligen Betrieb ab.[46] Beschränkungen von religiösen Anliegen (Gebetszeiten, Kleider) dürfen nicht weiter gehen als unter den jeweiligen Umständen notwendig; umgekehrt kann von den Angestellten eine gewisse Flexibilität erwartet werden, wenn im Normalfall auf ihre Bedürfnisse Rücksicht genommen wird.[47]

Abstrakte Vermutungen, dass es zu negativen Kundenreaktionen kommen könnte, reichen nicht aus, um das Tragen des Kopftuchs gewissermaßen ›präventiv‹ zu verbieten. Notwendig ist vielmehr, dass tatsächlich nachweisbare, dauernde Probleme entstehen, z.B. durch starke Kundenabwanderung und Umsatzeinbuße (zum Kopftuch der Verkäuferin siehe auch Berghahn sowie den Anhang »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« in diesem Band). Die Suche nach einer Kompromisslösung – Tätigkeit an einem weniger exponierten Arbeitsplatz – geht der Auflösung des Arbeitsverhältnisses vor (ebd.: 11).

Möchte eine minderjährige (aber über 16-jährige) Lehrtochter oder Angestellte entgegen dem Wunsch der Eltern das Kopftuch an der Arbeit nicht tragen, so hat der Arbeitgeber bzw. die Arbeitgeberin sie darin zu unterstützen, da sie mit 16 Jahren religionsmündig ist (ebd.: 10).

Verbot der missbräuchlichen Kündigung

Art. 336 Abs. 1 lit. a und b des OR halten die Umstände fest unter welchen eine Kündigung als missbräuchlich zu gelten hat:

46 Der schweizerische Großverteiler ›Migros‹ z.B. hält dazu auf seiner Homepage fest: »Die Personal-Verantwortlichen der Migros-Gemeinschaft sind zum Schluss gekommen, dass in der Kopftuch-Frage kein genereller Entscheid getroffen werden kann, sondern jeder Fall einzeln unter Berücksichtigung der besonderen Situation vor Ort zu beurteilen ist. Es gilt die Interessen der Kundinnen und Kunden, der Mitarbeitenden und des Arbeitgebers abzuwägen. Je nach Arbeitsplatz sind zudem Vorschriften wie etwa zu Hygiene oder Arbeitsplatzsicherheit sowie der Schutz der Mitarbeiterinnen vor verbalen oder physischen Attacken zu berücksichtigen«; abrufbar: http://www.migros.ch/DE/Ueber_die_Migros/Medien/Aktuelle_Meldungen/Seiten/NewsFull.aspx?NewsID=201, 30.07.2008.

47 Werner Gloor erwähnt das Beispiel einer Backoffice-Angestellten, die bei einem Engpass auch mal ohne Kopftuch am Schalter bedient (Gloor 2006: 11).

»Die Kündigung eines Arbeitsverhältnisses ist missbräuchlich, wenn eine Partei sie ausspricht, a. wegen einer Eigenschaft, die der anderen Partei Kraft ihrer Persönlichkeit zusteht, es sei denn, diese Eigenschaft stehe in einem Zusammenhang mit dem Arbeitsverhältnis oder beeinträchtige wesentlich die Zusammenarbeit im Betrieb; b. weil die andere Partei ein verfassungsmässiges Recht ausübt, es sei denn, die Rechtsausübung verletze eine Pflicht aus dem Arbeitsverhältnis oder beeinträchtige wesentlich die Zusammenarbeit im Betrieb«.

Ist eine Kündigung missbräuchlich, so kann das Gericht der Arbeitnehmerin einen Schadensersatz von maximal sechs Monatslöhnen zusprechen. Die Fortführung des Arbeitsverhältnisses kann jedoch nicht erstritten werden. Muss sich die Arbeitgeberschaft schon bei Stellenantritt im Klaren darüber sein, dass die Arbeitnehmerin ein Kopftuch tragen wird, würde eine Kündigung überdies gegen den Grundsatz von Treu und Glauben (Art. 2 Abs. 1 ZGB) verstoßen.

Erfolgt eine Kündigung, weil sich eine Angestellte weigert das Kopftuch abzulegen, handelt es sich dabei grundsätzlich um einen unzulässigen Grund (Persönlichkeitseigenschaft sowie Ausübung verfassungsmäßiger Rechte). Gerechtfertigt ist sie nur dann, wenn das Tragen des Kopftuchs Probleme in direktem und konkretem Zusammenhang mit dem Arbeitsverhältnis schafft bzw. eine Pflicht aus dem Arbeitsverhältnis verletzt oder die Zusammenarbeit bei der Arbeit gestört wird. Dieser klare und sachliche Grund muss nachgewiesen werden können. Bei beweisbaren Umsatzeinbußen, Kundenabwanderungen, Sicherheits- und Hygieneproblemen ist eine Kündigung zulässig, wenn die Kausalität belegt werden kann und weniger einschneidende Maßnahmen nicht möglich sind (Gloor 2006: 12). Auf Grund der Fürsorgepflicht muss die Arbeitgeberschaft zumutbare Maßnahmen ergreifen, um die Probleme zu beheben; die Kündigung bleibt insofern *ultima ratio* (Portmann/Stöckli 2007: 195). Diese Praxis ist unbefriedigend, da die betroffene Frau, die ein zentrales Grundrecht auszuüben wünscht, die Konsequenzen aus den negativen Reaktionen der Kundschaft alleine zu tragen hat (Rückversetzung in eine Stelle mit weniger Kundenkontakt, allenfalls Stellenverlust), obwohl das Kopftuch objektiv gesehen in den allermeisten Fällen keinerlei Auswirkung auf die Qualität der geleisteten Arbeit hat und Kundenreaktionen einzig durch negative (rassistische) Assoziationen verursacht werden.

Beispielsweise hat 1990 das Bezirksgericht Arbon die Kündigung einer türkischen Fabrikangestellten als missbräuchlich qualifiziert.[48] Die Angestellte hatte bereits seit acht Jahren im betreffenden Betrieb als Montagearbeiterin gearbeitet, als sie ab 1989 begann ein Kopftuch zu tragen. Gekündigt wurde

48 Bezirksgericht Arbon v. 17.12.1990, Urteil zitiert und besprochen in Schweizerische Juristen-Zeitung (SJZ) 87 (1991), 176 ff; Jahrbuch des Schweizerischen Arbeitsrechts (JAR) 1991, 254ff.

ihr, weil sie entgegen den Weisungen des Arbeitgebers nicht bereit war das Kopftuch abzulegen.

Ausblick

Die schweizerische Gerichtspraxis hat sich punktuell mit dem Anliegen von Musliminnen, ein Kopftuch zu tragen, befasst. Ob eine Frau ein Kopftuch, ein Sikh einen Turban oder eine Jüdin eine Perücke tragen will oder nicht, diese Entscheidung wird durch die Behörden und Gerichte weit gehend als private bzw. persönliche Angelegenheit angesehen, in welche sich der Staat grundsätzlich nicht einzumischen hat. Eine Einmischung erfolgt erst dann, wenn ein Ausgleich verschiedener öffentlicher oder privater Interessen gefunden werden muss, wie beispielsweise im Schulbereich oder am Arbeitsplatz. Dies ändert allerdings nichts daran, dass Musliminnen mit Kopftuch im Alltag und insbesondere auf dem Arbeitsmarkt auf schwierige Bedingungen stoßen. Das Machtungleichgewicht im Arbeitsverhältnis dürfte in vielen Fällen dazu führen, dass Frauen ihre Anliegen zurückstellen und sich den Anordnungen der Arbeitgeberschaft beugen; zu riskant ist die Gefahr eines Stellenverlusts – die finanzielle Entschädigung bei missbräuchlicher Kündigung verschafft noch kein neues Arbeitsverhältnis – und zu gering sind oft die Kenntnisse über die arbeitsrechtlichen Ansprüche.

In Zukunft dürfte vermutlich das Kopftuch bei Schülerinnen an der öffentlichen Schule immer wieder zu Diskussionen führen. Wie oben dargelegt, wurde in den vergangenen Jahren über die Errichtung entsprechender Verbote auf kantonaler Ebene gesprochen. Offen argumentiert wird dabei meist mit der Gleichstellung von Frau und Mann. Es ist legitim und wichtig, dass sich die Behörden immer wieder damit auseinandersetzen, wie der gleichberechtigte Genuss der Bildungsrechte für alle zugewanderten Mädchen und Knaben verbessert werden kann; die Schule hat insofern auch den Auftrag, zum Abbau von geschlechtsstereotypischen, religiös motivierten Vorstellungen und Praktiken, die Mädchen und Frauen herabsetzen, beizutragen. Falsch ist es jedoch, das gleichstellungspolitische Argument für andere Motive zu instrumentalisieren und mit einem Kopftuchverbot bei Schülerinnen das Sichtbarwerden des Islams als Minderheitsreligion in der Schweiz verhindern bzw. zurückdrängen zu wollen. Diese Abwehrhaltung ist ein Symptom dafür, dass es einem Teil der Schweizerinnen und Schweizer schwer fällt zu akzeptieren, dass ihr Land im Verlauf der letzten Jahrzehnte ein Einwanderungsland auch für muslimische Arbeitsmigranten bzw. Arbeitsmigrantinnen geworden ist und inzwischen eine höchst heterogene religiöse Landschaft aufweist. Der Verfassungsstaat ist hier gefordert, entsprechend differenzierte Leitlinien im Umgang mit religiöser Vielfalt zu entwickeln und einen Ausgleich zwischen den Verfassungswerten zu finden, der die Integration von zugewanderten ›neuen‹

Glaubensminderheiten erlaubt. Dazu müssen vor allem auch die Integration von muslimischen Frauen und Mädchen und ihre Teilhabe an den Strukturen der Gesellschaft – namentlich in Bildung, Arbeit und Politik – gezielt gefördert werden.

Literatur

Aubert, Jean-François (1998): »L'Islam à l'école publique«. In: Bernhard Ehrenzeller/Philippe Mastronardi/René Schaffhauser/Rainer Schweizer/Klaus A. Vallender (Hg.), Der Verfassungsstaat vor neuen Herausforderungen. Festschrift für Yvo Hangartner, St. Gallen/Lachen: Dike, S. 479-495.

Auer, Andreas (2002): »Le crucifix et le foulard devant le juge constitutionnel suisse«. In: Dietmar Mieth/René Pahud de Mortanges (Hg.), Recht – Ethik – Religion. Der Spannungsbogen für aktuelle Fragen, historische Vorgaben und bleibende Probleme, Luzern: Edition Exodus, S. 210-218.

Bovay, Claude/Broquet, Raphaël (2004): Religionslandschaft in der Schweiz (Volkszählung 2000), Neuchâtel: Bundesamt für Statistik, 2004, abrufbar: http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/22/publ.Document.50514.pdf, 30.07.2008.

Caplazi, Alexandra/Naguib, Tarek (2005): »Schutz vor ethnisch-kultureller Diskriminierung in der Arbeitswelt trotz Vertragsfreiheit«. Jusletter 7., abrufbar: http://jusletter.weblaw.ch/article/de/_3711?lang=de, 12.10.2008.

Dahinden, Janine/Fibbi, Rosita/Moret, Joelle/Cattacin Sandro (2004): Integration am Arbeitsplatz in der Schweiz. Probleme und Maßnahmen. Eine Untersuchung im Auftrag von Travail Suisse, Neuenburg: Schweizerisches Forum für Migrationsstudien, abrufbar: http://www.migration-population.ch/fileadmin/sfm/publications/rr/32.pdf, 12.10.2008.

Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (2006): Mehrheit und muslimische Minderheit in der Schweiz. Stellungnahme der EKR zur aktuellen Entwicklung, Bern 2006.

Epiney, Astrid/Mosters, Robert/Gross, Dominique (2002): »Islamisches Kopftuch und religiöse Neutralität an der öffentlichen Schule«. In: René Pahud de Mortanges/Erwin Tanner (Hg.), Muslime und schweizerische Rechtsordnung, Freiburg: Universitätsverlag, S. 129-161.

Freivogel, Elisabeth (2000): »Interdiction de discriminer«. In: Margrith Bigler-Eggenberger/Claudia Kaufmann (Hg.), Commentaire de la loi sur l'égalité, Lausanne: Editions Réalités sociales, S. 49-98.

Geiser, Thomas (2001): »Diskriminierung am Arbeitsplatz: Die Rechtslage in der Schweiz«. Tangram 11 [Eidgenössische Kommission gegen Rassismus], S. 13-22.

Gloor, Werner (2006): »Kopftuch an der Kasse – Religionsfreiheit im privaten Arbeitsverhältnis«. Zeitschrift für Arbeitsrecht und Arbeitslosenversicherungsrecht ARV/DTV 2006, S. 1-16.

Göksu, Tarkan (2003): Rassendiskriminierung beim Vertragsabschluss als Persönlichkeitsverletzung, Freiburg: Universitätsverlag.

Haeberlin, Urs/Imdorf, Christian/Kronig, Winfried (2004): Chancenungleichheit bei der Lehrstellensuche. Der Einfluss von Schule, Herkunft und Geschlecht. Synthese Nationalfondsprojekt NFP 43, Aarau: Schweizerischer Nationalfonds.

Hangartner, Ivo (1998): »Bemerkungen zum Entscheid X c. Staatsrat des Kantons Genf vom 12.11.1997«. Allgemeine Juristische Praxis (AJP), S. 599-604.

Hegnauer, Cyril (1999): Grundriss des Kindesrechts, Bern: Stämpfli.

Imdorf, Christian (2007): Lehrlingsselektion in KMU, Kurzbericht Nationales Forschungsprogramm NFP 51, online edition, abrufbar: http://www.lehrlingsselektion.de/documents/selektion_d.pdf, 30.07.2008.

Kälin, Walter (2000): Grundrechte im Kulturkonflikt, Zürich: NZZ Verlag.

Karlen, Peter (1988): Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz, Zürich: Schulthess.

Kiener, Regina/Kälin, Walter (2007): Grundrechte, Bern: Stämpfli.

Matteo, Gianni (2005): Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen, Bern-Wabern: Eidgenössische Ausländerkommission, online edition, abrufbar: http://www.eka-cfe.ch/d/Doku/muslime_in_der_schweiz.pdf, 30.07.2008.

Meier, Philippe/Stettler, Martin (2005/2006): Droit de la filiation, Genève: Schulthess.

Müller, Jörg Paul (1999): Grundrechte in der Schweiz, Bern: Stämpfli.

Niggli, Marcel Alexander (2007): Rassendiskriminierung. Ein Kommentar zu Art. 261bis StGB und Art. 171c MStG, Zürich/Basel/Genf: Schulthess.

Portmann, Wolfgang/Stöckli, Jean Fritz (2007): Schweizerisches Arbeitsrecht, Zürich: Dike.

Rehbinder, Manfred (2002): Schweizerisches Arbeitsrecht, Bern: Stämpfli.

Richli, Paul (1998): »Berufsverbot für Primarlehrerin wegen eines islamischen Kopftuches?«. Zeitschrift des Bernischen Juristenvereins (ZBJV) 134, S. 228-233.

Schefer, Markus (2001): Die Kerngehalte von Grundrechten, Bern: Stämpfli.

Schwenzer, Ingeborg (2002/2003): »Kommentare zu Art. 301 und 303«. In: Heinrich Honsell, Thomas Geiser, Nedim Peter Vogt (Hg.), Basler Kommentar zum schweizerischen Zivilrecht, Kommentar. Bd. 1, Basel: Helbing und Lichtenhahn.

Streiff, Ullin (2006): Arbeitsvertrag, Zürich: Schulthess.

Tappenbeck, Christian/De Mortanges, René Pahud (2007): »Religionsfreiheit und religiöse Neutralität in der Schule«, AJP 11, S. 1413-1426.

Tobler, Rolf A./Favre, Christian/Munoz, Charles/Gullo Ehm Daniela (2006): Arbeitsrecht. Obligationenrecht, Gleichstellungsgesetz, Arbeitsgesetz, Lausanne: Bis und Ter.

Wyss, Martin Philipp (1994): »Glaubens- und Religionsfreiheit zwischen Integration und Isolation«. Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht (ZBl), S 9.

Wyttenbach, Judith (2006b): »Zwischen Gleichstellungsrechten und kulturell-religiöser Tradition«. F-Frauenfragen [Eidgenössische Kommission für Frauenfragen] 1, S. 22-27.

Wyttenbach, Judith/Kälin, Walter (2005): »Schulischer Bildungsauftrag und Grund- und Menschenrechte von Angehörigen religiös-kultureller Minderheiten« AJP 3, S. 315-323.

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

Kopftuch und ›foulard‹: ein vergleichender Blick aus Frankreich auf die deutsche Debatte[1]

YVES SINTOMER

Am 27. Januar 2005 wurde in Berlin ein Gesetz zu Art. 29 der Landesverfassung verkündet, welches das Berliner Abgeordnetenhaus kurz zuvor verabschiedet hatte.[2] In § 2 heißt es:

»Lehrkräfte und andere Beschäftigte mit pädagogischem Auftrag in den öffentlichen Schulen nach dem Schulgesetz 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 auffallenden religiös oder weltanschaulich geprägten Kleidungsstücke tragen«.

Die Regelung betrifft neben Lehrkräften auch Beamtinnen und Beamte (§ 1) sowie Angestellte (§ 5), die »im Bereich der Rechtspflege, des Justizvollzugs oder der Polizei« tätig sind, sowie in Modifikation auch Erzieherinnen und Erzieher in Kindertagesstätten. Die Formulierung des Texts sowie auch die öffentlichen Debatten vor der Verabschiedung dieses Gesetzes erinnern stark an die Rhetorik der Laizität, die das französische Parlament ein Jahr zuvor dazu brachte, das Tragen von religiösen Zeichen an öffentlichen Schulen zu untersagen. Abgesehen von unleugbaren Anleihen in der politischen Argumentation, die in den Jahren zuvor auf der anderen Seite des Rheins getestet wurden, darf man die vermeintliche Ähnlichkeit zwischen Deutschland und Frankreich doch nicht als etwas Selbstverständliches ansehen; und zwar nicht

1 Aus dem Französischen von Brigitte Rauschenbach.
2 Gesetz- und Verordnungsblatt (GVBl) für Berlin v. 27.01.05, S. 92 Nr. 4; siehe auch Berghahn 2008: 8 f.

nur, weil die Berliner Gesetzgebung nur eine Alternative in einem ziemlich kontrastreichen Panorama darstellt, in dem es Bundesländer mit einer säkularen Ausrichtung gibt, neben anderen, die für ein ›christlich-abendländisches‹ Modell eintreten und solchen, die in dieser Frage (noch) keine besonderen Gesetze erlassen haben.

Dieser Beitrag will Parallelen und Unterschiede zu diesem Thema zwischen Frankreich und Deutschland aufzeigen. Unter diesem Blickwinkel werde ich zunächst den historischen Ablauf der Kontroverse in den beiden Ländern nachzeichnen, der durch eine deutliche Phasenverschiebung in den 1990er Jahren und eine scheinbare Konvergenz nach 2003 gekennzeichnet ist. Ich werde dann in einem ersten Teil untersuchen, wieso die rechtlichen und institutionellen Mechanismen zur Steuerung des Konflikts und die Art und Weise, wie die politischen Lager auf die Zerreißprobe reagiert haben, in Frankreich und Deutschland nicht dieselben sind und bis zu welchem Punkt der Austausch von Argumenten zwischen beiden Seiten des Rheins asymmetrisch ist. In einem zweiten Schritt werde ich zeigen, dass Identitätsprobleme auf beiden Seiten des Rheins nur zum Teil ähnlich sind und dass die historischen, kulturellen und symbolischen Beziehungen zwischen den vom Kopftuch betroffenen Bevölkerungsgruppen und den Gastländern ebenfalls ziemlich unterschiedlich sind. Schließlich wird sich ein dritter Teil mit den normativen Rahmenbedingungen befassen, die dem Problem seine Bedeutung geben. Auch sie liegen weit auseinander, viel weiter jedenfalls als das obige Zitat vermuten lässt. Ich hoffe, durch diesen umfassenden Vergleich die Besonderheit des deutschen Wegs im Streit über das islamische Kopftuch besser zu verstehen.

Die Dynamiken des Streits: Parallelen und Unterschiede

Auch wenn die Geschichte der Konflikte um den islamischen Schleier in Frankreich wie in Deutschland noch relativ jung ist, fängt sie in Frankreich doch viel früher an. Tatsächlich entzündet sich hier der Streit bereits 1989 mit der Affäre von Creil, einer Stadt in der Pariser Banlieue, als zwei junge Gymnasiastinnen von ihrer Schule verwiesen werden, weil sie beschlossen haben ein Kopftuch zu tragen. Obwohl es gegen diesen Akt der Obrigkeit zahlreiche Proteste gibt, lassen sich besonders bei Intellektuellen, die den Ruf haben fortschrittlich zu sein, auch andere Stimmen vernehmen, die von der Regierung mehr Unnachgiebigkeit angesichts eines ihrer Ansicht nach unerträglichen Angriffs auf die Laizität verlangen. Der Bildungsminister der zu diesem Zeitpunkt linken Regierung, Lionel Jospin, will eine derart heikle Entscheidung nicht alleine treffen und wendet sich an den ›Conseil d'État‹, das oberste Verwaltungsgericht. Dieses fällt eine Grundsatzentscheidung, die

für die Rechtsprechung anderthalb Jahrzehnte lang verbindlich ist: An sich darf das Tragen religiöser Zeichen in der Schule keinen Schulverweis nach sich ziehen und diese kann nur dann einschreiten, wenn die Schülerin andere zu missionieren versucht, dem Unterricht fernbleibt (z.B. indem sie sich wiegert an gemischtem Sportunterricht teilzunehmen) oder öffentlich stört – kurz, ihr Kopftuch besonders auffällig oder provokant trägt (Khosrokhavar/Gaspard 1995). Als François Bayrou, der Erziehungsminister der neuen rechten Regierung, 1994 die Regelung zu verschärfen sucht, indem er das Tragen des islamischen Kopftuchs untersagt, weil es unabhängig davon, wie es getragen wird, *an sich* ein ostentatives religiöses Zeichen sei, widerspricht das oberste Verwaltungsgericht und bestätigt sein früheres Urteil. Dennoch ist die schulische Praxis vor Ort während der 1990er Jahre weniger tolerant, als es das Urteil der höchsten richterlichen Instanz vorsieht.

An zahlreichen Schulen sehen sich junge Musliminnen, die das Kopftuch tragen wollen, deswegen vom Ausschluss bedroht. Wenn sie dem Druck nicht weichen, werden Tricks gebraucht, um die Regelung zu unterlaufen. Zuerst werden die Mädchen von einigen Lehrkräften vom Unterricht ausgeschlossen und dann von der Schule verwiesen, weil sie daran nicht teilgenommen haben; sie werden wegen des Kopftuchs vorläufig am Betreten der Schule gehindert und dann werden die Proteste ihrer Klassenkameraden und -kameradinnen gegen diese Maßnahme als Störung der öffentlichen Ordnung betrachtet, die die Maßnahme im Nachhinein rechtfertigt (Sintomer 2004). Zuweilen gibt es seltsame Absprachen, die die Mädchen nötigen, nur ein Band zu tragen oder den Nacken und die Ohrläppchen freizuhalten, was ihre Religiosität angeblich annehmbarer macht (Lévy/Lévy 2004). Dabei kommt es zu den Konflikten nie auf Grund der Klagen von Schülerinnen und Schülern, die sich durch das Verhalten der verschleierten jungen Mädchen belästigt fühlen, sondern immer auf Initiative des Lehrkörpers oder der Schulverwaltung. Schließlich sind es dann die Attentate des 11. Septembers 2001, die diesen labilen Status quo endgültig ins Wanken bringen. Während die Zahl der Konflikte um das Kopftuch stabil bleibt, wird der radikale Islam mehr und mehr als eine konkrete Bedrohung wahrgenommen. Eine Woge der Islamophobie durchzieht das Land (Geisser 2003). Im Herbst 2003 geht der Ausschluss von Alma und Lila Lévy von einem Gymnasium in Aubervilliers im Norden von Paris durch alle Medien und fordert eine neue nationale Debatte zur Frage des Kopftuchs. Man muss dazu sagen, dass ihr Fall atypisch ist, da ihr Vater Jude und Kommunist ist und sie ihren Glauben vor allem über ihre maghrebinischen Großeltern übernommen haben (Lévy/Lévy 2004). Im Dezember 2003 spricht sich eine Kommission, deren Vorsitz der Politiker Bernard Stasi führt, für das Verbot von religiösen Zeichen an öffentlichen Schulen aus und eine große Mehrheit verabschiedet im März 2004 in diesem Sinne ein Gesetz. Die meisten jungen Mädchen geben diesem

Druck nach und willigen ein, das Kopftuch abzulegen. Einige Dutzend, die sich nicht fügen, werden von der Schule verwiesen, während sich eine Handvoll in einige Privatschulen zurückzieht, die ihre Anwesenheit noch dulden. Auch verlässt eine unbestimmte Zahl das Schulsystem von sich aus (Cadot et al. 2007).

In Deutschland beginnt der Streit erst mit der Ablehnung der Einstellung von Fereshta Ludin als Lehrerin im Jahr 1998 (siehe auch Berghahn, Mahrenholz und Barskanmaz in diesem Band). Die gesetzliche Regelung entwickelt sich auf Grund von mehreren aufeinander folgenden erfolglosen Klagen, die Ludin vor dem Verwaltungsgericht (VG), dem Verwaltungsgerichtshof (VGH) von Baden-Württemberg und dem Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) erhebt, bevor das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) am 24. September 2003 ein abwägendes Urteil fällt:[3] Die Religionsfreiheit der Lehrerin wird bekräftigt und ihre Ablehnung bei der damals geltenden Gesetzeslage in Baden-Württemberg als nicht zureichend begründet erachtet. Gleichzeitig wird ausdrücklich hervorgehoben, dass das Kopftuch aus verschiedenen Motiven getragen werden kann und nachdrücklich auf die eigentümliche Vieldeutigkeit des Symbols verwiesen. Dennoch wird das Tragen des Kopftuchs von Lehrkräften, die als Beamtinnen den Staat repräsentieren, als eine potentielle Gefahr für dessen Neutralität und als mögliche Bedrohung der Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler angesehen, die mit den Lehrerinnen konfrontiert sind. Daher sind die Bundesländer befugt, in der Sache restriktive Gesetze zu verabschieden, vorausgesetzt, dass sie die Gesamtheit der Religionen auf dieselbe Weise behandeln. In Folge dieses Urteils und bei der schrittweisen Entwicklung einer je nach Land unterschiedlichen Rechtsprechung, beginnt ein Teil der Bundesländer ab 2004 Landesgesetze zu erlassen. Fünf von ihnen, zuerst Baden-Württemberg, erlassen für Lehrkräfte und zum Teil auch andere öffentliche Beschäftigte ein Verbot religiöse Zeichen zu tragen, machen im Namen der westlichen christlichen Tradition allerdings eine Ausnahme für christliche Symbole – eine Gesetzgebung, die offen dem Urteil des BVerfG widerspricht. Zwei andere Länder nehmen wie Berlin ebenfalls eine ›laizistische‹ Position ein, die scheinbar dicht bei der französischen Regelung aus dem Jahr 2004 liegt, indem sie Lehrkräften in Wahrnehmung ihrer öffentlichen Funktion das Tragen von religiösen Zeichen ausnahmslos untersagen. Schleswig-Holstein seinerseits hat es vorgezogen, auf eine Änderung der ›offenen‹ Regelung zu verzichten und sich vorbehalten von Fall zu Fall darüber zu befinden, ob ein eiferndes oder die öffentliche Ordnung störendes Verhalten vorliegt – wobei es in gewisser Weise zur offiziellen französischen Rechtsprechung der Jahre 1989-2003 zurückkehrt. Schließlich haben die weiteren sieben Bundesländer bis

3 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE 180, 282.

2008 darauf verzichtet, eine spezifische Gesetzgebung zu erlassen, so wie schon Frankreich vor 1989 (Berghahn 2008).

Wie man sieht, verläuft die Debatte nach 2003 nur teilweise kongruent. Deutschland kennt heute sehr unterschiedliche Regelungen, von denen einige meinen, dass sie sich den Modellen annähern, die Frankreich seinerseits nacheinander ausprobiert hat. Dieser interne Pluralismus, der aus der föderalen Struktur Deutschlands und den Gegensätzen zwischen Ost und West resultiert (alle neuen Bundesländer außer Berlin verharren in einer Position der Nicht-Regelung), ist im Vergleich mit den meisten europäischen Nachbarn offensichtlich eine deutsche Besonderheit und diese Eigentümlichkeit scheint aus der Sicht eines zentralisierten Landes wie Frankreich schwer verständlich. Darüber hinaus wird das Tempo der Entwicklung in Deutschland grundsätzlich von den Kündigungsentscheiden der Verwaltungsbehörden (und einiger Privatunternehmen) und durch eher zufällige Entwicklungen gesteuert, die durch die Klagen der betroffenen Personen vor den Gerichten eingeschlagen wurden. Die Regierungen haben auf deren Urteile alles in allem nur reagieren können. Insbesondere ist die Gesetzgebungswelle im Jahr 2004 ganz klar eine Antwort auf die Entscheidung des BVerfG von 2003. Auch wenn die Politiker und Politikerinnen aus jeder oder fast jeder der großen Parteien die ›Kopftuchdebatte‹ gelegentlich instrumentalisiert haben, haben die internen Streitigkeiten doch jede Art von nationaler Kampagne zu dem Thema verhindert. Die Stellungnahmen zugunsten einer toleranten Haltung durch Persönlichkeiten wie Rita Süssmuth, der ehemaligen christdemokratischen Präsidentin des Bundestags, und Johannes Rau, dem damaligen sozialdemokratischen Präsidenten der Bundesrepublik, hatten in dieser Hinsicht eine besonders große Bedeutung (Berghahn/Rostock 2007). Keine politische Partei hat sich eindeutig und überall als Wortführerin gegen das Kopftuch hervorgetan (siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band) und im Vergleich mit dem, was auf der anderen Seite des Rheins passiert ist, kann insofern eine gewisse Zurückhaltung festgestellt werden.

In Frankreich hat der Gesetzgeber nämlich nicht gezögert Initiative zu ergreifen – zunächst noch erfolglos im Jahr 1994 und dann 2004, indem die Gesetzgebung die Werteordnung der Nation durcheinander brachte und die Gerichte ihre mäßigende Initiativwirkung verloren. Die drei Zeitpunkte, an denen sich öffentliche Debatten entzündet haben – 1989, 1994 und 2003 – folgten jedes Mal kurz nach Wahlen, durch die sich die politischen Kräfteverhältnisse umkehrten und wenigstens eines der beiden Lager nunmehr auf der Suche nach neuen identitätsstiftenden oder mobilisierenden Themen war. Ganz besonders war das 2003 der Fall: Die große Mehrheit der Linken war nach ihrem Ausscheiden in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen zugunsten des Kandidaten der extremen Rechten, Jean-Marie Le Pen, und durch das Scheitern der sozialen Bewegung gegen die durch die neue rechte

Regierung vollzogene Rentenreform völlig fassungslos. Sie schwenkte nun plötzlich zur Frage des Kopftuchs über und entfachte eine laizistische Kampagne gegen den Propagandafeldzug, den die ›Islamisten‹ ihrer Auffassung nach mit einem Stück Stoff gegen die ›Werte der Republik‹ führten. Derart glaubten diese Politiker einer progressiven, ja sogar revolutionären Linken (denn die Kampagne zum Schulverweis der Schwestern Lévy wurde von Köpfen der extremen Linken angeführt) den Block einer laizistischen Linken nun auf billige Weise wieder zusammenschweißen zu können. Die Linke hatte in den 1980er Jahren einen entscheidenden Kampf gegen die katholische Kirche und ihre Konfessionsschulen verloren, als der Versuch ihrer Verstaatlichung mit einem nachhaltigen Misserfolg endete. Indem man sich auf die jungen verschleierten Mädchen stürzte, fand man Gegnerinnen, von denen mit gutem Grund anzunehmen war, sie seien leicht zu besiegen (Cadot et al. 2007; Tévanian 2005).

Die Tatsache, dass die Frage in der Öffentlichkeit nur wenig später in Deutschland gestellt wurde, hatte übrigens zur Folge, dass der Austausch der Argumente zwischen den beiden Ländern sehr ungleich war. Die französischen Debatten sind auf der anderen Seite des Rheins ziemlich breit rezipiert und veröffentlicht worden, wo die Parteigänger des ›säkularistischen‹ Wegs einen nicht unerheblichen Teil ihrer Argumentation bei ihren Nachbarn entliehen haben. Darüber hinaus hatten die französischen Diskussionen im übrigen Europa einen beachtlichen Nachhall, selbst bei den Engländern, die sich in dieser Frage am entgegengesetzten Ende befinden. Umgekehrt haben die Debatten in der Bundesrepublik außerhalb ihrer Grenzen nur eine sehr begrenzte Tragweite gehabt. Die angesichts der Materie besonders komplizierten Verhältnisse in Deutschland und der relativ widersprüchliche Charakter der gerichtlichen Stellungnahmen des BVerfG, des BVerwG, mehrerer Verfassungs- oder Staatsgerichtshöfe der Bundesländer und etlicher unterer Verwaltungs- oder Arbeitsgerichte haben zu dieser Situation zweifellos beigetragen. Daher sind die Debatten jenseits des Rheins in Frankreich nur bruchstückhaft und verzerrt aufgenommen worden. Man würde vergeblich einen politisch handelnden oder verantwortlichen Menschen suchen, der seine Position dadurch zu legitimieren versucht, dass er sich auf Deutschland beruft, obwohl dies bei anderen Themen, wie z.B. in der Ökonomie oder beim Verhältnis zwischen Bund und Ländern, häufig geschieht. Darüber hinaus wurde der Umstand, dass sich die Diskussion in Deutschland nur auf das Tragen des Kopftuchs bei Lehrerinnen bezieht, während sie in Frankreich praktisch nur die Schülerinnen betrifft, in der öffentlichen Meinung in Frankreich nicht deutlich genug wahrgenommen.

Araber und Türken, französische und deutsche Identität

Die zeitlichen Unterschiede in der Dynamik der Kontroversen über das Kopftuch zwischen Frankreich und Deutschland sind allerdings ein wichtiges Indiz dafür, dass die Probleme tiefer liegen. In beiden Ländern hatte das Tragen des Kopftuchs bei den Müttern von Einwanderern und Einwanderinnen auf nationalem Niveau keine bemerkenswerte Reaktion hervorgerufen – umso mehr, als es an die christlichen Bauersfrauen erinnerte, die sich damit noch vor wenigen Jahrzehnten bedeckten. Erst als das Kopftuch *modern* wurde und von jungen Frauen auf striktere und weniger nachlässige Weise (und häufig sehr viel eleganter) als in der vorherigen Generation getragen wurde, fing es an Probleme zu machen (Khosrokhavar/Gaspard 1995; Venel 1999). In beiden Ländern hat man diese neue Kleidermode nicht ohne Grund mit dem internationalen Auftauchen des politischen Islamismus in Verbindung gebracht. Indessen ist das, was eigentlich stört, offenbar gar nicht an erster Stelle dessen Einfluss, der übrigens oft breit herbeifantasiert und überschätzt wird, sondern der Umstand, dass die Personen, die das Kopftuch tragen wollen, nicht nur vorübergehende Migrantinnen, Ehefrauen und Mütter von Gastarbeitern bzw. Gastarbeiterinnen sind sondern auch junge Mädchen oder junge Frauen, die im Gastland geboren wurden oder in jungen Jahren dort hinkamen. Häufig besitzen sie dessen Staatsbürgerschaft und sind in einem Prozess der Eingliederung begriffen, der sehr viel dynamischer als bei ihren Müttern verläuft (der Zugang zu Gymnasien und Universitäten und zum Lehrerinnenberuf ist dafür ein unmissverständliches Zeichen) und zu zahlreichen Formen der Diskriminierung auf Grund ihrer ethnischen und kulturellen Herkunft führt. Die Kontroversen über das islamische Kopftuch haben Fragen der Identität aufgeworfen, auf die sich die europäischen Gesellschaften von dem Augenblick an gestürzt haben, als ihre traditionellen religiösen und moralischen Koordinaten durcheinander gerieten. In einem derartigen Kontext sind die Träger/innen des Fremden als Gegenmodelle wie geschaffen, da sie es erlauben die Mehrheitsgesellschaften um einen ›Staatskommunitarismus‹ herum zu vereinen, der seine besonderen kulturellen Normen zur Gesetzesnorm erhebt, die dann wiederum allen auferlegt wird (Sintomer 2004). Wenn die Anderen für sich eigene Werte oder eine andere Religion im Inneren der Gesellschaft und nicht nur am Rand oder im Ausland in Anspruch nehmen, können sie leicht zu Sündenböcken werden und als infiltrierte Elemente gelten, die eine ohnehin gefährdete Identität bedrohen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht erstaunlich, dass das Problem früher in Frankreich als in Deutschland auftrat, wo das geltende *ius sanguinis* das Bewusstsein, dass man Moslem *und* Deutscher oder zumindest dauerhaft in

Deutschland und ohne jegliche Perspektive auf eine Rückkehr in die Heimat verankert sein kann, bis zu einem recht späten Zeitpunkt nicht zuließ.

Das wirft ein besonderes Licht auf den größten Unterschied in der ›Kopftuchfrage‹ auf beiden Seiten des Rheins. Obwohl in beiden Ländern private Rechtsstreitigkeiten zwischen Arbeitgeber/innen und Arbeitnehmerinnen, die ein Kopftuch trugen, von Zeit zu Zeit durch Gerichte verhandelt und in der Öffentlichkeit diskutiert wurden, bezog sich die Kontroverse im wesentlichen auf die schulische Welt, denn man geht davon aus, dass hier die nationalen Werte und Modelle weitergegeben werden und das nationale Selbstverständnis aufgebaut wird. Nun haben sich die Debatten in Deutschland im Wesentlichen nur auf die Lehrerinnen bezogen und die Zahl derjenigen, die es für legitim gehalten hätten, bei Schülerinnen das Tragen des Kopftuchs in Frage zu stellen, ist sehr gering. In Paris scheint es umgekehrt undenkbar, dass sich die Frage der Duldung eines Kopftuchs bei Lehrerinnen überhaupt stellt und dass prominente politische Persönlichkeiten es wagen würden, das zu rechtfertigen. Man kann darauf wetten, dass keine Lehrergewerkschaft die Rechte von verschleierten Kolleginnen verteidigen würde, so sehr bildet das Personal des Erziehungswesens in Frankreich eine Bastion der »wehrhaften Laizität« (Bauberot 2004). Dieser Gegensatz geht weniger auf das Kopftuch selbst als auf die Geschichte der beiden Länder zurück. Die Lehrerinnen und Lehrer haben in Deutschland nicht die Rolle von ›Husaren der Republik‹ inne, die man ihnen in Frankreich gerne zuschreibt. Die Toleranz des Staats in Glaubensfragen ist in Deutschland historisch weiter entwickelt und die Ergebnisse des Bismarckschen Kulturkampfs sind hier sehr anders und für die Kirchen weniger negativ gewesen, als die des laizistischen Kampfs von der ersten bis zur dritten Republik beim lateinischen Nachbarn. Die Steuereinziehung für eine Kirche oder die Integration des Religionsunterrichts in den offiziellen Stundenplan sind aus französischer Sicht schockierende Verstöße, während sie in der Bundesrepublik kaum in Frage gestellt werden. Schließlich hat in diesem Zusammenhang auch die Art und Weise, wie man zum Staatsbürger oder zur Staatsbürgerin wird, ein Gewicht. In Ermangelung eines vom Geburtsort abhängigen Staatsbürgerschaftsrechts[4] im Land von Johann Gottlieb Fichte ist der Anteil an jungen Menschen mit Migrationshintergrund, die nicht die Staatsbürgschaft des Landes genießen (obwohl sie häufig auf dessen Territorium geboren sind) viel wichtiger als im Land von Ernest Renan.[5]

4 Zudem ist ja das Staatsbürgerschaftsrecht etwas gelockert worden in Richtung auf das *ius soli*, bleibt aber strenger und restriktiver als in Frankreich.

5 Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814, deutscher Erzieher und Philosoph, und Ernest Renan, 1823-1892, französischer Schriftsteller, Historiker, Religionswissenschaftler und Orientalist, stehen hier für die unterschiedlichen staatsbürgerlich-kulturellen Traditionen Deutschlands und Frankreichs. Beide beschäftig-

Jugendliche mit Migrationshintergrund werden in Deutschland noch mehr als in Frankreich als ›Ausländer‹ angesehen. Es ist bezeichnend, dass die Bundesrepublik wahrscheinlich das einzige europäische Land ist, wo die Geburtenrate sich ausschließlich auf die Staatbürgerinnen und -bürger und nicht auf die Gesamtheit der ansässigen Bevölkerung bezieht, und auch die fast gleichartige Hautfarbe der Fußballnationalmannschaft kann als ein Zeichen dieser Abgeschlossenheit gelten. Diese Umstände haben die relative Gleichgültigkeit gegenüber den jungen Schülerinnen, die ein Kopftuch tragen, sicher befördert: nach allem waren und bleiben sie zumindest im öffentlichen Bewusstsein ›Fremde‹ (Rostock/Berghahn 2008a und 2008b). Diese Gleichgültigkeit steht im Gegensatz zur Lebhaftigkeit der Reaktionen, wenn es um Lehrerinnen geht: Schließlich unterrichten sie *deutsche* Kinder und laufen Gefahr, sie zu beeinflussen, während man niemals daran dachte, dass die Zugehörigkeit einiger ›gütiger‹ Ordensschwestern zum Lehrkörper einzelner Länder die Neutralität des Staats beinträchtigen könnte.

Die historischen Beziehungen zwischen den vom Kopftuch betroffenen Bevölkerungsteilen und dem Gastland sind in Frankreich und Deutschland übrigens auch nicht dieselben. In beiden Ländern gibt es eine zwar minoritäre, aber durchaus sichtbare Zahl von Kopftuch tragenden Frauen, die Konvertitinnen sind. In Frankreich wird der Islam indessen vor allem von Bevölkerungsteilen praktiziert, die aus dem Maghreb kommen (fast drei Millionen, die in Frankreich ansässig sind, stammen aus dem Maghreb, gegenüber nur 315.000 türkischen Ursprungs) und aus anderen arabischen Ländern. Der Islam von Bevölkerungsteilen, die aus Schwarzafrika kommen, ist, obwohl sie einen nicht zu unterschätzenden Teil der Gläubigen darstellen, bis vor kurzem im öffentlichen Raum kaum zur Kenntnis genommen worden (und als dies dann der Fall war, war das vorherrschende Bild eher das der Rückständigkeit oder Folklore als das einer islamistischen Gefahr). Dasselbe gilt für Türkinnen bzw. Türken in Frankreich: Obwohl eine bedeutende Anzahl junger Mädchen, die von der Schule verwiesen wurden, besonders in Elsass und Lothringen, türkischer Herkunft ist, wird in der öffentlichen Wahrnehmung unterstellt, dass die jungen Leute beiderlei Geschlechts den arabischstämmigen Altersgenossen und -genossinnen weit gehend angeglichen sind. In Deutschland ist die Situation umgekehrt. Der Kultus des Islams ist vor allem eine Angelegenheit von Bevölkerungsteilen, die aus der Türkei kommen (mehr als 2,5 Millionen Personen). Andere Gruppen, die in der Minderheit sind, erscheinen im öffentlichen Raum kaum als ein deutlich erkennbares Problem (es gibt z.B. weniger als 130.000 Migrantinnen und Migranten aus dem Maghreb). Obwohl diese Diskrepanz bedeutsam ist, wird sie allgemein unterschätzt. Selbst

ten sich intensiv mit Begriff und Idee der Nation sowie mit Religionen, beiden wird Antisemitismus attestiert.

wenn es zu dieser Frage keine verlässliche systematische Untersuchung gibt, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass die Art und Weise, in der das Kopftuch getragen wird, für Menschen maghrebinischer und türkischer Abstammung nicht genau dieselbe ist. Besonders gilt das auch für die Bedeutung des Kopftuchs für die Beziehungen zwischen Männern und Frauen und die Familienstruktur.

Die Unterschiede der nationalen Herkunft haben nicht nur eine symbolische Tragweite und übersetzen sich in kulturelle Praktiken, die teilweise verschieden sind. Auch wenn die Arbeiten zu dieser Frage (Tietze 2002; Delmas 2006; Amir-Moazami 2007; Göle 1993) auf diesen Punkt eines systematischen Vergleichs nicht eingehen, scheint es doch, dass das Kopftuch in Bevölkerungsgruppen türkischer Herkunft früher getragen wird, während es bei den jungen Frauen aus dem Maghreb vor der Pubertät nur ein randständiges Phänomen ist. Hingegen ist das Tragen des Niqab, der das Gesicht ganz bedeckt und eine Öffnung nur für die Augen lässt, bei den Türkinnen ebenso selten wie bei den Maghrebinerinnen. Man bemerkt dieses Phänomen vor allem in den Randgruppen der radikalen Salafisten oder bei vereinzelten Menschengruppen, die aus pakistanischen, afghanischen oder indischen Landstrichen kommen, während es in Großbritannien auf Grund der Tatsache, dass die Einwanderung zu großen Teilen aus diesen Regionen der Erde erfolgt ist, eine größere Bedeutung hat.

Obwohl traditionelle patriarchale Strukturen in allen Mittelmeerländern weit verbreitet sind, sind die Familienstrukturen doch teilweise verschieden. Eine Studie in Frankreich vom Beginn der 1990er Jahren zeigte, dass alle Gruppen mit Immigrationshintergrund dazu tendierten, ihre Heiratspraktiken den Mehrheitsverhältnissen in Frankreich anzugleichen. Sie belegte aber auch, dass Bevölkerungsgruppen türkischer Herkunft mit einer deutlich stärkeren Geburtenrate als bei den Bevölkerungsteilen maghrebinischen Ursprungs und mit einer beträchtlich höheren Heiratsquote zwischen männlichen Immigranten und Frauen aus den Herkunftsländern am stärksten von dieser Tendenz abwichen (Tribalat 1995). Es ist mehr als wahrscheinlich, dass dies nicht zu unterschätzende Rückwirkungen für die Bedeutung des Kopftuchs bei den entsprechenden Bevölkerungsgruppen hat. Insbesondere gilt das für die Balance zwischen dem Willen zur Selbstbehauptung und der Rücksicht gegenüber Familienbräuchen. Trotz dieser Unterschiede unterstreichen soziologische Untersuchungen auf beiden Seiten des Rheins, dass die Mädchen, die das Kopftuch und zwar sehr oft gegen den Rat ihrer Familie tragen, zwar fast immer sehr gläubig, aber keine Fundamentalistinnen sind. Häufig verteidigen sie die Religion gegen die Tradition (und insbesondere gegen die traditionelle Unterordnung der muslimischen Frauen) und machen aus dem Tragen des Kopftuchs, das sie während oder am Ausgang der Adoleszenz übernehmen, das, was Michel Foucault als ›Gegenpraxis‹ be-

schreibt (Foucault 2004). Viele verlangen in jeder Hinsicht eine Gleichheit zwischen Männern und Frauen. Nur sehr wenige stellen den Rahmen der demokratischen Verfassung in Frage. Wenn sie eine doppelte, also französische bzw. deutsche *und* muslimische Identität beanspruchen und sich mit beiden Beinen integrieren wollen, bekräftigen sie den Wunsch, in einer multikulturellen Gesellschaft zu leben, wo sie sich zu ihrer Religion bekennen können ohne stigmatisiert zu werden. Das Symbol des Kopftuchs wird im Rahmen einer intensiven religiösen Kultur reaktiviert, die aber zum Teil posttraditionell ist, was sich daran zeigt, dass die jungen Mädchen immer wieder darauf bestehen, die Gründe für die Verbote oder Gebote mit denen sie konfrontiert werden, kennen zu lernen (Khosrokhavar/Gaspard 1995; Venel 1999; Nordmann 2004; Blaschke/Sabanovic 2000; Amir-Moazami 2007).

Die Eigentümlichkeit der aus der Türkei stammenden Bevölkerungsgruppen in der Kopftuchfrage wird auch durch den Umstand bestimmt, dass die Türkei das einzige mehrheitlich islamisch geprägte Land ist, wo ein bedeutender Teil der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in der Nachfolge des Kemalismus, der sich seinerzeit stark vom laizistischen Kampf der Dritten Französischen Republik inspirieren ließ, die Linie einer kompromisslosen Verteidigung einer radikalen Laizität vertritt. Das zeigt sich in Stellungnahmen, die in europäischen Ländern, wo Immigranten türkischer Abstammung viel stärker in der Minderheit sind, keine Entsprechung haben. In Deutschland haben Dachverbände wie der ›Türkische Bund in Berlin-Brandenburg‹ (TBB) leidenschaftlich Partei gegen das Kopftuch bezogen und an die Machthaber appelliert, sich in der Sache standfest zu erweisen (Berghahn/Rostock 2007). In Frankreich waren derartige Stellungnahmen im Vergleich sehr viel isolierter. Das Pamphlet der Iranerin Chahdorff Djavann »Bas les voiles!« (2003) hat zwar einen Verkaufserfolg gehabt, wohingegen das Eintreten für Toleranz ihrer Landsfrau und Friedensnobelpreisträgerin Schirin Ebadi nur auf ein höfliches Schweigen stieß, aber es war von den Realitäten der Einwanderung in Frankreich völlig losgelöst. Untersuchungen zeigen übrigens, dass die erbitterte Opposition gegen die Freigabe des Kopftuchs für Schülerinnen durch die Bewegung ›Ni putes ni soumises‹ (Weder Huren noch Unterworfene) nur die Gefühle einer Minderheit unter den auf französischem Boden lebenden Immigrantinnen und Immigranten wiedergibt. Diese Bewegung, die in den Medien aufgebauscht und weit gehend von Militanten aus den traditionellen politischen Lagern unterstützt wurde, hatte zunächst ein breites Echo gefunden, als sie gegen die häusliche Gewalt in den Vororten, deren Opfer Frauen sind, mobilisierte. Sie hat sich danach von ihrer Basis abgeschnitten und ist im Schlamm politischer Schlachten versackt. Ihre Wiegerung, die Beziehungen zwischen dem Modell der männlichen Herrschaft in den Vororten und dem allgemeinen Sexismus in der französischen Gesellschaft offen anzusprechen, haben sie in gefährliche Nähe zur Welle der

Islamophobie in Frankreich und zur Fixierung der Medien auf den ›arabischen Jugendlichen‹ gebracht, die an die Vorurteile aus der Kolonialzeit erinnert (Guénif-Souilamas/Mace 2004).

Diese Beziehung auf die Vergangenheit bildet im Übrigen ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Frankreich und Deutschland. Die Frage des Kopftuchs hatte sich bereits in den überseeischen Gebieten, die von Frankreich seit dem 19. Jahrhundert besetzt waren, gestellt, wo die Armee im Namen der Moderne und der Aufklärung im Maghreb Zwangsentschleierungen durchgeführt hatte (Bouteldja 2004; Fanon 1961; Clancy-Smith 2006). Die für die Kolonien zuständigen Beamten der Metropole sind nach der Dekolonisierung weit gehend auf die Immigranten umgeschult worden. Der Krieg in Algerien liegt nicht so weit zurück und in den Köpfen hat sich zwischen diesem Konflikt und dem aktuellen Krieg gegen den Terrorismus um so mehr eine gewisse Kontinuität hergestellt, als der Bürgerkrieg in Algerien in den Jahren 1980-1990 einen erkennbaren Hintergrund der französischen Ängste vor einer ›islamistischen Gefahr‹ gebildet hat. Auch wenn die postkoloniale Vorstellungswelt mehr oder weniger die Geisteshaltung der ganzen westlichen Welt prägt (und spiegelbildlich die von Menschen, die in den ehemaligen Kolonien leben oder von dort kommen), ist Deutschland umgekehrt ohne ein lebendiges eigenes Kolonialgedächtnis, selbst wenn die Türkei einst unter deutschem Einfluss stand. Es gibt in der öffentlichen Meinung keine Erinnerung an einen bewaffneten Kampf gegen dieses Land und es wäre interessant zu untersuchen, in welchem Maß der/das Andere aus diesem Grund äußerlicher bleibt und weniger leidenschaftlich abgewiesen wird als die Figur des Arabers in Frankreich.

Welche Neutralität des Staats in religiösen Fragen und welche Laizität?

Wie dem auch immer sei, die Art und Weise, wie die Debatte über das Kopftuch gerahmt wird, ist auf beiden Seiten des Rheins nur teilweise gleich. In Frankreich wie in Deutschland wird das Argument des politischen Islams in den Medien breit benutzt. Man behauptet, dass das Kopftuch ein politisches Symbol sei, das zur geltenden demokratischen Verfassung im Widerspruch stehe und das folglich zumindest in gewissen Räumen verboten werden müsse. Das Kopftuch ist nach dieser Auffassung nicht der harmlose Ausdruck einer kulturellen Identität, sondern eine Eroberungsstrategie, die junge Mädchen instrumentalisiert, um dem demokratischen Rechtsstaat einen Schlag zu versetzen. Diese Position ist oft auf groteske Weise ausgedrückt worden – in Frankreich noch mehr als in Deutschland (wo aus nahe liegenden historischen Gründen eine Parallele zu den Symbolen der Nazis nicht mit ebensoviel Leichtigkeit hergestellt werden kann). Der Schwachpunkt eines derartigen

Deutungsmusters ist hingegen, dass seine empirische Plausibilität schwer zu beweisen ist, zumal alle soziologischen Untersuchungen zum Kopftuch dazu tendieren sie zu entkräften und die Fachleute darauf bestehen, dass die Bewegung der Re-Islamisierung vielfältig ist. Im Übrigen ist ein spezifisch europäischer Islam im Entstehen begriffen, der vor allem durch humanistische Werte der Toleranz und der Achtung vor dem Individuum geprägt ist. Auch viele junge verschleierte Frauen auf diesem Kontinent sind davon zutiefst geprägt (Roy 1999). Aus Mangel an überzeugenden Argumenten hat die Rhetorik von der Manipulation durch den politischen Islamismus – auch wenn sie einen großen Einfluss auf die öffentliche Meinung hatte (und von einer Mehrheit der Franzosen und Deutschen geteilt wurde) – keinerlei Chance, juristische oder gesetzliche Maßnahmen klar zu rechtfertigen.

Vielmehr hat in Frankreich wie Deutschland als weiteres Bezugssystem der Deutungsrahmen von der Gleichheit von Männern und Frauen, der das Kopftuch im Kern widerspräche, den Ausschlag gegeben, um die öffentliche Meinung in eine der Toleranz entgegen gesetzte Richtung kippen zu lassen. Die Überlegung ist breit und bis zum Exzess wiederholt worden, dass das Kopftuch unabhängig vom kulturellen Kontext und den Motiven derer, die es tragen, ein Symbol sei, das die Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann und ihre Unterwerfung unter ihn manifestiere. Derart wird dem religiösen Symbol eine starre Bedeutung zugesprochen. Es sei unter diesem Blickwinkel dann nicht so wichtig, ob es *freiwillig* getragen würde, denn auch dies belege die Verinnerlichung der Unterwerfung durch die Beherrschten und den Erfolg eines starken kulturellen Drucks durch das soziale Milieu. Das Argument wird oft auf ziemlich groteske Art aus einem Blickwinkel vorgetragen, der alle soziologischen und historischen Forschungen ignoriert (Benslama 2002; Chahdorff 2003).

Indessen ist diese Position auch auf eine etwas pragmatischere Art durch zahllose Funktionäre aus Politik und Verwaltung auf beiden Seiten des Rheins verteidigt worden. Man gibt zwar zu, dass die symbolische Bedeutung eines Objekts, wie es das Kopftuch darstellt, eine veränderliche symbolische Konstruktion ist, die von den Umständen abhängt und dass viele junge Frauen, die das Kopftuch tragen, es freiwillig tun und nicht mehr als andere unterdrückt und beherrscht sind. Man vertritt jedoch die Ansicht, dass eine unbeugsame Haltung der Verwaltung für diejenigen jungen Mädchen eine Hilfe sein könne, die sich trotz familiären Drucks weigern, das Kopftuch zu tragen. Darum müsse man restriktive Gesetze machen, um die Masse der Musliminnen zu schützen, auch auf die Gefahr hin, die Freiheit einer Handvoll von ihnen zu beschränken. In Ermangelung eines ausreichend soliden normativen Fundaments und einer Beweisführung auf Grund von überzeugenden, auf Feldforschung basierenden empirischen Argumenten, böte eine derartige Begründung für eine Regelung oder ein Verbot, jedenfalls auf der Gesetzes-

ebene, ebenfalls keine ausreichende Legitimation. Implizit nehmen einige Urteile oder Weisungen allerdings dennoch affirmativ darauf Bezug.

Natürlich sind sogar einige offen rassistische Argumente zu vernehmen, auch wenn sie in den parlamentarischen Debatten breit verurteilt wurden und in den Gerichten nicht zitiert werden dürfen. Viel subtiler tritt dagegen ein ›kulturalistischer‹ Rassismus auf, der gewisse Muslime und Musliminnen, die die deutsche oder französische Staatbürgerschaft haben, auf eine Bürgerschaft zweiten Grades beschränkt. Ihr Pass würde ihnen dann nicht, so wie den angestammten Deutschen oder Franzosen, eine Bürgerschaft mit vollen Rechten eröffnen; immer unter dem Verdacht, nicht vollständig national zu sein, müssten sie ihre Integration in die ›Leitkultur‹ des Gastlandes (in dem sie oft geboren sind) erst noch beweisen. Aber auch hier kann das Argument in die offiziellen Begründungen der Regelungen und geltenden Gesetze nicht aufgenommen werden.

Eine besondere Variante des Themas ›Leitkultur‹ hat in Deutschland einen tatsächlichen juristischen Erfolg davongetragen. Dabei handelt es sich um die Behauptung, dass die im Grundgesetz (GG) explizit erwähnten christlichen Wurzeln bei christlichen Symbolen eine Ausnahme vom generellen Verbot für Lehrerinnen, religiöse Symbole zu tragen, rechtfertigten. In Frankreich ist eine derartige Weise das Problem zu behandeln schwer vorstellbar, wo diejenigen, die eine solche Sichtweise teilen, sie mit anderen Argumenten begründen müssen (zum Beispiel mit dem des politischen Islamismus). In dieser Hinsicht nehmen einige Bundesländer eine unleugbare Sonderrolle ein und nähern sich anderen europäischen Ländern an, wo der Staat eine Religion offen privilegiert. Allerdings wird diese Eigentümlichkeit durch den Umstand etwas relativiert, dass auch die französische Laizität in der Praxis von einer Moral durchdrungen ist, die die katholische Religion (und in zweiter Linie die protestantische und jüdische Religion) begünstigt und dazu tendiert Muslime zu benachteiligen. Obwohl das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich allgemein gilt, gab es niemals einen Ausschluss, weil ein Kreuz oder eine Kippa getragen wurde – nur das islamische Kopftuch und der Turban der Sikhs waren davon betroffen. Wie in Deutschland ist der schulische Kalender an den christlichen Kalender angelehnt und übergeht die wichtigsten jüdischen oder islamischen Feste vollständig. In beiden Ländern kontrastieren die rechtlichen Hindernisse, die eine Reihe von Bürgermeistern in den Weg stellen, um den Bau von Moscheen zu verhindern, stark mit der Wertschätzung von christlichen Kirchen, die als ein traditionelles Erbe der ›französischen‹ oder ›deutschen‹ Kultur angesehen werden.

Indessen ist es der ›laizistische‹ Rahmen, der in Frankreich offiziell gilt, der letztlich den Kern des Rechtfertigungsrepertoires zum Verbot des Kopftuchs geliefert hat. Auch wenn die Argumente über den politischen oder fundamental patriarchalen Charakter des Kopftuchs für zahlreiche Verantwort-

liche in Europa eine gemeinsame Basis waren, ist die laizistische Thematik doch unbestreitbar eine französische Besonderheit und der Einfluss, den die Debatten in Frankreich auf Deutschland ausgeübt haben, darf nicht unterschätzt werden.

Aus der Perspektive einer ›offenen Neutralität‹ des Staats gegenüber den Religionen privilegiert der Staat zwar keine Religion oder spirituelle Gemeinschaft, kann aber die Steuereintreibung für die religiöse Körperschaften übernehmen, konfessionelle Einrichtungen subventionieren oder den Religionsunterricht in den schulischen Ablauf integrieren. Eine derartige ›offene‹ Neutralität, die die heute bestehende und bestätigte Haltung in Schleswig-Holstein bestimmt, war diejenige, die in Gesamtdeutschland vorherrschte, ob es nun um katholische, protestantische oder jüdische Religionsausübung ging. In der Realität ist Frankreich an einigen Punkten gar nicht so weit davon entfernt, wenn der Staat das System der Privatschulen, das vor allem konfessioneller Art ist, subventioniert und die meisten Gemeinden die rechtmäßigen Eigentümerinnen von einigen kirchlichen Gebäuden sind und sie aus diesem Grund auch unterhalten müssen. Darüber hinaus war die herrschende Geisteshaltung bei der Ausformulierung des berühmten Gesetzes von 1905, das die Beziehungen zwischen Staat und Religion festgelegt hat, gar nicht so fern von der Perspektive einer ›offenen‹ Neutralität (Baubérot 2004). Dennoch fehlt diese in der Rhetorik der Mehrheit fast vollständig, die sich viel lieber auf die Laizität und die französische Ausnahme beruft.

Der Begriff der ›Laizität‹ ist indessen ziemlich vieldeutig und lässt sich unter zwei sehr gegensätzliche Hauptvarianten subsumieren. Die ›gemäßigte‹ Laizität, die das Gesetz von 1905 inspiriert hat, impliziert den Aufbau eines zivilen, juridischen und politischen Raums, der von den religiösen Räumen strikt getrennt ist und sich jenseits von ihnen befindet (Baubérot 2004). Aus dieser Warte stellt sich der Staat nicht gegen die Religion, weigert sich aber zugleich von ihr abzuhängen oder ihre Botschaften zu übernehmen – auch dann, wenn es pluralistisch geschieht. Insbesondere müssen sich seine Repräsentantinnen und Repräsentanten davor hüten, Zeichen ihres möglichen Glaubens zur Schau zu stellen und haben strikte Neutralität zu wahren. Diese säkulare Position war nah bei der, die die offizielle französische Rechtsprechung des Staatsrats zum Kopftuch in den Jahren 1990 inspirierte. Sie wird heute in Deutschland durch die Länder Berlin, Bremen und Niedersachsen vertreten, die die französische Argumentation übernommen haben.

Die ›wehrhafte‹ Laizität geht sehr viel weiter und stellt sich als eine umfassende Zivilreligion, die in Konkurrenz zu jeder konfessionellen Erziehung tritt, *gegen* die Religion auf. Sie tendiert dazu, dem Staat eine besondere Ethik oder eine Vision des Guten zu überantworten, die derart eine Art säkularen ›Staatskommunitarismus‹ bildet. Die französische Laizität wurde lange gemäß dieser Auffassung geformt. Ihre Feinde waren jahrzehntelang die katholische

Kirche und der ›Papismus‹. Heute scheinen die »republikanischen Fundamentalisten« (Baubérot 2006) vergessen zu haben, dass der Kampf für die Laizität einst zwischen der Republik und der Mehrheitsreligion des Landes ausgefochten wurde – einer Staatsreligion, die ihren Nutzen aus einer beachtlichen Stärke und Unterstützung zog. Stattdessen richten sie jetzt ihre Energie gegen eine Minderheitenreligion, die in Frankreich diskriminiert ist, gegen die Religion der ehemaligen Kolonisierten, gegen die einige Jahrzehnte zuvor ein gnadenloser Krieg geführt wurde, um sie zu zwingen französisch zu bleiben. Wie Karl Marx sagte, wiederholt sich die Geschichte als Farce und die aktuelle Haltung der ›wehrhaften‹ Laizität äfft die rückwärtsgewandtesten Züge eines Kampfes nur nach, der, was auch immer man davon hält, vor einem Jahrhundert doch ein anderes Aussehen hatte. Diese Variante des ›Kampfes‹ hat die Argumentation (wenn nicht sogar den Wortlaut) des Gesetzes von 2004 beeinflusst, das übereinkam, das Tragen von religiösen Zeichen in der Schule durch Schüler und Schülerinnen zu verbieten (Collectif 2004; Nordmann 2004; Lévy/Lévy 2004).

Sie hat in Deutschland kein Äquivalent und darum stößt die eingangs erwähnte Parallele zwischen dem Geist der französischen und der deutschen Gesetzgebung schnell an ihre Grenzen. In dieser Hinsicht ist Frankreich grundlegend verschieden; das einzige vergleichbare Beispiel in Europa ist die Türkei. Die Bundesländer, die eine säkulare Position einnehmen, haben glücklicherweise auf der Hälfte des Wegs Halt gemacht.

Literatur

Amara, Fadela/Abdi Mohammed (2006): La racaille de la république, Paris: Seuil.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Baubérot, Jean (2004): Laïcité 1905-2005, entre passion et raison, Paris: Seuil.

Baubérot, Jean (2006): L'intégrisme républicain contre la laïcité, Paris: L'Aube.

Benslama, Fethi (2002): La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, Paris: Aubier.

Berghahn, Sabine (2008): »Fünf Jahre nach dem Kopftuchurteil – Rechtliche Lösungsmodelle auf Länderebene«, Vortrag gehalten auf der Konferenz »Integration zwischen ›Leitkultur‹ und ›Laizität‹? Fünf Jahre nach dem ›Kopftuchurteil‹ des Bundesverfassungsgerichts«, Friedrich-Ebert Stiftung/EU-Forschungsprojekt VEIL der Freien Universität Berlin, Berlin, 5. und 6. Juni 2008, abrufbar: http://131.130.1.78/veil/Home3/download.

php?453e0a44e8d264055ffdbde49a72500a, 22.01.2009; ebenso: http://131.130.1.78/veil/Home3/download.php?4882fd80acb79db3d38c9378a646bbb9, 22.01.09.

Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (2007): VEIL – Country study overview Germany, Bericht, Freie Universität Berlin, Januar [unveröffentlichtes Dokument].

Blaschke, Jochen/Sabanovic, Sanela (2000): »Multi-level Discrimination of Muslim Women in Germany«. In: Blaschke Jochen (Hg.), Multi-level Discrimination of Muslim Women in Europe, Berlin: Parabolis, S. 37-138.

Bouteldja, Houria (2004): De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises: l'instrumentalisation coloniale et néocoloniale de la cause des femmes, abrufbar: http://multitudes.samizdat.net/De-la-ceremonie-du-devoilement-a.html, 22.01.2009.

Bouzar, Dounia/Costa-Lascoux, Jaqueline/Houziaux, Alain (2004): Le voile, que cache-t-il? Paris: L'Atelier.

Cadot, Christine/Kakpo, Nathalie/Sintomer, Yves/Varikas, Eleni (2007): VEIL – Country study overview France, Bericht, Université de Paris 8, Januar [unveröffentlichtes Dokument].

Cesari, Jocelyne (1998): Musulmans et républicains, Paris: Complexe.

Chahdorff, Djavann (2003): Bas les voiles! Paris: Gallimard.

Clancy-Smith, Julia (2006): »Le regard colonial. Islam, genre et identité dans la fabrication de l'Algérie française«. Nouvelles Questions Féministes 25, S. 25-40.

Collectif (2004): La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante Rebonds, Les dossiers de Libération, Paris: L'Aube.

Delmas, Clémence (2006): Das Kopftuchverbot in Frankreich, Frankfurt am Main: Peter Lang.

Fanon, Frantz (1961): »L'Algérie se dévoile«. In: Fanon, Franz (Hg.), L'an V de la révolution algérienne, Paris: Maspero, S. 42-43.

Foucault, Michel (2004): Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978), Paris: Seuil.

Geisser, Vincent (2003): La nouvelle islamophobie, Paris: La Découverte.

Göle, Nilüfer (1993): Musulmanes et modernes, Paris: La Découverte.

Gresh, Alain (2004): L'islam, la République, le monde, Paris: Fayard.

Guenif-Souilamas, Nacira/Mace, Eric (2004): Les féministes et le garçon arabe, Paris: L'Aube.

Khosrokhavar, Farhad/Gaspard, Françoise (1995): Le Foulard et la République, Paris: La Découverte.

Lévy, Alma/Lévy, Lila (2004): Des filles comme les autres. Au-delà du foulard, entretiens avec Véronique Giraud et Yves Sintomer, Paris: La Découverte.

Nordmann, Charlotte (Hg.) (2004): Le foulard islamique en questions, Paris: Edition Amsterdam.

Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008a): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation: Between Universalism and Rejection of the ›Other‹«. Ethnicities 8, S. 345-364.

Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008b): Germany: The hegemonic use of the headscarf as a symbol of subordination, Paper presented on the Seventh European Social Science History Conference, Lisboa, Network: Ethnicity and Migration, Panel: VEIL. Debates about headscarves in Europe [unveröffentlichtes Dokument].

Roy, Olivier (1999): Vers un islam européen, Paris: Esprit.

Sintomer, Yves (2004): »Un communautarisme d'Etat«. In: Collectif (Hg.), La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante Rebonds, Les dossiers de Libération, Paris: L'Aube.

Tévanian, Pierre (2005): Le voile médiatique: un faux débat, Paris: Liber Raison d'agir.

Tietze, Nikola (2002): Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité, Paris: L'Harmattan.

Tribalat, Michèle (1995): Faire France, une enquête sur les immigrés et leurs familles, Paris: La Découverte.

Venel, Nancy (1999): Musulmanes Françaises, Des pratiquantes voilées à l'Université, Paris: L'Harmattan.

Das Kopftuch der Lehrerin aus britischer Sicht

STEPHIE FEHR

Einleitung

Die britischen Medien verfolgten die deutsche Diskussion um das Kopftuch der Lehrerin mit ähnlich großem Erstaunen wie den französischen Diskussions- und Entscheidungsprozess, der dazu führte, dass französischen Schülerinnen 2004 durch Gesetz verboten wurde, Kopftücher in öffentlichen Schulen zu tragen. Trotz einiger Aufsehen erregender Gerichtsentscheidungen zu religiös motivierter Kleidung ist im Vereinigten Königreich[1] auch in den letzten Jahren keine Veränderung festzustellen, die darauf hindeuten könnte, dass sich auf den britischen Inseln eine ähnlich restriktive Haltung zum Kopftuch wie in Deutschland oder gar in Frankreich durchsetzt. Die zu Grunde liegenden Fälle spielten außerdem keine dauerhafte oder zentrale Rolle in der öffentlichen Diskussion und es wurde auch nie das Kopftuch einer Lehrerin beanstandet. Einmal ging es allerdings um eine Hilfslehrerin bzw. Sprachassistentin (Fall ›Aishah Azmi‹), die sich zusätzlich zum Kopftuch mit einem Niqab[2] verhüllte.[3] Später mehr dazu.

Dieser Beitrag versucht die Frage zu beantworten, wie das Tragen eines muslimischen Kopftuchs in Großbritannien rechtlich bewertet werden würde. Tatsächlich wurde ein Fall wie der von Fereshta Ludin in Deutschland[4] bislang im Vereinigten Königreich nicht diskutiert bzw. problematisiert und derartiges ist unter den momentanen Umständen auch nicht zu erwarten.

---

1 Als Adjektiv zur Bezeichnung des Vereinigten Königreiches wird in Ermangelung einer korrekten Alternative im Folgenden das Wort ›britisch‹ benutzt.

2 Als ›Niqab‹ wird ein eckiges Stück Stoff bezeichnet, das mit einem Band befestigt das Gesicht bedeckt und nur die Augen frei lässt, also eine Art Gesichtsschleier.

3 Azmi v. Kirklees Metropolitan Council, EAT Case No.9/2007 (8 March 2007).

4 Bundesverfassungsgericht (BVerfG) v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE 108, 282.

Die höchstrichterlichen Urteile, besonders die verfassungsgerichtliche Entscheidung im Fall ›Ludin‹ machen die Vielschichtigkeit der von beiden Seiten vorgetragenen Argumente deutlich. Anhand der jeweiligen Darlegungen zu Themen wie ›Neutralität des Staates‹, ›beamten- bzw. arbeitsrechtliche Pflichten‹ und ›kollidierende Grundrechte‹ soll in diesem Beitrag untersucht werden, wie der hypothetische Umgang mit einem solchen Fall, unter Einbeziehung von Gesetzestexten, Richterrecht und Lehrmeinung, in Großbritannien aussehen würde. Mit dieser Methode lässt sich zeigen, wie wenig Gemeinsamkeit mit der deutschen Situation zunächst besteht und dass die Rechtssache ›Ludin‹ im Vereinigten Königreich einen dementsprechend anderen Ausgang nehmen würde – trotz relativer Vergleichbarkeit der allgemeinen Rechtsregeln. Um ein umfassendes Bild der britischen Vorgehensweise zu zeichnen, werden sodann einige Fälle vorgestellt, in denen die Betroffenen Einschränkungen ihrer Religionsausübung beanstandet haben. Darauf folgt der Versuch, eine Erklärung für die Abweichungen des britischen Rechts vom deutschen Recht zu bieten.

Durchweg entpuppt sich der Fall ›Ludin‹ als ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie komplex die Debatte um das Kopftuch ist und ein Rechtsvergleich eignet sich wie häufig auch hier, um die tiefer liegenden Gründe eines zunächst allzu facettenreichen Themas ans Licht zu führen. Das Vereinigte Königreich stellt sich nach außen als erfolgreiche multikulturelle Gesellschaft dar, die auf positive Weise kulturelle Vielfalt respektiert und eine Politik der Chancengleichheit in einer Atmosphäre von Antirassismus und gegenseitiger Toleranz befürwortet (McGoldrick 2006: 173). Dieser Anspruch kann im Allgemeinen als Beschreibung des *Status quo* gelten. Allerdings wird seit einiger Zeit an diesem System des Multikulturalismus kritisiert, dass es zu Abgrenzung und Marginalisierung führe. Auch umgekehrt wird Kritik am Multikulturalismus und Toleranzanspruch bisheriger Prägung laut, die beklagt, dass es weniger Respekt als vielmehr Gleichgültigkeit sei, die praktiziert werde, was dazu führe, dass Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten nebeneinander her lebten und sich keine Seite aktiv genug um Integration bemühe (Yuval-Davis 2007: 568 ff).

Das Recht auf Religionsfreiheit im Vereinigten Königreich

Über viele Jahrzehnte hinweg konzentrierte sich der britische Diskriminierungsschutz auf die Aspekte des Geschlechts und der ethnischen Herkunft. Erst durch einschlägige Erfahrung und den Einfluss der Initiativen der Europäischen Union (EU) im Bereich der Religionsfreiheit änderte sich dies. Bereits seit den 1970er Jahren wurden allerdings Vorwürfe laut, dass kein paralleler Schutz zur Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit im Recht ver-

ankert sei. Zwar wurden Einzelfälle unter den ›Race Relations Act‹ (RRA) von 1976 subsumiert, in denen die Zugehörigkeit zu einer Religion der zu einer ethnischen Gruppe gleichkam.[5] Somit waren Juden und Sikhs beispielsweise als jeweilige ethnische Gruppe anerkannt, einfacher zugängliche Religionen wie das Christentum oder der Islam aber nicht. Im Rahmen des Erlasses des RRA war zwar vorgeschlagen worden, Religion in den Tatbestand des Diskriminierungsverbots zu integrieren, allerdings wurde dies abgelehnt auf Grund der konstatierten Fortschritte in der damaligen Praxis. So hatte sich zum Beispiel eine Ausnahme von der Motorradhelmpflicht für Turbanträger in Form des ›Motorcycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act‹ 1976 durchgesetzt. Im Nachhinein lässt sich dies allerdings als eine naive und kurzsichtige Entscheidung beurteilen, die in der Jurisprudenz zu viel Verwirrung und zur uneinheitlichen Behandlung von Angehörigen verschiedener Religionen führte (Taylor/Emir 2006: 216).

Schriftlich festgehalten ist die Religionsfreiheit in Großbritannien erst seit der Übernahme der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) ins nationale Recht, die 1998 durch den ›Human Rights Act‹ stattfand. Dieses Gesetz inkorporierte wortwörtlich den Text der EMRK und enthält somit ein allgemeines Recht auf Religionsfreiheit sowie ein Recht, nicht auf Grund der Religion oder in anderen durch die Konvention geschützten Rechten verletzt zu werden (bezüglich Religion und weiteren Diskriminierungsmerkmalen siehe Art. 9 und 14 EMRK). Damit verbunden sind aber auch die Geltung von Straßburger Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) als Leitlinie für die Anwendung der EMRK im nationalen Recht und die Tatsache, dass nur öffentliche Organe durch den ›Human Rights Act‹ gebunden sind. Da Gerichte als staatliche Organe demgemäß alles Recht konventionskonform auslegen müssen, können indirekt auch private Streitgegner und -gegnerinnen betroffen sein. Dass damit gleichwohl die Religionsfreiheit noch immer unzureichend reguliert war, wurde spätestens klar, als eine von der Regierung in Auftrag gegebene Studie zu dem eindeutigen Ergebnis kam, dass Angehörige aller Religionen, insbesondere Muslime/Musliminnen, Sikhs und Hindus, aber auch Christen/Christinnen, in allen Lebensbereichen glaubensbedingt bisweilen Nachteile erfahren (Weller et al. 2001: 8 f). Daher erkannte man die Dringlichkeit weiterer Maßnahmen und führte unter anderem die ›Employment Equality (Religion and Belief) Regulations‹ von 2003 ein, welche die auf Religion bezogenen Regelungen der EU-Arbeitsrechtsrahmenrichtlinie 2000/78/EG umsetzten. Inhaltlich gehen sie leider nicht nennenswert über die Vorgaben der Richtlinie hinaus, was viele enttäuschte (Taylor/Emir 2006: 217). Nach den ›Religion and Belief Regulations‹ sind Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen nun im weiteren Sinne vor

5 Bspw. Mandla v. Dowell Lee [1983] IRLR 209 (HL).

unmittelbarer und mittelbarer Diskriminierung sowie Belästigung geschützt. Die Hinweise zur Gesetzesanwendung besagen, dass die betroffene Person einer Religion angehören muss, die beweisbar kollektiv ausgeübt wird und ein klares Glaubenssystem besitzt, dessen Inhalt die Lebensführung oder Weltanschauung beeinflusst. Zudem muss eine andere Person im Unternehmen (im weiteren Sinne) gefunden werden, die in vergleichbarer Weise besser behandelt wird, so dass sich daraus die Benachteiligung der ersten Person aus Gründen der Religion ergibt. Nun obliegt es dem Arbeitgeber/der Arbeitgeberin, sich vom Vorwurf der Diskriminierung ›freizubeweisen‹, d.h. entweder entsprechende Tatsachenbehauptungen zu widerlegen oder eine akzeptable Rechtfertigung für die unterschiedliche Behandlung zu liefern (ebd.: 218). Bislang wurden etwa 1.000 Klagen auf eine Verletzung dieses Gesetzes gestützt.

Derzeit wird aus zahlreichen Gründen eine Vereinheitlichung und Vereinfachung des Gleichbehandlungsrechts angestrebt. Unter anderem wurde im Rahmen der gesetzlichen Zielsetzung eine gemeinsame Kommission für Gleichheit und Menschenrechte eingerichtet, welche die für unterschiedliche Diskriminierungsgründe in der Vergangenheit eingesetzten Vorgängerkommissionen ablöst. Zwar gibt es einige weitere Verbände und Nicht-Regierungsorganisationen (NROs), die Arbeitgeber/innen instruieren, wie sie am besten den religiösen Bedürfnissen der Arbeitnehmer/innen entgegen kommen können, jedoch ist die neue Kommission die primäre Anlaufstelle für diejenigen, die sich wegen ihrer Religion benachteiligt behandelt fühlen und Hilfe suchen.

Die Rechtliche Beurteilung von Kopftüchern

Nach dieser kurzen allgemeinen Darstellung des Antidiskriminierungsrechts im Vereinigten Königsreich soll nun der Fall Fereshta Ludins[6] hypothetisch nach England übertragen und in dem dortigen Rechtsrahmen begutachtet werden. Dabei kommen die wesentlichen Argumente zum Tragen, die in Deutschland gegen das muslimische Kopftuch bei Lehrerinnen in der Rechtsprechung vorgebracht wurden.

Besonderheiten des Arbeits- bzw. Beamtenverhältnisses

Als Lehrerin sollte Frau Ludin dem deutschen Beamtenrecht unterliegen, sofern sie in Baden-Württemberg (BW) eingestellt worden wäre. Daher ist bereits auf das Bewerbungsverfahren das deutsche Beamtenrecht anzuwenden. Die aus dem Beamtenstatus resultierenden Konsequenzen werden auch

6 BVerfGE 108, 282.

im folgenden Abschnitt unter dem Thema der Beziehung des Staates zur Religion diskutiert. Hier geht es zunächst um die Frage, ob eine Beamtin beziehungsweise Lehrerin ein religiös motiviertes Kopftuch tragen darf. Dabei soll zunächst überprüft werden, ob im Kopftuchtragen eine Aussage gesehen werden kann oder muss, die unvereinbar mit der im Grundgesetz (GG) verankerten Gleichberechtigung von Frauen und Männern ist. Als Parallele im britischen Recht drängt sich erst einmal der Bezug zum ebenfalls in der EMRK verankerten Grundsatz der Geschlechtergleichberechtigung sowie auch zu anderen Antidiskriminierungsregelungen bezüglich des Geschlechts auf. Keine dieser Regelungen enthält jedoch eine Pflicht des Rechtsträgers bzw. der Rechtsträgerin, die von der Norm erwünschte Gleichberechtigung tatsächlich wahrzunehmen, sondern nur das individuelle Recht darauf. Als britische Lehrerin würde Frau Ludin ohnehin nicht als Vertreterin des Staates gesehen, denn sie hätte eine arbeitsrechtliche Anstellung, die vage mit der einer Angestellten im öffentlichen Dienst Deutschlands vergleichbar ist.[7] Es bestünde also keine berufliche Sonderstellung, wie sie in Deutschland für Beamte und Beamtinnen existiert. Es wird auch keine Pflichtenstellung begründet, welche über diejenige hinausgeht, die für alle Arbeitnehmerinnen bzw. Arbeitnehmer gilt.

Des Weiteren würde das Argument, ein Kopftuch zu tragen sei eine Aussage, die gegen die Gleichberechtigung verstößt, an den ›Religion and Belief Regulations‹ scheitern. Im Gegensatz zu älteren Gleichbehandlungsrichtlinien der EU verlangt die Arbeitsrechtsrahmenrichtlinie 2000/78/EG in Art. 4 Abs. 1, um im Einzelfall eine Ausnahme vom Diskriminierungsverbot zu eröffnen, dass die Benachteiligung auf Grund »eine[r] wesentliche[n] und entscheidende[n] berufliche[n] Anforderung« erfolgt, »sofern es sich um einen rechtmäßigen Zweck und eine angemessene Anforderung handelt«. Daraus geht hervor, dass nicht Arbeitnehmerinnen bzw. Arbeitnehmer auf Grund ihrer Religion von ganzen Berufsgruppen schlichtweg ausgeschlossen werden können, oder – mit anderen Worten gesagt – dass jeder Arbeitsplatz gesondert betrachtet werden muss (Ellis 2005: 273). Es ist nach britischem Recht nicht möglich, konform mit den Vorgaben der Richtlinie Kopftuch tragende Lehrerinnen generell vom Dienst auszuschließen, ohne eine Untersuchung des

7 Im öffentlichen Dienst Deutschlands werden allerdings Beamtenpflichten zum Großteil durch Tarifverträge oder Standardklauseln in den einzelnen Arbeitsverträgen auf Angestellte und sogar auf Arbeiter und Arbeiterinnen übertragen. Dies gilt in der Regel auch für die staatliche Neutralitätspflicht, wobei religiöse Kleidung oder Zeichen laut BVerfG von 2003 (›Ludin-Urteil‹) nur in den Bundesländern generell untersagt werden können, die eine spezifische gesetzliche Regelung erlassen haben; siehe BVerfGE 108, 282. Dies ist bislang (Oktober 2008) nur bei der Hälfte der 16 Bundesländer der Fall. In der anderen Hälfte gilt insofern eine ›offene‹ Neutralität sowohl für Beamte als auch Angestellte; siehe auch Berghahn in diesem Band.

Einzelfalles voranzustellen. Geradezu absurd erscheint es, Ludin ihr abweichendes Outfit, ihre visuelle Präsentation, die von der Selbstdarstellung anderer Frauen oder Männer abweicht, vorzuwerfen, denn genauso träfe dies auf andere Kleidungsstücke wie Röcke zu, die traditionell ebenfalls nur von Frauen getragen werden und ebenso auf irgendeine Weise nachteilig interpretiert werden können.

Eine speziellere Antwort, die sich auf eine Kleidung bezog, die als erniedrigend empfunden werden könnte, bietet ein *obiter dictum* aus der Rechtsprechung – eine beiläufige Aussage und Bewertung in dem Gerichtsurteil in Sachen ›Shabina Begum‹,[8] welches uns noch beschäftigen wird (siehe unten). Es war Baroness Brenda Marjorie Hale in ihrer Eigenschaft als Richterin in diesem Urteil, die dazu bemerkte, dass wenn eine Frau frei ihren Lebensweg wähle, stünde es anderen Frauen, die eine andere Wahl getroffen haben, nicht zu, sie zu kritisieren oder ihre Wahl zu verhindern. Obwohl es denkbar sei, dass der Anblick kompletter Verhüllung einige Menschen beleidigt, insbesondere westliche Feministinnen, die darin ein Symbol der Unterdrückung der Trägerin sehen, könne dies kein guter Grund für ein Verbot dieser Kleidung sein. Allenfalls sei daran zu denken, dass ausschließlich für Minderjährige etwas anderes gelten könnte, da sie auf Grund ihrer unvollständigen geistigen Entwicklung staatlichen Schutzes vor Benachteiligung gegenüber Jungen und Männern bedürften (Abschnitt 93 ff[9]).

Dieser Beurteilung ist teilweise zuzustimmen, denn eine staatlich erzwungene Bevormundung einer Frau mit dem Ziel, ihre Gleichstellung mit Männern zu schaffen, muss als wenig Erfolg versprechend bezeichnet werden. Inwiefern Kinder und Jugendliche jedoch als schutzbedürftig anzusehen sind, sollte davon abhängen, ob das Alter der Religionsmündigkeit (in Deutschland: 14 Jahre) erreicht ist. Dafür gibt es jedoch keine Regelung im Vereinigten Königreich. In Ermangelung einer gesetzlichen Festlegung, ab welchem Alter persönliche Entscheidungen bezüglich der Religion getroffen werden können, würde die Idee einer Schutzregelung für Minderjährige nicht nur entsprechende Analogien erforderlich machen, sondern müsste dann auch auf minderjährige und damit schutzbedürftige Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer angewandt werden. Hale's Ausspruch wurde zudem damit kritisiert, dass es sich um eine sehr eingeschränkte Ansicht über autonome Entscheidungen handele, da die betreffende Person bereits fast 14 Jahre alt war (Motha 2007: 144) und somit sehr wohl in der Lage, die einschlägigen moralischen Wertvorstellungen zu vertreten und durchzusetzen.

8 R (on the application of Begum) v. Headteachers and Governors of Denbigh High School UKHL 15 2006 (22 March 2006).

9 Diese und folgende Angaben des Abschnitts betreffen immer das Urteil zum Fall ›Shabina Begum‹; siehe R (on the application of Begum) v. Headteachers and Governors of Denbigh High School, a.a.O.

Der Einwand, dass Ludin als Lehrerin beziehungsweise als Staatsdienerin nicht die Ungleichheit von Mann und Frau verkörpern und damit gutheißen sollte, würde im Vereinigten Königreich auch daran scheitern, dass die Beurteilung, ob jemand oder etwas *gleich* ist und woran man das erkennt, evidentermaßen von persönlicher Bewertung abhängt und damit nicht allgemeinverbindlich getroffen werden kann. Die Verkörperung von Gleichberechtigung ist also in diesem Sinne *unmöglich* und kann daher auch nicht durch das Weglassen eines Kopftuchs erreicht werden. Diesbezüglich relevant könnte dabei die Tatsache werden, dass es im Vereinigten Königreich keine mit der deutschen vergleichbare Politik des ›Gender Mainstreaming‹ oder der ›Gleichstellung‹ gibt. Es geht vorrangig um gleiche Berechtigungen und gleiche Chancen, nicht um das Gleich*sein*. Ob von dem Recht oder der Chance Gebrauch gemacht wird, dürfte aber wohl in Deutschland ebenfalls eine Entscheidung sein, die der einzelnen Person zusteht.

Das Verhältnis von Staat und Religion

Vom Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) wurde im Fall ›Ludin‹ dargelegt, dass die Muslimin über ihre Pflichten als Lehrerin hinaus als Beamtin den deutschen Staat repräsentiere und damit auch ihr Erscheinungsbild mit dessen religiöser Neutralität in Einklang stehen müsse.[10] Im Rahmen der darauf folgenden Verfassungsbeschwerde stimmte die Mehrheit der Verfassungsrichter/innen korrekterweise damit nicht überein und argumentierte, dass die konkrete Bedeutung eines Kopftuchs nur in Verbindung mit der es tragenden Person festgestellt werden sowie aus der Perspektive des ›objektiven Empfängerhorizonts‹ beurteilt werden könne.[11] Es gebe, so das BVerfG, eine Vielzahl von möglichen Bedeutungen des Kopftuchs, die sich nicht auf verfassungsfeindliche oder gleichberechtigungswidrige beschränken ließen. Wolle die Gesetzgebung trotzdem die ›abstrakte Gefahr‹, die von religiöser Kleidung ausgehen könne, bannen, so dürfe sie dies tun, jedoch nur durch ein explizites Landesgesetz, welches alle Religionen gleich behandle. Im Vereinigten Königreich ist der Staat hingegen nicht neutral, denn es gibt noch eine offizielle ›Staatskirche‹ (siehe unten). Insoweit wäre zur Untersuchung von Ludins Fall vor britischen Gerichten das zu beachtende Urteil des EGMR im Fall ›Lucia Dahlab‹[12] nicht einschlägig, da dieses ein Kopftuchverbot basierend auf der strikten Neutralität des Schweizer Kantons Genf annahm. Fraglich ist daher, ob sich aus dem britischen Verhältnis von Staat und Religion eine solche Einschränkung herleiten lassen würde.

10 BVerwG v. 04.07.2002, Az. 2 C 21.01, BVerwGE 116, 359.
11 BVerfGE 108, 282, Abschnitt 52 f.
12 EGMR, Dahlab v. Switzerland, Antrag Nr. 42393/98 (15.02.2001).

Die dominanten christlichen Kirchen von England, Schottland und Wales sind beziehungsweise waren zu unterschiedlichem Ausmaß die jeweiligen regionalen Staatskirchen in Großbritannien, während es in Nordirland keine vergleichbare Institution gibt. Die Anglikanische Kirche ist als ›Church of England‹ die einzige Staatskirche im Vereinigten Königreich, der noch offiziell Privilegien zustehen und Pflichten auferlegt sind. Am bemerkenswertesten dürfte die Anwesenheit von 26 anglikanischen Bischöfen als ›Lords Spiritual‹ im House of Lords sein, wo die Bischöfe parlamentarische Funktionen ausüben, jedoch keine richterlichen Aufgaben innehaben (Knights 2005: 16). Die Königin ist nicht nur Staatsoberhaupt, sondern ebenfalls Oberhaupt der ›Church of England‹, beides mit aus praktischer Sicht begrenzten, hauptsächlich repräsentativen Aufgabenbereichen (Ahdar/Leigh 2005: 76). Etwa ein Drittel beziehungsweise 7.000 der Schulen sind konfessionell ausgerichtet und erhalten finanzielle Unterstützung vom Staat (ebd.: 78; McGoldrick 2006: 174). In Anbetracht dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, dass der Staat ungern eingreifen würde, wenn es um religiöse Praxis geht. Es wäre geradezu ein zusätzliches Risiko für das Staatskirchensystem an Legitimität zu verlieren. Religion wird offensichtlich als öffentliches Gut anerkannt und gefördert, aber soweit zu gehen, daraus resultierende differenzierte Pflichten für Angehörige verschiedener Religionen aufzustellen, wäre äußerst problematisch. Es wäre schon deshalb unzulässig, weil das Gleichbehandlungsrecht für den ganzen Staat gilt, die ›Church of England‹ technisch gesehen aber nur die Staatskirche eines Teils des Staatsgebiets (nämlich Englands) ist. Eine rechtliche Einschränkung des Tragens von Kopftüchern könnte ohnehin nicht einfach auf das entweder neutrale oder sich bekennende positive Verhältnis des Staates zu einer christlichen Kirche gestützt werden, denn die menschenrechtliche Religionsfreiheit steht allen Individuen und Religionsgruppen gleichermaßen zu und ist unabhängig vom Staat-Kirchen-Statut eines Landes zu gewährleisten. Die Existenz der Staatskirche ist daher aus dem rechtlichen Blickwinkel irrelevant in den Fällen, in denen einzelne Arbeitnehmerinnen bzw. Arbeitnehmer ihr Recht auf Religionsfreiheit einklagen. Insofern würde also Ludin, hätte sich ihr Fall im Vereinigten Königreich zugetragen, kein Nachteil daraus erwachsen.

Kollision von Grundrechten

Durch ein Kopftuchverbot wie in einigen deutschen Bundesländern wird eindeutig das Recht auf Religionsfreiheit der Lehrerin gemäß Art. 4 GG beeinträchtigt. Zudem wäre zu prüfen, ob auch Art. 1 (Menschenwürde), Art. 2 (freie Entfaltung der Persönlichkeit) und Art. 3 GG (Gleichbehandlung, Geschlechtergleichberechtigung, Differenzierungs- und Diskriminierungsverbot) berührt sind. Im Fall von Art. 3 Abs. 3 GG ist sowohl an eine Benachteiligung

auf Grund der Religion als auch auf Grund des Geschlechts zu denken. Zwar wurde in den Verfahren, die Ludin gegen ihre Ablehnung in Baden-Württemberg angestrengt hatte, auch damit argumentiert, dass ihr Kopftuch, also ihre positive Ausübung der Religionsfreiheit – quasi als Kehrseite – die negative Religionsfreiheit der Schüler und Schülerinnen verletze. So wurde eingewandt, dass Ludins Rechte auf Grund der Unvereinbarkeit mit Rechten anderer eingeschränkt werden müssten. Jedoch gab es keine vorgebrachten konkreten Tatsachen, die auf Beeinträchtigungen von Schülern/Schülerinnen, Eltern, Kollegen/Kolleginnen oder sonst anderen Personen hindeuteten. Sowohl laut Mehrheit der Richterinnen und Richter des BVerfG, als auch auf Grund empirischer Erkenntnisse – Expertinnen/Experten wurden angehört – bestand kein Grund zur Besorgnis, dass das von einer Lehrerin getragene Kopftuch Kinder schädige. Während die Minderheit der Richterinnen und Richter im Zweiten Senat trotzdem das Kopftuch als unmittelbare Verletzung der beamtenrechtlichen Neutralitätspflicht wertete, entschied die Senatsmehrheit *lediglich*, dass eine (restriktive) Regelung von religiösen Symbolen und Kleidungsstücken am Körper von Lehrerinnen oder Lehrern im Hinblick auf den ›vorsorgenden‹ Schutz der staatlichen Neutralität, des Schulfriedens oder der Rechte von Schülerinnen, Schülern und Eltern grundsätzlich möglich und zulässig sei.[13] Eine solche Regelung müsse aber alle Religionen gleich behandeln. Vermutlich lehnte sich die Senatsmehrheit an das Urteil des EGMR im Fall ›Dahlab‹ an.[14] Die Eröffnung einer Verbotsmöglichkeit für religiöse Symbole oder Kleidungsstücke von Lehrkräften wurde auf eine mögliche ›abstrakte Gefahr‹ der religiösen Beeinflussung gestützt, allerdings mit der Maßgabe der Senatsmehrheit, dass alle Religionen oder Konfessionen dann gleich behandelt werden müssten. In mancher Gesetzgebungsdiskussion von deutschen Bundesländern wurde diese Bedingung zwar als wenig mutig bemängelt oder schlicht ignoriert, würde aber unter britischen Rechts- und Gesetzgebungsverhältnissen als vollkommen selbstverständlich und unbedingt beachtlich eingeschätzt werden.

Denn auch im Vereinigten Königreich ist auf Grund des ›Human Rights Act‹ eine Einschränkung der Religions(ausübungs)freiheit in öffentlichen Bereichen nur durch gesetzliche Regelung möglich. In Art. 9 Abs. 2 EMRK werden an die Vorgabe der Voraussetzung »prescribed by law«[15] allerdings keine

13 BVerfGE 108, 282, Abschnitt 56.

14 EGMR, Dahlab v. Switzerland, a.a.O.

15 Art. 9 Abs. 2 EMRK: »Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer«. Originaltext: »Freedom to manifest one's religion or belief shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety,

hohen Anforderungen gestellt. Wie im deutschen Recht läge der Schwerpunkt auf einer Prüfung der Verhältnismäßigkeit der Einschränkung. Jedoch gibt es im Vereinigten Königreich keine klare Systematik für deren Durchführung. Die fehlende Erklärung, wie die Interessenabwägung in den ›Religion and Belief Regulations‹ zu vollziehen ist, gilt in der juristischen Diskussion als ein Hauptnachteil des Gesetzes (Vickers 2003:193). Zudem erkennt die Lehre an, dass die Religionsfreiheit mit erhöhter Wahrscheinlichkeit im Vergleich zu anderen Freiheiten mit den Rechten anderer kollidieren kann. In der Arbeitswelt bedeute dies, dass der Arbeitgeber bzw. die Arbeitgeberin einen Kompromiss finden müsse, der den kollidierenden Ansprüchen der Beteiligten gerecht wird (Barmes/Ashtiany 2003: 294; McColgan 2005: 631). In Fällen, in denen mehrere Menschenrechte miteinander konkurrieren, muss ein besonders strenger Maßstab angelegt werden, um die jeweilige Wichtigkeit oder den jeweiligen Grad der Beeinträchtigung der in Frage stehenden Interessen festzustellen. Da ein einheitlicher Weg dafür nicht rechtlich festgeschrieben ist, geht lediglich aus einigen höchstrichterlichen Urteilen eine Pflicht zur möglichst umfassenden Interessenabwägung hervor. Dabei wurde zum Teil auch die Proportionalität (=Verhältnismäßigkeit) des Eingriffs überprüft (Knights 2007: 67 ff). Abgesehen von dieser Unklarheit dürfte in der Praxis schon eine reine Abwägung der gegenläufigen Interessen ergeben, dass die reale Verletzung der Religionsfreiheit der Lehrerin, die kein Kopftuch tragen darf, schwerer wiegend ist als eine potentielle Beeinträchtigung der Rechte der Schüler, die ein religiöses Merkmal sehen müssen. Dass sie dies in besonderer Weise in ihren Rechten verletzt, müsste erst einmal von denen aufgezeigt werden, die solches behaupten.

Legitimität der Landesschulgesetze post-Ludin

Entsprechend dem Karlsruher Urteil zum Fall Ludin haben acht deutsche Bundesländer ihre Schulgesetze in restriktiver Weise ergänzt. § 38 des baden-württembergischen Schulgesetzes, der nach dem Urteil zügig im Jahre 2004 geändert wurde, enthält nun eine Verbotsregelung bezüglich religiöser, weltanschaulicher oder politischer Kleidung oder Zeichen, welche die Neutralität des Staates, den Schulfrieden oder Rechte anderer gefährden könnten; dabei sind jedoch christliche und andere okzidentale Werte und Traditionen von diesem allgemeinen Verbot religiöser und anderer Bekundungen ausgenommen. Politiker/innen und Parlamentsmehrheit in dem Bundesland wollten dies als Ausnahme vom Verbot religiöser Kleidung für christliche oder jüdische Lehrkräfte z.B. im Nonnenhabit oder mit Kippa verstehen (siehe auch Hen-

for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others«.

kes/Kneip in diesem Band). Im Vereinigten Königreich wäre eine solche Vorschrift, die mit der klaren Absicht verabschiedet wurde, eine Ausnahme für bestimmte Religionen zu schaffen, wegen des Vorliegens direkter (=unmittelbarer) Diskriminierung und der damit einhergehenden Unvereinbarkeit mit dem Diskriminierungsverbot auf Grund von Religion gemäß Art. 14 i.V.m. Art. 9 EMRK unanwendbar.

Sollte wider Erwarten eine solche (gesetzliche) Regelung zustande kommen und in der Praxis vollzogen werden, stünde einer Betroffenen wie Ludin seit 2003 durch die Einführung der ›Religion and Belief Regulations‹ auf jeden Fall der Weg vor das Arbeitsgericht (ArbG) offen. Da sie durch § 38, Abs. 2 SchulG BW auf direkte Weise ungleich behandelt worden wäre, müsste vor Gericht geprüft werden, ob es dafür eine spezielle Rechtfertigung gibt. Mangels ausreichender konkreter Anhaltspunkte, dass sie ihre Pflicht zu ordnungsgemäßer Ausübung ihres Lehrerberufs und der diskriminierungsfreien und unparteilichen Behandlung ihrer Schülerinnen und Schüler verletzt haben könnte, ist nicht damit zu rechnen, dass das Land die notwendige Begründung anführen könnte. Auch aus den anderen deutschen Landesgesetzen mit entsprechender Referenz gegenüber ›christlich-okzidentalen Werten und Traditionen‹ (Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Saarland) ergibt sich nichts, was zur Rechtfertigung eines generellen Kopftuchverbots für Musliminnen – unter Zulassung christlicher oder jüdischer Kleidungsstücke oder Symbole – tauglich wäre.

Weniger eindeutig mag die rechtliche Beurteilung bezüglich der Berliner, Bremer und niedersächsischen Schulgesetze bzw. Gesetze für besonders herausgehobene Bereiche des öffentlichen Diensts ausfallen, in denen die religiöse Manifestation des eigenen Glaubens durch Lehrerinnen bzw. Lehrer und in Berlin durch weitere öffentliche Beschäftigte schlechthin untersagt wird. Hierbei handelt es sich um Gesetzesmaßnahmen, die in ihrer Wirkung keinem anderen deutschen Gesetz ähneln und mit der französischen Laizität vergleichbar sind. Da auf diese Weise Anhängerinnen und Anhänger aller Religionen gleichbehandelt werden, käme im britischen Recht eine Klage auf der Basis von indirekter (=mittelbarer) Diskriminierung in Frage, ebenfalls gemäß den ›Religion and Belief Regulations‹. Auch hier wäre eine Rechtfertigung des Verbots, im Lehrerberuf oder öffentlichen Dienst ein Kopftuch zu tragen, im Einzelfall vonnöten und müsste mit sachlichen und verhältnismäßigen Argumenten begründet werden.

Zusammenfassend kann vermutet werden, dass Ludin vor britischen Gerichten mit großer Wahrscheinlichkeit erfolgreich gewesen und letztlich eingestellt worden wäre, da ihre Glaubensfreiheit durch die Zurückweisung beeinträchtigt und sie gegenüber Angehörigen anderer Religionen benachteiligt worden wäre. Öffentliche Schulen im Vereinigten Königreich haben sowohl als staatliche Einrichtung die Gleichbehandlungsprämisse der EMRK,

als auch in ihrer Eigenschaft als Arbeitgeberinnen die der ›Religion and Belief Regulations‹ zu beachten. Es scheint unter den vorliegenden Tatsachen des Falls unwahrscheinlich, dass die Schule im Prozess eine erforderliche Rechtfertigung für das Verbot des Kopftuchs, die sich auf den Einzelfall bezieht, vorweisen könnte.

Fälle zum Ausdruck von Religiosität in der Öffentlichkeit

Da der Fall ›Ludin‹ unter dem britischen Recht ein beträchtlich vom deutschen Verlauf abweichendes Ende gefunden hätte, stellt sich die Frage, unter welchen Umständen eine Einschränkung der Religions(ausübungs)freiheit überhaupt möglich ist. Bei den nachfolgend dargestellten Fällen muss bedacht werden, dass es bei den Rechtsstreitigkeiten keinesfalls einen Fokus auf Kopftüchern gibt, da diese weitestgehend zugelassen und akzeptiert sind. Aus den mittlerweile von befassten Fachorganisationen ausgearbeiteten Empfehlungen[16] zur Frage der Modifikation von Schuluniformen und des Erscheinens vor Gericht geht hervor, dass auf den britischen Inseln ein liberaler und toleranter Konsens besteht: Im Grundsatz ist von umfassender multikultureller Freiheit in Sachen religiöser Kleidung und Verhüllung auszugehen; Einschränkungen im Einzelfall unterliegen strengen sachlichen Rechtfertigungserfordernissen und müssen mit Sensibilität auferlegt und durchgeführt werden. Das betrifft nicht das Kopftuch als solches, sondern stärker verhüllende Gewänder sowie vor allem den Gesichtsschleier.

Einschränkungen sind also nur auf Grund von sach- und verfahrensbezogenen außerreligiösen Motiven zulässig, weil es dem Staat gerade nicht zusteht, die jeweilige Religion zu beurteilen und zu sanktionieren. Zusätzlich zeigt sich, welche Vielfalt kulturell und religiös zum britischen Selbstverständnis gehört, die in Deutschland als relativ ungewöhnlich erscheint. In diesem Zusammenhang ist allerdings zu bemerken, dass vom Schutz der ›Religion and Belief Regulations‹ nur Religionen und Weltanschauungen/Philosophien im klassischen Sinne erfasst sind. Daher scheiterte zum Beispiel die Klage eines US-amerikanischen Arbeitnehmers, der sich die Flagge der Vereinigten Staaten auf seine Schutzkleidung genäht hatte und dies mit seiner Loyalität zum Herkunftsland begründete, was ihm der Loyalität zu einer Reli-

16 Siehe hierzu die Vorgaben des ›Department for Children, Schools and Families‹ (DCSF) »DCSF-guidance to schools on school uniform and related policies«, abrufbar: http://www.dfes.gov.uk/consultations/downloadableDocs/uniform%20guidance%20-%20final2.doc, 25.09.2008. Zum Umgang mit religiösen Bedekkungen in der Justiz/Anwaltschaft siehe die »policy-guidance« des ›Equal Treatment Advisory Committee‹ (ETAC), welches vom ›Judicial Studies Board‹ (JSB) gebildet wird: http://www.jsboard.co.uk/downloads/ettb_veil.pdf, 25.09.2008.

gion gleich erschien.[17] Die Anlässe, die im Vereinigten Königreich als Argument für eine Einschränkung des Tragens religiöser Kleidung oder bestimmter Handlungsmöglichkeiten rechtlich akzeptiert wurden, können in drei Kategorien eingeteilt werden:

(1) bestimmte einheitliche Kleidungsanforderungen
(2) Schutzvorschriften aus Gründen der Sicherheit und des Gesundheitsschutzes
(3) Unvereinbarkeit mit ordnungsgemäßer Berufausübung

Am häufigsten wurde in der Praxis eine Unvereinbarkeit der religiösen Kleidung mit einem vom Arbeitgeber/von der Arbeitgeberin oder von der Erziehungseinrichtung vorgeschriebenen Uniformregelung festgestellt.

a) Religionsfreiheit und Uniformregelungen

Konflikte bezüglich der Bekleidung an Schulen traten bisher nur bei Schülern und Schülerinnen auf, da üblicherweise nur diese Uniformen tragen. Der Versuch einer Schule, generell Kopfbedeckungen zu untersagen, scheiterte bereits, bevor es zu einer Klage kam, auf Grund des erfolgreichen Einschreitens der damaligen ›Commission for Racial Equality‹, die nicht mit der damit einhergehenden indirekten Diskriminierung von Kopftuch tragenden Schülerinnen einverstanden war (McGoldrick 2006: 179). Gewöhnlich erlauben Schulen ausdrücklich Kopftücher, solange diese ungemustert sind und farblich mit der Schuluniform in Einklang stehen.

Weitaus komplexer entwickelte sich der Fall von Begum, deren Schule unter Mitwirkung von Eltern und örtlichen Vertretern der Moscheen für muslimische Kinder und Jugendliche eine ›Shalwar Kamiz-Uniform‹[18] als Alternative zur klassischen Uniform entwickelt hatte. Begum fand aber, dass die Hose des Shalwar Kamiz ihre Beine nicht ausreichend bedecke, jedenfalls nicht in dem Ausmaß, wie es von einigen islamischen Gelehrten verlangt werde. Demgemäß trug sie einen Jilbab.[19] Damit handelte sie sich die Aufforderung ein, entweder mit Schuluniform zu erscheinen oder der Schule fern zu bleiben. Begum und ihre Schule stritten sich danach durch alle drei Instanzen bis zum House of Lords, dem höchsten Gericht des Vereinigten Königreichs. Vorrangig ging es um die Frage, ob die Uniformregelung der Schule Begums Recht auf Religionsfreiheit gemäß dem ›Human Rights Act‹ verletzt. In erster Instanz wurde ihre Klage abgewiesen, mit der Begründung, dass sie nicht

17 Williams v. South Central Limited, ET Case No.2306989/2003 (16 June 2004).
18 Ein ›Shalwar Kamiz‹ (auch: ›Salwar Kameez‹) ist ein zweiteiliges Outfit, bestehend aus einer weiten, langen Hose und einem langärmeligen, knielangen Oberteil.
19 Ein ›Jilbab‹ ist ein mantelartiges Gewand, welches Arme und Beine komplett bedeckt hält.

offiziell von der Schule verwiesen worden, also freiwillig ferngeblieben sei. Die zweite Instanz entschied hingegen zu Gunsten von Begum, dass eine Verletzung von Art. 9 EMRK vorliege. Dieses Urteil beruhte schwerpunktmäßig auf der Tatsache, dass eine Schule nicht entscheiden dürfe, welcher Richtung des Islam gefolgt wird. Das Urteil des House of Lords gab schließlich wiederum der Schule Recht.[20] Die schriftliche Fassung des Urteils enthält einige Aussagen, die nicht nur bemerkenswert sind, sondern möglicherweise auch eine zukünftige Richtung in ähnlich gelagerten Fällen indizieren. Der beteiligte Lord Thomas Henry Bingham hob zunächst hervor, dass kein Gericht über die jeweilige Richtigkeit von islamischer Kleidung urteilen könne, sondern, dass solch eine Sache alleinig anhand von Tatsachen entschieden werden dürfe (Abschnitt 2). Sachlich entscheidend war die Ansicht, die die Lordrichter im Gegensatz zur Vorinstanz vertraten, dass es sich beim Schulbesuch um eine freiwillige Angelegenheit handele. Begum habe es freigestanden, eine andere schulische Einrichtung zu besuchen. Darauf basierend wurde eine Parallele gezogen zu der von den Richtern zu beachtenden Jurisprudenz des EGMR. Durch den Aspekt der Freiwilligkeit konnte man arbeitsrechtliche Fälle der Religionsfreiheit zum Vergleich heranziehen. So kamen die Richter zu dem Schluss, dass trotz der damit in Verbindung stehenden Unannehmlichkeiten ein Schulwechsel zu einer anderen Institution, die den Jilbab als Bekleidung akzeptiert, hinnehmbar war. Das Urteil betonte, dass Art. 9 EMRK gemäß der geläufigen Rechtsprechung des Straßburger Gerichtshofs nicht die »komfortable Ausübung des Rechts« beinhalte (Abschnitt 25). In der Literatur und auch seitens der in der Begründung von ihren vier männlichen Kollegen abweichenden Richterin Hale wurde daran bemängelt, dass die erschwerenden Umstände eines Schulwechsels unterschätzt worden seien (Abschnitt 96; McGoldrick 2006: 197). Einigkeit scheint allerdings über die Prämisse zu bestehen, dass eine inhaltliche Bestimmung der Zulassung oder Beschränkung religiöser Bekundungen jenseits der staatlichen Identifikation mit einer bestimmten Religion (Staatskirche) stattfinden muss. In der Literatur stimmt man darin überein, dass britische Gerichte selbstverständlich nicht zwischen Religionen willkürlich unterscheiden oder gar die Wahrhaftigkeit der religiösen Aussagen kommentieren dürften (Ellis 2005: 34). Soll es zu einer Begrenzung der Religionsfreiheit kommen, so muss dies stets individuell und auf einem persönlichen Niveau gerechtfertigt sein.

Anschließend an das Urteil ›Begum‹ wurde eine ›Guidance to schools on school uniform and related policies‹ vom Ministerium für Kinder, Schule und Familie erlassen.[21] Dieses Dokument enthält u.a. umfangreiche Erklärungen, inwiefern religiöse Bedürfnisse der Schülerinnen und Schüler im Rahmen der

20 R (on the application of Begum) v. Headmasters and Governors of Denbigh High School, a.a.O.

21 »DCSF-guidance to schools on school uniform and related policies«, a.a.O.

Durchsetzung von Schuluniformen beachtet werden müssen. Unter Bezugnahme auf den Fall Begum und weitere Urteile, weist die Leitlinie darauf hin, dass diese nicht als generelle Rechtfertigung von derartigen Einschränkungen religiös motivierter Kleidung verstanden werden sollen. Vielmehr müssen Schulen eine Interessenabwägung durchführen und ›gute Gründe‹ für eine etwaige Einschränkung aufführen.[22] Ein besonderer Hinweis auf die Gefahr mittelbarer Ungleichbehandlung ist ebenfalls in der Leitlinie enthalten und erklärt, so dass auch scheinbar neutrale Regelungen kritisch betrachtet werden müssen.[23] Höchst relevant für muslimische Schülerinnen sind die Abschnitte 18 und 19 der Richtlinie, die zum einen betonen, dass manche Religionen äußerlich sichtbare Merkmale erfordern sowie bescheidenes Auftreten in Form von weiter Kleidung und Kopfbedeckungen und zum anderen, dass Schulen in vernünftigem Ausmaß dementsprechend ihre Uniformregelungen anpassen sollen. Daher kann man davon ausgehen, dass auch zukünftig zumindest Kopftuchverbote oder das Auferlegen enger Kleidung rechtlich beanstandbar wären.

Ein älteres und nicht mehr aktuelles Urteil im Bereich Arbeitsrecht demonstriert, wie viel Wert früher auf Uniformen gelegt wurde, was die heutige bestehende Vorliebe dafür vielleicht einfacher verstehen lässt. Eine Krankenschwester, die aus religiösen Gründen nicht ihre Beine entblößen mochte und deshalb das vorgeschriebene Uniformkleid nicht tragen konnte, verlor die Klage gegen ihre Entlassung, weil eine Änderung der Uniformregelung gesetzlich ausgeschlossen war.[24] Das Krankenhaus war willens gewesen, die Vorschriften zu ändern, war aber dazu nicht ermächtigt. Dieser Fall würde nach heutigem Recht – unter Geltung des ›Human Rights Act‹, dem fast alle Krankenhäuser als staatliche Einrichtungen unterliegen und gemäß den ›Religion and Belief Regulations‹ – mit großer Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der Klägerin ausgehen.

Ein neueres Urteil betraf einen Schaffner, dem auf Grund seines Barts gekündigt wurde.[25] Das ArbG stellte keine Diskriminierung fest, da die Uniformregelungen lediglich einen gepflegten Bart erforderten und andere Arbeitnehmer im selben Unternehmen, die ebenfalls aus religiöser Regelbefolgung einen Bart trugen, keine Schwierigkeiten mit der Einhaltung dieser Modalität hatten.

22 »DCSF-guidance to schools on school uniform and related policies«, a.a.O., Abschnitt 21 f.
23 »DCSF-guidance to schools on school uniform and related policies«, a.a.O., Abschnitt 23 f.
24 Kingston and Richmond RHA v. Kaur [1981] IRLR 337 (EAT).
25 Mohmed v. Virgin trains WL 25224803 (30 August 2006).

b) Religionsfreiheit und Arbeits- und Gesundheitsschutz

Einschränkungen religiöser Kleidung auf Grund der Sicherheit oder des Gesundheitsschutzes kamen in den vergangenen Jahrzehnten mehrmals vor Gericht. So unterlag ein Arbeiter mit einer Klage auf Beförderung auf eine Position, bei der er unter einem Eisenbahnwagen liegend Reparaturen ausgeführt hätte.[26] Die Ausführung der Tätigkeit erforderte rechtlich das Tragen eines Helms, was ihm durch seinen Turban unmöglich war. Das Gericht entschied auf Grund der Tatsache, dass sich der Arbeitgeber nach dem Arbeitsschutzrecht strafbar machen würde, wenn der Kläger keinen Helm trägt. Vom Strafrecht her gesehen konnte, anders als dies für die Helmpflicht der Motorradfahrer gilt, keine Ausnahme zu Gunsten der Religion gemacht werden. Das Tragen von Bärten in der Lebensmittelproduktion wurde mehrmals erfolgreich untersagt unter Berufung auf die Volksgesundheit, die unter Art. 9 Abs. 2 EMRK als Rechtfertigungsgrund für eine Diskriminierung aufgelistet ist.[27] In der Praxis werden heute normalerweise Bartnetze verwendet, so dass Konflikte vermieden werden können.

c) Religionsfreiheit und Unmöglichkeit der Berufsausübung

Sehr selten sind Fälle, in denen die Berufsausübung schlichtweg unmöglich ist, solange die religiös motivierte Bekleidung getragen wird. Eine in den Medien ausführlich kommentierte Begebenheit warf die Frage auf, ob eine Sprachassistentin an einer Grundschule das Recht hat, während des Unterrichts einen Niqab zu tragen, d.h. eine Ganzkörperverhüllung, bei der auch das Gesicht bedeckt ist und nur die Augen sichtbar bleiben. Die Frage kam vor Gericht, weil die Schulbehörde die Sprachassistentin bzw. Hilfslehrerin suspendiert hatte und die Frau dagegen ihr Recht auf Religionsfreiheit geltend machte. In beiden arbeitsgerichtlichen Instanzen wurde zu Gunsten der Schule entschieden.[28] Zwar handele es sich um einen Fall von indirekter Diskriminierung, diese war aber als legitime und proportionale Anforderung des Berufs gerechtfertigt nach § 7 der ›Religion and Belief Regulations‹. Zu diesem Schluss kam das Gericht nach umfangreicher Beweisaufnahme. Es zeigte sich, dass in der betreffenden Grundschule über 90 Prozent der Schüler Englisch nicht als Muttersprache gelernt hatten und größtenteils dementsprechend zusätzliche Hilfe benötigten. Da Gesicht und Mund gerade für Kinder mit Sprachschwierigleiten wichtige kommunikative Mittel darstellen, die durch das Tragen des Niqab unterbunden werden und weil die Suspendierung alleinig darauf basierte, habe die Schule rechtmäßig gehandelt.

26 Singh v. British Rail Engeneering [1986] ICR 22 (EAT).

27 Singh v. Rowntree Mackintosh [1979] IRLR 199 (EAT Sc) und Panesar v. Nestlé [1980] IRLR 60.

28 Azmi v. Kirklees Metropolitan Borough Council, a.a.O.

Was alle drei einschränkenden Bereiche aufweisen, ist ein pragmatischer Umgang mit dem Thema religiöser Kleidung. Keinesfalls wird danach gefragt, ob es der betroffenen Person überhaupt zusteht, diese Kleidung zu tragen oder ob es nach den Regeln der jeweiligen Religion geboten ist, dies zu tun. Der Schwerpunkt liegt darin zu sehen, ob es wirklich für die ausgeübte Tätigkeit geboten ist, eine Einschränkung vorzunehmen. Dass die damit verbundene Interessenabwägung nicht immer gelingt, kann hier dahinstehen.

Dennoch scheint das Bestehen auf Uniformen im Vergleich zu anderen Rechtfertigungen als weniger legitim. Weitere Urteile, die im Rahmen des Rechts auf allgemeine Handlungsfreiheit relevant sind, zeigen, dass dem Arbeitgeber/der Arbeitgeberin beachtlicher Spielraum eingeräumt wird, wenn es um die Bestimmung von Bekleidung und Haartracht von Angestellten geht, sofern sie als ökonomisch zweckmäßig für das Unternehmen gelten (Clayton/ Pitt 1997: 59 ff). In Prozessen, die die Religionsfreiheit der Arbeitnehmer/innen betreffen, wird dies als unangemessen gesehen (ebd.: 69); eine berechtigte Kritik, der hoffentlich durch die Einführung und Anwendung der ›Religion and Belief Regulations‹ mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden wird. Diesbezügliche neuere Rechtsprechung veranschaulicht, dass Arbeitgeberinnen und Arbeitgeber zumindest schwer wiegende Gründe aufbringen müssen, wenn es um die Versagung von Anfragen auf Urlaub oder Arbeitszeitregelungen aus religiösen Gründen geht (Sandberg 2007: 90 f). Da die entsprechenden Urteile Beispiele für erfolgte Einschränkungen der Religionsfreiheit liefern, soll auf die damit verdeckte Tatsache hingewiesen werden, dass normalerweise darauf geachtet wird, dem Rechtsträger/der Rechtsträgerin mittels eines Kompromisses entgegenzukommen. Rex Ahdar und Ian Leigh weisen auf die Vorteile einer Anpassung seitens der Arbeitgeberin/des Arbeitgebers in *vernünftigem* Rahmen hin: Die Wirtschaft und die Gesellschaft würden leiden, wenn gut qualifizierte Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer auf Grund ihrer Religion vorab von ganzen Berufsgruppen ausgeschlossen würden. Dies sei zwar anders als in den USA, Kanada, Australien und Neuseeland nicht explizit geregelt, sollte aber ein Faktor sein bei der Bewertung, ob indirekte Diskriminierung in bestimmten Fällen gerechtfertigt ist (Ahdar/Leigh 2005: 300). Nennenswert ist auch der Umstand, dass es in den Urteilen zur Religionsfreiheit im Vereinigten Königreich keinen Schwerpunkt auf äußerlich sichtbaren Merkmalen gibt, sondern gleichermaßen Rechte auf Zeit für religiöse Verehrung, entweder in regelmäßiger Form oder für Pilgerfahrten, in Frage stehen. In denjenigen Beispielen, in denen sichtbare Symbole einer Religion einen Streitpunkt bildeten, lag dies zumindest nicht offenkundig an einem persönlichen Missfallen des Symbols oder dessen empfundenen Inhaltes, ganz anders als im Zuge der deutschen Kopftuchkontroverse.

Hintergründe

In Anbetracht der Tatsache, dass es sich beim Vereinigten Königreich und Deutschland um zwei Mitgliedstaaten der EU handelt, die den arbeitsrechtlichen Regelungen der EU zur Diskriminierungsvermeidung auf Grund von Religion unterliegen, drängt sich die Frage auf, was der Ursprung für die sehr unterschiedlichen rechtlichen Ergebnisse ist. Einerseits bestehen – mit Ausnahme der deutschen Schulgesetze – vergleichbare Vorschriften in beiden Staaten, welche die Religionsfreiheit schützen, aber auch Einschränkungen zulassen. Anderseits weist die sehr unterschiedliche Interpretation der grundsätzlichen Regelungen darauf hin, dass jeweils ein grundverschiedenes Verständnis für die Bedeutung und die Inhalte der Religionsfreiheit herrscht. Ansätze zur Erläuterung des britischen Verständnisses sind im Folgenden dargestellt und werden mit Literaturmeinungen gegenüber den Unterschieden in Deutschland ergänzt. Auf Grund der Vielschichtigkeit und Anzahl der potentiellen Ursachen ist es nicht möglich, eine umfassende Erklärung zu geben. Die Komplexität der Unterschiede wird insofern ausgezeichnet von Samantha Knights in einem Satz zusammengefasst: Die den Sachverhalten religiöser Kleidung zu Grunde liegende Auseinandersetzung um Identität, Integration und Unterschiede werde innerhalb der EU-Mitgliedsstaaten unterschiedlich geführt und sei jeweils ein Ergebnis verzweigter Wechselwirkung zwischen historischem Zusammenhang, der Beziehung von Kirche und Staat, postkolonialer Politik, Mustern und Einstellungen zu Immigration sowie der Idee von Staatsbürgerschaft und nationaler Identität (Knights 2005: 499).

Zum einen lohnt sich ein näherer Blick auf das britische Verhältnis von Kirche und Staat. Seit dem 16. Jahrhundert steht den Monarchen und Monarchinnen der Titel des ›fidei defensor‹ zu, ein damals üblicherweise vom Papst verliehener Titel, der die Beziehungen zu Staaten stärken und/oder den Einfluss von Rom in Staatsangelegenheiten sichern sollte. Der erste englische Würdenträger Heinrich VIII trennte sich zwar alsbald aus allgemein bekannten Gründen von der katholischen Kirche, doch entschied das Parlament, dass der Titel des ›Verteidigers des Glaubens‹ weiterhin beibehalten werden sollte (Ipgrave 2003: 209 f). Der heutige Thronfolger hat bedeutungsschwer angekündigt, dass er in seiner zukünftigen Rolle als ›fidei defensor‹ nicht Verteidiger des (christlichen) Glaubens, sondern Verteidiger von religiösem Glauben im Allgemeinen sein werde. Daraus spricht die Absicht, die Vielfalt der Religionen des Vereinigten Königreiches zu vertreten und sich für deren Freiheit einzusetzen (ebd.: 207 und 210). Die merkwürdig anmutende Aufrechterhaltung des Titels ›fidei defensor‹ sollte nicht von der einschneidenden politischen Signalwirkung und Weitsicht dieser Aussage ablenken. Unter dem Schirm der Anglikanischen Kirche werden bereits in diese Richtung führende Initiativen durchgeführt. So gibt es zum Beispiel einen konfessionsüber-

greifenden Rat, der gemeinsame Ziele aller Religionen diskutiert und verfolgt. Auch der Erzbischof von Canterbury als religiöses Oberhaupt der Kirche ist der Idee dieses ›hospitable establishment‹, welches alle Religionen miteinbezieht, wohlgesonnen (ebd.: 220 ff). Möglicherweise dient diese Strategie dazu, der ›Church of England‹ die Legitimität zu sichern, als Staatskirche weiter zu bestehen. An der Aufrechterhaltung einer Staatskirche wird umfassend Kritik geübt, im Hinblick auf den Schutz religiöser Minderheiten erscheint ihre Prominenz allerdings eine positive Wirkung zu haben (Ahdar/ Leigh 2005: 83). Es scheint eher so, als ob Angehörige von Minderheitenreligionen durch die Sonderstellung der ›Church of England‹ und die entstandene Kooperation zusätzliche Unterstützung bekommen. Dominic McGoldrick sieht wiederum den deutschen Kopftuchkonflikt auch vor dem Hintergrund einer wachsenden Säkularisierung der Gesellschaft in Bezug auf religiöse Praxis, auf den Glauben und den Kirchenbesuch, ähnlich wie dies in Frankreich der Fall ist (McGoldrick 2006: 109). Demnach spielt Religion im Vereinigten Königreich derzeit eine zentralere Rolle als in Deutschland.

Zum anderen lässt sich die These aufstellen, dass das Identitätsverständnis der Briten ein sehr spezifisches ist. Durch die weltweite Ausdehnung des ›Commonwealth‹ kommen Einwandererinnen und Einwanderer zum einen aus einer großen Zahl an Kulturkreisen und zum anderen schon seit geraumer Zeit. Das notwendige Resultat aus dieser Multikultur ist eine nationale Identität, die weniger eindeutig und ermittelbar ist als zum Beispiel in Frankreich oder Deutschland (McGoldrick 2006: 173). Ohne die Sicherheit, die mit einer klaren Identität einhergeht, fällt es unter Umständen schwer, anderen die damit verbundenen Lebensgrundsätze aufzuerlegen. Die damit einhergehende Bescheidenheit findet sich ebenfalls in einem Dokument des ›Home Office‹, das 2005 veröffentlicht wurde. Laut diesem sind

»[…] Differenzen in Wertvorstellungen und Ambitionen in einer vielfältigen Gesellschaft unumgänglich. Unser Respekt für Freiheit bedeutet, dass keine kulturellen Wertvorstellungen gegenüber anderen privilegiert werden sollen. Mit Ausnahme vom Respekt gegenüber anderen und dem Rechtsstaatsprinzip, sowie Toleranz und gegenseitiger Pflichten zwischen Staatsbürgern als grundlegende Elemente des Britisch-Seins, sollen unterschiedliche Wertvorstellungen und Bräuche auf dem Wege der Gesprächsführung behoben werden« (Home Office 2005: Kapitel 4, Abschnitt 42).

Die Betonung liegt also auf der Akzeptanz verschiedener Wertvorstellungen. Das heißt Urteile über Inhalte oder die Wertigkeit von unterschiedlichen Kulturen oder Religionen, wie sie im Fall ›Ludin‹ sogar vor Gericht und darauf folgend gesetzlich ausgedrückt wurden, sind wünschenswert. Die Akzeptanz dessen fällt den Briten vielleicht vergleichsweise leichter.

In Bezug auf ›Identität‹ ist die deutsche Diskussion um das Kopftuch der Lehrerin auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass Einwandererinnen bzw. Einwanderer in Deutschland im Vergleich zum Vereinigten Königreich oder zu Frankreich länger als Außenseiterinnen bzw. Außenseiter gesehen wurden, deren dauerhafte Präsenz erst kürzlich deutlich und zur Kenntnis genommen wurde, gerade durch den Fall ›Ludin‹. So erlangte das Kopftuch die Funktion eines Katalysators, der vielleicht eine tiefer gehende politische Debatte über Identität und Einwanderung befördert, während das Kopftuch bislang lediglich als Zeichen mangelnder Integration und der Unterdrückung der muslimischen Frau gesehen wurde. Angeregt wird, dass nun das Kopftuch als Ausdruck einer muslimischen Identität genutzt werden solle und insofern als mehrdeutiges Symbol gedeutet werde (McGoldrick 2006: 110). Eine entsprechende Diskussion um die Mehrdeutigkeit des Kopftuchs besteht aber im Vereinigten Königreich mangels eines Konflikts wohl nicht.

Tariq Modood, ein führender britischer Soziologe im Fachgebiet Einwanderungspolitik, erkundet die Religionsfreiheit im Lichte der Integration. Er weist auf die noch geringe Anzahl muslimischer Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer in Führungspositionen der britischen Wirtschaft und Politik hin, schätzt aber, dass diese Situation in Deutschland und Frankreich noch gravierender ist, weil sich der Hauptzufluss von Einwanderinnen und Einwanderern später vollzog. Er meint, dass in Bezug auf ethnische Aspekte Recht und Politik in diesen beiden Ländern auf ein anderes Verständnis von ›Integration‹ gestützt seien als im Vereinigten Königreich. Modood favorisiert die herrschende Meinung, welche die in Deutschland und Frankreich präferierte Assimilation als eine Wahl sieht, die neben der Alternative besteht, sich positiv als Gruppe abseits der Mehrheit zu definieren, da dies als befreiend gesehen wird (Modood 2003: 225 f). Integration in diesem von Assimilation unterschiedenen Sinne basiere wiederum auf einer Auffassung von Gleichheit, die keine Entschuldigung für die eigene Herkunft, Familie oder Gemeinde ersucht, sondern andere zu Respekt verpflichtet und mit einer Politik einhergeht, die das Fremde nicht geringschätzt, sondern die Bewahrung des eigenen Kulturbesitzes fördert. Allerdings bestehe die Gefahr in diesem System darin, dass die Qualität des Erlebens der gemeinsamen Staatsbürgerschaft unter Umständen Einbußen erfahre. Deswegen schlägt Modood vor, diesem Problem auf praktischer Ebene zu begegnen, indem Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und betont werden (ebd.). Genau diese Vorgehensweise wird inzwischen auch von zahlreichen staatlichen und privaten konfessionsübergreifenden Einrichtungen verfolgt. Im Vordergrund der Initiativen in diesem Bereich steht der Dialog, der unumgänglich zur Erkenntnis führt, dass eine durch Vielfalt erzeugte Erweiterung des Wissens über unterschiedliche Kultur und Religion in der Bevölkerung eine Bereicherung ist.

Die Kopftuchkontroversen auf dem europäischen Festland werden auch explizit in den besonderen Kontext der Ereignisse und Folgezeit des 11. Septembers 2001 gerückt. Laut Kathleen Cavanaugh weckten die Terroranschläge die bis dahin ›schlafende‹ politische Führungsschicht Europas, so dass diese sich endlich den kulturellen und sozialen Anforderungen religiöser Vielfalt stellen musste. Unglücklicherweise sei das dadurch geschehen, dass religiöser Ausdruck in der Öffentlichkeit auf Normen und Werte beschränkt wurde, die als europäischen Ursprungs angesehen werden (Cavanaugh 2007: 3 f; siehe auch Barskanmaz und Rommelspacher in diesem Band) Dass dies nicht unbedingt eine zuträgliche Konnotation ist, sondern die Ursachen für Probleme verstärken kann, wird von einigen britischen Autorinnen und Autoren aufgegriffen. Die Lage von Arbeitnehmerinnen bzw. Arbeitnehmern, die sich zwischen der Ausübung der Religion und der Fortsetzung des Arbeitsverhältnisses entscheiden müssen, ist denkbar schwierig. Wenn Arbeitgeberinnen bzw. Arbeitgeber nicht willens sind, ihre Macht, beides in Einklang zu bringen, auszuüben, zahlt die Arbeitnehmerin oder der Arbeitnehmer zwangsläufig einen hohen Preis. Keine der beiden Alternativen – weder der Verlust der Arbeitsstelle, noch das Leben unter Missachtung des eigenen Glaubens – können zu einer ausgewogenen Einstellung zu dieser Gesellschaft oder ihrer Rechtsordnung führen, wenn diese nur eine solche Zwangslage zulässt. Als logische Folge wird in Kauf genommen, dass die betroffene Person eine gleichgültige oder feindselige Meinung zur Gesellschaft entwickelt, verstärkt durch die Erkenntnis, dass die eigenen grundlegenden Wertvorstellungen nicht mit denen der Allgemeinheit vereinbar sind (Leader 2007: 730; Motha 2007: 162; allgemeiner McGoldrick 2006: 19).

Schlussfolgerungen

Diskussionen in Deutschland, im Vereinigten Königreich und in anderen Ländern weisen darauf hin, dass es sich bei der Akzeptanz von Kopftüchern um ein politisches ebenso wie rechtliches Thema handelt. Die jeweiligen Denkansätze in Deutschland und im Vereinigten Königreich sind sehr ähnlich, aber die daraus gezogenen Konsequenzen und daran angeschlossene Vorgehensweise weichen entscheidend voneinander ab. Die wesentlich abweichende Interpretation des einschlägigen Rechts wurde exemplarisch anhand des Falls einer Lehrerin mit Kopftuch erkennbar. Momentan ist es so, dass trotz wenig ausgefeiltem Schutz im Recht die Religionsfreiheit im Vereinigten Königreich großzügiger interpretiert wird als in Deutschland. Die unterschiedliche Auslegung des Rechts ist unter anderem das Resultat eines abweichenden Verständnisses von vielerlei Faktoren, so etwa der Neutralität bzw. der festgelegten Identifikation des Staates mit einer Staatskirche, der nationalen

Identität, der Vorstellung von Integration, von erwünschter Immigration und möglicher Reaktion.

Vor britischen Gerichten dominiert eine pragmatische Strategie, jeden Fall alleinig auf Grund von Fakten und praxisnahen Kriterien zu entscheiden, ohne die jeweilige religiöse Manifestation bewerten zu wollen. Letzteres ist insbesondere in Bezug auf islamische Praxis ohnehin geboten, da es im Islam keine einheitliche anerkannte Autorität gibt, die solche Glaubensfragen unangefochten entscheiden könnte, und jeder/jede Gläubige eigenverantwortlich eigene Entscheidungen über seine Ausübung des Glaubens treffen muss. In starkem Kontrast hierzu stehen diejenigen deutschen Schulgesetze, die offen eine Präferenz für christliche und/oder abendländische Symbole aussprechen, auch wenn Gerichte der Bundesländer darüber mittlerweile so entschieden haben, dass diese Absicht der Gesetzgebung nicht verfassungskonform sei und daher die Klauseln uminterpretiert werden müssten in einem restriktiven Sinne, d.h. zu Lasten aller religiösen Manifestationen (siehe auch Berghahn in diesem Band). Festzuhalten ist, dass in den gesetzgeberischen Formulierungen einiger deutscher Bundesländer zumindest intentional eine diskriminierende Bewertung enthalten ist. Diese besagt, dass nur die christlich-okzidentalen Symbole und Kleidungsstücke aus rechtlicher Sicht erwünschte Inhalte oder Bedeutungen verkörpern. Im Gegenschluss signalisiert dies, dass Religionen orientalischen Ursprungs rechtlich beanstandenswert oder zumindest nicht gleichermaßen schutzwürdig sind. Die betreffenden Vorschriften spiegeln die in den ›Ludin-Urteilen‹ vorgetragenen Argumente wider, die eine emotionale, unsachliche Betrachtung des Kopftuchs zum Ausdruck bringen. Zwei Lehrmeinungen könnten als Antwort auf eine Rechtsetzung, die auf persönlicher Präferenz beruht, vorgebracht werden. Streitbar und polemisch betont Stewart Motha, dass die rechtlichen Phänomene, die religiöse Kleidung verbieten, eine suizidale Tendenz der Demokratie verkörpern, die ihr notwendig innewohnende Rechte einschränkt, nur weil ihr deren Ausübung durch eine Minderheit nicht genehm ist (Motha 2007: 156). Wesentlich allgemeiner und vorsichtiger wird angeführt, dass Diskriminierung moralisch unannehmbar ist, sobald sie in der Form erscheint, andere weniger vorteilhaft zu behandeln auf Grund einer Erwägung, die moralisch irrelevant ist (beispielsweise Feldman 2002: 135).

In Anbetracht der Tatsache, dass einige der Landesschulgesetze diskriminierende Vorschriften enthalten, die weder mit dem GG, noch mit der EMRK oder europarechtlichen Anforderungen vereinbar sind, könnte der rechtsvergleichende Blick auf andere Rechtsordnungen und deren Lösungswege durchaus Alternativen hervorbringen. Das britische Modell dürfte auf Grund der es kennzeichnenden Unvoreingenommenheit und seines Pragmatismus auch für deutsche Verhältnisse angemessen sein und wäre zudem weitaus kompatibler

mit dem Anspruch der religiösen Neutralität des deutschen Staates, als die besagten Schulgesetze es sein können.

Literatur

Ahdar, Rex/Leigh, Ian (2005): Religious Freedom in the Liberal State, Oxford: Oxford University Press.

Barmes, Lizzie/Ashtiany, Sue (2003): »The Diversity Approach to Achieving Equality: Potential and Pitfalls«. Industrial Law Journal 32, S. 274-296.

Cavanaugh, Kathleen (2007): »Islam and the European Project«. Muslim World Journal of Human Rights 4, S. 1-20.

Clayton, Gina/Pitt, Gwyneth (1997): »Dress Codes and Freedom of Expression«. European Human Rights Law Review 33, S. 54-70.

Ellis, Evelyn (2005): EU Anti-Discrimination Law, Oxford: Oxford University Press.

Feldman, David (2002): Civil Liberties and Human Rights in England and Wales, 2. Auflage, Oxford: Oxford University Press.

Home Office (2005): »Improving Opportunity, Strengthening Society«. Abrufbar: http://www.homeoffice.gov.uk/documents/improving-opportunity-strat?view=Binary, 10.12.2008.

Ipgrave, Michael (2003) »Fidei Defensor Revisited: Church and State in a Religiously Plural Society«. In: Nazila Ghanea (Hg.), The Challenge of Religious Discrimination at the Dawn of the New Millennium, Leiden/ Boston: Martinus Nijhoff, S. 208-222.

Knights, Samantha (2005): »Religious Symbols in the School: Freedom of Religion, Minorities and Education«. European Human Rights Law Review 41, S. 499-516.

Knights, Samantha (2007): Freedom of Religion, Minorities and the Law, Oxford: Oxford University Press.

Leader, Sheldon (2007): »Freedom and Futures: Personal Priorities, Institutional Demands and Freedom of Religion«. Modern Law Review 70, S. 713-730.

McColgan, Aileen (2005): Discrimination Law, Oxford/Portland: Hart Publishing.

McGoldrick, Dominic (2006): Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe, Oxford/Portland, Oregon: Hart Publishing.

Modood, Tariq (2003): »The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism«. In: Nazila Ghanea (Hg.), The Challenge of Religious Discrimination at the Dawn of the New Millenium, Leiden/Boston: Martinus Nijhoff, S. 223-243.

Motha, Stewart (2007): »Veiled Women and the Affect of Religion in Society«. Journal of Law and Society 34, S. 139-162.
Sandberg, Russell (2007): »Flags, Beards and Pilgrimages: A Review of the Early Cases on Religious Discrimination«. Ecclesiastical Law Journal 9, S. 87-100.
Taylor, Stephen/Emir, Astra (2006): Employment Law, Oxford: Oxford University Press.
Vickers, Lucy (2003): »The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003«. Industrial Law Journal 32, S. 188-193.
Weller, Paul/Feldman, Alice/Purdam, Kingsley (2001): Religious Discrimination in England and Wales, University of Derby: Home Office Research, Development and Statistics Unit.
Yuval-Davis, Nira (2007): »Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging«. Critical Review of International Social and Political Philosophy 10, S. 562-574.

Rechtsprechung

Azmi v. Kirklees Metropolitan Borough Council EAT Case No.9/2007 (8 March 2007).
R (on the application of Begum) v. Headteachers and Governors of Denbigh High School UKHL 15 2006 (22 March 2006).
Kingston and Richmond RHA v. Kaur [1981] IRLR 337 (EAT).
Mandla v. Dowell Lee [1983] IRLR 209 (HL).
Mohmed v. Virgin Trains WL 25224803 (30 August 2006).
Singh v. British Rail Engineering [1986] ICR 22 (EAT).
Singh v. Rowntree Mackintosh [1979] IRLR 199 (EAT Sc).
Williams v. South Central Limited, ET Case No.2306989/2003 (16 June 2004).
Panesar v. Nestlé, [1980] IRLR 60.

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

Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates[1]

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

Bekenntnisfreiheit für jeden Einzelnen und die verschiedenen Glaubensgemeinschaften ist heute in aller Munde. Sie erscheint unbestritten als ein Teil der Selbstverständlichkeiten, mit denen wir leben. Gleichwohl stellt sich ein gewisses Unbehagen angesichts ihrer Auswirkungen in einer pluralen Gesellschaft ein – die jüngsten Auseinandersetzungen belegen es. Müssen denn so viele Moscheen mit ihren Minaretten sein, muss es die Gebetsrufe des Imam, oft zu nachtschlafener Zeit, geben oder gar islamische Kopftücher in der Schule und bei Lehrkräften? Sind wir denn nicht, in Bayern zumal, ein christliches Land, natürlich mit Anerkennung der Religionsfreiheit, aber doch ein christlich geprägtes Land mit eigener Identität? Wendet sich also die Bekenntnisfreiheit auf einmal gegen die christliche Religion, nimmt sie ihr die beherrschende und prägende Stellung, die sie bislang hatte? Und ist der Staat wirklich noch neutral, wenn er alle möglichen Bekenntnisse, auch solche, die gegen das Christentum eingestellt sind, zulässt und mit eigenen Rechten ausstattet?

Die Fragen sind deutlich. Um darauf eine Antwort zu finden, möchte ich mich zunächst auf den Boden der Verfassung, ihrer Verbürgungen und ihrer Gebote, begeben. Wir haben also nach der Bedeutung der Bekenntnisfreiheit, ihrem Inhalt und ihren Wirkungen als Grundrecht zu fragen (I.), nach der

1 Dieser Beitrag ist bereits erschienen in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, 2. erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Münster: Lit, S. 439 ff (Reihe: Wissenschaftliche Paperbacks 25). Da es sich um einen Wiederabdruck handelt, ist der Text auch in seiner formalen Gestaltung wenig verändert.

Neutralitätspflicht des Staates, was sie meint und in welchem Verhältnis sie zur Bekenntnisfreiheit steht (II.), weiter dann, um der Aktualität nicht auszuweichen, nach der Zuordnung von Bekenntnisfreiheit und staatlicher Neutralitätspflicht im Schulbereich (III.). Abschließend soll es dann um eine Beurteilung dieser Gegebenheiten anhand der kirchlichen Lehre gehen (IV.).

I. Bekenntnisfreiheit

1. Die geschichtliche Entwicklung der Bekenntnisfreiheit

Bekenntnisfreiheit, wie wir sie heute verstehen, hat es nicht immer gegeben. Ihre Anfänge liegen im 16. Jahrhundert, hervorgerufen durch die Glaubensspaltung in Deutschland und anderen Ländern Europas. Aus ihr ergab sich eine Not in einer Ordnung, die sich weithin als religiös-politische Einheitswelt verstand und darstellte.

a) Bekenntnisfreiheit entstand als individuelles Freiheitsrecht für diejenigen, die der in ihrem Territorium geltenden Religion, die der Landesherr kraft seines Religionsbanns festlegen konnte, nicht anhingen. Es war im Anfang ein sehr begrenztes Recht, umfasste, als »Gewissensfreiheit« bezeichnet, lediglich die Freiheit vom Zwang zur Annahme oder Beibehaltung eines bestimmten Glaubens bzw. Bekenntnisses, darüber hinaus nur das Recht der privaten Hausandacht gemäß dem eigenen Bekenntnis und das sog. beneficium emigrationis, das Auswanderungsrecht um der Religionsausübung willen.[2] Und es erstreckte sich zunächst – im Augsburger Religionsfrieden – nur auf die Katholiken und die Augsburger Konfessionsverwandten, seit dem Westfälischen Frieden 1648 auch auf die Reformierten; andere Gemeinschaften wie Quäker, Mennoniten u. ä. blieben davon ausgeschlossen, unterlagen ungeschützt dem landesherrlichen Religionsbann und Ausweisungsrecht. Die anfängliche Bekenntnisfreiheit galt also von vornherein nur im Rahmen der christlichen Religion und auch hier nur begrenzt, sie galt nicht darüber hinaus.

Die weiteren Entwicklungsstufen sind dadurch gekennzeichnet, dass die Bekenntnisfreiheit einerseits auch auf andere Glaubensrichtungen ausgedehnt, in diesem Sinne allgemein wurde, und andererseits mehr umfasste als – neben der Abweisung von Bekenntniszwang – das Recht auf private Hausandacht. In ersterer Hinsicht ging das preußische ALR[3], insoweit von Gedanken der Aufklärung getragen, voran. Die Begriffe der Einwohner des Staates von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst, so heißt es,

2 Siehe den Augsburger Religionsfrieden von 1555, Art. 24 und den Westfälischen Frieden von 1648 – Instrumentum Pacis Osnabrugensis (IPO) – Art. V §§ 34, 35 und 37; ferner Kahl 1894: 316 f.

3 ›Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten‹ von 1794.

können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein; jedem Einwohner des Staates muss eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden.[4] Im Hinblick auf den Umfang kam es Schritt für Schritt zu einer Ausdehnung von der einfachen Hausandacht über die privilegierte Hausandacht (mit einem Geistlichen) und die Errichtung eigener Bethäuser schließlich zur vollen, d. h. auch öffentlichen Bekenntnisfreiheit und Religionsausübung neben der anerkannten Staatsreligion oder ohne dass es eine solche gab.

Bemerkenswert war der Versuch der preußischen Verfassung von 1850, volle Bekenntnisfreiheit in Form allgemeiner Religionsfreiheit zu gewährleisten, zugleich aber die christliche Grundlage des Staates auch normativ festzuhalten. So heißt es im Art. 14, dass unbeschadet der Religionsfreiheit bei den Einrichtungen des Staates, die mit der Religionsausübung in Zusammenhang stehen – und dazu rechnete auch die Schule – die christliche Religion zu Grunde gelegt werde.[5]

Einen weiteren Schub in der Gewährleistung der Bekenntnisfreiheit brachte die Weimarer Reichsverfassung (WRV). Sie beseitigte für ganz Deutschland, soweit sie noch bestand, die staatliche Religionshoheit. Damit entfiel der bisherige Bezugspunkt für die Bekenntnisfreiheit, die ja als individuelles Freiheitsrecht gerade gegenüber der staatlichen Religionshoheit wirksam wurde. Sie fiel damit aber keineswegs in sich zusammen, wurde vielmehr von Natur aus allgemein; sie umfasste nunmehr von vornherein jedes religiöse und – nach der herrschenden Interpretation – auch weltanschauliche Bekenntnis (Anschütz 1932).

b) Hieran knüpfte das Grundgesetz an. Nach den Erfahrungen der Verfolgung von Religion und Weltanschauungen durch die NS-Diktatur hatte der Parlamentarische Rat Anlass und den Willen, die Gewährleistung der Bekenntnisfreiheit nicht nur zu übernehmen, sondern zu verstärken. Sie wird aus dem Zusammenhang der die Kirchen und Religionsgesellschaften betreffenden Bestimmungen, in denen sie in der Weimarer Verfassung stand, gelöst und deutlich als eine jedermann zukommende individuelle Freiheitsgarantie – im Sinn eines Menschenrechts – formuliert.[6] Und sie wird darüber hinaus mit einer besonderen Unantastbarkeit ausgestattet, wie es schon die emphatische

4 ALR Teil 2 Titel 11 §§ 1 und 2.

5 Preußische Verfassung vom 31.01.1850, Art. 14: »Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, die mit der Religionsübung im Zusammenhang stehen, unbeschadet der in Art. 12 gewährleisteten Religionsfreiheit, zum Grunde gelegt«.

6 Die Bekenntnisfreiheit wird nicht auf Deutsche bezogen, sondern ganz generell, mithin für jedermann gewährleistet und ist zudem ein Niederschlag des Bekenntnisses zu unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft, wie es in Art. 1 Abs. 2 ausgesprochen ist.

Textfassung erkennen lässt: »Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich«. Deshalb fehlt auch im Grundgesetz der Vorbehalt zu Gunsten der allgemeinen Gesetze, der in Artikel 135 WRV enthalten war. Die Bekenntnisfreiheit ist als Grundrecht ohne Gesetzesvorbehalt verbürgt, sie kann nicht durch den Gesetzgeber, wenn er es für angezeigt erachtet, aus eigener Entscheidung eingeschränkt werden, sondern nur auf der Grundlage sog. verfassungsimmanenter Schranken, die sich aus anderen Grundrechten und in der Verfassung selbst garantierten Rechtsgütern ergeben.[7] Die Bekenntnisfreiheit hat in der grundgesetzlichen Ordnung einen hohen Rang erhalten, sie läuft nicht einfach neben anderen Garantien mit einher.

2. Inhalt und Erscheinungsformen der Bekenntnisfreiheit

a) Fragen wir nach dem *Inhalt* der Bekenntnisfreiheit, so stellt sie sich als Teil der Religionsfreiheit und wie diese als volles Freiheitsrecht dar. Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, einen religiösen Glauben zu haben oder nicht zu haben (Glaubensfreiheit), diesen Glauben privat und öffentlich zu bekennen und für ihn einzutreten oder dieses nicht zu tun (Bekenntnisfreiheit), die Religion öffentlich auszuüben oder nicht (Kultusfreiheit) und sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen (religiöse Vereinigungsfreiheit). Von diesem umfassenden Recht der Religionsfreiheit erfasst die Bekenntnisfreiheit, juristisch-dogmatisch verstanden, den hier gekennzeichneten Ausschnitt, nicht schon das Ganze, wenngleich in der Alltagssprache Bekenntnisfreiheit nicht selten im Sinne umfassender Religionsfreiheit gebraucht wird. Wir wollen uns hier zuvörderst mit diesem Ausschnitt befassen.

Die Bekenntnisfreiheit kommt zunächst dem Einzelnen zu, daneben auch den Religionsgemeinschaften selbst;[8] sie ist, so gesehen, ein individuelles und ein korporatives Freiheitsrecht. Ihre Gewährleistung ist allgemein, sie gilt für jedes religiöse – und auch weltanschauliche – Bekenntnis, ist nicht eingegrenzt auf die christliche Religion und ihre Bekenntnisse. Als Freiheitsrecht hat sie, wie jedes Freiheitsrecht, eine zweifache Dimension, die positive und die negative. Sie enthält die Freiheit *zum* Bekenntnis, d. h. den eigenen Glauben bekennen, ihm privat und öffentlich Ausdruck verleihen zu können – denken wir an Priesterkleidung, Ordenshabit, Wegekreuze und Gotteshäuser –

7 So die ständige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG); siehe BVerfG v. 19.10.1971, BVerfGE 32, 98, 107 f; BVerfG v. 11.04.1972, BVerfGE 33, 23, 31; ebenso Wenkstern 2000: Rdn. 80 ff zu Art. 4; siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes.

8 Siehe BVerfG v. 04.10.1965, BVerfGE 19, 129, 132; BVerfG v. 16.10.1968, BVerfGE 24, 236, 246 f.

ebenso auch die Freiheit *vom* Bekenntnis, d. h. nicht zum Bekenntnis eines Glaubens oder zur Teilnahme an Glaubensbekundungen angehalten zu werden, sich ihnen entziehen zu können. In diesem Sinn kann man von positiver und negativer Bekenntnisfreiheit sprechen (Herzog 1994: Rdn. 98, 78); Morlok 1996: Rdn. 30).[9] Das sind aber nur zwei Seiten der einen Bekenntnisfreiheit, weshalb auch nicht die negative einen Vorrang vor der positiven beanspruchen kann oder umgekehrt.

Bekenntnisfreiheit ist also keine Garantie für den Bestand oder Fortbestand eines religiösen Bekenntnisses. Sie ist, als Freiheitsrecht, nur die Garantie der *Möglichkeit*, dass ein religiöses Bekenntnis bestehen und fortbestehen kann. Das Bekenntnis kann in Freiheit ergriffen und fortgetragen werden, und es besteht solange – aber auch nur solange –, als dies geschieht.

b) Die Erscheinungsformen der Bekenntnisfreiheit sind vielfältig. Dies fällt besonders ins Auge, wenn sie, was mit zu ihrer Gewährleistung gehört, nicht lediglich privat, sondern öffentlich ausgeübt wird. Denken wir nur an Kirchengebäude und Glockengeläut, an Wegekreuze und Kreuzwegstationen im Freien, an Prozessionen und Wallfahrten, an öffentliches Gebet und Gottesdienst, an Priesterkleidung, soweit es solche noch gibt, und an Ordenshabits. Den Schutz der Bekenntnisfreiheit genießen dabei nicht nur solche Bekundungen, die sich nach der Lehre der betreffenden Religionsgemeinschaft auf ein verpflichtendes Gebot rückführen lassen, sondern auch solche, die sich unabhängig von solcher Gebotsverpflichtung als religiöses oder religiös motiviertes Brauchtum herausgebildet haben und als solches vollzogen werden. Alle Prozessionen und Wallfahrten und auch die Wegekreuze fallen unter diese letztere Kategorie; sie folgen keiner Gebotsverpflichtung – niemand ist dazu durch göttliches oder Kirchengebot angehalten –, sind vielmehr Ausdruck eines – oft jahrhundertealten – religiösen Brauchtums.

Die Bekenntnisfreiheit ist als Freiheitsrecht des Einzelnen offen auch für individuelle und individuell gestaltete Bekenntnishandlungen – denken wir an den Eidverweigerer aus christlicher Glaubensüberzeugung[10] –, sie bedeutet nicht nur die Teilhabe des einzelnen an den anerkannten Bekenntnisformen der eigenen oder einer anderen Glaubensgemeinschaft.

c) Angesichts der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen zeigt die Bekenntnisfreiheit heute, in einer religiös-weltanschaulichen pluralen Gesellschaft, eine neue Dimension. Sie verändert nicht ihren rechtlichen Inhalt, aber es gehen

9 Siehe ebenso BVerfG v. 17.12.1975, BVerfGE 41, 29, 49 f; vgl. auch Hellermann 1993: 127 f.

10 BVerfG v. 25.10.1988, BVerfGE 79, 69, 75 ff; siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes.

andere Wirkungen von ihr aus. Das ist eine Folge ihres Charakters als allgemeines Freiheitsrecht: sie gilt für jedermann, für alle Religionsgemeinschaften und Bekenntnisse, und sie gilt für alle in gleicher Weise, kennt keine Bevorzugung oder Benachteiligung bestimmter Bekenntnisse. Jeder soll aus seinen religiös-bekenntnismäßigen Wurzeln leben können, nicht von ihnen abgeschnitten werden in Richtung auf eine inhalt- und gesichtslose Neutralität. Lösen sich geschlossene Religionsgebiete auf, durch Binnenwanderung oder – wie nach dem 2. Weltkrieg – durch bewusste konfessionelle Vermischung bei der Ansiedlung der Vertriebenen, spiegelt sich die Pluralität in der Gesellschaft in neuer Vielfalt bei der Ausübung der Bekenntnisfreiheit. Bislang vertraute Einheitlichkeit und relative Geschlossenheit pluralisiert sich, es tritt Neues und Fremdes auf, was zuweilen als Infragestellung oder gar Bedrohung des Bisherigen empfunden wird.

Besonders deutlich tritt dies heute im Hinblick auf die islamische Glaubensgemeinschaft und ihre Anhänger hervor. Hier besteht eine Fremdheit besonderer Art, die nicht vergleichbar ist mit der früheren Distanz und vereinzelt auch Feindseligkeit zwischen den christlichen Bekenntnissen, die heute einem offenen Miteinander in gegenseitigem Respekt gewichen ist. Gleichwohl haben die etwa 3,5 Millionen Muslime in Deutschland das gleiche Recht auf Bekenntnisfreiheit wie die Christen und andere. Sie sind bei uns aufgenommen und leben hier nicht ohne, sondern mit ihren menschenrechtlichen Kleidern. Ihr Recht auf Gebetsräume, d. h. Moscheen und Minarette, auf Gebetsrufe des Imam, ist grundsätzlich kein geringeres als das der Christen auf Kirchen und Glockengeläut; über Dezibel und Rücksichtnahme auf die Nachtruhe muss man sich im einen wie im anderen Fall verständigen. Dass dadurch evtl. Ortsbild und Lebensgewohnheiten verändert werden, ist kein Argument dagegen; die Bekenntnisfreiheit als Menschenrecht steht nicht unter dem Vorbehalt hergebrachter Kultur, auch wenn manch einer vielleicht wünschte, es wäre so.

3. Schranken der Bekenntnisfreiheit und ihr Verhältnis zur allgemeinen Rechtsordnung

Kein Recht ist grenzenlos, auch ein als Menschenrecht gewährleistetes Freiheitsrecht nicht. Es muss im Zusammenleben der Menschen mit der gleichen Freiheit der anderen zusammen bestehen, darf diese Freiheit nicht aufheben und ebenso wenig sonstige grundlegende Rechte anderer, wie etwa das Recht auf Leben, Gesundheit, Eigentum, freie Berufswahl. Das ist unbestritten. Die Bekenntnisfreiheit dispensiert darüber hinaus auch nicht von der Beachtung der geltenden Gesetze, sie hat ihren Raum und entfaltet sich im Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung. An dieser Stelle tut sich freilich ein Problem auf. Es ist ein allgemeines Problem, es entsteht nicht erst in einer

pluralen Gesellschaft, erhält in ihr aber besondere Relevanz. Der Grund liegt darin, dass religiöse Bekenntnisse sich in aller Regel nicht auf Gottesverehrung in der Form von Liturgie und Kultus beschränken, sondern auch Gebote und Maximen für die Lebensführung, das Verhalten in der Welt umfassen. Diese wirken in das Zusammenleben der Menschen hinein, können aber von den gesetzlichen Vorschriften, die in der politischen Gemeinschaft gelten, abweichen. Was gilt dann? Gilt die Bekenntnisfreiheit oder hat die allgemeine Rechtsordnung den Vorrang?

Das Spannungsverhältnis, das sich hier auftut, kann nicht einseitig aufgelöst werden. Es ist die notwendige und legitime Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung, die Fragen des äußeren Zusammenlebens der Menschen für alle verbindlich zu regeln; insofern gilt, dass die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten durch die Ausübung der Bekenntnisfreiheit weder bedingt noch beschränkt werden.[11] Anderseits muss die staatliche Rechtsordnung die Gewährleistungen der Verfassung, wozu ja die Bekenntnisfreiheit gehört, berücksichtigen und in sich aufnehmen. Diese stehen dem ordre public, der eigenen öffentlichen Ordnung, nicht entgegen, sondern sind ja deren Teil. Mithin ist in der staatlichen Rechtsordnung der Bekenntnisfreiheit auch in weltlichen Bereichen und Angelegenheiten, die nicht unmittelbar kultisch-religiösen Charakter haben, Raum zu geben, soweit das mit den Grunderfordernissen gemeinsamen Zusammenlebens, die allerdings gewahrt werden müssen, vereinbar ist. Das betrifft den Bereich der nicht wenigen sog. res mixtae, die einen geistlich-religiösen und weltlich-politischen Aspekt zugleich haben – denken wir an Eherecht, Sonn- und Feiertagsrecht, kirchliches Dienstrecht, auch Fasten- und Kleidergebote bzw. -bräuche. Hier überall gilt es, jeweils einen angemessenen Ausgleich zu finden.

Die Anwendungs- und Problemfälle vermehren sich durch die Pluralisierung der Bekenntnisse, im Hinblick auf die Muslime werden sie verstärkt wahrgenommen: Teilnahmepflicht muslimischer Mädchen am koedukativen Schwimmunterricht und koedukativen Schulausflügen, Kopftuchtragen muslimischer Schülerinnen und Lehrerinnen, die Handhabung des Schächtungsverbots u.a.m. Die zum letzteren ergangene viel diskutierte Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts liefert ein instruktives Beispiel. Es ging darum, ob die im Gesetz bereits vorgesehene Ausnahme vom allgemeinen Schächtungsverbot für Schlachtungen durch Juden auch auf muslimische Metzger, die sich an das Schächtungsgebot gebunden fühlen, auszudehnen sei. Dies hat das

11 So die Grundsatzaussage in Art. 136 Abs. 1 WRV: »Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt«. Zur Interpretation unter der WRV siehe Anschütz 1933: Bem. 1 und 2 zu Art. 136; zur Interpretation unter dem Grundgesetz, nach Übernahme des Art. 136 WRV durch Art. 140 GG siehe Campenhausen 2001: Rdn. 6 zu Art. 136 WRV.

Gericht, nicht zuletzt im Hinblick auf die Bekenntnisfreiheit der Muslime, als geboten erachtet[12] – zu Recht, wie ich meine (siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes).

II. Neutralitätspflicht des Staates

Gerade die letzten Ausführungen zeigen, wie sehr der staatlichen Rechtsordnung die Funktion eines neutralen Sachwalters zuwächst, um die Bekenntnisfreiheit angesichts einer pluralen Vielfalt von Bekenntnissen zu gewährleisten und dies mit den Erfordernissen eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens zum Ausgleich zu bringen. Die Neutralität und Neutralitätspflicht des Staates hat indes eine darüber hinausgehende prinzipielle Dimension und Funktion. Sie ist ein wichtiges, in gewisser Weise auch notwendiges Korrelat zur Bekenntnisfreiheit.

1. Neutralität des Staates als Reflex der Bekenntnisfreiheit

Die staatliche Neutralität erscheint zunächst als die andere Seite der Gewährleistung der Bekenntnisfreiheit. Eine politische Ordnung, welche allgemein Bekenntnisfreiheit als individuelles und korporatives Freiheitsrecht anerkennt, verhält sich zur Religion und einem religiösen Bekenntnis nicht mehr als zu ihrem notwendigen Fundament. Jedes Bekenntnis hat in ihr die Möglichkeit der Entfaltung in und aus der Überzeugung ihrer Anhänger, aber es ist nicht mehr der gemeinsame Boden, auf dem der Staat und die Bürger insgesamt unbezweifelt stehen. Der Staat hat und verfolgt weltliche Zwecke, geistliche, religiöse Zwecke liegen »außerhalb seines Befugniskreises« (Mohl 1929: 9), wie es der Altliberale Robert von Mohl bereits um 1830 formulierte. Er verhält sich gegenüber den religiösen – und weltanschaulichen – Bekenntnissen grundsätzlich neutral, gewährt ihnen gleiches Recht der Entfaltung, ohne sich mit einem von ihnen zu identifizieren, und macht den Zugang zu staatlichen Ämtern und die Art staatlichen Handelns unabhängig vom religiösen Bekenntnis.

Die darin liegende Freigabe der Religion aus dem Bereich aktiven staatlichen Handelns hat – das wird oft übersehen – einen doppelten Charakter. Sie bedeutet zum einen das Ende einer institutionell-sachlichen Verbindung von religiösem Bekenntnis und Staat. Der Staat selbst hat und vertritt kein Bekenntnis, er ist nicht mehr christlicher Staat. Religion und religiöses Bekenntnis sind nicht mehr der Geist des Staates, sie sind zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden, um an ein berühmtes Wort von Karl Marx

12 BVerfG v. 15.01.2002, BVerfGE 104, 337, 347 ff.

anzuknüpfen (Marx 1953, Orig. 1843: 183). Die Freigabe bedeutet zum andern aber auch, dass Religion und religiöses Bekenntnis zur Betätigung und Wirksamkeit im Bereich individueller und gesellschaftlicher Freiheit positiv freigegeben werden; sie vermögen daher, je nach der Kraft und dem Engagement ihrer Anhänger, durchaus gesellschaftliche und auch politische Bedeutung zu erlangen, entbehren keineswegs des potentiell öffentlichen Charakters.

2. Erscheinungsformen staatlicher Neutralität

Ungeachtet des Prinzips staatlicher Neutralität – der Nicht-Identifikation mit einem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis – hat diese Neutralität verschiedene Erscheinungsformen. Das wird in der gegenwärtigen Diskussion nicht selten übersehen und gibt Anlass zu Missverständnissen und unfruchtbaren Kontroversen.

a) Von *distanzierender Neutralität* spricht man dann, wenn und soweit der Staat den Einfluss religiös-weltanschaulicher Bekenntnisse auf sein Handeln und seine Entscheidungen zurückweist, sich davon unabhängig macht. Er distanziert sich, indem er ihnen die Relevanz für sein Handeln abspricht. Diese Form der Neutralität erscheint dort angemessen, wo es um unmittelbare, originäre staatliche Hoheitstätigkeit geht, wie in Justiz und Polizei, und beim gleichen Zugang zu staatlichen Ämtern. Der Staat erscheint und muss hier erscheinen als das gemeinsame Haus aller, für jeden in gleicher Weise, ohne einen Unterschied im Hinblick auf Person oder Konfession. Dies ist von Bedeutung für das hoheitliche Handeln der Verwaltung: Erteilung/Versagung von Erlaubnissen, Bewilligung von Leistungen, Anordnung von Verboten. Das hat allein nach den bestehenden rechtlichen Vorschriften, gegebenenfalls nach pflichtgemäßem – bekenntnisneutralen – Ermessen zu erfolgen. Noch stärker gilt dies für die Rechtsprechungstätigkeit im Hinblick auf deren Unabhängigkeit und Akzeptanz. Sie hat allein nach Gesetz und Recht zu entscheiden, mit dem im Übrigen blinden Auge der Justitia. Und sie hat zu entscheiden im Namen des Volkes, nicht im Namen Gottes oder einer Religion bzw. Konfession. Die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kruzifixen mag hergebracht sein, sie ist jedoch eine falsche Selbstdarstellung staatlicher Rechtsprechungstätigkeit. Für die Zulassung zu öffentlichen Ämtern regelt das Grundgesetz ausdrücklich, dass sie unabhängig vom religiösen Bekenntnis ist, nur nach Eignung, Befähigung und Leistung zu erfolgen hat (Art. 33 Abs. 2 und 3 GG). Es gibt daher keinen Konfessionsproporz für den Zugang zum öffentlichen Dienst und die Berufung in öffentliche Ämter, nachgebildet etwa der alten Parität zwischen den anerkannten Bekenntnissen. Auch ein Konfessionsloser kann Bürgermeister einer überwiegend christlichen Gemeinde

werden oder Verfassungsrichter, und ebenso ein Deutscher muslimischen Glaubens, wenn er die für das Amt erforderliche Eignung und Befähigung aufweist.

b) *Offene* und übergreifende *Neutralität* meint demgegenüber, dass der Staat sich zu religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnissen nicht in abweisender Distanz verhält, sondern ihnen gegenüber offen ist, Raum zur Entfaltung gibt, ohne sich freilich mit ihnen in irgendeiner Weise zu identifizieren. Die Vielfalt der Bekenntnisse wird von ihm ohne Parteinahme, ohne Bevorzugung oder Benachteiligung, in diesem Sinne neutral übergriffen.

Diese Form der Neutralität ist dort angezeigt, wo der Staat durch die Gestaltung der Rechtsordnung das gesellschaftliche Leben reguliert, der Freiheit der Einzelnen Entfaltungsmöglichkeiten eröffnet und Freiheitssphären gegeneinander abgrenzt; wo er Bestrebungen und Aktivitäten in der Gesellschaft, weil er sie für wichtig und nützlich hält, unterstützt und fördert; soweit er bestimmte Lebens- oder Aufgabenbereiche, die nicht genuin staatlich sind, wie etwa Erziehung, Unterricht und Bildung, auch Krankenversorgung, in seine Obhut und Verantwortung nimmt. Hier überall muss er, soll die Bekenntnisfreiheit nicht abgeschnitten werden, sondern als Ausdruck individueller und gesellschaftlicher Freiheit zur Geltung kommen können, offene Neutralität zur Anwendung bringen und dabei Übergriffe der Freiheitsträger gegeneinander abwehren.

3. Laicité und Neutralität

Die Laicité, die unserem Nachbarland Frankreich und in anderer Form in der Türkei vorherrscht, steht mit dem Prinzip der offenen Neutralität in Widerspruch. Sie zielt darauf ab, dass im gesamten öffentlichen Bereich die Bekenntnisfreiheit nicht zur Geltung kommt. Bekenntnisfreiheit ist anerkannt im privaten und persönlichen Bereich, aber darüber hinaus wird ihr kein Raum gegeben, vielmehr gilt eine strikte Distanz gegenüber jedweder Religion. Das erstreckt sich auch auf die öffentliche Schule und die Religionsgemeinschaften, die keinen öffentlichen, nur einen privatrechtlichen Status haben.

Es handelt sich bei der Laicité nicht lediglich um eine Ausdehnung der distanzierenden zu Lasten der offenen Neutralität, vielmehr liegt ihr eine eigene politische Entscheidung zu Grunde, die Entscheidung für den laizistischen Charakter der Republik. Sie gilt in Frankreich – wie auch in der Türkei – als Teil der Staatsstruktur und ist in der Verfassung ausdrücklich niedergelegt.[13]

13 Verfassung der Französischen Republik vom 28.09.1958, Art. 1: »Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik«. Türkische Verfassung vom 27.05.1961, Art.2: »Die Türkische Republik ist ein […] nationaler, demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat«.

Verhältnisse und Gegebenheiten in Frankreich und der Türkei können daher – nicht zuletzt auch, was die Kopftuchfrage angeht – nicht zum Vergleich herangezogen werden. Sie stehen auf einer anderen, vom Grundgesetz nicht nur nicht geteilten, sondern abgelehnten Rechtsgrundlage.

III. Bekenntnisfreiheit und staatliche Neutralitätspflicht im Schulbereich

Die Fragen nach Bekenntnisfreiheit und staatlicher Neutralitätspflicht erfahren gegenwärtig eine besondere Zuspitzung im Schulbereich, veranlasst durch den sog. Kopftuchstreit. Dieser Streit spiegelt in besonderer Weise den pluralen Charakter, den unsere Gesellschaft inzwischen angenommen hat. Wie sind hier, angesichts pluraler Vielfalt in der Gesellschaft, Bekenntnisfreiheit und staatliche Neutralitätspflicht einander zuzuordnen? Die Lösung kann und muss, so meine ich, anhand der allgemeinen Überlegungen gefunden werden.

1. Die öffentliche Schule als Begegnung von Staat und Gesellschaft

Schule halten und Unterricht erteilen ist keine originäre staatliche Hoheitstätigkeit wie Justiz und Polizei. In der Schule handelt es sich um pädagogisches und erzieherisches Tun, geprägt durch Dialog und Kommunikation, das Wissen und Bildung vermittelt. Die Schule ist, so gesehen, ein Bereich gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. In der öffentlichen Schule hat der Staat diesen Lebensbereich in seine Obhut genommen, tritt als Veranstalter auf und gibt durch Lehrpläne und Schulaufsicht Ziele und Methoden des Unterrichts vor, schafft auch den institutionellen und rechtlichen Rahmen für das Schulgeschehen. Die öffentliche Schule hört dadurch freilich nicht auf, ein gesellschaftlich-kultureller Lebensbereich zu sein, sie erlebt keine Metamorphose zum reinen Staat. Sie wird vielmehr ein Ort der Begegnung von Staat und Gesellschaft (Böckenförde 1975: 127). Bekenntnisfreiheit hat deshalb in ihr einen legitimen Platz, für die Gestaltung von Erziehung und Unterricht, für Schüler, für Eltern – bei ihnen in Verbindung mit dem Erziehungsrecht –, grundsätzlich auch für Lehrkräfte, wie das Bundesverfassungsgericht jetzt bestätigt hat.[14] Zwar muss sie bei den Lehrkräften mit den Anforderungen und der Verantwortung des Amtes zum Ausgleich gebracht werden und daher unter Umständen ein Stück weit zurücktreten, aber sie darf deshalb nicht marginalisiert und praktisch zum Verschwinden gebracht werden. Zu Amt und Auftrag des Lehrers gehört gerade für Unterricht und Erziehung das Handeln und Sich-Einbringen als Person, nicht lediglich als abstrakter Funktionsträger,

14 BVerfG v. 24.09.2003, BVerfGE 108, 282, 297 f.

der seiner Bekenntnisfreiheit entkleidet ist. Mit »heiligem Grundrechtseifer« (Isensee 2004) und »Amtsvergessenheit« (ebd.) hat das nichts zu tun.

2. Bekenntnisfreiheit und staatliche Neutralität in öffentlichen Pflichtschulen

Ein Problem ergibt sich insoweit allerdings für die allgemeinen öffentlichen Pflichtschulen, die von allen Schülern und Schülerinnen, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, besucht werden müssen. Diese Schulen können, sofern keine realen Wahlmöglichkeiten bestehen, im Zeichen der Bekenntnisfreiheit nicht als Bekenntnisschulen im eigentlichen Sinn ausgestaltet und geführt werden. Das ist zwar nach dem 2. Weltkrieg in etlichen Ländern noch längere Zeit geschehen, war in der bayerischen Verfassung 1945 auch im Sinne eines Vorrangs von Bekenntnisschulen festgelegt, ist aber dann dort durch die Verfassungsänderung des Jahres 1968 und die darauf bezogene Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Wege einer verfassungskonformen Interpretation zurecht gerückt worden.[15] Danach sind zwar christliche Bezüge in der Schule möglich und auch eine Erziehung nach christlichen Grundsätzen, dies jedoch nicht im Sinne der Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte und einer christlichkonfessionellen Fixierung, vielmehr (nur) im Sinn einer Bejahung des Christentums als prägender Bildungs- und Kulturfaktor, wie er sich in der abendländischen Geschichte herausgebildet hat, und in der Offenheit auch für andere religiöse und weltanschauliche Inhalte und Werte. Genau besehen, kann danach die Schule selbst keinen bekenntnismäßigen Charakter haben; sie wird eine offen-neutrale Schule in dem Sinne, dass sie sich mit keinem bestimmten Bekenntnis identifiziert, jedoch offen ist für religiöse Bezüge und eine christliche Prägung als Teil unserer Kultur, dies allerdings nicht in einer Weise und Form, die sich gegenüber anderen Bekenntnissen abschließt. Darin liegt die angemessene Antwort auf die religiös-weltanschauliche Vielfalt unserer Gesellschaft.

Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist demgemäß gerade im Schulbereich nicht als eine distanzierend-abweisende, sondern als offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse glei-

15 Art. 135 bayerische Verfassung lautete: »Die öffentlichen Volksschulen sind Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschulen […]. Gemeinschaftsschulen sind jedoch nur an Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung auf Antrag der Erziehungsberechtigten zu errichten«. Demgegenüber heißt es in Art. 135 n. F. (1968): »Die öffentlichen Volksschulen sind gemeinsame Schulen für alle volksschulpflichtigen Kinder. In ihnen werden die Schüler nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen«. Zur verfassungskonformen Interpretation im Hinblick auf Art. 4 GG siehe BVerfG v. 17.10.1975, BVerfGE 41, 65, 78 ff; siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes.

chermaßen fördernde Haltung zu verstehen; dies hat das BVerfG im Kopftuch-Urteil ausdrücklich betont.[16] Das bedeutet nicht notwendig eine einheitliche Schulform. In welchem Ausmaß der Gesetzgeber die öffentliche Schule für religiöse Bezüge öffnet und der Bekenntnisfreiheit Raum gibt oder beide zurückdrängt, ist in berächtlichem Umfang seiner Beurteilung und Gestaltungsbefugnis überlassen – Ausfluss der Kulturhoheit der Länder. Er kann dabei die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung, ihre religiöse Verwurzelung, auch die Schultraditionen benicksichtigen. Aber er muss dabei, dies ist eine eindeutige und mehrfach getroffene Feststellung des BVerfG,[17] alle Religionsgemeinschaften und deren Anhänger gleich behandeln, darf nicht den Vorrang oder Nachrang eines bestimmten Bekenntnisses statuieren (siehe auch Mahrenholz und Sacksofsky sowie im Anhang »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« in diesem Band).

3. Das Kopftuchproblem

Für die Lösung des heiß umstrittenen Kopftuchproblems zeichnet sich damit ein bestimmter Rahmen ab. Soll die Schule als Betätigungsraum öffentlicher individueller Bekenntnisfreiheit erhalten bleiben, muss das allgemein gelten, nicht nur für Christen und christliche Bekenntnisbekundungen. Einer muslimischen Lehrerin, die aus religiöser Motivation in der Schule ein islamisches Kopftuch trägt, steht die Bekenntnisfreiheit ebenso zur Seite, wie einer Ordensschwester, die im Nonnenhabit unterrichtet. Dass das eine als fremd und ungewohnt empfunden und dann als »objektive Provokation« gekennzeichnet wird, das andere hingegen vertraut ist, macht vor der Bekenntnisfreiheit keinen Unterschied, es spiegelt nur die vorhandene Pluralität unserer Gesellschaft. Mit dieser vertraut zu machen, ist auch Teil des staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrags in der Schule. Allerdings hat der Staat kraft seiner Neutralitätspflicht darauf zu achten, dass durch solche Bekenntnisäußerungen nicht grundrechtliche Positionen der Schüler – ihre negative Bekenntnisfreiheit – und der Eltern – ihr Erziehungsrecht – und auch die offene Neutralität der Schule selbst beeinträchtigt werden. Deshalb haben solche Bekenntnisbekundungen den persönlichen Charakter zu wahren, dürfen sich nicht mit Indoktrination, suggestiver Einwirkung auf die Schüler, Propaganda für das eigene Bekenntnis verbinden, müssen vielmehr von Offenheit und Toleranz in der Person der Lehrkraft begleitet sein. Wer dies nicht anerkennt und praktiziert, ist ohnehin für den Lehrberuf nicht geeignet. Dies gilt im einen wie im anderen Fall, nicht nur für muslimische Lehrkräfte. Wirkung und Bedeutung

16 BVerfGE 108, 282, 300.
17 BVerfGE 108, 282, 298 f und 313.

von Symbolen, die eine Lehrkraft trägt, ergeben sich nicht losgelöst von der Person, ihrer Einstellung und ihrem Verhalten, sondern erst in Verbindung damit.

Hier liegt der Einwand nahe, dies sei ja an sich wohl richtig, aber es gehe an dem Kopftuch als politischem Symbol und seiner Wirkung vorbei. In der Tat fehlt dem islamischen Kopftuch als Symbol die Eindeutigkeit, die das Kruxifix – nicht unbedingt das Kreuz – als religiöses Symbol hat. Es kann, unter bestimmten Umständen, als politisches Symbol wahrgenommen werden, und das geschieht gegenwärtig auch und wird von den Medien stark gepuscht. Es wird dabei als Zeichen für Unterdrückung der Frau, ein grundgesetzwidriges Frauenbild u. ä. gedeutet. Aber das Kopftuch kann nicht auf ein nur politisches Symbol reduziert werden. Es ist ebenso, und zwar in seinem Ursprung und der überwiegenden Wahrnehmung, Ausdruck eines Bekenntnisses zum Islam oder islamischen Gebräuchen.

Was folgt daraus? Wenn das Tragen eines Kopftuchs aus religiöser Motivation erfolgt und sich so als Wahrnehmung der Bekenntnisfreiheit darstellt, muss sich dann diese Grundrechtsausübung anderen Deutungen des Kopftuchs, die von Dritten ausgehen, einfach unterwerfen? Muss sie sich diese, auch wenn die eigene Haltung zur verfassungsmäßigen Ordnung und zu toleranter Offenheit unbestritten ist, gegen den eigenen Willen zurechnen lassen? Das wäre völlig unverhältnismäßig, eine Fremdbestimmung des Grundrechtsträgers; es würde dem Grundrecht von vorn herein seine Relevanz nehmen.

Die Antwort auf Probleme, die sich aus der politischen Wahrnehmung des Kopftuchs ergeben, ist nicht ein generelles Verbot des Kopftuchs, um es sich einfach zu machen und jedes mögliche Risiko von vornherein auszuschließen. Die angemessene Antwort sind Regelungen, die der Abwehr der Gefahren dienen, die sich daraus für das gedeihliche Zusammenleben in der Schule, den sog. Schulfrieden, ergeben können. Da kann es durchaus gewisser Flexibilität, auch des Zurücksteckens eigener Belange, womöglich sogar eines (vorübergehenden) Verzichts auf das Kopftuch bedürfen. Das sind Fragen der Abwägung an Ort und Stelle, wo die Konflikte allermeist entstehen, in dazu geeigneten Verfahren. Dafür kann beispielsweise die Regelung, die im bayrischen Schulgesetz (Art. 7 Abs. 3) im Hinblick auf einen Widerspruch gegen die Anbringung von Kreuzen in Klassenräumen getroffen wurde, ein Vorbild abgeben (siehe auch ›Kruzifixbeschluss‹ in: »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes). Auch gewisse normative Vorgaben für die Konfliktentscheidung sind angebracht. Ein generelles Verbot gerade und allein des Kopftuchs hingegen bedeutet die Ungleichbehandlung und Diskriminierung eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. Es macht den Vorabverzicht auf ein religiöses Be-

kenntnis, das anderen Religionen gestattet bleibt, zur Eignungsvoraussetzung für den Schuldienst.

Kann das angehen? Es kann, wenn überhaupt – das BVerfG hat diese Möglichkeit wohl offen gelassen – nur dann angehen, wenn das generelle Verbot als Verbot gleichermaßen auf *alle* Bekenntnisbekundungen erstreckt wird, muslimische wie christliche; dies ist die unabdingbare Konsequenz der gebotenen strikten Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften und Bekenntnisse. Kann das aber – ein Schritt in die Laicité auch in Deutschland – wirklich gewollt sein?

IV. Beurteilung der dargelegten Gegebenheiten aus Sicht der kirchlichen Lehre

Abschließend sei die Frage gestellt, wie der dargelegte Befund zur Bekenntnisfreiheit und staatlichen Neutralitätspflicht aus der Sicht kirchlicher Lehre zu beurteilen ist. Ist in ihm eine Abkehr von der kirchlichen Lehre über die Stellung der Religion, insbesondere der wahren Religion im Staat, enthalten, die als Zeichen zu weit getriebener Säkularisation womöglich hingenommen werden muss, aber keineswegs verteidigt werden kann? Oder steht dieser Befund gerade in Übereinstimmung mit dieser Lehre, wie sie sich heute darstellt?

1. Vorbehalte nach der traditionellen kirchlichen Lehre

Nach der traditionellen kirchlichen Lehre, wie sie zur Zeit unserer Väter und Großväter galt und ich selbst sie in jungen Jahren noch gelernt habe, waren deutliche Vorbehalte anzumelden. Diese kirchliche Lehre ging grundsätzlich davon aus, dass der Irrrum kein Recht haben könne gegenüber der Wahrheit und der Staat besondere Pflichten habe gegenüber der wahren Religion, die an sich Grundlage der staatlichen Ordnung sein müsse – der katholische Staat als These, wie es Papst Leo XIII in seiner Staatslehre vertreten hatte.[18] Volle Religionsfreiheit und gleiche Rechte für alle Bekenntnisse konnten danach nur ein Zugeständnis an die Faktizität sein, niemals aber als Prinzip gelten. Noch 1964, während der Beratungen des 2. Vatikanischen Konzils, lesen wir im Lehrbuch des Kirchenrechts von Klaus Mörsdorf:

»Der religiös-neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit

18 Siehe Leo XIII, »Immortale Dei« (1885) c. 54 (Haec quidem); ebenso Tischleder 1923: 187 f.

ablehnen; sie verkennt indessen nicht, dass der konfessionell gemischte Staat in einer anderen Lage ist als der katholische Staat des Mittelalters« (Mörsdorf 1964: 51 f).

Mörsdorf war in dieser Hinsicht kein Außenseiter. Auch die Toleranzansprache Pius XII von 1953, damals als gewisser Fortschritt begrüßt, vertrat im Ansatz die nämliche Position, nur ein Stück weit ethisch gebunden. Es heißt dort:

»Damit sind die beiden Prinzipien geklärt: 1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein« (Pius XII, zit. nach Utz/Groner 1954: Nr. 3977 f).

Wer hier fragte, ob die Kirche auch dann für Religions- und Bekenntnisfreiheit eintrete, wenn der Staat ein mehrheitlich katholischer Staat sei, erhielt keine klare, sondern eine letztlich opportunistische Antwort. Volle Bekenntnisfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates erschienen von dieser Position aus als unguter Gang in einen Säkularismus, den man zwar je nach den Umständen hinnehmen, aber nicht sich selbst zu eigen machen und verteidigen konnte. Es galt, eine Defensivstrategie zu verfolgen.

2. Die ›kopernikanische Wende‹ durch das 2. Vatikanische Konzil

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, welche Änderung in der Grundeinstellung das 2. Vatikanische Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit gebracht hat. Mit Recht hat Josef Isensee dies als eine »kopernikanische Wende« (Isensee 1987: 141) gekennzeichnet.

Das »ius ad libertatem religiosam« wird, im Gegensatz zur Lehre Papst Leos XIII, als ein unabdingbares äußeres Recht der menschlichen Person zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens anerkannt. Und es wird nicht opportunistisch aus Nützlichkeitserwägungen im Blick auf das Gemeinwohl, sondern prinzipiell begründet, aus der Freiheitsnatur des Menschen, ipsa dignitate personae.[19] Es

19 »Declaratio de libertate religiosa«, Acta Apostolicae Sedis (AAS) 58 (1966), S. 929 f, Nr. 2: »Insuper declarat, ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbe Dei relevata et ipsa ratione cognoscetur«. Die Begründung wird noch ergänzt und vertieft durch den Hinweis auf die Freiheit des Glaubensaktes, der um seiner selbst willen die Freiheit nicht zu glauben, voraussetzt; ebd.: c. 3 und 10.

besteht deshalb unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung und unabhängig auch vom subjektiven Bemühen um diese Wahrheit. Es wird der Schritt vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person getan.

Das war in der Tat eine Revolution, wie Karol Wojtyla, damals Erzbischof von Krakau, nach seiner Rückkehr vom Konzil in Lublin erklärt hat, eine Revolution, an der er sich selbst maßgeblich beteiligt hat. Volle Bekenntnisfreiheit und gleiches Recht für alle Bekenntnisse innerhalb der staatlichen Rechtsordnung ergeben sich daraus als Konsequenz, und die Konzilserklärung zieht diese Konsequenz auch. Was ergibt sich daraus für unsere Frage?

3. Die kirchliche Lehre heute

Die kirchliche Lehre hat damit prinzipiell ein neues Verhältnis zum religiös-weltanschaulich neutralen Staat und zur Religions- und Bekenntnisfreiheit als Grundrecht und Menschenrecht gewonnen. Beide sind nicht mehr ein Zugeständnis an die Praxis, die Hinnahme einer faktischen Gegebenheit, die man nicht ändern kann, sie sind selbst Teil und Inhalt der kirchlichen Lehre und des christlichen Glaubens. Das wird an nichts so deutlich wie an den einschlägigen Äußerungen Papst Johannes Pauls II. Er trat nicht nur stets und ohne Abstrich für volle Religionsfreiheit als Menschenrecht ein, sondern rückte auch von der Staatslehre Leos XIII entschieden ab. Auf seiner Pastoralreise nach Kuba 1998 erklärte er:

»In diesem Zusammenhang sollte man auch daran erinnern, dass ein moderner Staat aus dem Atheismus oder der Religion (!) kein politisches Konzept machen darf. Der Staat muss, fern von allem Fanatismus und extremem Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so dass es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei in ihrem Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszudrücken« (Papst Johannes Paul II 1998: 11; Hervorhebung des Verfassers).

Das ist ein eindeutiges Bekenntnis zu voller Bekenntnisfreiheit und offener, übergreifender Neutralität des Staates. Und dies nicht als Ausdruck der Vernachlässigung christlicher Wurzeln und des christlichen Erbes – wer wird Johannes Paul II das vorhalten wollen? – sondern als Teil der kirchlichen Lehre selbst. Offenheit für die Bekenntnisbekundung anderer Religionen, auch im Bereich der Schule, stellt also keineswegs eine Einschränkung und Bedrohung des christlichen Glaubens dar, sondern ist ein Teil von dessen Inhalt. Vielleicht müssen und sollten wir das noch etwas lernen.

Literatur

Anschütz, Gerhard (1932): »Religionsfreiheit«. In: Gerhard Anschütz/Richard Thoma (Hg.), Handbuch des deutschen Staatsrechts, Bd. 2, Tübingen: Mohr, § 106.

Anschütz, Gerhard (1933): Die Verfassung des Dt. Reiches vom 11.8.1919, 13. Aufl., Berlin: Georg Stilke.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1975): »Kruzifixe in Gerichtssälen?« Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 20, S. 119-147.

Campenhausen, Axel Freiherr von (2001): »Art. 4«. In: Hermann von Mangoldt/Friedrich Klein/Christian Starck (Hg.), Bonner Grundgesetz, Bd. 3, 4. Aufl., München: Franz Vahlen.

Hellermann, Johannes (1993): Die sogenannte negative Seite der Freiheitsrechte, Berlin: Duncker und Humblot.

Herzog, Roman (1994): »Art. 4 GG«. In: Theodor Maunz/Günter Dürig (Hg.), Grundgesetz, Kommentar, München: C.H. Beck.

Isensee, Josef (1987): »Die katholische Kritik an den Menschenrechten«. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 138-174.

Isensee, Josef (2004): »Grundrechtseifer und Amtsvergessenheit«. FAZ v. 08.06.2004.

Kahl, Wilhelm (1894): Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, Freiburg/Leipzig: Mohr.

Marx, Karl (1953, Orig. 1843): »Zur Judenfrage I«. In: Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart: Alfred Kröner, S. 237-273.

Mohl, Robert von (1829): Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg, Bd. 1, Tübingen: Heinrich Laupp.

Morlok, Martin (1996): »Art. 4 GG«. In: Horst Dreier (Hg.), Grundgesetz. Kommentar, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck.

Mörsdorf, Klaus (1964): Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Bd. 1, 11. Aufl., Paderborn: Schöningh.

Papst Johannes Paul II (1998): »Predigt in Havanna am 25.01.98«. Osservatore Romano deutsch, Nr. 9, v. 27.02.1998.

Tischleder, Peter (1923): Die Staatslehre Leos XIII, Mönchen-Gladbach: Volksvereins-Verlag.

Utz, Arthur-Fridolin/Groner, Joseph-Fulko (1954): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII, Bd. 2, Freiburg: Paulus.

Wenkstern, Manfred (2000): »Art. 4«. In: Thomas Clemens/Dieter Umbach (Hg.), Grundgesetz. Mitarbeiterkommentar, Bd. 1, Heidelberg: C.F. Müller.

Das Kopftuch und seine Verwicklungen. Anmerkungen zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24.09.2003[1]

ERNST GOTTFRIED MAHRENHOLZ

Seit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) vom 24. September 2003 sind mehr als fünf Jahre vergangen. Die Beschwerdeführerin Fereshta Ludin errang den bekannten Pyrrhus-Sieg: Sie obsiegte, weil nach Auffassung der Senatsmehrheit das Gesetz fehlte, das eine Schulverwaltung zur Ablehnung der Beschwerdeführerin legitimiert. In der Sache begründete der Senat, warum es Sache des Gesetzgebers sei, in dem Willen einer Lehramtsanwärterin, ein Kopftuch zu tragen, einen Eignungsmangel zu sehen (im folgenden ›Kopftuchurteil‹ genannt). Das fehlende Gesetz hat die Mehrheit der Länder unverzüglich, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen, erlassen; diese Länder sind Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Bremen, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und das Saarland.

In ruhige Gewässer wurde das Thema Kopftuch damit nicht gesteuert. Die öffentlichen Debatten um das zunächst exekutivische, dann gerichtliche Verfahren, das zum Urteil des BVerfG geführt hat, und die dadurch entfachte Polarisierung der öffentlichen Meinung haben das Kopftuch zum Focus einer Debatte werden lassen, die an der Breite des Spektrums im Blick auf die verhandelten verfassungsrechtlichen, religionsrechtlichen, kulturpolitischen und allgemeinpolitischen Probleme in der Geschichte der Bundesrepublik ihresgleichen sucht. Hinzu kommt, dass sowohl muslimische Minderheit als auch nichtmuslimische Mehrheit in Ansehung des Kopftuchs der Lehrerin untereinander nicht einer Meinung sind und je ihre unterschiedlichen Auffassungen auch öffentlich vertreten.

1 BVerfGE 108, 282 ff.

Die Anhörungen, die die Landtage vor Erlass der genannten Gesetze durchgeführt haben, zeichnen dasselbe gespaltene Bild unter den beteiligten Wissenschaftlern und Repräsentanten der christlichen und der moslemischen Religion.

Beide Kirchen haben sich zur Kopftuchfrage geäußert – die katholische Kirche zurückhaltend, die evangelische überwiegend eine kritische Position beziehend. In der Praxis verfährt die evangelische Kirche uneinheitlich: Die Ev.-luth. Landeskirche Hannover hat, ohne kirchengesetzliche Grundlage, das Tragen von Kopftüchern muslimischer Erzieherinnen in kirchlichen Kindergärten verboten; die braunschweigische Schwesterkirche erlaubt die Kopftücher. Die katholische Kirche scheint überwiegend an dem Tragen von Kopftüchern in katholischen Kindergärten keinen grundsätzlichen Anstoß zu nehmen, sondern ihrer Entscheidung das Ergebnis eines persönlichen Gesprächs zu Grunde zu legen.

Das juristische Diskursfeld ist erweitert worden durch eine Untersuchung von Christian Walter und Antje von Ungern-Sternberg (2008a) über die Frage der Haltbarkeit der landesrechtlichen Kopftuchverbote gegenüber dem Antidiskriminierungsrecht der Europäischen Union (EU). Im Ergebnis legen sie den Fachgerichten nahe, die von ihnen verneinte Frage dem Europäischen Gerichtshof (EuGH) nach Art. 234 EG-Vertrag vorzulegen. Eine weitere Untersuchung der Verfasser hat die Prüfung der Verfassungsmäßigkeit des nordrhein-westfälischen Kopftuchverbots zum Gegenstand (Walter/Ungern-Steinberg 2008b). Drei in jüngerer und jüngster Zeit veröffentlichte Dissertationen behandeln das Kopftuchverbot (Lanzerath 2003; Ungern-Sternberg 2008; Wiese 2008). Schließlich hat auch die ›Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer e.V.‹ auf ihrer Tagung im Herbst 2008 das Thema »Religiöse Freiheit als Gefahr?« (Referentin und Referent: Ute Sacksofsky und Christoph Möllers) erörtert.[2]

Überraschend in dem mit diesen Hinweisen nur andeutungsweise beschriebenen Diskursfeld ist, dass »Der Nationale Integrationsplan« der Bundesregierung (2007),[3] trotz einer begrüßenswert breit angelegten Abarbeitung der einzelnen Probleme, das Kopftuchthema ausspart. Offenbar gibt es selbst für eine Problemdarstellung auf nationaler Ebene verinnerlichte Kompetenzschranken, die nicht einmal die Anzeige eines der gewichtigsten Themen der Integrationspolitik zulassen (hierzu unten unter 6.).

Unter anderem auch von den Kirchen gefördert ist die religionssoziologische Publikation von Andreas Feige und Carsten Gennerich »Lebensorientierungen Jugendlicher (Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrneh-

2 Mit der Publikation des Tagungsbandes ist Anfang 2009 zu rechnen.

3 Siehe »Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – neue Chancen«, abrufbar: http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2007/07/Anlage/2007-10-18-nationaler-integrationsplan, property=publicationFile.pdf, 05.12.2008.

mung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland, eine Umfrage unter 8.000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen)« (2008). Diese thematisch breit angelegte empirische Repräsentativ-Studie umfasst auch eine Stichprobe von 470 muslimischen Schülerinnen und Schüler und zeigt einerseits, dass diese Jugendlichen und jungen Erwachsenen eher bereit sind, Fragen mit religiös geprägtem Vokabular zuzustimmen als ihre kirchenangehörenden (ev./kath.) und konfessionslosen Altersgenossen. Aber andererseits zeigt bei keiner Frage die Mehrheit von ihnen Reaktionen, die fundamentalistisch zu nennen wären. Deutlich wird vor allem, dass sich mit steigendem Bildungsgrad die muslimischen Befragten den Orientierungsmustern der nicht-muslimischen Mehrheit annähern oder gleichen. Auch wenn die Kopftuchproblematik nicht unmittelbar berührt wird, kann die Untersuchung erste Anhaltspunkte für die Beantwortung der Frage geben, ob die – inzwischen auch landesgesetzlich relevanten – Mutmaßungen nicht-muslimischer Eltern über Einflüsse des Islam auf die Jugendlichen die Realität der Alltagssituation dieser Jugendlichen treffen.

Soweit ersichtlich gibt es weitere sozialwissenschaftliche Untersuchungen dieser Zielrichtung nicht.

Instanzgerichte, aber auch das Bundesarbeitsgericht (BAG) und das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) sind mit Verfahren beschäftigt, die aus gesetzlichen Kopftuchverboten herrühren und primär diejenigen Lehrerinnen betreffen, die vor Erlass solcher Verbote unangefochten das Kopftuch im Unterricht getragen haben.

So liegt es nahe, aus größerem Abstand zu untersuchen, wieweit im Streit ums Kopftuch das ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG eine Orientierungsmarke, nicht nur im Blick auf juristische Auseinandersetzungen, darzustellen in der Lage ist.

Ein Blick zurück. Kopftücher wurden in Deutschland, vermutlich aber in ganz Europa, seit jeher getragen. Auf dem Land band sich die Bäuerin das Kopftuch um, wenn sie ins Dorf ging, wenn sie sich also öffentlich zeigte; desgleichen wenn sie in die Kirche ging; mit anderem Kopftuch. Und beim Gottesdienst saß die Frau auf der Frauenseite. Es war eben Sitte. Ihr kann mehr Unbedingtheit innewohnen als einem rechtlichen Gebot. Die Frau bedeckt ihr Haupt. So hielt man es durch Jahrhunderte, wie die Geschichte der Malerei zeigt, und so sind heute noch bei einem Empfang durch den Papst Kopf und bloße Arme bedeckt zu halten.

Sitten können ihre prägende Kraft verlieren. Das gilt heutzutage auch für das Kopftuch auf dem Lande. Ihm begegnen wir nunmehr im städtischen Bereich als Teil einer anderen Kultur, wenn wir Frauen mit Kopftüchern sehen. Diese Kultur ist uns fremd (geblieben), und sie hat eine religiöse Wurzel.

Die Wirkungen des Fremden, die von diesem Kopftuch ausgehen, wurden für den schulischen Bereich abgefangen durch Gerichtsurteile, nachdem deut-

sche Schulverwaltungen versucht hatten, die Kopftücher von Schülerinnen während des Schulbesuchs zu verbieten. Das gleiche gilt für die Haltung muslimischer Eltern gegenüber dem Turn- und Schwimmunterricht als koedukativem Unterricht, dort im Blick auf die Kleidung der muslimischen Schülerin.[4] Der dritte neuralgische Punkt der Konfrontation *Kopftuch versus Schule* ist das Fernbleiben muslimischer Schülerinnen von Klassenfahrten, wenn an ihnen auch Jungen teilnehmen. Die Rechtslage ist nach Art. 6 Abs. 2 Satz 2 GG[5] eindeutig, weil Klassenfahrten in das Unterrichtsgeschehen schulrechtlich nicht wie der reguläre Unterricht involviert sind. Die Eltern können insoweit über die Teilnahme ihrer minderjährigen Töchter bestimmen.

1. Die Vorgeschichte

Dass mit dem Kopftuch einer Lehrerin im Unterricht trotz dieser religionsfreundlichen Haltung des Staates durch den Fall Fereshta Ludin ein neues Kapitel aufgeschlagen wurde, war zunächst nicht erkennbar. Denn zu dieser Zeit unterrichteten in Nordrhein-Westfalen mehr als zwanzig Lehrerinnen mit Kopftuch, ohne dass Streit entstanden war.

Die Kopftuch tragende Schülerin ist für die Schulverwaltung und die Gerichte rechtlich ein anderer casus als die Kopftuch tragende Lehrerin. Dort handelt es sich um das Thema des Erziehungsrechts der Eltern, das Wirkungen in den Schulbereich hinein entfaltet.[6] Hier geht es dagegen um die Verantwortung des Staates für das Urteil über die Eignung der die Schulkinder unterrichtenden Lehrperson. Der Schulunterricht ist eine staatliche Erziehungsaufgabe (Art. 7 Abs. 1 GG). Für seine Personalentscheidungen ist der Staat an die verfassungsrechtlichen Maßstäbe des Art. 33 Abs. 2 und 3 GG gebunden.[7]

Am 10. Juli 1998 beschied das Oberschulamt Stuttgart den Antrag der Lehramtsbewerberin Fereshta Ludin auf Einstellung in den öffentlichen Schuldienst abschlägig. Die Antragstellerin hatte sich geweigert, ihr Kopftuch während der Unterrichtszeit abzulegen. Der judizielle Verfahrensstrang, der zum Urteil des BVerfG führte, begann auf die Klage der Lehramtsbewerberin gegen den Widerspruchsbescheid des Oberschulamts vom 03.02.1999 mit dem Urteil des Verwaltungsgerichts (VG) Stuttgart,[8] das die Klage der Lehramtsbewerberin abwies. Zum gleichen Ergebnis führte die Berufung an den

4 BVerfG v. 25.08.1993, BVerwGE 94, 82.
5 »Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht«.
6 Grundlegend BVerfG v. 17.12.1975, BVerfGE 41, 29 (badisches Schulrecht).
7 BVerfGE 108, 282, 295 ff, 298; im Folgenden betreffen Seitenzahlen ohne Angabe des Bandes dieses Urteil.
8 VG Stuttgart v. 24.03.2000, NVwZ 2000, 959.

Verwaltungsgerichtshof (VGH) Mannheim.[9] Die Revision wies das BVerwG zurück.[10] Nach Auffassung des BVerwG gewinnt das religiöse Neutralitätsgebot an den Staat mit wachsender kultureller und religiöser Vielfalt – bei einem sich vergrößernden Anteil bekenntnisloser Schüler – zunehmend »an Strenge«. Daraus zog das Gericht die Konsequenz, dass sich der Konflikt zwischen den verschiedenen Trägern eines vorbehaltlos gewährleisteten Grundrechts (Glaubensfreiheit grundschulpflichtiger Kinder und ihrer die Erziehung bestimmenden Eltern versus Glaubensfreiheit der Lehramtsbewerberin) nicht durch einen schonenden Ausgleich zwischen den Grundrechtspositionen lösen lasse, wie ihn das BVerfG im ›badischen Schulurteil‹[11] für geboten hielt. Deshalb müsse die muslimische Lehrerin auf das Tragen eines Kopftuchs im Unterricht verzichten. Gegen dieses Urteil erhob die Lehramtsbewerberin Verfassungsbeschwerde, auf die das BVerfG mit dem genannten Urteil antwortete.

Noch vor dem Berufungsurteil in diesem Rechtszuge hatte das VG Lüneburg in einem Parallelfall geurteilt: »Das Fehlen der Eignung für den Schuldienst kann nicht allein aus dem Tragen eines Kopftuchs hergeleitet werden« (VG Lüneburg v. 16.10.2000, NJW 2001, 767, LS 1., mit ausführlicher, die Entscheidung nachdrücklich billigender Kommentierung von Böckenförde 2001: 723). Im weiteren Verfahren hatte die Klägerin keinen Erfolg.

2. Die judizielle Aufgabe

a) Das Urteil sucht an mehreren Stellen den Anschluss an die bisherige Rechtsprechung des Ersten Senats zum Thema Elternrecht, Religion und staatliche Schulverantwortung. Dabei hebt es in erster Linie maßstäblich auf das Urteil zum badischen Schulrecht[12] ab (S. 300 f). Hierauf ist unten unter 3. im Einzelnen einzugehen. Dort hatte das Gericht zu einem über das badische Schulrecht hinaus weisenden, der heiklen staatlichen Verantwortung gerecht werdenden Urteil gefunden, das ›Schulfrieden‹ geschaffen hat. Den Begriff selbst hatte der Senat nicht verwendet. Die beiden ihm nachfolgenden Urteile zur bayerischen[13] und nordrhein-westfälischen Gemeinschaftsschule[14] haben maßstäblich das ›badische Schulurteil‹ in Bezug genommen, unbeschadet der Würdigung der angefochtenen Bestimmungen im Einzelnen (siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes).

9 VGH Mannheim v. 26.06.2001, NJW 2001, 2899.
10 BVerwG v. 04.07.2002, BVerwGE 116, 359.
11 BVerfGE 41, 29, 50 f.
12 BVerfGE 41, 29.
13 BVerfG v. 17.12.1975, BVerfGE 41, 65, 77 f.
14 BVerfG v. 17.12.1975, BVerfGE 41, 88, 106 f.

Dem Konfliktstoff des ›Kopftuchurteils‹ lag ein ebenso konfliktgesättigtes Grundrechtsproblem der Sphäre Schule – Religion – Staat zu Grunde. Es ging in ihm um die Reichweite des Grundrechtsschutzes aus Art. 4 Abs. 1 und 2 und Art. 33 Abs. 2 und 3 GG, wenn die Einstellungsbehörde die Anstellung einer Bewerberin verweigert hat, die ihr Kopftuch während des Unterrichts nicht ablegen will. Inmitten stand die gleiche verfassungsrechtliche Konfiguration wie im ›badischen Schulurteil‹: Positive Glaubensfreiheit in Konfrontation zu negativer Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG), das elterliche Erziehungsrecht nach Art. 6 Abs. 2 GG (hierzu näher unten unter 4.a) und der in Art. 7 Abs. 1 GG fundierte »eigene Erziehungsauftrag« (S. 301) des Staates.

Allerdings war die judizielle Aufgabe, die die Verfassungsbeschwerde von Frau Ludin nunmehr dem Zweiten Senat gestellt hatte, ungleich schwieriger. Ihm lag, wie eingangs skizziert, ein kultureller Konflikt ohnegleichen zu Grunde. Der Erste Senat hatte mit tief dringender Begründung einen Sachverhalt entschieden, der kontrovers war, aber sich im Rahmen hergebrachter religiöser Problemlagen der deutschen Kultur- und Religionsgeschichte befand. Hier indessen ging es um die verfassungsrechtliche Antwort auf einen Anspruch, begründet in einer bis in die Kleidung kulturell prägenden Religion, die für große Teile der Bevölkerung als fremd, ja partiell als bedrohlich empfunden wurde.

Das Gericht entsprach im Tenor dem Begehren der Beschwerdeführerin, weil es an dem für die Ablehnung der Beschwerdeführerin erforderlichen Gesetz mangele.

In der Sache ließ der Senat keinen Zweifel daran, dass dem Gesetzgeber prinzipiell kein verfassungsrechtlicher Einwand entgegenstünde, wenn er das zulässige Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule neu bestimmen will (LS 2.), also die gesetzliche Grundlage für die Ablehnung einer solchen Bewerberin zu schaffen beabsichtigt. Es ist die Lösung eines *Du darfst* (kritisch statt vieler siehe Berghahn 2004: 248 ff; zur grundlegenden Kritik am Urteil siehe Sacksofsky 2003: 3297).[15]

b) Die abweichende Meinung der Richter Jentsch, Di Fabio und Mellinghoff monierte unter anderem das Erfordernis des Gesetzes zur materiell-recht-

15 Die diesem Urteil nachfolgende Gesetzgebung in Baden-Württemberg (GVBl 2004, 182) lag dem verfahrenabschließenden Urteil des BVerwG zu Grunde, BVerwG v. 24.06.2004, BVerwGE 121, 140. In einer Anmerkung hierzu hob Böckenförde die Feststellung des BVerwG hervor, dass bei Einführung einer Dienstpflicht im Blick auf das äußere Erscheinungsbild einer Lehrerin Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften gleich zu behandeln seien, 2004: 1182; siehe auch ›Kopftuchurteil‹ (S. 313) unter Hinweis auf Art. 33 Abs. 3 GG. Auf die breit gefächerte Literatur zum ›Kopftuchurteil‹ wird hier nur punktuell eingegangen.

lichen Regelung der Kopftuchfrage (S. 315 ff). Den Gründen für diese Auffassung kann nur eingeschränkt gefolgt werden. Hervorzuheben ist der zutreffende Blickpunkt auf den Charakter von Personalentscheidungen. Es sind Einzelfallentscheidungen. Das heißt aber konkret, dass sie an Einzelfall*gerechtigkeit* orientiert sind. Das entspricht ebenso der von der Senatsmehrheit angeführten Eigenart des betroffenen Regelungsgegenstandes, die maßgebend ist für die Frage, ob es einer Regelung des Gesetzgebers bedarf (S. 311 f) wie den maßstäblichen Ausführungen zur Eignungsbeurteilung einer Bewerberin (S. 296 unter c).

Daneben verdient die Kritik an der Senatsmehrheit Beachtung, dass das Gesetz dem Landesgesetzgeber aufgebe, verfassungsimmanente Schranken der Bundesverfassung zu konkretisieren, obschon diese hinreichend konkret aus dem Grundgesetz (GG) zu ermitteln seien. Letztverbindlich habe das BVerfG über Umfang und Reichweite immanenter Grundrechtsschranken zu entscheiden. Es sei nicht Aufgabe eines Landesgesetzgebers, die sich unmittelbar aus Verfassungsrecht ergebenden Beschränkungen deklaratorisch nachzuzeichnen (S. 336 ff mit nachfolgenden kritischen Fragen an die Begründung des Urteils).

Das Sondervotum weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Verweis auf den Landesgesetzgeber diesen dazu nötigt, verfassungsunmittelbare Schranken zu konkretisieren, die in späteren Verfahren vor dem Verfassungsgericht erneut auf den Prüfstand gestellt würden. Bedeutsamer erscheint mir indessen die folgende Überlegung: Wenn die Senatsmehrheit den Gesichtspunkt der Einzelfallgerechtigkeit einschmilzt in das Erfordernis gesetzlicher, also notwendigerweise genereller Maßstäbe, wird verhindert, dass der Senat Wandlungen in der gesellschaftlichen Anschauung als auch veränderten grundrechtlichen Einsichten Rechnung tragen kann. Die Auffassung des Urteils kehrt das Verhältnis zwischen BVerfG und Gesetzgeber um: Nachdem der Senat entsprechende Gesetze in der Hälfte der deutschen Bundesländer provoziert hat, ist einer veränderten verfassungsrechtlichen Sicht des Gerichts der Boden entzogen. Die Gesetze mauern den Senat in einer der gegenwärtig und künftig heikelsten Frage des deutschen Religionsverfassungsrechts ein. Er kann den von ihm eingeschlagenen Weg des grundsätzlichen Erfordernisses eines Gesetzes nicht mehr verlassen, ohne mit dem hier erörterten ›Kopftuchurteil‹ zugleich die von ihm selbst initiierte Gesetzgebungswelle in den deutschen Ländern zu desavouieren. Dies wäre vermutlich vermieden worden, hätte das Gericht – keine Superrevisionsinstanz – den Sachverhalt näher aufgeklärt, der der offensichtlich unproblematischen Zulassung von mehr als zwanzig Lehrerinnen mit Kopftuch im nordrhein-westfälischen Schuldienst zu Grunde lag. Dieser Sachverhalt war im Senat bekannt. Diese judizielle Aufgabe dem Gericht aufzuerlegen, hat offenbar der Vortrag der Beschwerdeführerin versäumt (S. 289 ff).

Die abweichende Meinung bemüht die Wesentlichkeitstheorie, um die eigene Auffassung zu profilieren:

»Unter dem Gesichtspunkt der Wesentlichkeit könnte daher lediglich von Bedeutung sein, wenn ein Land die Verwendung des Kopftuchs oder anderer konfliktgeeigneter religiöser oder weltanschaulicher Symbole im Unterricht zulassen würde. Denn dann wäre auch ohne den bereits konkret geltend gemachten Grundrechtseingriff im Schüler- und Elternrecht eine grundrechtliche Gefahrenlage entstanden, die der gesetzlichen Regelung bedürfte« (S. 320).

Liegt im Begriff der Konfliktgeeignetheit die sonst verschwiegene Antwort auf die Frage, wie sich die Situation für die drei dissentierenden Richter darstellt, wenn es darum ginge, eine Lehrerin einzustellen, die einem Nonnenorden angehört, der einen Ordenshabit als Regel kennt? Was aber, wenn auch sie, bei evangelischen Eltern, auf Protest stieße?

3. Der Neutralitätsbegriff der Kopftuchentscheidung

Oben wurde ausgeführt, dass der Zweite Senat in der Urteilsbegründung den Anschluss an die bisherige Rechtsprechung des Ersten Senats zum Thema Elternrecht, Religion und staatliche Schulverantwortung gesucht hat (S. 300 ff); er betrifft in erster Linie das ›badische Schulurteil‹.[16]

a) Das ›Kopftuchurteil‹ leitet die Erörterung eines möglichen Konflikts zwischen der Glaubensfreiheit der Beschwerdeführerin, derjenigen von Eltern und Schülern und der staatlichen Neutralität mit einem Referat des entscheidenden Teils der Maßstabsbildung aus dem ›badischen Schulurteil‹ ein: Der freiheitliche Staat des GG sei gekennzeichnet von Offenheit gegenüber der Vielfalt weltanschaulich-religiöser Überzeugungen und gründe dies auf ein Menschenbild, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung geprägt sei. Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität sei indessen »nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen«. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG fordere in positivem Sinn, den Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern. Die Schule müsse auch für andere als christliche religiöse Inhalte und Werte offen sein.

16 BVerfGE 41, 29.

In dieser Offenheit bewahre der freiheitliche Staat des GG seine religiöse und weltanschauliche Neutralität. Für die Spannungen, die bei der gemeinsamen Erziehung von Kindern unterschiedlicher Weltanschauungs- und Glaubensrichtungen unvermeidlich sind, müsse unter Berücksichtigung der Toleranz als Ausdruck der Menschenwürde nach einem Ausgleich gesucht werden (S. 300 f).

b) Von der Auslegung und Anwendung dieser Maßstäbe ist im Fortgang des Urteils nichts auffindbar. Es liegt auf der Hand, dass sich das ›Kopftuchurteil‹ mit dem so beschriebenen aus dem ›badischen Schulurteil‹ übernommenen Maßstab hätte auseinandersetzen müssen, wenn es dem Gesetzgeber das Verbot des Kopftuchs für die Lehrerin praktisch freigibt. Dieses Ergebnis hätte sich dann allerdings schwerlich halten lassen; denn es springt bei dem in Bezug genommenen Maßstab vor allem ins Auge, dass die Neutralitätsaufgabe des Staates eine eigenständige Rolle zu spielen hat – als in Art. 7 Abs. 1 GG gegründeter dritter Pol eines dreipoligen Systems aus positiver Religionsfreiheit, negativen Abwehrrechten aus Art. 4 Abs. 1, 2, Art. 6 Abs. 2 GG und staatlicher, in Art. 7 Abs. 1 GG gegründeter Neutralitätspflicht. Stattdessen definiert das Gericht expressis verbis ein zweipoliges Verhältnis:

»Das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen positiver Glaubensfreiheit eines Lehrers einerseits und der staatlichen Pflicht zur weltanschaulich-religiöser Neutralität, dem Erziehungsrecht der Eltern sowie der negativen Glaubensfreiheit der Schüler andererseits unter Berücksichtigung des Toleranzgebots zu lösen, obliegt dem demokratischen Landesgesetzgeber, der im öffentlichen Bildungsprozess einen für alle zumutbaren Kompromiss zu suchen hat« (S. 302).

Dieses exakt definierte ›einerseits... andererseits...‹ ist der *cantus firmus* des Urteils, ergänzt durch den Verweis auf den Gesetzgeber als der insoweit entscheidenden Instanz (zur Kritik des Sondervotums hieran vergleiche oben unter 2.b). Er tritt auch dort zu Tage, wo das Urteil unmittelbar den Staat, obschon wiederum scheinbar in Übernahme des Maßstabs aus dem ›badischen Schulurteil‹, in Bezug nimmt:

Eigenständig und in seinem Bereich gleichgeordnet neben den Eltern übe der Staat, dem nach Art. 7 Abs. 1 GG die Aufsicht über das gesamte Schulwesen übertragen ist, in der Schulerziehung einen eigenen Erziehungsauftrag aus.[17] Dieser Satz ist im ›badischen Schulurteil‹ der erste Satz der Urteilsbegründung überhaupt (nach einer Klarstellung über den Inhalt des Art. 6 Abs. 2 GG dahin, dass es keine Dominanz des Erziehungsanspruchs der Eltern gegenüber der Schule gibt). Diese zentrale Stellung behauptet der Staat

17 BVerfGE 41, 29, 44, gleichlautend ›Kopftuchurteil‹ (S. 301).

bis zum Ende jener Entscheidung. Anders lässt sich seine Rolle nach Art. 7 Abs. 1 GG auch nicht beschreiben, wenn es um seine Verantwortung und Autorität in Schulfragen dort geht, wo divergierende Grundrechte geltend gemacht werden.

Anders im ›Kopftuchurteil‹. Die Aussage über die eigenständige Rolle des Staates verliert sich geradezu in den »Grundsätzen […] für die Beantwortung der Frage, in welchem Umfang Lehrern unter Beschränkung ihres individuellen Grundrechts der Glaubensfreiheit für ihr Auftreten […] in der Schule Pflichten […] auferlegt werden dürfen« (S. 303 f). Es wird deutlich, was Neutralität im Sinne des Senatsurteils heißt: Es geht um die Frage, ob nicht die Lehrerin um des Schulfriedens willen ihr Kopftuch ablegen sollte. Aus der die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernden Haltung, als Maßstab zitiert, wäre die Pflicht des Staates zur Balance abzuleiten gewesen. Dieser Aufgabe entsagt das Urteil, wenn es um die Respektierung der negativen Religionsfreiheit von Eltern und Schülern bzw. Schülerinnen geht (zu dieser Grundrechtsthematik selbst unten unter 4.a).[18]

Unmittelbar nach der Darlegung der genannten Grundsätze heißt es, das zuvor Gesagte an den Rand schiebend:

»Das Einbringen religiöser oder weltanschaulicher Bezüge in Schule und Unterricht durch Lehrkräfte kann den in Neutralität zu erfüllenden staatlichen Erziehungsauftrag, das elterliche Erziehungsrecht und die negative Glaubensfreiheit der Schülerinnen und Schüler beeinträchtigen. Es eröffnet zumindest die Möglichkeit einer Beeinflussung der Schulkinder sowie Konflikten mit Eltern, die zu einer Störung des Schulfriedens führen und die Erfüllung des Erziehungsauftrages der Schule nicht gewährleisten können« (S. 303).

Dies ist das Aus für die Rolle des neutralen Staates – dort (S. 302) definiert durch die Aufgabe des Suchens eines für alle zumutbaren Kompromisses (wie zitiert) – und die Inthronisierung des Schulfriedens als einer alles entscheidenden Instanz, ausgestattet mit dem Zepter der Festellung bloßer Möglichkeiten einer Beeinflussung der Schüler. Die oben dargestellte Polarität von Lehramtsbewerberinnen hier und Staat, Eltern und Schülern dort lässt sich nicht deutlicher beschreiben. In dem vom Senat gleichfalls mehrfach herangezogenen Beschluss des Ersten Senats zum Schulgebet,[19] dem eine nicht minder harte Konfrontation, noch dazu verstärkt durch die Entscheidung eines Landesverfassungsgerichts zu Grunde lag (siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang

18 Eine eingehende Kritik unter dem Gesichtspunkt des Schulfriedens unter Einbeziehung verschiedener Typen erlassener Landesgesetze bei Anger 2005: 52.

19 BVerfG v. 16.10.1979, BVerfGE 52, 223, 251 unter Anführung vorgängiger Rechtsprechung des BVerfG.

dieses Bandes), heißt es dagegen: »In diesem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung, dass das Grundrecht der positiven und der negativen Bekenntnisfreiheit unter dem Gebot der Toleranz steht«.

Der für alle zumutbare Kompromiss hat in diesem Zitat seine Wegweisung empfangen: Es ist der Kompromiss, den das verfassungsrechtliche Gebot der Toleranz bestimmt. Im ›Kopftuchurteil‹ wird dieser Ausgangspunkt zur Neutralisierung konfligierender Grundrechtsinteressen ausgeblendet. Was im christlich orientierten Pro und Contra maßstäblich ist, entschwindet, wenn es um die Austarierung der abendländischen gegenüber der muslimischen Kultur geht. Dabei ruft gerade dieses von Fremdheit geprägte Verhältnis zur Reflexion darüber auf, was im Abendland unter ›Integration‹ verstanden wird (hierzu unten unter 6.). Eine Hilfe vom Sachverhalt her hatte der Sachverständige Prof. Dr. Th. Bliesener dahingehend geboten, dass es aus entwicklungspsychologischer Sicht derzeit noch keine gesicherten Erkenntnisse gebe, die eine Beeinflussung von Kindern allein durch die tägliche Begegnung mit einer solchen Lehrerin belegen könnten (S. 306).

Morlok/Krüper schreiben im Blick auf den Neutralitätsbegriff des BVerwG:[20]

»Die Entscheidung verlagert die Lösung eines möglichen Grundrechtskonflikts in die Sphäre vor seiner eigentlichen Entstehung. Das Gericht verobjektiviert dabei die betroffenen Grundrechte der Schüler und Eltern – gleichsam im Sinne der objektiven Werteordnung – hin zum Prinzip der Neutralität und lässt sie in dieser Gestalt zur Geltung kommen« (Morlok/Krüper 2003: 1021; Hervorhebung im Original).

Das Gericht habe die Reichweite und den Geltungsrang des Art. 4 Abs. 1 GG der Lehrerin dem »Patentrezept Neutralität« (ebd.) geopfert.

Diese Kritik trifft auf das Urteil des Zweiten Senats in gleicher Weise zu. Das Neutralitätsgebot, nicht mehr orientiert am Gebot der Toleranz, wandelt sich zu einem Störungsabwehrgebot, das folgerichtig – und erkennbar dem Senat wohl bewusst – politisch damit zu einem Anti-Kopftuchgebot mutiert. Die legislatorische Praxis hat dies auch erwiesen.

c) Die Charakterisierungen des Kopftuchs bleiben im Ranking davon nicht unberührt, wenn sie sich der Schulwirklichkeit nähern. Eingangs ist es ein Kopftuch, das die Trägerin »als für sich verbindlich, von den Regeln ihrer Religion vorgegeben« (S. 298) ansieht; »als Ausdruck ihres religiösen Bekenntnisses« (ebd.). Religionsfreiheit stehe »in enger Beziehung zum obersten Verfassungswert der Menschenwürde« (S. 305). Geht es indessen darum, »Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften« zu vermeiden, so han-

20 BVerwGE 116, 359.

delt es sich beim Kopftuch um einen Bestandteil des »äußeren Erscheinungsbildes einer Lehrkraft« (S. 310), um die Verpflichtung »zu äußerster Zurückhaltung in der Verwendung von Kennzeichen mit religiösem Bezug« (S. 311) und jetzt sind es auch – verfassungsrechtlich außerplanmäßig – die (anderen) Lehrkräfte, die zum Konfliktfeld gegenüber einer Kopftuch tragenden Lehrerin gehören; damit ist zwar die Einbeziehung möglichen Konfliktpotentials vollkommen beschrieben, aber die Grundrechtsebene verlassen.

Das Sondervotum gewinnt dem Kopftuch die Show-Seite ab: Mit den Dienstpflichten sei nicht vereinbar, »dass der Beamte den Dienst im Innenverhältnis prononciert als Aktionsraum für Bekenntnisse, gleichsam als Bühne grundrechtlicher Entfaltung nutzt« (S. 316).

d) Kaum beachtet wurde und wird das Urteil zum nordrhein-westfälischen Schulrecht.[21] Der Erste Senat hatte über eine Verfassungsbeschwerde zu urteilen, die u.a. Art. 12 Abs. 6 Satz 1 der Landesverfassung Nordrhein-Westfalen zum Gegenstand hatte:

»In Gemeinschaftsschulen werden Kinder auf der Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte in Offenheit für die christlichen Bekenntnisse und für andere religiöse und weltanschauliche Überzeugungen gemeinsam unterrichtet und erzogen«.

Hierzu referierte das Gericht den Berichterstatter im Landtag: Man wolle in der Verfassung konkret sagen, »was die Gemeinschaftsschule auch sonst noch zu berücksichtigen habe«. Man müsse ja auch an die Kinder solcher Gastarbeiter denken, die keiner christlichen Glaubensüberzeugung sind, »etwa islamitischer Glaubensüberzeugung, wie die Türken«.[22]

Mit Rücksicht auf sie hatte die Kommission einen Formulierungsvorschlag der Kirchen unter nachfolgender Zustimmung des Landtags geändert. Mithin ist diese Verfassungsbestimmung die einzige in Deutschland, die ihren Text der Einsicht in die durch die Muslime erweiterte Vielfalt der schulischen Wirklichkeit verdankt und dementsprechend die Offenheit gegenüber dem Islam zu einem Bestandteil der Schulerziehung erklärt. Diese von der Administration praktizierte Offenheit könnte erklären, warum bis zum Jahre 2006 in Nordrhein-Westfalen mehr als 20 Lehrerinnen mit Kopftuch unterrichten durften.[23]

21 BVerfG v. 17.12.1975, BVerfGE 41, 89 (siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes).

22 Fn 21, S. 110.

23 Gerichtsverfahren, die das nordrhein-westfälische Kopftuchverbot in der Schule zum Gegenstand haben (GVBl. 2006, 270), dürften auf die Auseinandersetzung

e) Wie das BVerwG hält das BVerfG es für notwendig, angesichts »wachsender kultureller und religiöser Vielfalt« (S. 304) und damit verbunden »gesellschaftlichen Wandels« (ebd.) die staatliche Pflicht zur Neutralität im Bereich der Schule nunmehr *strenger* zu handhaben. Ob die einzige Handlungsmöglichkeit des Staates, die eine strengere Handhabung der Neutralitätspflicht des Staates zum Inhalt hat, darin besteht, dass sie sich gegen die Kopftuch tragende Lehramtsbewerberin richtet, bleibt unreflektiert. Gemessen an der schulischen Realität hat der nordrhein-westfälische Verfassungsgeber mit mehr Recht als BVerwG und BVerfG einen *strengen*, materiell zu verstehenden, Neutralitätsbegriff normiert und zugleich den Konkordanzmaßstab des ›badischen Schulurteils‹ vorweggenommen.

Das Gericht hat damit die Tatsachenebene betreten. Woher es seine Auffassungen geschöpft hat, bleibt offen. Der einzige tatsächliche Hinweis – derjenige auf einen zunehmenden Anteil an konfessionslosen Schülern und Schülerinnen (S. 309) – ist aus dem Urteil des BVerwG übernommen, dort aber nicht belegt worden; so wenig wie eine schlüssige Verbindung zwischen Konfessionslosigkeit der Schülerinnen und Schüler und dem Kopftuch einer Lehrerin dargetan wird. Aber der Hinweis des Senats delegitimiert den Einfluss des Christentums auf die Schulinhalte, den das ›badische Schulurteil‹ verfassungsrechtlich begründet und begrenzt hat. Nicht nur hier hat man den Eindruck, dass die in Deutschland bewährten Maßstäbe im Verhältnis zwischen Säkularität und Religion aus dem Blickfeld geraten, wenn es sich darum handelt, muslimische Einflüsse abzuwehren.

Ganz offenkundig hat der Senat den Sachverhalt, der seiner Diagnose zu Grunde liegen muss, nicht reflektiert. Bedeutet die »zunehmende religiöse Pluralität« (S. 309) etwas anderes als: *Wir haben zunehmend mehr Muslime in der Schule*? Reicht das aber aus – die Umrisse verwischend –, von wachsender kultureller und religiöser Vielfalt zu sprechen, wenn es doch in Wahrheit um ein stärkeres Hervortreten einer einzigen weiteren religiösen Kultur geht, nämlich der muslimischen? Und was bedeutet der konturenlose Begriff »gesellschaftlicher Wandel« (S. 309 f)? Bedeutet er etwas anderes, als dass die gedankliche Brücke zwischen diesem Wandel und den Elternprotesten die weit verbreitete Ablehnung der muslimischen Kultur ist? Ist aber nicht gerade hier die energische Geltendmachung des staatlichen Neutralitätstitels, untermauert durch Art. 7 Abs. 1 GG unausweichlich?

f) Als Richtpunkt für die Erkenntnis eines gesellschaftlichen Wandels in der Bundesrepublik muss gelten, dass sie – wie alle wichtigen zentral- und westeuropäischen Länder – ein Einwanderungsland ist (hierzu ausführlich und

mit diesem Verständnis der einschlägigen Bestimmung der Landesverfassung nicht verzichten können.

rechtsvergleichend Weber 2004: 53). Diese Tatsache hat unmittelbare Wirkungen auf die Auslegung des Gesetzesrechts unter dem Gesichtspunkt des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Paradigmatisch hierfür ist die ›Schächtentscheidung‹ des BVerfG.[24] Wenn das BVerfG mit dem viel berufenen und auch verfassungsgerichtlich verwendeten Begriff der »Heimstatt« (S. 299) nicht nur die Heimstatt für alle Staatsbürger meint (also auch der Lehramtsbewerberin), sondern eine Heimstatt für alle Einwohner, die hier unter dem Schirm des GG ihre persönlichen, beruflichen und sozialen Wurzeln haben und von einer Daueraufenthaltsberechtigung nach dem Ausländergesetz (AusländerG) beschützt sind, dann leistet der Begriff der ›Heimstatt‹ einen Beitrag zur Auslegung des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, nicht zuletzt in der Widerspiegelung des Art. 1 Abs. 1 GG (zum ganzen und differenzierend siehe Weber 2004: 54 und Heinig/Morlok 2003: 778).

g) Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass der Begriff der ›Neutralität‹ der schwierigste Begriff des Religionsverfassungsrechts ist. Das meisterhaft geschriebene ›badische Schulurteil‹ könnte darüber hinwegtäuschen; aber der Neutralitätsbegriff des ›Kopftuchurteils‹ macht es deutlich. In der Kritik von Morlok/Krüper (siehe oben) wird – jenseits der Themen von religiöser Vielfalt und gesellschaftlichem Wandel – dargelegt, wie der Begriff der ›Neutralität‹ für das Kopftuchproblem fruchtbar zu machen wäre:

»Ein angemessenes Neutralitätsverständnis muss den Besonderheiten der Schule als Sonderform staatlichen Handelns Rechnung tragen. Schule ist auch im neutralen Staat offen für die religiösen Bekenntnisse von Schülern und Lehrern, die sich verfassungs- und beamtenrechtlich vorstrukturiert in einer Weise begegnen, dass den Schülern das Kennenlernen anderer Glaubensinhalte und das Üben von Toleranz ohne Indoktrination auch am ›lebenden Beispiel‹ möglich wird. Die Lehrerin tritt in der Schule als neutrale Amtsperson einerseits, als natürliche Person andererseits auf. Während die Amtsperson zur Neutralität verpflichtet ist, soll die Privatperson ihre Religion offen bekennen können. Eine Versöhnung dieser widerstreitenden Rechtspositionen lässt sich letztlich nur dadurch erreichen, dass man sich nicht länger der Erkenntnis verschließt, dass diese Sphären sich in der Schule überlappen: Nicht nur in Person unterrichtet die Lehrerin, sondern auch als Person« (Morlok/Krüper 2003: 1022).

Neutralitätshandeln des Staates hat bezogen auf das Schulgeschehen einen eigenen verfassungsrechtlichen Ort. Es ist der des Art. 7 Abs. 1 GG, der – anders als der staatskirchenrechtliche Neutralitätsbegriff – die Neutralitätsaufgabe im Verfassungstext selbst zum Ausdruck bringt. Er besteht nicht in

24 BVerfG v. 15.01.2002, BVerfGE 104, 337, 353 ff (§ 4a Abs. 2 Nr. 2 Tierschutzgesetz i.V.m. Art. 20a GG in Konfrontation zu Art. 2 Abs. 1 und Art. 4 Abs. 1 und 2 GG).

einer irenischen Aufgabe, Schulfrieden mit den Eltern zu halten, sondern, »unter Berücksichtigung des Toleranzgebots als Ausdruck der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) nach einem Ausgleich« (S. 301; unter Bezugnahmen auf die ständige Rechtsprechung des BVerfG) zu suchen. Dieses Suchen kann durchaus seine Grenzen finden. So lässt sich die Ganzkörperverschleierung einer Schülerin während des Unterrichts von Verfassungs wegen nicht hinnehmen (Mahrenholz 2007: 293; dort unter Betonung des Bildungs- und Erziehungsauftrags des säkularen Staates als Grenze der Religionsfreiheit).

Das Spektrum der Möglichkeiten umfasst etwa den Einsatz der in Rede stehenden Lehrerin in Schulen innerhalb vorwiegend muslimischer Quartiere, ihren Einsatz – vor allem gegebenenfalls als Klassenlehrerin – nur in Klassen mit reiferen Jahrgängen; die Vermeidung des Einsatzes in der Grundschule, zumindest in den ersten beiden Klassen; den Einsatz nur mit vorgängiger Vorstellung der Eltern in Beisein der Schulaufsichtsbehörde; abgekürzte Fristen für Unterrichtsbesuche und Elternkonferenzen usw. Eine Schulbehörde dürfte ein noch breiteres Arsenal vor Augen haben als hier aufgeführt. Diese Verantwortung wahrzunehmen, muss im Konfliktfall zur Intervention des Schulleiters oder der Schulbehörde durch Anberaumung von Konferenzen führen. Die Behörde hat Eltern und Schülern gegenüber klarzustellen, dass sie eine aus der verfassungsrechtlich vorgegebenen Integrationsaufgabe des Staats herrührende Pflicht hat, den Respekt, den jede gelebte Glaubensüberzeugung verdient, die nicht missionieren will, auch in der Schule zur Geltung zu bringen, wie dies seit dem siebten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts im Übergang von der konfessionellen zur integrativen Schulerziehung auch geschehen ist. Äußerstenfalls – je nach Sachlage – kann die Versetzung einer Lehrerin in Betracht kommen, sei es an eine andere Schule oder in einen anderen Schulort.

Bei Aktivitäten des Staates dieser Art handelt es sich um das klassische Instrumentarium der Schulverwaltung, wenn an einer Schule Konflikte, aus welchem Grunde auch immer, entstehen. Es wäre die Aufgabe des Senats gewesen, in erster Linie zu prüfen, ob es am nächsten liegt, dieses Instrumentarium anzuwenden. Der Senat hätte dies umso eher tun müssen, als das BVerfG das Verhältnismäßigkeitsprinzip zum Verfassungsprinzip erhoben hat – ein Prinzip, von dem freilich nichts bleibt, wenn der Gesetzgeber in generalisierender Betrachtung die Bewertung des Kopftuchs in die Hand nimmt (siehe auch Walter/Ungern-Sternberg 2008b: 489 in gründlicher grundrechtsdogmatischer Untersuchung).

4. Das Glaubensrecht auf das Kopftuch und das Abwehrrecht der Eltern und Schüler (Art. 4 Abs. 1, 2 und Art. 6 Abs. 2 GG)

Der Schlüsselsatz des ›Kopftuchurteils‹ lautet:

»Das Einbringen religiöser oder weltanschaulicher Bezüge in Schule und Unterricht durch Lehrkräfte kann den in Neutralität zu erfüllenden staatlichen Erziehungsauftrag, das elterliche Erziehungsrecht und die negative Glaubensfreiheit der Schülerinnen und Schüler beeinträchtigen. Es eröffnet zumindest die Möglichkeit einer Beeinflussung der Schulkinder sowie von Konflikten mit Eltern, die zu einer Störung des Schulfriedens führen und die Erfüllung des Erziehungsauftrags der Schule gefährden können. Auch die religiös motivierte und als Kundgabe einer Glaubensüberzeugung zu interpretierende Bekleidung von Lehrern kann diese Wirkungen haben. Dabei handelt es sich aber lediglich um abstrakte Gefahren. Sollen bereits derartige bloße Möglichkeiten einer Gefährdung oder eines Konflikts aufgrund des Auftretens der Lehrkraft und nicht erst ein konkretes Verhalten, das sich als Versuch einer Beeinflussung oder gar Missionierung der anvertrauten Schulkinder darstellt, als Verletzung beamtenrechtlicher Pflichten oder als die Berufung in das Beamtenverhältnis hindernder Mangel der Eignung bewertet werden, so setzt dies, weil damit die Einschränkung des vorbehaltlos gewährten Grundrechts aus Art. 4 I und II GG einhergeht, eine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage voraus, die dies erlaubt« (S. 303).

Hier ist der Ort, die Schrankenproblematik zu behandeln, die in der Einschränkung der positiven Religionsfreiheit der Lehrerin durch Rechte der Schüler und der Eltern besteht. Handelt es sich bei diesen Rechten um die Geltendmachung des Grundrechts auf negative Religionsfreiheit? Das Gericht geht davon aus, ohne hierüber ein Wort zu verlieren. Indessen fällt die Antwort nicht leicht.

a) In den fünf Entscheidungen des BVerfG, in denen die negative Religionsfreiheit im Bereich der Schule und des Gerichts eine Rolle spielte,[25] gab es je konkrete Rechtssubjekte, die das Grundrecht auf Schutz der negativen Glaubensfreiheit geltend machten. Es handelte sich in jedem einzelnen Fall um das Problem der konkreten Gefährdung der negativen Religionsfreiheit durch

25 BVerfGE 41, 29, E 41, 65 (in beiden Fällen Eltern und Schüler gegen die christliche Gemeinschaftsschule); BVerfGE 52, 223 (Schulgebet); BVerfG v. 16.05.1995, BVerfGE 93, 1 (Schulkreuz). Hierzu auch VGH München, NVwZ 2002, 1003 ff (negative Religionsfreiheit des Lehrers gegenüber dem Schulkreuz); siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes.

eindeutig dem christlichen Bereich zuzuordnende Umstände (christliche Erziehung; Schulgebet; Kreuz im Klassenzimmer).

Der Zweite Senat eröffnet, in der Judikatur des BVerfG erstmalig, das Feld *präventiver* Gesetzgebung zum Schutze vor *möglichen* Gefährdungen der negativen Religionsfreiheit und des elterlichen Erziehungsrechts aus Art. 6 Abs. 2 GG, also ohne dass ein Konflikt mit der negativen Glaubensfreiheit vorliegt. Dieser grundrechtlich weit tragende Schritt hätte genauerer Begründung bedurft.

»Das Tragen eines Kopftuchs durch die Beschwerdeführerin auch in der Schule fällt unter den Schutz der unter Art. 4 Abs. 1 und 2 verbürgten Glaubensfreiheit« (S. 298). Der Gesetzgeber kann infolgedessen nicht, wie in Baden-Württemberg geschehen, nach seinem Ermessen die Ausübung dieses Grundrechts heruntertransponieren auf die Ebene der Mutmaßungen über Möglichkeiten von Einwendungen von Personen, die auf dem *Eindruck* mangelnder Verfassungstreue einer Lehramtsbewerberin beruhen, und dies als ein die Ausübung konkreter positiver Glaubensfreiheit überwiegendes Negativrecht aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG charakterisieren (im Einzelnen unter 5.a). Eine lebensweltliche Beurteilung knüpft wie die bisherige Rechtsprechung des BVerfG immer an konkrete Situationen an. Bringt man abstrakte Regelungen zugunsten der negativen Religionsfreiheit in Stellung gegen die konkrete positive Ausübung dieser Religionsfreiheit, läuft das Grundrecht der positiven Religionsfreiheit leer. Von Campenhausen weist darauf hin, dass es sich bei der negativen Religionsfreiheit um ein persönliches Abwehrrecht handele, sich jeglicher Teilnahme an religiösen Handlungen u. dergl. zu entziehen. Irrtümlich habe sich die Anschauung verbreitet, dass die negative Religionsfreiheit darüber hinaus auch das Recht umfasse, die positive Religionsfreiheit anderer zu unterbinden (Campenhausen 2001: Rn 95). Ebenso sieht es Art. 140 GG i.V. mit Art. 136 Abs. 4 Weimarer Reichsverfassung (WRV), wonach es verboten ist, jemanden zur Teilnahme an religiösen Übungen zu zwingen. Das setzt den Grundrechtsbegabten voraus, der gegenüber einem konkreten Ansinnen *Nein* sagt. Ebenso stellte es Art. 49 Abs. 2 WRV den Lehrern für deren Einsatz in der Schule frei, Religionsunterricht zu erteilen oder nicht. Nichts anderes gilt im Gerichtssaal oder im Staatsamt: »Der Eid kann auch ohne religiöse Beteuerung geleistet werden« (Art. 56 Abs. 2 GG); siehe auch die der Glaubens- und Gewissensfreiheit genauestens Rechnung tragenden Bestimmungen der §§ 66 c und 66 d Strafprozessordnung (StPO). Die Analyse des Verfassungs- und Gesetzesrechts berechtigt zu dem Schluss, dass über Recht und Gegenrecht je-

denfalls im Bereich der Religionsfreiheit nur im konkreten Fall entschieden werden kann.[26]

Die Anführung der ›Störung des Schulfriedens‹ vermag daran nichts zu ändern. Dieser Begriff stiftet Verwirrung. Denn auf die für eine juristische Bewertung unausweichliche Frage: *Wer stört?* gibt es keine Antwort. Dass die Lehrerin nicht stört, weil sie ihr verfassungsgeschütztes Religionsrecht ausübt, ergibt sich aus dem oben zitierten Satz des BVerfG (S. 298). Die Eltern und Schüler/Schülerinnen, die gegen eine Kopftuch tragende Lehrerin protestieren, stören ebenso wenig, weil sie, grundrechtlich unterstützt oder nicht, ein Recht darauf haben, gegenüber der Schulbehörde oder der Schulleitung Bedenken gegen eine Lehrkraft geltend zu machen. Eine Störung des Schulfriedens ist demgegenüber die nur faktisch relevante Abweichung von der Normalität des Schulalltags, wie sie sich in vielerlei Gestalt (Gewalt; Drogen; Provokationen durch radikale politische Plaketten oder gegen unbeliebte Lehrkräfte usw.) täglich ereignen kann. Die positiv-rechtlichen Bezüge auf den Begriff des ›Schulfriedens‹ hängen denn auch mit Ordnungsmaßnahmen zusammen (nähere Hinweise bei Anger 2005: 52 ff).

Nehmen Eltern oder Schüler an dem Kopftuch der Lehrerin Anstoß, so handelt es sich nicht um *Störungen* des Schulfriedens sondern um *Konflikte* zwischen der Schule und Eltern oder Schülern. Solche Konflikte sind dem Schulwesen inhärent; das gemeine deutsche Schulrecht misst der Schüler- und Elternvertretung in schulischen Konferenzen deshalb große Bedeutung bei. Ernstzunehmenden Konflikten soll vorgebeugt werden. Gerade das Schulrecht der Bundesrepublik sorgt also auf der Ebene der Schulwirklichkeit dafür, dass Konflikte realitätsbezogen erörtert und gelöst werden (anders Anger 2005: 52 ff; der unter dem Begriff der Störung auch die Konflikte einordnet).

b) Im vorliegenden Fall ist darüber hinaus zu beachten, dass die Ablehnung eines Kopftuchs der Lehrerin gar nicht unbedingt mit der negativen Religionsfreiheit zu tun haben muss, sondern mit der Abneigung gegen die muslimische Kultur. Sie geltend zu machen, ist jedermanns Recht, auch ein Recht der Eltern und der Schüler, aber grundrechtlich geschützt ist es als Ausübung der Meinungsfreiheit; darüber hinaus nicht.

---

26 Charakteristischerweise urteilte Jestaedt in einer sorgfältigen Untersuchung nur über die möglichen Grundrechtskonflikte anhand konkreter Begegnungen zwischen Schülerinnen/Schülern und Eltern einerseits und der Kopftuch tragenden Lehrerin anderseits. Für die Schülerinnen und Schüler sieht er weder den Schutzbereich negativer Religionsfreiheit berührt noch wirft hiernach das Tragen des Kopftuchs im Unterricht eine Grundrechtsfrage auf der Eingriffsebene auf; siehe Jestaedt 1999: 270 ff; dagegen hält Jestaedt das Gegenrecht der Eltern aus Art. 6 Abs. 2 GG für begründet; siehe ebd.: 295 ff.

(1) Die vom Senat herangezogene Gruppe von Eltern und Schulkindern kann also nicht eindeutig charakterisiert werden. Niemand weiß, ob es sich hier um eine Ablehnung des Islams überhaupt handelt oder um Ängste vor der Überfremdung mit einer fremden Kultur durch muslimische Lehrerinnen. Immerhin halten 83 Prozent eines repräsentativen Querschnitts den Islam für fanatisch, 62 Prozent betrachten ihn als rückwärtsgewandt, 71 Prozent als intolerant, 60 Prozent als undemokratisch (Allensbach, zit. nach Bielefeldt 2007: 4 f). Allerdings kann kein Zweifel daran bestehen, dass es auch ernsthafte, von der negativen Religionsfreiheit geschützte Ablehnungen des Kopftuchs durch Eltern für ihre Kinder oder durch Schülerinnen oder Schüler gibt, an denen der Staat, werden sie geltend gemacht, nicht vorübergehen kann. Aber für die Frage, welche Folgerungen der Staat aus dieser Lage zu ziehen hat, ist entscheidend, ob er die Wirklichkeit genau auffasst, die sich mit den Begriffen ›Eltern‹ und ›Schüler‹ verbindet.

Unter Beschränkung auf die Eltern stellt sich die Wirklichkeit so dar:

(2) Versteht man diejenigen Eltern, die das Kopftuch aus welchen Gründen auch immer ablehnen, als eine Gruppe, so steht daneben die andere, dass nämlich Eltern es bejahen, wenn in einer Gesellschaft, in der, nach den Worten des Bundesinnenministers, der Islam ein Teil dieser Gesellschaft ist, die Lehrerin mit Kopftuch dazu beitragen würde, dass die Schüler und Schülerinnen diese Wirklichkeit erfahren und nicht nur in Zeitungen lesen. Der im Folgenden wiedergegebene Leserbrief gibt diese Auffassung wieder:

»Als Mutter zweier Kinder im grundschulpflichtigen Alter kann ich die Aufregung um das Kopftuch nicht nachvollziehen. Warum sollte ich meine Kinder vor einem sichtbaren Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer anderen Religionsgemeinschaft schützen wollen, wo ich mir doch mehr als alles einen weltoffenen und toleranten Umgang miteinander wünsche und andere in ihrem Anderssein respektiere«?[27]

(3) Ebenso wenig lässt sich die vielleicht größte Gruppe von Eltern übergehen, die eine Lehrerin mit Kopftuch hinnimmt, es sei denn, diese Gruppe hätte Gründe, mit dem tatsächlichen Unterrichtshandeln einer Lehrerin nicht einverstanden zu sein. Dies ist vermutlich der Normalfall der Elterninterventionen. *Die Kinder sollen in der Schule etwas lernen!*, ist die gängige das Elternhaus regierende Devise. Diese Gruppe ist nicht unbeachtlich; im Senat wusste man auch, wie schon gesagt, dass in Nordrhein-Westfalen mehr als zwanzig Lehrerinnen mit Kopftuch unterrichteten, ohne dass es zu Störungen

27 Die ZEIT Nr. 42/2003.

des ›Schulfriedens‹ gekommen wäre. Dass dieses Wissen das so störungszentrierte Urteil nicht irritiert hat, erstaunt.

(4) Neben diesen Gruppen hat der Senat schließlich eine vierte Gruppe ausgeblendet, die bei diesem Thema ein nicht unerhebliches Gewicht hat: die Gruppe der muslimischen Eltern. Der Senat hätte an diesen Eltern nicht vorbeigehen dürfen, denn er nimmt, wiederum als Maßstab aus dem ›badischen Schulurteil‹, in Bezug, »dass die einzelnen Länder zu verschiedenen Regelungen kommen können, weil bei dem zu findenden Mittelweg auch Schultraditionen, die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger stark religiöse Verwurzelung berücksichtigt werden dürfen« (S. 302 f).

Eine dementsprechende Regionalisierung in der Problemlösung ist auch hier Bestandteil des gemeinen deutschen Schulrechts, vgl. etwa Art. 6 Abs. 4 Nds. Konkordat von 1965 (GVBl. S. 191), Art. 8 und 9 bayerisches Gesetz zur Änderung der Volksschulgesetze (GVBl. 1968, 402). Der gemeinsame Nenner der einschlägigen Vorschriften der Länder ist insoweit: Bei der Auswahl der Lehrer soll auch auf die Bekenntniszugehörigkeit der Schüler Rücksicht genommen werden. Es handelt sich dabei um ein Urgestein aufgeklärter Schulgesetzgebung, wie das Nassauer Schuledikt vom 29. März 1817 ausweist.[28] Schon im ›badischen Schulurteil‹ fand dieses Schuledikt Beachtung.[29]

Mithin ist unausweichlich, dass muslimische Eltern Gewicht haben bei der Diskussion über ein islamisches Kopftuch der Lehrerin mindestens dort, wo sie massiert wohnen; und das sind in Deutschland viele Stadtteile, in denen an dem nunmehr fast zwei Jahrhunderte alten religionsrechtlichen Grundsatz des religiösen Lehrer-Schüler-Proporzes nicht vorübergegangen werden darf.

a) Das sind vier klar unterscheidbare Elterngruppen, von weiteren möglichen Unterschieden geringerer Güte abgesehen, und dementsprechend jedenfalls vier unterschiedliche Richtungen des Eltern- und Schülerinteresses. In grundrechtlicher Betrachtung wird durch tatsächlichen Unterricht mit Kopftuch in das Elternrecht nach Art. 6 Abs. 2 GG von zur Gruppe (1) zählenden Eltern eingegriffen; der Schutzbereich der Eltern der Gruppen (2) und (4) ist durch das Verbot des Kopftuchs berührt, doch wird in das Recht der Eltern dann eingegriffen, wenn eine bereits im Unterricht handelnde Lehrerin wegen ihres Kopftuchs aus dem Unterricht entfernt wird. Die Eltern der Gruppe (3) haben

28 Verordnungsblatt des Herzogthums Nassau v. 1817, Nr. 5, 47.
29 BVerfGE 41, 29, 52.

zu diesem Thema keinen grundrechtlichen Bezug, wie wohl ein pädagogisches Interesse an einer guten mit Kopftuch unterrichtenden Lehrerin besteht.

Aus diesem Spektrum ergibt sich: Jede generelle Abwägung bloß virtueller Elterninteressen gegen die der Lehrerin verfehlt die Vielfalt des Schulgeschehens. Zwingend hätten sich aus dieser differenzierten Lage Hilfen des Urteils für eine differenzierende Lösung ergeben müssen. Jedenfalls wird keine Lösung der Neutralitätsaufgabe des Staates gerecht, in der überhaupt nur eine der möglichen Gruppen wahrgenommen wird. Da das ›Kopftuchurteil‹, wie oben gezeigt, seinen gedanklichen Ausgangspunkt in der Entscheidung zum badischen Schulrecht nimmt, hätte es nahegelegen, wegen der dort (S. 49 ff) dargestellten Unmöglichkeit, die Konfrontation der positiven mit der negativen Glaubensfreiheit für beide Seiten vollbefriedigend aufzulösen, sich zu orientieren an dem ›ethischen Standard‹ der Offenheit gegenüber dem Pluralismus weltanschaulich-religiöser Anschauungen und dies angesichts eines Menschenbildes, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung bestimmt ist. Hierin, so besagt das ›badische Schulurteil‹, bewährt der freiheitliche Staat des GG seine religiöse und weltanschauliche Neutralität. Das ›Kopftuchurteil‹ entnimmt seine Maßstäbe, wie oben unter 2. gezeigt, dem ›badischen Schulurteil‹. Aber es bleibt einen weiterführenden Gedanken in eben diesem von ihm aufgeführten Sinne schuldig.

b) Für die Gruppe (1) soll im Folgenden auf einer wirklichkeitsnäheren Grundlage zwischen dem Grundrecht der Lehrerin auf Tragen eines Kopftuchs und geltend gemachten Gegenrechten von Eltern oder Schülern/ Schülerinnen abgewogen werden.

Einmal bedeutet die religiöse Verpflichtung, ein Kopftuch zu tragen, eine größere Inpflichtnahme der Persönlichkeit, als es die Betroffenheit der ebenfalls grundrechtlich betroffenen Schüler und Eltern ist, von einer Lehrerin ohne Kopftuch unterrichtet zu werden. Denn das Kopftuchverbot bedeutet für die Lehrerin eine täglich neue Beeinträchtigung ihrer religiösen Existenz; die Lage der Klasse enthält dagegen bei dem heutigen Fachunterricht bis in die Grundschule hinein keineswegs eine Konfrontation »ohne Ausweichmöglichkeit« (S. 306, unter nicht gelungener Übernahme einer entsprechenden Wendung aus BVerfGE 41, 29, 48 und BVerfGE 93, 1, 16), wohl aber hinsichtlich der Lehrerin unterschiedliche Entwicklungsmöglichkeiten: Die Lehrerin nimmt die Klasse für sich ein; sie zeigt sich den Eltern als ihrer Aufgabe gewachsen; sie erklärt den Schülern kindgemäß und den Eltern nüchtern, warum sie ein Kopftuch trägt; das Kopftuch wird Normalität. Aber auch: Die Lehrerin missioniert; sie ›verfehlt‹ die Klasse im Unterricht; sie ist nicht kinderlieb und kooperiert nicht mit den Eltern; sie reagiert empfindlich auf Fragen, die ihr Kopftuch betreffen. Probleme solcher Art können

bei allen Lehrerinnen und Lehrern auftreten und bei allen gibt es in Form einer Probezeit die Gelegenheit, sich über die Eignung einer Lehrkraft zu vergewissern. Nach Ablauf der Probezeit bietet das Angestelltenverhältnis leichtere und das Beamtenverhältnis schwerere Möglichkeiten, eine Lehrerin aus dem Dienst zu entfernen, wenn denn auch eine Versetzung in eine andere Klasse, in eine andere Schule oder eine andere Stadt keine Abhilfe schafft; je nachdem, welche Maßnahme das verfassungskräftige Verhältnismäßigkeitsprinzip einerseits nahelegt, andererseits erlaubt. Für ein generelles Urteil dahingehend, dass die negative Glaubensfreiheit gegenüber dem Glaubensrecht einer Kopftuch tragenden Lehramtsbewerberin das stärkere Grundrecht ist, gibt es keine tatsächlichen Anhaltspunkte und dementsprechend auch keine verfassungsrechtliche Grundlage.

c) Ein Rekurs der Eltern auf einen Symbolcharakter des Kopftuchs und damit auf eine Parallele zum Kruzifix ginge fehl. Der Senat wehrt zu Recht die Ineinssetzung der staatlichen Anordnung, im Klassenzimmer ein Kruzifix zu befestigen, mit dem Unterricht durch eine Lehrerin, die ein Kopftuch trägt, ab und führt die Möglichkeit an, den religiösen Aussagegehalt des Kopftuchs differenziert zu erläutern (S. 305 f). Der Senat hat auch nicht vom BVerwG die Klassifikation des Kopftuchs als ein Symbol übernommen. Gleichwohl könne das Kopftuch »eine vergleichbare Wirkung entfalten« (S. 303). Es sei dann eine »Art eines Symbols« (S. 304). Den Widerspruch zu seiner eigenen Aussage, dass man den religiösen Aussagegehalt des Kopftuchs differenziert erläutern könne, bemerkt der Senat nicht. So übernimmt eine Kammer des erkennenden Senats[30] aus dem Bremer Schulrecht die Identifikation des Kopftuchs als ein Symbol ohne jede Einschränkung. Eine Unklarheit in der Senatsentscheidung führt also dazu, für die Kammerentscheidung den bequemsten Weg zu wählen. Aber gerade die Möglichkeit, den religiösen Aussagegehalt des Kopftuchs differenziert zu erläutern, wie der Senat angeführt hat, unterscheidet das Kopftuch von einem Symbol. Ein religiöses Symbol lässt sich nicht anders interpretieren als durch die Wiedergabe der Kernaussage der Religion, die durch das Symbol symbolisiert wird.[31] Es hat eine objektive und nicht vielfältig deutbare Aussage religiöser Wahrheit zum Inhalt und ist nicht veränderbar durch subjektive Auffassungen in der Verwendung des Symbols. Das zeigt der ›Schulkreuzbeschluss‹ des BVerfG. Deshalb ist es mit einem symbolgleichen Begriff schlechthin unverträglich, auf einen objektiven Empfängerhorizont zurückzugreifen, der »alle denkbaren Möglichkeiten, wie das Tragen eines Kopftuchs verstanden werden kann« berücksichtigt (S. 305),

30 BVerfG v. 22.02.2006, BVerfGK 7, 320, 324.

31 Beispielhaft BVerfGE 93, 1; folgt man der Interpretation des Kreuzes durch die abweichende Meinung zum ›Kruzifixurteil‹, verliert es den Charakter eines Symbols.

also ein Verständnis bloßlegt, das dem im Zivilrecht entwickelten Rechtsbegriff des Empfängerhorizonts widerspricht.[32] Es lässt sich im Übrigen, unabhängig von der ›Wirkung‹, weder ein Bischofsornat noch eine Diakonissenhaube als Symbol des Christentums verstehen. Ornat, Diakonissenhaube und Kopftuch sind lediglich äußere Anzeichen einer religiösen Identität, die durch einen bestimmten Gottesbezug geprägt ist. Kein Christ würde im Bischofsornat ein Symbol sehen; kein Moslem das gleiche im Kopftuch einer Frau. Vielleicht darf man die Aussage wagen, dass Symbole in den drei die religiöse Lage in Deutschland prägenden Buchreligionen mit Gott zu tun haben, aber nicht mit den Menschen.[33]

5. Die Gesetzgebung und Art. 33 Abs. 2, Art. 20 Abs. 2 und 3 GG

a) Der Senat hat mit Ausführungen zu Art. 33 Abs. 2 GG das Urteil eingeleitet. Es fällt auf, dass er unbefangen das Grundrecht als Individualrecht begreift:

»Die Beurteilung der Eignung eines Bewerbers für das von ihm angestrebte öffentliche Amt durch den Dienstherrn bezieht sich auf die künftige Amtstätigkeit des Betroffenen und enthält zugleich eine Prognose, die eine konkrete und einzelfallbezogene Würdigung der gesamten Persönlichkeit des Bewerbers verlangt« (S. 296).[34]

Das vom Senat für das Verbot eines Kopftuchs der Lehrerin für erforderlich und notwendig allgemein gehaltene Gesetz hätte sich demnach vor diesen Ausführungen zu rechtfertigen gehabt. Das ist nicht geschehen.

Das Problem der Haltbarkeit der Landesgesetze zum Kopftuch vor dem Forum des Art. 33 Abs. 2 GG liegt in der durch ein Gesetz vollzogenen Zuschreibung bestimmter subjektiver Eigenschaften einer Bewerberin als eignungsausschließend. Dabei geht es nicht darum, dass Merkmale fehlender Eignung durchaus subjektiv sein können, z.B. das Fehlen von Entscheidungsfreude, Verlässlichkeit, Teamfähigkeit.[35] Solche subjektiven Mängel gegebenenfalls auch durch das Gesetz als einstellungsausschließend zu qualifizieren, stellt kein Grundrechtsproblem dar, weil die Prüfung, ob diese subjektiven

32 Siehe Nachschlagewerk des Bundesgerichtshofs (BGH LM) § 157 Nr. 18.

33 Jestaedt sieht durchgängig im Elternrecht das der positiven Glaubensfreiheit überlegene Grundrecht, m.E. in Verkennung der hier entfalteten Komplexität des Schulgeschehens; siehe Jestaedt 1999: 295 ff.

34 Siehe auch BVerfG v. 22.05.1975, BVerfGE 39, 334, 353; BVerfG v. 21.02.1995, BVerfGE 92, 140, 155.

35 Siehe hierzu Lübbe-Wolff 1998: Rn 41. Lübbe-Wolff vertritt dort übrigens die Auffassung, dass das Kopftuch für sich genommen nicht eignungsausschließend sei; ebd. Rn 42.

Eigenschaften vorliegen, notwendigerweise die individuelle Zugangsweise zur Folge hat. Das Problem entsteht erst, wenn der Gesetzgeber subjektive, hier eignungsausschließende, Eigenschaften als Einstellungsvoraussetzungen nicht nur festschreibt sondern auch generell bestimmten Personengruppen zuschreibt.

So heißt es in Art. 51 Abs. 3 Satz 1 Niedersächsisches Schulgesetz:[36]

»Das äußere Erscheinungsbild von Lehrkräften in der Schule darf, auch wenn es von einer Lehrkraft aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen gewählt wird, keine Zweifel an der Eignung der Lehrkraft begründen, den Bildungsauftrag der Schule (§ 2) überzeugend erfüllen zu können«.

Das Gesetz oktroyiert der Einstellungsbehörde unbehebbare Zweifel an der Eignung für den Unterricht. Art. 33 Abs. 2 GG verleiht der Lehramtsbewerberin aber ein grundrechtsgleiches Recht darauf, dass ihre Eignung qua Person umfassend geprüft wird, auch unter Einbeziehung aller Tatsachen, etwa dass die Bewerberin genuin die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt, also von Kindesbeinen an in Deutschland sozialisiert worden ist; dass sie im Referendariat zu Bedenken wegen ihres Kopftuchs keinen Anlass gegeben hat; dass sie auf ansprechende Art Schülern das Tragen des Kopftuchs erklärt hat usw. Die Feststellung der Eignung einer Bewerberin als Lehrkraft umfasst Anforderungen für einen Unterricht über die fachspezifischen Benotungen hinaus. Zweifel gehen zu Lasten der Bewerberin. Aber es müssen Zweifel in der Person selbst sein; nur diese Betrachtungsweise wird dem Individualrecht aus Art. 33 Abs. 2 GG gerecht. Es kann sonach mit diesem grundrechtsgleichen Recht nicht vereinbar sein, wenn einer Kopftuch tragenden Bewerberin *ohne Ansehen der Person* Eigenschaften beigelegt werden, die sie für das Lehramt disqualifizieren und die hier vor Augen stehende Bewerberinnengruppe diskriminieren. Dass diese generelle Betrachtungsweise grundrechtswidrig ist, ergibt sich schon daraus, dass, wie hier mehrfach hervorgehoben, der Senat feststellt, das Tragen des Kopftuchs einer Lehrerin auch in der Schule unter den Schutz des Art. 4 Abs. 1 GG fällt (S. 298).

Die Zweifel, die das Land Niedersachsen zum Gesetz erhoben hat, scheitern am Erfordernis der Individualprüfung. Sofern Unterrichtsbesuche und darüber hinaus die Referendarzeit insgesamt keinen Zweifel daran zu erwecken vermocht haben, dass die Bewerberin den Anforderungen einer Lehrerin genügt, geraten die Zweifel des Gesetzes zu einer Fiktion, die schon als solche vor Art. 33 Abs. 2 GG keinen Bestand haben kann. § 2 des Niedersächsischen Schulgesetzes definiert den Bildungsauftrag und zwar in einer im

36 GVBl. 1998, 137.

Schulrecht der Länder sonst unübertroffen differenzierten Weise: Nach § 2 Abs. 2 Satz 3 sollen die Schüler

»fähig werden […], die Grundrechte für sich und jeden anderen wirksam werden zu lassen […], religiöse und kulturelle Werte zu erkennen und zu achten […], ihre Beziehungen zu anderen Menschen nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit, der Solidarität und der Toleranz sowie der Gleichberechtigung der Geschlechter zu gestalten, […], Konflikte vernunftgemäß zu lösen, aber auch Konflikte zu ertragen […]«.

Auf Grund dieses Bildungsauftrags erscheint es geradezu abwegig, einer Kopftuch tragenden Lehrerin, gegen die keine in ihrer Person begründeten Einwendungen bestehen, die Erteilung des Unterrichts an einer niedersächsischen Schule zu verwehren (Kritik bei Anger 2005: 59 ff).

Es gibt eine andere Variante der Gesetzgebung. § 38 Abs. 2 SchulG BW[37] lautet:

»Lehrkräfte an öffentlichen Schulen nach Abs. 2 Satz 1 dürfen in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußeren Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Lehrern oder politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören. Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Art. 3 GG, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt«.

Entscheidend ist die Zuspitzung der Ablehnungsnorm in Satz 2: Es geht um »ein äußeres Verhalten, welches bei Schülern und Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass […]«

Anders als in Niedersachsen, wo der Staat auf Grund eigenen Urteils das Procedere kurzschließt, blickt hier der Staat von Gesetzes wegen gleichsam ungerührt auf eine Szene, die von der bloßen Möglichkeit subjektiver Eindrücke von Schülern oder Eltern, also auch hier von Mutmaßungen, beherrscht wird. Ein Bemühen um die Neutralität des Staates, um einen Ausgleich oder um einen »für alle zumutbaren Kompromiss« (BVerfGE oben unter 3.a) ist für den Gesetzgeber kein Thema. Der Rückzug des Staates von jeder ihm durch das BVerfG aufgetragenen Bemühung um einen Ausgleich ist vollkommen, und dies auf Grund eines möglichen »Eindrucks« von Eltern oder Schülern über die Verfassungstreue von Lehramtsbewerberinnen, die ihnen völlig unbekannt sind, also nur auf Grund eines Vorurteils gewonnen werden können. Diese Verkennung der Pflichten des Staates nach Art. 33

37 GVBl. 2004, 178.

Abs. 2 GG und dem Neutralitätsgebot im Bereich des Schulwesens wird noch übertroffen durch die Gesetzesbegründung zu § 33 Abs. 2 Satz 2: Nach ihm ist das Tragen des Kopftuchs unzulässig, »weil zumindest ein Teil seiner Befürworter mit ihm sowohl eine mindere Stellung der Frau in Gesellschaft, Staat und Familie, […] als auch eine fundamentalistische, kämpferische Stellungnahme für ein theokratisches Staatswesen […] verbindet«. Mithin sind also nicht die Trägerinnen des Kopftuchs der unmittelbare Stein des Anstoßes, sondern eine andere mit ihnen nicht zu identifizierende Gruppe von Befürwortern des Kopftuchs (siehe hierzu ausführlich Walter/Ungern-Sternberg 2008a: 884 zur gleichlautenden Bestimmung des § 57 Abs. 4 SchulG NRW; kritisch auch Anger 2005: 62 ff). Dieses Gesetz ist der Niederschlag maximaler legislatorischer Distanz zu dem verfassungsrechtlichen Gehalt von Art. 33 Abs. 2 GG.

b) Die grundrechtliche Problematik spitzt sich zu, wenn Art. 33 Abs. 3 GG mit dem Verbot der Benachteiligung aus Gründen der Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis den Maßstab bildet. Wie in Art. 33 Abs. 2 GG hat auch diese Vorschrift grundrechtlichen Charakter und erfordert daher zwingend die Individualprüfung (Art. 93 Abs. 1 Nr. 4a GG). Das ist mehr – und etwas anderes – als die hierzu geäußerte Auffassung im ›Kopftuchurteil‹, es komme insoweit lediglich auf die »strengen Rechtfertigungsanforderungen, die für die Einschränkungen der vorbehaltlos gewährleisteten Glaubensfreiheit gelten« (S. 298) an. Denn diese Wendung schließt die generelle Vorauswirkung nicht aus. Indessen ergibt sich gerade aus der Spezialität einer religionsorientierten Negativvoraussetzung für die Zulassung zum öffentlichen Dienst eine Auffrischung der Bedeutung dieser Vorschrift, deren verfassungsrechtliche Bedeutung eigentlich gleichsam hinter ihr lag. Sie hat denn auch in den Kommentaren mit Recht kaum einen eigenen Akzent erhalten. Ihre Bedeutung gewinnt sie auch jetzt nicht im Blick auf das religiöse Bekenntnis zum Islam sondern aus der für eine Gruppe von Frauen bestimmenden Inpflichtnahme des zum Tragen des Kopftuchs durch den islamischen Glauben. Mit dieser Bestimmung ist der generelle Ausschluss von Kopftuchträgerinnen vom Lehramt an den Schulen, von Erzieherinnen oder gar vom Staatsdienst generell nicht vereinbar. Was hier unter a) zu Art. 33 Abs. 2 GG ausgeführt worden ist, gilt in gleicher Weise in Ansehung des Art. 33 Abs. 3 GG.

c) Auf weitere landesgesetzliche Bestimmungen kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden. Sie dürften bei näherem Zusehen verwandten verfassungsrechtlichen Einwendungen unterliegen.

d) Das GG geht von der kontinental-europäischen Gewaltenteilung aus; es bezeichnet in Art. 20 Abs. 2 GG gleichberechtigt nebeneinander »besondere

Organe« der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung; Abs. 3 gibt die spezifische Differenz der den drei Gewalten zugewiesenen Macht wieder. Also hat auch die Exekutive unverzichtbare Kompetenzen, die sie in eigener unmittelbar im GG begründeten Verantwortung ausübt.[38] Dazu gehört insbesondere das Recht der Personalauswahl. Die Regierung ist dem Parlament umfassend für ihr Regierungs- wie Verwaltungshandeln verantwortlich. Dieser Verantwortung kann sie nur gerecht werden, wenn sie das uneingeschränkte Recht und damit die Freiheit zur bestmöglichen Personalauswahl innehat. Diese Kompetenz ist Teil des Kernbereichs exekutiver Verantwortung. »Der Kernbestand der verschiedenen Gewalten ist unveränderbar«.[39] Der Gesetzesvorbehalt reicht nur soweit, wie das die einschlägigen Normen vorsehen (Jarass/Pieroth: Art. 20, Rn. 26); Art. 33 Abs. 2 GG steht funktionell – worauf es hier ankommt – außerhalb des Gesetzesvorbehalts.

Abweichende Vorschriften gelten der Personalauswahl durch einen förmlichen Wahlakt, etwa bei Richtern an höchsten Gerichten (z.B. Art. 94 Abs.1, Art. 95 Abs. 2 GG), oder der durch Gesetz geregelten Wahl kommunaler Spitzenbeamter. Unberührt bleibt, wie oben unter 5.a) dargelegt, auch das Recht der Normierung von Einstellungs- und Anstellungsvorschriften nach allgemeinen und objektiven klar umrissenen, unausdeutbaren Merkmalen (z.B. deutsche Staatsangehörigkeit; Ausbildung, Examensnoten). Wo immer der Gesetzgeber Merkmale, die objektiver Beurteilung zugänglich sind, für notwendig hält, hat er im Rahmen des Willkürverbots das Recht, solche Merkmale zu beschließen. Wer das Kopftuch als Ausgangspunkt der generellen Beurteilung einer bestimmten Personengruppe auf ihre Eignung für ein öffentliches Amt wählt, bringt es mit der Person selbst in einen Zusammenhang, der eine individuelle Beurteilung der Person ausschließt und verletzt das Recht des exekutiven Eigenbereichs auf die Auswahl der geeigneten Bewerber.

6. Die Alternative im leitenden Gesichtspunkt

a) Dem Senat konnte das im ›badischen Schulurteil‹ leitende Prinzip der Konkordanz in seinem integrativen Gewicht nicht entgangen sein. Es ist identisch mit dem heute auch bei vielfältigem Streit insoweit das Feld beherrschenden Begriff der ›Integration‹ (umfassend und grundlegend Hufen 1994: 115; ebenso im »Nationale[n] Integrationsplan« der Bundesregierung 2007[40]). Ein ver-

38 BVerfGE 49, 89, 125.

39 BVerfG v. 17.07.1996, BVerfGE 95, 1, 15.

40 Siehe »Der Nationale Integrationsplan«(Fn 3). Dort findet allerdings, worauf oben schon hingewiesen wurde, weder »im Beitrag der Länder zum nationalen

engter ›strenger‹ Neutralitätsbegriff löst keine Verfassungsprobleme, sondern schafft sie.

Das ›Kopftuchurteil‹ erwähnt den Begriff der ›Integration‹ nur ein einziges Mal und auch hier nur zu einer bloßen Möglichkeit staatlichen Handelns verdünnt:

»Die Schule ist der Ort, an dem unterschiedliche religiöse Auffassungen unausweichlich aufeinander treffen und wo sich dieses Nebeneinander in besonders empfindlicher Weise auswirkt. Ein tolerantes Miteinander mit Andersgesinnten könnte hier am nachhaltigsten durch Erziehung geübt werden. Dies müsste nicht die Verleugnung der eigenen Überzeugung bedeuten, sondern böte die Chance zur Erkenntnis und Festigung des eigenen Standpunktes und zu einer gegenseitigen Toleranz, die sich nicht als nivellierender Ausgleich versteht (vgl. BVerfGE 41, 29, 64). Es ließen sich deshalb Gründe dafür anführen, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und das Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen und so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten. Andererseits ist die beschriebene Entwicklung auch mit einem größeren Potential möglicher Konflikte in der Schule verbunden. Es mag deshalb auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch die durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Beziehung von den Schülern grundsätzlich fernzuhalten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden« (S. 310).

Der Senat hat nicht bemerkt, dass in dieser ersten, eindrucksvoll geschriebenen ›Möglichkeit‹ der Schlüssel zur Lösung des Problems gelegen hat. Nicht nur der Begriff der ›Integration‹, auch der Begriff der ›Erziehung‹ taucht nur hier auf. Er hätte in einem Urteilstext an dieser Stelle, der ein zentrales gegenwärtiges Problem der Schule abhandelt, eine zentralere Rolle zu spielen gehabt.[41]

Zugleich aber hat der Senat mit der Beschreibung der ersten Alternative den hier als Schlüsselsatz des Urteils gekennzeichneten Textabschnitt (oben eingangs unter 4.) wider Willen um sein Gewicht gebracht. Denn die »abstrakten Gefahren«, die in der »Möglichkeit einer Beeinflussung« der Schulkinder liegen, entlarven sich in der Konfrontation mit der ersten Alternative als eine bloße Offerte, es einer bestimmten Elterngruppe recht zu machen. Das hier zitierte Textreferat konfrontiert, einfach gesagt, die Anstrengung in-

Integrationsplan« (S. 22 ff), noch unter 4.3, Themenfeld 3, »Gute Bildung […]« die Problematik des Kopftuchtragens bzw. dessen Verbot Erwähnung.

41 Vgl. die drei oben unter 2.a) genannten Urteile in BVerfGE 41 (siehe auch »Informationen über wichtige Entscheidungen des BVerfG mit religiösem Bezug« im Anhang dieses Bandes).

tegrativer Schulerziehung mit dem Betreten des scheinbar bequemsten Wegs. Mit anderen Worten: Der Senat überlässt die Gewichtung der positiven Glaubensfreiheit gegenüber möglichen Rechten aus der negativen Religionsfreiheit und dem Elternrecht der Gesetzgebung der Länder zu einer Abwägung, die an zwei Landesgesetzen (oben 5.a) in der vermutlich unausweichlichen Dürftigkeit der Artikulation der Gegenrechte gezeigt worden ist. Auch diese legislatorischen Kalamitäten weisen darauf hin, dass das BVerfG das Grundrecht positiver Glaubensfreiheit in Fällen wie diesen abschließend auszulegen hat, wie auch bisher geschehen. Dass jeder Gesetzgeber auf einem so heiklen Feld des Umgangs mit einer der abendländischen Tradition fernliegenden Kultur opportunistisch zu denken in Gefahr steht, ist die Folge des Ausweichens des Gerichts vor der judiziellen Aufgabe, den Grundrechtsträgern des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG und denen, die Gegenrechte inne haben, ihr Recht unmittelbar selbst zu verschaffen. Gerade dies forderte die abweichende Meinung (S. 336 ff, vgl. hierzu oben 2.b).

b) Der Begriff der ›Integration‹ ist der fruchtbarste Begriff der deutschen Schulgeschichte.

Das ›badische Schulurteil‹ hat dazu eine Reihe von Informationen gegeben, die hier nur mit den Stichworten ›nassauische obligatorische Gemeinschaftsschule‹ von 1817 und ›badische Simultanschule‹ von 1886 bezeichnet werden sollen. Noch bis in die 1960er Jahre garantierte demgegenüber die Verfassung Nordrhein-Westfalens die Garantie der konfessionellen einklassigen Schule; sie war darüber hinaus auch in Rheinland-Pfalz, in Württemberg und Bayern der teils gesetzlich, teils konkordatär, teils verfassungsrechtlich gesicherte Schultyp. Erst im Gefolge des Niedersächsischen Konkordats von 1965 brach sich auch in West- und Süddeutschland die öffentliche Gemeinschaftsschule mit unterschiedlich akzentuiertem christlichem Charakter Bahn. Auf dieser Entwicklung basierte das ›badische Schulurteil‹ mit dem zentralen integrativ verstandenen Begriff der ›Konkordanz‹.

c) Das ›Kopftuchurteil‹ hat an zwei Stellen Wegmarken aufgerichtet, die es zu einer integrativen Lösung des Problems hätten leiten können: Maßstäblich wird für Spannungen, die bei der gemeinsamen Erziehung von Kindern unterschiedlicher Weltanschauungs- und Glaubensrichtungen unvermeidlich sind, die Berücksichtigung des Toleranzgebots als Ausdruck der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) hervorgehoben (S. 301). In der Schule wie in der Gesellschaft geht es um »die von der Verfassung gebotene Kultur der Toleranz« (Müller 2004: 17 ff).

Die zweite Wegmarke ist die Aussage, dass die Entscheidung, in der Öffentlichkeit stets ein Kopftuch zu tragen, unter dem Schutz des Art. 4 Abs. 1 Satz 2 GG steht, »der in enger Beziehung zum obersten Verfassungswert der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) steht« (S. 305[42]).

Der Bezug des Toleranzgebots und des Art. 4 GG auf den Verfassungssatz der Unantastbarkeit der Würde des Menschen kennzeichnet seine Qualität als diejenige des Respekts, der Achtung vor dem vom Toleranzgebot Geschützten. *Integration beginnt mit dem Respekt vor der Differenz* (hierzu Mahrenholz 2007: 89 ff).[43] Goethes Satz aus den »Maximen und Reflexionen« lässt sich nicht übergehen: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zu Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen« (Nr. 151; kritisch zum Kopftuchverbot aus einem philosophisch auf Reziprozität und Allgemeinheit begründeten Toleranzbegriff siehe Forst 2003: 720 ff; zum grundsätzlichen philosophischen Ansatz siehe ebd.: 594 ff).

Diesen von ihm selbst markierten Weg ist der Senat nicht gegangen. Es handelte sich in diesem Rechtsstreit auf der Metaebene um mehr als das Recht zum Tragen des Kopftuchs im Unterricht. Es ging um eine Aussage des Staates über die Achtung, die er einem verpflichtenden Ausdruck islamischen Glaubens als des Glaubens einer bedeutenden religiösen Minderheit in Deutschland entgegenbringt, und zwar auf einem konfliktreichen Feld seiner eigenen Verantwortung. So war die Lösung des Kopftuchproblems zu verstehen und ist sie auch heute noch.

Literatur

Anger, Thorsten (2005): »Was bedeutet und wie wichtig ist der ›Schulfrieden‹?«. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (KritV) 2005, S. 52 ff.

Berghahn, Sabine (2004): »Verfassungspolitischer Streit um ein Stück Stoff«. femina politica, Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft 8, S. 248 ff.

Bielefeldt, Heiner (2007): Das Islambild in Deutschland. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

42 Mit Hinweis auf BVerfGE 52, 223, 247.

43 Siehe ebenso neuestens »Die gemeinsame Erklärung des Vatikan und führender arabischer Theologen über Glaube und Vernunft« v. 02.05.2008, abrufbar auf spiegel.de: http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,551063,00.html, 06.12. 2008; hier 5.: »Christen und Muslime sollten über Toleranz hinausgehen, in der Anerkennung der Unterschiede, doch im Bewusstsein der Gemeinsamkeiten, und Gott dafür dankbar sein. Sie sind berufen zu gegenseitigem Respekt und verurteilen deshalb die Verspottung des religiösen Glaubens«.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2001): »Kopftuchstreit auf dem richtigen Wege?«. Juristenzeitung (JZ) 2001, S. 723-728.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): »Anmerkung zu BVerwG v. 24.6.2004, Das ›islamische Kopftuch‹ in Baden-Württemberg«. JZ 2004, S. 1178 ff.

Campenhausen, Axel Freiherr von (2001): »Religionsfreiheit«. In: Handbuch des Staatsrechts (HStR) Bd VII, 2. Aufl. 2001, Bonn: C.F. Müller, S. 136ff.

Feige, Andreas/Gennerich, Carsten (2008): Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und –schülern in Deutschland. (Eine Umfrage unter 8.000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen), Münster: Waxmann.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt; Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heinig, Hans Michael/Morlok, Martin (2003): »Von Schafen und Kopftüchern«. JZ 2003, S. 777 ff.

Hufen, Friedhelm (1994): »Die kulturintegrative Kraft der Verfassung«. In: Hertha Däubler-Gmelin/Klaus Kinkel/Hans Meyer (Hg.), Gegenrede. Aufklärung – Kritik – Öffentlichkeit, FS Mahrenholz, Baden-Baden: Nomos, S. 115 ff.

Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo (2005): Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Kommentar, 6. Aufl. 2006, zu Art. 20 GG, München: C.H. Beck.

Jestaedt, Matthias (1999): »Grundrechtsschutz vor staatlich aufgedrängter Ansicht. Das Kopftuch der Lehrerin als Exempel«. In: Josef Isensee/ Wilhelm Rees/Wolfgang Rüfner (Hg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist (Festschrift für Joseph Listl), Berlin: Duncker und Humblot, S. 259 ff.

Lanzerath, Sonja (2003): Religiöse Kleidung und öffentlicher Dienst – Zur Zulässigkeit dienstrechtlicher Bekleidungsverbote in Schule, Gerichtsbarkeit und Polizei, Frankfurt am Main: Lang.

Lübbe-Wolff, Gertrude (1998): »Kommentar zu Art. 33 Abs. 2 GG«. In: Horst Dreier, Grundgesetz-Kommentar. 1. Aufl., Tübingen: JCB Mohr.

Mahrenholz, Ernst Gottfried (1998): »Darf die Schulverwaltung einer Schülerin das Tragen eines Schleiers in der Schule verbieten?«. Recht der Jugend und des Bildungswesens (RdJB) 1998, S. 287 ff.

Mahrenholz, Ernst Gottfried (2007): »Religiöse Toleranz als Herausforderung an den säkularen Staat«. In: Stefan Kadelbach/Parinas Parhisi (Hg.), Die Freiheit der Religion im europäischen Verfassungsrecht, Baden-Baden: Nomos, S. 87 ff.

Morlok, Martin/Krüper, Julian (2003): »Auf dem Weg zum ›forum neutrum‹? – Die Kopftuch-Entscheidung des BVerwG«. NJW 2003, S. 1020 ff.

Müller, Jörg Paul (2004): »Die Einheit der Verfassung und Vielfalt der Kultur«. In: Alexander Blankenagel/Markus Kotzur (Hg.), Verfassung im Diskurs der Welt: Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebzigsten Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 17-30.

Sacksofsky, Ute (2003): »Die Kopftuch-Entscheidung – von der religiösen zur föderalen Vielfalt«, NJW 2003, S. 3297-3301.

Ungern-Steinberg, Antje von (2008): Religionsfreiheit in Europa – Die Freiheit individueller Religionsausübung in Großbritannien, Frankreich und Deutschland – ein Vergleich, Tübingen: Mohr Siebeck.

Walter, Christian/Ungern-Sternberg, Antje von (2008a): »Landesrechtliche Kopftuchverbote für Lehrerinnen auf dem Prüfungstand des Antidiskriminierungsrechts«. Deutsches Verwaltungsblatt (DVBl) 2008, S. 880 ff.

Walter, Christian/Ungern-Sternberg, Antje von (2008b): »Verfassungswidrigkeit des Nordrhein-Westfälischen Kopftuchverbots für Lehrerinnen«. Die öffentliche Verwaltung (DÖV) 2008, S. 488 ff.

Weber, Albrecht (2004): »Religiöse Symbole in der Einwanderungsgesellschaft«. Zeitschrift für Ausländerrecht (ZAR) 2004, S. 53 ff.

Wiese, Kirsten (2008): Lehrerinnen mit Kopftuch. Zur Zulässigkeit eines religiösen und geschlechtsspezifischen Symbols im Staatsdienst, Berlin: Duncker und Humblot.

Kopftuchtragen im Widerspruch zum Erziehungsziel ›Gleichberechtigung‹?

KIRSTEN WIESE

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

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

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

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

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

Staatliche Pflicht zur Bewertung eines Kopftuchs

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

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

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

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

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

Jeder Gegenstand kann zum Symbol werden

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

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

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

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

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

Ein Kopftuch kann auf Schüler und Schülerinnen suggestiv wirken

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

fluss auf die Entwicklung der Kinder nehmen. Für denkbar – wenngleich kaum wahrscheinlich – halte ich deshalb, dass die deutlich als Muslimin erkennbare Lehrerin mit dem Kopftuch für einzelne Schüler und Schülerinnen den Islam als befolgungswürdig ausweist. Wahrscheinlicher dagegen ist es, dass das Kopftuch einer Lehrerin von muslimischen Mädchen, aber auch von deren Brüdern[12] und Vätern als das erwünschte Erscheinungsbild einer Muslimin verstanden wird. Damit kann Druck auf die Schülerinnen ausgeübt werden, diesem muslimischen Erscheinungsbild zu entsprechen. Das kann vor allem muslimische Mädchen negativ treffen, die ohnehin Probleme haben, sich gegen ihre traditionsverhafteten Familien zu behaupten (Kelek 2006: 65).[13] In den weiteren Ausführungen werde ich mich auf diese mögliche geschlechtsspezifische Bedeutung und Wirkung des Kopftuchs beschränken.

Der Staat stellt die Bedeutung des Kopftuchs fest

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

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

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

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

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

Bedeutungsfindung nach Plausibilitätskriterien

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

15 Siehe auch BVerwG v. 24.06.2004, JZ 2004, 1178, 1179.
16 BVerfGE v. 24.09.2003, NJW 2003, 3111, 3114.

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

Das Kopftuch als Zeichen männlicher Dominanz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Geschlechtertrennung im Islam führt zu Hierarchie

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

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

Frage der Geschlechterhierarchie. Diese Frauen diskutierten, welche Rechte und Möglichkeiten ihnen in der Ehe zustehen, sähen aber darüber hinweg, dass »die Frau eine Stufe unter dem Mann steht« (Nökel 2002: 249). Für ein Verständnis der Geschlechtertrennung als Geschlechterhierarchie spricht vor allem, dass die Kopftuchträgerinnen sich auf den Koran beziehen, der an vielen Stellen den Mann über die Frau stellt (Heller/Mosbahi 1997: 115; Loenen 2002: 426).[22] Die zum Teil aus dem Koran herausgelesene Kopftuchpflicht selbst ist Folge der männlichen Vorrangstellung. Die Soziologin Ursula Mihiciyazgan schreibt zum Beispiel, dass der Frau im muslimisch geprägten Konzept der Geschlechtertrennung eine sexuelle Anziehungs- und Verführungskraft zugesprochen werde, die den Mann in seiner Vernunft beeinträchtige und damit letztlich auch die Ordnung der Gesellschaft gefährde. Deshalb müsse die Frau ihre sexuellen Reize verhüllen (Mihciyazgan 1989: 48; ähnlich Mernissi 1987: 30). Tragen die Musliminnen das Kopftuch aber als Folge einer solchen Pflicht zur Verhüllung – und eben nicht ausschließlich selbstbestimmt[23] – ist es plausibel zu vermuten, dass sie diese nur an Frauen gerichtete Verhaltenspflicht, die den Mann schützen soll, akzeptieren. Einige Sozialwissenschaftler zeigen sehr deutlich die im Islam angelegte männliche Dominanz, die sich auch im Kopftuch symbolisiert, auf. Das Verständnis der Geschlechtertrennung im Islam als Geschlechterhierarchie mit männlicher Dominanz wird unterstützt von Arbeiten in der Kultur- und Rechtswissenschaft, nach denen zum Teil Geschlechterdifferenz grundsätzlich in Frage gestellt wird, weil sie gegenwärtig männliche Dominanz begründe. So schreibt Judith Lorber in ihrem Buch »Breaking the bowls« (2005), dass ›Geschlecht‹ als soziale Konstruktion Menschen in zwei sich ergänzende, aber ungleiche Gruppen einteile: Frauen und Männer. Diese Zweiteilung schaffe ein komplexes hierarchisches System von Dominanz und Unterordnung (Lorber 2005: xi, 6 ff und 152). Lorber geht davon aus, dass gegenwärtig diese Einteilung zwischen Frauen und Männern zu einer männlichen Dominanz führe. Männerarbeit sei bspw. angesehener und besser bezahlt als die Arbeit von Frauen und Kindererziehung sowie Hausarbeit seien unbezahlt. Ebenso vertritt Susanne Baer in ihrer 1995 erschienen Arbeit zur angemessenen grundrechtlichen Konzeption des Rechts gegen Diskriminierung, dass der Rolle ›Frau‹ deren Benachteiligung inhärent sei. Weiblichkeit sei in einer geschlechtshierarchischen Gesellschaft von den Männern definiert (Baer 1995: 223 und 224 f). Das Kopftuch verweist demnach auf eine islamische Gesellschaftsordnung, in der die Geschlechter getrennt sind. Diese Geschlechtertrennung führt innerhalb der muslimisch geprägten deutschen Bevölkerung

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

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

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

Generell-präventives Verbot ist unzulässig

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

Gleichberechtigung verbietet Festlegung auf tradierte Geschlechterrollen

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

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

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

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

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

26 Siehe auch BVerfG v. 28.01.1992, BVerfGE 85, 191, 207.
27 Siehe BVerfGE 85, 191, 207; zuletzt BVerfG v. 25.10.2005, BVerfGE 114, 357.
28 Siehe auch BVerfG v. 24.01.1995, BVerfGE 92, 91, 109; BVerfG v. 18.11.2003, NJW 2004, 146, 149.

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

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

Transgender[29] gibt. Die Einteilung in Männer und Frauen bewirkt einen Ausschluss all derjenigen Menschen, die sich in dieses binäre System nicht einordnen lassen können oder wollen. Ein solcher Ausschluss widerspricht aber Art. 3 Abs. 2 und 3 GG. Im Ergebnis heißt das, dass die Schule zur Erfüllung des Erziehungsziels der Gleichberechtigung versuchen muss, Jungen und Mädchen dazu zu erziehen, die Gleichberechtigung der Geschlechter zu achten und ihre Chancen wahrzunehmen. Deshalb darf sie ihnen keine Festlegung auf tradierte Geschlechterrollen nahelegen. Zugleich sollte die Schule den Kindern vermitteln, dass es Menschen ohne klar zuordenbares Geschlecht gibt, und sie zumindest darauf aufmerksam machen, dass eine Gesellschaft ohne Einteilung in Geschlechterrollen denkbar ist.

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

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

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

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

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

Besondere Rolle einer Lehrerin mit Kopftuch gegenüber muslimischen Schülerinnen

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

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

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

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

Ein generell-präventives Verbot des Kopftuchs ist unverhältnismäßig

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

(1) Auch die Lehrerin kann sich auf den Verfassungsauftrag zur Durchsetzung der Gleichberechtigung berufen. Indem der Staat Musliminnen ermöglicht, mit ihrem Kopftuch in einem akademischen Beruf zu arbeiten, fördert er sie zugleich in ihrer Emanzipation und schafft so positive Vorbilder für Mädchen aus traditionell-muslimischen Familien.

(2) Ein Verbot, Kopftücher im Lehramtsdienst zu tragen, führt zu einer Diskriminierung wegen des Geschlechts. Das gilt auch dann, wenn ein Gesetz Lehrkräften nicht nur das Kopftuch, sondern alle religiösen Symbole verbietet. Ein solches Verbot kann zu einer mittelbaren Diskriminierung von Musliminnen wegen des Geschlechts führen, da sich unter den Bewerbern und Bewerberinnen für den Schuldienst gegenwärtig bedeutend mehr Musliminnen mit Kopftuch, als Muslime mit Bart oder Juden mit Kippa befinden.

(3) Öffentliche Schulen lassen weiterhin religiöse Sachverhalte wie christlichen Religionsunterricht oder das Begehen christlicher und jüdischer Feiern zu, ohne sich ausdrücklich von der auch dem Christen- und Judentum innewohnenden Geschlechtertrennung zu distanzieren (Bauer et al. 1999: 325). Solange der Staat aber an seinen Schulen die Ausübung diverser Religionen zulässt, ohne zugleich deren hierarchisches Geschlechterverhältnis zu thematisieren, verstößt es gegen das Gleichbehandlungsgebot, wenn die Gleichberechtigung der Geschlechter nur der muslimischen Lehrerin mit Kopftuch entgegengehalten wird.

Das Kopftuch kann im Einzelfall verboten werden

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

Fazit

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

Literatur

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

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

Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando (2003): »Gender, Generation and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe«. In: Joergen Nielson/Stefano Allievi (Hg.), Muslim Networks, Transnational Communities in and Across Europe, Leiden: Brill, S. 32-77.

Anger, Thorsten (2003): Islam in der Schule. Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen, Berlin: Duncker und Humblot.

Ateş, Seyran (2004): Religions- und Glaubensfreiheit auch für muslimische Mädchen und Frauen«. ansprüche 2, S. 16-22.

Baer, Susanne (1995): Würde oder Gleichheit? Zur angemessenen grundrechtlichen Konzeption von Recht gegen Diskriminierung am Beispiel sexueller Belästigung am Arbeitsplatz in der Bundesrepublik Deutschland und in den USA, Baden-Baden: Nomos.

Baer, Susanne (2001): »Kommentar zu VG Berlin, Urteil vom 1. Dezember 2000 – 35 A 570/99«. Neue Justiz (NJ), S. 218 ff.

Baer, Susanne/Wrase, Michael (2005): »Staatliche Neutralität und Toleranz in der ›christlich-abendländischen Wertewelt‹« Die öffentliche Verwaltung (DÖV), S. 243 ff.

Battis, Ulrich/Bultmann, Peter Friedrich (2004): Rechtswissenschaftliches Gutachten zu den Folgen des Kopftuchurteils des BVerfG vom 24. September 2003 für das Land Nordrhein-Westfalen im Auftrag der SPD-Fraktion des Landtages Nordrhein-Westfalen, Januar 2004, Landtag Nordrhein-Westfalen Vorlage 13/2727 v. 12.03.2004.

Bauer, Angela/Kahl, Brigitte/Sölle, Dorothee (1999): »Feministische Theologie«. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 4, Berlin: Argument, S. 324-332.

Beck, Harald (2004): »Lehrerin mit Kopftuch unterrichtet nicht mehr in Urbach« Stuttgarter Zeitung v. 13.03.2004.

Beck, Marieluise/John, Barbara/Süssmuth, Rita (als Initiatorinnen des Aufrufs) (2003): »›Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation‹! Aufruf wider eine Lex Kopftuch«, 01.12.2003; abrufbar: http://www.bpb.de/themen/XUDYWD,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation!.html, 10.12.2006.

Behrens, Gerold (1998): »Sozialtechniken der Beeinflussung«. In: Werner Kroeber-Riel/Gerold Behrens/Ine Dombrowski (Hg.), Kommunikative Beeinflussung in der Gesellschaft, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, S. 1-22.

Bergemann, Wibke (2004): »Islam im Klassentest – reden oder regulieren« taz v. 08.03.2004.

Berghahn, Sabine (2000): »Die Lehrerin mit dem Kopftuch – Oder: Wieviel weibliche Devianz vertragen Schülerinnen, Schulbürokratie und die deutsche Öffentlichkeit«? In: Elfi Bettinger/Angelika Ebrecht (Hg.), Trans-

gressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts. Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung, Bd. 5, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, S. 214-229.

Bertrams, Michael (2003): »Lehrerin mit Kopftuch«? Deutsche Verwaltungsblätter (DVBl.), S. 1225-1233.

de Saussure, Ferdinand (1967): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter [frz. Original 1915].

Faber, Heiko (1968): Innere Geistesfreiheit und suggestive Beeinflussung, Berlin: Duncker und Humblot.

Fenchel, Jörg (1997): Negative Informationsfreiheit – Schutz vor Informationen. Zugleich ein Beitrag zur negativen Grundrechtsfreiheit, Berlin: Duncker und Humblot.

Gräbner, Dieter (2003): »›Nach dem Abitur trage ich Kopftuch‹ (Muslimische Frauen stehen in jedem Falle unter Druck)«. Weser Kurier v. 05.12.2003.

Grom, Bernhard (1992): Religionspsychologie, München: Kösel.

Heckmann, Dirk (1996): »Eingriff durch Symbole? Zur Reichweite grundrechtlichen Schutzes vor geistiger Auseinandersetzung«. Juristenzeitung (JZ), S. 880-889.

Helle, Horst Jürgen (1989): »Symbol«. In: Günter Endruweit/Gisela Trommsdorff (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Bd 2/Bd 3, Stuttgart: Lucius und Lucius, S. 713-715.

Heller, Erdmute/Mosbahi, Masouna (1997): Hinter den Schleiern des Islam: Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur. München: Deutscher Taschenbuchverlag.

Hillmann, Karl-Heinz (1994): Wörterbuch der Soziologie, 4. Aufl., Stuttgart: Kröner.

Hülst, Dirk (1999): Symbol und soziologische Symboltheorie, Opladen: Leske und Budrich.

Imhof, Agnes (2001): »Von Haremsschönheiten und Fundamentalistinnen« Der Tagesspiegel v. 31.10.2001.

Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): »Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols«? Zukunftsforum Politik, Broschürenreihe Nr. 77, hg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 03.08.2008.

Jürgens, Erhard (1962): »Verfassungsmäßige Grenzen der Wirtschaftswerbung« In: Verwaltungsarchiv, Bd. 53, S. 105 ff.

Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (1998): »›Kopftuch-Studentinnen‹ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten – Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen«. In: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.

Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: Eine empirische Untersuchung bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt am Main: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Kelek, Necla (2002): Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft, Münster: Waxmann.

Kelek, Necla (2006): »Leben in der Tradition – Der türkisch-muslimische Common Sense als Abgrenzung«. Zeitschrift für Ausländerrecht (ZAR), S. 65.

Keller, Claudia (2006): »Die Schüler kommen, wann sie wollen«. Der Tagesspiegel v. 31.03.2006.

Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (1999): »Weibliche Mikropolitiken und die Globalisierung des Islam«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript, S. 11-34.

Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne islamische Lebensführung, Marburg: Diagonal.

Köhler, Gabriele (1998): »Symbol«. In: Bernhard Schäfers (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, Opladen: Leske und Budrich, S. 385-388 [5. Aufl.].

König, René (1967): Kleider und Leute – Zur Soziologie der Mode, Frankfurt am Main: Fischer.

Korff, Gottfried (1997): »Antisymbiotik und Symbolanalytik in der Volkskunde«. In: Rolf Wilhelm Brednich/Heinz Schmitt (Hg.), Symbole – Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur, Münster: Waxmann, S. 11-30.

Kroeber-Riel, Werner/Meyer-Hentschel, Gundolf (1982): Werbung – Steuerung des Konsumentenverhaltens, Würzburg: Physica.

Limbach, Jutta (1977): Der verständige Rechtsgenosse, Berlin: Schweitzer.

Loenen, Titia (2002): »Family Law Issues in a Multicultural Setting: Abolishing or Reaffirming Sex as a Legally Relevant Category? A Human Rights Aproach«. Netherlands Quaterly of Human Rights 4, S. 423-444.

Lorber, Judith (2005): Breaking the bowls, New York: Norten.

Lutz, Helma (1999): »Anstößige Kopftücher – Kopftuch-Debatten in den Niederlanden«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript, S. 35-61.

Mernissi, Fatima (1987): Geschlecht, Ideologie, Islam, München: Frauenbuchverlag.

Mihciyazgan, Ursula (1989): »Die muslimische Frau und ihre Rolle in der Familie: drei Thesen zum Selbstverständnis muslimischer Frauen«. Informationsdienst zur Ausländerarbeit (IZA) 2, S. 48-55.

Morlok, Martin (1993): Selbstverständnis als Rechtskriterium, Tübingen: Mohr.

Nökel, Sigrid (1999): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript, S. 124 -141.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuchstreit (Das Abendland und ein Quadratmeter Islam), Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.

Pape, Elise (2005): Das Kopftuch von Frauen in der zweiten Einwanderergeneration – Ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland, Aachen: Shaker.

Rafi, Anusheh (2004): Kriterien für ein gutes Urteil, Berlin: Duncker und Humblot

Rohe, Mathias (2001): Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen, Freiburg: Herder.

Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung – Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt am Main: Campus.

Rux, Johannes (2004): »Kleiderordnung, Gesetzesvorbehalt und Gemeinschaftsschule«. ZAR, S. 14-21.

Sacksofsky, Ute (1996): Das Grundrecht auf Gleichberechtigung. Eie Rechtsdogmatische Untersuchung zu Artikel 2 Absatz 2 des Grundgesetzes. 2., erweiterte Aufl., Baden-Baden: Nomos.

Sacksofsky, Ute (2002): »Kommentar zu Art. 3 II, III 1«. In: Dieter Umbach/Thomas Clemens (Hg.), Grundgesetz – Mitarbeiterkommentar und Handbuch, Heidelberg: C.F. Müller.

Schayani, Isabel (2001): »Verschleiert, aber selbstbewusst«. FAZ v. 27.02.2001.

Seufert, Günter (1997): Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Stuttgart: Steiner.

Slupik, Vera (1988): Die Entscheidung des Grundgesetzes für Parität im Geschlechterverhältnis, Berlin: Duncker und Humblot.

Szuttor, Robin (2004): »Lehrerin mit Kopftuch erhitzt erneut die Gemüter« Stuttgarter Zeitung v. 11.03.2004.

Thierse, Wolfgang (2004): »Plädoyer gegen den Laizismus«. Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte 6, S. 30-36.

Wiese, Kirsten (2007): »Kopftuch 2007 – Status Quo und Aussichten«. Zeitschrift für Beamtenrecht , S. 294 – 300.

Wiese, Kirsten (2008): Lehrerinnen mit Kopftuch. Zur Zulässigkeit eines religiösen und geschlechtsspezifischen Symbols im Staatsdienst, Berlin: Duncker und Humblot.

Wrase, Michael (2006): »Gleichheit unter dem Grundgesetz und Antidiskriminierungsrecht«. In: Lena Foljanty/Ulrike Lemke (Hg.), Feministische Rechtswissenschaft, Baden-Baden: Nomos, S. 78-98.

Die Plenardebatten um das Kopftuch in den deutschen Landesparlamenten

CHRISTIAN HENKES UND SASCHA KNEIP

Einleitung

Als das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) im September 2003 sein mit Spannung erwartetes Urteil im ›Fall Ludin‹ sprach,[1] hatten wohl nur die wenigsten Beobachter[2] des Gerichts mit einer so – vergleichsweise – defensiven Entscheidung aus Karlsruhe gerechnet. Defensiv war der Karlsruher Richterspruch insofern, als er die Frage, ob einer Lehrerin das Tragen des Kopftuchs im Unterricht verboten werden darf, nicht *ex cathedra* selbst entschieden, sondern an die Landesgesetzgeber verwiesen hat. Insbesondere die Befürworter einer Zulassung des Kopftuchs haben dem BVerfG daraufhin Angst, Kleinmut und Unzeitgemäßheit vorgeworfen.[3] Die Karlsruher Richterinnen und Richter hätten sich, so die Kritiker des Urteils, vor einer klaren Entscheidung gedrückt und der Betroffenen »die Klärung ihrer Rechte verweigert« (Klingst 2003: 7). Doch auch die Gegner einer Zulassung des Kopftuchs bei Lehrerinnen drückten ihre Verwunderung darüber aus, dass das höchste deutsche Gericht davon abgesehen hatte, die ›Kopftuchfrage‹ höchstrichterlich und verbindlich zu entscheiden. So gab beispielsweise die Rechtsanwältin und Frauenrechtlerin Seyran Ateş als Sachverständige vor dem ›Ausschuss für Schule, Jugend und Sport‹ des baden-württembergischen Landtags zu Protokoll, sie finde es »verfassungsrechtlich sehr bedenklich, dass das Gericht diese Entscheidung nicht treffen wollte, sondern […] an die Länder abgegeben hat« (Protokoll des ›Ausschusses für Schule, Jugend und

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

2 Im vorliegenden Beitrag wird aus sprachstilistischen Gründen für abstrakte Personengruppen die männliche Form verwendet. Wenn von konkreten Personen die Rede ist, verwenden wir die Formen beiderlei Geschlechts.

3 So beispielsweise Martin Klingst in Die Zeit v. 25.09.2003.

Sport‹ des baden-württembergischen Landtages, 12.03.2004: 91). Die Möglichkeit unterschiedlicher landesrechtlicher Regelungen drohe, so Ateş, zu einer Verletzung des Gleichheitsgebots zu führen, da es nun in einem Land möglich würde, mit Kopftuch zu unterrichten, in einem anderen jedoch nicht. Ähnlich verwundert zeigten sich in der gleichen Anhörung auch der Prozessvertreter des Landes Baden-Württemberg (und heutige Verfassungsrichter) Ferdinand Kirchhof sowie der ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde.[4]

Überraschend ist es in der Tat, dass das BVerfG zunächst dem Gesetzgeber den Ausgleich von Grundrechtspositionen und Verfassungsgütern zugewiesen hat, statt diese Frage selbst zu entscheiden. Ob dies aus tatsächlicher Überzeugung geschehen ist, aus Angst vor Proteststürmen wie seinerzeit nach der ›Kruzifix-Entscheidung‹ oder schlicht deswegen, weil die knappe 5:3-Mehrheit im Gericht nur auf diese Weise zu erlangen war, kann hier dahingestellt bleiben. Fest steht jedenfalls, dass das Gericht gute Gründe für den Verweis der Frage an den Gesetzgeber anführen konnte: So betonten die Karlsruher Richterinnen und Richter zum einen, dass eine Antwort auf gewandelte gesellschaftliche Verhältnisse nicht von Exekutive oder Gerichten zu geben sei, sondern zunächst von den demokratisch hierzu legitimierten (Landes-)Gesetzgebern. Der Grundsatz des Parlamentsvorbehalts verlange, dass der Gesetzgeber von seiner Einschätzungsprärogative Gebrauch mache. Ja, mehr noch: Er sei sogar *verpflichtet*, »die Schranken der widerstreitenden Freiheitsgarantien jedenfalls so weit selbst zu bestimmen, wie eine solche Festlegung für die Ausübung dieser Freiheitsrechte wesentlich ist« (BVerfGE 108, 282: 311). Zum anderen betonte das BVerfG die zentrale Rolle der öffentlichen Debatte: Der Ausgleich zwischen kollidierenden Grundrechten sei deshalb dem Parlament vorbehalten, damit sichergestellt sei,

»dass Entscheidungen von solcher Tragweite aus einem Verfahren hervorgehen, das der Öffentlichkeit Gelegenheit bietet, ihre Auffassungen auszubilden und zu vertreten, und die Volksvertretung dazu anhält, Notwendigkeit und Ausmaß von Grundrechtseingriffen in öffentlicher Debatte zu klären« (ebd.: 312).[5]

Mit anderen Worten: Das BVerfG erhoffte sich von der parlamentarischen Behandlung des Themas eine höhere Legitimität, Qualität und Zurechenbarkeit der zu treffenden Entscheidung.

Dies lenkt den Blick auf die zentralen Arenen, in denen der ›Konfliktstoff Kopftuch‹ im Nachgang der Verfassungsgerichtsentscheidung verhandelt worden ist: die Gesetzgebungsverfahren in den Landesparlamenten. Die dor-

4 Protokoll des ›Ausschusses für Schule, Jugend und Sport‹ des baden-württembergischen Landtages, 12.03.2004: 63 und 80.

5 Siehe hierzu auch Hassemer 2004: 26 ff.

tigen Debatten und die Positionen der Parteien sind Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Konkret wird erstens untersucht, ob und inwieweit die jeweiligen landespolitischen Debatten von bestimmten integrationspolitischen Vorstellungen und Leitbildern der Parteien dominiert waren. Zweitens soll – damit eng verknüpft – danach gefragt werden, ob sich im Sinne der ›Parteiendifferenzhypothese‹ (Hibbs 1977; Beyme 1981; Schmidt 1982) Unterschiede in den parteipolitischen und/oder länderspezifischen Argumentationslinien feststellen lassen. Und drittens schließlich soll implizit auch die Frage beantwortet werden, ob sich die Hoffnung des BVerfG auf eine der Schwierigkeit der zu behandelnden Frage angemessene parlamentarische Debatte erfüllt hat oder nicht. Um dies tun zu können, sollen zunächst kurz unterschiedliche religionspolitische Leitbilder diskutiert werden, bevor dann die Gesetzgebungsverfahren in den unterschiedlichen Bundesländern einer eingehenden Analyse unterzogen werden.[6] Ein kurzes Fazit rundet den Beitrag ab.

Religionspolitische Leitbilder

Eine der großen Sorgen der Kritiker des Urteils des BVerfG bestand in der Befürchtung, dass die Regelungskompetenzzuweisung der ›Kopftuchfrage‹ an die Bundesländer zu einem Flickenteppich unterschiedlichster gesetzlicher Regelungen führen würde. Hinter dieser Sorge steht die Annahme, dass Parteien unterschiedlichen religionspolitischen Leitbildern und Strategien folgen, die sich über die jeweiligen parteipolitischen Mehrheitsverhältnisse in den Bundesländern in unterschiedlichen Gesetzen niederschlagen. Bevor die Debatten in den deutschen Landtagen genauer analysiert werden, erscheint es daher sinnvoll, sich zunächst unterschiedliche religionspolitische Strategien vor Augen zu führen, die prinzipiell von Parteien verfolgt werden können.

Politische Gemeinschaften unterscheiden sich zum Teil erheblich in ihren Vorstellungen über ›Bürgerschaft‹, ›Zugehörigkeit‹ und ›Anerkennung kultureller Heterogenität in der öffentlichen Sphäre‹. Innerhalb der Migrationsforschung werden im Allgemeinen drei Modelle identifiziert (siehe bspw. Brubaker 1992; Castles/Miller 1993; Castles 1995; Freeman 1995), die noch immer heuristischen Gewinn versprechen (kritisch dazu Sackmann 2004: 173 ff; Koopmans et al. 2005: 31 ff): Erstens ein ›exklusives‹ Modell, das Nation und Bürgerschaft auf ethnischer und kultureller Grundlage definiert und das einen Beitritt zur Nation extrem erschwert. Zweitens ein ›universalistisches‹ Modell, das die Nation politisch begreift (und das grundsätzlich – bei bezeugtem

6 Unserer Untersuchung liegt eine qualitative Inhaltsanalyse von 27 Plenardebatten (Antragsdebatten und aktuelle Stunden) zu Grunde. Nicht einbezogen wurden die beiden Debatten zum Kopftuchverbot in Kindertagesstätten in Baden-Württemberg sowie die kaum aussagekräftige 1. Lesung eines DVU-Antrags im brandenburgischen Landtag am 02.03.2005.

politischem Zugehörigkeitsgefühl – einen Beitritt zulässt), das kulturelle Fragen aber in die private Sphäre verweist. Drittens ein ›pluralistisches‹ Modell, das die Nation und den Bürger bzw. die Bürgerin ebenfalls politisch begreift und auch bei vorliegender kultureller Heterogenität keine Anpassung an ein Leitbild erwartet. Im Gegensatz zum ›universalistischen‹ Modell wird hier kulturelle Vielfalt in unterschiedlichem Ausmaß auch in der öffentlichen Sphäre verankert.

Bezogen auf die öffentliche Anerkennung religiöser Identität lassen sich drei eng mit diesen integrationspolitischen Paradigmen verbundene religionspolitische Leitbilder unterscheiden (Riedel 2005; Statham et al. 2005; Modood 2007: 70 ff):[7]

(1) Eng mit dem ›universalistischen‹ Integrationsmodell verknüpft ist eine Politik der ›strikten Neutralität‹ der öffentlichen Institutionen. In diesem Modell werden alle religiösen Bezüge und Symbole aus der staatlichen Sphäre verbannt und die Religionen aller Bürgerinnen und Bürger gleich behandelt. Zu berücksichtigen ist dabei jedoch, dass ein solches Leitbild auf Grund historischer Kontingenz gegenüber kultureller – und religiöser – Heterogenität nicht vollständig neutral sein kann (Kymlicka 1995: 108 ff) und meist eine Vielzahl historischer Regelungen enthält, die Religionen faktisch doch unterschiedlich behandeln (zum französischen Fall siehe Riedel 2005: 14 ff; siehe auch Sintomer in diesem Band). Auch stellt sich die Frage, ob unterschiedliche Religionen überhaupt gleich behandelt werden können, wenn sie in unterschiedlichem Ausmaß mit ›Neutralität‹ zu vereinbaren sind und das gewählte Modell bestimmte Religionen und vor allem die betroffenen Individuen unterschiedlich stark einschränkt und damit indirekt diskriminiert.

(2) Gerade auf das letztgenannte Problem wird im Rahmen des ›pluralistischen‹ Integrationsmodells durch ein Leitbild der allgemeinen Anerkennung religiöser Heterogenität auch im öffentlichen Raum reagiert (›offene‹ Neutralität). Im Gegensatz zum ersten Ansatz werden hier religiöse Aspekte (und die damit verbundenen Verhaltensweisen) als so relevant für die persönliche Identität anerkannt, dass sie so weit wie möglich in den öffentlichen Institutionen zum Ausdruck gebracht werden dürfen (siehe hierzu Bielefeldt 2003: 24 ff). Aus Sicht der Befürworter dieses Modells würde der Staat ungerecht handeln, wenn er dies den Individuen verwehr-

7 Diese drei religionspolitischen Leitbilder sind trotz großer Ähnlichkeiten nicht identisch mit den sonst verwendeten Grundmodellen des Verhältnisses von Kirche und Staat – hinsichtlich dieser Grundmodelle hat in erster Linie das ›Staatskirchenmodell‹ seine Relevanz verloren (Campenhausen/de Wall 2006: 338 ff; Monsma 2000: 81 f).

te – er verletzte damit ihre Individualrechte.[8] Das in Deutschland vorherrschende System der wohlwollenden Trennung zwischen Religion und Staat steht einem solchen Leitbild sehr nahe, allerdings werden seine umfassenden Implikationen so lange nicht offensichtlich, wie nur eine überwältigende Mehrheitsreligion von den Regelungen betroffen ist.

(3) Ein möglicher dritter Ansatz operiert mit dem Begriff des ›Ausnahmerechts‹ und kann je nach konkreter Ausgestaltung zu zwei sehr unterschiedlichen religionspolitischen Leitbildern führen. Ausgangspunkt einer ersten Variante dieses Modells ist die Erkenntnis, dass unterschiedliche Religionen unterschiedlich gut mit allgemein gültigen Gesetzen zu vereinbaren sind. Wenn rechtliche Regelungen bestimmte Religionsgruppen besonders stark einschränken, wird von den Befürwortern dieses Ansatzes ein mögliches Ausnahmerecht für diese Gruppen in Betracht gezogen, um dadurch Gruppen mit spezifischen Eigenschaften dennoch in die Gesamtgesellschaft zu integrieren. Kymlicka (1995: 30 f) nennt solche Individualrechte ›polyethnische‹ Rechte, die im hier diskutierten Kontext ›polyreligiös‹ genannt werden können.[9] Für dieses Modell lässt sich ebenfalls eine gewisse Nähe zum pluralistischen Modell feststellen, auch wenn hier nicht eine generelle Anerkennung bzw. eine Aufhebung gesetzlicher Regelungen gewährt wird, sondern eine gruppenspezifische Ausnahme bei Weitergeltung der allgemeinen Regelungen vorgenommen wird. Unter dem Rubrum ›Ausnahmerecht‹ ist jedoch auch eine zweite Variante denkbar, in welcher nicht die religiösen Verhaltensweisen oder Ausdrucksformen der Minderheits-, sondern die der Mehrheitsgruppe von einem allgemeingültigen Gesetz ausgenommen werden; es handelt sich also um eine positive Förderung der Mehrheitsreligion. Die Nähe zu einem integrationspolitisch exklusiven Modell ist in dieser Variante unverkennbar. Zur normativen Legitimierung wird weniger ein liberales Gleichheitspostulat bemüht, als vielmehr die Wichtigkeit der in Rede stehenden Religionen für das Zusammengehörigkeitsgefühl der Bürgerinnen und Bürger betont und auf ihre wesentlichen Beiträge zur Stabilität der Gesellschaft ver-

8 Liberale Staaten müssen diese Anerkennung allerdings nur im Rahmen der liberalen Grundfreiheiten leisten (Rawls 1998) und illiberale Verhaltensweisen zum Schaden Dritter nicht akzeptieren (weiterführend Okin 1999; Shachar 2001); siehe auch Ekardt und Ladwig in diesem Band.

9 Klassische Beispiele für solche ›polyreligiösen‹ Rechte sind die Ausnahmeregelungen für Katholiken und Juden bezüglich Alkoholbesitzes während der amerikanischen Prohibitionszeit oder die Befreiung von der allgemeinen Schulpflicht ab einem bestimmten Alter für den ›Old Amish Order‹ (Wisconsin vs. Yoder, 406 U.S. 2005 (1972)). Moderne Formen sind z.B. die Ausnahmeregelungen für bestimmte ethnisch oder religiös motivierte Kleidungsstücke bei der Polizeiuniform in Kanada.

wiesen (Ladeur/Augsberg 2007: 84 f). 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. Andere Religionen hingegen werden als mit den Prinzipien der Demokratie nur schwer oder gar nicht zu vereinbaren betrachtet, weshalb es auch keine besondere Förderung für sie geben muss bzw. darf.

Die skizzierten religionspolitischen Leitbilder lassen sich nicht nur für ganze Nationen, sondern auch für politische Akteure innerhalb einer Nation feststellen. Trotz historisch gewachsener nationaler Regulierungen, die Handlungsorientierungen politischer Akteure zweifellos prägen, dürften unterschiedliche, ideologisch geprägte religionspolitische Leitbilder von Parteien dann relevant werden, wenn größere Reformen der ›Staats-Religions-Beziehungen‹ zu bewältigen sind. Das ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG hat die in den Landtagen vertretenen Parteien gezwungen, sich zumindest für den Bereich der Schule mit einer solchen parlamentarischen Neuverhandlung religionspolitischer Prinzipien zu beschäftigen und damit der gestiegenen religiösen Heterogenität Rechnung zu tragen. Wir gehen daher im Folgenden davon aus, dass die konkrete Ausgestaltung der jeweiligen Landesgesetze nicht zuletzt mit der parteipolitischen Zusammensetzung der jeweiligen Landtagsmehrheiten erklärt werden kann, sofern zwischen den Parteien unterschiedliche Leitbilder festzustellen sind.

Gesetzgebung und Plenardebatten in den Bundesländern

Anträge und Abstimmungsverhalten

Kurz nach dem Urteil des BVerfG im ›Fall Ludin‹ erklärten nach einer Sitzung der Kultusministerkonferenz (09./10.10.2003) sieben Bundesländer, gesetzgeberisch tätig werden zu wollen, acht hingegen sahen keinen Bedarf. Schließlich kam es in allen westdeutschen Bundesländern zu parlamentarischen Verfahren (siehe Tabelle 1), aus denen acht entsprechende Gesetze hervorgingen. In allen ostdeutschen Bundesländern hingegen wurde das Thema nicht von den demokratischen Parteien in den Landtag eingebracht, was wohl auch dem Umstand geschuldet war, dass auf absehbare Zeit auf Grund des geringen muslimischen Bevölkerungsanteils keine Notwendigkeit hierfür gesehen wurde.[10]

10 Am 02.03.2005 lehnten in Brandenburg CDU, SPD und PDS einen entsprechenden Gesetzentwurf der DVU-Fraktion in der 1. Lesung ab. Die demokratischen

Tabelle 1: Abstimmungsverhalten bei Kopftuchverbotsgesetzen

	CDU/CSU	**SPD**	**Grüne**	**FDP**	**Sonstige[2)]**
Baden-Württemberg (BW)	Zustimmung[1)]	Zustimmung	Ablehnung	Zustimmung	
Bayern (BY)	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	-	
Berlin (BE)	Ablehnung	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Zustimmung
Bremen (HB)	Zustimmung	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Ablehnung
Hamburg (HH)	Keine Abstimmung auf Grund des Endes der Legislaturperiode				
Hessen (HE)	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Ablehnung	
Niedersachsen (NI)	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Zustimmung	
Nordrhein-Westfalen (NW)	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Zustimmung	
Saarland (SL)	Zustimmung	Zustimmung	-	-	
Schleswig-Holstein (SH)[3)]	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Ablehnung	Ablehnung
Rheinland-Pfalz (RP)[3)]	Zustimmung	Ablehnung	Ablehnung	Ablehnung	

1) **Fett** sind die jeweiligen Regierungsparteien

2) In Berlin: Die Linke; in Bremen: DVU; in Schleswig-Holstein: SSW

3) Antrag der oppositionellen CDU-Fraktion

Quelle: Eigene Zusammenstellung

Eine erste Auffälligkeit zeigt sich bereits im Antragsverhalten der unterschiedlichen Parteien. In acht der elf Fälle wurde ein Gesetzentwurf oder Antrag entweder von einer CDU-geführten Landesregierung oder der CDU-Fraktion eingebracht.[11] In Westdeutschland brachte nur die Hamburger CDU, auch während ihrer Alleinregierung von 2004 bis 2008, kein entsprechendes Gesetz ein und beließ es bei der bereits geltenden Einzelfallregelung.[12] Unter

Parteien sahen keine Notwendigkeit für eine Regelung und es fand keine ernsthafte Debatte darüber statt. Die Ablehnung der Initiative kann allerdings auch der Abgrenzung gegenüber der DVU geschuldet gewesen sein.

11 Dies betrifft auch den Antrag der damals oppositionellen CDU in Schleswig-Holstein vom 30.10.2003. Nach Bildung der Großen Koalition 2005 kam es zu keinem neuen parlamentarischen Verfahren, da sich CDU und SPD nicht auf ein gemeinsames Gesetz verständigen konnten.

12 Dem war allerdings eine Parlamentsdebatte vorausgegangen, in der ein Kopftuchverbotsantrag der damals schon aus der Regierung ausgeschiedenen PRO-Fraktion (Partei Rechtsstaatlicher Offensive) debattiert wurde. Auf Grund der vorzeitig beendeten Legislaturperiode kam es nicht mehr zu einer Abstimmung über den Antrag, und die Hamburger CDU zeigte auch in der Folgezeit kein In-

Beteiligung der SPD wurden in Berlin, Bremen und dem Saarland Gesetzentwürfe eingebracht. Im Saarland brachten CDU und SPD den Gesetzentwurf gemeinsam ein, in Berlin handelte es sich um den Gesetzentwurf der rot-roten Landesregierung und in Bremen um den der dort damals regierenden Großen Koalition.[13]

Das Abstimmungsverhalten zeigt einige deutliche Trends. In neun der zehn Fälle stimmte die CDU-Fraktion erwartungsgemäß dem Antrag zur Verabschiedung eines ›Kopftuchgesetzes‹ zu.[14] Nur dem Berliner Gesetzentwurf versagte sie ihre Zustimmung. Die grünen Fraktionen hingegen lehnten in allen Bundesländern ein entsprechendes Gesetz ab. Interessant ist das uneinheitliche Abstimmungsverhalten der SPD und der FDP: In sieben Abstimmungen[15] stimmte die FDP viermal gegen ein entsprechendes Verbot und dreimal dafür. Zustimmend verhielt sie sich immer dann, wenn sie mit der CDU die Regierung bildete, ablehnend immer dann, wenn sie in der Opposition war oder zusammen mit der SPD regierte. Das Bild der SPD-Fraktionen ist noch uneinheitlicher. Als Opposition stimmte sie zweimal für ein Kopftuchverbot (BW, SL) und viermal dagegen (BY, HE, NI, NW).[16] War sie Teil einer Landesregierung, dann lehnte sie einen entsprechenden Antrag der Opposition ab (RP, SH) oder brachte einen eigenen Gesetzesentwurf ein (BE, HB), der sich allerdings vom Inhalt der anderen Entwürfe deutlich unterschied (siehe unten). Besonders erklärungsbedürftig ist die Zustimmung der SPD-Abgeordneten zu den entsprechenden Gesetzentwürfen im Saarland und in Baden-Württemberg, denn hier stimmten die oppositionellen SPD-Fraktionen einer Textformulierung zu, die in ähnlicher Form in anderen Landtagen zentrales Argument für die Ablehnung durch die SPD war.

Das Abstimmungsverhalten von CDU, FDP und Grünen lässt sich damit plausibel erklären: Während CDU und Grüne als klassische ›Policy-Seeker‹

teresse, das Thema zu forcieren. Der Grund hierfür lässt sich darin vermuten, dass ein solches Vorhaben der Positionierung als ›moderne Großstadtpartei‹, die sich die CDU in Hamburg auf die Fahnen geschrieben hatte, zuwidergelaufen wäre. Teil dieser Neupositionierung war der Versuch einer Verbesserung der Kommunikation mit türkischen Verbänden, für den eine Kopftuchverbotsdebatte nicht dienlich gewesen wäre.

13 In Niedersachsen wurde ein gemeinsamer Formulierungsvorschlag von CDU, FDP und SPD für die Beschlussempfehlung des Kultusausschusses gefunden.

14 Da ihre Argumentation deckungsgleich ist, wird die Position der CSU im Folgenden unter die der CDU subsumiert.

15 In Bremen war die FDP mit nur einem Abgeordneten vertreten, der das Gesetz mit der Begründung ablehnte, ein generelles Verbot des Kopftuchs sei bereits auf Basis der geltenden Rechtslage möglich.

16 Der Fall Niedersachsen ist nicht ganz eindeutig: Der ›Kopftuchparagraf‹ war Teil einer Neufassung des niedersächsischen Schulgesetzes – dieses lehnte die SPD-Fraktion ab. Allerdings stimmte sie in der Einzelabstimmung dem ›Kopftuchparagrafen‹ zu und machte diese Zustimmung auch in der Debatte deutlich.

auftreten, die sich auf Grund ihrer jeweiligen Programmatik eindeutig für (CDU) oder gegen (Grüne) ein Kopftuchverbot aussprechen, erweist sich die FDP in dieser Frage als klassische Partei des ›Office-Seeking‹. Spielt die Machtperspektive für die Entscheidung keine Rolle, entscheiden sich die FDP-Fraktionen entsprechend ihrer liberalen Programmatik gegen eine Ungleichbehandlung der Religionen. Kommen aber Koalitionszwänge ins Spiel, sticht die Machtorientierung die Programmatik aus. Alleine die Position(en) der SPD-Fraktionen lassen sich nicht auf diese Weise erklären. ›Office-Seeking‹ scheint für die SPD keine große Rolle zu spielen. Die meisten Landesverbände der SPD scheinen eher ›Policy-Seeking‹ zu betreiben, indem sie entweder ein spezifisches Kopftuchverbot ablehnen oder zumindest in der Ablehnung des Kopftuchs alle Religionen gleich behandeln wollen (siehe unten). Nicht erklärt werden kann damit jedoch die Zustimmung der SPD zum Kopftuchverbot in Baden-Württemberg und dem Saarland.

Die Positionen der Parteien lassen sich noch präziser fassen, wenn man die Inhalte der jeweiligen Gesetzentwürfe näher betrachtet. Die systematische Analyse der jeweiligen Gesetzentwürfe zeigt, dass die Zustimmung zu einem Kopftuchverbot (oder seine Ablehnung) aus Sicht der Parteien durchaus unterschiedliche Gründe haben kann.

Begründungen in den Gesetzestexten

Der Blick auf die unterschiedlichen Gesetzestexte zeigt, dass sich diese in ihren Inhalten zum Teil deutlich unterscheiden. In der Formulierung der jeweiligen Paragrafen[17] wird im Wesentlichen auf vier Aspekte Bezug genommen: die Neutralität des Landes bzw. der Schule, den Schulfrieden, die Verfassungsgrundwerte und den Bildungsauftrag, der entweder im Schulgesetz oder in der Landesverfassung formuliert ist. Der Bezug auf diese vier Aspekte hat zur Folge, dass ein weltanschauliches oder religiöses Symbol im Sinne der Gesetze immer dann unzulässig ist, wenn die Neutralität oder der Schulfriede dadurch beeinträchtigt sind, Zweifel an der Loyalität gegenüber den Grundwerten bestehen oder der Bildungsauftrag nicht erfüllt werden kann. Nur der Berliner und der hessische Gesetzentwurf gehen über die Schule hinaus und regeln ein entsprechendes Verbot für weitere (Berlin) oder alle (Hessen) Beamtengruppen (siehe auch Sacksofsky in diesem Band). Wie Tabelle 2 ausweist, bedienen sich die verschiedenen Landesgesetze je unterschiedlicher Begründungen zum Verbot des Kopftuchs.

17 In sieben der acht Fälle handelt es sich um ein ›Gesetz zur Änderung des Schul- oder Erziehungsgesetzes‹. Nur in Berlin wurde ein eigenständiges ›Gesetz zur Präzisierung des Artikels 29‹ (Glaubensfreiheit) der Berliner Landesverfassung verabschiedet. In Hessen wurde zusätzlich das Beamtengesetz geändert.

Tabelle 2: Genannte Begründungen in den Gesetzestexten

	Inkrafttreten des Gesetzes	Drucksachen-Nummer	Neutralität	Schulfrieden	Grundwerte	Bildungsauftrag
BW	01.04.2004	13/2793	X	X	X	X
BY	23.11.2004	15/368			X	X
BE	27.01.2005	15/3249	X			
HB	28.06.2005	16/662	X	(X)[1]		
HE	18.10.2004	16/1897 NEU	X	X		
NI	29.04.2004	15/970				X
NW	13.06.2006	14/569	X	X	X	
SL	24.06.2004	12/1072	X	X		

[1)] Eine Gefährdung des Schulfriedens wird hier ausschl. auf die Verletzung der Neutralität bezogen.

Quelle: Eigene Zusammenstellung

Nur der Berliner Gesetzestext bezieht sich ausschließlich auf die Neutralität und schließt alle »sichtbaren« religiösen Symbole ein. Auch in Bremen steht die Notwendigkeit, die Neutralität der Schulen zu sichern, im Mittelpunkt der Gesetzesbegründung. In allen anderen Vorschlägen wird – mit Ausnahme Niedersachsens – auf eine Kombination der vier genannten Faktoren Bezug genommen. Nach diesen Gesetzen lassen sich religiöse Symbole verbieten, wenn mindestens einer der vier genannten Aspekte in Mitleidenschaft gezogen wird. Nur in Niedersachsen wurde der ursprünglich von der CDU/FDP-Koalition vorgelegte Text[18] im Laufe der Landtagsberatungen signifikant verändert. Während in der ersten Fassung noch auf die Neutralität und den Schulfrieden Bezug genommen wurde und für christlich-abendländische Kulturwerte eine Ausnahme vom Verbot formuliert wurde, verweist der endgültig verabschiedete Gesetzestext nur auf die Einhaltung des in § 2 des niedersächsischen Schulgesetzes enthaltenen Bildungsauftrags. Lediglich die Gesetze Bayerns und Niedersachsens (und der rheinland-pfälzische CDU-Antrag) verzichten gänzlich auf die Nennung der Neutralität.

Deutlich wird, dass die Verknüpfung des Verbots religiöser Symbole mit dem Schulfrieden, den Grundwerten oder dem Bildungsauftrag des jeweiligen Landes offenkundig einen differenzierten Umgang mit unterschiedlichen Religionen ermöglichen soll. So werden in Bayern »die christlich-abendländischen Bildungs- und Kulturwerte« als Teil der verfassungsmäßigen Grundwerte definiert und im Saarland unterrichtet die Schule laut Schulgesetzes »auf der Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte«. In anderen Gesetzestexten finden sich ebensolche Ausnahmeregeln – so etwa in Baden-

18 Drucksache des Niedersächsischen Landtags (NI Drs.) 15/720.

Württemberg und Nordrhein-Westfalen –, nach denen die Darstellung »christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen« dem Erziehungsauftrag der Schulen entspricht. Ähnlich war auch der Text im rheinland-pfälzischen Antrag der CDU-Fraktion formuliert. In Hessen ist bei einer Entscheidung über ein Verbot religiöser Symbole »der christlich und humanistisch geprägten abendländischen Tradition des Landes Hessen angemessen Rechnung zu tragen«. Eine entsprechende Formulierung im niedersächsischen Antrag wurde – wie bereits erwähnt – nach den Ausschussberatungen durch eine Formulierung ersetzt, die nur auf den Erziehungsauftrag der Schule verweist und auf den ersten Blick religiös ›neutral‹ erscheint. Allerdings wird in § 2 des Schulgesetzes – dort ist der Erziehungsauftrag formuliert – als Erstes das Christentum als Grundlage der schulischen Erziehung genannt. Wie die Plenardebatte am 28.04.2004 zeigte,[19] war die Interpretation dieser von CDU, SPD und FDP gemeinsam verabschiedeten Änderung zwischen den Parteien umstritten: Während die SPD alle Religionen gleich behandeln wollte, sah die CDU darin die Möglichkeit, christliche Symbole generell zuzulassen, das Kopftuch aber gleichzeitig zu verbieten. Auch im bremischen Fall sind sich die Akteure uneinig über die Auslegung des an sich ›neutral‹ formulierten Gesetzestexts.[20] Zumindest der SPD-Bildungssenator als auch die CDU-Fraktion bekundeten ihren Willen, bei der Behandlung von Kopftuch und Kreuz unterschiedlich zu verfahren.

Als religiös ›neutral‹ können damit nur die Gesetze in Berlin und Bremen gelten. Niedersachsen kann wegen des Verweises auf das Christentum als eine Grundlage des Bildungsauftrags nicht hierzu gezählt werden. In allen anderen Gesetzen ist eine dezidierte Ausnahme für christliche (und jüdische[21]) religiöse Symbole vorgesehen. Allerdings werden in den Gesetzen die Symbole nicht als solche benannt, sondern als ›Bekundung‹ oder ›Darstellung‹ christlich-abendländischer Bildungs- und Kulturwerte umschrieben, um diese dann als mit der Neutralität des Landes, der Landesverfassung oder dem Schulgesetz vereinbar bezeichnen zu können. Dass eine ungleiche Behandlung unterschiedlicher Religionen das erklärte Ziel einiger politischer Akteure war, zeigen die Plenardebatten.

19 NI PlPr. 15/31: 3288 (um bei den Belegnachweisen die Plenarprotokolle zu unterscheiden, werden die jeweiligen Bundesländer-Kürzel (siehe Tabelle 1) vorangestellt (z.B. NI PlPr 15/31 für das niedersächsische Plenarprotokoll der 31. Sitzung der 15. Legislaturperiode).

20 HB PlPr. 16/43: 2693.

21 Die Nennung des Judentums erfolgt nicht in den Gesetzestexten selbst, sondern mitunter in den Begründungen oder während der Plenardebatten. Böswillig lässt sich sagen, dass das Präfix ›christlich‹ nach Auffassung der CDU beliebig mit ›jüdisch‹, ›humanistisch‹, ›abendländisch‹ oder einer Kombination ergänzt werden kann.

Die Argumente der Parteien

Auffällig an den Plenardebatten ist zunächst, dass sich alle Parteien auf Landesebene als Akteur mit konsistenter Position darstellen. Zwar zollten die Rednerinnen und Redner der einzelnen Fraktionen in ihren Redebeiträgen den jeweiligen parteiinternen Meinungsminderheiten Respekt für ihre Position, keiner der Beiträge wich aber grundsätzlich von der jeweiligen (landespolitischen) Parteilinie ab.[22] Auch im Vergleich zwischen den Bundesländern waren die inhaltlichen Argumente zumindest für zwei Parteien – CDU/CSU und Grüne – in allen Ländern fast deckungsgleich (mit Ausnahme der Grünen in Berlin). Differenzen innerhalb der FDP gab es zwischen den Landesverbänden nur je nach Koalitions- oder Oppositionszugehörigkeit. Die einzige Partei, deren Rednerinnen und Redner je nach Landesverband deutlich unterschiedliche Positionen einnahmen, war die SPD.

Erwähnenswert ist, dass alle Plenardebatten vier zentrale Aspekte des Urteils des BVerfG aufgenommen und diskutiert haben:

(1) die unterschiedlichen Bedeutungen des Kopftuchs und die Relevanz des ›objektiven Empfängerhorizonts‹,
(2) die Aufforderung zur Gleichbehandlung der Religionen,
(3) die Möglichkeit der Beachtung der Schultraditionen und der Zusammensetzung der Schülerschaft bei einer gesetzlichen Neuregelung,
(4) die Option der Neubestimmung der staatlichen Neutralität.

Die Aspekte finden sich zum Teil in den Argumentationen der Parteien in den Plenardebatten wieder (siehe Tabelle 3).

22 Hinsichtlich der parteilichen Geschlossenheit gab es vier Ausnahmen: Zum einen die saarländische SPD-Abgeordnete Ikbal Berber, die in einem Plenarbeitrag ankündigte, sich auf Grund der beabsichtigten Ungleichbehandlung der Religionen und ihrer Wirkung auf die muslimische Bevölkerung der Stimme zu enthalten, obwohl sie das Ziel des Kopftuchverbots teilte (SL PlPr. 12/64: 3388). Zum anderen enthielten sich in Baden-Württemberg die SPD-Abgeordnete Christine Rudolf, die gegen ein Verbot war, wie auch die grünen Abgeordneten Heike Dederer und Thomas Oelmayer, die für eine laizistische Lösung eintraten und deshalb weder dem CDU/FDP-Vorschlag noch dem der eigenen Fraktion zustimmen wollten (persönliche Erklärungen in: BW PlPr. 13/67: 4723 f).

Tabelle 3: Argumentationen in den Plenardebatten

Einheitliche Positionen		Uneinheitliche Positionen	
CDU/CSU	GRÜNE	FDP	SPD
Das KT ist ein politisches Symbol KT ist nicht vereinbar mit Grundwerten der Demokratie Das Kopftuch ist integrationshemmend Religionen sollen in der Schule zulässig sein Christlich-abendländische ›Bekundungen‹ sind zulässig	KT in erster Linie individuelles religiöses Symbol Religionen sollen in der Schule zulässig sein Verbot gegen die Integration gerichtet Verbot ist Diskriminierung Keine Ungleichbehandlung der Religionen	Koalition mit CDU: KT ist eher Symbol des politischen Islams Ungleichbehandlung der Religionen zulässig Laizismus nicht das Ziel Opposition zur CDU: KT ist eher individuelles religiöses Symbol Keine Ungleichbehandlung der Religionen Verbot aller Symbole (Laizismus) oder Toleranz	Umstrittene Aspekte: Religiöses vs. politisches Symbol ›Offene‹ Neutralität vs. ›strikte‹ Neutralität Verbot förderlich für Integration vs. Verbot hinderlich für Integration Keine Ungleichbehandlung vs. Zulassung der christlichen Symbole

Quelle: Eigene Darstellung

CDU/CSU

Die Wortbeiträge der CDU in den Plenardebatten lassen keine inhaltlichen Differenzen zwischen den südlicheren – vermeintlich religiös stärker geprägten – und den nördlicheren Bundesländern erkennen. Vielmehr waren die vorgebrachten Argumente in allen Bundesländern äußerst ähnlich. Für die CDU als christlich-religiös geprägte Partei ist es bei der Behandlung der ›Kopftuchfrage‹ zentral, die Verbannung der christlichen Religion aus dem öffentlichen Raum zu verhindern.[23] Aus diesem Grund sollte aus Sicht der Rednerinnen und Redner der Union das Neutralitätserfordernis auch nicht dahingehend

23 NW PlPr. 13/99: 9895.

ausgelegt werden, dass aus ihm eine strikte Trennung von Staat und Religion folgt. Zwar wurde der Neutralitätsaspekt hin und wieder als Kriterium für die Gesetzgebung genannt, spielte aber in der Begründung der Unionsanträge nicht die zentrale Rolle. Vielmehr kreisten die Argumente sowohl in den Gesetzesbegründungen selbst als auch in den Wortbeiträgen um drei andere Aspekte: den Wertegehalt des Kopftuchs in Bezug zur Verfassung, die Bedeutung der religiösen Tradition und das Wertefundament der Gesellschaft.

Ausgangspunkt der Argumentation der CDU war die vom Verfassungsgericht aufgefächerte Mehrdeutigkeit des Symbols ›Kopftuch‹. Allerdings wurde diese Mehrdeutigkeit von den CDU-Abgeordneten sehr eindeutig interpretiert: Das Kopftuch könne zwar auch als religiöses Symbol verstanden werden, aus ihrer Sicht sei es in erster Linie aber ein politisches Symbol. Drei Debattenbeiträge aus Baden-Württemberg, Niedersachsen und Rheinland-Pfalz verdeutlichen dies:

»Im Ergebnis verbietet sich deshalb nach unserer Auffassung das Kopftuch nicht als religiöses Symbol, sondern als Eintreten für einen Gottesstaat, für ein menschenunwürdiges Schariarecht, für Fundamentalismus und eine untergeordnete Rolle der Frau« (Abg. Dr. Reinhart (CDU), BW PlPr. 13/62: 4399).

»Entscheidend ist in dieser Debatte, wofür das Kopftuch steht. Es ist eben nicht nur ein religiöses Symbol, es ist vornehmlich ein politisches. Es steht sowohl für die Unterdrückung der Frau als auch für eine islamistische Weltanschauung. Beides ist mit den Werten in unserer Gesellschaft, ganz unabhängig von der Religionszugehörigkeit, schlicht unvereinbar« (Abg. McAllister (CDU), NI PlPr. 15/23: 2424).

»Wenn wir den aktuellen politischen Stand beurteilen, kommen wir zum Ergebnis, dass es in diesem Haus sicherlich niemanden gibt, der der Meinung ist, dass das politische Symbol als Kopftuch in die Schule gehört« (Abg. Baldauf (CDU), RP PlPr. 14/103: 6887).

Das Kopftuch, so die Rednerinnen und Redner der CDU, sei nicht Ausdruck der Zugehörigkeit zur Religion des Islams, sondern ostentatives Symbol des islamistischen Fundamentalismus. Die damit zum Ausdruck gebrachten Wertvorstellungen seien wiederum mit den Grundwerten der Verfassung nicht vereinbar. 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.[24]

Die Unvereinbarkeit des – vermeintlich politischen – Symbols ›Kopftuch‹ mit den Verfassungsgrundsätzen unterscheide dieses gerade von anderen Symbolen wie etwa dem Kreuz. Zwar forderten die Rednerinnen und Redner der CDU meist nicht offen eine Ungleichbehandlung religiöser Symbole, dies war aber in diesem Fall die Zielsetzung, wie beispielhaft ein Zwischenruf in Hessen zeigt: Hier antwortete der CDU-Abgeordnete Hans-Jürgen Irmer auf die Feststellung des Grünen Tarek Al-Wazir, die Position der CDU sei »Kopftuch nein, Kreuz ja«: »Völlig richtig, so gehört sich das auch!« (HE PlPr. 16/30: 1902; siehe auch die aktuelle Stunde in HE PlPr. 16/17: 985 ff). Zentrale Argumentationsfigur in den Beiträgen der Unionsparlamentarier war das ›Abendland‹ und seine Werte und Traditionen, die auch die Grundwerte der bundesdeutschen Verfassung darstellten und vom Christentum symbolisiert würden. Die Aufklärung sei gewissermaßen die logische Folge des Christentums (NW PlPr. 14/12: 1017). So repräsentiere das Kreuz das »Christentum als Quelle unserer Kultur, daraus erwachsen Menschenrechte, Demokratie, Gewaltenteilung« (SL PlPr. 12/669: 3684). Für die CDU hat dieses christliche Privileg gerade angesichts der multikulturellen Entwicklung deklaratorische Bedeutung und dient auch dazu, sich des Wertefundaments der eigenen Gesellschaft zu vergewissern. Eine Ungleichbehandlung der Religionen wird dabei als verfassungskonform angesehen:

»Das Bundesverfassungsgericht hat […] anerkannt, dass bei der Gestaltung einer Verhaltensregelung Schultradition und die konfessionelle Zusammensetzung und Verwurzelung der Bevölkerung berücksichtigt werden darf. Im christlich geprägten Deutschland kann es dabei keine aus der Verfassung abgeleitete Verpflichtung geben, alle Religionen gleich zu behandeln. Eine Privilegierung christlicher Bildungs- und Kulturwerte ist daher aus unserer Sicht zulässig« (Abg. Henkel (CDU), BE PlPr. 15/62: 5198).

Integrationspolitisch steht hinter den Argumenten der Union die Vorstellung, dass es für den Zusammenhalt der Gesellschaft wesentlich sei, das eigene Wertefundament klar herauszustellen und deren religiöse Quelle – das Christentum – sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Deshalb sei eine Bevorzugung des Christentums zu rechtfertigen. Zusätzlich avanciert ein Verbot des Kopftuchs geradezu zum Mittel der Integration muslimischer Mädchen, da deren Emanzipation nur durch die Schaffung eines ›Freiraums‹ ermöglicht würde.[25] Eine Lehrerin mit Kopftuch wirke integrationshemmend, denn dadurch stelle

24 Siehe auch HE PlPr. 16/30: 1898.
25 NW PlPr. 13/99: 9899.

sich der Staat auf die Seite bestimmter Auslegungen des Islams. Nicht die muslimische Religion würde also durch ein Kopftuchverbot ausgegrenzt, vielmehr sei das Kopftuch selbst das Symbol der Ausgrenzung. Überdies sei das Kopftuch unvereinbar mit dem Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie ja die Aussagen türkischer Frauenrechtlerinnen und die Handhabung der Frage in der Türkei hinreichend belegten.[26]

Zusammenfassend lässt sich das politische Ziel der von der CDU/CSU eingebrachten Gesetze in aller Einfachheit wie folgt definieren: »Wir lassen alles, wie es war und wie es ist. Das Kopftuch bleibt verboten, und die christlichen Bezüge bleiben erhalten« (McAllister, NI PlPr 15/23: 2426).[27] Kennzeichnend für die Position von CDU/CSU ist damit dreierlei: die Betonung der (vermeintlich) politisch-fundamentalistischen Dimension des Kopftuchs, die Verteidigung der ›christlich-abendländischen‹ Traditionen der bundesdeutschen Gesellschaft – und die weitgehende Missachtung des Gleichbehandlungsgebots der Religionen.

FDP

Im Gegensatz zur klaren Position der CDU waren die Argumente der FDP-Fraktionen deutlich stärker von Koalitionsgegebenheiten und damit von parteipolitischen Überlegungen geprägt. Das Muster der Argumentationen folgte der parlamentarischen Rolle der jeweiligen Fraktion. Immer dann, wenn die FDP gemeinsam mit der CDU die Regierung bildete, stimmte sie den eingebrachten Gesetzentwürfen zu, die eine ›Ausnahmebestimmung‹ für christliche Symbole beinhalteten (BW, NI, NW). Befand sie sich hingegen in der Opposition, dann lehnte sie entsprechende Anträge von CDU-Regierungen oder CDU-Fraktionen besonders wegen dieser Ungleichbehandlung ab (HE, SH, RP). Darüber hinaus lehnten die FDP-Fraktionen in Schleswig-Holstein und in Rheinland-Pfalz generell ein Verbot zu Gunsten der bestehenden Dienstrechtsregelungen ab.

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. So lehnte die Berliner FDP das dortige Gesetz nur wegen der ihrer Meinung nach schlechten Ausführungsbestimmungen ab und in der Debatte

26 Zur Bedeutung des Genderaspekts in der deutschen Kopftuchdebatte siehe Rostock/Berghahn 2008; siehe auch Holzleithner, Monjezi Brown und Rommelspacher in diesem Band.

27 Wie die Unionsparteien dieses Ziel trotz der Vorgaben aus Karlsruhe umzusetzen gedachten, hat der grüne Abgeordnete Boris Palmer im baden-württembergischen Landtag so formuliert: »Das von Ihnen vorgelegte Gesetz sagt in der Sprache des Sports sinngemäß: ›Auf dem Schulhof ist das Ballspielen verboten‹. Aber dann kommt Satz 2: ›Fußball ist kein Ballspiel‹« (BW PlPr. 13/62: 4408).

in Hessen wurde »bedauert« (HE PlPr. 16/45: 3005), dass Deutschland nicht dem französischen Modell folge. In den drei Fällen, in denen sie mit der Union zusammen regierte, wurde hingegen deutlich betont, dass ›Laizismus‹ nicht das Ziel der FDP sei.[28]

Instruktiv für diese zwiespältige Haltung der FDP ist das Verfahren in Nordrhein-Westfalen, denn hier gab es gleich zwei Anläufe seitens der CDU für ein Kopftuchverbotsgesetz. In der 13. Legislaturperiode brachte die oppositionelle CDU-Fraktion einen Gesetzentwurf in den Landtag ein,[29] mit dem einerseits solche Symbole verboten werden sollten, die sich gegen Verfassungswerte richteten, andererseits die Darstellung ›christlich-abendländischer‹ Werte zulässig bleiben sollte. Die damals ebenfalls oppositionelle FDP war zwar auch für ein Kopftuchverbot – unter anderem, weil das Kopftuch auch als Symbol einer fundamentalistischen Ausrichtung der islamischen Religion gesehen werden könne –, sie lehnte den CDU-Entwurf aber mit deutlichen Worten ab. Die Gegenargumente bezogen sich alle auf die Privilegierung des Christentums. In den Worten des FDP-Abgeordneten Ralf Witzel:

»Deshalb, liebe Kolleginnen und Kollegen auch von der Christlich Demokratischen Union, sage ich Ihnen: Ihr Entwurf ist in der jetzigen Form nicht tragfähig. Es gibt für uns als FDP-Landtagsfraktion nicht Weltreligionen erster und zweiter Ordnung. […] Auf Deutsch übersetzt heißt das [was die gesetzliche Neuregelung vorsieht; Anmerkung der Verfasser]: Der Staat ist religiös zurückhaltend, es sei denn, er bekennt sich zum Christentum. Das kann sicherlich nicht die Botschaft einer gesetzlichen Regelung sein« (NW PlPr. 13/103: 10283).

Nach der Landtagswahl vom 22.05.2005 änderte sich die Position der FDP. CDU und FDP bildeten eine Regierungskoalition und die neue Landesregierung brachte erneut eine Änderung des Schulgesetzes in den Landtag ein. Der zu ändernde § 57 des Schulgesetzes war (fast) wortgleich mit dem oben genannten oppositionellen CDU-Antrag. Diesmal stimmte die FDP ihm zu. In den Plenarbeiträgen des FDP-Abgeordneten Gerhard Papke wurde das Kopftuch nun sehr drastisch als Symbol des politischen Islamismus gewertet und in Bezug zu Scharia und Parallelgesellschaft gesetzt.[30] 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.[31]

28 Z.B. BW PlPr. 13/62: 4397.
29 Drs. 13/4564.
30 Z.B. NW PlPr. 14/31: 3347.
31 Die Rednerinnen und Redner der oppositionellen Sozialdemokraten und Grünen unterstellten der FDP, über den Umweg zu erwartender Gerichtsentscheidungen

Diese ambivalente Positionierung lässt sich für die gesamte FDP konstatieren. Während manche Vertreter der Partei religiöse Pluralität auch unter dem Gesichtspunkt der Integration in den öffentlichen Institutionen zulassen und nur über das Dienstrecht in Einzelfällen eingreifen wollen, argumentieren andere, dass gerade auf Grund der gesellschaftlichen Heterogenität der öffentliche Bereich vollends von religiösen Bekundungen frei bleiben sollte. Inwieweit dies dann für alle Religionen gleichermaßen gelten soll, ist offenkundig abhängig von der jeweiligen Regierungsbeteiligung.

Die Grünen

Anders als die FDP vertrat die Partei der Grünen eine über die Landesfraktionen hinweg recht kohärente Position: Alle Landtagsfraktionen lehnten die eingebrachten Kopftuchverbotsgesetze ab. Abgesehen von Berlin (siehe unten) wurde dies mit Argumenten begründet, die sich erstens auf Integrationsfragen, zweitens auf die Ungleichbehandlung der Religionen und drittens auf die Diskriminierung muslimischer Frauen bezogen:

(1) In ihrer Mehrzahl sprachen sich die Grünen gegen eine strikte Trennung von Religion und Staat aus, also gegen eine Einschränkung der ›offenen‹ Neutralität. Die Zulassung religiöser Symbole in der Schule sei notwendig, weil auch dort die Heterogenität der Gesellschaft abgebildet werden müsse.[32] Die vorgeschlagenen Gesetze seien hingegen geeignet, die betroffene Gruppe auszugrenzen und gerade jene Parallelgesellschaft zu schaffen, die eigentlich verhindert werden soll. Die einzige grüne Landtagsfraktion, die von dieser Argumentation abwich, war die Fraktion im Abgeordnetenhaus von Berlin. In der ersten Plenardebatte bekundete sie eine generelle Zustimmung zum vorgelegten, strikt neutralen Gesetzentwurf, den sie in der zweiten Lesung nur wegen Unklarheiten in der konkreten Formulierung ablehnte.[33]

(2) Die in der Mehrzahl der Gesetze intendierte Zulassung christlicher Symbole wurde von den Grünen nicht nur wegen eines möglichen Verfassungsverstoßes abgelehnt, sondern auch wegen ihrer Wirkung auf die Integration:

(3) »Das Schlimme ist, dass Sie [die CDU; Anmerkung der Verfasser] das an einem Punkt tun, wo Sie der Integration und der Lösung der Probleme in

zu einer Verbannung aller religiösen Symbole aus den Schulen kommen zu wollen (z.B. NW PlPr. 14/31: 3350). FDP-Landeschef Papke bezog sich in der Debatte auch nur auf die von Glaubensinhalten losgelösten Werte, ohne auf das Ansinnen der Koalitionspartnerin einzugehen, auch die damit verbundenen christlichen Symbole zuzulassen.

32 SH PlPr. 15/130: 10132.

33 BE PlPr. 15/62: 5200 f.

diesem Land einen Bärendienst erweisen. Im Gegenteil, Sie stärken mit solchem Vorgehen die Fundamentalisten. Ich sage Ihnen, warum: weil die Fundamentalisten, die es gibt, auf genau die Ungleichheit verweisen werden, dass nämlich die Symbole der einen Religion erlaubt und die der anderen verboten sind, und sagen werden: Seht ihr, wir sind die Opfer. Genau so etwas brauchen Fundamentalisten für ihre Rattenfängerei« (Abg. Al-Wazir, GRÜNE, HE PlPr. 16/49: 3326). 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.

(4) Zusätzlich wurde in einem ›Anti-Kopftuch-Gesetz‹ ein Diskriminierungstatbestand gegenüber Frauen gesehen, da nur diese – und nicht muslimische Männer – betroffen seien. Was in den Redebeiträgen der grünen Abgeordneten hingegen überraschend selten vorkam, sind jene Einwände, die gerade von feministischer Seite gegen das Kopftuch ins Feld geführt werden. Die in anderen Fraktionen überwiegende (CDU) oder zumindest teilweise geteilte (SPD, FDP) Deutung des Kopftuchs als Symbol der Frauenunterdrückung durch patriarchale Strukturen wurde von grüner Seite in den Landtagen so gut wie nie thematisiert. Wenn es angesprochen wurde,[34] wurde in einem Verbot eine kontraproduktive Strategie gesehen, da dadurch gerade die Personen betroffen seien, die als Beispiele für Emanzipation und Überwindung dieser gesellschaftlichen Strukturen stehen könnten.

Von allen Parteien traten die grünen Landtagsfraktionen – gerade auch mit integrationspolitischen Argumenten – am deutlichsten für eine Beibehaltung des deutschen Konzepts der ›offenen Neutralität‹ und damit für die Anerkennung aller Religionen ein. Einzig die grüne Landtagsfraktion von Berlin vertrat eine striktere Position und damit ein säkulares Modell. Dass dies auch den Verbindungen mit eher säkular orientierten Teilen der türkischstämmigen Community der Stadt geschuldet ist, darf vermutet werden, muss aber letztlich offen bleiben.

SPD

Als extrem uneinheitlich stellt sich schließlich das Argumentationsverhalten der SPD-Fraktionen dar; so vielschichtig wie das Abstimmungsverhalten

34 BY PlPr. 15/27: 1817

selbst sind auch die vorgebrachten Argumente. Das Agieren der SPD lässt sich in vier Gruppen einteilen:

(1) Regierungen mit SPD-Beteiligungen bringen ein Neutralitätsgesetz ein (BE, HB).
(2) Die SPD-Opposition stimmt einem Kopftuchverbot nach Regierungsantrag zu (BW, SL).
(3) Regierungen mit SPD-Beteiligungen legen keinen eigenen Entwurf vor oder lehnen einen Antrag der Opposition für ein Kopftuchverbot ab (RP, SH).
(4) Die SPD-Opposition lehnt den Regierungsantrag für ein Kopftuchverbot ab (BY, HE, NI[35], NRW).

Besonders die integrationspolitischen Argumente unterschieden sich auf SPD-Seite deutlich. Vertreter der ersten beiden Varianten sahen es als für die Integration förderlich an, das Kopftuch zu verbieten. Gerade innerhalb der ersten Gruppe (BE, HB) wurde die integrationspolitische Zielsetzung eines ›neutral‹ formulierten Gesetzes hervorgehoben: Angesichts der religiösen Heterogenität müssten alle Bekenntnisse im öffentlichen Raum gleichbehandelt werden. Vor allem in den Debatten in Berlin und Bremen wurde von SPD-Seite darauf verwiesen, dass es für die Integration von Bedeutung sei, dass die muslimische Bevölkerung nicht das Gefühl bekomme, für sie gelte ein ›Extra-Recht‹. So betonte der SPD-Redner in der Bremer Bürgerschaft die Notwendigkeit, *alle* religiösen Symbole in der Praxis auf den Prüfstand zu stellen.[36]

Die Argumente der oppositionellen Sozialdemokraten in Baden-Württemberg und im Saarland entsprachen hingegen weitgehend der Position der CDU-Fraktionen in diesen Ländern. Die Deutung des Kopftuchs als politisches Symbol des ›frauenfeindlichen‹ Islamismus wurde von den SPD-Landtagsfraktionen geteilt und ein Verbot als integrationspolitisch geboten angesehen, um einer Parallelgesellschaft vorzubeugen. Zwar vertraten die SPD-Abgeordneten in beiden Ländern die Auffassung, dass die christlich-abendländischen Werte weiterhin erkennbar bleiben sollten und die Religionen nicht gleich zu bewerten seien. Unentschieden waren sie aber offenkundig darin, ob – wie von der CDU postuliert – mit den christlichen *Werten* auch christliche *Symbole* und deren Bekundung zulässig bleiben:

»Die Frage ist: Ist das Tragen der Nonnentracht im Unterricht nach diesem Gesetzentwurf zulässig oder nicht zulässig? Darauf wird es verschiedene Antworten geben. Ich persönlich bin mit drei der vier angehörten Verfassungsexperten der Meinung, nach diesem Gesetzentwurf ist es nicht zulässig. Wenn Sie den Satz 1 zugrunde legen

35 Siehe Anmerkung 16.
36 HB PlPr. 16/43: 2693.

und davon ausgehen, dass das Tragen des Nonnenhabits eine christliche religiöse Bekundung ist, würde nach meiner Interpretation die Neutralität des Staates gefährdet und der Eindruck erweckt, der Staat lasse dies hier zu und identifiziere sich insoweit damit. Infolgedessen ist das Tragen der Nonnentracht nach meiner Interpretation nicht zulässig. Aber diese Frage ist im Gesetzentwurf nicht expressis verbis geregelt. Sie wird schließlich der Auslegung zugänglich sein« (Abg. Birzele (SPD), BW PlPr. 13/67: 4715).

Dort, wo die SPD-geführten Regierungen einen entsprechenden Antrag der oppositionellen Christdemokraten ablehnten und für eine Einzelfallregelung über das Beamtenrecht plädierten (SH, RP), traten die integrationspolitischen Argumente am stärksten hervor. 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. Eine Ungleichbehandlung der Religionen sei diesbezüglich kontraproduktiv.

Für die SPD-Fraktionen in Bayern, Hessen und (ab 2005) in NRW war die Frage der Gleichbehandlung der Religionen zentraler Grund ihrer ablehnenden Haltung. Sie teilten die Befürchtung, dass durch eine intendierte Bevorzugung des Christentums entweder die Abschottungstendenzen der muslimischen Bevölkerung gestärkt würden und/oder es über anschließende Gerichtsentscheidungen zu einer Verbannung aller religiösen Symbole aus dem Schulbereich kommen könnte.

Entsprechend ihrer Programmatik lehnten die SPD-Fraktionen in ihrer Mehrheit die Anträge der konservativen Konkurrentin CDU ab – und dies zum Teil mit drastischer Wortwahl in den Debatten. Ausnahmen hiervon stellten nur die Fraktionen in Baden-Württemberg und im Saarland dar, wobei allerdings zu beachten ist, dass die beiden dortigen Gesetzgebungsverfahren schon abgeschlossen waren, bevor die ersten Verwaltungsgerichte (VG) nach Prüfung der Landesgesetze – und zum Teil gegen deren Wortlaut – eine strikte Gleichbehandlung der Religionen forderten.

Inhaltlich spannen sich die Positionen der Sozialdemokraten also über das gesamte Spektrum von ›strikter‹ Neutralität über ›Ausnahmeregelungen‹ bis zu ›Toleranz gegenüber allen religiösen Symbolen‹. Gemeinsam ist den Fraktionen aber eine zumindest implizite Ablehnung der Ungleichbehandlung der Religionen.

Erklärungsfaktoren und parteipolitische Leitbilder

Sowohl das Zustandekommen als auch der konkrete Inhalt der ›Kopftuch-Gesetze‹ lassen sich auf zwei Erklärungsfaktoren zurückführen: (1) die integrations- und religionspolitischen Positionen der Parteien und (2) den sich

daraus ergebenden Parteienwettbewerb. So war es der erklärte politische Wille der CDU, ein Verbot des Kopftuchs bei gleichzeitiger Zulassung christlicher Symbole zu erreichen. Ein aus ihrer Sicht der Verfassung widersprechendes politisches Symbol sollte im öffentlichen Dienst verboten werden. Diese politische Konnotation des Kopftuchs war für die Argumentation der Unionsparteien zentral, denn nur dadurch konnten andere – rein religiöse – Symbole weiterhin zugelassen bleiben. Die deklaratorische Nennung der abendländischen Werte und Traditionen erfüllte erkennbar auch den Zweck, Elemente einer gesellschaftlichen Leitkultur zu benennen und zumindest für den Bereich der Schule in Gesetzesform zu gießen. Besonders dieser politisch gewollten Ungleichbehandlung widersprachen die anderen Parteien entweder völlig (Grüne) oder teilweise (SPD, FDP). CDU-geführte Landesregierungen strebten nach einer ›Ausnahmeregelung‹ für christliche Symbole und Bekundungen in den Kopftuchverbotsgesetzen. SPD-geführte Landesregierungen zielten hingegen auf eine Gleichbehandlung aller Religionen – entweder in Form einer Beibehaltung der bestehenden Dienstrechtsregelung oder in Form eines an ›strikterer‹ Neutralität orientierten Gesetzes. Im Fall der FDP wurde die ideologische Position immer dann zweitrangig, wenn sie mit der CDU eine Landesregierung bildete. Die Grünen wiederum, die im Untersuchungszeitraum nur an der schleswig-holsteinischen Landesregierung beteiligt waren, zeigten sich programmatisch kohärent und lehnten konsequenterweise in allen Landtagen die Einführung eines Kopftuchverbotsgesetzes ab.

Abgesehen von der FDP ergab sich das Abstimmungsverhalten der Parteien aus ihren unterschiedlichen religionspolitischen Leitbildern (siehe oben). Je nach Mehrheitsverhältnissen im jeweiligen Landesparlament wurde die durch das Verfassungsgericht eröffnete Möglichkeit zur Neuaushandlung des ›Staat-Religions-Verhältnisses‹ genutzt, um dem eigenen Leitbild näher zu kommen.

Besonders die CDU-Fraktionen wollten das bestehende, wohlwollend-pluralistische Modell der Beziehungen zwischen Staat und Religion nicht auf den – von ihnen als *politisch* verstandenen – Islam ausdehnen und hatten die Absicht, das Modell exklusiver zu gestalten. Ein Ausnahmerecht für das Christentum sollte garantieren, dass nur bestimmte Religionen im staatlich-öffentlichen Raum Ausdruck finden. Im Gegensatz zur mittlerweile liberalisierten Staatsbürgerschaftspolitik sollte zumindest auf kultureller Ebene eine Schließung der deutschen Gesellschaft gewährleistet werden (Liedhegener 2005: 1197; Henkes 2008: 133).

Fast geschlossen (mit Ausnahme Berlins) traten die grünen Fraktionen diesem Ansinnen entgegen und favorisierten das ursprüngliche religionspolitische Leitbild des pluralistischen Modells, welches – auch aus integrationspolitischen Gründen – für alle Religionen gleichermaßen gelten sollte.

Sowohl in der SPD als auch in der FDP war das programmatische Modell einer strikteren Trennung von Staat und Religion deutlich stärker vertreten. Programmatischer Ausgangspunkt der SPD war – abgesehen von den Fraktionen in Baden-Württemberg und dem Saarland – die erforderliche Gleichbehandlung aller Religionen. Die dies gewährleistenden Leitbilder der ›strikten‹ Neutralität wie der ›offenen‹ Neutralität wurden sowohl von SPD-Fraktionen wie -Regierungen vertreten. In den Ländern, in denen die FDP nicht in Koalitionen mit der CDU eingebunden war – also entweder Oppositionspartei war oder mit der SPD regierte – vertrat sie eine sehr ähnliche Position wie die SPD.

Insgesamt zeigen sich also deutlich unterschiedliche religionspolitische Leitbilder zwischen den Parteien, die – zusammen mit den politischen Mehrheitsverhältnissen – erklären, weshalb es zu so unterschiedlichen gesetzlichen Regelungen im Anschluss an die parlamentarischen Debatten in den Bundesländern gekommen ist.

Fazit

Die Analyse der Plenardebatten um das Kopftuch in den deutschen Landesparlamenten hat drei zentrale Ergebnisse hervorgebracht: Erstens konnte gezeigt werden, dass die landespolitischen Debatten von zum Teil recht unterschiedlichen integrationspolitischen Vorstellungen geprägt waren. Zweitens hat sich gezeigt, dass sich diese Unterschiede im Wesentlichen auf die unterschiedlichen programmatischen Vorstellungen der politischen Parteien zurückführen lassen. Drittens schließlich kann festgestellt werden, dass sich die Hoffnung des BVerfG auf eine diskursive parlamentarische Debatte über die ›Kopftuchfrage‹ kaum erfüllt hat.

Vor allem die unterschiedlichen religionspolitischen Integrationsvorstellungen der Parteien haben dazu geführt, dass die Bundesrepublik heute von einer dreigeteilten Gesetzeslandschaft in der ›Kopftuchfrage‹ gekennzeichnet ist. Die unionsregierten Länder Baden-Württemberg, Bayern, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und das Saarland haben sich entsprechend ihrer religions- und integrationspolitischen Vorstellungen dafür entschieden, ein ›exklusiv christliches‹ Modell zu etablieren, das – zumindest der Intention der jeweiligen Gesetze nach – christliche Bekundungen durch Lehrerinnen und Lehrer weiterhin zulassen sollte.[37] Das rot-rot regierte Berlin ging den entgegengesetzten Weg und verabschiedete eine ›strikte‹ Neutralitätsregelung, die alle religiösen Bekundungen von Lehrerinnen gleichermaßen verbot. Auch

37 Diese Ansinnen ist allerdings im Nachgang der Gesetze durch Verwaltungsgerichtsentscheidungen konterkariert worden, die eine Anwendung der Bestimmungen auf alle Religionen eingefordert haben; zum Wechselspiel zwischen Politik und Gerichten siehe Henkes/Kneip 2008.

Bremen folgte zumindest formal diesem Weg. Alle anderen Länder blieben der ›offenen‹ Neutralität verhaftet, da sie kein spezielles Gesetz verabschiedeten und religiöse Symbole im Schuldienst zunächst zuließen.

Trotz der zum Teil widersprüchlichen Position der SPD in der ›Kopftuchfrage‹ lässt sich zudem konstatieren, dass der zentrale Erklärungsfaktor für den unterschiedlichen Umgang mit der ›Kopftuchfrage‹ letztlich in den politischen Programmatiken der Parteien und den kontingenten Mehrheitsverhältnissen in den Bundesländern zu suchen ist. Lediglich die etwas unklare Haltung der SPD-Landtagsfraktionen in Baden-Württemberg und dem Saarland fällt aus diesem Erklärungsmuster heraus. Immer dann, wenn die CDU im Westen (mit Ausnahme Hamburgs) eine Koalition dominierte, kam es zu einem Kopftuchverbot bei gleichzeitig intendierter Besserstellung christlicher Symbole; war die SPD an der Regierung beteiligt, kam es entweder zu keiner gesetzlichen Regelung oder zu einer strikt religiös neutralen. Die ›Parteiendifferenzhypothese‹ kann also einen beträchtlichen Teil der geteilten deutschen Gesetzeslandschaft erklären.

Die vom BVerfG und seinem Vize-Präsidenten Winfried Hassemer (Hassemer 2004) erhoffte Belebung des gesellschaftlichen und politischen Diskurses über die schwierige Frage des Kopftuchs bei Lehrerinnen muss schließlich – drittens – skeptisch beurteilt werden. Zwar kann Hassemer darin zugestimmt werden, dass sich im Nachklang des Urteils eine breite und sehr lebhafte Debatte um die ›Kopftuchfrage‹ entwickelt hat. Allerdings hat diese im Wesentlichen in Gesellschaft und Medien stattgefunden und kaum Widerhall in den hier analysierten politischen Debatten gefunden. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass die politischen Akteure weitgehend auf ihren programmatisch-ideologischen Standpunkten beharrten und sich keineswegs von der Kraft des besseren Argumentes der Gegenseite haben überzeugen lassen. Im Gegenteil: Liest man nochmals das Protokoll der eingangs zitierten Expertenanhörung des ›Ausschuss[es] für Schule, Jugend und Sport‹ des baden-württembergischen Landtags, kann man nur verblüfft sein, wie wenig die dort geäußerten Bedenken der angehörten Experten bezüglich der beabsichtigten Ungleichbehandlung der Religionen im späteren Gesetz Ausdruck gefunden haben.

Mit Ausnahme des niedersächsischen Gesetzentwurfs ist zudem kein einziger Entwurf nach den parlamentarischen Debatten substantiell verändert worden – und dieser auch nicht aus höherer Einsicht, sondern schlicht aus Furcht, dass das Gesetz einer verfassungsrechtlichen bzw. gerichtlichen Prüfung nicht standhalten würde. Auch dies spricht nicht dafür, dass die parlamentarischen Debatten dazu beigetragen hätten, die Qualität der Gesetze wesentlich zu verbessern. Das Ergebnis der Debatten um das Kopftuch, so könnte man abschließend festhalten, stand also von vorne herein fest: Die Parteien haben sich von ihren politisch-programmatischen Vorstellungen leiten

lassen und diese im parlamentarischen Diskurs nicht mehr wirklich hinterfragt. Dieses Ergebnis spricht nicht prinzipiell gegen das Ansinnen des BVerfG, den Gesetzgeber substantielle Fragen selbst entscheiden zu lassen. Es lässt aber gewichtige Zweifel daran, ob dies bei der Bestimmung von Grundrechtspositionen der richtige Weg gewesen ist.

Literatur

Beyme, Klaus von (1981): »Do parties matter? Der Einfluss der Parteien auf politische Entscheidungen«. Politische Vierteljahresschrift 21, S. 343-358.

Bielefeldt, Heiner (2003): Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld: transcript.

Brubaker, Rogers (1992): Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge/London: Harvard University Press.

Campenhausen, Axel von/de Wall, Heinrich (2006): Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München: C.H. Beck.

Castles, Stephen (1995): »How nation-states respond to immigration and ethnic diversity«. New Community 21, S. 293-308.

Castles, Stephen/Miller, Mark J. (1993): The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World, Houndmills, Basingstoke: Macmillan Press.

Freeman, Gary P. (1995): »Modes of Immigration Politics in Liberal Democratic States«. International Migration Review 29, S. 881-902.

Hassemer, Winfried (2004): Religiöse Toleranz im Rechtsstaat. Das Beispiel Islam, München: C.H. Beck.

Henkes, Christian (2008): »Integrationspolitik in den Bundesländern?« In: Frieder Wolf/Achim Hildebrandt (Hg.), Politik in den Bundesländern im Vergleich, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 109-131.

Henkes, Christian/Kneip, Sascha (2008): »Das Kopftuch im Streit zwischen Parlamenten und Gerichten. Ein Drama in drei Akten«. Paper für die gemeinsame Tagung der DVPW, ÖGPW und SVPW, 21.-23.11.2008, Osnabrück [unveröffentlichtes Dokument].

Hibbs, Douglas A. (1977): »Political Parties and Macroeconomic Policy«. American Political Science Review 71, S. 1467-1487.

Klingst, Martin (2003): »Feige Richter. Karslruhe hat sich gedrückt – und den Streit um das Kopftuch in der Schule an die Parlamente zurückgereicht«. Die Zeit v. 25.09.2003.

Koopmans, Ruud/Statham, Paul/Giugni, Marco/Passy, Florence (2005): Contested Citizenship, Mineapolis/London: University of Minesota Press.

Kymlicka, Will (1995): Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford: Oxford University Press.

Ladeur, Karl-Heinz/Augsberg, Ino (2007): Tolerenz - Religion - Recht, Tübingen: Mohr Siebeck.

Liedhegener, Antonius (2005): »Streit um das Kopftuch: Staat, Religion und Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland«. Zeitschrift für Politikwissenschaft 15, S. 1181-1202.

Modood, Tariq (2007): Multiculturalism. A Civic Idea, Cambridge: Polity Press.

Monsma, Stephen V. (2000): »Kirche und Staat in den USA und der Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg zur Konvergenz?« In: Heinz-Dieter Meyer/Michael Minkenberg/Ilona Ostner (Hg.), Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus, Opladen: Leske und Budrich, S. 81-107.

Okin, Susan Moller (1999): »Konflikte zwischen Grundrechten: Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«. In: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 310-342.

Rawls, John (1998): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Riedel, Sabine (2005): Muslime in der Europäischen Union. Nationale Integrationskonzepte im Vergleich, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.

Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): »The ambivalent role of gender in redefining the German nation«. Ethnicities 8, S. 345-364.

Sackmann, Rosemarie (2004): Zuwanderung und Integration: Theorien und empirische Befunde aus Frankreich, den Niederlanden und Deutschland, Wiesbaden: VS-Verlag.

Schmidt, Manfred G. (1982): Wohlfahrtsstaatliche Politik unter bürgerlichen und sozialdemokratischen Regierungen. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Shachar, Ayelet (2001): Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights, Cambridge: Cambridge University Press.

Statham, Paul/Koopmans, Ruud/Giugni, Marco/Passy, Florence (2005): »Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claim-making for group-demands in Britain, the Netherlands and France« Ethnicities 5, S. 427-459.

Kopftuchverbote in den Ländern – am Beispiel des Landes Hessen

UTE SACKSOFSKY

Nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) im Jahre 2003 zur Lehrerin mit Kopftuch[1] begann die Debatte um das Kopftuch in fast allen Landtagen.[2] Dies ist ungewöhnlich,[3] bringt doch normalerweise die Entscheidung des höchsten deutschen Gerichts eine abschließende Klärung der betroffenen Grundrechtsfragen. Diesmal aber kam es anders: Nach der Entscheidung durften die Länder Kopftuch tragenden Lehrerinnen die Einstellung verweigern, wenn sie dafür ein besonderes Gesetz erließen. Seither ist die Rechtslage in Deutschland unterschiedlich. Zurzeit haben acht Bundesländer – Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Bremen, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und das Saarland – das Tragen religiöser, weltanschaulicher und politischer Symbole im Schuldienst verboten (siehe auch Berghahn in diesem Band). Die Gesetze unterscheiden sich in einzelnen Formulierungen, sachlich vor allem im Hinblick auf drei Gesichtspunkte:

Zum ersten gibt es Gesetze, die generell – wie bspw. in § 2 des ›Gesetz[es] zu Art. 29 der Verfassung von Berlin‹ – vorschreiben,

»innerhalb des Dienstes keine sichtbaren religiösen oder weltanschaulichen Symbole, die für die Betrachterin oder den Betrachter eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten

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

2 In allen alten Bundesländern kamen Gesetzgebungsverfahren in Gang; in Schleswig-Holstein und Rheinland-Pfalz sprachen sich die jeweiligen Kabinette jedoch explizit gegen ein entsprechendes Gesetz aus und in Hamburg kam es auf Grund des Endes der Legislaturperiode zu keiner Abstimmung mehr. In den fünf neuen Bundesländern kam es nicht zu Gesetzgebungsverfahren. Lediglich in Brandenburg existierte ein Antrag der DVU-Fraktion, den alle anderen im Parlament vertretenen Parteien (CDU, SPD, PDS) in erster Lesung ablehnten; siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band.

3 Ausführlich dazu aus rechtsdogmatischer Perspektive Sacksofsky 2003.

Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft demonstrieren und keine auffallenden religiös oder weltanschaulich geprägten Kleidungsstücke zu tragen«.

Die überwiegende Anzahl der Länder verbietet hingegen religiöse Symbole und Kleidungsstücke, die den Eindruck hervorrufen können, dass die Lehrkraft gegen bestimmte Verfassungswerte auftrete. In diesem Sinne normiert § 86 Abs. 3 Satz 1 und 2 Hess. SchulG:

»Zur Gewährleistung der Grundsätze des § 3 Abs. 1 haben Lehrkräfte in Schule und Unterricht politische, religiöse und weltanschauliche Neutralität zu wahren […]. 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 in der Schule zu gefährden«.[4]

Zum zweiten privilegieren einige Länder ausdrücklich christlich-abendländische Symbole. Beispielhaft sei wiederum die hessische Regelung im Schulgesetz genannt: »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«.[5]

4 § 38 Abs. 2 des ›Baden-Württembergischen Schulgesetzes‹ und § 57 Abs. 4 des ›Schulgesetzes für das Land Nordrhein-Westfalen‹ enthalten übereinstimmende Regelungen unter zusätzlicher Nennung von Verfassungswerten: »[…] Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt«. Ähnliche Verbote werden in Art. 59 Abs. 2 S. 3 des ›Gesetz[es] über das bayerische Erziehungs- und Unterrichtswesen‹, § 59b Abs. 4 ›Bremisches Schulgesetz‹ und § 1 Abs. 2 a ›Gesetz zur Ordnung des Schulwesens im Saarland‹ ausgesprochen.

5 In ähnlicher Form halten wiederum übereinstimmend und in expliziter Form § 38 Abs. 2 BW SchulG und § 57 Abs. 4 NRW SchulG fest: »Die Wahrnehmung des Erziehungsauftrages [der Verfassung des Landes Baden-Württemberg/des Landes Nordrhein-Westfalen; Anmerkung der Verfasserin] und die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen widerspricht nicht dem Verhaltensgebot nach Satz 1«. In Bayern werden christlich-abendländische Symbole schon gar nicht von dem Verbotsgesetz umfasst. Verboten sind nach § 59 Abs. 2 Satz 3 des ›Gesetz[es] über das bayerische Erziehungs- und Unterrichtswesen‹ nur solche Symbole oder Kleidungsstücke, die bei den »Schülerinnen und Schülern 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« sind. Im Saarland ist der Verbotsnorm der Satz »Die Schule unterrichtet und erzieht die Schüler bei gebührender Rücksichtnahme auf die Empfindungen

Als religiös ›neutral‹ können einzig die Verbotsregelungen in Berlin und Bremen[6] gelten.[7]

Zum dritten unterscheiden sich die Länder in der Reichweite der Verbote. Während die meisten Länder lediglich Anordnungen für Lehrkräfte treffen, hat Hessen – ebenso wie Berlin – das Verbot auf alle Beamten erstreckt.[8]

Fraglich ist, ob und inwieweit diese Gesetze die verfassungsrechtlichen Anforderungen erfüllen.[9] Dies soll vor allem anhand der hessischen Situation erörtert werden. Hierfür sind vor allem zwei Gründe ausschlaggebend. Erstens wirft das Hessische Gesetz alle relevanten Fragen auf, da es den stärksten Eingriff in die Glaubensfreiheit von Muslimen darstellt. Zweitens ist die hessische Situation von besonderem Interesse, weil die Entscheidung des Hessischen Staatsgerichtshofs (StGH) nicht nur die jüngste Entscheidung eines obersten Landesgerichts darstellt, sondern auch den juristischen Streit um das Kopftuch, wie schon die drei abweichenden Meinungen zeigen, besonders gut exemplifiziert.

Diskussionen im Gesetzgebungsverfahren

Das hessische Kopftuchverbot geht auf einen Entwurf der CDU-Fraktion zurück. Es firmiert unter der Bezeichnung ›Gesetz zur Sicherung der staatlichen

anders denkender Schüler auf der Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte« beigestellt; siehe § 1 Abs. 2 a des ›Gesetz[es] zur Ordnung des Schulwesens im Saarland‹.

6 Freilich lässt sich den Bremer Plenardebatten entnehmen, dass es durchaus Bestrebungen gab, die christlich-kulturelle Prägung bei der Entscheidung über ein Verbot zu berücksichtigen; siehe LT Bremen Pl.Pr. 16/43, S. 2693. Einen gesetzlichen Anknüpfungspunkt für eine Privilegierung gibt es allerdings nicht.

7 Einen Sonderfall stellt die Niedersächsische Regelung dar. Entgegen dem ursprünglichen Gesetzesentwurf der Fraktionen von CDU und FDP im Niedersächsischen Landtag, der eine ausdrückliche Privilegierung vorsah (siehe LT Niedersachsen Drs. 15/720, S. 1. Der Gesetzesentwurf wurde nach einer Empfehlung des Kultusausschusses (LT Niedersachsen Drs. 15/970, S. 3) überarbeitet.), ist die bestehende Regelung dem Wortlaut nach religiös ›neutral‹. Freilich verweist § 51 Abs. 3 S. 1 Nieders. SchulG auf den Bildungsauftrag der Schule, der wiederum in § 2 Nieders. SchulG an erster Stelle das Christentum als Grundlage nennt. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine Privilegierung christlicher Glaubensbekundungen auch ohne explizite Privilegierung denken.

8 Siehe § 68 Abs. 2 Hessisches Beamtengesetz, § 2 des ›Gesetz[es] zu Art. 29 der Verfassung von Berlin‹.

9 Für die juristisch präzise Analyse müsste hinsichtlich der verfassungsrechtlichen Prüfung zwischen Grundgesetz (GG) und Landesverfassung unterschieden werden. Auf diese Genauigkeit wird hier – angesichts dessen, dass ohnehin nur Grundgedanken skizziert werden – verzichtet; siehe auch Mahrenholz in diesem Band.

Neutralität‹, doch bereits aus der Gesetzesbegründung[10] wie aus den Debatten im Hessischen Landtag[11] wird deutlich, dass das eigentliche Ziel des Gesetzes das Verbot des Kopftuchtragens ist. CDU-Politiker/innen deuten das Kopftuch als »Symbol der Unterdrückung und Objekt des Kampfes« (LT Hessen Pl.Pr. 16/30, S. 1907 (Kultusministerin Wolff)); es müsse verhindert werden, »dass in unserem weltanschaulichem neutralen Staat religiöse Minderheiten die Grundrechte unseres Grundgesetzes gegen unseren Staat ausspielen« (ebd.).[12] Die Erstreckung auf alle Beamten/Beamtinnen wird mit der Notwendigkeit der Neutralität aller Amtsträger und der umfassenden Gewährleistung einer korrekten Amtsführung gerechtfertigt. Privat könne man sich verhalten, wie man wolle, in einem Amt hingegen beanspruchten die Regeln der staatlichen Neutralität absolute Geltung.[13]

Das Kopftuch wird in den Debatten auf ein politisches Symbol reduziert und mit parteipolitischer Werbung gleichgesetzt.[14] Es sei ein Bekenntnis zum politischen Fundamentalismus, der mit den Grundwerten der Verfassung nicht vereinbar sei.[15] Interessant ist dabei der Versuch konservativer CDU-Abgeordneter, sich mit feministischen Positionen zu verbünden. Bezeichnend ist etwa die Berufung auf Alice Schwarzer und deren Deutung des Kopftuchs als »politisches Symbol fundamentalistischer Gottesstaatler, die uns unmensch-

10 LT Hessen Drs. 16/1897 neu, S. 1 unter A beschreibt das ›Problem‹ so, dass auf das Urteil des BVerfG reagiert werden müsse.

11 Siehe etwa die Äußerungen in der Aktuellen Stunde »Lehrerinnen mit Kopftuch – nicht in Hessen!«, Pl.Pr. 16/17, S. 986, 987, 991; der ersten Lesung, Pl.Pr. 16/30, S. 1897 (Dr. Jung, CDU: »Mit dem von uns eingebrachten Gesetzesentwurf wollen wir hessischen Lehrerinnen und Beamtinnen das Tragen des islamischen Kopftuchs verbieten«.); S. 1898, 1899, 1906 ff; der zweiten Lesung, Pl.Pr. 16/45, S. 2995 f, 3005, 3006.

12 Siehe auch LT Hessen Pl.Pr. 16/49, S. 3321 (Dr. Jung, CDU: »Es trifft doch zu, dass gerade das Tragen des islamischen Kopftuches in staatlichen Institutionen längst zum Kampfprogramm von islamistischen Kräften geworden ist […]«).

13 LT Hessen, Pl.Pr. 16/49, S. 3327 (Innenminister Bouffier).

14 So zum Beispiel der hessische Abg. Dr. Jung, CDU (LT Hessen Pl.Pr. 16/30, S. 1897). In diese Richtung argumentieren auch der rheinland-pfälzische Abg. Baldauf, CDU (LT Rheinland-Pfalz Pl.Pr. 14/103, S. 6887), die nordrhein-westfälische Abg. Speth, SPD (LT Nordrhein-Westfalen Pl.Pr. 13/99, S. 9881), der bayerische Abg. Eisenreich (LT Bayern Pl.Pr. 15/13, S. 738), der baden-württembergische Abgeordnete Dr. Reinhart, CDU (LT Baden-Württemberg Pl.Pr. 13/62, S. 4399) sowie der niedersächsische Abg. McAllister, CDU (LT Niedersachsen Pl.Pr. 15/23, S. 2424 f, mit dem Vergleich einer Kopftuch tragenden Lehrerin mit einer Lehrkraft, die einen *Stoppt Schröder!*-Sticker in der Schule trägt).

15 Stellvertretend für diese Position steht die Aussage des Abg. McAllister, CDU (LT Niedersachsen Pl.Pr. 15/23, S. 2424): »[Das Kopftuch; Anmerkung der Verfasserin] steht sowohl für die Unterdrückung der Frau als auch für eine islamistische Weltanschauung. Beides ist mit den Werten in unserer Gesellschaft, ganz unabhängig von der Religionszugehörigkeit, schlicht unvereinbar«.).

liche Gottesgesetze aufzwingen wollen […]« (LT Hessen Pl.Pr. 16/17, S. 986 (Abg. Dr. Jung, CDU)). In anderen Ländern beruft man sich auf Feministinnen türkischer Abstammung.[16] Mit dem Kopftuch verbände zumindest ein Teil seiner Befürworter/innen »eine mindere Stellung der Frau in Gesellschaft, Staat und Familie« (LT Baden-Württemberg Drs. 13/2793, S. 7) sowie eine »fundamentalistische, kämpferische Stellungnahme für ein theokratisches Staatswesen« (ebd.).[17] Um eine solche Argumentation zu stützen, nennen die Redner in den Plenardebatten das Kopftuch in einem Atemzug mit Zwangsehen, Ehrenmorden sowie der Scharia und skizzieren ein Abdriften in Parallelgesellschaften.[18]

Während hessische CDU-Politiker/innen einerseits das Verbot des Kopftuchs »geradezu als ein Gebot der Verfassung« (LT Hessen Pl.Pr. 16/45, S. 2996 (Abg. Dr. Jung, CDU)) ansehen, lassen sie in den Debatten andererseits keinen Zweifel daran, dass das Tragen christlicher Symbole in der Schule weiterhin zulässig und sogar »verfassungspolitisch geboten« (LT Hessen Pl.Pr. 16/45, S. 3008 (Innenminister Bouffier))[19] sein soll. Begründet wird dies mit der christlich und humanistisch geprägten Tradition des Landes, die der Hessischen Verfassung immanent sei. Diese Argumentationsfigur ist auch in den übrigen Bundesländern gängig. Insbesondere für die CDU ist es von zentraler Bedeutung, die Verbannung der christlichen Religion aus dem öffentlichen Raum zu verhindern.[20] Das Christentum symbolisiere das Abend-

16 LT Baden-Württemberg Pl.Pr. 13/67, S. 4701 (Abg. Wacker; CDU mit der Berufung auf Seyran Ateş); LT Nordrhein-Westfalen Pl.Pr. 13/99, S. 9895 (Abg. Kufen, CDU mit dem Hinweis auf Lale Akgün); LT Nordrhein-Westfalen Pl.Pr. 14/12, S. 1029 (Minister Laschet mit dem Hinweis auf Necla Kelek); LT Bayern, Pl.Pr. 15/75, S. 5787 (Staatsminister Siegfried Schneider mit dem Hinweis auf die Islamkonferenz); vgl. auch LT Rheinland-Pfalz Pl.Pr. 14/103, S. 6893 (Abg. Kohnle-Gros, CDU).

17 So die Begründung des Gesetzesentwurfs der Landesregierung von Baden-Württemberg zur Änderung des BW SchG vom 14.01.2004; siehe LT Baden-Württemberg Drs. 13/2793, S. 7. Nahezu wortgleich ist die Begründung des Gesetzentwurfs der Fraktion der CDU im rheinland-pfälzischen Landtag; siehe LT Rheinland-Pfalz 14/3855, S. 3.

18 LT Hessen Pl.Pr. 16/30, S. 1898 (Abg. Dr. Jung, CDU).

19 Siehe auch den Zuruf des Abg. Irmer, CDU (LT Hessen Pl.Pr. 16/30, S. 1902) auf die Aussage des Abg. Al-Wazir, Grüne, wonach die CDU-Fraktion »Kopftuch nein, Kreuz ja« sage: »Völlig richtig, so gehört sich das auch!« In diesem Sinne wurden in den übrigen Ländern mit Kopftuchgesetzgebung zwar keine offenen Ausnahmeregelungen gefordert, jedoch wird in den Äußerungen der Parlamentarier/innen und auch in den Gesetzesbegründungen stets die Tendenz deutlich, Nonnentracht und Kreuz im Dienst weiterhin zulassen zu wollen. Der Gesetzentwurf der Bayerischen Staatsregierung hebt beispielsweise explizit hervor, dass die Tracht von Ordensschwestern zulässig bleiben soll; siehe LT Bayern Drs. 15/368, S. 4.

20 LT Niedersachsen Pl.Pr. 15/23, S. 2426 (Abg. McAllister, CDU: »Wir lassen alles, wie es war und wie es ist. Das Kopftuch bleibt verboten, und die christlichen

land und seine Werte, die auch die Grundwerte der Landesverfassung darstellten. Dabei wird die Aufklärung als die logische Folge des Christentums angesehen.[21]

Während in den übrigen Bundesländern das Abstimmungsverhalten der anderen politischen Parteien – mit Ausnahme von Bündnis90/Die Grünen, die einem entsprechenden Gesetz in allen Bundesländern die Zustimmung verweigerten – erheblich variierte,[22] lehnte die aus Fraktionen der SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen bestehende Opposition das hessische ›Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralität‹ geschlossen ab. Zwar sprachen sich sowohl SPD als auch FDP im Verlaufe des Gesetzgebungsverfahrens grundsätzlich für ein Kopftuchverbot aus, doch wollten sie die Ausweitung auf den gesamten Bereich des Beamtenrechts nicht mittragen. Darüber hinaus kritisierte die FDP das Abstellen auf ›abstrakte Gefahren‹ und brachte aus diesem Grund einen Änderungsantrag ein, der eine Beschränkung auf den Bereich der Schule sowie eine individuelle Verhaltensprüfung der einzelnen Lehrkräfte vorsah.[23] Während die SPD den Änderungsantrag unterstützte, standen die Grünen dem kritisch gegenüber. Für sie gab es nur zwei Alternativen: Entweder die Zulassung sämtlicher religiöser Symbole in der Schule oder aber deren Verbot, jeweils verbunden mit der Möglichkeit, auf Einzelfälle mit den Mitteln des Disziplinarrechts zu reagieren. Tragend waren integrationspolitische Bedenken: Die intendierte Bevorzugung des Christentums könne Abschottungstendenzen verstärken und Abgrenzungsprozesse in der muslimischen

Bezüge bleiben erhalten«.); LT Nordrhein-Westfalen Pl.Pr. 13/99, S. 9895 (Abg. Kufen, CDU). Um die Privilegierung christlicher Symbole durchzusetzen, lehnt ein Abgeordneter der Berliner CDU sogar die verfassungsmäßige Verpflichtung zur Gleichbehandlung aller Religionen ab (Abgeordnetenhaus von Berlin Pl.Pr. 15-062, S. 5198, Abg. Henkel: »Im christlich geprägten Deutschland kann es dabei keine aus der Verfassung abgeleitete Verpflichtung geben, alle Religionen gleich zu behandeln«.).

21 LT Nordrhein-Westfalen Pl.Pr. 14/12, S. 1017 (Abg. Solf, CDU).

22 Befand sich die SPD in der Opposition, stimmte sie zweimal für ein entsprechendes Gesetz (Baden-Württemberg, Saarland) und viermal dagegen (Bayern, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen). Als Teil der Landesregierung lehnten SPD-Fraktionen in zwei Fällen Anträge der Opposition ab (Schleswig-Holstein, Rheinland-Pfalz) oder legten – in Berlin und Bremen – einen eigenen Gesetzentwurf vor. Ein ähnlich gespaltenes, von der jeweiligen Regierungskoalition abhängiges Bild bietet die FDP: Von den acht Abstimmungen, an denen FDP-Fraktionen teilnahmen, stimmten sie nur zu, wenn sie gemeinsam mit der CDU die Landesregierung stellten (Baden-Württemberg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen). Ablehnend verhielt sie sich in fünf Fällen: Zum einen in einer Regierungskoalition mit der SPD in Rheinland-Pfalz, zum anderen in Ländern, in denen sie sich in der Opposition befand (Berlin, Hessen, Niedersachsen); siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band.

23 LT Hessen Drs. 16/2657.

Bevölkerung noch verstärken.[24] Die von der CDU geführte hessische Landesregierung zeigte sich von der Kritik der Opposition unbeeindruckt und verabschiedete das ›Gesetz zur staatlichen Neutralität‹ letztlich Kraft ihrer absoluten Mehrheit in dritter Lesung, worin der Abgeordnete der Grünen Tarek Al-Wazir einen »Tiefpunkt des Parlamentarismus« (LT Hessen Pl.Pr. 16/49, S. 3330) erblickte.

Die Entscheidung des Hessischen Staatsgerichtshofs

Nach dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG haben sich bis zum Ende des Jahres 2008 insgesamt über zwanzig deutsche Gerichte mit der Zulässigkeit des Kopftuchs im öffentlichen Dienst beschäftigt (zu Entscheidungen in anderen Ländern Markard/Baer 2005; Roseberry 2009).[25] Von herausgehobener Bedeutung sind die Entscheidungen oberster Gerichte: des BVerwG zum neuen baden-württembergischen Kopftuchgesetz im Jahr 2004[26] und zweier Landesverfassungsgerichte, des Bayerischen VerfGH[27] und des Hessischen StGH aus dem Jahr 2007[28]. Sie alle hielten die von ihnen zu prüfenden Gesetze für verfassungsmäßig.

Zur Entscheidung des Hessischen StGH kam es auf Grund einer hessischen Besonderheit: Hessen hat als einziges Bundesland die Institution der

24 LT Hessen Pl.Pr. 16/49, S. 3326 (Abg. Al-Wazir, Bündnis 90/Die Grünen).

25 In chronologischer Reihenfolge: Verwaltungsgericht (VG) Bremen v. 19.05.2005, Az. 6 V 760/05; Oberverwaltungsgericht (OVG) Bremen, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht – Rechtsprechungsreport (NVwZ-RR) 2006, 402; VG Augsburg v. 18.10.2005, Az. Au 2E 05.162; BVerfG v. 22.02.2006, Az. 2 BvR 1657/05, BVerfGK 7, 320 (Kammerentscheidung); VG Bremen v. 21.06.2005, Az. 6K 2036/05; VG Stuttgart v. 07.07.2006, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 2006, 1444; Bayerischer Verfassungsgerichtshof (VerfGH) v. 15.01.2007, NVwZ 2008, 420; OVG Bremen v. 21.02.2007, Zeitschrift für Öffentliches Recht in Norddeutschland (NordÖR) 2007, 214; Arbeitsgericht (ArbG) Herne v. 07.03.2007, Az.: 4 Ca 3415/06; VG Düsseldorf v. 05.06.2007, Az. 2K 6225/06; ArbG Düsseldorf v. 29.06.2007, Az. 12 Ca 175/07; VG Düsseldorf v. 14.08.2007, Az. 2 K 1752/07; VG Aachen v. 09.11.2007, Der Öffentliche Dienst (DÖD) 2008, 111; Hessischer Staatsgerichtshof (StGH) v. 10.12.2007, NVwZ 2008, 199; VG Gelsenkirchen v. 27.02.2008, Az. 1 K 1466/07; VGH Mannheim v. 14.03.2008, Verwaltungsblätter für Baden-Württemberg (VBlBW) 2008, 437; Landesarbeitsgericht (LAG) Düsseldorf v. 10.04.2008, Betriebsberater (BB) 2008, 889; Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) v. 26.06.2008, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2008, 3654; ArbG Wuppertal v. 29.07.2008, Az. 4 Ca 1077/08; LAG Hamm v. 16.10.2008, Az. 11 Sa 280/08 und 11 Sa 572/08; VG Köln v. 22.10.2008, Az. 3 K 2630/07; BVerwG v. 16.12.2008, Az. 2 B 46/08.

26 BVerwG v. 24.06.2004, Az. 2 C 45.03, BVerwGE 121, 140.

27 Bayerischer VerfGH, NVwZ 2008, 420.

28 Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199.

›Landesanwaltschaft‹ eingerichtet. Die ›Landesanwaltschaft‹ wird vom Landtag gewählt. Sie ist nach § 10 Abs. 7 des ›Gesetz[es] über den Staatsgerichtshof‹ (StGHG) weisungsunabhängig, vertritt also nicht die Position der Landesregierung. In Art. 130 Abs. 1 Satz 2 der Hessischen Verfassung wird die ›Landesanwaltschaft‹ als »öffentlicher Kläger« bezeichnet. Sie kann sich an laufenden Verfahren beteiligen und eigene Anträge stellen (§ 21 StGHG), sie kann aber auch eigene Verfahren, insbesondere abstrakte Normenkontrollen, einleiten. Einen solchen Antrag, das ›Neutralitätsgesetz‹ für verfassungswidrig zu erklären, stellte ich als Landesanwältin am 28.04.2005. Der StGH erklärte das Gesetz für verfassungskonform, die Entscheidung fiel aber mit der knappsten denkbaren Mehrheit von sechs zu fünf Richterstimmen. Die unterlegenen Richter legten ihre Position in drei abweichenden Meinungen dar.[29] Die Entscheidung des StGH umfasst insgesamt sechzig Seiten, wovon etwa fünfzehn auf die abweichenden Meinungen entfallen. Eine Auseinandersetzung mit der Entscheidung muss sich daher auf einige Kernpunkte beschränken.

Nicht-Entscheidung der ›Kopftuchfrage‹

Das Gericht ließ die im Zentrum des Interesses stehende Frage, ob das Tragen eines Kopftuchs vom Verbot der Vorschriften erfasst werde, ausdrücklich offen. Da es sich im konkreten Verfahren um eine abstrakte Normenkontrolle handele und die zur Prüfung gestellten Vorschriften nicht ausdrücklich das Kopftuch zum Gegenstand hätten, bedürfe dies keiner Entscheidung. Die konkrete Auslegung des einfachen Rechts sei zuvörderst Aufgabe der Behörden und Fachgerichte; dies gelte selbst dann, wenn der Gesetzgeber das Kopftuch zum Anlass seiner Regelung genommen habe.[30]

Dieser Teil der Entscheidung ist geradezu verblüffend. Zwar ist das Kopftuch im Gesetz nicht ausdrücklich erwähnt, doch ist von der gesamten Zielrichtung des Gesetzes her klar, dass es um ein Verbot des Kopftuchs ging. Zudem greift eine Regelung, die es Lehrerinnen nicht erlaubt, ein Kopftuch zu tragen, in erheblichem Maße in die Glaubensfreiheit ein. Nach der ›Wesentlichkeitstheorie‹ müssen solche gravierenden Entscheidungen vom Gesetzgeber getroffen werden.[31] Folgt man der Argumentation der Gerichtsmehrheit, hat der hessische Gesetzgeber eine solche Regelung gerade nicht getroffen und damit gegen die ›Wesentlichkeitstheorie‹ verstoßen. Wie das

29 Abw. Meinung der Richter Harald Klein, Georg D. Falk, Paul Leo Giani, Rupert von Plottnitz und Klaus Lange, NVwZ 2008, 199, 206 und 208 f.

30 Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 200. Insoweit schloss sich die Gerichtsmehrheit der Argumentation des Bayerischen VerfGH an, das sich in dieser Frage ebenfalls bedeckt hielt; siehe Bayerischer VerfGH, NVwZ 2008, 420, 420.

31 So auch für Art. 4 GG; BVerfGE 108, 282, 312.

erste und dritte Minderheitsvotum zu Recht ausführen, fehlt es in Hessen an der vom BVerfG geforderten Entscheidung durch den demokratisch legitimierten Landesgesetzgeber.[32]

Staatliche Neutralität

Zentral für die Mehrheit der Richter ist das Prinzip der ›staatlichen Neutralität‹. Diese rechtfertige es im Einzelfall, das Tragen von Kleidungsstücken, Symbolen oder sonstigen Merkmalen zu verbieten. Den öffentlich Bediensteten stehe es zwar zu, sich auch im Dienst religiös zu betätigen. Diese Betätigung finde ihre Grenze aber in der Beeinträchtigung des Vertrauens in die Neutralität der Amtsführung. Das Tragen eines religiösen Merkmals im Unterricht sei dabei nicht als bloßer Ausdruck einer individuellen, nicht-staatlichen Glaubenshandlung zu deuten. Zwar könne insoweit nicht angenommen werden, der Staat bekenne sich zu den politischen oder religiösen Aussagen, die mit dem jeweiligen Merkmal verbunden werden. Die staatliche Duldung eines solchen religiösen oder politischen Symbols sei aber nicht neutral, würde die negative Religionsfreiheit von Schülern/Schülerinnen und Eltern beeinträchtigen und sei dem Staat zurechenbar. Lehrkräfte könnten die Schüler kraft ihrer erzieherischen Wirkung mitunter noch stärker beeinflussen als dies etwa durch ein Kruzifix an der Wand geschehe.[33]

Staatliche Neutralität in Religionsfragen ist allerdings ein keineswegs selbstverständliches Konzept. Denn es gibt (zumindest) zwei unterschiedliche Neutralitätskonzepte (Überblick für Europa bei Berghahn 2008: 437 ff und in der Einleitung zu diesem Band). Nach dem ›laizistischen‹ Modell beinhaltet Neutralität den völligen Ausschluss von Religion aus der öffentlichen Sphäre; Religion gilt als reine Privatsache und darf auch nur im privaten Raum in Erscheinung treten. Dieses Verständnis, das etwa der Berliner Regelung zu Grunde liegt, hat zur Folge, dass für religiöse Symbole und damit auch für religiöse Kleidung kein Platz ist (Gusy 2004: 157). Doch dies ist nicht das in Deutschland vorherrschende Verständnis staatlicher Neutralität. Im Gegenteil war in Deutschland der Staat auf ›offene und übergreifende‹ Neutralität verpflichtet worden. In den Worten des BVerfG: »Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist […] nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen« (BVerfGE 108, 282, 300). Diese Form der Neutralität gibt religiös-weltanschaulichen Fragen und Bekundungen also Raum, lässt ihnen Freiheit der Entfaltung, ohne sich aber damit zu identifizie-

32 Abw. Meinung der Richter Klein, Falk, Giani, von Plottnitz und Lange, NVwZ 2008, 199, 206 und 208 f.

33 Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 201.

ren oder in irgendeine Richtung zu missionieren bzw. zu indoktrinieren (Böckenförde 2001: 725). Die deutsche Verfassung entspricht einem laizistischen Bild einer ›unüberwindlichen Trennungsmauer‹ zwischen Staat und Religion nicht (genauer hierzu Sacksofsky 2009: 359).

Die ›offene‹ Neutralität hat zwei Seiten: Freiheit und Nicht-Diskriminierung. Der Aspekt der Nicht-Diskriminierung bezieht sich auf Inklusion und Exklusion und verbietet dem Staat vor allem, sich mit einer bestimmten Religion zu identifizieren. Um diese Frage ging es im ›Kruzifix-Beschluss‹, in dem das BVerfG eine Regelung für verfassungswidrig erklärte, nach der in jedem Klassenzimmer ein Kruzifix anzubringen war.[34] In der Diskussion (Kästner 1999: 365 f; Bader 2004: 3094; Pofalla 2004: 1219) wie auch in der ›Kopftuchentscheidung‹ des Hessischen StGH[35] wird teilweise in Form eines *Erst-Recht*-Schlusses daraus ein Kopftuchverbot gefolgert, da Schulkinder am Kopftuch einer Lehrerin noch weniger vorbeisehen könnten als an einem an der Wand hängenden Kruzifix. Eine solche Argumentation beruht aber auf einer grundlegenden Missdeutung des ›Kruzifix-Beschlusses‹. Bei dieser Entscheidung ging es nicht um einen Zwang zum Hinsehen, sondern um die – verbotene – Zwangswirkung, die durch die Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion zum Ausdruck gebracht wird. Wenn der Staat in jedem Klassenzimmer ein Kruzifix aufhängt, bringt er zum Ausdruck, wer als zugehörig gilt und wer ausgeschlossen ist. Dagegen ist das Kopftuch einer Lehrerin Ausdruck ihres individuellen Glaubens, der dem Staat nicht zugerechnet wird (Huster 2003: 220). Überspitzt formuliert: Niemand käme auf die Idee, aus dem Kopftuch einer einzelnen Lehrerin zu schließen, dass der deutsche Staat sich zum Islam bekenne. Aus diesem Grunde geht auch die Argumentation der Mehrheit des StGH, die Duldung einer Kopftuch tragenden Lehrerin könne dem Staat zugerechnet werden und sei daher »nicht neutral« (Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 201), fehl.

Als zweiten Aspekt garantiert das staatliche Neutralitätsgebot Freiheit von Zwang, berücksichtigt also in besonderer Weise die negative Religionsfreiheit der Kinder.

Staatliche Neutralität verlangt von den Lehrkräften, eine gezielte Beeinflussung der Schülerinnen und Schüler in politischer, religiöser oder weltanschaulicher Hinsicht zu unterlassen. Eine Lehrerin, die Kinder missionieren oder indoktrinieren will, hat keinen Platz in der staatlichen Schule. Doch dies ist eine Anforderung, die für alle Lehrenden gilt – seien sie religiös oder nicht; politische Indoktrination ist ebenso wie religiöser Eifer untersagt. Unzweifelhaft ist daher eine muslimische Lehrerin, die den Kindern vermittelt, dass der Islam die beste Religion oder Kopftuchtragen für Mädchen und

34 BVerfG v. 16.05.1995, Az. 1 BvR 1087/91, BVerfGE 93, 1.

35 Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 201; so schon BVerwG v. 04.07.2002, Az. 2 C 21.01, BVerwGE 116, 359, 362.

Frauen zwingend sei, ungeeignet, als Lehrerin in einer deutschen Schule tätig zu werden. Ebenso ungeeignet wäre aber eine christliche Lehrerin, die Kindern beibringt, dass sie ohne Glauben an Jesus in die Hölle kommen.

Für das Tragen von Kleidungsstücken oder anderen Merkmalen hat dies zur Konsequenz, dass Lehrkräfte keine Merkmale mit ›werbendem‹ Charakter tragen dürfen. Alle Merkmale, die nach außen gerichtet sind, die also andere, insbesondere Schülerinnen und Schüler, dazu bewegen sollen, die – politische, religiöse oder weltanschauliche – Haltung des Lehrers bzw. der Lehrerin zu übernehmen, sind mit der staatlichen Neutralität im Unterricht nicht vereinbar. Insoweit bestehen große Unterschiede zwischen politischen und religiösen Gründen. Politische Symbole sind regelmäßig darauf gerichtet, andere aufzufordern, sich dieser Auffassung anzuschließen. Das Partei-Abzeichen soll für die Wahl der Partei werben, ein Anstecker zu politischen Themen, wie etwa *Atomkraft – Nein danke*, soll gegen Atomkraft mobilisieren. Daher kann Lehrkräften unter Berufung auf die Neutralitätspflicht untersagt werden, solche Symbole zu tragen, die ihre politische Zugehörigkeit zu einer Partei oder ihre Überzeugung zu bestimmten politischen Themen erkennen lassen. Anders ist dies aber bei religiösen Symbolen oder Kleidungsstücken, denn diese tragen regelmäßig keinen werbenden Charakter. Für religiöse Kleidungsstücke ist es typisch, dass sie aus innerer Überzeugung einer Verpflichtung gegenüber Gott getragen werden, nicht aber, um andere zur Konversion oder Anpassung zu ermuntern. Allein das aus religiöser Verpflichtung getragene Kleidungsstück ist daher kein Indiz dafür, dass damit auf die religiöse Überzeugung anderer Einfluss genommen werden soll. Das religiöse Symbol ist zwar nach außen sichtbar, nicht aber in dem eben beschriebenen Sinne nach außen gerichtet. Wie der Richter Lange in seinem Minderheitsvotum zutreffend ausführt,[36] ist daher allein das Tragen eines religiösen Symbols nach dem bisher in Deutschland vorherrschenden Neutralitätsverständnis kein Grund, eine Einstellung in den Schuldienst zu verweigern.

Zuschreibungen an das Kopftuch

Folgt man der Argumentation der Befürworter/innen des Kopftuchverbots in den Landtagen, so ist das Kopftuch ein besonderes religiöses Symbol, welches per se die Ungeeignetheit der Trägerin für den staatlichen Schuldienst zur Folge hat. Das Kopftuch wird als Symbol eines ›unterdrückenden‹ Frauenbilds angesehen. Der Kopftuch tragenden Lehrerin wird unterstellt, dass sie ein gleichberechtigtes Verhältnis zwischen den Geschlechtern nicht vermitteln könne. Dieses Argument ist indes heikel. Sicher gibt es in vielen islamisch geprägten Staaten eine Geschlechterordnung, die mit dem Grundgesetz

36 NVwZ 2008, 199, 209.

(GG) nicht vereinbar ist. Doch kann dies der Kopftuch tragenden Lehrerin angelastet werden? Anders als in Afghanistan zu Zeiten der Taliban will sie ja gerade nicht Mädchen von Bildung ausschließen und Frauen ins Haus verbannen, sondern steht in eigener Person dafür, wie wichtig Bildung ist.

Unzulässig ist es auch, Kopftuch tragenden Musliminnen automatisch einen Hang zum fundamentalistischen Islam zu unterstellen und das Kopftuch damit zu einem politischen Symbol für Vorstellungen zu stilisieren, die zentralen verfassungsrechtlichen Werten widersprechen. Zwar bedienen sich islamistische Fundamentalisten des Kopftuchs als Symbol und erzwingen dessen Tragen. Nicht möglich ist es jedoch, einen entsprechenden Umkehrschluss zu ziehen: Aus dem Tragen eines Kopftuchs folgt nicht zwingend, dass die Trägerin dem islamistischen Fundamentalismus anhängt (hierzu Bielefeldt 2004: 8).

Angesichts der in sozialwissenschaftlichen Studien belegten Selbstzeugnissen Kopftuch tragender Frauen, welche das Kopftuch für sich als Hilfsmittel für mehr Freiheit empfinden (Klinkhammer 2003; Nökel 2002: 94 f; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band) erlaubt das bloße Tragen des Kopftuchs nicht einmal, mit zwangsläufiger Sicherheit auf eine Einstellung zu schließen, die mit der grundgesetzlich konzipierten Gleichberechtigung von Männern und Frauen nicht in Einklang steht (Britz 2003: 100; Loenen 2009: 322).

Selbstverständlich sollen Lehrer und Lehrerinnen, welche die Ansicht vertreten, Frauen müssten Männern gegenüber eine untergeordnete Rolle einnehmen, nicht in staatlichen Schulen unterrichten. Ob aber eine Person die Werte des GG ablehnt, kann nur im Einzelfall festgestellt werden. Das bloße Tragen eines Kopftuchs indiziert dies nicht. Angesichts der Vielfalt der möglichen Deutungsmöglichkeiten ist es unzulässig, dem Kopftuch einen entsprechenden ›objektiven Erklärungsgehalt‹ oder eine ›objektive Wirkung‹ beizumessen. Die Zuschreibung ›objektiver‹ Erklärungsgehalte, insbesondere die Umdeutung potentiell religiöser Symbole ins Politische, ist dem Staat im Rahmen der Glaubensfreiheit versagt (anderer Ansicht: Bertrams 2003: 1229; siehe auch den Beitrag von Wiese in diesem Band). Es kommt insofern auch nicht darauf an, dass es Musliminnen ohne Kopftuch gibt, sondern entscheidend ist allein das Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft.[37] Der Islam hat verschiedene Strömungen ebenso wie die anderen großen Religionen. Aus Bekleidungsvorschriften, auch wenn diese aus christlich-abendländischer Tradition heraus als fremd, unnötig oder einschränkend empfunden werden, notwendig auf extremistische Einstellung zu schließen, greift zu kurz.

37 Diese Meinung vertritt auch das BVerfG in seinem ›Kopftuchurteil‹, siehe BVerfGE 108, 282, 299; ebenso BVerfG v. 16.10.1968, Az. 1 BvR 241/66, BVerfGE 24, 236, 247 f.

Grundrechte der Schüler/innen und Eltern oder der Schulfrieden als Rechtfertigung für ein Kopftuchverbot

Nach Auffassung der Mehrheit des StGH steht es im Rahmen der gesetzgeberischen Gestaltungsfreiheit, die positive Religionsfreiheit der Lehrerin in der Schule teilweise hinter die negative Glaubensfreiheit der Schüler/innen, das Erziehungsrecht der Eltern und die Sicherung des Schulfriedens zurücktreten zu lassen.[38]

Doch auch diese Argumentation der Mehrheit überzeugt im Ergebnis nicht. Die negative Religionsfreiheit der Schulkinder würde nur dann beeinträchtigt, wenn das Kopftuch, auch wenn es von einer im obigen Sinne gekennzeichneten, ›offenen‹, nicht-indoktrinierenden Lehrerin getragen wird, negative Auswirkungen auf sie hat.

Auswirkungen dahingehend, dass das Kind lernt, dass es verschiedene Religionen auf der Welt und in Deutschland gibt, wären ja nicht schädlich, sondern würden im Gegenteil das Erziehungsziel der ›Toleranz‹, das der Richter Lange in seinem Minderheitsvotum besonders hervorhebt,[39] fördern. Worin sollte also die Gefahr liegen? Wird etwa ernsthaft befürchtet, dass ein Kind aus christlichem Elternhaus wegen seiner Kopftuch tragenden Lehrerin zum Islam übertreten wollte? Nachvollziehbar wäre die Annahme eines Einflusses allenfalls auf islamisch geprägte Kinder. Doch auch eine befürchtete Beeinflussung türkischer Mädchen ist ambivalent zu beurteilen. Es mag sein, dass eine Kopftuch tragende Lehrerin den (elterlichen) Druck, ein Kopftuch zu tragen, verstärkt. Es könnte aber auch sein, dass eine Lehrerin mit Kopftuch islamischen Mädchen den Wert von Bildung gerade auch für sie selber vermitteln kann. Außerdem ist gut vorstellbar, dass eine Lehrerin mit Kopftuch gegenüber islamischen Familien, die ihren Töchtern Bildungschancen als unislamisch verwehren wollen, eher die Chance hat, Mädchen aus solchen Familien eine höhere Schulbildung zu ermöglichen (Mahrenholz 2005: 50 f; Debus 2001: 1359; siehe auch Wiese in diesem Band). Aufgabe der Schule ist es, Mädchen aus patriarchalisch geprägten Familien in ihren Emanzipationsbemühungen zu unterstützen. Im Hinblick auf den Gleichberechtigungssatz des GG ist es daher viel problematischer, islamische Mädchen auf Wunsch ihrer Eltern vom koedukativen Sportunterricht zu befreien[40] oder einen Rück-

38 Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 202.

39 NVwZ 2008, 199, 209.

40 Einen Anspruch auf Befreiung bejahend: OVG Lüneburg v. 26.04.1991, NVwZ 1992, 79; OVG Bremen v. 24.3.1992, Entscheidungen in Kirchensachen (KirchE) 30, 139; BVerwG v. 25.08.1993, Az. 6 C 8/91, BVerwGE 94, 82. In der neueren Rechtsprechung ist eine gewisse Tendenz zur Zurückweisung religiös begründeter Ansprüche auf Befreiung vom Sportunterricht erkennbar; VG Hamburg v. 14.04.2005, NVwZ-RR 2006, 121; VG Düsseldorf v. 30.05.2005, Nordrhein-Westfälische Verwaltungsblätter (NWVBl.) 2006, 68.

tritt von Klassenfahrten zuzulassen;[41] denn dadurch werden ihnen reale Betätigungsmöglichkeiten genommen.

Das Erziehungsrecht der Eltern bringt keine neuen Gesichtspunkte ins Spiel, denn im Bereich der Schule ist es durch den staatlichen Erziehungsauftrag beschränkt.[42] Denkbar ist freilich, dass es durch muslimische Lehrerinnen mit Kopftuch zu Konflikten mit Eltern kommen könnte, so dass der Schulfrieden gestört würde. Solches ist aber von den bereits bisher mit Kopftuch unterrichtenden Lehrerinnen nicht bekannt geworden (Mahrenholz 2004: 762). So betont auch der Richter Lange in seinem Sondervotum, dass es keineswegs zu Streitigkeiten in der Schule zu kommen pflegt, nur weil eine Lehrerin ein islamisches Kopftuch trägt.[43] Darüber hinaus ist fraglich, ob eine befürchtete Störung des Schulfriedens überhaupt einen hinreichenden Grund für die Ablehnung einer Kopftuchträgerin darstellen könnte. Sicher ist es eine staatliche Aufgabe, für Schulfrieden zu sorgen, doch kann allein die Befürchtung, dass eine vom Staat als geeignet angesehene Lehrerin von Eltern abgelehnt würde, einen Eingriff in die Grundrechte der Lehrerin nicht rechtfertigen (Walter/Ungern-Sternberg 2008: 491; Ekardt 2005: 256; siehe auch Ekardt und Ladwig in diesem Band). Ebenso wenig wie befürchtete Elternproteste die Einstellung eines Lehrers aufgrund seiner Hautfarbe verhindern könnten, kann dies bei religiösen Merkmalen der Fall sein.

Tragen die zur Stützung eines Kopftuchverbots vorgebrachten Gründe ohnehin nicht sehr weit, so treten sie erst recht zurück, wenn sie gegen die Intensität des Eingriffs abgewogen werden. Der Eingriff in die Glaubensfreiheit, den ein Verbot, sich gemäß religiöser Überzeugungen zu kleiden, mit sich bringt, ist erheblich (Wiese 2007: 297 f; siehe auch Mahrenholz in diesem Band). Das Ausmaß des Eingriffs wird vielfach unterschätzt, weil übersehen wird, welchen erheblichen Verpflichtungscharakter das Befolgen religiöser Vorschriften für den oder die Gläubige trägt. Anders als bei politischer Meinungsäußerung, die im Unterricht unterlassen werden kann, ohne dass die Lehrkraft daraus in Gewissensnöte kommt, verpflichten religiöse Gebote die Gläubigen grundsätzlich unbedingt. Es ist gerade Inhalt der Glaubensfreiheit als einem fundamentalen Grundrecht, dass den Gläubigen Konflikte zwischen ihren religiösen und rechtlichen Pflichten so weit als möglich erspart werden sollen (Sacksofsky 2007: 114).

---

41 Einen Anspruch auf Befreiung verneinend: VG Aachen v. 16.01.2002, NJW 2002, 3191. Das OVG Münster gewährte demgegenüber einen Anspruch auf Befreiung unter Hinweis darauf, dass die Furcht einer muslimischen Schülerin, sich auf Klassenfahrten nicht so verhalten zu können, wie es ihr Glaube von ihr verlangt, Krankheitswert besitzen könne: OVG Münster v. 17.01.2002, NJW 2003, 1754.

42 BVerfGE 108, 282, 301.

43 NVwZ 2008, 199, 209.

Unzulässige Privilegierung des Christentums

Darüber hinaus erklärte die Gerichtsmehrheit die in den zur Prüfung gestellten Vorschriften verankerte Berücksichtigung der »christlich und humanistisch geprägten abendländischen Tradition des Landes Hessen« (Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 203) bei der Entscheidung, welche Symbole im öffentlichen Dienst zulässig sind, für verfassungskonform. Zwar wäre eine gezielte Privilegierung des christlichen Glaubens mit der staatlichen Neutralitätspflicht nicht vereinbar, doch beziehe sich die Formulierung des ›Christlichen‹ nicht auf Glaubensinhalte, sondern auf die Werteordnung des GG wie auch der Hessischen Verfassung. Diese Argumentation hatte das BVerwG vorgezeichnet: Der Begriff des ›Christlichen‹ bezeichne eine von Glaubensinhalten und aus der Tradition der christlich-abendländischen Kultur losgelöste Wertewelt. Er umfasse humane Werte wie »Hilfsbereitschaft, Sorge für allgemeine Rücksichtnahme auf den Nächsten sowie Solidarität mit den Schwächeren« (BVerwG 121, 140, 151) und damit Werte, »denen jeder auf dem Boden des Grundgesetzes stehende Beamte unabhängig von seiner religiösen Überzeugung vorbehaltlos zustimmen würde« (ebd.). Kleidung, Symbole und ähnliche Merkmale, die lediglich diese Werte und Wertvorstellungen zum Ausdruck brächten – so folgert die Mehrheit der Mitglieder des StGH – seien objektiv nicht geeignet, staatliche Interessen sowie diejenigen von Eltern und Schülerinnen bzw. Schüler zu beeinträchtigen.[44]

Diese Ausführungen gehen – in Übereinstimmung mit den abweichenden Richtern Giani, von Plottnitz und Lange[45] – fehl, denn sie passen nicht auf den zu entscheidenden Fall. Die Gesetze verbieten bestimmte Bekundungen, Kleidungsstücke oder Symbole. Es ging also nur um Kreuz, Mönchskutte und Nonnenhabit. Dies sind aber Symbole, die gerade nicht eine ›von Glaubensinhalten losgelöste‹ Kultur darstellen.[46] Auch aus der Perspektive der christlichen Kirchen kann die Profanisierung des Kreuzes nicht der richtige Weg sein.

Das BVerfG hat den Ländern die Möglichkeit gegeben, von dem geschilderten traditionellen Verständnis der ›offenen und übergreifenden‹ Neutralität abzuweichen. Doch diese haben nur die Freiheit, das Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule generell neu zu bestimmen. Soll in einem Bundesland Religion grundsätzlich (jedenfalls für Lehrer/innen) aus der Schule verbannt werden, muss dies nach den Vorgaben des BVerfG in gleicher Weise für alle Religionen gelten: Wenn muslimische Lehrerinnen kein Kopftuch tragen dürfen, kann es auch kein Kreuz, keinen Nonnenhabit und keine Kippa in der Schule geben (Böckenförde 2004: 1183; Wißmann 2007: 66; Sacksofsky

44 Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 203.
45 NVwZ 2008, 199, 208 f.
46 Für das Kreuz deutlich: BVerfGE 93, 1, 19 f.

2005: 51). Die Gleichbehandlung der Religionen ist zentraler Inhalt der im GG garantierten Glaubensfreiheit. Daran ändert sich auch nichts, wenn einzelne Landesverfassungen ausdrückliche christliche Bezüge aufweisen oder etwa staatliche Erziehungsziele christlich definieren,[47] denn die Normen der Bundesverfassung gehen den entsprechenden Bestimmungen auf Landesebene vor. Die landesverfassungsrechtlichen Regelungen haben insoweit keine rechtliche Wirkung mehr (Hufen 2004: 578).

Erstreckung auf alle Beamten

Mit entsprechenden Erwägungen wie zur Schule billigt der StGH auch die Erstreckung der Regelung auf alle Beamten und Beamtinnen. Das abweichende Votum der Richter Klein, Falk u.a hebt zutreffend hervor, dass das BVerfG aber allein für den Bereich der Schule den Bundesländern die Möglichkeit eröffnet hat, sich einem laizistischen Modell des Verhältnisses von Religion und Staat anzunähern.[48] Schon bundesrechtlich ist daher eine Erstreckung auf alle Beamtinnen und Beamten ausgeschlossen. Während in der Situation der Schule noch eine Reihe von Gründen angeführt werden können, die ein Verbot des Tragens religiöser Symbole rechtfertigen könnten – wenn sie auch nach der hier vertreten Auffassung nicht ausreichen – ist eine Erstreckung auf alle Beamtinnen und Beamten unabhängig von ihrer Funktion offensichtlich nicht mehr angemessen. Etwa bei Beamten/Beamtinnen, die in Funktionen tätig sind, die keinen oder nur ganz seltenen Publikumsverkehr erfordern, ist ein so intensiver Eingriff in die Glaubensfreiheit nicht gerechtfertigt.[49]

Fazit

Kopftuchverbote verstoßen, auch wenn sie anscheinend neutral als Verbot des Tragens religiöser Kleidungsstücke formuliert werden, gegen die Glaubensfreiheit. Die Glaubensfreiheit ist ein zentrales Menschenrecht, das nicht aufgrund eines zu eng verstandenen Konzeptes staatlicher Neutralität beschränkt werden darf. Ohnehin scheint die Berufung auf staatliche Neutralität lediglich als Vorwand, denn einige Länder wollen ausdrücklich christliche Symbole privilegieren. Dies widerspricht aber der Garantie strikter Gleichbehandlung aller Religionen, die wichtiger Bestandteil der Glaubensfreiheit ist. Es ist bedauerlich, dass die Verfassungsgerichte einiger Länder ebenso wie das Bun-

47 Siehe hierzu Hessischer StGH, NVwZ 2008, 199, 203; Bayerischer VerfGH, NVwZ 2008, 420, 422; BVerwGE 121, 140, 151 f.

48 NVwZ 2008, 199, 207.

49 Umgekehrt erscheint es inkonsequent, die Pflicht nicht auf diejenigen zu erstrecken, die sichtbare staatliche Funktionen im Angestelltenstatus verrichten, wie es bei den Lehrerinnen ja auch in Hessen geschehen ist.

desverwaltungsgericht diese Gesetze gebilligt haben; dem Grundrecht der Glaubensfreiheit haben sie damit keinen guten Dienst erwiesen.

Aus der Perspektive der Geschlechterforschung ist die Diskussion um das Kopftuch wegen ihrer Widersprüche und Brüche äußerst interessant. Fundamentalistischer Islamismus wird verurteilt, weil er die Unterordnung von Frauen propagiere. In der Tat ist die erzwungene Unterordnung von Frauen ein Verstoß gegen Idee und Zielsetzung der Gleichberechtigung. Der Staat ist daher verpflichtet, gegen den Zwang zum Kopftuchtragen vorzugehen. Insbesondere verlangt die Verfassung auch, dass Maßnahmen zur Unterstützung von muslimischen Frauen in Deutschland ergriffen werden, die sich einer islamistischen Zwangsordnung entziehen wollen. Doch diesen realen und gewichtigen Gefahren des fundamentalistischen Islamismus kann nicht dadurch begegnet werden, dass es Frauen, die freiwillig ein Kopftuch tragen, untersagt wird, als Lehrkräfte tätig zu werden. Männliche fundamentalistische Islamisten, von denen die Gefahr einer Durchsetzung einer gleichberechtigungswidrigen Geschlechterordnung eher ausgeht, werden von den Kopftuchgesetzen überhaupt nicht erfasst. Verhindert wird die ökonomische Unabhängigkeit gebildeter muslimischer Frauen; es werden gerade die Frauen getroffen, die sich nicht vollständig auf die Rolle, dass Frauen ins Haus gehören, reduzieren lassen wollen. Damit wird das Argument der Gleichberechtigung in geradezu paradoxer Weise eingesetzt.

Literatur

Bader, Johann (2004): »Cuius regio, eius religio – Wessen Land, dessen Religion«. Neue Juristische Wochenschrift (NJW), S. 3092-3094.

Baer, Susanne/Wrase, Michael (2005): »Staatliche Neutralität und Toleranz in der christlich-abendländischen Wertewelt – Zur aktuellen Entwicklung im Streit um das islamische Kopftuch«. Die Öffentliche Verwaltung (DÖV), S. 243-252.

Berghahn, Sabine (2008): »Regelungsregime zum islamischen Kopftuch in Europa: Standard und Abweichung«. Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP), S. 435-450.

Bertrams, Michael (2003): »Lehrerin mit Kopftuch? - Islamismus und Menschenbild des Grundgesetzes«. Deutsches Verwaltungsblatt (DVBl), S. 1225-1234.

Bielefeldt, Heiner (2004): »Zur aktuellen Kopftuchdebatte in Deutschland«. Deutsches Institut für Menschenrechte, Policy Paper Nr. 3. Abrufbar: http://files.institut-fuer-Menschenrechte.de/488/d28_v1_file_40a86b11118fb_Bielefeldt_2004_Kopftuch.pdf, 11.02.2009.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2001): »Der Kopftuchstreit auf dem richtigen Weg?«. NJW, S. 723-728.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): »Anmerkung zu BVerwG v. 24.6.2004«. Juristen Zeitung (JZ), S. 1181-1184.

Britz, Gabriele (2003): »Der Einfluß christlicher Tradition auf die Rechtsauslegung als verfassungsrechtliches Gleichheitsproblem? Zu den praktischen Grenzen religiöser Neutralität im säkularen Staat«. Kritische Justiz (KJ), S. 95-103.

Czermak, Gerhard (2004): »Kopftuch, Neutralität und Ideologie«. Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ), S. 943-946.

Debus, Anne (2001): »Machen Kleider wirklich Leute? – Warum der Kopftuch-Streit so spannend ist«. NVwZ, S. 1355-1360.

Ekardt, Felix (2005): »Weder Leitkultur noch multikultureller Relativismus. Gerechtigkeit und gutes Leben in der Migrationsgesellschaft«. KJ, S. 248-259.

Gusy, Christoph (2004): »Kopftuch – Laizismus – Neutralität«. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (KritV), S. 153-170.

Hufen, Friedhelm (2004): »Der Regelungsspielraum des Landesgesetzgebers im Kopftuchstreit«. NVwZ, S. 575-578.

Huster, Stefan (2003): »Warum die Lehrerin (k)ein Kopftuch tragen darf«. In: Peter Häberle/Martin Morlok/Vassilios Skouris (Hg.), Festschrift für Dimitris Th. Tsatsos, Baden-Baden: Nomos, S. 215-230.

Kästner, Karl-Hermann (1999): »Religiös akzentuierte Kleidung des Lehrpersonals staatlicher Schulen«. In: Karl-Hermann Kästner/Knut W. Nörr/Klaus Schlaich (Hg.), Festschrift für Martin Heckel zum 70. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 359-371.

Klinkhammer, Gritt (2003): »Moderne Formen islamischer Lebensführung. Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland«. In: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.), Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld: transcript, S. 257-271.

Loenen, Titia (2009): »The headscarf debate: Approaching the intersection of sex, religion, and race under the European Convention on Human Rights and EC equality law«. In: Dagmar Schiek/Victoria Chege (Hg.), European Union Non-Discrimination Law, London/New York: Routledge, Cavendish, S. 313-328.

Mahrenholz, Ernst Gottfried (2004): »Ein Kopftuch, aber ach, kein Kopftuch nur, wie faß ich Dich, unendliche Kultur«. In: Michael Brenner/Peter M. Huber/Markus Möstl (Hg.), Festschrift für Peter Badura zum 70. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 749-762.

Mahrenholz, Ernst Gottfried (2005): »Kultur und Religion«. In: Wolfgang Jüttner, Oskar Negt, Heinz Thörmer (Hg.), Festschrift für Rolf Wernstedt zum 65. Geburtstag, Hannover: Offizin, S. 41-56.

Markard, Nora/Baer, Susanne (2005): »(K)ein deutsches Problem: Religiöse Kleidung vor Gericht«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 151-165.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam, Bielefeld: transcript.

Pofalla, Ronald (2004): »Kopftuch ja – Kruzifix nein?«. NJW, S. 1218-1220.

Roseberry, Lynn (2009): »Religion, ethnicity and gender in the Danish headscarf debate«. In: Dagmar Schiek/Victoria Chege (Hg.), European Union Non-Discrimination Law, London/New York: Routledge, Cavendish, S. 329-351.

Sacksofsky, Ute (2003): »Die Kopftuch-Entscheidung – von der religiösen zur föderalen Vielfalt«. NJW, S. 3297-3301.

Sacksofsky, Ute (2005): »Lehrerin mit Kopftuch – Anmerkungen aus verfassungsrechtlicher Perspektive«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 48-54.

Sacksofsky, Ute (2007): »Religion und Emanzipation – (k)ein Widerspruch?«. In: Stefan Kadelbach/Parinas Parhisi (Hg.), Die Freiheit der Religion im europäischen Verfassungsrecht, Baden-Baden: Nomos, S. 111-121.

Sacksofsky, Ute (2009): »Religion and equality in Germany: The headscarf debate from a constitutional perspective«. In: Dagmar Schiek/Victoria Chege (Hg.), European Union Non-Discrimination Law, London/New York: Routledge, Cavendish, S. 353-370.

Walter, Christian/Ungern-Sternberg, Antje von (2008): »Verfassungswidrigkeit des nordrhein-westfälischen Kopftuchverbots«. DÖV, S. 488-495.

Wiese, Kirsten (2007): »Kopftuch 2007 – Status quo und Aussichten«. Zeitschrift für Beamtenrecht (ZBR), S. 294-300.

Wißmann, Hinnerk (2007): »Religiöse Symbole im öffentlichen Dienst«. Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 52, S. 51-75.

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

Pluralismus, Multikulturalität und der ›Kopftuchstreit‹. Politik und Religion in liberalen Demokratien[1]

FELIX EKARDT

Die religiöse Vorgeschichte liberaler Demokratien

Der ›Kopftuchstreit‹ zieht weiter seine Kreise. Einige in den letzten Jahren ergangene Landesschulgesetze streben, nachdem der Streit zwischenzeitlich besonders hochgekocht war, eine generelle Verbannung religiöser Symbole aus der Schule an; viele Gesetze machen dabei freilich weit gehende Ausnahmen für christliche Symbole. Dieser Beitrag will unter anderem zeigen, dass beides unhaltbar ist. Dabei geht es auch um etwas Allgemeineres: um eine klare, bisher nicht gelungene, für die ›Kopftuchdebatte‹ aber zentrale Grenzziehung zwischen ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹ – die für liberale Demokratien grundlegend ist und die angibt, welcher Bereich den Staat etwas angeht und welcher nicht (womit zugleich eine *begründete* Basis einer Staatsaufgabentheorie entsteht). Es geht also um die gerechtigkeitstheoretischen Grundlagen des ›Kopftuchstreits‹ sowie um die Interpretation der für ihn grundlegenden relevanten Prinzipien liberaler Demokratien. Zugleich wird damit das Kopftuchthema zu verwandten Problemen pluralistischer, multikultureller Gesellschaften in Beziehung gesetzt. ›Gerechtigkeitstheorie‹ meint bei alledem

1 Zur folgenden Konzeption von ›Gerechtigkeit‹ und ›Freiheit‹ einschließlich des Umgangs mit kulturellen Konfliktlagen siehe ausführlicher Ekardt 2007; noch einmal ausführlicher Ekardt 2008. Bei Letzterem sowie bei Ekardt 2005 – wenngleich die dortige inhaltliche Argumentation inzwischen teilweise von mir revidiert wurde – finden sich auch detaillierte Nachweise zu den verschiedenen Sichtweisen im ›Kopftuchstreit‹ sowie zur (vorliegend allerdings eher kritisierten) deutschen, europäischen, aber z.B. auch türkischen Rechtsprechung. Zur klassischen Gegenposition siehe Di Fabio 2005; allgemein auch Forst 2003. Zum religionshistorischen Einstieg siehe Ekardt/Richter 2006; Ekardt 2006.

definitorisch die Lehre von der richtigen Ordnung des sozialen Zusammenlebens; was inhaltlich für *gerecht* gehalten werden darf – eine von der allgemeinen Definition des Wortes ›Gerechtigkeit‹ strikt zu scheidende Frage! –, kommt dabei noch zur Sprache (siehe auch Ladwig in diesem Band).

Viele Konservative treibt im Kopftuch-Kontext wohl die Befürchtung um: Ist die Zukunft liberaler Demokratien nicht zunehmend prekär, so dass die liberale, pluralistische Demokratie angesichts (vermeintlich?) schwächelnder kollektivistischer Entitäten wie Familie, Nation und Religion am Ende doch nicht bestehen kann? So lautet etwa Udo Di Fabios Vorstellung (Di Fabio 2005), zu der ich eine linksliberale Gegenposition suche. Um darauf weiter einzugehen, ist zunächst eine kurze historische Reminiszenz hilfreich. Der klassische Liberalismus, den (nicht nur) ich schon des Öfteren unter dem Gesichtspunkt unzureichender universaler, globaler und intergenerationeller sowie nicht-besitzindividualistischer Gerechtigkeit kritisiert habe (siehe Anm. 1), der aber für die liberale Demokratie prägend gewesen ist, hat seine Grundgedanken nicht alleine erfunden. Vieles verdankt er dem meist calvinistischen Protestantismus. Das gilt nicht nur für Theoretiker wie Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Francis Bacon, Johannes Althusius und frühneuzeitliche Naturwissenschaftler und Politiker. In noch stärkerem Maß gilt die calvinistische Vorprägung für die breite Bevölkerung oder wenigstens die Bildungselite in den Ländern Westeuropas und Nordamerikas, in denen sich klassisch-liberale Ideen in Philosophie, Wirtschaft und Recht während der Aufklärung zunächst durchsetzten. Dies ist entscheidend, weil damit der für das Abendland charakteristische Prozess markiert wird: Religiöse Moral- und Politikkonzepte werden nach und nach säkularisiert, und die Religion wird selbst zum Katalysator eines liberalen, pluralistischen Staates.

Ein Merkmal des klassischen Liberalismus war nicht nur seine relativ starke Orientierung in Richtung auf Arbeit, Fortschritt und eine rigide Anthropozentrik, die als protestantisch fundiert angesprochen werden kann (wenngleich dies auch mittelalterliche Vorläufer etwa im Mönchtum hat und theoretisch in ihrem Rationalitäts- und Individualitätsbezug fundiert ist, z.B. bei Wilhelm von Ockham; dazu etwa Ekardt/Richter 2006). Vielmehr gibt es auch eine individualistische und autoritätskritische Stoßrichtung des calvinistischen Protestantismus: Überkommene Traditionen sollen von jedem Individuum als Interpret bzw. Interpretin der göttlichen Botschaft (ohne Vermittlung durch eine Kaste von Berufsreligiösen) hinterfragt werden und jeder/jede sollte die Bibel lesen und die Welt durch Engagement immer besser machen können. Einen weiteren wichtigen Schritt auf dem Weg zu Autoritätenschwund und Pluralismus markiert die später von Hobbes übernommene Handlungstheorie vom eigennützig-bösen, aber dadurch zugleich sehr produktiven Menschen (zunächst hieß dies ›Erbsündenlehre‹). Daraus wurde unter anderem eine Skepsis auch gegenüber der moralischen Qualifikation der

Herrschenden, was später ein geistig pluralistisches, allerdings auch wirtschaftsliberales Freiheitsideal begünstigte. Die Reformation hat – als Ursache und zugleich als Folge der sozialen Emanzipation des Bürgertums, des Aufstiegs des Kapitalismus und der entstehenden Pluralität von Lebensentwürfen in Europa – die entscheidende Weiche (wenngleich teils unbeabsichtigt) in Richtung einer pluralistischen Gesellschaft gestellt, in der die Herrschaftsgewalt das Individuum in einer (weiten) persönlichen Sphäre in Ruhe lässt. Auch die neuzeitliche Demokratieidee, die nicht zuletzt in calvinistischen Gemeindekonzepten wurzelt, sowie der calvinistische Widerstandskampf gegen religiöse Unterdrückung spielten eine Rolle.

Die daraus erwachsene liberale westliche Demokratie ist in vielen Punkten eine Ansammlung protestantischer Säkularisate. Doch sie ist nicht mehr die Religion selbst, sondern Religion als kombinierte Instanz für Sinnstiftung, Moral, sozialen Zusammenhalt und psychologische Deutung des Menschen: Dieses historische Normalphänomen fast aller menschlicher Gesellschaften ist in Mitteleuropa mehr und mehr Vergangenheit. Ungeachtet dessen hat letztlich jeder Mensch auch in säkularisierten Zeiten eine ›Religio‹, also etwas, worauf wir beruhen und was uns Orientierung gibt. Dies verwun-dert nicht, denn die von der Religion befriedigten menschlichen Bedürfnisse leben weiter. Jedes Popkonzert und jedes Fußballspiel erfüllen die Formalmerkmale einer großen religiösen Feier: Verehrung von Helden und Vorbildern, Singen, Tanzen, ritualisierte Abläufe und optisches Schauspiel. Dass ›religiöse Feier‹ eigentlich dies meint, das vergisst man als Europäer/in vor lauter eher bedingt unterhaltsamen Konfirmations- und Hochzeitsgottesdiensten vielleicht gar. Dass demgegenüber in Europa die *reguläre* Religion – trotz der Säkularisate und trotz der eben beschriebenen Substitute (was nicht das gleiche ist) – nur noch wenig in Erscheinung tritt, ist im Weltmaßstab freilich auch heute noch ein Sonderfall. Weltweit, auch in westlichen Ländern wie den USA, ist die Religion keinesfalls auf dem Rückzug. Für Europa ist es gleichwohl charakteristisch geworden, dass der politische Raum einer ist, in dem Religion offiziell gar nicht vorkommt – oder in dem Religionsvertreter/innen jedenfalls nicht anders als andere Menschen auftreten, wenn über politische Fragen etc. diskutiert wird.

Warum die liberale Demokratie dennoch neutral gegenüber Weltanschauungen und anderen Glückskonzepten sein muss

Vor dem so beschriebenen Hintergrund lässt sich sagen: Der ›Kopftuchstreit‹ ist zwar einerseits ein Konflikt zwischen unterschiedlichen weltanschaulichen (oder ihrer eigenen Wahrnehmung zufolge *nicht* weltanschaulichen) Lebenseinstellungen. Er ist andererseits aber auch ein Konflikt zwischen offen

religiösen und religiös-säkularisierten Weltsichten. Wie man noch sehen wird, könnte letztgenannte Einsicht für die Füllung des Konzepts der ›Neutralität‹ als einer zentralen Kategorie liberal-demokratischer Grundordnungen wesentlich sein. Um die so bezeichnete Problemlage im Einzelnen normativ abzuarbeiten, muss man die Problematik des Zusammenlebens in pluralistischen Gesellschaften freilich insgesamt präziser analysieren, als es der bisherigen emotionalisierten Debatte gelungen ist (siehe auch Böckenförde in diesem Band).

Liberal-demokratische Grundordnungen bzw. Verfassungen zentrieren sich um die Prinzipien ›Menschenwürde‹ (Respekt vor der Autonomie aller Individuen) und ›Unparteilichkeit‹ (Unabhängigkeit von Sonderperspektiven). Diese Prinzipien – und die aus beiden gemeinsam abgeleiteten Ideen ›maximale gleiche Freiheit der Individuen‹ und ›gewaltenteilige Demokratie als Konfliktlösungsverfahren bei Freiheitskonflikten‹ – verkörpern das, was in der liberalen Welt mit ›Gerechtigkeit‹ (Art. 1 Abs. 2 GG) gemeint ist. Warum *überhaupt Würde?* – Diese Frage beantworten liberale Verfassungen nicht mehr. Ohne jene Begründung weiß man freilich auch nicht, was ›Würde‹ als Basisverfassungsnorm, die die Auslegung aller weiteren Normen anleitet, überhaupt bedeuten soll (Respekt vor der Autonomie?). Nun kann die modern-liberale Philosophie – die kritische und auch stark revidierende Fortschreibung Kantscher, Lockscher usw. Ideen, die den liberalen Staat theoretisch generiert haben – ›Würde‹ und ›Unparteilichkeit‹ mittlerweile auf eine Weise fundieren, die die universale Richtigkeit jener Basisprinzipien und genau jenen Inhalt nachweist. Dies gelingt (unter Auflösung m. E. substanzieller Fehlgriffe bei den liberalen Klassikern), indem man zeigt, dass (1) diese beiden (und zwar *nur* diese beiden) Prinzipien für den Menschen als Menschen bei Strafe des Selbstwiderspruchs logisch unhintergehbar sind, sobald wir überhaupt je – und sei es auch nur gelegentlich – *mit Gründen* über normative Fragen streiten (also *normativ rational* sind) und dass (2) der zumindest gelegentliche (!) Vernunftgebrauch in normativen Fragen vom Menschen als Menschen ebenfalls nicht vermieden werden kann. Wie gelingt dies? Dies muss hier in aller Kürze dargelegt werden, weil nur so das Interpretationsfundament für die konkreten Grundrechtsfragen von multikulturellen Konflikten gewonnen wird (und insbesondere der Grad des zulässigen oder gerade unzulässigen Relativismus aufgezeigt werden kann):

Zunächst bestreiten viele schlicht die Möglichkeit rationaler normativer Aussagen. ›Würde‹ und ›Unparteilichkeit‹ seien schlichte Setzungen und damit bestenfalls als relativistische Konzepte zu begreifen. Richtig seien allein die Norm und Ordnung einer Gesellschaft, die den rein faktischen Präferenzen der Menschen (wobei dies meinen kann: Konsens oder Durchschnitts- bzw. Mehrheitspräferenzen) oder den im jeweiligen sozialen Kontext gepflegten Traditionen entsprächen. Dass wir rein faktisch diese oder jene Präfe-

renzen oder Traditionen in puncto Multikulturalität haben mögen, kann man empirisch sicherlich messen – aber sind unsere Präferenzen (im Sinne einer solchen präferenztheoretischen oder kontextualistischen Position) schlicht wegen ihrer faktischen Existenz auch *richtig* so?

Dagegen sprechen mehrere schlagende Einwände, die in der Regel unbemerkt bleiben:

(1) Nicht nur die Unfähigkeit, unserem rein faktischen Wollen einen Prüfstein anzubieten, spricht gegen einen solchen Präferenzansatz.
(2) Der Präferenzansatz schließt auch einen ›Sein-Sollen-Fehlschluss‹ ein: Warum sollten denn die faktischen Präferenzen der Bürger/innen (Sein) per se als richtig gelten (Sollen)?
(3) Sollen weiterhin nach diesen Maßstäben dann z. B. auch mehrheitlich gewollte Diktaturen als gerecht gelten?
(4) Wessen Präferenzen sind überhaupt gemeint? Dürfen 50,1 Prozent einer Gesellschaft beliebige Entscheidungen treffen, oder 73,4 Prozent oder 84,5 Prozent? Und wenn ein bestimmtes Mehrheitsquorum, warum dann gerade dieses Quorum? Nochmal: Ich frage hier nicht, was irgendeine Mehrheit rein faktisch *tut* – ich frage, ob sie tun *darf*, was sie möchte (z.B. auch den ›Führerstaat‹ wieder einführen, wenn 80 Prozent der Bürger/innen das wollen). Plädiert man gar für einen echten Konsens der faktischen Präferenzen, so plädiert man letztlich für die Anarchie, denn wirklich einigen werden sich alle in pluralistischen Gesellschaften auf kaum etwas können.
(5) Entscheidend ist aber folgender Punkt: Die Präferenztheorie der Gerechtigkeit enthält einen Selbstwiderspruch. Denn wer sagt, es gebe keine allgemeinen normativen Sätze und deshalb müsse allgemein auf Präferenzen rekurriert werden, der stellt selbst einen allgemeinen normativen Satz auf. Die Aussage, *dass in Bezug auf Normen alles relativ sei*, widerlegt sich also selbst.

Ich möchte daher anders ansetzen und mit der folgenden kleinen Überlegung zeigen, dass es rationale Normen bzw. Ordnungen (und zwar sogar in einem universalen Sinne, also für alle menschlichen Gesellschaften) gibt, auch wenn schon wir Deutschen dies beispielsweise in den 1930er Jahren rein faktisch nicht einsehen wollten. Dabei geht es mir zunächst nicht darum, dass es in privaten Fragen über das ›gute Leben‹ und den Geschmack in der Tat verschiedene Ansichten geben kann. Es geht auch nicht darum, dass bestimmte Spielräume zwischen kollidierenden Prinzipien (etwa verschiedene Freiheitssphären der Bürger/innen) in verschiedenen Kulturen auch unterschiedlich genutzt werden dürfen (wobei wir auf beide Fragen zurückkommen werden). Meine kleine – in der einleitend zitierten Literatur viel ausführlicher und in Auseinandersetzung mit einer Vielzahl hypothetisch denkbarer Einwände

ausgearbeitete (siehe Anm. 1, v.a. Ekardt 2007 und 2008) – Überlegung dafür, dass die Grundlagen der Gerechtigkeit trotzdem universal sein müssen, läuft wie folgt:

In einer pluralistischen Welt streiten die Menschen über normative Fragen. Selbst fundamentalistisch und autokratisch gesinnte Menschen tun dies und bedienen sich dabei der menschlichen Sprache. Wer aber *mit Gründen* (also rational, d.h. mit Worten wie *weil, da, deshalb*) streitet, also bei normativen Themen Sätze wie *X ist richtig, weil Y* formuliert, setzt logisch zweierlei voraus (ob man dies nun rein faktisch will oder nicht): (1) Normative Fragen können überhaupt *mit Gründen* und ergo objektiv und nicht nur subjektiv präferenzgesteuert entschieden werden. (2) Die möglichen Diskurspartner verdienen gleiche unparteiische Achtung.

Denn Gründe sind egalitär und das Gegenteil von Gewalt und Herabsetzung; und sie richten sich an Individuen mit geistiger Autonomie, denn ohne Autonomie kann man keine Gründe prüfen. Somit sind universale Gerechtigkeitsprinzipien möglich: ›die Achtung vor der Autonomie der Individuen‹ (Menschenwürde) und ›eine gewisse Unabhängigkeit von Sonderperspektiven‹ (Unparteilichkeit – was ich hier nicht vertiefe). Dass man (1) zumindest gelegentlich im hier gemeinten Sinne *mit Gründen*[2] entscheidet und sich damit logisch in der hier gezeigten Argumentation verfängt, genügt dabei. Zum gleichen Ergebnis führt der Gesichtspunkt, dass (2) die These, dass normative Fragen nicht *mit Gründen* entschieden werden könnten, auch auf Grund des oben bei den Präferenztheoretikern aufgezeigten Selbstwiderspruchs unhaltbar erscheint. Ich lege hier nicht (wie andernorts, siehe bspw. Ekardt 2007 und 2008) näher dar, dass diese wenigstens gelegentliche normative Rationalität von Menschen auch in Situationen, in denen man nicht diskutiert, trotzdem die einzelnen Menschen und damit auch die gesellschaftliche Grundordnung auf ›Menschenwürde‹ und ›Unparteilichkeit‹ verpflichtet.

Indem sich freilich nur die zwei letztgenannten Prinzipien zwingend universal für alle Ordnungen des Zusammenlebens herleiten lassen, kommt man zu für den ›Kopftuchstreit‹ wesentlichen Konsequenzen. Es sind dies solche Konsequenzen, die jede liberal-demokratische Verfassung – bei richtiger Interpretation – eigentlich heute immer aussagen sollte. Zunächst einmal

2 Noch einmal: Dies ist eine logische Schlussfolgerung und keine empirische Aussage darüber, ob Menschen rein faktisch im hier beschriebenen Sinne rational entscheiden möchten. ›Rational‹ heißt hier, wie gesehen, nicht wie zumeist bei Ökonomen ›ein (tendenziell eigennütziges) Ziel mit möglichst effektiven Mitteln umsetzend‹ (dies wäre schlicht die ›instrumentelle Rationalität‹). ›Rationalität‹ meint hier vielmehr, dass jemand normative Fragen *mit Gründen* entscheidet. Ein Grund ist dabei alles, was die besagte *weil-/da-/deshalb*-Struktur hat und außerdem im Prinzip von jedem und jeder eingesehen werden kann.

geht es um die Konsequenz, dass eine *gerechte* Grundordnung auf maximaler gleicher Freiheit der Individuen beruhen muss. Deshalb brauchen wir demokratische und gewaltenteilige Institutionen, da sie einen wirksamen Freiheitsschutz versprechen. Allerdings können diese nach dem Gesagten nur zuständig sein für Konflikte zwischen verschiedenen Freiheiten und den (bei der Freiheit logisch mitgedachten) sehr zahlreichen Freiheitsvoraussetzungen wie Sozialstaatlichkeit, Bildung usw.

Somit ist einerseits die ›Möglichkeit universaler, nicht-relativistischer Gerechtigkeitsaussagen‹ (also die Möglichkeit objektiver Aussagen über das richtige Zusammenleben in allen Gesellschaften sprechender und damit in die gezeigte Herleitungslogik geratender Menschen) und andererseits ein bestimmter grundlegender ›Inhalt universaler Gerechtigkeit‹ in die menschliche Kommunikationspraxis zwingend eingeschrieben. Dass eine Reihe scheinbar denkbarer Einwände gegen diesen Ansatz nicht greift, habe ich andernorts zu zeigen versucht (siehe ebd.). In jedem Fall ist dies keine von außen auferlegte oder gar religiöse Beschränkung der Menschen. Vielmehr geht es um eine (säkulare) Rekonstruktion dessen, was der Mensch logisch voraussetzt, wenn er lebt – und dabei zumindest gelegentlich *in Gründen* spricht. Da hier nichts von außen auferlegt wird und zudem (erhebliche) Abwägungsspielräume insbesondere zwischen kollidierenden Freiheitssphären verbleiben, braucht niemand – auch keine Vertreterin und kein Vertreter z.B. einer islamisch geprägten Weltanschauung – eine solche Sichtweise als kulturimperialistisch zu empfinden. Dass man auf all dies auch nicht mit einem Hinweis darauf antworten kann, dass *rein faktisch viele Menschen aber andere Ansichten haben*, wurde bei der Kritik der Präferenztheorie bereits deutlich.[3]

Vor diesem Hintergrund ergibt sich (a) philosophisch und als neu ausgerichteter Inhalt der universalen Gerechtigkeit und damit zugleich (b) als Begründung und Vorgabe für die Interpretation grundlegender liberal-demokratischer Verfassungsprinzipien: Der Bereich der ›Gerechtigkeit‹ ist der der Freiheiten und (weit zu verstehenden) Freiheitsvoraussetzungen. Alles andere

3 Auch die von marxistischer Seite erwartbare Frage, ob man nicht statt von der ›Freiheit‹ von der ›Gleichheit‹ ausgehen müsste, stellt sich nicht wirklich. Erstens enthält die Idee gleicher menschenrechtlicher Freiheitsrechte einschließlich bestimmter Freiheitsvoraussetzungen, wie wir gleich noch näher sehen werden, bereits wesentliche Elemente von ›Gleichheit‹ (und sie begründet diese ausgehend von der Autonomie des Menschen und nicht vom Menschen als einem zu paternalisierenden Fürsorgeobjekt). Zweitens wäre ein Mehr an Gleichheit im Sinne ›materieller Ergebnisgleichheit‹ (nach kommunistischem Vorbild) für die Freiheit katastrophal und würde (auch hier lassen osteuropäische Erfahrungen grüßen) selbst den Schwächsten nicht unbedingt etwas nützen, weil man so die Leistungsanreize für die Stärkeren beseitigt, die überhaupt erst eine z.B. sozialstaatliche Verteilungsmasse schaffen. Dagegen ist wiederum drittens die Idee möglichst vergleichbarer Chancen für alle (auch wenn es nie strikte Chancengleichheit geben wird) bereits in der Freiheitsidee enthalten.

mag als Bereich des ›guten Lebens‹ bezeichnet werden. Eine gerechte Politik muss via Freiheit die Möglichkeit (!) individuellen Glücks garantieren, doch niemals darf sie das ›gute Leben‹ selbst regeln – also persönliche Glückskonzepte, Weltanschauungen oder Anstandsvorstellungen etc. Indem der klassische Liberalismus den Schutz von Freiheit und Gemeinwohl als Staatsaufgabe ansah, war aber (dank des inhaltlich völlig beliebigen und daher besser zu vermeidenden Gemeinwohlbegriffs) nie wirklich klar, was die ›Gerechtigkeit‹ und was das ›gute Leben‹ ist. Die hier entwickelte Konzeption zeigt dagegen, dass nur die Freiheit und ihre vielen Voraussetzungen bzw. förderlichen Bedingungen – und alles daraus ableitbare – begründbare (und sogar universale) Belange sind. Sie machen also den Bereich der ›Gerechtigkeit‹ aus – alles andere gehört zum ›guten Leben‹ und geht die Politik folglich nichts an. Damit ergeben sich zuallererst zwei klare gerechtigkeitstheoretische Argumente für die Scheidung von ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹, mit der Folge, dass das ›gute Leben‹ wie das Gemeinwohl und der Schutz gegen sich selbst keine zulässige Freiheitsschranke bildet: Erstens wären Beschränkungen hierin (etwa durch ein beliebiges Bestimmungsrecht der demokratischen Mehrheit, neue Aufgaben aufzugreifen und dem einzelnen Vorgaben zu machen) ein Angriff auf die Freiheit zu Gunsten letztlich im Ausgangspunkt dogmatischer, nicht allgemein begründbarer Belange. Und zweitens fehlen einfach normativ rationale Maßstäbe dafür, was ein ›gutes Leben‹ ist; privat gibt es allenfalls das instrumentell Rationale. Das erste Argument interpretiert die (Handlungs- und Gewissens-)Freiheit und ist daher ersichtlich auch ein Argument der konkreten Interpretation liberal-demokratischer Verfassungen, deren Grundrechtsgarantien sämtlich auf dem Freiheitsbegriff aufbauen.

Darum – so lässt sich für multikulturelle Konflikte schlussfolgern – passt eine ›Leitkultur‹, die eine bestimmte Variante eines ›guten Lebens‹ für alle vorgibt, genauso wenig zum liberalen Staat wie der postmoderne Relativismus. Es ist damit nicht alles Privatsache, was man in klassisch-liberaler Tradition dafür hält – man darf aber auch nicht alles regeln. Um ein Beispiel jenseits der multikulturellen Konflikte zu geben: Man darf also fragen, *ob der klimaschädliche Urlaubsflug gerecht ist*, aber nicht, *ob mir Fliegen Spaß macht* bzw. *ob es mir dabei gut geht* und *ob ich innerlich für Fortschritt bin*. Auf diese letzteren Fragen muss sich jeder Mensch im Rahmen seines persönlichen Konzepts von einem ›guten Leben‹ (›Tugendethik‹) selbst die Antwort geben. Kurz gesagt: Unrecht hat eine Globalisierungskritik, die sagen möchte, dass reiche Menschen endlich lernen sollen, dass sie mit weniger Geld innerlich viel glücklicher wären. Dies hat vielmehr jeder selbst zu entscheiden. Umgekehrt wiederum darf eine wirtschaftsfreundliche Lebensperspektive der globalisierungskritischen Lebensperspektive nicht verbieten, wochenlang im Park zu entspannen und sich durch Gelegenheitsarbeit über

Wasser zu halten; denn niemand ist in einer liberalen Demokratie auf das oben erwähnte protestantische Leistungsideal verpflichtet.

All dies gilt auch für Kulturkonflikte mit Migrationshintergrund. Eine Verpflichtung aller Bürger/innen auf eine ›Leitkultur‹ mit Ordnung, Pünktlichkeit und Anstand wäre hier unhaltbar. Aber ebenso falsch ist ein indifferenter multikultureller Relativismus, wenn Migrierende ihre Töchter zwangsweise in die Türkei verheiraten, Mädchen gegen deren Willen vom Schulsport befreien oder wenn Brüder ihre Schwestern physisch bedrohen, weil sie Freundschaften mit Männern pflegen. Denn die Politik muss Freiheit auch vor den Mitmenschen garantieren. Daran ändert auch das ›Elternrecht‹ eines Vaters nichts, der z.B. seine Tochter gegen ihren Willen vom Sportunterricht befreien möchte: Denn Erziehungsrechte der Eltern sind nur eine Krücke der Freiheit, solange der/die Einzelne die eigenen Entscheidungen noch nicht voll überschauen kann. Sie sind keine Berechtigung, anderen nach Belieben den eigenen Willen aufzuzwingen. Dagegen darf eine Frau selbstredend *freiwillig* ein Kopftuch tragen. Sofern eine autonome Entscheidung vorliegt, verdient dies Anerkennung. Nur jene Spielräume erlauben es den Menschen in unterschiedlichen Kulturen, sich ohne Unterdrückung, Demütigung und Ausgrenzung gegenseitig als Gleiche zu sehen. Allein wenn ein Konzept eines ›guten Lebens‹ die Freiheit der anderen stört, wird dies zu einer politischen Frage.

Gerade eine kontextualistische Position, wie sie insbesondere asiatischen Kulturen häufig zugeschrieben wird, dürfte dennoch nicht einverstanden sein. Sie könnte sagen, die Freiheit führe zum Zusammenbruch tradierter, wertvoller Lebensformen wie z.B. der eingespielten familiären Rollenverteilung oder des Lebens in einer kommunitären Sekte. Der Liberalismus bevorteile also doch bestimmte Lebensformen und mische sich daher sehr wohl ins ›gute Leben‹ ein. Und in der Tat: Muslimischen Kindern, die von ihrem Vater streng reglementiert werden, könnte früher oder später die Lust auf das enge Korsett religiös-traditionell fundierter Regeln vergehen, wenn sie nur lange genug via Fernsehen andere Lebensoptionen mitbekommen. Doch was soll dies besagen? Jede/jeder hat ja die Freiheit, z.B. einen bestimmten Glauben streng zu praktizieren. So kann jeder Traditionalist in einer liberalen Gesellschaft mit seiner Frau – wenn sie dem zustimmt – ungehindert ein klassisches Rollenmodell leben. Und bestimmte Lebensstile mögen sich zwar faktisch mit der liberalen Globalisierung verbreiten; doch gleichzeitig schafft die Globalisierung die Wahlmöglichkeiten, sich aus einer Fülle von Optionen auch andere auszusuchen.

Umgekehrt endeten schon kleinste Infragestellungen der überlieferten Strukturen in traditionellen Gesellschaften früherer Jahrhunderte nicht selten auf dem Scheiterhaufen – und noch heute bedrohen religiöse Extremisten bzw. Extremistinnen freie Geister in Iran und andernorts mit dem Tod. Es

spricht nicht für eine Lehre und es spricht auch nicht für gewisse Regierungen, dass sie offenbar solche gewalttätigen Argumente benötigen.

Man könnte allerdings insistieren und verlangen, dass die ›Gerechtigkeit‹ von vornherein stärker religiös gedacht werden müsste, besonders (a) vor dem o.g. historischen Hintergrund Europas und (b) vor dem Hintergrund der anhaltenden Präsenz religionssubstituierender sowie säkularisierter Gehalte, auch in Europa. Selbst im heutigen Mitteleuropa sieht man oft immer noch zuerst die Kirchen in der Expertinnenrolle für Fragen nach grundlegenden Werten; ob es nun um Gentechnik, globale Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit oder Sterbehilfe geht. Doch mag Religion rein faktisch noch so präsent wirken: Sie kann in einer pluralistischen Welt nicht mehr der gesellschaftlich-gerechtigkeitsbezogene (also nicht private!) Kompass für Richtig und Falsch sein. Religiöse Moral beruht auf Annahmen, die man glauben, aber nicht wissen kann: die Existenz Gottes und die Erkennbarkeit seiner Regeln für den Menschen. Die hinter dem modernen Recht stehende universalistische Moralphilosophie (Immanuel Kant, John Rawls, Jürgen Habermas) ist zwar in Teilen Erbin der Religion. Sie verzichtet aber auf unbelegbare metaphysische Hintergrundannahmen.[4] Und sie kann universale moralische Grundprinzipien wie ›Freiheit‹ und ›Demokratie‹ besser begründen als ein religiöses System. Und Prinzipien, die anders als religiöse Regeln allgemein verbindlich und nicht kulturspezifisch gerechtfertigt sind, sind für das Zusammenleben in einer pluralistischen und globalisierten Welt dringend nötig.

Weder ›Leitkultur‹ noch multikultureller Relativismus: Kopftücher, aber auch antireligiöse Karikaturen und (keine) Einbürgerungstests

Dennoch werden Kulturkonflikte mit Migrationshintergrund gerade in letzter Zeit hochkontrovers diskutiert. Auf der einen Seite protestierten Gläubige gegen Mohammed-Karikaturen und islamkritische Papst-Äußerungen, auf der anderen Seite wurde in Deutschland über Gesinnungstests zur Einbürgerung von Muslimen und Musliminnen oder über Lehrerinnen mit Kopftüchern debattiert. In Frankreich hat man auch Schülern und Schülerinnen das Tragen religiöser Symbole vollständig untersagt. Die Zuflucht zu irgendeiner Art von ›Leitkultur‹ des ›guten Lebens‹ wäre gleichwohl nach dem Gesagten unzulässig, da das ›gute Leben‹ kein möglicher Gegenstand einer gerechten Politik ist. Jedoch wäre eine laizistische Totalverbannung aller weltanschaulichen

4 Philosophie wie Religion mögen in der Geschichte schon oft bloß die Mächtigen scheinlegitimiert haben – sie stellen Recht und Gesellschaft aber auch einen kritischen Kompass gegenüber. Das können rein naturwissenschaftliche Weltbilder nicht: Aus naturwissenschaftlichen Messungen folgen keine Antworten auf die Wertungsfragen danach, welchen Regeln Menschen folgen sollten.

Symbole aus dem öffentlichen Raum ähnlich zweifelhaft. Weil die Freiheit eben die Richtschnur für die Lösung sozialer Konflikte ist, dürfen verschiedene Arten des ›guten Lebens‹ nebeneinander existieren, sofern sie sich nicht ernstlich gegenseitig behindern. Ein Laizismus wie in Frankreich ist erstens eine unnötige Freiheitseinschränkung; er unterscheidet zwar richtigerweise zwischen ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹, doch ist er gegenüber der ›offenen Neutralität‹ der nebeneinander existierenden Symbole die einschränkendere Variante. Zweitens haben und zeigen wir letztlich alle irgendeine Weltanschauung (und dies führt zur eingangs formulierten Einsicht in den säkularisiert-religiösen Charakter westlicher Lebensweisen zurück): Auch das Tragen von freizügiger Kleidung oder Jogginganzügen beim Bäcker drückt letztlich ein persönliches Glücksideal aus. Können nicht sogar lange Haare als Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung getragen werden (vielleicht ja einer ›linken‹)? Und expliziert nicht umgekehrt jemand, der stets dunkle und dezente Maßanzüge trägt, damit ebenfalls eine bestimmte Weltanschauung (diesmal eine eher ›konservative‹)? Oder wie steht es um einen Lehrer, der in den Trikots bekannter Fußballer zum Unterricht erscheint und sich auch sonst als deren fanatischer Anhänger zu erkennen gibt? In den privaten Raum verbannen kann man solche Symbole folglich gar nicht. Darum muss die Politik Konzepte des ›guten Lebens‹ nicht etwa unsichtbar machen, sondern nebeneinander bestehen lassen, sofern nicht die Freiheit der Mitmenschen eindeutig betroffen ist, z.B. wenn eine Lehrerin die Schülerinnen zum Tragen eines Kopftuchs drängt. Dann darf der nicht-relativistische liberale Staat die Lehrerin genau daran hindern – ebenso wie daran, zum ›Heiligen Krieg‹ aufzurufen. Nicht hindern darf man sie dagegen am Tragen ihres Kopftuchs, denn das bloße Sehen eines Kopftuchs ist für die Schüler/innen kein Freiheitseingriff. Auch die Mehrheit hat, wie wir sahen, kein weiter gehendes Bestimmungsrecht, auch wenn gängige juristische Ansichten das übergehen.

Man sage jetzt nicht, ein Kopftuch wirke intensiver als ein anderes Kleidungsstück: So dürften z.B. Sportabzeichen oder kurze Röcke – die aus der Sicht mancher Muslime/Musliminnen auch eine Weltanschauung verraten, nämlich eine *emanzipierte* – die Schüler/innen eher stärker als Kopftücher beschäftigen. Im Übrigen wird man meist auf höchst unterschiedliche Lehrer/innen treffen, die auch optisch den unvermeidlichen, begrüßenswerten Pluralismus liberaler Gesellschaften verkörpern. Und auch wer jetzt einen vermeintlich ›autoritären Charakter‹ des Kopftuchs anführt, sagt nicht nur etwas Zweifelhaftes, sondern wird zudem in den Streit der Weltanschauungen hineingezogen, aus dem sich eine liberal-neutrale Verfassung gerade herauszuhalten hat. So könnte man einwenden, dass das Christentum als Religion der Kreuzzüge usw. doch viel autoritärer und gewalttätiger sei (erst recht träfe in unseren Tagen der Gewaltvorwurf auf Fußballfans zu). Sagt man jetzt, dies sei nicht das *wahre* Christentum, hilft dies nichts. Denn ein liberaler Staat hat

nicht über die *wahre* Interpretation einer Religion zu befinden; dies ist eine Frage des ›guten Lebens‹, nicht der Politik. Deshalb sind verschiedene Religionen auch gleichzubehandeln.

Speziell das Sport- bzw. Trikotbeispiel sollte man nicht einfach abtun. Ganz allgemein kann man sagen, dass in modernen Gesellschaften die Popkultur und der Sport gewissermaßen die Rolle übernommen haben, die früher die Religion spielte. Während man im Mittelalter darüber klatschte, dass die Marienfigur im Nachbardorf wieder Blutstränen geweint habe, redet man heute über die neuesten Affären von Boris Becker, David Beckham oder Michael Jackson. Und hat nicht ein Fußballspiel in aufgeheizter Atmosphäre oder auch ein Rock-Pop-Konzert heute wesentlich mehr mit einer religiösen Feier gemein, als der übliche, recht ruhige protestantische Sonntagsgottesdienst? Wenn Religion und Weltanschauung damit aber als ein weit reichendes und letztlich diffuses Phänomen erkannt sind, müssen sich Vertreter/innen einer laizistischen Neutralität fragen lassen, ob auch pop- oder sportzentrierte Weltanschauungen künftig aus der Schule ferngehalten werden sollen. Hiermit soll nicht der kommunitaristische Vorwurf erhoben werden, die liberale Grundordnung sei selbst eine Weltanschauung und damit nicht neutral (Sandel 1982; MacIntyre 1998). Dies wäre falsch, da die liberale Ordnung nur ein Konzept der ›Gerechtigkeit‹, aber kein Konzept des gelungenen bzw. ›guten Lebens‹ darstellt (da sie Letzteres jedem Menschen selbst überlässt). Ich meine lediglich: Es ist einerseits der Sinn des Liberalismus und andererseits auch einfach unvermeidbar, dass jeder Mensch per se eine Weltanschauung (ein Konzept des gelungenen Lebens) hat und dass diese Anschauung *unausweichlich* immer irgendwie sichtbar ist. Damit ist eine Pluralität der Kleidung unter den Bürgern/innen unausweichlich.

Und selbst wenn der Staat vereinzelt einmal eine bestimmte Kleidung untersagen könnte, weil sie in ihrer Intensität als freiheitsbeeinträchtigend anzusehen ist (so würde eine nackt erscheinende Lehrerin voraussichtlich zum Zusammenbruch des Schulunterrichts, also einer Freiheitsvoraussetzung, führen), dann muss er dies jedenfalls gleichberechtigt für alle Weltanschauungen tun; andernfalls ist er nicht mehr weltanschaulich neutral. Ungeachtet all dessen darf jede Art von Religion in der Schule (im Sinne einer historisch-soziologischen Beschreibung) deskriptiv erwähnt werden. Unzulässig ist es dagegen – auch dies beachten die bisherigen Landesgesetze oft nicht – den Kindern im normativ-auffordernden Sinne christliche Werte zu vermitteln: Der liberale Staat hat keine religiösen Werte des ›guten Lebens‹ zu vermitteln, sondern lediglich liberale Gerechtigkeitsprinzipien. Ob sich diese Prinzipien faktisch mit christlichen Prinzipien decken (was nur z.T. stimmt), ist dafür völlig unerheblich. Ausnahmen von der damit strikt gebotenen ›offenen Neutralität‹ gelten freilich, wenn eine weltanschauliche Kleidung derart aggressiv eingesetzt wird, dass das freiheitlich-friedliche nebeneinander Ste-

hen verschiedener Weltanschauungen gerade zerstört wird. Doch reicht es dafür nicht, wenn bloß (und zudem nur durch ein Kleidungsstück) der Eindruck entstehen kann, der/die jeweilige Lehrer/in sei freiheitsfeindlich. Dies muss vielmehr hinreichend substantiiert werden; andernfalls wird die Tatsachenbasis staatlicher Entscheidungen beliebig und die Freiheit gerät zur Farce.

Nun sind Lehrer/innen natürlich nicht nur Bürger/innen, sondern zugleich auch Staatsbedienstete. Aber auch für sie gilt, dass sie ihre Weltanschauung schlecht völlig verbergen können und dass die Freiheitlichkeit der Grundordnung auch sie schützt. Natürlich kann man von ihnen erwarten, dass sie die freiheitliche Ordnung unterstützen und in deren Sinne unterrichten. Ob sie dies tun werden, kann und muss man bei ihrer Einstellung auch prüfen. Nur ist ein bloßer Kleidungstest vor dem eben beschriebenen Hintergrund ein denkbar ungeeigneter Prüfungsweg. Zudem: Symbolverbote schaffen bestenfalls Märtyrer. Zwingt man die ›Verdächtigen‹ dagegen, in einem Diskurs Rede und Antwort zu stehen und sich reflexiv zu seinen Überzeugungen zu verhalten, sich also dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu beugen, dann kann womöglich wirklich eine Haltung entstehen, die die Vorzüge einer liberal-diskursiven offenen Gesellschaft schätzen lernt. Und nur so wird man die zahlreichen Schwankenden überzeugen, dass die liberale Ordnung auch ihre Heimat sein kann.

Die Regelungsversuche vieler deutscher Landesgesetzgeber sind vor all diesen Hintergründen nicht haltbar. Beispielhaft sei § 38 Abs. 2 des neuen baden-württembergischen Schulgesetzes zitiert:

»Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern *oder* Eltern den *Eindruck* hervorrufen *kann*, dass die Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Art. 3 GG, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt. Die Wahrnehmung des Erziehungsauftrags […] und *die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen* widerspricht *nicht* dem Verhaltensgebot nach Satz 1« (Hervorhebungen des Verfassers).

Die Rechtsprechung hat die Norm trotz allem Gesagten für unproblematisch gehalten, da für die ›christlich-abendländische Ausnahmeklausel‹ nur eine *Darstellung* und kein *Bekenntnis* in Rede stehe. Dies ist jedoch ein untaugliches Ausweichmanöver: Man kann Werte als ein bloßes gesellschaftliches Phänomen beobachten und beschreiben – oder man kann für sie werben und sie für richtig erklären. Und Ersteres kann entgegen der Rechtsprechung nicht mit dem baden-württembergischen Schulgesetz gemeint sein. Natürlich darf jede Art von Religion in der Schule (im Sinne einer historisch-gesellschaftswissenschaftlichen Beschreibung) deskriptiv erwähnt und in ihren Fakten

ausgebreitet werden. Da dies trivial ist, muss kein Gesetz der Welt dieses erwähnen. Es geht also eben doch darum, dass den Kindern christliche Werte *vermittelt*, also ihnen näher gebracht werden sollen. Der Gesetzgeber will ja wohl kaum, dass man den Schülern/Schülerinnen sagt: *Rein faktisch finden eben viele bei uns die Hilfsbereitschaft richtig*. Man soll doch wohl eher sagen: *Hilfsbereitschaft ist ein begrüßens- und bejahenswerter Wert*. Lehrer/innen sollen doch offenbar Werte *vermitteln*, also gerade wertend für sie eintreten. Dies wird vollends deutlich in Art. 12, 15 und 16 der baden-württembergischen Landesverfassung, die ausdrücklich fordern, Kinder zu »christlicher Nächstenliebe« usw. »zu erziehen«. Die Kinder sollen also keinesfalls bloß informiert, sondern vielmehr beeinflusst werden. Und hier tritt eben die Kollision ein: Der liberale Staat hat keine *religiösen* Werte des ›guten Lebens‹ zu vermitteln (sondern nur *liberale Gerechtigkeits-prinzipien*). Und dies ändert auch keine Landesverfassung, die ja dem Grundgesetz des Bundes stets untersteht (Art. 31 GG).

Warum die liberale Demokratie nicht an Kulturkonflikten zerbrechen muss

Man kann sich bei alldem wundern, warum der Streit über das Kopftuch derart heftig – mehr oder weniger von allen Beteiligten – geführt wird. Doch letztlich ist dies nicht verwunderlich. Religion und ihre säkularen Nachfolger stehen funktional betrachtet für eine Orientierung im Leben, für Sinn und eine gewisse Sicherheit. Dementsprechend werden hier Kontroversen besonders heftig ausgetragen. Zudem wird das Kopftuch als Symbol für die gesamte Kontroverse um die richtige Zuordnung von ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹ haftbar gemacht. Dies ist letztlich natürlich überzogen; die konkrete Argumentation bleibt dabei nicht selten auf der Strecke.

Das hier dargelegte Freiheitskonzept ist das Modell einer autonomen und freien Selbstentfaltung, das es jedem Menschen – aber eben auch global und generationenübergreifend – ermöglichen möchte, auf seine Weise glücklich zu werden. Liberale Gesellschaften und somit auch die europäische Verfassungsordnung haben indes nicht nur eine normative Begründung. Sie haben, und dies ist das eigentliche Thema beispielsweise Di Fabios (2005), auch so etwas wie faktische Entstehungs- und Bestandsvoraussetzungen. Diese begründen die liberale Demokratie nicht (sonst ›Sein-Sollen-Fehler‹), und doch sind sie normativ relevant. Denn die ›Gerechtigkeit‹ soll nicht nur auf dem Papier stehen, sondern real werden, da die gerechten Normen sonst keine Konflikte lösen können. Daraus ergibt sich, dass die liberalen Basisprinzipien ihre eigene Erhaltung fordern. Was aber sind die faktischen Voraussetzungen autonomiezentrierter Gesellschaftsformen, sozusagen als besondere Freiheitsvoraussetzungen? Man kann sich diese Frage beantworten, indem man daran

denkt, unter welchen Bedingungen liberale Gesellschaften faktisch entstanden sind: Man könnte dann eine Mischung vor allem aus bestimmten ökonomischen Interessen und kulturellen Hintergrundorientierungen als faktische Basis entstehender Freiheitlichkeit identifizieren. Diese Bedingungen gelten ersichtlich auch für den Fortbestand liberaler Gesellschaften. Das bedeutet z.B.: Wenn immer mehr Menschen gewissermaßen postmodern alles Normative nur noch ironisch wahrnehmen und allein die egozentrische Selbstverwirklichung ins Zentrum stellen, ist dies nicht nur normativ kritikwürdig (da es eben sehr wohl universalistische Prinzipien der ›Gerechtigkeit‹ gibt). Es ist auch für den Fortbestand der Liberalität gefährlich in einer Zeit, in der unter dem Druck des (realen oder auch nur befürchteten) globalisierten Terrors die Freiheit schleichend immer weitere Einschränkungen erfährt.[5]

Die freiheitsgefährdende Indifferenz kann freilich auch aus der Multikulturalität moderner westlicher Gesellschaften erwachsen, sollten hohe Zahlen von Migrierenden eine indifferente bis ablehnende Position zu liberalen Gerechtigkeitsprinzipien einnehmen. Doch ist einerseits zweifelhaft, ob dem wirklich so ist und andererseits bleibt eine liberale Ordnung – bei Strafe ihrer Selbstzerstörung – der äußeren Handlungs- und Konfliktregulierung mit einer Normierung innerer Einstellungen bekanntlich unvereinbar. Es ist auch gerade der Witz einer liberalen Ordnung, dass sie auf Grund ihrer Freiräume, ihrer Kontrollmechanismen und zugleich ihrer schieren Eigennützigkeit für die meisten Menschen auch ohne den ›Neuen Menschen‹ Mao Tse Tungs oder vieler religiöser Traditionen möglich ist. Zwar ist es, da innere Einstellungen oft irgendwann in ein äußeres Verhalten übergehen, dem Staat durchaus erlaubt, z.B. im Wege schulischer Erziehung für Bildungsinhalte zu sorgen, die gegenüber dem liberalen Staat gleich-gültige künftige Bürger/innen unwahrscheinlicher machen. Doch kann man keine Pflicht zu mehr Gemeinsinn oder auch mehr Patriotismus normieren. Dies geht real nicht und es würde auch nicht unbedingt helfen, sondern an der nötigen globalen Perspektive vorbeigehen. Zudem darf dies eine nicht kollektivistische sowie im

5 Man denke an die ›doppelte Freiheitsgefährdung‹: Einerseits kann eine extrem verstandene Freiheitlichkeit liberaler Gesellschaften ebenjene Gesellschaften zur Zielscheibe skrupelloser Gegner/innen machen – andererseits droht die Freiheit aber auch durch ein Übermaß an Sicherheitsvorkehrungen gegen etwaige Terroranschläge ad absurdum geführt zu werden. An Letzterem wäre besonders tragisch, dass etwa islamistische Terroristen damit ihr Ziel, die Freiheit zu zerstören, erreichen würden. Di Fabio (2005) z.B. übersieht hier, dass das ökonomistische Denken des klassischen Liberalismus (›mehr Leistung‹) in seinem Relativismus und in seinem einseitigen Freiheitsideal mit dem postmodernen Selbstentfaltungshype durchaus verwandt ist, ja sogar im Kontext der Globalisierung die Logik der Sachzwänge das Resignieren des Einzelnen mit hervorbringt und deshalb auch nicht die richtige Antwort auf ein postmodernes Untergraben des Liberalismus sein kann. Der richtige Weg ist vielmehr eine positive Freiheitsvision.

Bereich des ›guten Lebens‹ abstinente Politik auch nicht. Auch im Strafrecht ist der Tätervorsatz als ›innere Einstellung‹ nur insoweit relevant, als er weitere Straftaten einfach wahrscheinlicher macht. Die Integrationspolitik in pluralistischen Gesellschaften muss darum der skizzierten liberalen Linie folgen, was z.B. bedeuten würde: sprachliche Freiheitsvoraussetzungen, die Fähigkeit zu denken und selbständig dazuzulernen dürfen und müssen vermittelt werden, ebenso wie die Gründe für die Freiheit. Aber eine *innere Neigung* zu einer freiheitlichen Ordnung, die unterschiedliche Glückswege toleriert, kann man nicht mit Gewissheit planen und dies wäre auch wie eine ›Leitkultur‹ ein Übergriff ins ›gute Leben‹, abgesehen vom darin implizierten latenten Kollektivismus. Diesem inhaltlichen Anliegen kann man freilich nicht durch ein Ausweichen auf einen Symbolstreit ausweichen; nicht Kopftücher als solche sind das Problem.

Liberale Ordnungen und eine freiheitliche Weltgesellschaft, die nicht mehr zur ethnischen und kulturellen Homogenität zurück kann, sind nur möglich, wenn eine große Zahl von Menschen bereit ist, diese Pluralität auszuhalten und eine innere Bejahung der Autonomie zu entwickeln. Doch erzwingen kann der freiheitliche Staat diese Toleranz als innere Einstellung allenfalls mit Mitteln, die genau das zerstören würden, was ihn ausmacht: seine Freiheitlichkeit. Die Möglichkeit einer – für die langfristige Erhaltung auch des Sozialstaats und der natürlichen Lebensgrundlagen unabdingbaren – handlungsfähigen und dabei pluralistischen Weltgesellschaft wird deshalb auch davon abhängen, ob alle Menschen und Kulturen dieser Welt das nötige Maß an Verfassungspatriotismus und Toleranz freiwillig aufzubringen in der Lage sind. Doch sollte man nicht zu pessimistisch sein. Eine gute Verfassung konstituiert und integriert die Gesellschaft, sie legitimiert und begrenzt die Politik. Nur wer sich selbst akzeptiert, wird auch von anderen akzeptiert werden, auch interkulturell: *Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst*.

Momentan dominiert dagegen ein postmodernes Freiheitsverständnis, welches die Freiheit im Verein mit dem Wirtschaftsliberalismus zur ›Wildwestfreiheit‹ degeneriert – und damit neben Ungerechtigkeit auch Unglück stiftet, indem ein allgemeines Sinnlosigkeitsempfinden begünstigt wird. Doch die wohlfeile Forderung, der Jugend wieder kulturelle Werte zu vermitteln, wird hiergegen nicht helfen, sondern verkörpert einfach nur die andere Seite der ›doppelten Freiheitsgefährdung‹ (wirtschaftsliberal/postmoderne Freiheitshypostasierung versus paternalistische Freiheitsbeschränkung): Kontextualistische Ansätze sind letztlich untaugliche Versuche, in einer beunruhigend unsicheren globalisierten Welt künstliche Anker durch Dogmatisierung umfassender Annahmen zu werfen. Und dem gleichen Dogmatismus huldigt kurioser Weise auch ein skeptizistisch orientierter Mensch, nur in umgekehrter Form. Der Skeptizismus – ob nun der postmoderne oder der wirtschaftsliberale – ist eben auch eine Flucht vor eigenständiger Entscheidung

und der Komplexität der Welt, indem er alles *ganz einfach* erscheinen lässt. Mithin lässt sich die Ideologiekritik der Skeptiker/innen, die den Rationalist/innen gerne eine Flucht vor der Sinnlosigkeit des Seins vorwerfen, umdrehen: Nicht der Rationalismus gaukelt sich Sicherheiten vor, sondern der Skeptizismus. Liberale Gesellschaften haben in Jahrhunderten erbitterter Kämpfe gelernt, dass die *Liebe zur Freiheit* nicht erzwungen werden kann. Doch genau dadurch macht die liberale Gerechtigkeit sie möglich.

Literatur

Di Fabio, Udo (2005): Die Kultur der Freiheit, München: C.H. Beck.

Ekardt, Felix (2005): »Weder Leitkultur noch multikultureller Relativismus. Gerechtigkeit und gutes Leben in der Migrationsgesellschaft«. Kritische Justiz 3, S. 248-261.

Ekardt, Felix (2006): »Woran scheitern bisher Generationengerechtigkeit und Umweltschutz. Unter besonderer Berücksichtigung kulturhistorischer Faktoren (Grundrechtsgeschichte)«. In: Felix Ekardt (Hg.), Generationengerechtigkeit und Zukunftsfähigkeit, Münster: LIT, S. 27-54.

Ekardt, Felix (2007): Wird die Demokratie ungerecht? Politik in Zeiten der Globalisierung, München: C.H. Beck.

Ekardt, Felix (2008): Theorie der Nachhaltigkeit. Rechtliche, ethische und politische Zugänge, Baden-Baden: Nomos.

Ekardt, Felix/Richter, Cornelia (2006): »Ockham, Hobbes und die Geburt der säkularen Normativität. Zur Genese von Säkularität, Individualität und Rationalität in Recht und Moral«. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1, S. 552-570.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MacIntyre, Alasdair (1998): Whose Justice?, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sandel, Michael (1982): Liberalism and the Limits of Justice, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Das islamische Kopftuch, ›Bayern München‹ und die Gerechtigkeit

BERND LADWIG

Umkämpfte Kleidungsstücke

Stellen Sie sich vor, ein Lehrer[1] beträte eine staatliche Grundschule in Dortmund in einem Trikot der Fußballmannschaft ›Bayern München‹. Die Irritation unter den Schulpflichtigen wäre wohl groß. Ihre natürliche Parteinahme für den ruhmreichen Heimatverein ›Borussia Dortmund‹ dürfte einen geordneten Unterricht fürs erste vereiteln. Täte das Schulamt recht daran, dem Lehrer das Tragen des polarisierenden Kleidungsstücks zu untersagen?

Sicherlich. Wer an einer staatlichen Schule unterrichtet, tut dies freiwillig, und er weiß vorher, worauf er sich einlässt: Er übernimmt Verantwortung für Minderjährige, die seinem Anblick nicht ausweichen können. Kinder mögen im Unterricht weghören oder andere Techniken der Großen Verweigerung[2] gebrauchen, und gewiss wird es dem Lehrer nicht gelingen, seine Schutzbefohlenen zum Münchner Verein zu bekehren – wir sind schließlich in Dortmund. Aber sie haben doch ein Recht darauf, dass der Lehrer ein Erscheinungsbild bietet, welches der Vermittlung des Unterrichtsstoffes förderlich ist. Und außerhalb einer Ethikstunde über die Zumutungen der Toleranz dürfte das für das Trikottragen nicht gelten.

1 Auf ausdrücklichen Wunsch des Autors werden in diesem Beitrag allgemein nur die männlichen Formen verwendet, beziehen sich aber auf Männer wie Frauen.

2 Das ist eine augenzwinkernde Anspielung auf einen fast vergessenen Text: Herbert Marcuse spricht am Ende seines Essays »Triebstruktur und Gesellschaft« von der ›Großen Verweigerung‹, mit der eine Philosophie, die nicht Handlangerin der Unterdrückung sein wolle, auf die Tatsache des Todes reagiere; siehe Marcuse 1973: 233.

Ohne Zweifel gibt es also Umstände, unter denen sich Lehrkräfte an staatlichen Schulen Einschränkungen gefallen lassen müssen, die ihr Erscheinungsbild betreffen. Ist die Lehrkraft zudem verbeamtet, so steht sie als Vertreterin des Staats vor ihrer Klasse. Sie verkörpert den Staat, dem zu dienen sie sich entschieden hat. Ihre Entscheidung hat Konsequenzen für die Freiheiten, die sie sich im Dienst herausnehmen darf. Ohnehin sind Freiheitsrechte dem klassisch-liberalen Verständnis zufolge vor allem dazu da, die Bürger vor dem Staat zu schützen. Das Verhältnis zwischen Freiheitsansprüchen der Bürger und Freiheitsansprüchen der Staatsbediensteten ist asymmetrisch zulasten der Letzteren.

Allerdings, rechtlos macht es sie nicht. Da auch Beamte als Bürger ein Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit haben, bedürfen dienstbedingte Einschränkungen beliebiger Freiheiten der Rechtfertigung: Sie müssen sachlich erforderlich und verhältnismäßig sein. Und je zentraler die betroffene Freiheit und/oder je tiefer der Eingriff ist, umso schwerer müssen die rechtfertigenden Gründe wiegen. Außerdem haben Beamte ein Recht darauf, nicht diskriminiert zu werden. In unserem Beispiel: Entschließt sich das Schulamt gegen Trikot tragende Lehrer vorzugehen, muss es dies ohne Rücksicht auf die Vereinsfarben tun, die Anstoß erregen könnten. Das müsste selbst für ein Trikot von ›Borussia Dortmund‹ gelten.

Wie ein Vereinstrikot, so kann auch ein Kopftuch Anstoß erregen. Es ist als Symbol einer Religionsgemeinschaft und auch einer politischen Haltung deutbar: Kopftücher, die weibliches Haupthaar bedecken, werden heute vor allem mit dem Islam oder sogar mit dessen fundamentalistischen Ausprägungen identifiziert. Viele meinen, ein Kopftuch verrate missionarische Absichten oder jedenfalls die Weigerung, hier ganz heimisch zu werden. Es sei ein aggressives Symbol, oder zumindest drücke es Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft aus. Die Möglichkeit solcher Deutungen hat die Urteile in einigen ›Kopftuchfällen‹ bestimmt, deren wichtigster und juristisch folgenreichster der Fall ›Ludin‹ ist.

Der Fall ›Ludin‹ und seine Folgen: Grundsätzliche Fragen

Fereshta Ludin, eine deutsche Staatsangehörige muslimischen Glaubens, wollte in den Schuldienst des Landes Baden-Württemberg eintreten. Jedoch war sie nicht bereit, im Unterricht das Kopftuch abzulegen; das Kleidungsstück gehöre zu ihrer islamischen Identität. Das Oberschulamt Stuttgart sprach ihr daraufhin die Eignung für den Dienst an Grund- und Hauptschulen des Landes Baden-Württemberg ab. Es schrieb dem Kopftuch eine objektive Wirkung kultureller Desintegration zu, die mit dem Gebot staatlicher Neutralität nicht zu vereinbaren sei. Eine Lehrkraft mit islamischem Kopftuch

würde die negative und positive Religionsfreiheit der Schüler und ihrer Eltern verletzen.[3]

Vor den Fachgerichten – vom Oberverwaltungsgericht (OVG) Stuttgart bis hinauf zum Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) – bekam das Land gegen die Beschwerdeführerin Ludin recht. Tenor der Urteile: Das Kopftuch sei ein auffälliges Symbol, das Schüler auch dann religiös verunsichern könnte, wenn es nicht in missionarischer Absicht getragen werde. Kein Gericht hat Frau Ludin eine solche Absicht unterstellt. Jedes hat sich auf die ›objektive Wirkung‹ des Kopftuchs berufen. Ein für religiöse und auch politische Auslegungen offenes Kleidungsstück, getragen von einer Autoritätsperson, der Schüler nicht ausweichen können, sei nach aller Lebenserfahrung geeignet, Konflikte in die Klassenzimmer und in das Verhältnis zwischen Lehrerin und Eltern zu tragen.

Frau Ludin wandte sich daraufhin an das Bundesverfassungsgericht (BVerfG). Dessen zweiter Senat befand mit fünf gegen drei Stimmen, das Land Baden-Württemberg dürfe Frau Ludin nicht ohne gesetzliche Grundlage vom Schuldienst ausschließen.[4] Eine solche Grundlage bestand zum Zeitpunkt des höchstrichterlichen Urteils nicht. Daher hätte nur eine konkrete Gefahr, etwa für den Schulfrieden, einen Ausschluss der Bewerberin durch das Oberschulamt rechtfertigen können. Die ›objektive Wirkung‹ des Kopftuchs hingegen stelle eine nur *abstrakte* Gefahr dar. Sie rechtfertige keinen Ausschluss, der nicht explizit gesetzlich vorgesehen sei. Schließlich sei mit der Glaubensfreiheit der Bewerberin ein vorbehaltlos gewährleistetes Grundrecht berührt. Das Gericht gab damit auch dem Argument der Klägerin recht, seine eigene frühere ›Kruzifix-Entscheidung‹[5] sei auf ihren Fall nicht anwendbar: Während damals eine staatliche Einrichtung verfügt habe, religiöse Symbole anzubringen, bringe jetzt eine Grundrechtsträgerin ihre persönliche religiöse Überzeugung zum Ausdruck.

Das BVerfG stützte sein Urteil auf den Grundsatz der ›offenen Neutralität‹: Die Bundesrepublik, heißt das, ist ein säkularer, aber kein laizistischer Staat. Sie respektiert die Glaubensfreiheit nicht nur, sie fördert sie auch. Der Staat darf sich nicht mit einer Glaubensgemeinschaft oder religiösen Überzeugung gemein machen, aber er muss religiösem Leben Raum geben, auch wenn es öffentlich in Erscheinung treten will. Das BVerfG urteilte darum, dass Bekleidungsvorschriften im öffentlichen Dienst, die religiöse Ausdrucks-

3 Die ›negative‹ Religionsfreiheit ist die Freiheit von staatlicher Einmischung und Zwang in Religionsfragen; die ›positive‹ Religionsfreiheit ist die Freiheit zur Lebensführung in Einklang mit religiösen Überzeugungen. In ›Kopftuchfällen‹ betrifft das vor allem die Freiheit der Eltern, ihre Kinder religiös zu erziehen.

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

5 BVerfG v. 16.05.1995, Az. 1 BvR 1087/91, BVerfGE 93, 1, 23.

möglichkeiten beschneiden, einer Rechtfertigung bedürften, die dem grundrechtlichen Gewicht der Glaubensfreiheit gerecht würde.

Die Richter räumten auch ein, dass veränderte Rahmenbedingungen für eine Neufassung des ›Neutralitätsgebots‹ sprechen könnten. Da mit zunehmender Pluralität auch die Gefahr religiöser Konflikte wachse, dürfe der Staat seine Neutralitätspflicht grundsätzlich auch strikter als zuvor auslegen. Er dürfe etwa religiöse Symbole ausschließen, wo sie bislang erlaubt waren. Aber er brauche dazu eine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage. Die Landesgesetzgeber könnten unterschiedlich entscheiden, müssten aber jedenfalls »das Gebot strikter Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen sowohl in der Begründung als auch in der Praxis« eventueller Einschränkungen beachten. Soweit die Mehrheit im Zweiten Senat des BVerfG.[6]

In der Folge des Urteils haben mehrere Bundesländer ›Kopftuchgesetze‹ erlassen. Konservative Länder wie Baden-Württemberg betonen die staatliche Neutralitätspflicht, unterscheiden aber zwischen *religiösen* Symbolen und solchen, die Ausdruck *christlich-abendländischer Bildungs- und Kulturwerte* seien. Das Christentum tritt bei ihnen sozusagen in zwei Rollen auf, einer religiösen und einer kulturellen, und die zweite Rolle soll Ausnahmen zu seinen Gunsten begründen. Für die Praxis bedeutet das: Ein Kopftuch könnte als religiös geprägtes Kleidungsstück ausgeschlossen, ein Kruzifix oder vielleicht sogar ein Nonnenhabit aber hingenommen werden. So jedenfalls hat es sich der Landesgesetzgeber wohl vorgestellt. Am anderen Ende des Spektrums steht das Gesetz zu Art. 29 der Verfassung von Berlin. Es erlaubt keinerlei sichtbare religiöse Symbole und auffallende religiös geprägte Kleidungsstücke an öffentlichen Schulen, sofern dort nicht gerade Religionsunterricht erteilt wird. Berlin gibt damit eine fast schon laizistische Antwort auf das Faktum religiöser Vielfalt.

Das Urteil des BVerfG und die daraufhin erlassenen Landesgesetze werfen mehrere grundsätzliche Fragen auf. Warum muss der Staat überhaupt religiös neutral sein? Können Landesgesetzgeber Kopftuch tragende Frauen vom Unterricht fernhalten, aber Nonnen im Habit unterrichten lassen, ohne das vom BVerfG bekräftigte Gebot strikter Gleichbehandlung zu missachten? Falls nicht, sollte der Staat dann alle religiös geprägten Kleidungsstücke von den Schulen fernhalten? Oder sollte er grundsätzlich alle erlauben? Zur Beantwortung dieser letzten Frage gehört auch eine Klärung, was eigentlich

6 Die Minderheit schloss sich im Ergebnis der Sichtweise des Landes Baden-Württemberg und der Fachgerichte an. Sie argumentierte vor allem, dass sich Beamte nicht ebenso auf die freiheitssichernde Wirkung der Grundrechte berufen könnten wie gewöhnliche Bürger. Das Innenverhältnis des öffentlichen Diensts sei kein Aktionsraum für persönliche Bekenntnisse. Ein Land dürfe daher auch ohne gesetzliche Grundlage Kopftuch tragende Frauen vom Dienst an staatlichen Schulen ausschließen.

religiös bedeutsame Kleidungsstücke so besonders macht. Was unterscheidet sie von Modeaccessoires – oder vom Vereinstrikot, das doch auch Leidenschaften weckt?

Wie ich zeigen will, hätte das BVerfG zumindest klarmachen müssen, dass Landesgesetze, die das Christentum unter dem Vorwand der Kultur- und Traditionspflege zu bevorzugen gestatten, gegen die Verfassung eines säkularen Staats verstoßen. Es hätte in dieser Hinsicht den Landesgesetzgebern klarere Vorgaben machen müssen. Von konkreten Gefahren einmal abgesehen, ist ein Kopftuchverbot bei gleichzeitiger Zulassung von Kippas, Kreuzen oder gar dem Nonnenhabit eindeutig diskriminierend. Es ist unvereinbar mit dem Gebot strikter Gleichbehandlung aller Glaubensrichtungen.

Unter den verbleibenden Lösungen – der eher ›laizistischen‹ eines generellen Verbots religiös besetzter Kleidungsstücke und der ›moderat multikulturalistischen‹ ihrer generellen Zulassung – scheint mir die zweite den Vorzug zu verdienen. Eine prinzipielle Zulassung von Kopftüchern auch im öffentlichen Dienst wäre die beste, weil gerechteste Antwort, die der säkulare Staat auf das Faktum religiöser Vielfalt geben könnte. Außerdem sprechen für sie pragmatische Zusatzerwägungen. Das Tragen des Trikots von ›Bayern München‹ – oder von sonst einem Verein – dürfte der Staat seinen Lehrern trotzdem untersagen. Die Intuition, an die mein Eingangsbeispiel appellieren sollte, bleibt intakt.

Ich wende mich damit nicht allein gegen Konservative, die meinen, Privilegien für das Christentum mit dessen allgemeiner Kulturbedeutung begründen zu dürfen. Ebenso widerspreche ich solchen Liberalen, die gar keinen Unterschied machen wollen zwischen Ausdrucksformen religiöser Überzeugung und bloßen Modeaccessoires oder Fanartikeln. Der Liberalismus, den ich für plausibel halte, ist ein ethischer, der um die besondere Bedeutung identitätsbestimmender Wertungen weiß. Ihr hohes Gewicht spricht für einen moderat multikulturalistischen Umgang mit religiösen Ausdrucksbedürfnissen.

Normative Grundlagen

Gleiche Rücksicht und Achtung

Ein religiös neutraler Staat behandelt beliebige Glaubensrichtungen insofern gleich, als er für keine von ihnen inhaltlich Partei nimmt. Das heißt aber nicht, dass er nie und nirgends Partei nehmen darf. Das Neutralitätsgebot ist nicht zuletzt moralisch begründet. Es folgt aus dem Prinzip, dass der Staat alle seine Bürger mit gleicher Rücksicht und Achtung behandeln muss (Huster 2002). Er hat Leben, Wohlbefinden und Selbstbestimmung eines jeden gleich

wichtig zu nehmen. Schließlich gelten seine Gesetze für alle gleichermaßen, und jeder Bürger muss sie wenigstens auch aus Achtung, also nicht allein aus Furcht oder Klugheit, befolgen können. Gesetzgeber, Regierungen, Verwaltungen und Gerichte und auch wir alle als Bürger tragen deshalb Verantwortung dafür, niemanden auszugrenzen oder zu diskriminieren. Ein halbwegs gerechter Staat kennt weder Rechtlose noch Bürger minderen Rangs. In den Worten des amerikanischen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin:

»A political community that exercises dominion over its own citizens, and demands from them allegiance and obedience to its laws, must take up an impartial objective attitude towards them all, and each of its citizens must vote, and its officials must enact laws and form governmental policies, with that responsibility in mind. Equal concern, as I said, is the special and indispensable virtue of sovereigns« (Dworkin 2002: 6).

Die Gleichheit der Achtung und Rücksicht ist eine konkretisierungsbedürftige Grundnorm. Sie kann strikte Gleichbehandlung gebieten, muss es aber nicht. Grundlegend ist nicht die Gleichbehandlung, sondern dass alle *als Gleiche* gelten (Dworkin 1990a: 370).[7] Daraus folgen in jedem Fall gleiche Grundrechte. Wer keine gleichen Rechte hätte, würde automatisch diskriminiert. Aber bereits zur Auslegung und Anwendung der Rechte gehört eine Rücksicht auf moralisch relevante Unterschiede. Schließlich sind manche Menschen besonders bedürftig oder verwundbar. Abstrakte menschenrechtliche Gebote wie das der ›Achtung körperlicher und seelischer Integrität‹ oder der ›Förderung von Autonomie‹ lassen sich allgemein und gleichmäßig nur erfüllen, wo solche Unterschiede Beachtung finden. Man achtet chronisch Kranke nicht *als Gleiche*, solange man ihren speziellen Bedarf an teuren Medikamenten übergeht oder die nämlichen Leistungsnormen an sie heranträgt wie an Gesunde. Man berücksichtigt Kinder nicht *als Gleiche*, solange man ihre besondere Angewiesenheit auf Zuwendung, Fürsorge und Schutz ignoriert.

Wenn wir wahrhaft unparteiisch urteilen, also nach Gründen suchen, die alle teilen können, werden wir einsehen, dass manche Abweichungen von Gleichbehandlung nicht etwa ungerechte Privilegien schaffen, sondern nur einen – wie immer unzulänglichen – Ausgleich für besondere Härten oder unverschuldet schlechtere Startbedingungen bieten (siehe ausführlicher Ladwig 2006: 255 ff; Lohmann 2001: 434 ff). Unparteiische Gründe für eine Abweichung von Gleichbehandlung können sein: ungleiche Bedürfnisse, unglei-

7 Dworkin betont auch, dass das Recht, *als ein Gleicher* behandelt zu werden, grundlegend und das Recht auf gleiche Behandlung abgeleitet ist; siehe Dworkin 1990a: 370.

che Fähigkeiten, ungleiche Beiträge, eine vergangene, aber noch nachwirkende Diskriminierung, einmal legitim erworbene Ansprüche, etwa aus Verträgen.

Die Liste wird jedenfalls nicht allzu lang sein können, wo alle *als Gleiche* gelten. Sprechen in einer moralisch erheblichen Hinsicht keine allgemein teilbaren Gründe für eine ungleiche Behandlung, so folgt die Gleichbehandlung direkt aus dem Gebot, alle *als Gleiche* zu beachten. Sie ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine moralisch zwingende Rückzugsposition für den Fall, dass sich allgemein teilbare Gründe für ungleiche Behandlung nicht finden lassen.[8]

Eine Gleichbehandlung ist *prima facie* auch geboten bei Weltanschauungen und religiösen Sichtweisen, die unter gewissenhaft und moralisch verantwortlich urteilenden Bürgern zu Recht umstritten sind. Gesetze dürfen nicht auf gedanklichen Grundlagen stehen, die Anders- oder Nichtgläubigen aus guten Gründen haltlos vorkommen. Wer gar systematisch durch eine religiös gefärbte Gesetzgebung benachteiligt würde, dürfte sich zu Recht als Bürger minderen Rangs fühlen.

An eine Grenze stößt das Gebot der Gleichbehandlung hingegen, wo seine eigenen moralischen Grundlagen auf dem Spiel stehen. Glaubensrichtungen, die anderen gleiche Rechte absprechen oder (andere) grundlegende Rechtsgüter verletzen, müssen mit wohl begründeten Einschränkungen bis hin zu strafrechtlichen Sanktionen rechnen. Keine Glaubensgemeinschaft hat etwa das Recht, Mitglieder am Austritt zu hindern. Ebenso wenig darf sie die Stelle des Souveräns zu besetzen versuchen. Die bürgerschaftliche Gleichheit aller bleibt Grundlage auch des gleichen Rechts auf negative und positive Religionsfreiheit.

Ethischer Liberalismus

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, ob der liberale Staat bestimmte Weisen der Lebensführung begünstigen darf. Manche Liberale meinen, der säkulare Staat müsse in allen Fragen des guten und sinnerfüllten Lebens strikt neutral bleiben; er dürfe allenfalls zu Gunsten von Grundgütern wie ›Leben‹ und ›körperliche Unversehrtheit‹ Partei ergreifen. Das kommt mir sowohl weltfremd als auch normativ falsch vor. Auch der liberale Staat nimmt Partei, wo immer er aktiv die Bedingungen vernünftiger Selbstbestimmung von Personen fördert. Das ist etwa in öffentlichen Schulen der Fall, die eine Erziehung zur Mündigkeit praktizieren, indem sie das Urteilsvermögen der Kinder, ob männlich oder weiblich, zu heben versuchen. Auch traditiona-

8 Ich unterstelle damit eine Präsumption der Gleichheit, siehe dazu ausführlich Gosepath 2004: 200 ff.

listisch denkende Eltern müssen damit leben, dass ihre Kinder in staatlichen Schulen Gedanken kennen lernen, die sie gegen alle möglichen ›Üblichkeiten‹ kehren könnten.

Mir scheint klar, dass darin eine Parteinahme steckt; nicht für besondere Inhalte und Ziele, jedoch für eine bestimmte Weise der Lebensführung: wohlinformiert, von eigenen Überlegungen geleitet und mit der Möglichkeit, einen einmal gewählten Lebensweg auch wieder zu verlassen.[9] Dahinter steht nicht die – irrige – Ansicht, wir könnten uns im Supermarkt der Lebensformen jederzeit ein neues Selbstverständnis besorgen. Im Gegenteil: Wer etwas ernsthaft vertritt, sollte auch an den rechtfertigenden Gründen interessiert sein, die dafür sprechen, es zu vertreten – oder doch dafür, es sein zu lassen. Die Offenheit für Kritik ist kein Zeichen für den Verlust starker, das Selbstverständnis prägender Bindungen, sondern die einzig vernünftige Weise, sie zu pflegen.

Diese Überzeugung zeichnet einen ethischen Liberalismus aus. Er nimmt an, dass ein gutes immer auch ein selbstbestimmt geführtes Leben ist. Und er hat keine Scheu, den Staat auf das Ziel der Förderung personaler Autonomie zu verpflichten. Dieser ethische Liberalismus, so meine ich, ist einem Liberalismus vorzuziehen, der auch da noch neutral bliebe, wo Gemeinschaften ihre minderjährigen Angehörigen in Heteronomie festhalten wollten, indem sie sie etwa von der *sündhaften* Welt da draußen oder von *verunsichernden* Sichtweisen wie der Evolutionslehre abzuschirmen suchten.

Man könnte meinen, ein ethischer Liberaler müsste darum konsequenterweise für eine areligiöse Lebensführung Partei ergreifen. Schließlich gibt ein Gläubiger sein Leben in die Hände Gottes. Er meint, nicht er selbst, sondern Gott solle in allen lebensbestimmenden Fragen das letzte Wort haben. Anstatt das für ihn Gute selbst zu wählen, glaubt er sich an Gottes Ratschluss gebunden. Aber es wäre ein konkretistischer Fehlschluss, deshalb zu vermuten, jeder religiöse Mensch müsse gegen die Autonomie der Person votieren. Wer selbstbestimmt lebt, lässt sich von genau den Gründen leiten, die ihm selbst als die Besten gelten, unter Urteilsbedingungen, die ein vernünftiges Nachdenken begünstigen (Ladwig 2007: 877 ff). Zu einer autonomen Lebensführung gehören Selbstachtung und Selbstvertrauen, die Fähigkeit zu eigenständigem Urteilen und Handeln, ein Mindestmaß an materieller Sicherheit,

9 In der Parteinahme für die Autonomie der Person treffen sich der politische Liberalismus des späteren John Rawls und der ethische Liberalismus des späteren Dworkin; siehe Rawls 2006: 44; Dworkin 1990b. Ähnlich wie Dworkin argumentiert Will Kymlicka 1996: 81ff. Eine perfektionistische, allerdings auf die besonderen Bedingungen moderner Gesellschaften eingeschränkte Rechtfertigung für das Autonomieprinzip gibt Joseph Raz 1986. Ich selbst habe den zentralen Stellenwert der Autonomie für den Liberalismus verteidigt in Ladwig 2000.

Bildung und das Wissen um relevante Alternativen – in einer sozialen Welt, die hinreichend reich ist an wertvollen Optionen. Wer unter solchen Vorzeichen ein religiöses Leben führt, darf bis zum Beweis des Gegenteils als selbstbestimmt gelten.

Wer aus eigenen Überzeugungen heraus handelt, meint ohnehin nicht, er könne sein Selbstverständnis im strikten Sinn wählen. Überzeugungen haben wir nicht so, dass wir sie nach Belieben fallen lassen oder auswechseln könnten. Solange wir sie haben, finden wir uns, durch Argumente oder Evidenzen, auf sie festgelegt (siehe ausführlich Brandom 1994: Part One, Ch. 3). Das gilt für religiöse und areligiöse Überzeugungen gleichermaßen. Die Freiheit eines autonomen Menschen besteht darin, dass er disponiert ist, zu seinen Überzeugungen prüfend Stellung zu nehmen, wann immer ihm gute Gründe dafür gegeben werden. Auch ein gläubiger Mensch kann erkennen, dass er für seinen Glauben Verantwortung trägt und sich darum offen halten sollte für die Möglichkeit neuer Gesichtspunkte, Erfahrungen und Argumente.

Ein ethischer Liberaler wird folglich unterscheiden zwischen vernünftigen und unvernünftigen Formen des Glaubens. Aber das ist für ihn nur ein Sonderfall der Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Formen der Bindung überhaupt. Der ethische Liberale nimmt Partei für weltoffene und gegen dogmatische Weisen des Festhaltens an Überzeugungen. Und wenn das Bildungssystem eines säkularen Staates die weltoffenen begünstigt und dazu beiträgt, dass Dogmatismus in gleich welcher inhaltlichen Spielart an Boden verliert, so wird er das begrüßen und nicht bedauern.

Damit werden im Ergebnis einige Glaubensrichtungen größere Probleme haben als andere. Aber Gleichheit der Ergebnisse kann ohnehin von einem liberalen Staat nicht verlangt werden. Ein Gemeinwesen ohne ergebnisoffen geführten Streit der Weltanschauungen könnte kein liberales mehr sein. Der Staat muss darauf achten, dass der Streit von jener Achtung getragen bleibt, die alle Bürger einander *als Gleiche* schulden. Außerdem muss er dafür sorgen, dass die formal gleichen Rechte für alle auch einen hinreichenden Gebrauchswert haben. Er muss, mit anderen Worten, für die Fairness der Randbedingungen bürgergesellschaftlicher Konflikte bürgen. Gemeinschaften oder Glaubensrichtungen unter Artenschutz stellen, muss er darum nicht (siehe hierzu auch Habermas 1993). Sie können in einem liberalen Gemeinwesen nur überleben, solange ihnen genügend Menschen aus freien Stücken die Treue halten.

Funktioniert der Staat im Sinne des ethischen Liberalismus, so wird er unter anderem für ein Bildungssystem eintreten, aus dem möglichst urteils- und kritikfähige junge Bürger hervorgehen. Das setzt jede Gemeinschaft und jedes Glaubenssystem unter zusätzlichen Druck: Sie müssen beweisen, dass sie auch Menschen für sich einnehmen können, die rechtfertigende Gründe

verlangen. Sie müssen vor Menschen bestehen können, die jene Selbstachtung an den Tag legen, die selbstbewusste Subjekte gleicher Rechte auszeichnet (siehe dazu Hahn 2008). Können sie das nicht, so müssen wir über den Rückgang ihres Einflusses nicht traurig sein.[10]

Gerechtfertigte Ungleichheit? Fünf Versuche

Was folgt aus all dem für den Fall ›Ludin‹ und verwandte ›Kopftuchfälle‹? Ich will mögliche Argumente dafür betrachten, das Tragen des islamischen Kopftuchs zu verbieten, ohne ebenso restriktiv gegen Träger anderer religiöser Kleidungsstücke vorzugehen. Dabei setze ich voraus, dass das Argument, die einen Symbole seien solche der Mehrheit, die anderen solche von Minderheiten, keinen Grund für eine Ungleichbehandlung hergibt. Soll diese legitim sein, so müssen allgemein, unter allen Bürgern, teilbare Gründe für sie sprechen. Ein gerechtes Gemeinwesen muss dabei offen sein für Veränderungen in der Zusammensetzung des Demos. Auch wer später dazu gestoßen ist, hat ein Recht darauf, mit gleicher Rücksicht und Achtung behandelt zu werden. Traditionen, die unter Bedingungen bisheriger relativer Homogenität die Gesetzgebung prägen durften, dürfen dies womöglich nicht mehr, wo die relative Homogenität dahin ist. Minderheiten müssen keineswegs tolerieren, dass Mehrheiten sich gegen Regelungen stemmen, die ein Gebot der Gerechtigkeit im Angesicht ethnisch-kultureller Vielfalt sind.

Sind andere Argumente für eine Privilegierung christlicher Symbole und christlich geprägter Kleidungsstücke verfügbar? Ich will fünf Versuche betrachten, solche Privilegien zu begründen, ohne gegen das Diskriminierungsverbot zu verstoßen, von dessen Beachtung die Legitimität einer liberalen Grundordnung abhängt. Schon die Formulierung des Problems deutet an, wie

10 Ein möglicher – und tragischer – Sonderfall sind indigene Gemeinschaften, deren konstitutive Normen und Werte zu den Eigenarten des Lebens in einem modernen, funktional differenzierten und sozial mobilen Gemeinwesen beim besten Willen nicht passen wollen. Sie können grundsätzlich Ansprüche auf besonderen Schutz und besondere Förderung geltend machen, die allerdings nicht das Recht einschließen, die Menschenrechte von Gemeinschaftsangehörigen zu missachten. Wahrhaft tragisch ist die Situation, wo menschenrechtliche Freiheiten der autonomen Stellungnahme und des Austritts beinahe gewiss zur Folge haben, dass die Lebensformen absterben werden. Einen Grund, dies zu bedauern, haben wir nicht nur deshalb, weil solche Gemeinschaften in der Vergangenheit schweres Unrecht erlitten haben, sondern vor allem, weil ihr Niedergang in der Gegenwart regelmäßig anomische Zustände schafft: Apathie, Fehlernährung, Alkoholismus, Gewalt und andere Merkmale moralischer Selbstpreisgabe sind in allen indigenen Populationen, von den australischen Aborigines über die neuseeländischen Maoris bis zu den Indianern Nord-, Mittel- und Südamerikas, unverhältnismäßig oft anzutreffen; siehe den Überblick der Gesellschaft für bedrohte Völker 2006.

schwer die Begründungslast wiegt. Keine Rolle dürfen inhaltliche Überzeugungen spielen, die unter gewissenhaft und moralisch verantwortlich urteilenden Bürgern zu Recht umstritten sind. Was dann nur bleibt, sind erstens unparteiisch gerechtfertigte, etwa menschenrechtliche Normen, zweitens verallgemeinerbare Wertungen, wie sie der ethische Liberalismus zu Gunsten des Grundwerts personaler Autonomie vorbringt, drittens pragmatische Notwendigkeiten, die aus dem Organisationszweck staatlicher Schulen folgen.

Anstößigkeit

Eine erste Gruppe von Argumenten besagt, manche religiös bedeutsamen Kleidungsstücke könnten besonders anstößig wirken. Das könnte daran liegen, dass sie besonders auffällig sind, dass sie einen für die Mehrheit ungewohnten Anblick bieten, dass die Mehrheit sie ablehnt und/oder dass sie in missionarischer Absicht getragen werden. Schon diese Liste macht deutlich, dass ein Kleidungsstück aus unterschiedlichen Gründen Anstoß erregen kann, die jeweils gesondert zu prüfen sind.

Wahr ist zunächst, dass manche Kleidungstücke eher ins Auge fallen als andere, weil sie zum Beispiel besonders groß sind oder an prominenter Stelle des Körpers getragen werden. Zu Konflikten in Schulen können ohnehin nur Kleidungsstücke Anlass geben, die Schüler zu Gesicht bekommen. Ein um den Hals getragenes kleines Kreuz wird vielleicht nur auffallen, wenn der Lehrer sich einmal vor Schülern herunterbeugen muss. Ein Kopftuch wie auch eine jüdische Kippa sind dagegen permanent zu sehen. Nur erwähnt sei die Möglichkeit, dass sie Schülern aus eben diesem Grund irgendwann gar nicht mehr auffallen könnten; wie jeder Großstadtpunk erfahren muss, wirkt die Macht der Gewohnheit subversiv gegen die Anstößigkeit selbst solcher Symbole, die andere verunsichern *sollen*. Davon abgesehen, ist die Art eines Symbols oder religiös geprägten Kleidungsstücks abhängig vom Inhalt der jeweiligen Lehre; das gilt teilweise auch dafür, an welcher Körperstelle es zu tragen ist und wie groß es zu sein hat. Wer einer Lehre ernsthaft anhängt, hat daher in beiden Hinsichten nur teilweise die Wahl. Eine Kippa oder ein Kopftuch sind nun einmal Kleidungsstücke, mit denen Gläubige, etwa aus Demut vor Gott, ihr Haar bedecken. Wäre das allein schon ein Grund für ungleiche Behandlung gegenüber Christen, die ihr Kreuz um den Hals hängen dürfen, so läge darin eine Benachteiligung auf Grund eines Umstands, den Gläubige nicht kontrollieren können, und das wäre *unfair*.

Was man sicher von Lehrkräften verlangen kann, ist die Wahl einer *möglichst* dezenten Bekleidungsweise. Was aber möglich ist, hängt auch davon ab, worum es dem Lehrer inhaltlich geht. Als Argument für einen Ausschluss bleibt dann nur, dass manche Kleidungstücke objektiv ungeeignet

sind für die Wahrnehmung mancher Aufgaben. Vielleicht ist ein Kleidungsstück so bildbestimmend und absonderlich, dass einige Schüler nach menschlichem Ermessen dem Unterricht nicht konzentriert folgen können; das mag etwa gegen eine Ganzkörperverhüllung wie die afghanische Burka sprechen. Aber wie wir sehen werden, liegt in diesem Fall ein anderer Einwand viel näher. Unplausibel erscheint jedenfalls, dass man normalen Schülern schon darum nicht zumuten könne, dem Unterricht zu folgen, weil eine Lehrerin im Kopftuch ihn gibt. Das wäre selbst im großen Arsenal der Schülerausreden ein stumpfes Schwert.

Wirkt das Kopftuch ungewohnt? Das kann sein, solange nur wenige Frauen im Kopftuch unterrichten – wollen oder dürfen. Das legt sogleich den Einwand nahe, der Staat dürfe nicht selbst nach der Art einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung für eben die Ungewöhnlichkeit eines Kleidungsstücks sorgen, die dann das Verbot begründete. Ein rechtfertigender Grund für ein Verbot kann nicht sein, dass das Verbot genau die Wirkung hätte, die ihm Rechtfertigung verschaffte. Davon abgesehen, ist die größere oder geringere Vertrautheit mit Kleidungsstücken eine Funktion der Mehrheitsverhältnisse in einer Gesellschaft. Mehrheiten kann grundsätzlich zugemutet werden, Fremdheitsschocks infolge von Veränderungen in der Bevölkerungszusammensetzung zu ertragen. Je besser sie in dieser für die Moderne ohnehin unabdingbaren Kunst geübt sind, umso weniger wird sie das Ungewohnte aus dem Tritt bringen und umso schneller wird es zum Teil des Vertrauten (moderne Menschen sind unter anderem mit der jederzeitigen Möglichkeit des Auftretens von Unvertrautem vertraut).[11]

Was aber, wenn Mehrheiten oder jedenfalls nennenswerte Minderheiten das Kopftuch ernsthaft ablehnen? Was, wenn sie es ärgerlich oder sogar empörend finden, dass Frauen solche Kleidungstücke tragen? Dazu ist zu sagen, dass Ärger und erst recht Empörung gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein können. Niemand kann von einer Lehrerin verlangen, dass sie auf bloße Idiosynkrasien in Teilen der Schülerschaft mit dem Verzicht auf Ausdrucksformen reagiert, die ihr sehr viel bedeuten. Das bloße Faktum der Ablehnung gibt jedenfalls keinen prinzipiellen Grund für Eingriffe in Freiheitsrechte her.

Aber selbst eine gerechtfertigte Ablehnung reicht dafür nicht hin. Die Rechtfertigung kann auf weltanschaulichen Grundlagen stehen, die wiederum die Kopftuchträgerin nicht teilen muss. Das ist der klassische Anwendungsfall für die Tugend der Toleranz: eine ernsthafte und nicht unbegründete Ablehnung, deren Rechtfertigung aber nicht genügt, um gegen das Abgelehnte die Staatsgewalt in Stellung zu bringen. Solche Toleranz kann geschuldet

11 Kritisch zu den Argumenten, bestimmte Kleidungsstücke seien auffällig und ungewohnt und dürften darum ausgeschlossen werden, mit Blick auf Konflikte in Frankreich, Galeotti 2000: 231 ff.

sein, weil Bürger einander reziprok und allgemein als Subjekte gleicher Rechte anerkennen müssen. Der geschuldete Respekt vor der Person des anderen gebietet dann, seine Überzeugungen und Praktiken, wenn auch zähneknirschend, hinzunehmen (siehe umfassend Forst 2003; außerdem Heyd 1996; Forst 2000). Und wie der zivilisierte Umgang mit Unvertrautem, so ist auch Toleranz eine Fertigkeit, die Schüler besser früher als später lernen sollten. Das spricht eher für als gegen die Zulassung des Tragens von Kopftüchern in staatlichen Schulen. Schließlich sollen diese die Schüler auf das Leben in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft vorbereiten.

Wenn aber das Kopftuch missionarische Absichten zu erkennen gibt? So werden diese sich nicht darin erschöpfen, dass die Lehrerin eben dieses Kleidungsstück trägt. Sie werden in Praktiken zu Tage treten, die dann Sanktionen rechtfertigen mögen. Aber nicht das Kopftuch als solches trüge die Rechtfertigung. Es spielte allenfalls die Rolle eines Indikators, der eine konkrete Gefahr anzeigte. Und es wäre schwerlich das einzige oder auch nur das wichtigste Anzeichen für sie. Um rechtliche Sanktionen zu begründen, ist jedenfalls der Bezug auf ein tatsächliches oder akut zu befürchtendes Verhalten nötig. Das Tragen des Kopftuchs allein ist kein solches Verhalten.

Wie wir es auch drehen und wenden, die mögliche Anstößigkeit des Kopftuchs ergibt keine hinreichend starken Gründe für ein Verbot, es in staatlichen Schulen zu tragen. Gläubige können nur teilweise kontrollieren, ob sie mit den Kleidungsstücken, die ihnen wichtig sind, Anstoß erregen oder nicht. Menschen können grundlos oder auch aus moralisch falschen Gründen an etwas Anstoß nehmen, und dann liegt das Problem auf ihrer Seite und nicht auf der des Gegenstands ihrer Abneigung. Sie können zur Toleranz angehalten sein. Oder sie mögen negative Prognosen geben, die dann aber anderen Verhaltensweisen gelten werden als dem Tragen von Kopftüchern. Sind solche Verhaltensweisen sanktionswürdig, so jedenfalls nicht darum, weil das Kopftuchtragen ein Teil von ihnen ist.

Die Flagge des Fundamentalismus

Ein weiteres Argument lautet, das islamische Kopftuch könne als Ausdruck frauenverachtender und daher moralisch verwerflicher Überzeugungen gedeutet werden. Es sei, wie Alice Schwarzer unnachahmlich formulierte, »die Flagge des Islamismus« (Schwarzer 2006). Wahr ist natürlich, dass viele Islamistinnen Kopftücher tragen. Wahr ist ebenso, dass andere Islamisten Frauen zum Tragen von Kopftüchern zwingen und barhäuptige Frauen bedrohen. Wahr scheint mir auch zu sein, dass ein Zusammenhang besteht zwischen dem Vordringen konservativer oder gar reaktionärer Religionsauslegungen

unter Muslimen auf der einen Seite, der zunehmenden Zahl Kopftuch tragender Frauen auf der anderen.

In Ländern, in denen Islamisten herrschen, haben die Frauen keine Wahl mehr, mit oder ohne Kopfbedeckung aus dem Haus zu gehen – wenn sie es überhaupt verlassen dürfen und wenn es beim Kopftuch bleibt und sie nicht vielmehr hinter einer Ganzkörperverhüllung mit gitterartigen Sehschlitzen zu verschwinden haben. Der Islamismus hebt damit eine archaische Praxis in den Rang eines Gesetzes. Er schreibt vor, dass Frauen vor allem dazu da seien, Söhne zu gebären. Als mögliche oder tatsächliche Mütter seien sie Medien der Ehre von Familie oder Sippe, nichts weiter. Ein eigenständiger Freiheits- und Glücksanspruch weiblicher Menschen ist im islamistischen Weltbild nicht vorgesehen. Das alles ist moralisch empörend: Es ist eine veritable Apartheid, die weltweit Millionen von Frauen trifft und eine nicht weniger scharfe Verurteilung verdient als seinerzeit die ›Rassentrennung‹ in Südafrika. Dass viele Kulturrelativisten Unterdrückung anscheinend nicht so schlimm finden, wenn sie religiös verbrämt wird und vor allem Frauen trifft, ist eine Schande,[12] gegen die Autorinnen wie Schwarzer, Necla Kelek, Taslima Nasreen oder Ayaan Hirsi Ali zu recht anschreiben.

Aber längst nicht alle Frauen, die ein islamisches Kopftuch tragen, bekennen sich damit zum Islamismus. Längst nicht alle wünschen sich Verhältnisse wie in Saudi-Arabien, Iran oder weiten Teilen Pakistans auch in Deutschland. Eine wenn auch nicht repräsentative Studie der ›Konrad-Adenauer-Stiftung‹ hat deutliche Hinweise darauf ergeben, dass muslimische Frauen in Deutschland aus recht unterschiedlichen Gründen ihr Haupthaar bedecken (Jessen/Wilamowitz-Mollendorff 2006). Bei allen methodischen Schwierigkeiten der Erfassung wahrer Motive scheint klar, dass das islamistische nur eines unter ihnen ist – und wohl nicht das vorherrschende. Auch machen nicht wenige Mädchen und Frauen glaubhaft geltend, sich frei von Zwang fürs Kopftuch entschieden zu haben. Wiederum sei zugestanden, dass Familien subtilere Methoden kennen mögen, weibliche Menschen im Sinne einer reaktionären Rollenzuschreibung gefügig zu machen. Das mindeste aber, was Kopftuchgegnerinnen – wie alle Ideologiekritiker – auf sich nehmen sollten, ist die Beweislast: Ein *falsches* Bewusstsein dürfte auch unter muslimischen Frauen nicht die Regel sein.

Generell begründet ist die Vermutung islamistischer Motive hinter dem Tragen eines Kopftuchs sicher nicht. Sie mag in vielen Einzelfällen berechtigt sein, aber das wäre jeweils gesondert zu zeigen. Eine solche Einzelfallprüfung hat das Oberschulamt Stuttgart im Fall Ludin gar nicht für nötig befunden. Das neue Schulgesetz des Landes Baden-Württemberg schließlich erklärt in § 38 Abs. 2 »insbesondere« für unzulässig ein

12 So beispielsweise Susan Moller Okin 1998: 310 ff.

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

Bemerkenswert daran ist, dass das Gesetz nichts darüber sagt, ob überhaupt etwas für den Eindruck sprechen muss. Könnte er nicht auch im jeweiligen Einzelfall ganz unbegründet sein? Und genügte selbst dann der – irrige – Eindruck, die Lehrerin führe doch Menschenwürdewidriges im Schilde?

Einem Eindruck, der unbegründet ist, sollte der Staat nicht auch noch Nachdruck geben, indem er Verbote auf ihn gründet. Gegen Irrtümer ist Aufklärung geboten. Den Schülern und auch manchen Eltern täte es gut zu erfahren, dass nicht jeder Kopf unter einem islamischen Tuch trübe Gedanken und böse Absichten birgt. Der Wortlaut des neuen SchulG BW hingegen lässt die Deutung zu, bloße Vorurteile von Eltern oder Schülern genügten, um Grundfreiheiten von Lehrerinnen zu bescheiden oder sie sogar an der Ausübung ihres Berufs zu hindern.

Ein politisches Symbol?

Grundsätzlich das Gleiche ist zu dem Argument zu sagen, das islamische Kopftuch sei zumindest nicht allein ein religiöses Symbol; es verrate auch eine politische Gesinnung. Wer wollte leugnen, dass sich Lehrkräfte im staatlichen Schuldienst Einschränkungen der Freiheit gefallen lassen müssen, Schüler politisch zu beeinflussen? Nun argumentieren manche Kopftuchgegner, im Falle des Islams seien religiöse von politischen Ausdrucksformen gar nicht klar zu trennen. Schließlich lasse der Islam seit seinen Anfängen keine von der Religion unabhängigen weltlichen Gewalten gelten.

Hier mag offen bleiben, was Geschichtsschreibung und Islamwissenschaft dazu zu sagen haben (dazu umfassend Ende/Steinbach 2006). Ist gemeint, dass das Kopftuch Ausdruck des Strebens nach einem ›Gottesstaat‹ oder jedenfalls nach einer von der Scharia geprägten (Sonder-)Gesetzgebung sei, so gilt das gleiche, was oben über den Fundamentalismusverdacht zu sagen war: Das wäre am Einzelfall zu belegen. Als genereller Verdacht wäre es mit Sicherheit unhaltbar. Im Einzelfall mag das, was die Trägerin mit dem Kopftuch politisch verbindet, allenfalls äußerst diffus sein. Sozialdemokratische Kopftuchträgerinnen sind ebenso beobachtbar wie politisch konservative. Eine eindeutige politische Botschaft geht von dem Kleidungsstück als solchem nicht aus. Wie und wozu also sollte es Schüler politisch verführen?

Vorpolitische Grundlagen

Ein viertes Argument stützt sich auf die weltanschaulichen Grundlagen der liberalen Demokratie. Zu ihnen habe das Christentum, wie auch das Judentum, Entscheidendes beigetragen, der Islam aber nicht (Isensee 2004). Im Gegenteil, dieser enthalte viele problematische Bestimmungen, die zur Grundlegung eines säkularen Staats bestenfalls ungeeignet seien; auf die Schwierigkeit der Trennung von weltlicher und religiöser Gewalt habe ich hingewiesen. Nun sei es ein Gebot der Selbsterhaltung einer liberalen Demokratie, dass sie für ihre ›vorpolitischen‹ Voraussetzungen Sorge trage, soweit sie dies mit den Mitteln der Gesetzgebung überhaupt vermag. Am ehesten könne sie es noch auf dem Gebiet der Bestimmungen für die staatlichen Schulen.

Das Argument enthält zwei Teile: ein (Selbst-)Lob des Christentums – aus Gründen der politischen Korrektheit auch des Judentums – und ein Urteil über die (Un-)Vereinbarkeit von Islam und säkularem Staat. Beide Argumente verdienten ohne Zweifel eine ausführliche Erwiderung, die ich hier nicht geben kann. Ich will mich daher auf wenige Bemerkungen beschränken.

Auffällig ist zunächst, wie nonchalant die meisten Vertreter der These, die liberale Demokratie wäre ohne christliche Wurzeln nicht möglich gewesen, über die Realgeschichte dieser religiösen Richtung(en) hinweggehen.[13] So gut wie alle menschenrechtlichen und demokratischen Errungenschaften mussten jedenfalls im alten Europa gegen die Vertreter des offiziellen Christentums mühsam erkämpft werden. Die katholische Kirche ließ sich mit der Anerkennung der Menschenrechte Zeit bis in die sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. Und noch heute weist ihr Menschenrechtsverständnis einige Merkwürdigkeiten auf, die in deutlicher Spannung zum Gleichheitsgebot des demokratischen Verfassungsstaats stehen: Abtreibende Frauen werden als Mörderinnen diffamiert – vorausgesetzt, die katholischen Bischöfe nehmen ihre eigene Rhetorik ernst – und Homosexuelle einer widernatürlichen Neigung bezichtigt, die rechtliche Benachteiligung gebiete.

Wichtiger noch ist, dass die Versuche, im Christentum die Wurzeln des Verfassungsstaats zu finden, allesamt *ex-post-facto*-Erklärungen der folgenden Art sind: Eine normative Errungenschaft wie die Trennung von Kirche und Staat oder die menschenrechtliche Gleichheit wird, dem offiziellen Christentum einmal abgerungen und gegen dessen Widerstände zu breiter Anerkennung gebracht, von diesem auf Merkmale der christlichen Lehre zurückgeführt, die ursprünglich ganz anders gemeint waren. Ein Beispiel ist der Gedanke der ›Gottesebenbildlichkeit‹. Er mag Christen *heute* dazu motivieren,

13 Das gilt, bei aller Differenziertheit im Einzelnen, auch für die Studie von Tine Stein »Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates« (2006).

Menschenrechte anzuerkennen; diese zu begründen vermochte er jedenfalls in seiner ursprünglichen Bedeutung aber nicht (Menke/Pollmann 2007: 154 ff).

Kennzeichnend für die anfängliche Idee der ›Gottesebenbildlichkeit‹ war eine rollenspezifisch begrenzte Gleichheit der Achtung aller Menschen. Sie beschränkte sich, paulinischer Interpretation zufolge, auf die allgemeine Bruderschaft *in christo*. Abgesehen von seiner Rolle in der religiösen Gemeinschaft musste der Mensch sich mit ausdrücklicher Billigung der Kirche radikale Ungleichheit bis hin zur Knechtschaft gefallen lassen. Auf protestantischer Seite trennte später Martin Luther die individuelle ›Freiheit des Christenmenschen‹ sowie die Gleichheit des ›allgemeinen Priestertums aller Gläubigen‹ strikt von Fragen der politisch-rechtlichen Emanzipation (Bielefeldt 1998: 122 f). Auch galt der Mensch im traditionell-christlichen Verständnis nicht als Subjekt von Rechten, die Pflichten anderer erst begründen. Was er normativ erwarten durfte, war Funktion einer objektiven, ›naturrechtlichen‹ Ordnung der Dinge.

In beiden Hinsichten hat die menschenrechtliche Deutung der Menschenwürde das Bild völlig verändert. Die Menschen gelten nicht länger *als gleich* in nur einer, wenn auch weltanschaulich zentralen, Hinsicht. Sie haben *als Gleiche* gültige Ansprüche, die auf alle Rollen und auf sämtliche Bereiche ihrer Entfaltung normativ durchschlagen. Weder im Wirtschaftsleben noch in der Wissenschaft und nicht einmal im Sport müssen sie sich Martern und Knechtschaft gefallen lassen. Und der Grund dafür ist, dass ihnen Achtung und Rücksicht moralisch geschuldet sind: Jeder Mensch ist eine selbstbeglaubigende Quelle gültiger Ansprüche (Rawls 2006: 50). Weder das eine noch das andere ist dem Christentum in die Wiege gelegt worden, des Gedankens der ›Gottesebenbildlichkeit‹ ungeachtet. Beides zusammen bildete die Voraussetzung dafür, dass das Christentum diesem Gedanken eine neue Deutung geben konnte, in der es *heute* sein spezifisches Menschenrechtsverständnis verankern mag. Aber es wäre eine falsche Rückprojektion, in ihm darum die Wurzel jedes solchen Verständnisses zu vermuten.

Der zweite Teil des Arguments lautet, der Islam könne keine eigenständige Begründung für einen säkularen, demokratischen Verfassungsstaat geben, wenn er mit diesem nicht ohnehin konzeptionell auf Kriegsfuß stehe. Das Teilargument verliert viel von seiner Suggestivität, wenn meine eben gegebene Erwiderung auf den ersten Teil triftig ist: Auch das Christentum hat demnach keinen unverzichtbaren Beitrag zur Begründung des demokratischen Verfassungsstaats geleistet; allenfalls hat es seine eigene Lehre nachträglich mit ihm in Einklang gebracht – und auch das, wie die Beispiele ›Abtreibung‹ und ›Homosexualität‹ andeuten sollten, nicht vollständig.

Seitdem muss etwa ein strenger Katholik das Kunststück fertig bringen, abtreibende Frauen für Mörderinnen zu halten, ohne ihnen darum den glei-

chen Respekt zu versagen, der ihnen als Bürgerinnen gebührt. Er muss einem Staat Steuern zahlen, der Homosexuelle zu seinen führenden Repräsentanten zählt. Er darf jedenfalls nicht gewaltsam gegen Gesetze vorgehen, die Menschen Freiheiten geben, die sie in die ewige Verdammnis führen könnten. Ich will nicht behaupten, dass dies leichte Übungen sind. Aber wenn wir Katholiken zutrauen, sie zu meistern, warum dann nicht auch Muslimen? Wie alle anderen Bürger auch, müssen sie unterscheiden zwischen Ambitionen, die sie aus ihrer Weltanschauung heraus für geboten halten, und Ansprüchen, für die sie im öffentlichen Vernunftgebrauch auch Bürger gewinnen könnten, die auf anderen weltanschaulichen Grundlagen stehen (Rawls 2006: § 9). Nur allgemein teilbare Ansprüche dürfen die Grundordnung des Gemeinwesens programmieren.

Was wären die Alternativen zum Versuch, Muslime für eine solche Deutung ihrer Bürgerrolle als Gleiche unter Gleichen zu gewinnen? Man könnte erstens auf einen *Modus vivendi* hoffen: Menschen finden von unvereinbaren weltanschaulichen Standpunkten aus zu Regelungen, die bis auf weiteres jedem zum Vorteil gereichen. Diese Regelungen wären für jeden Menschen und jede Gruppe gerechtfertigt, aber nicht für alle gemeinsam, nicht aus allgemein teilbaren Gründen (ebd.: 293). Der Pferdefuß dieser Lösung liegt darin, dass sie über einen virtuellen Kriegszustand nicht hinausführen kann: Sowie eine Gruppe glaubt, die Kräfteverhältnisse erlaubten eine Verbesserung der eigenen Stellung, wird sie rational motiviert sein, die Übereinkunft aufzukündigen. Kein Wunder daher, dass Konservative, die im Umgang mit Muslimen nur einen *Modus vivendi* für möglich halten, mit Sorge auf die Geburtenstatistiken blicken.

Die zweite und die dritte Lösung seien nur der Vollständigkeit halber erwähnt; sie explizieren heißt, ihre Unhaltbarkeit zu erkennen. Denkbar wäre erstens, dass alle Menschen muslimischen Glaubens aus den westlichen Gesellschaften auswandern werden. Denkbar wäre zweitens, dass sämtliche hier lebenden Muslime ihren Glauben aufgeben werden. Ende des Gedankenexperiments.

Wir stehen also vor dem Faktum, dass Muslime in wachsender Zahl Bürger westlicher Demokratien sind und sein werden. Wollen wir sie nicht in einen virtuellen Kriegszustand hineintreiben, müssen wir ihnen Angebote machen, wie sie sich als gläubige Menschen und zugleich als Bürger verstehen können. Ich sehe keine vertretbare Alternative zu dem Versuch, möglichst viele von ihnen für die Sache der liberalen Demokratie zu gewinnen. Welchen Sinn hätte es, von vornherein zu leugnen, dass sie auch ihre Sache sein könnte?

So bewundernswert der unter großen persönlichen Gefahren geführte menschenrechtliche Kampf von Frauen wie Hirsi Ali oder Kelek ist: Wo sie

suggerieren, das einzig angemessene Verständnis des Islam sei das fundamentalistische, erweisen sie der Demokratie, die sie doch stärken wollen, einen Bärendienst. Wenn *der Islam*, recht verstanden, keine Spielräume lässt für eine nicht nur taktisch motivierte Mitwirkung an der politischen Öffentlichkeit westlicher Gesellschaften, dann werden nicht wenige Muslime ihren Glauben ihrer Bürgerrolle vorziehen. Diese Rolle bedarf darum einer Begründung, die Muslimen nicht schon an der Wurzel wesensfremd vorkommen muss. Das aber wäre der Fall, wenn diese Wurzel eine exklusiv christlich-abendländische wäre und auch bleiben müsste.

Die Kulturbedeutung des Christentums

Das leitet direkt über zum fünften und letzten Argument für eine Privilegierung des Christentums. Es findet Ausdruck in all jenen ›Kopftuchgesetzen‹, die Ausnahmen für das Christentum mit dessen Kulturbedeutung begründen. Anders als das zuletzt betrachtete Argument, setzt es jedoch nicht voraus, dass der liberale Rechtsstaat eine ganz bestimmte weltanschauliche Wurzel habe. Vielmehr wird behauptet, christlich geprägte Symbole und Ausdrucksformen seien, anders als ein Kopftuch, von ihrer religiösen Bedeutung ablösbar und dann allgemein akzeptabel. Sie symbolisierten einfach den geschichtlich geformten Raum, in dem ein beliebiger Bürger dieses Lands lebe. Kruzifixe in der Amtsstube und an der Schulwand, Kreuze an Halsketten von Lehrkräften, vielleicht sogar Nonnen im Habit gehörten ebenso zu einer abendländischen Gesellschaft wie der Feiertagskalender, der ja auch christlich geprägt sei.

Das Argument provoziert zwei Erwiderungen. Erstens, es nimmt nicht ernst, was christlich geprägte Kleidungsstücke und Symbole für viele ihrer Träger bedeuten. Es nimmt eine Art kulturwissenschaftlicher Außenperspektive zu ihnen ein. Nur aus dieser Perspektive kann ihr religiöser Gehalt so in den Hintergrund treten, wie für das Argument erforderlich. Aber eine Nonne verbindet mit ihrem Habit ebenso eine religiöse Überzeugung wie eine Muslimin mit ihrem Kopftuch. Beiden bedeuten die Kleidungstücke, die sie tragen, jeweils mehr und anderes, als dass sie für wenig trennscharfe kulturelle Herkünfte (*Ich Abendländerin, Du Morgenländerin*) stünden. Und ihre je spezifische Bedeutung macht sie gleichermaßen exklusiv: Das Kreuz wird einer Muslimin zu recht so christlich vorkommen wie einer Nonne das Kopftuch muslimisch. So ist es schließlich von der jeweils anderen auch gemeint.

Entweder also, man beraubt die fraglichen Symbole oder Ausdrucksformen ihres ganzen religiösen Gehalts. Dann ist nicht erfindlich, wozu wir sie überhaupt noch brauchen. Warum das Kreuz und nicht die deutsche Fah-

ne? Ganz gewiss werden religiöse Menschen sich in einer solchen Deutung der ihnen wichtigen Zeichen nicht wiederfinden. Oder aber, wir nehmen den religiösen Gehalt ernst, dann müssen wir einräumen, dass er andere ausschließt. Man kann nicht beides haben: spezifische Aussagen unter Verwendung religiös geprägter Ausdrucksmittel und Einbeziehung aller Bürger über alle religiös-weltanschaulichen Grenzen hinweg. Der Preis für Bestimmtheit ist Ausgrenzung; der Preis für Inklusion ist Unbestimmtheit.

Die zweite Erwiderung lautet, dass Symbole, die Ausdruck einer hegemonialen Kultur sind, nicht auch noch der gesetzlichen Bevorzugung im öffentlichen Raum bedürfen. Einer hier lebenden Muslimin werden ohnehin auf Schritt und Tritt Zeugnisse des christlichen Abendlands begegnen. Das typische Ortsbild wird von Kirchtürmen geprägt, nicht von Minaretten, zu festgelegten Stunden lärmen Glocken, nicht der Muezzin. Weil jedes Gemeinwesen von seiner besonderen Geschichte geprägt ist, die zugleich die einer Mehrheitsbevölkerung ist, ist völlige kulturelle Neutralität eine Illusion. Um die christliche Prägung dieses Landes brauchen wir uns also bis auf weiteres keine Sorgen zu machen. Sie steht und fällt nicht mit der Bereitschaft, ihr auch noch in Räumen Nachdruck zu verschaffen, die solche für alle Bürger, gleich welcher Herkunft und Überzeugung, sein müssen.

Wenn daher jemand unparteiisch akzeptable Gründe für Ausnahmeregelungen vorbringen kann, dann die Muslimin, nicht die Christin. Die Muslimin kann geltend machen, dass ein Verzicht auf das Kopftuch für sie besonders hart wäre, weil sie ohnehin in einer von fremden Überzeugungen und Praktiken geprägten kulturellen Welt leben muss. Ein für Differenzen sensibles Verständnis von gleicher Rücksicht und Achtung wird darum ›moderat multikulturalistisch‹ sein. Es wird vorsehen, dass auch Angehörige von Minderheiten ihre Symbole in den öffentlichen Raum tragen können (siehe ausführlich Kymlicka 1995). Dessen völlige kulturelle Neutralisierung, selbst wenn sie erreichbar wäre, würde nur die kulturelle Ungleichheit im vorpolitischen Bereich umso deutlicher hervortreten lassen.

Daraus ergibt sich ein prinzipieller Einwand gegen eine ›quasilaizistische‹ Lösung, wie sie das Land Berlin gefunden hat. Ihr Charme augenscheinlicher Neutralität verdeckt ihren entscheidenden Nachteil. Sie mutet Menschen, die ohnehin starke Fremdheitsgefühle überwinden müssen, den Verzicht auf Symbole zu, die ihnen das Gefühl gäben, auch im öffentlichen Raum sie selbst zu sein. Sie bedeutet Gleichbehandlung – aber um den Preis, dass Minderheiten sich weniger als zuvor *als Gleiche* geachtet wissen.

Diesem prinzipiellen Einwand gegen eine quasi-laizistische Lösung steht ein pragmatischer zur Seite. Er lautet, dass sie muslimische Frauen in vermeidbare Loyalitätskonflikte stürzt: Sie müssen sich zwischen ihrem Glauben und ihrem Berufswunsch entscheiden. Gerade wer fürchtet, Fundamentalisten

könnten unter Muslimen in unseren Städten Einfluss gewinnen, sollte sich *prima facie* über jede Muslimin freuen, die einen anspruchsvollen und mit öffentlicher Sichtbarkeit verbundenen Beruf ergreift. Schließlich fürchten Fundamentalisten kaum etwas so sehr wie selbstbewusste und beruflich eigenständige Frauen. Die ›Berliner Lösung‹ dürfte aber dazu führen, dass manche Frauen, die gern Lehrerinnen geworden wären, dies mit Rücksicht auf ihren Glauben bleiben lassen. Außerdem gibt sie anderen Arbeitgebern das Signal, Frauen mit Kopftuch sei nicht zu trauen. Das könnte die vom Gesetzgeber sicher nicht intendierte Folge haben, Musliminnen auch in der Privatwirtschaft um Beschäftigungsgelegenheiten zu bringen, die ihre Eigenständigkeit gestärkt hätten.

Beide Argumente, das prinzipielle und das pragmatische, sprechen dafür, Frauen in der Regel auch mit Kopftuch zum Schuldienst zuzulassen. Für Ausnahmen bedürfte es des Nachweises konkreter Gefahren, die indes nicht darin bestehen können, dass Schüler oder Eltern aus Mangel an Aufklärung oder aus Ressentiment gegen eine Lehrkraft mobil machen, deren Erscheinungsbild ihnen wenig vertraut ist. In solchen Fällen wären Aufklärung und das Eintreten für die Grundnorm gleicher Achtung und Rücksicht geboten, nicht das Zurückweichen des Staates durch Ausschluss der Lehrerin.

Starke und schwache Wertungen

Das bringt mich zurück zu meinem Ausgangsszenario: dem Dortmunder Lehrer im Fußballtrikot von ›Bayern München‹: Die Intuition, das Schulamt dürfe ihm das Tragen des Trikots untersagen, findet, so meine ich, eine zureichende Grundlage in der konkreten Gefahr für den Schulfrieden, die es darstellt. Das könnte nun so aussehen, als bestehe zwischen Trikot und Kopftuch kein wesentlicher Unterschied. Auch Kopftücher dürfte der Staat seinen Lehrerinnen untersagen, wenn anders ein geordneter Unterricht wohl nicht möglich wäre und die Störungen nicht von Ignoranz oder moralisch falschen Motiven herrührten.

Manche Liberale argumentieren denn auch, wir sollten zwischen religiös bedeutsamen und sonstigen Kleidungsstücken gar keinen Unterschied machen. Wir sollten sie allesamt so behandeln, als stünden sie für Geschmackspräferenzen, die den Staat nichts angehen. Ob Ohrringe, T-Shirts, Trikots, Jeans, lange oder kurze, gefärbte oder gar keine Haare, Baskenmützen, Kippas, Kreuze oder Kopftücher: Der Staat solle sich jeder Hermeneutik von Erscheinungsbildern enthalten, die seine Bediensteten bieten mögen. Und er müsse bedenken, dass diese ein Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit haben, das jeden Eingriff rechtfertigungspflichtig macht (siehe auch Ekardt in diesem Band). Dafür könne es nicht genügen, wenn einem Schulamt eine

religiöse Botschaft missfällt. Es müsste dann konsequenterweise auch ›Prada‹-Hemden verbieten dürfen, wenn es sie etwa protzig fände. Also: von Notlagen abgesehen, Finger weg von Bekleidungsvorschriften im öffentlichen Dienst!

Der ethische Liberalismus, den ich für angemessen halte, kann es sich so einfach nicht machen. Auch aus seiner Sicht sprechen, wie ich zeigen wollte, gute Gründe dafür, Frauen das Tragen islamischer Kopftücher an staatlichen Schulen generell zu gestatten. Aber die Gründe haben etwas mit dem besonderen Stellenwert religiöser Überzeugungen zu tun. Ein ethischer Liberaler meint, wer solche Überzeugungen mit Geschmackspräferenzen oder beliebigen Leidenschaften auf eine Stufe stellt, missversteht die Art von Neutralität, die von Liberalen verlangt ist. Liberale sind nicht dazu gezwungen, die Unterscheidung zwischen *starken* und *schwachen* Wertungen einzuebnen.[14]

Warum etwa sollte der britische Staat grundsätzlich für den Anspruch eines Sikh[15] empfänglich sein, auch im Polizeidienst den traditionellen Turban zu tragen? Weil dieses Kleidungsstück für eine identitätsbestimmende Überzeugung steht. Es wäre nun ein Missverständnis zu meinen, der Staat ergreife, indem er zu Gunsten von Sikhs eine Ausnahme mache, Partei für deren religiöse Positionen. Wofür er Partei ergreift, ist die Möglichkeit, im Einklang mit gleich welchen wohlbegründeten Überzeugungen zu leben, die das eigene Selbstverständnis prägen. Er nimmt Partei nicht für das *Was*, doch für das *Wie* der Lebensführung von Personen, und er behandelt sie dabei wenn nicht gleich, so doch jederzeit *als Gleiche*.

Ein liberaler Staat sollte darum einige Freiheiten sehr viel wichtiger nehmen als andere und die mit ihrer Einschränkung verbundenen Rechtfertigungspflichten sehr unterschiedlich gewichten. Schließlich vergeht er sich, wenn er etwa Einbahnstraßen ausweist, nicht nennenswert an der Autonomie seiner Bürger. Sehr viel gravierender wäre es, griffe er in die Glaubensfreiheit ein. Sie steht *pars pro toto* für solche Praktiken und Überzeugungen, die das Leben von Menschen mit Sinn erfüllen. Gleichheit der Rücksicht und Achtung schließt ein, für Differenzen sensibel zu sein, die identitätsbestimmende Praktiken und Überzeugungen betreffen, soweit sie moralisch vertretbar sind und Bürger sich, ohne unvernünftig zu sein, an sie binden können.

Das scheint mir die beste argumentative Grundlage dafür zu sein, die Landesgesetzgeber und ihre Schulämter zu einer ›moderat multikulturalistischen‹ Behandlung von ›Kopftuchfällen‹ anzuhalten. ›Moderat multikulturalistisch‹

14 Die Unterscheidung zwischen *starken* und *schwachen* Wertungen übernehme ich von Charles Taylor; siehe Taylor 1992: 9 ff.

15 Die Sikhs bilden eine ursprünglich aus dem nördlichen Indien stammende Religionsgemeinschaft. Der Turban hat bei ihnen eine heilige Bedeutung.

sind Lösungen, die nicht auf Blindheit beruhen für die Möglichkeit unvernünftiger und moralisch verkehrter Praktiken und Überzeugungen. Ein *Laissez-faire*, das Desintegration begünstigte und etwa muslimische Mädchen Fundamentalistinnen im Schuldienst auslieferte, wäre sicher die falsche Antwort auf das Faktum religiöser Vielfalt. Aber wir sollten bis zum Beweis des Gegenteils davon ausgehen, dass eine erwachsene Frau muslimischen Glaubens weiß, was sie tut, wenn sie das Kopftuch trägt, und dass sie meint, was sie sagt, wenn sie beteuert, es nicht in missionarischer Absicht und frei von islamistischer Gesinnung zu tragen.

Literatur

Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Brandom, Robert B. (1994): Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (1990a): Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dworkin, Ronald (1990b): Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values, Salt Lake City: University of Utah Press.

Dworkin, Ronald (2002): Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Salt Lake City: Harvard University Press.

Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.) (2006): Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung. Kultur und Religion. Staat, Politik und Recht, München: C. H. Beck.

Forst, Rainer (Hg.) (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Galeotti, Anna E. (2000): »Zu einer Neubegründung liberaler Toleranz. Eine Analyse der ›Affaire du foulard‹«. In: Rainer Forst (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt am Main/New York: Camus, S. 231-256.

Gesellschaft für bedrohte Völker (2006): Indigene Völker – ausgegrenzt und diskriminiert, abrufbar: http://www.gfbv.it/3dossier/ind-voelker/0608 report.de.html, 16.01.2009.

Gosepath, Stefan (2004): Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Hahn, Henning (2008): Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, Berlin. De Gruyter.

Heyd, David (Hg.) (1996): Toleration. An Elusive Virtue, Princeton: Princeton University Press.

Huster, Stefan (2002): Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen: Mohr Siebeck.

Isensee, Josef (2004): »Grundrechtseifer und Amtsvergessenheit«. FAZ v. 08.06.2004.

Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols, KAS-Zukunftsforum Politik, Broschürenreihe Nr. 77, abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 31.07.2008.

Habermas, Jürgen (1993): »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«, In: Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hg. v. Amy Gutmann, Frankfurt am Main: Fischer, S. 147-196.

Kymlicka, Will (1995): Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (Hg.) (1995): The Rights of Minority Cultures, Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (1996): »Two Models of Pluralism and Tolerance«. In: David Heyd (Hg.), Toleration. An Elusive Virtue, Princeton: Princeton University Press, S. 81-105.

Ladwig, Bernd (2000): Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen, Berlin: Akademie.

Ladwig, Bernd (2006): »Begründung von Normen«. In: Sven-Uwe Schmitz/ Klaus Schubert (Hg.), Einführung in die Politische Theorie und Methodenlehre, Opladen: Barbara Budrich, S. 255-270.

Ladwig, Bernd (2007): »Der Wert der Wahlfreiheit«. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6, S. 877-887.

Lohmann, Georg (2001): »Unparteilichkeit in der Moral«. In: Lutz Wingert/ Klaus Günther (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. FS für Jürgen Habermas, Frankfurt am Main. Suhrkamp, S. 434-455.

Marcuse, Herbert (1973): Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg: Junius.

Okin, Susan Moller (1998): »Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«. In: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 310-342.

Rawls, John (2006): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Raz, Joseph (1986): The Morality of Freedom, Oxford: Clarendon Press.

Schwarzer, Alice 2006: »Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler«. FAZ v. 04.07.2006.

Stein, Tine (2006): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Taylor, Charles (1992): »Was ist menschliches Handeln?«. In: Taylor, Charles (Hg.), Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-51.

Der Kopftuchstreit als Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus: Eine Analyse entlang der Bedingungen für Autonomie[1]

ELISABETH HOLZLEITHNER

Die Konturen der Problematik

Wenige Themen haben unter Feministinnen in den vergangenen Jahren derart erbitterte Kontroversen hervorgerufen wie der Streit um das religiös motivierte Tragen von Kopfbedeckungen (siehe auch Rommelspacher, John und Berghahn/Rostock/Bendkowski in diesem Band).[2] Mit ähnlicher Heftigkeit wurde allenfalls in den 1980er und frühen 1990er Jahren die Debatte um Pornographie ausgefochten (Holzleithner 2006) – und es fällt auf, dass die Protagonistinnen zumindest auf der einen Seite die gleichen geblieben sind: Ebenso vehement, wie Alice Schwarzer in der ›PorNo-Kampagne‹ (Schwarzer 1994) das sexuell Explizite bekämpfte, steht sie nun als feministisches Aushängeschild auf der Seite jener, die das Kopftuch als Unterdrückung von Frauen und als Zeichen für den Vormarsch eines islamistischen Fundamentalismus ablehnen (Schwarzer 2002).

Auch die Struktur der heraufbeschworenen Gefahr ist nicht unähnlich. So wie Pornographie als gerade eben sichtbare Spitze des Eisbergs einer frauen-

1 Für kritische Lektüre und weiterführende Anmerkungen danke ich Kati Danielczyk, Monika Gritsch, Gerhard Luf und ganz besonders Ines Rössl, meiner exzellenten Mitarbeiterin im node-Forschungsprojekt ›Contesting Multiculturalism. Gender Equality, Sexual Autonomy and Cultural Diversity in the EU‹ (Leitung: Sabine Strasser).

2 Ein guter Überblick über Debattenbeiträge aus den verschiedenen Lagern findet sich bei Frigga Haug und Kathrin Reimer 2005; siehe auch die vorzügliche Studie von Schirin Amir-Moazami 2007.

verachtenden Kultur erscheint, wird auch das Kopftuch als sichtbarer Ausdruck eines umfassenden Systems in diesem Fall religiös fundierter Misogynie angesehen. Durch dessen Vordringen scheint vieles von dem bedroht, was an feministischen Errungenschaften in den vergangenen Jahrzehnten hart erkämpft worden ist. Feministische Interventionen dagegen finden sich nun auch in Buchpublikationen von Vertreterinnen der zweiten oder dritten Generation von Migrantinnen, die den Anspruch artikulieren, von *innen* heraus die Wahrheit über die als äußerst problematisch geschilderten Verhältnisse in Gemeinschaften etwa türkischer Provenienz zu erzählen (Ateş 2003; Kelek 2005; dazu kritisch Beck-Gernsheim 2007: 76 ff) oder gar die Wahrheit über den Islam *an sich* aufzudecken (Hirsi Ali 2004).

Dabei ergeben sich – auch diesbezüglich lassen sich Parallelen zum Kampf gegen Pornographie erkennen – Allianzen, die zumindest nachdenklich stimmen sollten: Es sind nämlich neben den genannten feministischen Aktivistinnen, wenn auch nicht ausnahmslos, gerade konservative und nationalistische Politikerinnen und Politiker, die auf den Zug der Kopftuchgegnerschaft aufgesprungen sind. Dabei befleißigen sie sich einer feministischen Rhetorik, die in ausgesprochenem Widerspruch zu ihrem sonstigen Agieren in Fragen der Geschlechtergerechtigkeit steht. Sie hängen sich gleichsam an den feministischen Zug, um Zündstoff für ihre gegen Einwanderung gerichtete nationalistische Agenda zu bekommen.

Allerdings: Nur weil solche Allianzen entstehen oder weil Positionen konvergieren, bedeutet das keinesfalls, dass das anvisierte Problem nicht existiert oder nicht beachtet werden sollte. Andernfalls käme es zu einer von manchen bereits diagnostizierten Paralyse feministischer Theorie und Praxis mit Blick auf die Situation von Frauen in religiös-kulturellen Gruppen (Phillips 2007: 1). Problematische Praktiken (auch) in minorisierten Kulturen und Religionen wahrzunehmen und dagegen vorzugehen, ist nicht per se fremdenfeindlich, islamophob oder rassistisch. Allerdings muss man vorsichtig sein hinsichtlich der Art, wie Probleme dargestellt und Diskussionen geführt werden, ebenso wie nicht ignoriert werden kann, welchen Positionen bestimmte Argumente und Strategien letztlich politisch in die Hände spielen.

Das gilt nicht nur für die Kopftuchdebatte, sondern für das gesamte Diskursfeld, das als Spannungsverhältnis zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ bekannt geworden ist und in dem es um die Frage geht, ob eine multikulturalistische Akzeptanzpolitik auf Kosten von Frauen gehen könnte (siehe hierzu Okin 1999 und 2005; Shachar 2007; Sauer/Strasser 2008). Denn es besteht der Verdacht, dass unter dem Schleier der Anerkennung fremder Kulturen Praktiken toleriert werden, welche die Möglichkeiten von Frauen, ihr Leben selbst zu bestimmen, massiv beeinträchtigen. Die religiöse Pflicht zum Kopftuchtragen wird in diesem Zusammenhang ebenso diskutiert wie

Zwangsverheiratung, die verstümmelnde Beschneidung weiblicher Genitalien oder Verbrechen *im Namen der Ehre*.

Solche ›traditionsbedingten Gewaltpraktiken‹ haben in den letzten Jahren in vielen westlichen Staaten, auf der Ebene der EU[3] sowie im Europarat einige Aufmerksamkeit erfahren und verschiedene Initiativen erlebt. Staatliche Verbote, etwa in Schulen, das Kopftuch zu tragen, sollen nicht nur, wie im Fall Frankreichs, das Prinzip des Laizismus realisieren, sondern auch junge Mädchen davor bewahren, von ihrem Umfeld zum Kopftuchtragen gezwungen zu werden (Badinter 2002: 143 f). Neue Gesetze sollen junge Frauen vor Zwangsverheiratung schützen, z.B. indem das Alter für die Ehepartnerin bzw. den Ehepartner bei der Familienzusammenführung angehoben wird (z.B. auf 24 Jahre in Dänemark; siehe hierzu Bredal 2005: 343), oder indem gesetzlich klargestellt wird, dass es sich im Fall des Zwangs zur Eheschließung um eine schwere Nötigung und damit um ein strafrechtlich zu verfolgendes Verbrechen handelt (so geschehen in Österreich; siehe hierzu Beclin o.J.).

Aus der Perspektive der davon Betroffenen und der in diesen Feldern tätigen Aktivistinnen und Aktivisten handelt es sich bei solchen ›top down-Initiativen‹ um einen zweifelhaften Segen. Einerseits ist es unzulässig, die Augen vor Praktiken zu verschließen, welche Frauen in ihrer Freiheit beeinträchtigen, ihre Gesundheit schädigen oder sie in anderer Weise benachteiligen. Das bedeutet, dass auch die ›große Politik‹ aufgerufen ist, ihren Beitrag zu leisten (siehe auch John und Berghahn/Rostock/Bendkowski diesem Band). Andererseits spielt es, wie gesagt, eine große Rolle, wie die einschlägigen Debatten geführt, welche Lösungsvorschläge eingebracht und dann auch realisiert werden, wenn man beurteilen will, wem die Thematisierung von traditionsbasierter Gewalt gegen und Benachteiligung von Frauen tatsächlich nützt. Werden die Auseinandersetzungen so geführt, dass einzelne, bisweilen große Gruppen pauschal abqualifiziert, als frauenfeindlich und integrationsunwillig ins Eck gestellt werden, dann kann man annehmen, dass auch die Frauen, die doch eigentlich von solchen Aktivitäten profitieren sollten, davon negativ betroffen sind.

Dies ist der politische Kontext der Debatten zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹. Dabei stehen einander nicht einfach zwei Strömungen gegenüber. Vielmehr sind die feministischen ebenso wie die multikulturalistischen Positionen durch große interne Differenzen charakterisiert. Viele Feministinnen können etwa mit dem apodiktischen Radikalismus Schwarzers gar nichts anfangen. Die folgende Skizze steht im Zeichen des Versuchs, aus

3 Siehe hierzu die »Joint Action of Member States against Harmful Traditional Practices«, Brüssel, Wien, 25.01.2006, abrufbar auf der Seite der österreichischen Bundesministerin für Gesundheit und Frauen: http://www.frauen.bka.gv.at/ DocView.axd?CobId=20260, 10.07.2008.

der Perspektive des dadurch generierten komplexen Spannungsfelds einen Blick auf die Debatte über das aus religiösen Motiven getragene Kopftuch und andere religiöse und kulturelle Praktiken zu werfen, die mit Blick auf das Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit problematisch sein können. Dabei werde ich den Fokus nicht nur auf die Praktiken von immigrierten Anderen richten, sondern durchgängig auch Blicke auf die Eigenheiten der westlichen Kultur richten. Ein feministischer Ansatz muss den Fokus auf die problematischen Praktiken der eigenen Kultur als *kulturelle Praktiken* richten und darf sich nicht als über den Dingen stehender autoritativer Diskurs gerieren, der aus der Position von Unbeteiligten anderen Personen Zensuren verteilt. Das gilt auch und vor allem für die Kopftuchdebatte, die stark darunter leidet, dass manche besonders streitbare Feministinnen – im Einklang mit großen Teilen der öffentlichen Meinung[4] – vorgeben, besser zu wissen, was das Tragen eines Kopftuchs bedeutet, als dessen Trägerinnen selbst.

Feminismus versus Multikulturalismus?

Um die Debatte zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ als einen Hintergrund des Kopftuchstreits zu verstehen, müssen einige Vorbemerkungen über Entwicklung, Stand und Rezeption multikulturalistischer Theoriebildung gemacht werden. Von Beginn an stand sie in expliziter Abgrenzung zu liberalen Ansätzen in der politischen Philosophie, deren Unzulänglichkeiten sie vermeiden wollte, um eine andere, adäquate Art des Umgangs mit kultureller und religiöser Vielfalt vorzuschlagen. Liberale Konzeptionen scheinen hier auf Grund ihrer Geschichte und engen Verzahnung mit dem kolonialistischen Projekt der Moderne sowohl mit Blick auf religiös-kulturellen Pluralismus wie auch hinsichtlich der Situation von Frauen diskreditiert (siehe auch Ekardt und Ladwig in diesem Band).

Die Liste der Vorwürfe gegen liberale Positionen ist lang; darunter findet sich ihre nur scheinbare Neutralität gegenüber verschiedenen Lebensweisen und Kulturen sowie ihre Unaufgeklärtheit und Ignoranz hinsichtlich ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen. Kritisiert wird u.a., dass der Liberalismus die Pflege der eigenen Religion und Kultur als Privatangelegenheit ansehen und die politische Öffentlichkeit davon freihalten will. Die damit geforderte und auch erzeugte Unsichtbarkeit kultureller und religiöser Differenz findet sich gleichsam spiegelbildlich auch als Thema feministischer Kritik: Die liberale Akzeptanz und Beförderung der Sphärentrennung von Öffentlichkeit und Privatheit trage zur Befestigung der nachteiligen Situation von Frauen bei, indem diese auf ihre traditionellen Funktionen in der Privatsphäre

4 Siehe etwa die von Stereotypen geprägten in Teilen äußerst gehässigen Postings im Anschluss an einen Artikel in Der Standard v. 24.09.2008, abrufbar: http://derstandard.at/?url=/?id=1220458861719, 03.10.2008.

festgelegt und ihre Probleme im Gegenzug für privat und daher für im Wesentlichen irrelevant erklärten würden.

Der ›Multikulturalismus‹ schien vielen eine interessante Alternative darzustellen. Er richtet sich gegen die Ignoranz des ›Liberalismus‹ gegenüber der Bedeutung kulturell-religiöser Identitäten und stellt sich als theoretisches Bollwerk gegen Unterdrückung und Benachteiligung auf Grund ethnischer Herkunft und Zugehörigkeit oder religiöser Überzeugungen dar. Damit sind selbstredend auch Frauen als Angehörige von solchen Minderheiten erfasst. ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ haben somit eine gemeinsame Gegnerin, nämlich eine – in den Worten von Nancy Fraser – »kulturimperialistische Form des öffentlichen Lebens, die den heterosexuellen, weißen, europäischstämmigen Mann der Mittelklasse als die menschliche Norm behandelt, im Vergleich zu der alle anderen als abweichend erscheinen« (Fraser 2001: 268). Sympathisch sind aus feministischer Perspektive nicht zuletzt Bemühungen von prominenten multikulturalistischen Autoren wie Will Kymlicka, die sicherstellen wollen, dass ihre Ansätze sensibel auch für Benachteiligungen aus Gründen wie dem Geschlecht oder der sexuellen Orientierung sind (Kymlicka 1995: 19), dass also der ›Multikulturalismus‹ gerade nicht darauf hinauslaufen soll, Unterdrückung von Frauen, Lesben oder Schwulen im Namen der jeweiligen Kultur zuzulassen.[5]

Susan Moller Okin wollte sich mit solchen Zusicherungen aus dem Lager des ›liberalen Multikulturalismus‹ nicht zufrieden geben; dessen eher kommunitaristisch ausgerichtete starke Version hatte solche Versprechungen ohnehin nie gegeben.[6] In ihrem provokanten, reichlich holzschnittartig argumentierenden Essay »Is Multiculturalism Bad For Women?« (1999)[7] stellt sie die reine Weste des ›Multikulturalismus‹ mit Blick auf die Situation von Frauen und internen Minderheiten von religiös-kulturellen Gruppen ganz massiv in Frage: Der ›Multikulturalismus‹ richte seine Aufmerksamkeit zu einseitig auf Fragen der Unterdrückung auf Grund religiös-kultureller Identitäten und übersehe darüber, dass die Interessen von Angehörigen religiöser, kultureller

5 Damit unterscheidet sich Kymlicka von einigen Autorinnen bzw. Autoren, deren Priorität nicht darin besteht, solche Ungleichheiten nachrangig zu behandeln. Zu ihnen kann man Charles Taylor (1993) ebenso zählen wie Bhikhu Parekh (2000). Aber auch diese Autoren ziehen Grenzen der Anerkennung kulturell-religiöser Besonderheiten ein. Daher ist Frasers apodiktische Kritik, der ›pluralistische Multikulturalismus‹ (Fraser bezieht sich auf keine bestimmte Autorin/ auf keinen bestimmten Autor, nennt aber in einer Fußnote Taylor) sei »nicht in der Lage […] politisch über bessere und schlechtere Identitäten oder Differenzen zu urteilen« (Fraser 2001: 271), überzogen.

6 Zur Kontrastierung von ›starkem‹ und ›schwachem‹ Multikulturalismus siehe Holzleithner 2004.

7 Okin publizierte diesen Text ursprünglich in der ›Boston Review‹; kurze Zeit später erschien er in Buchform zusammen mit einem guten Dutzend teils zustimmender, teils Okin scharf kritisierender Kommentare; siehe Okin 1999.

oder nationaler Gruppen nicht unbeeinflusst davon sind, welchem Geschlecht sie angehören. Okin macht darauf aufmerksam, dass die Bildung von Gruppenidentitäten häufig durch deren mächtige männliche Vertreter behauptet, angestoßen und auferlegt wird. Ebenso zeigt sie, dass solche Identitätsbildungen typischerweise entlang der Geschlechtergrenzen verlaufen und männlichen sowie vor allem weiblichen Angehörigen rigide Rollen zuweisen.[8]

Meist kreisen religiös-kulturelle Vorgaben um männliche und weibliche Sexualität und erlegen vor allem Frauen Einschränkungen ihrer Entfaltungsmöglichkeiten auf; die Kontrolle des Sexuellen erweist sich häufig als Kontrolle von Frauen. Verfechterinnen und Verfechter von Gruppenrechten würden dies übersehen oder stillschweigend akzeptieren, weil sie – wie ihre Kolleginnen und Kollegen aus dem Lager des ›Liberalismus‹ – dem privaten Leben nur wenig oder gar keine kritische Aufmerksamkeit schenken. Gerade dort aber würden Genderdifferenzen ausagiert – nicht nur was die Aufgabenverteilung zwischen erwachsenen Männern und Frauen anbelangt, sondern auch in der unterschiedlichen Art, wie Mädchen und Jungen aufwachsen (Okin 1999: 12). Religionen und Kulturen erscheinen so geradezu als Tummelplätze starrer, sich auf Tradition und Herkunft berufender Haltungen, die als ›Sexismus‹ identifiziert werden können. Die religiöse Pflicht zum Kopftuchtragen gilt vielen als Paradebeispiel für solche Einschränkungen des Lebens von Frauen.

Autorinnen wie Sawitri Saharso sind mit ihrer Einschätzung zurückhaltender. Saharso besteht darauf, dass jene kulturellen Vorgaben, welche Frauen in ihrer Selbstbestimmung und in ihren Entfaltungsmöglichkeiten einschränken, »nicht lediglich Ausdruck von Frauenfeindlichkeit« (Saharso 2008: 13) seien, sondern der Erhaltung der Gruppe dienen. Sie schließt daraus: »Derartige Vorschriften zu beseitigen, würde die unverwechselbare Gruppenidentität gefährden« (ebd.). Damit ist allerdings das Spannungsverhältnis von ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ in seiner Reinform auf den Punkt gebracht. Wenn ›Multikulturalismus‹ bedeutet, Gruppennormen statisch zu erhalten, dann werden die Platzanweisungen für Frauen und Männer bestehen bleiben. Es war ein Verdienst von feministischen Analysen, den kulturellen Lack abzukratzen und auszuweisen, dass bestimmte, gerade in der eigenen Kultur vorfindliche Normen nicht einfach erhaltenswerte Folklore darstellen,

8 Es ist ironisch, dass Okins Argument ganz grundlegend darauf beruht, dass religiös-kulturelle Gruppen intern nicht homogen sind, dass man ihr aber in der Kritik immer wieder vorgehalten hat, sie habe ein essenzialisierendes Bild von Gruppenidentitäten. Gleich viel Kritik hat es ihr zudem eingebracht, dass sie etwa zwischen älteren und jüngeren Frauen unterscheidet, wenn sie meint: »Unless women – and, more specifically, young women (since older women often are co-opted into reinforcing gender inequality) – are fully represented in negotiations about group rights, their interests may be harmed rather than promoted by the granting of such rights« (Okin 1999: 24).

sondern Frauen diskriminieren und verletzen. Emanzipation von Frauen bedeutet daher üblicherweise eine Veränderung der Kultur. Wenn es dem ›Multikulturalismus‹ darum geht, kulturellen Artenschutz zu betreiben, dann stehen die beiden Theorierichtungen tatsächlich in diametralem Gegensatz zueinander. Eine multikulturalistische Politik der Anerkennung religiöser und kultureller Gruppen erweist sich dann jedenfalls als indirekte Anerkennung der Einschränkung der Lebensmöglichkeiten von Frauen.[9]

Allerdings ist das nicht Saharsos Position. Sie ist vielmehr – am Beispiel der Problematik der Beschneidung weiblicher Genitalien (›Female Genital Cutting‹ (FGC)) – auf der Suche nach einem multikulturellen Feminismus, der zunächst möglichst unvoreingenommen versucht, fremde und problematische Praktiken zu *verstehen*, um so auf brauchbare Ansatzpunkte zu kommen, um frauenverletzende Verhaltensweisen adäquat zu identifizieren und sie in der Folge abzuschaffen oder sie so zu verändern, dass sie möglichst wenig Schaden anrichten. Nur wenn man die sozialen Bedingungen kennt, die eine Praxis als rational, richtig oder legitim erscheinen lassen, wird es auch möglich sein, entsprechend darauf zu reagieren und Veränderungen anzustoßen. Der Weg dazu wird kaum je sein, eine Praxis schlicht als sexistisch und schädigend »zu deklarieren und mit einem Verbot zu belegen« (ebd.: 25). Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass Verbote durchaus dazu beitragen können, eine problematische Praxis wirkungsvoll zu ächten.

Bedingungen von Autonomie entlang multikulturalistischer Fragestellungen

Ansätze wie jene, die Saharso vorschlägt und die feministische Ansprüche mit Sensibilität für und Respekt vor Religion und Kultur verbinden, beachten zumindest implizit ein Prinzip, das sie explizit häufig kritisieren: nämlich das Prinzip der ›Autonomie‹.[10] Wenn die Rede ist vom Respekt vor der anderen Person, dann bedeutet das, sie als Subjekt anzuerkennen und nicht bloß als Objekt fremder Zumutungen, seien diese nun traditionalistischer oder emanzi-

9 Ausgangspunkt für eine solche Kritik ist die Annahme, dass die religiös-kulturellen Gruppen, die von einer Politik multikulturalistischer Anerkennung profitieren sollen oder typischerweise davon profitieren, patriarchaler sind als die umgebende Mainstreamkultur. Tatsächlich existiert nur dann eine solche Problematik. Das muss allerdings nicht bedeuten, dass der Blick sich eurozentrisch auf die ethnisierten Anderen richtet. Multikulturalistische Anerkennungspolitik kommt gleichermaßen den Angehörigen etwa von Mehrheitsreligionen zugute. Insofern ist es wichtig, den Blick dafür zu öffnen, dass die Anerkennung religiös-kultureller Gruppen kein exotisches Phänomen, sondern in der westlichen Gesellschaft vertraut und verbreitet ist, wie etwa die besondere Stellung der christlichen Kirchen zeigt; siehe dazu Holzleithner 2008a.

10 Saharso selbst will ›Autonomie‹ und ›Kultur‹ miteinander vermitteln; siehe z.B. Saharso 2000.

patorischer Art. Das scheint selbstverständlich zu sein. Dennoch existiert eine große Skepsis gegenüber einer Berufung auf ›Autonomie‹. Das Problem dürfte darin liegen, dass damit ein zentraler Wert der in Misskredit geratenen männlich-eurozentristischen Aufklärung in den Mittelpunkt gestellt wird. Schließlich wurde ›Autonomie‹ zunächst gerade unter Ausschluss von Frauen und Fremden konzipiert. Indem man auf ihr angebliches ›Wesen‹ rekurrierte, sprach man ihnen die Fähigkeit zur Autonomie schlicht ab.[11] Tatsächlich finden sich bei großen Theoretikern wie Immanuel Kant geradezu bestürzende Belege für solche Argumentationen, noch dazu in Texten, die nicht zu Unrecht als Meilensteine der politischen Philosophie gelten (siehe z.B. Kant 1977). Autonomie wird darin für heterosexuelle, weiße und männliche Besitzbürger reserviert; alle anderen sind von diesem Status ausgeschlossen, sei es auf Grund ihrer ›Natur‹, ihrer Sozialisation oder ihrer sozio-ökonomischen Lage (siehe auch Hegel 1821: § 166, Zusatz).

Mit solchen reduktionistischen Interpretationen ist aber, wie ich meine, nicht das Prinzip der ›Autonomie‹ als solches diskreditiert. Wenn man es einsetzt, um Praktiken und Situationen auf ihre Zuträglichkeit für autonomes Handeln hin zu befragen, kann dies zu einer vertieften Analyse einiges beitragen. Ich möchte das Prinzip der ›Autonomie‹ daher als Frage nach jenen Bedingungen verstanden wissen, unter denen eine Person über die Angelegenheiten ihres Lebens selbstbestimmt zu entscheiden vermag. Dafür bedarf es grundsätzlich dreier Voraussetzungen (Friedman 2003: 3 ff; Raz 1986: 372 f):

(1) Das Vorhandensein eines adäquaten Bereichs von Lebensmöglichkeiten.
(2) Die emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten, um Möglichkeiten wahrzunehmen, zu reflektieren und sich dafür oder dagegen zu entscheiden.
(3) Die relative Abwesenheit von Zwang und Manipulation.

Dass ›Autonomie‹ unter den genannten drei Bedingungen steht, bedeutet nicht zuletzt, dass ›Autonomie‹ nichts *Natürliches* ist, sondern dass die Frage, ob ein autonomes Leben möglich ist, davon abhängt, wie eine Gesellschaft diese Bedingungen gestaltet. Im Folgenden möchte ich am Beispiel des Kopftuchtragens und anderer religiöser oder kultureller Praktiken näher ausführen, was darunter verstanden werden kann.

11 Wenn ›Autonomie‹ aus Wesensargumenten hergeleitet wird, dann ist das Ausdruck von stereotypisierenden Vorurteilen, die Menschen an eine bestimmte Situation ketten wollen und die anderen nützen; es ist Ausdruck eines hierarchisierten Machtverhältnisses.

Adäquater Bereich von Lebensmöglichkeiten

Was bedeutet die Vorgabe, dass jede Person einen adäquaten Bereich von Lebensmöglichkeiten zur Verfügung haben soll, der ihr ermöglicht, die eigenen Bedürfnisse, Interessen und Wünsche zu realisieren? Ich möchte meine Überlegungen auf den Kontext westlicher Gesellschaften einschränken, die von ihrem Selbstverständnis her pluralistisch sind und die den Anspruch an den Tag legen, den in ihnen lebenden Menschen ein möglichst breites Spektrum an Optionen zur Verfügung zu stellen.[12] Aber wie pluralistisch ist diese Gesellschaft wirklich? Wir haben es jedenfalls mit einem politisch-sozialen Mainstream zu tun, von dem ein erheblicher Sog ausgeht (Spinner-Halev 2005: 162); er ist gewissermaßen die mit normativen Vorgaben getränkte Gesellschaft, innerhalb derer sich diverse Gemeinschaften befinden.

Lebensmöglichkeiten sind im Mainstream ebenso zu finden wie in religiös-kulturellen Gruppen, die sich davon eher abzugrenzen bemüht sind. Mit der Zugehörigkeit zu solchen Communities verbindet sich Identifikation, die Bildung und Pflege eines Selbst im Zusammenwirken mit anderen: solchen, die von einem *Wir* umfasst sind und solchen, von denen man sich abgrenzt, was ebenfalls Teil der Konstitution eines *Ich* und eines *Wir* darstellt. Das gilt für ›Punks‹ genauso wie für verschiedene religiöse Gemeinschaften. Das bedeutet: Gesellschaften und Kulturen stellen genau jene Optionen zur Verfügung, die Gegenstand autonomer Lebensentwürfe sein können (Kymlicka 1995: 83). Damit ergibt sich auch, dass ›Kultur‹ und ›Autonomie‹ nicht im prinzipiellen Gegensatz zueinander stehen. Allerdings sind Kulturen und kulturelle Praktiken unterschiedlich autonomiefreundlich.

Die Lebensmöglichkeiten reichen von den kleinen Dingen, etwa der Frage nach der Auswahl zwischen verschiedenen Getränken, um den Durst zu stillen (unter der Voraussetzung, dass es überhaupt genug zu trinken gibt) oder zwischen einem grünen Pullover und einem grauen T-Shirt bis hin zu den großen Lebensentscheidungen: Dazu gehört die Möglichkeit, aus religiösen Motiven ein Kopftuch oder eine andere Bedeckung zu tragen ebenso wie die Möglichkeit, ohne Bedeckung in die Öffentlichkeit zu gehen. Dass diese Optionen existieren und von ihnen real Gebrauch gemacht wird, zeigen die vielfältigen Bedeckungspraktiken z. B. von islamischen Frauen, jüdischen Männern oder männlichen Sikhs, die dafür ebenso Zuspruch wie – viel zu häufig – gehässige Anfeindungen erfahren.

Die bestehenden Lebensmöglichkeiten existieren nun nicht einfach *naturwüchsig*, sondern sie werden von der Gesellschaft und den in ihr lebenden Menschen erzeugt, vorgegeben, ermöglicht, erleichtert oder erschwert. Dar-

12 Dass dies eine ausgesprochen kapitalistische Schlagseite hat, wird hier nicht verkannt.

über hinaus werden für soziale Praktiken Gründe beigebracht, die diese mit Bedeutungen anreichern und somit sinnstiftend wirken. Genau die Gründe, die für die einen Sinn machen, können für die anderen zu einer massiven Ablehnung einer Praxis führen: Wenn das Tragen einer Kopfbedeckung etwa dazu dient, Sittsamkeit zum Ausdruck zu bringen, die Aufmerksamkeit vom sexuell attraktiven Frauenkörper weg zu richten und den Unterschied wie die Segregation der Geschlechter zu verkörpern,[13] so erscheint dies den einen als ein im Rahmen des Geschlechterverhältnisses vollkommen plausibles, das Leben erleichterndes, ihnen Respekt verschaffendes Vorgehen, während die anderen darin eine sexistische Vorgabe sehen, die Frauen in inadäquater Weise auf eine religiös bestimmte, einseitige Rolle festlegen will. Als besondere Zumutung wird dabei angesehen, dass es gerade die Verhüllung des *weiblichen* Körpers ist, welche eine Kontrolle der *männlichen* Sexualität gewährleisten soll.[14]

Auf eine solche Deutung darf man das Kopftuchtragen freilich nicht reduzieren; es gibt, wie Christina von Braun und Bettina Mathes betonen, »wohl kaum ein mehrdeutigeres, widersprüchlicheres und wandelbareres Symbol als den Schleier« (Braun/Mathes 2007: 56). Dementsprechend sind sowohl Form und Farbe wie auch die Motive, ihn zu tragen, äußerst vielfältig. Und sie sind nicht auf religiöse Kontexte beschränkt. Wer einmal ›Headscarf‹ googelt und dann die Ergebnisse unter den Bildern ansieht, wird feststellen, dass sich das Kopftuch auch vorzüglich als Modeaccessoire von Stars wie Jennifer Lopez[15] eignet.

Offensichtlich kann weder die Fraktion jener, welche sich gegen, noch jener, die sich für das Kopftuchtragen aussprechen, das Prinzip der ›Autonomie‹ exklusiv für sich in Anspruch nehmen. Sowohl ein Kopftuch zu tragen als auch keines zu tragen sind Lebensmöglichkeiten, die für eine einzelne Frau im Kontext ihrer jeweiligen Position von Wert sein oder eine Belastung darstellen können. Problematisch wird es dann, wenn die Möglichkeit fehlt, sich für die eine oder die andere als stimmig wahrgenommene Option zu entscheiden. So problematisch also die einer religiösen Geschlechterkonzep-

13 Die Trennung der Geschlechter ist im Islam eine gebräuchliche Methode, um Konflikte zu vermeiden, die durch die (angebliche) Macht weiblicher Sexualität entstehen können; siehe dazu Mernissi 2003. Nilüfer Göle weist darauf hin, dass im Islam »viel mehr Verbote gegen das Zusammensein von Mann und Frau existieren als Beschneidungen der Rechte von Frauen« (Göle 1995: 91). Darüber hinaus korrespondiert mit der Schleierpflicht für Frauen ein »Blickverbot des Mannes« (Braun/Mathes 2007: 68).

14 Siehe dazu Hiltrud Schröters kritische Analyse verschiedener Übersetzungen jener zwei Koranpassagen, die Bekleidungsvorschriften für Frauen enthalten; siehe Schröter 2002: 241 ff.

15 Siehe beispielsweise ein Bild auf den Seiten des Magazins ›People‹, abrufbar: http://www.people.com/people/gallery/0,,1182560_4,00.html, 07.10.2008.

tion entspringenden Gründe für das Kopftuchtragen aus mancher feministischen Perspektive erscheinen mögen, ist es doch eine absurde Anmaßung, die religiös motivierte Praxis des Kopftuchtragens als an sich inakzeptable Lebensoption darzustellen. Es gibt eben unterschiedliche Kulturen des Umgangs mit Geschlecht und Sexualität, von denen keine für sich beanspruchen kann, die einzig mögliche, richtige oder Glück bringende zu sein. Dass manche dieser Optionen bzw. die Art, wie sie propagiert werden, kritikwürdig sind, ändert nichts an diesem Befund. Solange eine Option nicht eine gravierende Gefährdung grundlegender Rechtsgüter darstellt, kann sie nicht als an sich inadäquat angesehen werden.[16]

Allenfalls kann überlegt werden, ob in verschiedenen Kontexten Regelungen legitim sein können. Zu denken wäre etwa an Bekleidungsvorschriften beim Betreten von sakralen Orten oder beim Ausüben von staatlichen Funktionen (siehe auch Wiese in diesem Band). Für etwaige Restriktionen bedarf es jedenfalls guter Gründe, die nicht bloß auf Unterstellungen oder Mutmaßungen beruhen dürfen. Dazu gehört etwa die Vorstellung, die sich in legislativen Stellungnahmen, Gerichtsurteilen oder Kommentaren findet, durch das religiös motivierte Tragen eines Kopftuchs bringe eine Frau *jedenfalls* zum Ausdruck, dass sie die westliche Gesellschaft ablehnt und mit einem umstürzlerischen politischen Islam sympathisiert (siehe auch Barskanmaz, Berghahn, Ekardt, Ladwig, Monjezi Brown und Sacksofsky in diesem Band).

Geistige und emotionale Fähigkeiten

Die zweite Bedingung der ›Autonomie‹ betrifft die persönlichen intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten, vorhandene Optionen wahrzunehmen, zu reflektieren und sie in der Folge anzunehmen oder zu verwerfen. Diese Vorgabe bedeutet keinesfalls, dass nur Intellektuelle autonom sein könnten. Wir sind bereits auf Grund unseres Bewusstseins regelrecht in die Kapazität zur Wahrnehmung hineingeworfen und können im Grunde gar nicht anders, als uns in Situationen bewusst vorzufinden und reflektierend Entscheidungen zu treffen. Wesentlich an dieser Bedingung ist auch die Tatsache, dass solche Fähigkeiten nicht einfach da oder nicht da sind, sondern dass die Gesellschaft dazu aufgerufen ist, die Umstände für ihre Kultivierung möglichst optimal zu gestalten. Bildung im Sinne von Wissensvermittlung gehört hier ebenso dazu wie die Ausbildung eines hinreichenden Selbstvertrauens als Voraussetzung

16 Für eine subtile Analyse der Problematik von FGC im Spannungsfeld von gesundheitlicher Beeinträchtigung und ›Autonomie‹ siehe Meyers 2000. Im Übrigen lässt unsere Gesellschaft bisweilen hochgradig selbst- und fremdgefährdendes Verhalten wie Rauchen und den Konsum von Alkohol unter dem Titel der persönlichen Freiheit ohne größere Einschränkungen zu.

dafür, eigene Bedürfnisse und Empfindungen zu entwickeln, sie ernst zu nehmen, zu artikulieren und daraufhin zu handeln.

Das Recht auf Bildung ist international gut verankert. Es findet sich u.a. in Art. 29 Abs. 1 lit. a der UN-Kinderrechtskonvention (KRK)[17] und postuliert als Ziel, »die Persönlichkeit, die Begabung und die geistigen und körperlichen Fähigkeiten des Kindes voll zur Entfaltung zu bringen«. Im Zuge dessen steht Kindern auch das Recht zu, ihre Herkunftskultur vermittelt zu bekommen und daran teilhaben zu können (Art. 29 Abs. 1 lit. c i.V.m. Art. 30). Überdies findet sich die Verpflichtung, »wirksame und geeignete Maßnahmen [zu treffen], um überlieferte Bräuche, die für die Gesundheit der Kinder schädlich sind, abzuschaffen«.

Die KRK ist demnach von der Einsicht getragen, dass es zwischen dem Recht auf Bildung, körperlicher und geistiger Integrität sowie den Ansprüchen, die im Namen einer Kultur, aber auch aus sozialen oder ökonomischen Gründen an ein Kind gestellt werden, ein gewisses Spannungsverhältnis geben kann. Wenn Kinder arbeiten gehen müssen oder wenn sie schon frühzeitig verheiratet werden, sind die Chancen auf eine optimale Entwicklung und Entfaltung gering. Eine Verheiratung bereits im Kindesalter bedeutet häufig nicht nur das Ende von Bildung und Ausbildung, sondern ist vielfach mit sexuellem Missbrauch verbunden, gerade wenn ein Mädchen mit einem wesentlich älteren Mann verheiratet wird (Innocenti Digest 2001). Damit wird eine wesentliche Voraussetzung der Entwicklung intellektueller Fähigkeiten abgeschnitten, meist in einem Kontext, der zu emotionalen Versehrungen führt.

Mit Blick auf die Entwicklungsdimension von ›Autonomie‹ wird in Anschluss an Ausführungen Joel Feinbergs (1980) auch vom Recht eines Kinds auf eine ›offene Zukunft‹ gesprochen. Feinberg möchte damit das Recht von Kindern zum Ausdruck bringen, dass ihr Bereich von Lebensmöglichkeiten nicht in unzulässiger Weise frühzeitig eingeschränkt wird, indem ihnen wertvolle Lebensoptionen von vornherein vorenthalten werden. Das Recht eines Kindes darauf, dass seine zukünftige Autonomie geschützt wird, erlegt dem Handeln der Sorgeberechtigten Beschränkungen auf; sei es, dass sie dazu angehalten sind, bestimmte Entscheidungen für ein Kind nicht zu treffen oder dass sie im Gegenteil dazu verpflichtet sind, bestimmte Handlungen zu setzen, die die Freiheit eines Kindes momentan einschränken, damit aber ermöglichen, dass das Kind später autonom sein kann (Feinberg 1980: 78) – wie das bei vielen Kindern bekanntlich nicht sehr beliebte *sie in die Schule schicken*. Wird nun möglicherweise durch den Zwang zum Kopftuchtragen bereits in jungen Jahren die (zukünftige) Autonomie auf unzulässige Weise

17 »Convention on the Rights of the Child«, New York, 20.11.1989, abrufbar: http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/k2crc.htm, 31.07.2008.

eingeschränkt? Dieser Frage werde ich mich im Anschluss an die Erläuterungen zur dritten Bedingung der ›Autonomie‹ nähern.

Relative Abwesenheit von Zwang und Manipulation

Autonomes Handeln kann nur dann vorliegen, wenn eine Person eine Entscheidung jedenfalls *weitgehend* frei von Zwang und Manipulation trifft. Die Einschränkung ist wichtig: So etwas wie absolute Freiheit im Sinne einer völligen Zwanglosigkeit kann es nicht geben. Das Leben in Gesellschaft ist immer schon von normativen Erwartungen durchzogen, die mehr oder weniger subtil Druck ausüben. So diskutieren wir zwar über den Kopftuchzwang, aber kaum jemand spricht je über den Zwang dazu, sich überhaupt anzuziehen. Man kann wohl darüber diskutieren, wo die Grenze allzu offenherziger Kleidung in der Schule liegt (bauchfrei, rückenfrei), gleichzeitig stellt aber niemand in Abrede, dass es unpassend wäre, sich im Bikini oder in der Badehose in die Schulklasse zu setzen. Die kulturell üblichen Gepflogenheiten werden selten als Zwang empfunden; wer allerdings versucht, sie zu überschreiten, wird bald erleben, dass sie mit einer ganzen Batterie an sozialen Sanktionen abgesichert sind.[18]

Vor diesem Hintergrund können wir nun die Frage stellen, wo der *illegitime* Zwang beginnt. Das ist jedenfalls dann der Fall, wenn gegen jemand Gewalt geübt oder angedroht wird, um die Befolgung von nicht zu rechtfertigenden Vorgaben zu erwirken. Gewalt liegt aber nicht nur im Fall körperlicher Übergriffe vor. Gerade aus feministischer Perspektive scheint es notwendig, auch andere Phänomene in ihrer Macht, Zwang auszuüben wahrzunehmen und die ihnen innewohnende Gewaltdimension herauszustellen. Dazu gehören strukturelle Dimensionen wie ökonomische Abhängigkeiten ebenso wie fremden- und aufenthaltsrechtliche Restriktionen, die »staatsbürgerschaftliche bzw. ethnische Ausgrenzung« (Sauer 2008: 55) etablieren. Gewalt kann sich darüber hinaus in »Bildern von geschlechtsspezifischen ›Zuständigkeiten‹ oder von schwachen, verletzlichen Frauen« (ebd.: 56; Hervorhebungen im Original), also in symbolischer Form ausdrücken.

Wie ist es daher einzuschätzen, wenn bereits kleine Mädchen von ihren Eltern aus religiösen Gründen dazu angehalten werden, eine Kopfbedeckung zu tragen? Damit findet eine ganz spezifische Festlegung auf eine Performance der Geschlechterrolle statt, die als wesentliche Vorentscheidung für das spätere Leben angesehen werden muss. Kleine Mädchen werden in die Gewohnheit hineinsozialisiert, ein Kopftuch zu tragen und sich damit von kleinen Jungen zu unterscheiden – eine Differenz, die sich vom religiösen Verständnis her durch ihr gesamtes Leben ziehen soll.

18 Davon sind ganz besonders Männer betroffen; siehe Bachmann 2008.

Freilich darf man eine solche Beobachtung nicht isoliert machen. Auch die gesamte ›westliche Kultur‹ ist durchzogen von kulturellen Insignien der Geschlechterdifferenz, mit deren Hilfe kleine Kinder schon von Beginn an als *männlich* oder *weiblich* markiert werden. Männliche und weibliche Bekleidungspraxen unterscheiden sich ganz erheblich voneinander und interagieren auch mit dem jeweiligen Körpergefühl.[19] Und während über den »Porno-Chic« (Duits/van Zoonen 2006) heute schon junge Mädchen dazu gebracht werden (sollen), sich *sexy* zu fühlen und entsprechend auszusehen, werden manche muslimische Mädchen gleichsam in der Negation der Darstellung von Sexualität sexualisiert: indem der unverschleierte Körper als sexuell zu aufreizend angesehen wird, um ihn zur Schau zu tragen.

Als bemerkenswert ist herauszustreichen, dass die Problematik der Sexualisierung nur mit Blick auf weibliche Körper diskutiert wird. An Jungen und Männern mag im Alltagsdiskurs einiges ausgesetzt werden (der Schritt der Hose zu tief, die Kleidung zu nachlässig oder zu martialisch) – die Eignung der Kleidung, sexuell zu stimulieren, ist kein Thema. Jungen und Männer kommen nur als diejenigen in den Blick, die sich potenziell aufreizen *lassen* und von daher zu einer Gefahr für die sexuelle Integrität von Mädchen und Frauen werden. Ist es Gewalt, wenn Mädchen und Frauen vor dem Hintergrund solcher Befürchtungen dazu genötigt werden, sich ›anständig‹ zu kleiden und wenn diese ›anständige‹ Kleidung das Kopftuch beinhaltet? Oder ist es umgekehrt Gewalt, wenn ein Verbot des Kopftuchtragens ausgesprochen wird?

Es gibt auf solche Fragen keine einfache Antwort. Es kommt immer auf die Umstände an: darauf, wer wen aus welchem Grund zu welchem Verhalten zwingen will. Beginnen wir mit einem relativ einfachen Fall: Eine Frau vor die Wahl zwischen Kopftuch oder Berufsausübung zu stellen ist jedenfalls ein illegitimer Eingriff in ihre Autonomie, denn es schränkt ihre Optionen in unzulässiger Weise ein. Besonders perfide ist das in diesem Zusammenhang oft gebrauchte Argument, eine Frau würde bei der Berufsausübung durch das Tragen des Kopftuchs ihre Unterdrückung zur Schau stellen. Damit wird behauptet, es könne keine relativ von Zwang freie Entscheidung zum Kopftuch geben: Es wird die Autonomiekeule geschwungen und Autonomie abgesprochen. Hier handelt es sich um eine Form symbolischer Gewaltausübung, welche das Subjekt ›Kopftuch tragende Frau‹ selektiv konstruiert, sie potenziell zum Schweigen bringt und ihrer Chancen beraubt (siehe auch Barskanmaz in diesem Band).

Kniffliger erscheint die Problematik, wenn Mädchen zum Kopftuchtragen gezwungen werden. Die Vorsitzende des Zentralrats für Ex-Muslime, Mina

19 Siehe dazu die Studie von Cordula Bachmann (2008), die bei der Frage *Was ziehe ich an?* Ansetzt. Im Sample der von der Autorin beobachteten Personen ist leider keine Kopftuch tragende Frau enthalten.

Ahadi, hat dies drastisch als Form »mentaler Kindesmisshandlung« (zit. nach Zacharakis 2007[20]) bezeichnet und ein Kopftuchverbot für Schülerinnen wie für Lehrerinnen gefordert. Mit einem solchen Verbot würde man Eltern und Umfeld daran hindern, von ihren Töchtern das Kopftuchtragen zu erzwingen. Die Gedankenfigur ist klar: Die momentane wie auch zukünftige Freiheit vom Kopftuchtragen kann nur dann gewährleistet werden, wenn das Kopftuchtragen verboten wird, da sonst die Gefahr zu groß ist, dass ein Mädchen dazu gezwungen wird. Erst das Verbot macht autonom im Sinne der Möglichkeit des Verzichts auf das Kopftuch. Nun mag es Kontexte geben, in denen der durch das Umfeld ausgeübte Druck auf jungen Mädchen derartig lastet, dass nur ein Verbot die Freiheit, ohne Kopftuch zu leben, eröffnet (Badinter 2002: 143 f). Ob dies der Fall ist, ergibt sich aus einer Einschätzung der sozialen Verhältnisse, die auch auf Werturteilen beruht und daher jedenfalls umstritten bleiben wird.

Conclusio

Die Analyse des Kopftuchstreits unter Bezugnahme auf die Bedingungen der ›Autonomie‹ macht die ganze Angelegenheit nicht einfacher. Es gibt keine simplen Lösungen für weibliche Autonomie. Sie auf ihre Bedingungen hin zu befragen bedeutet, einen offenen Zugang zur Welt einzunehmen, der mit Sensibilität die komplexen Kontextualitäten des Lebens wahrnimmt. Mit Blick auf Themen wie das ›Kopftuch‹ bedeutet dies, dass Lösungen für etwaige auftretende Konflikte schwerlich über allgemeine Normen gefunden werden können. Aus meiner feministischen Perspektive sind gleichwohl einige Prinzipien auf der Metaebene nicht verhandelbar. Wer sich für die gleiche Freiheit von Frauen einsetzt, setzt sich auch dafür ein, dass die Lebensoptionen für Mädchen und Frauen nicht geringer sein dürfen als jene von Jungen und Männern und dass sie systematisch ermutigt und nicht entmutigt werden sollen. Entsprechende Ansätze finden sich auch und gerade bei ›Neo-Muslimas‹, die ihr Emanzipiertsein in einer Verbindung von religiöser Disziplin und weltlichem Fortkommen leben (Nökel 2002; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band). Dass sie dabei immer wieder an die Grenzen religiös-patriarchaler Widerstände stoßen, wird in vielen Darstellungen ihrer Situation deutlich. Genauso häufig allerdings sind Erfahrungen der Ablehnung seitens einer westlichen Gesellschaft, die angeblich um ihre Emanzipation besorgt ist, sie ihnen gleichzeitig aber nur um den Preis zugestehen will, das Kopftuch abzulegen.

Aus dem Vorangegangenen lassen sich aus meiner Perspektive für den Kopftuchstreit zwei Punkte destillieren. Erstens, Kopftuchverbote sind in den

20 In der Überschrift zum Artikel wurde diese Aussage verkürzt auf »Kopftuch ist Kindesmisshandlung« (Zacharakis 2007).

allermeisten Fällen keine adäquaten oder brauchbaren Maßnahmen. Sie behindern vielmehr Kopftuch tragende Frauen bei jener Emanzipation, die man durch das Verbot angeblich befördern möchte. Aus diesem Grund ist ganz im Gegenteil ein effizientes Antidiskriminierungsrecht gefragt, das Benachteiligungen auf Grund des Kopftuchtragens als Fälle intersektioneller Diskriminierung u.a. auf Grund des Geschlechts und der Religion wahrnimmt (Holzleithner 2008b: 311 ff). Zweitens ist es wichtig, muslimischen Mädchen zu vermitteln, dass es sich beim Kopftuchtragen ausschließlich um ein *religiöses* Gebot handelt und dass ihre Möglichkeiten, sich zu kleiden, in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft nicht darauf beschränkt sind. Es ist Aufgabe u.a. der Schulen, dies deutlich zu machen und damit ein Stück weit das Recht auf eine offene Zukunft zu befördern. Wir sollten jedenfalls nicht den Fehler machen zu glauben, dass es an einem *Stück Stoff* liegt, das Haare und Hals verbirgt, ob jemand ein autonomes Leben verbringen kann oder nicht.

Literatur

Amara, Fadela (2005): Weder Huren noch Unterworfene, in Zusammenarbeit mit Sylvia Zappi, Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Ateş, Seyran (2003): Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer Türkin, Berlin: Rowohlt.

Bachmann, Cordula (2008): Kleidung und Geschlecht. Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis, Bielefeld: transcript.

Badinter, Elisabeth (2002): »Der verschleierte Verstand«. In: Alice Schwarzer (Hg.), Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln: Kiepenheuer und Witsch, S. 139-146.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2007): Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Missverständnisse, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beclin, Katharina (o.J.): »Der österreichische Ansatz im Vorgehen gegen Zwangsverheiratung« (Arbeitstitel). In: Sabine Strasser/Elisabeth Holzleithner (Hg.), Multikulturalismus im Widerstreit (Arbeitstitel), Frankfurt am Main: Campus [im Erscheinen].

Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Aufbau-Verlag [2. Auflage].

Bredal, Anja (2005): »Tackling Forced Marriages in the Nordic Countries: Beween Women's Rights and Immigration Control«. In: Lynn Welchman/Sarah Hossain (Hg.), »Honour«. Crimes, Paradigms, and Violence against Women, London: Zed Books, S. 332-353.

Duits, Linda/Zoonen, Lisbet van (2006): »Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society«. European Journal of Women's Studies 13, S. 103-117.

Feinberg, Joel (1980): »The Child's Right to an Open Future«. In: Joel Feinberg (Hg.), Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 76-97.

Fraser, Nancy (2001): »Multikulturalismus, Antiessentialismus und radikale Demokratie. Eine Genealogie der gegenwärtigen Ausweglosigkeit in der feministischen Theorie«. In: Nancy Fraser (Hg.), Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 251-273.

Friedman, Marilyn (2003): Autonomy, Gender, Politics, Oxford: Oxford University Press.

Göle, Nilüfer (1995): Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne, Berlin: Babel.

Haug, Frigga/Reimer, Kathrin (2005): Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp [Original 1821].

Hirsi Ali, Ayaan (2004): Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München/Zürich: Piper.

Holzleithner, Elisabeth (2004): »Toleranz unter Marktbedingungen. Multikulturalismus in einer neoliberalen Welt«. Juridikum. Zeitschrift im Rechtsstaat, S. 151-154.

Holzleithner, Elisabeth (2006): »Pornographie. Ritualisierungen des Sexuellen im Spiegel feministischer Theorien«. In: Birgit Sauer/Eva Maria Knoll (Hg.), Ritualisierungen von Geschlecht, Wien: WUV, S. 203-221.

Holzleithner, Elisabeth (2008a): »Herausforderungen des Rechts in multikulturellen Gesellschaften. Zwischen individueller Autonomie und Gruppenrechten«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia/Südwind, S. 28-48.

Holzleithner, Elisabeth (2008b): »Gendergleichheit und Mehrfachdiskriminierung: Herausforderungen für das Europarecht«. In: Kathrin Arioli/Michelle Cottier/Patricia Farahmand/Zita Küng (Hg.), Wandel der Geschlechterverhältnisse durch das Recht? Zürich/St. Gallen: Dike, S. 305-320.

Innocenti Digest (2001): Early Marriage. Child Spouses, Florenz/Italien: United Nations Children's Fund, abrufbar: http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest7e.pdf, 22.07.2008.

Kant, Immanuel (1977): »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«. In: Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 1, Werkausgabe

Band XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp [Original 1793].

Kelek, Necla (2005): Die Fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Kymlicka, Will (1995): Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford: Clarendon Press.

Mernissi, Fatima (2003): »The Meaning of Spatial Boundaries«. In: Reina Lewis/Sara Mills (Hg.), Feminist Postcolonial Theory: A Reader, London: Routledge, Chapman and Hall, S. 489-501.

Meyers, Diane Tietjens (2000): »Feminism and Women's Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting«. Metaphilosophy 31, S. 469-491.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Okin, Susan Moller (1999): »Is Multiculturalism Bad For Women? Susan Moller Okin with Respondents«. In: Joshua Cohen (Hg.), Is Multiculturalism Bad For Women? Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 7-24.

Okin, Susan Moller (2005): »Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers«. In: Avigail Eisenberg/Jeff Spinner-Halev (Hg.), Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity, Cambridge: Cambridge University Press, S. 67-89.

Parekh, Bhikhu (2000): Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Phillips, Anne (2007): Multiculturalism without Culture. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Raz, Joseph (1986): The Morality of Freedom, Oxford: Oxford University Press.

Saharso, Sawitri (2008): »Gibt es einen multikulturellen Feminismus? Ansätze zwischen Universalismus und Anti-Essenzialismus«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia/Südwind, S. 11-27.

Sauer, Birgit (2008): »Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um ›traditionsbedingte‹ Gewalt«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia/Südwind, S. 49-62.

Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hg.) (2008): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia/Südwind.

Schröter, Hiltrud (2003): Mohammeds deutsche Töchter. Bildungsprozesse, Hindernisse, Hintergründe, Königstein, Taunus: Ulrike Helmer Verlag [2. korrigierte und aktualisierte Auflage].

Schwarzer, Alice (1994): PorNO. Opfer und Täter. Gegenwehr und Backlash. Verantwortung und Gesetz. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Alice Schwarzer, Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Schwarzer, Alice (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Shachar, Ayelet (2007): »Feminism and multiculturalism: mapping the terrain«. In: Anthony Simon Laden/David Owen (Hg.), Multiculturalism and Political Theory, Cambridge: Cambridge University Press, S. 115-147.

Spinner-Halev, Jeff (2005): »Autonomy, association and pluralism«. In: Avigail Eisenberg/Jeff Spinner-Halev (Hg.), Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity, Cambridge: Cambridge University Press, S. 157-171.

Taylor, Charles (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main: Fischer.

Zacharakis, Zacharias (2007): »Muslime in Deutschland. ›Kopftuch ist Kindesmisshandlung‹«. Artikel, abrufbar auf den Seiten von stern.de: http://www.stern.de/politik/panorama/604192.html, 03.10.2008.

Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsdiskurses

CENGIZ BARSKANMAZ

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

1 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR l436/021, BVerfGE 108, 282.

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

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

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

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

Postkolonialismus – Orientalismus – kultureller Rassismus

Postkoloniale Theorie

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

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

Orientalismus

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

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

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

Deutschland postkolonial?

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

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

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

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

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

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

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

Kulturalisierung des Islams und kultureller Rassismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Verschleierung als religiöse Praxis

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

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

Der Schleier in der Kolonialpolitik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Kopftuch in Deutschland

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

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

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

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

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

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

Das Kopftuch im Recht

Diversität der Fallkonstellationen

Seit 1997 wird der Kopftuchstreit vor deutschen Gerichten ausgetragen; seinen Höhepunkt erreichte der Streit 2003 mit dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG[6] im Fall der Lehrerin Fereshta Ludin. Die deutsche Justiz hatte aber auch in anderen öffentlich- und privatrechtlichen Fallkonstellationen und schon früher über das islamische Kopftuch zu entscheiden.

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

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

6 BVerfGE 108, 282.
7 VG Wiesbaden v. 10.07.1984, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 1985, 137.
8 OVG Berlin v. 20.03.1991, Az. 1 B 21.89.
9 VG Kassel v. 04.02.2004, Az. 7 TG 448/04; kritisch dazu Breuer 2002.

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

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

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

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

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

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

Kopftuch ≠ Kopftuch: Das Kopftuch und Weißsein

Dem Ludin-Fall ging bereits 2000 eine Entscheidung des VG Lüneburg mit exakt gleicher Sachlage voraus, die interessanterweise medial relativ geräuschlos erging;[13] es ist bisher der einzige Fall, der eindeutig zu Gunsten einer Kopftuchträgerin entschieden wurde (im Fall Ludin überließ das BVerfG die Frage dem Gesetzgeber; siehe unten), jedoch im Berufungsverfahren vom OVG Lüneburg[14] aufgehoben wurde. Das VG hatte geurteilt, dass einer Konvertitin mit Kopftuch die Zulassung in das Beamtenverhältnis auf Probe zu gewähren sei, da es keinerlei belegbare Anhaltspunkte für die negative Beeinflussung der Kinder gebe und so die negative Freiheit der Schülerinnen und Schüler bzw. Eltern nicht verletzt sei (dazu Böckenförde 2001). Damit liege auch keine Verletzung der ›offenen Staatsneutralität‹ vor.

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

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

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

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

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

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

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

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

Im Kopftuch wird, entgegen dem Selbstverständnis der Klägerin, letztlich in seinem *objektiven* Bedeutungsinhalt »auch ein politisches Symbol des islamischen Fundamentalismus gesehen, das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere die Emanzipation der Frau, ausdrückt« (ebd.: 1446); dieser Satz wurde aus dem ›Kopftuchurteil‹ des BVerfG[16] übernommen. Die Unvereinbarkeit des Islams mit westlichen Gesellschaften wird hier ohne Weiteres vorausgesetzt: »Die Entwicklung zu einer religiösen Vielfalt in der Gesellschaft hat daher zwangsläufig ein vermehrtes Potenzial möglicher Konflikte in der Schule mit sich gebracht« (ebd.), was leicht mit einer Gefährdung des Schulfriedens einhergehen könne, da Eltern die negative Beeinflussung der Schulkinder fürchten könnten. Aus diesem Grund verletze das Kopftuch »die Neutralität des Landes gegenüber Schülern oder Eltern« (ebd.). Damit werden die vom BVerfG in die deutsche Kopftuchdebatte eingeführten polizeirechtlichen Figuren der ›abstrakten Gefahr‹ und des ›objektiven Empfängerhorizonts‹ angesprochen.

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

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

Das BVerfG verortete wie die vorher gehenden untergerichtlichen Entscheidungen[17] das Tragen des Kopftuchs im Schutzbereich des Art. 4 GG, der die positive und negative Religionsfreiheit garantiert.[18] Vor dem Hintergrund der weit verbreiteten islamischen Verschleierungspraxis erachtete das BVerfG, dass das Selbstverständnis der Beschwerdeführerin, ein Kopftuch als Ausdruck der religiösen Identität zu tragen, von ihr plausibel dargelegt worden sei. Damit bleibe die primäre Bedeutung des Kopftuchs als Ausdruck islamisch-weiblicher Religiosität im Rahmen des Art. 4 GG außer Frage. Dies bestätigte auch die angehörte Sachverständige, Yasemin Karakasoglu, die davor warnte, angesichts der Vielfalt der Motive die Deutung des Kopftuchs auf ein Zeichen gesellschaftlicher Unterdrückung der Frau zu verkürzen (BVerfGE 108, 282, 305). Jedoch begnügte sich das Gericht nicht mit der *Bedeutung* des Kopftuchs für die Kopftuchträgerinnen. Mit dem Bezug auf den ›objektiven Empfängerhorizont‹ erweiterte das Gericht den Kreis der Deu-

16 BVerfGE 108, 282, 304.
17 VG Stuttgart v. 24.03.2000, NVwZ 2000, 959; VGH Baden-Württemberg v. 26.06.2001, NJW 2001, 2899.
18 BVerfGE 108, 282, 305.

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

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

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

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

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

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

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

Mit dieser Eröffnung zeigte sich das BVerfG bereit, die in seiner Rechtsprechung entwickelten Grundsätze des offenen und übergreifenden Verständnisses der Staatsneutralität[19] zur Vermeidung von durch die islamische Präsenz potenzierten Alltagskonflikten aufzugeben. Während islamische Symbole das herkömmliche offene Verständnis der Staatsneutralität herausfordern bzw. gefährden können, steht bei christlichen Symbolen die ›offene Staatsneutralität‹ für das Gericht nicht zur Disposition. Exemplarisch dazu:

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

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

Der postkoloniale Rechtszustand

Diese unüberbrückbare Differenz zwischen dem Westen und dem Islam wurde vom BVerwG 2004 in seinem zweiten Urteil zum Kopftuch im Fall Ludin[21] verfestigt, in dem es die baden-württembergischen ›Kopftuchparagraphen‹ mit einer »vorsorgenden Neutralität« (Laskowski 2007: 579) in einem »interpretatorischen Coup« (Baer/Wrase 2005: 250) für verfassungsmäßig erklärte.

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

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

Spätestens mit diesem ›Kopftuchsatz‹ wird eindeutig, dass die vor den Gerichten verwendete Argumentation wortwörtlich von der Landesgesetzgebung übernommen wurde. Jedoch erfuhr besonders die Verfassungsmäßigkeitsprüfung des § 38 Abs. 2 Satz 3 SchulG BW[22] große Aufmerksamkeit in der juristischen Welt, denn diese sah für die »christlichen und abendländischen Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen« (BVerwGE 121, 140, 150) eine Ausnahme vom Verbot religiöser Symbole vor.

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

20 BVerfGE 93, 1.
21 BVerwG v. 24.06.2004, Az. 2 C 45/03, BVerwGE 121, 140.
22 BVerwGE 121, 140.

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

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

Die Bedrohungslage: Die deutsche Rechtsordnung in der Offensive

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

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

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

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

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

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

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

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

Lord Cromer reloaded

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

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

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

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

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

Ausblick

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

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

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

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

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

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

Literatur

Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate, New Haven/London: Yale University Press.

Al-Ali, Nadje (2000): Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement, Cambridge: Cambridge University Press.

Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans«. Feministische Studien 2, S. 213-226.

Arndt, Susan (2001): »Impressionen. Rassismus und der deutsche Afrikadiskurs«. In: Susan Arndt (Hg.), Afrikabilder. Studien zu Rassismus in Deutschland, Münster: Unrast, S. 1-68.

Ateş, Seyran (2007): Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können, Berlin: Ullstein [4. Aufl.].

Attia, Iman (2007): »Kulturrassismus und Islamkritik«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, S. 5-28.

Baer, Susanne (1994): »Objektiv – neutral – gerecht? Feministische Rechtswissenschaft am Beispiel sexueller Diskriminierung im Erwerbsleben«. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (KritV) 77, S. 154-178.

Baer, Susanne (2002): »›Ende der Privatautonomie‹ oder grundrechtlich fundierte Rechtsetzung? – Die deutsche Debatte um das Antidiskriminierungsrecht«. Zeitschrift für Rechtspolitik (ZRP) 35, S. 290-294.

Baer, Susanne/Wrase, Michael (2005): »Staatliche Neutralität und Toleranz in der ›christlich-abendländischen Wertewelt‹ – Zur aktuellen Entwicklung im Streit um das islamische Kopftuch«. Die Öffentliche Verwaltung (DÖV) 6, S. 243-252.

Balibar, Étienne (1990): »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹?«. In: Étienne Balibar/Immanuell Wallerstein (Hg.), Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg: Argument, S. 23-38.

Becker, Frank (Hg.) (2004): Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich, Stuttgart: Franz Steiner.

Bendkowski, Halina/Langer, Günter/Sander, Helke (2003): Offener Brief an die Integrationsbeauftragte Frau Marieluise Beck, die Frauenministerin Frau Renate Schmidt und die Justizministerin Frau Brigitte Zypries v. 17. 12. 2003 (»Becklash«-Brief), abrufbar: http://www.isioma.net/sds06203.html, 03.07.2008.

Bergmann, Jan (2004): »Vom Umgang des deutschen Rechtsstaats mit dem Islam«. Zeitschrift für Ausländerrecht (ZAR) 4, S. 135-141.

Berman, Nina (2007): »Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, S. 71-84.

Bertrams, Michael (2003): »Lehrerin mit Kopftuch? Islamismus und Menschenbild des Grundgesetzes«. Deutsches Verwaltungsblatt (DVBI), S. 1225-1234.

Bock, Wolfgang (2007): »Der Islam in der aktuellen Entscheidungspraxis des Öffentlichen Rechts«. Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ), S. 1250-1257.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2001): »Der Kopftuchstreit auf dem richtigen Weg?«. Neue Juristische Wochenschrift (NJW), S. 723-728.

Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Aufbau-Verlag.

Breuer, Marten (2002): »Abschiebung mit Kopftuch – Nachbemerkungen zu einem (un-) erledigten Verfahren«. NVwZ, S. 950-954.

Britz, Gabriele (2003): »Der Einfluß christlicher Tradition auf die Rechtsauslegung als verfassungsrechtliches Gleichheitsproblem? Zu den praktischen Grenzen religiöser Neutralität im säkularen Staat«. Kritische Justiz (KJ), S. 95-103.

Bundesministerium des Innern (2007): Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen (von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels), abrufbar: http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Broschueren/2007/Muslime_20in_20Deutschland,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Muslime%20in%20Deutschland.pdf, 03.07.2008.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2004): »Rassismus als Prozess der Dekolonisierung – Postkoloniale Theorie als kritische Intervention«. In: Antidiskriminierungsbüro Köln/cyberNomads (Hg.), TheBlackBook. Deutschlands Häutungen, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, S. 64-81.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2006): »Das Dilemma der Gerechtigkeit. Migration, Religion und Gender«. Das Argument, S. 427-440.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2007): »Orientalismus und postkoloniale Theorie«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, S. 31-44.

Debus, Anne (1999): »Machen Kleider wirklich Leute? – Warum der ›Kopftuch-Streit‹ so ›spannend‹ ist«. NVwZ, S. 1355-1360.

Di Fabio, Udo (1997): »Die Gleichberechtigung von Mann und Frau«. Archiv des öffentlichen Rechts (AöR), S. 405-443.

Eggers, Maureen Maisha (2005): »Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster: Unrast, S. 56-72.

Ekardt, Felix (2005): »Weder Leitkultur noch multikultureller Relativismus. Gerechtigkeit und gutes Leben in der Migrationsgesellschaft«. KJ, S. 248-259.

El-Tayeb, Fatima (2001): Schwarze Deutsche. Der Diskurs um ›Rasse‹ und nationale Identität 1890 – 1933, Frankfurt am Main: Campus.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) (2006): Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia, abrufbar: http://fra.europa.eu/fra/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf, 03.07.2008.

Fanon, Frantz (1969): Aspekte der algerischen Revolution, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Farr, Arnold (2005): »Wie Weißsein sichtbar wird. Aufklärungsrassismus und die Struktur eines rassifizierten Bewusstseins«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster: Unrast, S. 40-55.

Frankenberg, Günter (1987): »Der Ernst im Recht«. KJ, S. 281-307.

Gotanda, Neil (1991): »A Critique of ›Our Constitution is Color-Blind‹«. Stanford Law Review 1, S. 1-68.

Göle, Nilüfer (1995): Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne, Berlin: Babel.

Gutiérrez Rodriguez, Encarnacíon (2003): »Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik«. In: Hito Steyerl/Encarnacíon Gutiérrez Rodriguez (Hg.), Spricht die Subalterne deutsch? Postkoloniale Kritik und Migration, Münster: Unrast, S. 17-37.

Ha, Kien Nghi (2003): »Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik«. In: Hito Steyerl/Encarnacíon Gutiérrez Rodriguez (Hg.), Spricht die Subalterne deutsch? Postkoloniale Kritik und Migration, Münster: Unrast, S. 56-107.

Ha, Kien Nghi (2005): »Macht(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft«. In: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster: Unrast, S. 105-117.

Hall, Stuart (1996): »The West and the Rest«. In: Stuart Hall/David Held/Kenneth Thompson/Don Hubert (Hg.), Modernity. An Introduction to Modern Sciences, Massachusetts: Blackwell Publishers, S. 184-227.

Hall, Stuart (2000): »Rassismus als ideologischer Diskurs«. In: Nora Räthzel (Hg.), Theorien über Rassismus, Hamburg: Argument, S. 7-16.

Hillgruber, Christian (1999): »Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport«. Juristenzeitung (JZ), S. 538-547.

Hoodfar, Homa (1997): »The Veil in Their Minds and on Our Heads. Veiling Practices and Muslim Women«. In: Lila Lowe (Hg.), The Politics of Culture in the Shadow of Capital, Durham: Duke University Press, S. 416-446.

Huntington, Samuel 1993: »The Clash of Civilizations?«. Foreign Affairs 3, S. 22-49.

Ipsen, Jörn (2003): »Karlsruhe locuta, causa non finita. Das BVerfG im so genannten Kopftuch-Streit«. NVwZ, S. 1210-1213.

Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (2007): »Medienberichterstattung als Integrations hemmnis. Eine Einleitung«. In: Siegfried Jäger/Dirk Halm (Hg.): Mediale Barrieren: Rassismus als Integrationshindernis, Münster: Unrast, S. 3-7.

Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): »Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?«. KAS-Zukunftsforum Politik, Broschürenreihe Nr. 77, abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 03.07.2008.

Karakasoglu-Aydin, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt am Main: IKU.

Kelek, Necla (2005): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer und Witsch [4. Aufl.].

Kelek, Necla (2006): »Leben in der Tradition – Der türkisch-muslimische Common Sense als Abgrenzung«. Zeitschrift für Ausländerrecht 2, S. 65.

Klinkhammer, Gritt (2000): »Zur Bedeutung des Kopftuchs im Selbstverständnis von Musliminnen im innerislamischen Geschlechterverhältnis«. In: Ingrid Lukatis/Regina Sommer/Christof Wolf (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen: Leske und Budrich, S. 271-278.

Koyuncu Lorasdagi, Berin/Ince, Hilal Onur (2005): »Den Staat ›vom Kopf auf die Füße stellen‹. Feminismus und das Symbol in der Türkei«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 140-150.

Laskowski, Silke Ruth (2003): »Der Streit um das Kopftuch geht weiter – Warum das Diskriminierungsverbot wegen der Religion nach nationalem und europäischem Recht immer bedeutsamer wird«. KJ, S. 420-444.

Laskowski, Silke Ruth (2007): »Antidiskriminierung«. In: Klaus Barwig/ Stephan Benedetti-Beichel/Gisbert Brinkmann (Hg.), Perspektivwechsel im Ausländerrecht. Rechtskonflikte im Spiegel politischer und gesellschaftlicher Umbrüche in Deutschland und Europa, Baden-Baden: Nomos, S. 567-589.

Lewis, Reina (1996): Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation, London/NewYork: Routledge.

Loomba, Ania (1998): Colonialism/Postcolonialism, London/New York: Routledge.

Mangold, Sabine (2004): Eine weltbürgerliche Wissenschaft. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner.

MacKinnon, Catharine A. (1993): »Auf dem Weg zu einer feministischen Jurisprudenz«. STREIT, S. 4-13.

McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest, New York: Routledge.

Mernissi, Fatema (1989): Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, Frankfurt am Main: Herder/Spektrum.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): »Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses«. Feminist Review, S. 65-88.

Morlok, Martin (2003): »Zum Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts«. Recht der Jugend und des Bildungswesens (RdJB), S. 381-392.

Mückl, Stefan (2001): »Religionsfreiheit und Sonderstatusverhältnisse – Kopftuchverbot für Lehrerinnen?«. Der Staat 1, S. 96-123.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam, Bielefeld: Transcript.

Nökel, Sigrid (2004): »Muslimische Frauen und öffentliche Räume. Jenseits des Kopftuchstreits«. In: Nilüfer Göle/Ludwig Amman (Hg.), Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, Bielefeld: Transcript, S. 283-308.

Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schultz, Dagmar (Hg.) (1992): Farbe Bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte, Frankfurt am Main: Fischer.

Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program (2007): Muslims in the EU. Cities Report – Germany. Preleminary research report and literature survey, abrufbar: http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/germany/germany.pdf, 03.07.2008.

Paulus, Stanislawa (2007): »›Einblicke in fremde Welten‹. Orientalistische Selbst/Fremdkonstruktion in TV-Dokumentation über Muslime in Deutschland«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast, S. 279-292.

Phillips, Anne (2007): Multiculturalism without Culture, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Piesche, Peggy (2005): »Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung – Kants ›Race‹ und die Zentrierung des weißen Subjektes«. In: Maureen Maisha Eggers/ Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster: Unrast, S. 30-39.

Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Rommelspacher, Birgit (2007): »Dominante Diskurse. Zur Popularität von ›Kultur‹ in der aktuellen Islam-Debatte«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, Münster: Unrast, S. 245-266.

Sacksofsky, Ute (2003): »Die Kopftuch-Entscheidung – von der religiösen zur föderalen Vielfalt«. NJW, S. 3297-3301.

Said, Edward Williams (1979): Orientalism, New York: Vintage.

Said, Edward Williams (1994): Afterword. In: Edward Williams Said, Orientalism (25th Anniversary Edition), New York: Vintage, S. 329-352.

Schavan, Annette (2004): »Das Kopftuch ist ein politisches Symbol«. ZAR, S. 5.

Schiek, Dagmar (2004): »Gleichbehandlungsrichtlinien der EU – Umsetzung im deutschen Arbeitsrecht«. Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht (NZA), S. 873-884.

Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islam in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen. Würzburg: Ergon.

Schulze, Reinhard (2007): »Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident«. In: Iman Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, Münster: Unrast, S. 45-68.

Shepard, Todd (2004): »La ›bataille du voile‹ pendant la guerre d´Algérie«. In: Étienne Balibar/Charlotte Nordmann (Hg.), Le foulard islamique en questions, Paris: Editions Amsterdam, S. 134-141.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): »Can the Subaltern Speak?«. In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, S. 271-313.

Yeğenoğlu, Meyda (1998): Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism, Cambridge: Cambridge University Press.

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

Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau

BIRGIT ROMMELSPACHER

Seit dem ›Kopftuchurteil‹ vor fünf Jahren hat sich die Debatte um die Emanzipation der muslimischen Frauen keineswegs beruhigt. Im Gegenteil, sie ist sogar ausgeweitet und noch grundsätzlicher geworden. Vor allem anhand von Themen wie Zwangsheirat, Ehrenmord und männlicher Gewalt wurde immer häufiger die Frage gestellt, ob *der* Islam überhaupt mit westlichen Demokratien vereinbar sei, und es wird immer eindringlicher vor den Einflüssen der Islamisten auf die westlichen Gesellschaften gewarnt. Feministinnen agieren hier an vorderster Front. So rief Alice Schwarzer bereits vor dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) dazu auf, »den Anfängen zu wehren« (Schwarzer 2002: 136), da das Kopftuch die Flagge des islamistischen Kreuzzugs sei, der die ganze Welt zum Gottesstaat deformieren wolle.

Mit dieser Position steht sie keineswegs alleine da, vielmehr wird sie von vielen, wenn nicht gar von der Mehrheit der Bevölkerung, unterstützt. Ob diese ihr allerdings auch in ihrer Analyse folgt, nämlich dass patriarchale Strukturen die Ursache für den Islamismus seien, ist eine andere Frage. So bleibt die Position Schwarzers auch von Feministinnen nicht unwidersprochen. Inzwischen haben sehr viele Frauen sich zu dem Thema geäußert,[1] die auch unterschiedliche Strömungen innerhalb des Feminismus vertreten, während Schwarzer einem orthodoxen Feminismus zuzurechnen ist, für den das Geschlechterverhältnis die Grundkategorie ist, von der ausgehend sich alle anderen gesellschaftlichen Machtverhältnisse erklären lassen.

1 Eine ganze Bandbreite von Stellungnahmen wurde beispielsweise in dem Sammelband »Politik ums Kopftuch« (2005) von Frigga Haug und Katrin Reimer zusammengestellt; siehe auch Oestreich 2004.

Orthodoxer Feminismus: Frauenrechte ohne Wenn und Aber

Der Primat der Geschlechterfrage kommt etwa in der Überzeugung Schwarzers zum Ausdruck, dass »der Männlichkeitswahn mit seinem pathologischen Nazismus und Fremdenhass, der zu Beginn des 21. Jahrhunderts leider nicht nur in den orientalischen Gottesstaaten, sondern auch in westlichen Demokratien grassiert, der entscheidende Faktor« (Schwarzer 2002: 19) sei. Insofern sieht sie in der heutigen Situation Parallelen zu 1933, als sich ebenfalls ›reine Männerbünde‹ organisierten: »Damals handelte es sich (zunächst) um eine Minderheit, die von einer gleichgültigen oder sympathisierenden Mehrheit toleriert wurde. Auch damals noch waren (zunächst) die Juden im Visier – und die Frauen. Es gilt wieder SEIN Gesetz« (ebd.: 10; Hervorhebungen im Original).

Halina Bendkowski (2005) schließt sich dieser Position insofern an, als sie in Bezug auf die ›Kopftuchfrage‹ die Durchsetzung der Menschenrechte *ohne Wenn und Aber* fordert (siehe auch Berghahn/Rostock/Bendkowski in diesem Band).[2] Mit ›Menschenrechten‹ meint sie allerdings nur ›Frauenrechte‹, denn andere Menschenrechte wie das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und Religionsfreiheit finden bei ihr keine Berücksichtigung. Das heißt, hier wird die Frauenposition mit dem Anliegen der Menschenrechte insgesamt identifiziert. Nur das Recht der Frauen hat Bedeutung, während die Erwägung anderer Rechte als Verwässerung der Frauenrechte oder gar als Billigung von Gewalt verstanden wird.

Es geht jedoch nicht nur um eine Priorisierung von Frauenrechten, sondern in Bezug auf das Geschlechterverhältnis auch um die Durchsetzung eines bestimmten Modells. So meint Schwarzer: »Wir haben in Deutschland […] einen Schulterschluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten« (Schwarzer 2002: 134). Mit ›westlichen Differenzialistinnen‹ meint sie Vertreterinnen von Geschlechtermodellen, die von unterschiedlichen Rollen von Frauen und Männer ausgehen. Solche Modelle sind für orthodoxe Feministinnen nicht tragbar, da es ihnen gerade darum geht, die Differenzen im Geschlechterverhältnis aufzuheben, weil diese immer auch mit der Diskriminierung von Frauen verbunden sind. Dieser Zusammenhang ist sicherlich ein Grundmerkmal des modernen westlichen Patriarchats (wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück). Insofern verwundert es auch nicht, dass das muslimische Kopftuch so provoziert, weil es in aller Öffentlichkeit ein Geschlechtermodell propagiert, das von *komplementären Geschlechterrollen* ausgeht.

2 Sie selbst bezeichnet diese Position als »dogmatischen Feminismus« (Bendkowski 2005).

Nun ist uns ein solches Geschlechtermodell keineswegs fremd und weit davon entfernt, in dieser Gesellschaft überwunden zu sein. In weiten Bereichen konservativer und insbesondere auch christlicher Kreise ist die Annahme einer unterschiedlichen Wesenheit von Mann und Frau selbstverständlich. Allerdings wird dies in der Regel hingenommen und nicht weiter zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen und feministischer Kämpfe gemacht. Zugleich wird jedoch das muslimische Modell angegriffen; und dies nicht zuletzt auch deshalb, weil darauf das konservative westliche Geschlechtermodell projiziert wird. So verbinden die meisten mit dem muslimischen Modell ein traditionelles Geschlechterverhältnis nach westlichem Zuschnitt, wenn sie vermuten, dass sich unter dem Kopftuch eine rechtlose Hausfrau oder eine Bäuerin ohne Schulbildung verberge.

Zugleich wird in den Debatten um Zwangsheirat und Ehrenmorde ein recht grobschlächtiges Bild von dem Geschlechterverhältnis entworfen, indem gewalttätige Männer ohnmächtigen Frauen gegenübergestellt werden (siehe etwa Kelek 2006). In solch polarisierende Bilder passt z.B. nicht, dass auch Männer Opfer von Zwangsverheiratung werden, ebenso wenig wie die Tatsache, dass vielfach auch Frauen an der Durchsetzung dieser Heiraten beteiligt sind. Frauen können, wie die feministische Debatte der letzten Jahrzehnte zeigte, Mittäterinnen oder auch Täterinnen sein. Die patriarchalen Machtverhältnisse sind nicht einfach als polare Gegensätze zu verstehen, vielmehr sind sie vielschichtiger und widersprüchlicher. Auch Frauen kommt je nach Kontext Macht zu, was jedoch nicht heißt, dass sie damit die übergeordneten männlichen Machtstrukturen außer Kraft setzen. Insofern sind Männer und Frauen Teil eines Systems mit unterschiedlichen Optionen in unterschiedlichen Kontexten. Gendertheorien versuchen diese Tatsache konzeptionell zu fassen. Insofern fragt sich, ob die Debatte um den Islam nicht unter anderem auch dazu dient, bestimmte überholte Positionen innerhalb der feministischen Diskussion wieder heraufzubeschwören. Es ist, als ob hier archaische Verhältnisse herrschten, die der differenzierten Betrachtung nicht bedürfen.

Die in diesen Debatten gezeichneten Bilder haben sehr konkrete Auswirkungen auf die gesellschaftliche Position der Menschen islamischen Glaubens, insbesondere auch auf die der Frauen. So haben sie deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt und zwar u.a. mit der Begründung, dass sie traditionell und familienorientiert seien und deshalb keinen beruflichen Ehrgeiz entwickeln würden. Demgegenüber gelten die deutschen Frauen als emanzipiert; da dies mit Intelligenz und beruflicher Kompetenz identifiziert wird, werden sie den anderen Frauen gegenüber vorgezogen (Attia/Marburger 2000; zusammenfassend Castro Varela/Clayton 2003). Dazu kommt die Signalwirkung des Kopftuchverbots im Öffentlichen Dienst, die inzwischen auch in der privaten Wirtschaft zu erheblichen Benachteiligungen für Frauen mit

Kopftuch geführt hat (Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2008).

Insofern hat der hier vertretene Emanzipationsbegriff den Effekt, dass auf seiner Grundlage eingewanderte und vor allem muslimische Frauen benachteiligt werden. Das widerspricht eklatant seinem politischen Anspruch, die Gleichstellung aller Frauen anzustreben. Tatsächlich hat sich in den letzten Jahren eine Schere zwischen *einheimischen* und *eingewanderten* Frauen aufgetan, indem die Frauen der Mehrheitsgesellschaft aufgestiegen sind und die unteren Ränge, die dabei frei wurden, vor allem von Migrantinnen und Menschen ohne Papiere eingenommen wurden. Da von dieser ›ethnischen Unterschichtung‹ in gleicher Weise auch die einheimischen Männer profitiert haben, bedeutet diese Entwicklung, dass sich die Positionen im Geschlechterverhältnis der einheimischen Deutschen kaum verschoben haben und die Emanzipation der deutschen Frauen viel mit ethnischer Privilegierung zu tun hat.

Das heißt, der hier verwendete Emanzipationsbegriff wird in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen stützt er die Hierarchisierung zwischen Frauen und zum anderen befördert er durch die Ausblendung anderer Machtverhältnisse, wie in diesem Fall der ethnischen Hierarchie, eine Illusion von Emanzipation, die der Frage nach der Umverteilung im Geschlechterverhältnis aus dem Weg geht (ausführlicher dazu Rommelspacher 2007). Für die Frauen der Mehrheitsgesellschaft sichert er nicht nur den eigenen Aufstieg ab, sondern entlastet auch das eigene Geschlechterverhältnis, indem die Konflikte gewissermaßen ausgelagert werden.

Mit der Selbstverständlichkeit, mit der ein solcher Feminismus vor vornherein zu wissen glaubt, was Emanzipation ist und wie sie umgesetzt werden muss, wird er zu einem besonders anschaulichen Beispiel für den westlichen Feminismus, der, wie die postkolonialen Analysen zeigen, schon seit Beginn der Moderne das Verhältnis zwischen den westlichen Frauen und denen der übrigen Welt bestimmt hat (siehe bspw. Ahmed 1992; Badran 1995; Lewis 1996; Hurtado 1996).

Westlicher Feminismus: Die Befreiung der ›anderen Frau‹

Der westliche Feminismus ist Ausdruck einer europäischen Moderne, die andere Kulturen generell als rückständige Vorstufen der eigenen deutet. Die Unterschiede zwischen gesellschaftlichen Kollektiven, Ethnien und Nationen werden dabei auf eine Zeitschiene projiziert und die Anderen in einer widersprüchlichen Bewegung sowohl *gleich* als auch *anders* gemacht. Denn wenn sie auf der Evolutionsskala *unten* eingeordnet werden sollen, müssen sie in der für die Entwicklung relevanten Hinsicht *gleich* gemacht werden. Sie sind

nicht einfach andere mit ihren eigenen Relevanzstrukturen, sondern sie sind im Wesentlichen gleich, nur eben *noch nicht ganz so weit*.

Ein in unserem Zusammenhang zentrales Beispiel dafür ist der ›Orientalismus‹, wie ihn vor allem Edward Said (1994) beschrieben hat: Der Orient, der jahrhundertelang politischer Rivale des Okzidents war, wurde nach seiner Unterwerfung im Imperialismus in die Vision einer universalistischen Menschheitsentwicklung eingebunden und dabei zugleich als das Andere auf einer unteren Stufe eingeordnet. Dies geschah durch eine Re-Konstruktion des Orients durch europäische Kunst, Literatur und Wissenschaft. Die Europäer eigneten sich die Geschichte und Kultur des Orients auf ihre Weise an und brachten sie damit in eine *objektiv gültige* Darstellung. Sie sprachen mit den Orientalen so, wie wenn sie ihnen sich selbst erklären müssten. Diese kulturelle Enteignung nährte die Phantasien von Macht und Kontrolle, ohne sie als solche zu thematisieren.

Das gilt auch für das Befreiungsmotiv, das eine lange europäische Tradition hat, insbesondere in Bezug auf die muslimischen Frauen. Schon die christlichen Kreuzfahrer sahen ihre Aufgabe darin, die orientalische Prinzessin zu befreien. Ebenso war die ›Befreiung‹ der Frauen ein zentraler Kern kolonialer Strategie. Leila Ahmed (1992) spricht in dem Zusammenhang von einem ›kolonialen Feminismus‹, da es bei dieser ›Befreiung‹ ihrer Meinung nach im Wesentlichen darum ging, die kolonisierten Frauen an das Rollenmodell der Kolonialgesellschaften anzupassen. Im Namen von Freiheit und Gleichheit sollte also vor allem die koloniale Dominanz abgesichert werden (siehe auch Cengiz Barskanmaz in diesem Band).

Der Feminismus erweist sich also dann als westlich, wenn er den Anspruch erhebt *objektiv* und *universal gültig* zu sein. Dabei empfiehlt er sich als Modell für alle anderen und definiert die Kriterien, die erfüllt sein müssen, um ebenbürtig mitreden zu können. So wird jedes andere Geschlechtermodell obsolet. Das gilt, wie wir sahen, derzeit vor allem für ein muslimisches Modell, das die Differenz der Geschlechter betont. Dies erklärt sich aus dem Ursprung des modernen westlichen Patriarchats, das zentral auf der Polarisierung von öffentlichem und privatem Leben basiert, die durch polare Geschlechtscharaktere festgeschrieben wurde. Diese Konstruktion einer unterschiedlichen ›Natur‹ von Frau und Mann war die Legitimation für den Ausschluss der Frauen, denn nur denen wurden gleiche Rechte gewährt, die als vernunftbegabte Menschen dem Modell bürgerlicher weißer Männlichkeit entsprachen. Insofern ist die Aufhebung dieser Differenz ein grundlegendes Ziel der westlichen Frauenbewegungen.

Aber zugleich wird die Differenz auch gebraucht, weil die Irritation durch sie für den Fortschritt notwendig ist, sonst erstarrt das System. So basiert der Feminismus selbst als Position und Konzept elementar auf der Annahme von Differenz, denn die patriarchalen Strukturen bedingen unterschiedliche Le-

bensverhältnisse und damit auch unterschiedliche Perspektiven von Frauen und Männern. Ohne eine Distanznahme in der Rückbesinnung auf diese Unterschiede würde frau sich ganz dem männlichen Lebensentwurf unterwerfen. So erklärt sich auch, warum oft gerade Feministinnen die Unterschiede nicht nur betonen, sondern sie mithilfe von Frauenräumen und in Form spezifischer Frauenkulturen auch immer wieder neu herstellen. In diesem Sinn ist diese Differenz auch Quelle von Kritik und Widerstand.

Dieser Widerspruch zwischen ›Gleichheit‹ und ›Differenz‹ begegnet uns auch in den Konstruktionen der ›anderen Frau‹: Sie soll *gleich werden* und doch *verschieden bleiben*. Sie soll gleich werden, um den Emanzipationsauftrag zu erfüllen, gleichzeitig soll sie jedoch verschieden sein, um eine Kontrastfolie für das eigene Fortschreiten zu bieten. So symbolisiert im Orientalismus die orientalische Frau all das, was die westlichen Frauen hinter sich gelassen haben. Darin gründet wiederum das Interesse daran, vor allem die negativen Aspekte im Leben der anderen Frauen hervorzuheben. So konstatiert etwa Ann E. Mayer:

»Die westlichen Frauen sind immer auf Praxen fixiert, die sie am Schockierendsten finden, weil sie am meisten von ihren eigenen Vorstellungen entfernt sind. Die Prioritäten von Frauen, die in muslimischen Ländern leben, können ganz andere sein, als die Themen, die ein westliches Publikum beschäftigt, das die Bestätigung von Stereotypen über orientalische Barbarei wünscht« (Mayer 2003: 159).

Das gleichzeitige Bemühen um die Angleichung der anderen Frau und das Festhalten an ihrem Anderssein lässt sich am Beispiel der Religion veranschaulichen: Emanzipation wird im westlichen Selbstverständnis gemäß seinem Aufklärungs- und Forschrittsdenken oft mit der Überwindung der Religion gleichgesetzt. Dementsprechend wird die gläubige Muslima zum Sinnbild einer alten Ordnung. Unzählige Abbildungen von Frauen mit Kopftuch in den Medien und nicht enden wollende Diskussionen über Gefahren, die daraus erwachsen könnten, sprechen dafür, dass dieses Bild in ganz besonderer Weise emotionale Reaktionen zu mobilisieren vermag. Mit seiner andauernden Präsenz werden Vorstellungen von der gläubigen Muslima immer wieder beschworen und sie so in dieser Rolle festgehalten. Gleichzeitig wird sie jedoch aufgefordert oder gar gezwungen ihr Kopftuch abzulegen.[3]

Ein weiteres Kennzeichen des westlichen Feminismus ist nach Aida Hutardo (1996) sein Desinteresse an strukturellen Fragen bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung persönlicher Einstellungen und Verhaltensweisen. Dieser ›Personalismus‹ lasse sich damit erklären, dass die weißen Mittelschicht-

3 In diesem Sinn gibt Anja Jedlitschka (2004) ihrer Untersuchung über »Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident« den Untertitel »Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien«.

frauen in das Zentrum der Macht integriert sind und in ihrer Sozialisation dazu erzogen werden, weiße Männer zu unterstützen und mit ihnen zu kooperieren. Insofern können sie in ungleich stärkerem Maß ihre Situation durch individuelles Agieren beeinflussen, als etwa schwarze Frauen oder Frauen der unteren sozialen Schichten, die trotz persönlichen Einsatzes ihre Lebenslage selten nachhaltig zu ändern vermögen.

Eine solche *personalistische Sicht* zeigt sich in der aktuellen Debatte z.B. in einem meritokratischen Standpunkt, bei dem die westlichen Frauen ihre Emanzipation primär sich selbst als Verdienst anrechnen. Zweifellos waren die Kämpfe der Frauenbewegungen hier entscheidend. Aber zugleich ist diese Emanzipation auch ein Produkt gesellschaftlicher Transformationen, die auf Grund des gestiegenen Wohlstandsniveaus jedem und jeder die individuelle Verfügung über vielfältige materielle und symbolische Ressourcen erlaubt und die auf Grund von Individualisierungsprozessen und spezifischen Anforderungen des Wirtschaftslebens auch von jedem und jeder eine relativ eigenständige Lebensführung verlangt. Ebenso wie diese Entwicklungen den westlichen Frauen als Verdienst angerechnet werden, wird den muslimischen Frauen ihre Diskriminierung als persönliche Entscheidung angelastet bzw. als Bestandteil ihrer Kultur verstanden, für die sie sich individuell zu verantworten haben. So ist in den Diskussionen um die Unterdrückung muslimischer Frauen in Deutschland kaum die Rede von gesetzlichen Restriktionen oder von sozialen und ökonomischen Belastungen, die ihre Lebensumstände und damit auch ihre Entscheidungsspielräume mitbestimmen.

Die Folge einer solchen Sichtweise ist nicht nur, dass die anderen Frauen abgewertet werden, sondern auch, dass die eigene Situation *idealisiert* wird. Die einheimischen Frauen scheinen im Vergleich zu der muslimischen Frau so emanzipiert zu sein, dass weitere Auseinandersetzungen um Geschlechtergerechtigkeit in der Mehrheitsgesellschaft zunehmend überflüssig werden. Diese ›Emanzipation‹ bemisst sich jedoch nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status zwischen Männern und Frauen, sondern am *Abstand* zwischen der *westlichen* und der *muslimischen* Frau. Der Fokus der Aufmerksamkeit wird gewissermaßen verlagert und der Handlungsdruck, das Geschlechterverhältnis zu ändern, geringer. Dies kann zumindest teilweise erklären, warum so viele zu Vorkämpfern bzw. Vorkämpferinnen der Rechte der Frauen werden, solange es darum geht, die Unterdrückung der muslimischen Frau zu beklagen.

In dieser Debatte spielt, wie wir sahen, der orthodoxe Feminismus eine große Rolle. Das gilt auch für den liberalen, der sich jedoch nicht einfach vom orthodoxen abgrenzen lässt. So geht es dem liberalen Feminismus primär darum, die Freiheit der Frauen im Sinne individueller Selbstbestimmung als Quintessenz von Emanzipation zu behaupten – was wiederum oft auch Bestandteil des orthodoxen Feminismus ist. Aber der liberale besteht nicht not-

wendig darauf, dass das patriarchale Geschlechterverhältnis die zentrale Grundlage für die Analyse aller gesellschaftlichen Machtverhältnisse sei. Im Wesentlichen geht es hier also um unterschiedliche Schwerpunktsetzungen.

Liberaler Feminismus: Autonomie und Unterordnung

Die Entscheidung für das muslimische Kopftuch ist auch den meisten liberalen Feministinnen ein Dorn im Auge, denn für sie ist es ein Symbol von Abhängigkeit und Unterordnung. Aber selbst wenn das Kopftuch die Unterordnung der Frau unter den Mann symbolisieren sollte, fragt sich, ob es den westlichen Gesellschaften überhaupt zusteht, das Ablegen des Kopftuchs einzufordern oder gar zu erzwingen? Wird hier mit unterschiedlichem Maß gemessen? Wird etwa der westlichen Frau untersagt, sich für die Hausfrauenrolle anstatt für eine Berufstätigkeit zu entscheiden? Mehr noch: Wird eine Frau daran gehindert zu ihrem Ehemann zurückzukehren, selbst wenn er sie misshandelt und geschlagen hat? Hat die Frau nicht auch die Freiheit, ihre Unfreiheit zu wählen?

Widersprüchliche Freiheiten

Es lohnt sich bei dieser Frage etwas zu verweilen, um den Fallstricken einer apodiktischen Gegenüberstellung von ›Freiheit‹ und ›Unterdrückung‹ auf die Spur zu kommen (siehe auch Ekardt, Ladwig und Holzleithner in diesem Band). Selbst für Frauen, die in ihren Familien Gewalt erfahren haben, gibt es gewichtige Gründe, sich dennoch für die Familie zu entscheiden: Sei es, dass ihnen der Familienzusammenhalt wichtiger ist als ihre eigene körperliche Unversehrtheit; sei es, dass sie die Konsequenzen einer anderen Entscheidung wie etwa Isolation, soziale Ächtung oder ökonomische Notlagen mehr fürchten als die Gewalt. Das bedeutet nicht diesen Frauen zu unterstellen, dass sie nicht unter der Gewalt leiden und ihr nicht unbedingt entkommen wollen. Es bedeutet vielmehr, dass auch noch andere Einflussfaktoren eine solche Entscheidung mitbestimmen. Denn die Freiheit der Frau bemisst sich nicht allein an ihrer Freiheit, eine Entscheidung treffen zu können, sondern auch daran, welche Konsequenzen diese haben und wie weit sie diese selbst mitbestimmen kann.

Das gilt z.B. auch für die Kleiderordnung, die in der Debatte um Freiheit und Unterdrückung von Frauen derzeit eine so große Rolle spielt. Die Freiheit der westlichen Frauen wird vielfach darin gesehen, dass sie im Gegensatz zu den Muslimas in der Wahl ihrer Kleidung völlig frei seien. Christina von Braun und Bettina Mathes zeigen in ihrer Publikation zur »Verschleierte[n] Wirklichkeit« (2007) jedoch, dass etwa die Erfindung des Bikinis weniger der

Befreiung der Frauen als vielmehr der des männlichen voyeuristischen Blicks diente. Denn die hier zur Schau gestellte Nacktheit erforderte von den Frauen neue Mühen und Zurichtungen: Der Körper darf nicht zu dick und oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Er bedarf der sorgfältigen Pflege, wie andere Kleidungsstücke auch: »Bevor der Westen der Frau erlaubte, sich zu entblößten, musste sie lernen, ihre Blöße wie ein Kleid zu tragen« (Braun/ Mathes 2007: 154). Solche Zurichtungen des Körpers bis hin zur plastischen Chirurgie markieren einen Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die sehr viel mehr mit neuen Selbstzwängen als mit Befreiung zu tun zu haben scheinen.

Interessant ist in dem Zusammenhang, dass die westliche Kleidung auch für die türkischen Frauen keineswegs per se eine Befreiung bedeutete, als sie zu Beginn des letzten Jahrhunderts von Mustafa Kemal Atatürk per Dekret durchgesetzt wurde. Damals wurden im Prozess der Modernisierung der Türkei nicht nur Schrift und Sprache, sondern auch Kleidung und Alltagsverhalten von einem Tag auf den anderen an westliche Standards angepasst. Diese Veränderungen drangen bis in die Körperlichkeit: Wurde Schönheit im Orient jahrhundertelang mit weißer Haut, runden Formen, langsamen Bewegungen und langem Haar verknüpft, so trat nun an diese Stelle das europäische Schönheitsideal der schlanken, energischen, Korsett tragenden Frau mit kurz geschnittenen Haaren (Göle 1995: 83). Diese aktive, städtische, mit Männern verkehrende berufstätige Frau mit ihrem aufrechten, dynamischen Körper, an dem täglich gearbeitet wird, wurde zu einem Symbol für die Moderne und für die Zugehörigkeit zur Elite (ebd.: 165). Dieser Frauentyp nahm nun in der Gesellschaft eine besondere Stellung ein. Ihr wurde dabei aber, wie Nilüfer Göle resümiert,

> »so sehr ihre Geschlechtlichkeit abgesprochen, dass ihr beinahe eine männliche Identität aufoktroyiert wurde. Anders ausgedrückt hat die kemalistische Frau zwar den Gesichtsschleier und den Umhang (Tschador, türkisch çarsaf) abgelegt, dafür aber ihre Geschlechtlichkeit ›verhüllt‹, in der Öffentlichkeit sich selbst eingepanzert, sich ›unberührbar‹, ›unerreichbar‹ gemacht« (ebd.: 99).

Der Begriff von ›Freiheit‹ kann also nicht alleine auf das Faktum der Wahlfreiheit reduziert werden, sondern muss auch die Folgelasten wie auch ihre Relativierung durch Selbstzwänge mit berücksichtigen.

Ebenso wie der Freiheitsbegriff in seiner Widersprüchlichkeit betrachtet werden muss, gilt dies für den Begriff der ›Tradition‹. In unserem Zusammenhang fragt sich, ob deren Symbole wie das Kopftuch in ihrer Bedeutung als ein traditionelles ein für allemal festgeschrieben sind oder in wieweit die Bedeutung auch von ihren Trägerinnen selbst bestimmt werden kann.

Tradition und Selbstbestimmung

Das Kopftuch hat in unterschiedlichen Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung. So bedeutet es heute in Iran sicherlich etwas anderes, als für junge Muslimas in Deutschland. Deren Beispiel zeigt zugleich, dass die Bedeutung eines solch traditionellen Symbols durch neue Praxen durchaus auch verändert werden kann. Für viele von ihnen hat die Religion und damit auch das Kopftuch eine andere Bedeutung als für ihre Vorfahren. Ja, sie versuchen sich vielfach gerade durch die Religion von ihren Eltern abzugrenzen und einen individuellen Standort zwischen deren Tradition und der Kultur der Aufnahmegesellschaft zu finden, indem sie einen eigenständigen Bezug zu weltanschaulichen und religiösen Fragen suchen (Karakasoglu-Aydin 1998; Nökel 1999a und b; Klinkhammer 1999). Diese so genannten ›Neo-Muslimas‹ setzen sich meist sehr gründlich mit dem Islam auseinander und entwickeln Strategien der Selbstrepräsentation sowie hohen beruflichen Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (Nökel 1999a: 200).[4] Mit dem Kopftuch machen die »Töchter der Gastarbeiter« (Nökel 2002) ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um (siehe auch Monjezi Brown in diesem Band).

Sie nehmen also dieses Symbol aktiv in Besitz und verändern seine Bedeutung. Das gilt auch für viele junge Frauen in der Türkei, die sich für das Kopftuch entscheiden, wie Göle beobachtet hat. Mit dem Bezug auf dies Symbol versuchen sie die traditionelle zur modernen Lebensweise hin zu durchschreiten (Göle 1995: 13). Sie erobern den öffentlichen Raum und die politische Arena. Dabei bringt ihre neue Mobilität das bisherige Geschlechterarrangement ins Wanken. Diese Frauen verlassen den vorgegebenen Rahmen und versuchen gleichzeitig, sich in der Gemeinschaft rückzuversichern. Die Gefahr einer solchen Strategie ist allerdings die, von der Gemeinschaft wieder vereinnahmt und als Frau zurückgesetzt zu werden. Insofern ist die Indienstnahme der Tradition für diese Frauen ein höchst riskantes Unterfangen.

Das zeigt sich in eklatanter Weise in Iran, wo während der iranischen Revolution der Tschador zum Markenzeichen der rebellierenden Frauen geworden war. Sie nutzten dieses Symbol von Weiblichkeit, um sich in der Öffentlichkeit deutlich zu zeigen. Das wiederum nutzte später das politische Regime, um den Frauen die Verhüllung aufzuzwingen. D.h. die Indienstnah-

4 Die Reaktivierung kultureller Traditionsbestände im Interesse eines eigenständigen kulturellen Selbstausdrucks finden wir im Übrigen heutzutage vermehrt auch bei anderen Religionen und Kulturen wie etwa bei Juden und Jüdinnen oder bei Menschen mit Vorfahren aus afrikanischen Ländern, aber auch bei Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft, wenn wir etwa an die Reaktivierung von regionalen Dialekten und Traditionen denken.

me des Symbols hat den Frauen nicht nur den Zugang zur Öffentlichkeit erleichtert, sondern auch zur Stärkung einer männlichen Gewaltkultur geführt.[5]

Demgegenüber scheint der Weg zur Gleichstellung durch Überwindung der Geschlechterdifferenz der einfachere zu sein. Aber auch dieser Weg ist riskant. Unter patriarchalen Bedingungen bedeutet die Aufhebung der Geschlechterdifferenz im Zweifelsfall die Unterwerfung unter männliche Vorstellungsmuster. Das zeigt sich etwa am Beispiel der Vorstellungen von weiblicher Berufstätigkeit, die sich zwischen deutschen und türkischen Frauen in bemerkenswerter Weise unterscheiden, wie eine empirische Untersuchung von Sedef Günem, Leonie Herwartz-Emden und Manuela Westphal (2003) zeigt: Die deutschen Frauen sehen die Familie als ein weibliches Terrain und den Beruf als einen männlichen Bereich an. Berufstätigkeit für Frauen wird nur dann auch als etwas Weibliches verstanden, wenn damit Familienorientierungen verknüpft werden können. Demgegenüber sind für die türkischen Frauen der Beruf ebenso wie die Familienorientierung männlich und weiblich konnotiert, allerdings nicht auf die gleiche Weise. Der Beruf ist weiblich insofern er der eigenen Entwicklung und Entfaltung dient, also intrinsisch motiviert ist, während beim Mann neben dieser intrinsischen auch die extrinsische Motivation, also die nach finanzieller Absicherung der Familie, hinzutritt. Die türkischen Frauen können ihre Berufstätigkeit also eher auch mit Weiblichkeitsvorstellungen verbinden, gerade weil sie diese dabei nicht negieren, sondern deutlich markieren.[6]

Das bedeutet, dass sowohl das Konzept der Geschlechtergleichheit wie auch das der Geschlechterdifferenz spezifische *Gefahren* in sich birgt – allerdings jeweils auch spezifische *Chancen*. So besteht die Gefahr bei der Betonung der Geschlechterdifferenz darin, traditionelle patriarchale Vorstellungsmuster zu stärken, während die Chance darin liegt, Weiblichkeitsvorstellungen und ihre Symbole durch neue Praxen zu verändern. Die Überwindung der Geschlechterdifferenz birgt hingegen die Gefahr, dass sich die Frauen patriarchalen Normen unterwerfen müssen, während die Chance darin besteht, sich möglichst reibungslos Zugang zu Ressourcen und Machtpositionen zu verschaffen.

Eckpfeiler des liberalen Feminismus ist neben dem Postulat der Geschlechtergleichheit und Entscheidungsfreiheit die Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung. Auch hier fragt sich, wie sehr ihre Bedeutung vom je-

5 Interessant ist, dass trotz dieser totalitären Maßnahmen die Frauen in Iran heute dennoch in der Öffentlichkeit, bspw. in Arbeit und Studium, stärker präsent sind als zuvor.

6 So werden in der Türkei auch berufstätige Frauen oft mit ›Schwester‹, ›Tante‹ oder ›Mutter‹ angesprochen, also in einer spezifisch weiblichen Rolle.

weiligen Kontext abhängig ist und somit als universaler Wert als für alle allgemein verbindlich erklärt werden kann.

Freiheit in Autonomie und Abhängigkeit

Der westliche Autonomiebegriff bestimmt sich nach Bhikhu Parekh (2000) in erster Linie durch den Grad der Unabhängigkeit des Individuums von Gruppen oder Institutionen. Das ist seiner Meinung nach jedoch nicht das Entscheidende, sondern vielmehr geht es darum, ob die Würde des Menschen gewahrt bleibt. Diese hängt für ihn vor allem davon ab, ob einem etwas mit Zwang oder Gewalt aufoktroyiert wird oder nicht. Ob aber eine Entscheidung in Verbundenheit mit einer Gruppe oder eher im Sinne individueller Autonomie realisiert wird, ist für ihn eine sekundäre Frage. So kann das Recht, einer Gruppe anzugehören, ebenso elementar sein wie das der individuellen Selbstbestimmung. Freiheit kann sowohl bedeuten, seinen individuellen Handlungsspielraum zu erweitern, als auch sich auf andere verlassen zu können. Welche Bedeutung im Vordergrund steht, hängt vor allem von den sozialen und ökonomischen Verhältnissen ab.

Das lässt sich am Beispiel der ›arrangierten Ehe‹ veranschaulichen: Während in westlichen Lebensverhältnissen die individuelle Wahl des Partners bzw. der Partnerin als zentral für ein Liebesverhältnis gilt, ist dies in einem Kontext, in dem die Einzelnen ökonomisch und sozial von anderen abhängiger sind, sehr viel riskanter. Hier kann eine Entscheidung gegen das Kollektiv im Falle des Scheiterns zu sozialer Isolation und ökonomischer Not führen. Eine Heirat wird in diesen Zusammenhängen auch nicht in erster Linie als ein emotional motivierter Bund zwischen zwei Individuen verstanden, sondern sie hat vor allem die Funktion soziale und wirtschaftliche Stabilität zu sichern. Insofern können die Familien die Heirat ihrer Kinder auch nicht so etwas Prekärem wie einem Liebesverhältnis überlassen, sondern werden sie entsprechend den sozialen und ökonomischen Notwendigkeiten im Sinne arrangierter Ehen mit beeinflussen und zu steuern versuchen (Kesselring 2003: 147).

Nun ist man im Westen der Auffassung, dass die Liebe sich alleine auf der Basis einer höchst persönlichen individuellen Wahl entwickeln kann. Dem widersprechen Untersuchungen, die zeigen, dass das Risiko des Scheiterns bei arrangierten Ehen nicht größer ist als bei individuell eingegangenen (ebd.). Ebenso übersieht das ›individualistische Modell‹, dass in der anscheinend höchst persönlichen Wahl sehr wohl auch soziale Überlegungen eine Rolle spielen, denn die Menschen suchen sich meist Partner bzw. Partnerinnen aus derselben sozialen Schicht und mit derselben ethnischen Herkunft. Zudem müssen bei der Entscheidung auch das äußere Erscheinungsbild und das Alter des Partners/der Partnerin ›stimmen‹. Die Liebe scheint also hier eine ›Him-

melsmacht‹ zu sein, die irdische Bewertungsmaßstäbe durchaus ins Kalkül zieht. Diese werden im Fall der arrangierten Ehe jedoch offen angesprochen und ausgehandelt.

Das heißt, dass Begriffe wie ›Autonomie‹, ›Freiheit‹ und ›Emanzipation‹ auch kontextgebunden sind. Sie gewinnen ihre Bedeutungen vor dem Hintergrund bestimmter Lebensverhältnisse und kultureller Traditionen, die nicht ohne Weiteres auf andere Lebenssituationen übertragbar sind; zumindest ist jeweils zu fragen, welchen Sinn bestimmte Normen in einem jeweiligen Kontext haben könnten. Umso wichtiger ist es, die jeweils Betroffenen selbst zu Wort kommen zu lassen.

Islamische Feministinnen

Die Vorstellung, es gäbe *die* muslimische Stimme in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, ist ebenso abwegig wie die, dass es *den* Islam gibt. So werden in dem bereits erwähnten Sammelband zur »Politik ums Kopftuch« (Haug/Reimer 2005) sehr unterschiedliche Positionen von den verschiedenen Muslimas vertreten (siehe auch Monjezi Brown und Spielhaus in diesem Band). Das ist auch nicht verwunderlich, denn bei ihnen sind ebenso wie bei allen anderen Religionen viele, die sich säkular verstehen, solche die eher konventionell religiös sind, wieder andere, die intensiv gläubig sind oder auch solche, die sich über die Religion politisch radikalisieren. Ebenso ist es nicht unerheblich, auf welche politischen und ethnischen Kontexte sie sich beziehen. So gibt es viele Iranerinnen, die sich vehement gegen das Kopftuch aussprechen, da sie dies mit dem totalitären Regime in ihrer Heimat und mit furchtbaren Erfahrungen von Verfolgung und Unterdrückung verbinden. Andere wiederum sind von den Auseinandersetzungen in der Türkei zwischen Laizismus und Islamismus geprägt. Schließlich ist die Vielzahl der unterschiedlichen Meinungen auch Ausdruck der ständigen Umarbeitung von Positionen und Lebensverhältnissen, wie wir dies oben am Beispiel der ›Neo-Muslimas‹ sahen. Mit dem Kopftuch machen sie ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich und wenden sich gegen die Entwertung des Islams als eine ›Gastarbeiterreligion‹, deren markantester Ausdruck die ›Hinterhof-Moschee‹ ist. Religion hat also in dem Zusammenhang auch die Funktion, einen Ort jenseits der totalitären Logik des *Entweder-hier-oder-dort* zu suchen. Damit stellen sie sich auch in die Tradition islamischer Feministinnen, die weltweit zunehmend Gehör finden.

Islamische Feministinnen wie etwa Leila Ahmed (1992) sehen die Bedeutung des Islam vor allem in seinem ethischen Egalitarismus, der Frauen und Männer dieselbe Würde zuerkennt. Sie sind zwar verschieden aber gleichwertig. Dementsprechend gibt es klare Rollenabsprachen, die den Frauen und Männern gleichermaßen Rechte und Pflichten auferlegen – auch

wenn diese unterschiedlich sind. Das Prinzip der Geschlechtertrennung und der Grundsatz der Verschiedenheit müssen ihrer Meinung nach nicht repressiv sein, wenn die Aufgabenteilung ausgeglichen ist. Für solche *reformorientierte* Feministinnen, für die auch Fatima Mernissi (1989 und1992) ein prominentes Beispiel ist, wurde der Koran auf Grund der über Jahrhunderte vorherrschenden patriarchalen Machtverhältnisse einseitig übersetzt und interpretiert. Deshalb gelte es ihn heute neu zu lesen. Demgegenüber gehen *radikale* Feministinnen davon aus, dass der Koran selbst das Primat des Mannes festschreibe und es deshalb auch nicht genüge, ihn neu zu interpretieren, sondern dass er in Teilen auch neu formuliert werden muss.

Dem stehen wiederum *islamistische* Feministinnen gegenüber, für die der Koran wesentlich auf die Gleichstellung der Geschlechter ausgerichtet ist. Sie sehen in den herkömmlichen Auslegungen die Frauenrechte hinreichend berücksichtigt. In ihrem Dogmatismus sind sie dem orthodoxen Feminismus westlicher Provenienz oft nicht unähnlich. Sie sehen wie dieser ausschließlich die Probleme bei den anderen: So sind diese Islamistinnen davon überzeugt, dass die Unterdrückung der Frauen im Wesentlichen ein Resultat des Kapitalismus und westlicher Ideologie sei. Die Frauen würden hier ausgebeutet und versklavt, zum Sexobjekt degradiert und der öffentlichen Belästigung preisgegeben. Die Zwänge der Konsumindustrie machten die Frauen zu ihrem wehrlosen Objekt. Zudem habe die ›Frauenemanzipation‹ ihnen nur Mehrbelastung eingebracht, die jede Form der Selbstbestimmung unterlaufe (Moghissi 1999). Das Kopftuch wird von ihnen als ein Medium der Emanzipation im Sinne der Bewahrung der Würde der Frau verstanden. Für sie ist der Islam die *Lösung*, da ihrer Auffassung nach im Koran die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Wie im orthodoxen Feminismus spielen für sie selbstkritische Überlegungen so gut wie keine Rolle.

Über diese verschiedenen Strömungen hinweg konstatiert Göle (1995), dass ein wesentlicher Unterschied zwischen westlich und muslimisch geprägten Emanzipationsvorstellungen der ist, dass im Fall der Muslimas diese sich auf die Tradition der Geschlechtersegregation beziehen und sie in ihrem Sinn weiterentwickeln. Die Differenz soll aufrechterhalten und zugleich Gleichheit hergestellt werden.

Fazit

Wenn der eigene Weg als universal gültig behauptet wird, wird jede abweichende oder gar alternative Strategie als Provokation empfunden – insbesondere auch dann, wenn sie an eigene Konflikte und Ambivalenzen rührt. Das gilt in Bezug auf das Geschlechterverhältnis für die komplexe Thematik von Gleichheit und Differenz ebenso wie für die Frage, was Freiheit und Selbst-

bestimmung innerhalb patriarchaler Machtverhältnisse für Frauen bedeuten können.

Von Seiten des Westens werden diese Ambivalenzen und Konflikte durch eine Spaltung in Moderne und Tradition handhabbar zu machen versucht. Das erschwert es jedoch, sich mit den repressiven Momenten der eigenen Gesellschaft offen auseinanderzusetzen ebenso wie sich mit dem Transformationspotenzial in islamisch geprägten Milieus zu befassen. Zudem wird dabei die Beziehung zwischen *den* westlichen und *den* islamischen Frauen in einer Weise hierarchisiert, die dem Anspruch auf die Befreiung aller Frauen widerspricht. In der Fixierung auf die ›Rückschrittlichkeit‹ der anderen Frau wird diese unbewusst oft geradezu in dieser Rolle festgehalten, um als Kontrastfolie für die eigene Fortschrittlichkeit zu dienen. Diese Gefahr besteht vor allem angesichts einer orientalistischen Tradition, in der seit Jahrhunderten die Befreiung der muslimischen Frau im Interesse der Etablierung westlicher Herrschaft gefordert wurde.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit in dieser Debatte ist es also zu erkennen, dass auch die Forderung nach Menschenrechten der Legitimation von Dominanzverhältnissen dienen kann – nämlich dann, wenn eine bestimmte Form ihrer Umsetzung über unterschiedliche gesellschaftliche Strukturen und soziale Kontexte hinweg für alle als verbindlich erklärt wird. Demgegenüber scheint es sinnvoller, die Möglichkeiten und Grenzen von Freiheit und Selbstbestimmung je nach sozialem und kulturellem Kontext genauer zu betrachten und sowohl Chancen als auch Risiken zu sehen, die z.B. eine Strategie der Geschlechterdifferenz wie auch die der Geschlechtergleichheit in sich birgt.

Das heißt nicht, sich einer Stellungnahme durch Relativierungen zu entziehen. Aber es heißt, der Funktionalisierung von Frauen im ›Kampf der Kulturen‹ entgegen zu treten, indem ihre Rolle als Symbol für die jeweilige Kultur dekonstruiert wird. Dann könnte sehr viel eher der konkrete Anteil von Männern und Frauen sowie von sozioökonomischen Verhältnissen und kulturellen Traditionen an der Aufrechterhaltung von Herrschaft und Unterdrückung auszumachen sein. Das würde heißen, in Bezug auf kulturelle Frontstellungen abzurüsten, die Fixierung auf die Religion abzubauen und zugleich uneingeschränkt gegen Gewalt und Zwang in den Geschlechterverhältnissen, ebenso wie gegen kulturelle und politische Radikalisierungen, anzugehen.

Literatur

Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate, New Haven, London: Yale University Press.

Attia, Iman/Marburger, Helga (Hg.) (2000): Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen, Frankfurt am Main: IKO.

Badran, Margot (1995): Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egyp, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Bendkowski, Halina (2005): »Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus!«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 35-40.

Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Aufbau.

Castro Varela, Maria do Mar/Clayton, Dimitria (Hg.) (2003): Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.

Göle, Nilüfer (1995): Republik und Schleier, Berlin: Babel.

Günem, Sedef/Herwartz-Emden, Leonie/Westphal, Manuela (2003): »Vereinbarkeit von Beruf und Familie als weibliches Selbstkonzept«. In: Leonie Herwartz-Emden (Hg.), Einwanderer-Familien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation, Göttingen: G und V unipress, S. 207-232.

Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hg.) (2005): Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument.

Hurtado, Aida (1996): The Color of Privilege. Three Blasphemies on Race and Feminism, Michigan: Michigan University Press.

Jedlitschka, Anja (2004): Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident. Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien, Würzburg: Ergon.

Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1998): »›Kopftuch-Studentinnen‹ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen«. In: Heiner Bielefeld/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.

Kelek, Necla (2006): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer und Witsch [8. Aufl.].

Kesselring, Thomas. (2003): Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.

Klinkhammer, Gritt M. (1999): »Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türkinnen in Deutschland«. In: Gerdien Jonker (Hg.), Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin: Das Arabische Buch, S. 221-236.

Lewis, Reina (1996): Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation, London/New York: Routledge.

Mayer, Ann Elizabeth (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«. Feministische Studien 21, S. 281-289.

Mernissi, Fatema. (1989): Der politische Harem, Frankfurt am Main: Dagyeli.

Mernissi, Fatema. (1992): Die Angst vor der Moderne, Hamburg: Luchterhand.

Moghissi, Haideh (1999): Feminism and Islamic Fundamentalism, London/ New York: Zed Books.

Nökel, Sigrid (1999a): »Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung«. In: Gerdien Jonker (Hg.), Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin: Das Arabische Buch, S. 187-205.

Nökel, Sigrid (1999b): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hesseling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript, S. 124-146.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Oestreich Heide (2004): Der Kopftuch-Streit, Frankfurt: Brandes und Apsel.

Parekh, Bhikhu (2000): Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.

Rommelspacher, Birgit (2007): »Geschlecht und Migration in einer globalisierten Welt. Zum Bedeutungswandel des Emanzipationsbegriffs«. In: Marion Gemende/Chantal Munch/Steffi Weber-Unger-Rotino (Hg.), Migration und Geschlecht. Zwischen Zuschreibung, Ausgrenzung und Lebensbewältigung, München: Juventa.

Said, Edward W. (1994): Orientalism, New York: Vintage Books.

Schwarzer, Alice (Hg.) (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales (2008): Mit Kopftuch außen vor? Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2, abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 16.01.2009.

Interessen vertreten mit vereinter Stimme: Der ›Kopftuchstreit‹ als Impuls für die Institutionalisierung des Islams in Deutschland

RIEM SPIELHAUS

»This process is stimulating and sometimes channelling
the critical capacity and civic engagement of new
Muslim subjects« (Salvatore 2007: 156).

Nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) im Spätsommer 2003[1] entwickelte der ›Kopftuchstreit‹ eine Diskursgewalt, die weite Kreise der politischen Willensbildung in der gesamten Bundesrepublik erfasste. Neben Landesparlamenten und Parteifraktionen, die über die Entscheidung für oder gegen gesetzliche Neuregelungen im Schulgesetz debattierten (siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band), befassten sich parteinahe Stiftungen, kirchliche Institutionen und Akademien, universitäre Einrichtungen und kommunale Foren mit der Thematik in Diskussionsrunden, Anhörungen und Veröffentlichungen.[2] Auch wenn dieser Diskurs teilweise abgrenzende

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

2 Verschiedene Einrichtungen der politischen Bildungsarbeit und Meinungsfindung publizierten Debattenbeiträge; siehe das Dossier der Bundeszentrale für Politische Bildung »Konfliktstoff Kopftuch«, abrufbar: http://www.bpb.de/themen/NNAABC,0,0,Konfliktstoff_Kopftuch.html, 03.02.2009; die von der Rosa-Luxemburg-Stiftung geförderte Zusammenstellung und Veröffentlichung von Debattenbeiträgen um das Kopftuchverbot (in: Haug/Reimer 2005); die Veröffentlichung des Aufsatz »Das Kopftuch in Koran und Sunna« von Ralph Ghadban (2006) in der Online-Reihe der Friedrich-Ebert-Stiftung, abrufbar: http://www.fes-online-akademie.de/download.php?d=Kopftuch. pdf,12.02.2009; die erste quantitative Befragung von Kopftuchträgerinnen der Konrad-Adenauer-Stiftung von Frank Jessen und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (2006), abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf,24.02.2009;

Züge annahm (Amir-Moazami 2007: 118 ff), so ermöglichte und bewirkte er dennoch die Einbeziehung muslimischer Frauen und Männer in Debatten um Gesetzgebungsverfahren. Zahlreiche Organisatorinnen und Organisatoren öffentlicher Veranstaltungen und Anhörungen zeigten ein Bemühen, nicht nur verschiedene Positionen sondern auch Repräsentantinnen verschiedener Lebensweisen und Interessenvertretungen in die Diskussion einzubeziehen. Vielerorts in der Bundesrepublik erhielten so Musliminnen und darunter gerade auch Kopftuchträgerinnen die Möglichkeit, ihre Positionen in der Debatte vorzutragen.

In einem ambivalenten Prozess führte dies zu einer neuen Sichtbarkeit und zur Kreation der »Muslimwoman« (Cooke 2007), wie Miriam Cooke diesen neuen Typus einer Kollektividentität beschreibt: »a visually enforced collective identity« (ebd.: 140). In ihr sind Gender und Religion untrennbar miteinander verflochten. Sie ist gleichzeitig stereotype Fremdzuschreibung und Modell der Selbstidentifikation. Das Kopftuch steht damit für *die* muslimische Frau:

»The Muslimwoman is not a description of a reality; it is the ascription of a label that reduces all diversity to a single image. […] As *women*, Muslim women are outsider/insiders within Muslim communities where, to belong, their identity is increasingly tied to the idea of the veil. As *Muslims*, they are negotiating cultural outsider/insider roles in societies where Muslims form a minority […]« (ebd.; Hervorhebungen im Original).

Das Kopftuch, das die Weiblichkeit unsichtbar machen soll, bildet selbst ein eindeutiges Symbol von Weiblichkeit, da es im hiesigen Kontext ausschließlich von Frauen getragen wird. Es ermöglicht Erklärungen für die Kopftuchpflicht folgend den Zugang zu gesellschaftlicher und beruflicher Partizipation (Amir-Moazami/Salvatore 2002: 320 f; Oestreich 2004: 142; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band).

Im folgenden Artikel stehen die im Rahmen der Debatte um ein Verbot des Kopftuchtragens für Lehrerinnen in staatlichen Schulen in Deutschland publizierten Beiträge von muslimischen Vereinigungen und in islamischen Gemeinden verankerten Einzelpersonen im Mittelpunkt. Eine Gesamtschau dieser Beiträge führt vor Augen, dass die ›Kopftuchdebatte‹ erheblich zur Formierung eines deutschsprachigen muslimischen und in Teilen eng mit anderen Diskurssträngen verwobenen Kommunikationsfeldes beigetragen hat. Nicht zuletzt steht dieses Phänomen eng im Zusammenhang mit der Entwicklung eines andere Kategorien – z.B. ethnische, nationale oder religiöse – in

zur ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland siehe auch Berghahn/Rostock und John in diesem Band.

den Hintergrund drängenden muslimischen Selbstverständnisses, mit der Entfaltung von Identitätspolitiken und nicht zuletzt mit der Vergemeinschaftung sowie dem Entstehen einer Vertretungsstruktur islamischer Verbände in Deutschland.

Damit war die ›Kopftuchdebatte‹ ein konstituierendes Moment für den Einigungsprozess islamischer Verbände. Nichtmuslimische Debattenbeiträge wiesen eine Generalisierung einer Identitätszuschreibung auf, die eine – bisher nicht vorhandene – Einheit von Muslimen und Musliminnen unterstellte (vgl. Tezcan 2007: 69). So lässt sich anhand der Beiträge von muslimischen Akteurinnen und Akteuren erkennen, dass die derzeit entstehende islamische Gemeinschaft in Deutschland weit gehend auf dem Erkennen einer Notwendigkeit basiert, gemeinsame Interessen mit vereinter Stimme zu vertreten, und eben nicht auf einer kollektiven Religionspraxis. Die Debatte um das Kopftuch von Lehrerinnen, welche ebenso wie die Diskussionen um Moscheebau, Religionsunterricht und Terrorismus phasenweise Züge eines pauschalisierenden Ausgrenzungsdiskurses annahm, hatte sowohl eine vereinigende als auch eine polarisierende Wirkung im muslimischen Feld. So lässt sich hier die Ausdifferenzierung in diejenigen, die eine religiöse Identifikation als Grundlage für die Mobilisierung nutzen auf der einen und denen, die in derartigen Identitätspolitiken eine Gefahr für die säkulare Gesellschaft sehen, auf der anderen Seite nachvollziehen (Yurdakul 2006).

Ferner führte die Debatte zu einer verstärkten Partizipation von Musliminnen (!) und Muslimen im gesellschaftspolitischen Diskurs (Amir-Moazami/ Salvatore 2002: 318 ff). Sie bot Anlass und Zugänge zu zivilgesellschaftlichen und medialen Diskursbereichen. Der Islam und die Identifikation mit diesem wurden damit zur Ressource für politisches Engagement Zugewanderter und ihrer Nachkommen (McLaughlin 2005). Darüber hinaus entfaltete die mit dem ›Kopftuchstreit‹ begonnene Diskussion um die Lebenssituation muslimischer Frauen einen erheblichen Einfluss auf Positionen und Engagement von Musliminnen in islamischen Gemeinden und Verbänden, die am Schluss des Artikels in den Blick genommen werden.

Entstehung öffentlicher euro-islamischer Diskursräume

Obwohl nach der Ost-West-Blockbildung und dem Mauerbau erstmals Muslime und Musliminnen in größerer Anzahl nach Westeuropa gekommen sind, wird die Religion der muslimischen Einwanderer gerade im Jahr 1989 in Frankreich und Großbritannien mit der ›affaire du foulard‹ und der Debatte um Salman Rushdies ›Satanische Verse‹ zum Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit (Nielsen 1992; Nonnemann et al. 1996; Salvatore 2005; Tiesler 2006; Amir-Moazzami 2007; siehe auch Fehr und Sintomer in diesem

Band). In einer Diskursanalyse identitätspolitischer und islamtheologischer Konzepte beschreibt die Religionssoziologin Nina Clara Tiesler diese Debatten als Wendepunkt hin zu einer ›Neuen Islamischen Präsenz‹, in deren Verlauf muslimische Interessenvertreter zu Identitätspolitikern wurden. Nun zeichneten sich zwei neue Tendenzen ab: die Europäisierung des Islam und die Islamisierung von Debatten sowie Gesellschaftsmitgliedern muslimischen Hintergrunds. Dabei führt Tiesler den Begriff ›Islamisierung‹ inhaltlich auf den Prozess der Kulturalisierung zurück, die hier mit einer neuen, diskursiven Fixierung, der Religion, vonstatten geht. Sie wird damit nicht oder zumindest nicht ausschließlich von Muslimen und Musliminnen betrieben, sondern ist Teil und Produkt eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses (Tiesler 2006: 14 und 125).

In seiner Analyse von öffentlichen Debatten, die er als mit der französischen ›affaire du foulard‹ 1989 begonnene und seither ununterbrochene Serie beschreibt, kommt der Soziologe Armando Salvatore zu dem Schluss, ein euro-islamischer Diskursraum sei im Entstehen begriffen (Salvatore 2007: 137). Das Kopftuch hat Salvatore zufolge den Status eines Symbols erlangt, das die Verweigerung öffentlicher Transparenz versinnbildlicht und in europäischen Augen zunehmend zur Ikone der Politisierung des Islams wurde (ebd.: 136). Der Kampf um die Selbstbestimmung europäischer Säkularität entlang einer Abgrenzungsdebatte gegenüber Musliminnen und Muslimen und dem Islam in Europa, ermöglichte islamischen Organisationen eine Interessenmobilisierung durch Selbstethnisierung und damit die Konstitution einer abgegrenzten Identität und Gemeinschaft als religiöse Minderheit. Eine gemeinsame Religionspraxis ist hierbei nicht das konstituierende Element (Roy 2004: 124).

Spätestens mit der ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland etablierten sich Pressemitteilungen, offene Briefe, Medieninterviews, Statements in Talkshows, Kommentare in der Tagespresse sowie informelle, aber ebenfalls weit reichende Massenemails als wichtige Elemente der über innermuslimische Öffentlichkeiten hinausreichenden Kommunikation für Musliminnen und Muslime und ihre Organisationen in Deutschland. Die Meinungsäußerungen in etablierten deutschen Medien verdeutlichen den Mangel direkter Kommunikationswege zwischen muslimischen Akteuren verschiedener ethnischer, religiöser und politischer Richtungen. Indem Musliminnen und Muslime in etablierten Medien und Diskussionsforen in einen öffentlichen Diskurs traten, kommen sie auch mit Muslimen ins Gespräch, die nicht ihrer eigenen religiösen Gemeinschaft bzw. ihrem persönlichen Umfeld angehören.

Die in öffentlichen Debatten von Vertretern islamischer Verbände zur Kopftuchfrage geäußerten Statements sind in den akademischen Beschreibungen des Islams in Deutschland und Europa bisher kaum berücksichtigt worden. Weithin rezipiert wurden in der Debatte über Gesetzesinitiativen mehrere

vor dem Urteil des BVerfG entstandene qualitative Untersuchungen, die junge muslimische Frauen, ihre persönlichen Lebenseinstellungen und Religionsauffassungen ausführlich analysieren und typologisieren (Klinkhammer 2000; Karakaşoğlu-Aydin 2000; Nökel 2002). Sie können zu einem gewissen Grade Aufschluss geben über die viel diskutierten Beweggründe Kopftuch zu tragen (siehe auch Monjezi Brown in diesem Band), beziehen sich jedoch auf den persönlichen Bereich des Rationalisierens von Alltagshandlungen und Religionsausübung.

Die Diskursanalyse der ›Kopftuchdebatte‹ von Schirin Amir-Moazami fokussiert vornehmlich dominante Stimmen aus dem nicht-muslimischen Milieu politischer Entscheidungsträger und -trägerinnen und veranschaulicht damit deren Charakter als ›Selbstverständnisdebatte‹ der europäischen Moderne. Dagegen setzt sie die Selbstbeschreibungen junger Kopftuch tragender Frauen in Deutschland und Frankreich (Amir-Moazami 2007). Gökce Yurdakul legte mit ihrer Deskription von Äußerungen türkischer Akteurinnen und Akteure in der ›Kopftuchdebatte‹ eine der wenigen auf Deutschland bezogenen Analysen vor, die öffentliche Statements der *Anderen* einbezieht (Yurdakul 2006).[3]

Die aufgeladenen Debatten um die Präsenz und Sichtbarkeit von Musliminnen und um Maßnahmen zur Normierung von Sexualität bereiten, wie Ruth Mas im Fall der französischen Debatte veranschaulicht, eine Grundlage für die Vergemeinschaftung. In Form von drei Petitionen gegen die Gesetzgebung von 2004 brachte die französische ›Kopftuchdebatte‹ gemeinschaftliche Meinungsäußerungen von Musliminnen und Muslimen hervor, die sich als säkular definieren: »a secular Islamic subjectivity is crafted« (Mas 2006: 588; siehe auch Sintomer in diesem Band). Triebkraft für diese Gemeinschaftsbildung ist die Oppositionshaltung der Akteure und Akteurinnen zu einem Prozess, den sie als Fortführung eines kolonialen Zivilisierungsprojekts kritisieren.

Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland scheint die ›Kopftuchdebatte‹ als eines der diskursiven Ereignisse zu wirken, die Musliminnen und Muslime die Entscheidung zwischen muslimischer Gemeinschaft und französischer bzw. deutscher Gesellschaft und damit das Bekenntnis zu einer von scheinbar nur zwei möglichen Identitäten abringt. Die Unterzeichnerinnen und Unterzeichner der drei von Mas aufgeführten Petitionen verdeutlichen dieses Dilemma. Sie versuchen einen Mittelweg, der gleichzeitig Kritik an islamischen Gemeinschaften und französischer Hegemonie sowie die Vereinigung von muslimischer und französischer Identität ermöglicht. Es scheint der Zwang zur Positionierung zu sein, der neue Vergemeinschaftungsprozesse anregt. Während Mas die Zusammenschlüsse und Narrative säkularer Grup-

3 Neben der Analyse von Yurdakul (2006) findet sich eine Zusammenstellung von Beiträgen zur Kopftuchdebatte unter Einbeziehung von Statements islamischer Verbände bei Frigga Haug und Kathrin Reimer (2005).

pierungen untersucht, steht hingegen im vorliegenden Beitrag das gemeinsame Auftreten von religiösen Gemeinschaften von Musliminnen und Muslimen im Zentrum der Betrachtung.

Auswirkungen der ›Kopftuchdebatte‹ auf das islamische Diskursfeld

Die Debatte um das Kopftuch von Pädagoginnen im staatlichen Schuldienst führte zu zahlreichen Veränderungen. Die Folgen des Rechtsstreits sind nicht nur im juristischen Bereich zu finden, sondern wirkten auch nachhaltig auf den Diskurs über Musliminnen, Islam und Integration in Deutschland ein. Die Debatte führte zu einem verstärkten Engagement und vor allem einer größeren – wenn auch weiterhin nicht gleichwertigen – Wahrnehmung muslimischer Frauen mit und ohne Kopftuch in politischen und zivilgesellschaftlichen Diskussionen. Bisher scheint der Zugang von Musliminnen zu diesen Debatten und auch ihr Interesse beschränkt auf die Themen ›Muslime und Islam in Deutschland‹ sowie ›Integration‹. Langsam zeichnet sich allerdings eine (beiderseitige) Öffnung für weitere Themen ab.

Zudem entfaltete die ›Kopftuchdebatte‹ ein immenses Diskussions- und Mobilisierungspotential. Im Zusammenhang mit der Debatte um das Kopftuch von Lehrerinnen im Schuldienst gründeten sich mehrere Initiativen engagierter Frauen verschiedensten Hintergrunds wie ›Mein Kopf gehört mir!‹ sowie Selbstorganisationen betroffener Lehrerinnen wie die ›Initiative für Selbstbestimmung in Glaube und Gesellschaft‹ (ISGG)[4]. Die Debatte fand erheblichen Widerhall bei Diskussionen auf innermuslimischen Treffen, wann immer Musliminnen und Muslime mit Vertreterinnen aus Politik und Medien aufeinandertreffen und in den zahlreichen Kommunikationsforen im Internet. Schließlich gab sie den Impuls für eine erste erfolgreiche Initiative der gemeinsamen Interessenvertretung islamischer Organisationen und damit einen Anstoß für den weiteren Institutionalisierungsprozess des Islams in Deutschland.

Muslime in Deutschland entwickeln seit einigen Jahren ein Zusammengehörigkeitsgefühl als religiöse Minderheit, das jedoch über lange Zeit durch innermuslimische politisch-ideologisch bzw. religiös begründete Konkurrenzkämpfe gestört war. Die ›Kopftuchdebatte‹ war ein Anlass für diese Entwicklung und führte schließlich zur ersten Presseerklärung von über 60 isla-

4 Die Initiative für Selbstbestimmung in Glaube und Gesellschaft unterzeichnet Offene Briefe mit dem Zusatz: »Initiative der vom Kopftuchverbot betroffenen Lehrerinnen NRW«; ausführliche Selbstdarstellung abrufbar: http://www.isgg.de/, 12.02.2009.

mischen Vereinen und Verbänden.[5] Zum ersten Mal einigten sich hier islamische Vereine auf eine gemeinsame öffentliche Stellungnahme im Nachgang der Entscheidung des BVerfG im ›Fall Ludin‹. Obwohl alle diese Organisationen auch weibliche Mitglieder haben, sind die öffentlich sichtbaren Vertreter zumeist männlich – ein Fakt, der nur langsam durch in Entscheidungs- und Repräsentationspositionen drängende Frauen herausgefordert wird.

Eine hilfreiche Grundlage für die Darstellung der Entwicklungen bildet Werner Schiffauers Abriss der Geschichte des islamischen Diskursfeldes in Deutschland in drei Phasen. Die Jahre 1970-1985 waren mit der Ankunft muslimischer Gastarbeiter/innen und deren Familien geprägt durch die Etablierung muslimischer Räume und Vereine in Deutschland. Religiöse Organisationen aus den Herkunftsländern, insbesondere der Türkei und Marokko, bauten in dieser ersten Phase Satellitenorganisationen für die Arbeitsmigrantinnen und -migranten auf. Ab Mitte der 1980er setzten in der zweiten Phase die Konsolidierung der Moscheelandschaft und die Bildung von Dachverbänden ein. Die zentralen Auseinandersetzungen in den vorwiegend türkischsprachigen Gemeinden kreisten um Fragen der Politik in der Türkei. Die 1995 einsetzende dritte Phase bezeichnet Schiffauer als ›Etablierung eines Deutschlandbasierten Diaspora-Islams‹, der sich zunehmend den Problemen von Muslimen in Deutschland widmet und seine Positionen in Auseinandersetzung mit der deutschen Öffentlichkeit entwickelt (Schiffauer 2003: 147). Islamische Dach- und Spitzenverbände fordern spätestens seitdem die Anerkennung als Religionsgemeinschaften und als Vertreter von Musliminnen und Muslimen in Deutschland.

Dieser Beschreibung ist hinzuzufügen, dass der Prozess der Neugründungen auf der Ebene der Moscheegemeinden insbesondere auf Grund des Zuzugs von weiteren Musliminnen und Muslimen aus verschiedenen Herkunftsländern bis heute nicht abgeschlossen ist. So gründeten sich in deutschen Großstädten in den 1990ern und dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts bosnische, arabische und indonesische Moscheevereine, Gemeinden also von ethnischen und sprachlichen Minderheiten, die nicht im Zusammenhang von Gastarbeiterverträgen, sondern auf der Suche nach politischem Asyl, als Kriegsflüchtlinge oder Studierende nach Deutschland gekommen waren. Diese Ausdifferenzierung auf der Gemeindeebene läuft parallel zum Prozess des Zusammenschlusses auf der Ebene der Interessenvertretung gegenüber Medienöffentlichkeit und Politik. Religionspraxis findet auf der Basis der Gemeinden getrennt in Subidentitäten statt, wogegen deren Repräsentation

5 Presseerklärung »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung«, unterzeichnet von 64 islamischen Vereinen und Verbänden, April 2004; abrufbar bspw. auf der Seite der ›Islamischen Föderation in Berlin‹ (IFB): http://if-berlin.de/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=32, 03.02.2009.

entlang übergeordneter und zudem vorwiegend entlang von außen zugeschriebener Zugehörigkeiten verhandelt wird. Religiöse, ethnische, politische und viele andere Unterschiede treten hierbei zurück hinter die Erfahrung auf Grund der Herkunft aus einem mehrheitlich muslimischen Land als zusammengehörig wahrgenommen zu werden. Ein Effekt dieser Zuschreibung ist das Entstehen eines muslimischen Bewusstseins und einer muslimischen Gemeinschaft in Deutschland (Spielhaus 2006a).

Insbesondere die Herausbildung eines in Deutschland verankerten Islams mit durch Politik und Öffentlichkeit anerkannten Institutionen war zunächst von heftigen Konflikten gekennzeichnet, so dass ein Einigungsprozess, wie er derzeit zu beobachten ist, trotz erheblicher Bemühungen einer Reihe von Akteuren und mehreren Anläufen zum Zusammenschluss über lange Zeit kaum möglich schien. Islamische Akteure sprachen einander den Vertretungsanspruch ab und zeigten sich nicht gewillt, andere um Anerkennung buhlende Organisationen als gleichberechtigt anzuerkennen oder auch nur als Gesprächspartner zu dulden. Deshalb ist die 2004 von zahlreichen Vereinen und Verbänden unterzeichnete Presseerklärung zur Kopftuchfrage ein bemerkenswertes Dokument.[6]

Das gemeinsame Interesse hat konkurrierende Vereine dazu gebracht, in bis dahin nicht da gewesener Weise eine gemeinsame Initiative zu ergreifen und mit einer Stimme zu sprechen. Wenn auch nicht in natürlicher Folge, so war dies doch sicherlich ein Vorläufer der drei Jahre später folgenden gemeinsamen Veranstaltung der vier muslimischen Dach- und Spitzenverbände ›Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion‹ (DITIB[7]), ›Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland‹ (Islamrat), ›Verband der islamischen Kulturzentren e.V.‹ (VIKZ) und ›Zentralrat der Muslime in Deutschland‹ (ZMD) zum Geburtstag des Propheten Muhammad als positive Antwort auf den Karikaturenstreit im Vorjahr. Auf dieser Veranstaltung wurde schließlich die Gründung des ›Koordinationsrates der Muslime‹ (KRM) vereinbart, mit dem Ziel der Etablierung einer einheitlichen Organisation als Vertretung islamischer Vereine und Ansprechpartner für die Politik von der Kommunal- über die Länder- bis zur Bundesebene.

6 Presseerklärung »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung«, a.a.O.

7 Die Abkürzung ergibt sich aus dem türkischen Namen ›Diyanet İşleri Türk İslam Birliği‹.

Gemeinsames Statement islamischer Organisationen und Verbände

Zwischen der Veröffentlichung des Bundesverfassungsgerichtsurteils im ›Fall Ludin‹ im September 2003 und der gemeinsamen Presseerklärung von über 60 islamischen Vereinen und Verbänden im April 2004 vergingen über sechs Monate. Gleichwohl hat es bis dahin keine gemeinsame Positionierung in schriftlicher Form von einer solchen Anzahl islamischer Verbände in Deutschland gegeben. Die Erklärung wurde von einer Mischung kleiner islamischer Ortsvereine und größerer Zusammenschlüsse islamischer Gemeinden unterzeichnet. Unter den unterzeichnenden Vereinen sind Zusammenschlüsse auf Landes- und Bundesebene, Vereine verschiedener ethnischer Herkunft und religiöser Richtungen von sunnitischen über schiitische bis hin zu einem kleinen alevitischen Verein, Jugend- und Studentenvereinigungen sowie zwei Frauenvereine.

Allerdings unterzeichneten nicht alle relevanten Frauenvereine, wie beispielsweise das ›Zentrum für islamische Frauenforschung und Förderung‹ (ZIF) oder das Frauennetzwerk ›HUDA‹. Bemerkenswerterweise ist zudem die DITIB, einer der größten Dachverbände von Moscheevereinen in Deutschland nicht unter den Unterzeichnenden. Die Journalistin Heide Oestreich erklärt das Schweigen der über die Finanzierung ihrer Hocas in direkter Abhängigkeit von der Türkei stehenden DITIB mit einem Verweis auf die türkische Debatte: »Weil aber in der Türkei der Kopftuchstreit ungleich stürmischer verläuft, zieht DITIB es vor, in dieser Angelegenheit in Deutschland keine Stellungnahme abzugeben« (Oestreich 2004: 102). Die Ahmadiyyagemeinde veröffentlichte eine eigene Presseerklärung und gab ein »Sonderheft zum Thema Kopftuch« in ihrer Reihe »Islam im Brennpunkt« (Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland 2004) heraus, in dem Kopftuchverbote als integrationshinderlich abgelehnt werden.[8] Die Alevitische Gemeinde Deutschland äußerte sich zur ›Kopftuchdebatte‹ distanziert und befürwortete in Einzelstatements Kopftuchverbote für Lehrerinnen.[9]

Überschrieben ist die Mitte April veröffentlichte Presserklärung der islamischen Verbände mit dem Titel »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung« (Presseerklärung Islamischer Organisationen in Deutschland 2004). Die Presseerklärung wurde auf den Internetseiten vieler unter-

8 Eine Liste der Unterzeichnenden befindet sich am Ende der Presserklärung; abrufbar bspw. auf den Seiten der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA): http://www.kna.de/doku_aktuell/islam_kopftuch.html, 24.02.2009.

9 Siehe die »Stellungnahme zum sog. ›Kopftuch-Urteil‹ des Bundesverfassungsgerichtes, Antrag der Fraktion der CDU – Drucksache 15/3008«, 21.04.2004, Schleswig-Holsteinischer Landtag Umdruck 15/4462; abrufbar: http://www.landtag.ltsh.de/infothek/wahl15/umdrucke/4400/umdruck-15-4462.pdf, 24.02.2009.

zeichnender Organisationen sowie durch die KNA veröffentlicht. Sie nimmt konkret Bezug auf das Urteil des BVerfG und darauf folgende Gesetzgebungsvorhaben in verschiedenen Bundesländern (siehe auch Berghahn und Henkes/Kneip in diesem Band) und erklärt eine Versachlichung zum Ziel der Debatte. In der Erklärung wird die Position vertreten, das Tragen oder Nichttragen eines Kopftuchs entscheide nicht über Zugehörigkeit zum Islam, sollte kein Maßstab für ethisch-moralische Bewertungen, für die Integrationsbereitschaft oder die Verfassungstreue sein.

»Gleichwohl gebietet der Islam, nach allen islamischen Rechtsschulen, das Einhalten bestimmter Kleidungsvorschriften, und zwar für Mann und Frau. Der Frau ist geboten, sich bis auf Hände, Füße und Gesicht zu bekleiden, dazu gehören einstimmig die Kopfhaare« (Presserklärung Islamischer Organisationen in Deutschland 2004).

Die Presseklärung und ihre Unterzeichner bzw. Unterzeichnerinnen bekräftigen damit ein Bekleidungsgebot für Mann und Frau, das für die Frau die Bedeckung der Kopfhaare einschließt. Dabei heben sie die Einstimmigkeit der Gelehrten und der Rechtsschulen in dieser Frage hervor. Zudem begegnet die Erklärung zwei häufigen Vorwürfen: die Wertung des Kopftuchs als politisches oder religiöses Symbol wird zurückgewiesen und betont, dass das Kopftuch ein religiöses Gebot darstelle, dessen Sinn nicht die Unterdrückung der Frau sei.

»In jedem Fall sollten Frauen nach unserer Überzeugung ein Kopftuch nur aus freiem Willen tragen. Diskriminierungen wegen des Nicht-Tragens lehnen wir genauso ab, wie Diskriminierungen wegen des selbstgewählten und selbstbestimmten Tragens eines Kopftuches« (ebd.).

In der Tat herrscht in Bezug auf das Kopftuchgebot eine weitaus größere Einigkeit als in anderen Fragen der Religionspraxis und so erklärt sich, wieso gerade die ›Kopftuchfrage‹ ein solch einigendes Potential entwickeln konnte. Gerade mit der flexiblen Postulierung des Bekleidungsgebots als individuelle Entscheidungsfrage wird ein Konsens möglich, der Unterschiede der Religionspraxis wie Detailfragen im Gebet, Termine zum Ramadanbeginn bzw. -ende und andere Unterschiede in den Auslegungen der Rechtsschulen überbrückt. Die Erfüllung der Glaubenspflicht wird somit den einzelnen Gläubigen anheim gestellt, wobei die Verbände sich der Aufgabe annehmen, die prinzipielle Möglichkeit zur Pflichterfüllung sicherzustellen.

Hier ist ein kleinster gemeinsamer Nenner gefunden, der die großen islamischen Organisationen erfasst, aber dennoch nicht alle Menschen und Gruppierungen einschließt, die sich als Muslime und Musliminnen verstehen. Mit

der Formulierung der Presserklärung wird hier somit eine Bestimmung der Zugehörigkeiten zum Islam vorgenommen.

Eine entgegengesetzte Auffassung in Bezug auf Glaubenspflichten vertritt die ›Alevitische Gemeinde‹ und beansprucht in gleicher generalisierender Weise eine Interpretation der religiösen Grundsätze in ihrem Statement zu einem Gesetzesvorhaben in Schleswig-Holstein. Sie nimmt keinen Bezug auf Religionstraditionen wie die in der Presseerklärung herangezogenen Rechtsschulen sondern auf die (behauptete) Haltung der Mehrheit sunnitischer Frauen: »Das Kopftuch ist keine Glaubenssubstanz und keine allgemein gültige Anwendung unter Musliminnen. Die Mehrheit der Frauen sunnitischen Glaubens sogar lehnt das Kopftuch ab« (Alevitische Gemeinde Deutschland 2004). Die türkischstämmige SPD-Bundestagsabgeordnete Lale Akgün betont die Pluralität islamischer Auslegungen und Lebensweisen, die auch die Auffassung beinhalten können müsse, eine Kopftuchpflicht nicht anzuerkennen.

»Der Islam, die zweitgrößte Religion in Deutschland, lebt in und von der Möglichkeit seiner Pluralität. Hierzu gehören auch die Aussagen vieler Religionsgelehrter im In- und Ausland, das Tragen des islamischen Kopftuchs sei weder eine religiöse Pflicht, noch explizit aus dem Koran herzuleiten« (Akgün 2005, Orig. 2003).

Auf die von der Politikerin angesprochenen anderen Gelehrtenmeinungen hinsichtlich islamischer Kleidungsgebote oder Ausnahmen von der Bedeckungspflicht geht die Presserklärung der Verbände nicht ein. Ganz ausdrücklich erheben die 64 unterzeichnenden islamischen Verbände in ihrer Presseerklärung den Anspruch auf die Deutungshoheit von Religionsgemeinschaften für religiöse Gebote und weisen diesbezügliche Interpretationsversuche durch den Staat bzw. politische Parteien zurück.

Die Presseerklärung thematisiert, dass die Debatte um Kopftuchverbote über den Bereich des öffentlichen Diensts hinaus »auch zur Legitimation für Diskriminierungen im privaten Sektor« (Presseerklärung Islamischer Organisationen in Deutschland 2004) herangezogen werde. Mehrmals betont die Erklärung den Anspruch auf Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch gesetzliche Regelungen. Eine Privilegierung von Religionsgemeinschaften habe zu unterbleiben. Es schließt sich ein Appell an Landesregierungen und Bundesregierung an, die Empfehlungen des BVerfG zur religiösen Pluralität an der Schule zu beherzigen und in Zusammenarbeit mit Vertretern und Vertreterinnen der Muslime in Deutschland ein ganzheitliches Konzept zur Integration des Islams in Deutschland zu erarbeiten. »Es gilt eine weise und zukunftsträchtige Politik zu gestalten, die der Vielfalt und Pluralität unserer Gesellschaft gerecht wird und in der auch die Muslime als Bereicherung angenommen werden« (ebd.). Die unterzeichnenden Verbände bieten sich damit wiederholt als Gesprächs- und Kooperationspartner an und

danken Personen sowie Institutionen, die »einen versöhnenden und sachlichen Beitrag geleistet haben« (ebd.).

Die ›Kopftuchdebatte‹ wirkte jedoch im muslimischen Feld keinesfalls nur vereinend; sie hatte sogar eine stark polarisierende Wirkung. Als wichtigste Kritik an die gegen ein Kopftuchverbot argumentierenden Verbände stellten Politikerinnen mit türkischem Hintergrund und türkische Verbände wie der ›Türkische Bund Berlin Brandenburg‹ (TBB) die segregierende Wirkung und die Betonung kultureller Differenzen durch das Kleidungsstück heraus. Religionspraxis, so ihre Argumentation, gehöre in den privaten Bereich, öffentlich sichtbare Religionsausübung verdeutliche die Absicht einer Umformung der Gesellschaft in einen theokratischen islamischen Staat. Ihre Argumentation gegen Kopftücher im öffentlichen Dienst verbinden viele der türkeistämmigen politischen Akteure mit einem Plädoyer für eine Gleichbehandlung der Religionen und damit für eine Unterbindung *aller* religiösen Symbole.

»Der Türkische Bund in Berlin-Brandenburg plädiert dafür, im gesamten öffentlichen Dienst gesetzlich das Tragen von allen politischen/religiösen Symbolen zu unterbinden. Insofern distanziert er sich vom Gesetzesvorhaben in Baden-Württemberg. Der Türkische Bund in Berlin-Brandenburg hat sich seit seiner Gründung für die Gleichbehandlung von Muslimen eingesetzt (beispielsweise Religionsunterricht, Moscheebau, Friedhofsregelungen). Die Forderung nach Gleichstellung kann aber nicht bedeuten, dass Werte des Grundgesetzes, die weder deutsche, noch europäische, sondern universelle Werte sind, ausgehöhlt werden« (TBB 2003).[10]

Eine Reihe türkeistämmiger Politikerinnen und Politiker, darunter Parlamentsabgeordnete, sprachen sich für ein Verbot des Kopftuchs für Lehrerinnen staatlicher Schulen aus und kritisierten gleichzeitig vehement die Ungleichbehandlung von Islam und Musliminnen (Baba 2006).[11]

Eine häufig von Deutschen muslimischen Hintergrunds geäußerte Forderung zielt auf die Gleichbehandlung durch Politik und Gesellschaft. Dass Kopftuch und Integration zusammenhängen, scheint außer Frage zu stehen. Worin jedoch das Integrationshemmnis besteht, im Kopftuchtragen oder im Kopftuchverbot, darin liegt ein zentraler Meinungsunterschied (siehe auch Rommelspacher in diesem Band).

10 Siehe auch Akgün 2005, Orig. 2003: 64; ausführlich zu den Positionen des TBB in der Kopftuchdebatte siehe Yurdakul 2006.

11 Siehe auch die Presseerklärung des TBB v. 08.09.2008 »Den Balken vor den eigenen Augen sehen sie nicht…«, abrufbar: http://www.tbb-berlin.de/de/pressemitteilungen/2008/2008.09.08.php, 17.02.2009.

Der Vorsitzende des ›Islamrat Deutschland‹, heute einer der vier Mitgliedsverbände des KRM, Ali Kizilkaya, äußert sich dazu 2005 in einem Interview mit der Frankfurter Allgemeinen Zeitung:

»Denn gerade in dieser Gesellschaft eröffnet sich ja auch eine Chance für muslimische Frauen, sich zu emanzipieren, indem sie im Berufsleben selbständig werden. Finanzielle Selbständigkeit bringt auch in der Familie einen anderen Status. Gerade dem wird aber durch die Gesellschaft, teilweise durch die Politik ein Riegel vorgeschoben, etwa durch das Kopftuchverbot nur für Muslime, durch das einige Berufsfelder für muslimische Frauen verschlossen werden. Sie werden dann durch den Gesetzgeber oder die Gesellschaft an den Herd geschickt – nicht durch die muslimischen Männer« (Kizilkaya 2005).

Eine vom Berliner Senat 2008 herausgegebene Studie dokumentiert Benachteiligungen und Diskriminierungen junger Kopftuchträgerinnen im Erwerbsleben jenseits des Bildungsbereichs.[12] Darin wird darauf Bezug genommen, dass es immer schwieriger für Frauen mit Kopftuch werde, eine Anstellung zu finden, egal ob sie das Tuch nun freiwillig tragen oder auf Grund des Drucks der Familie bzw. des weiteren sozialen Umfelds.

Dennoch äußern Musliminnen, die sich im innermuslimischen Kreis über Benachteiligungen beklagen, Bedenken, mit diesen Problemen an die Öffentlichkeit oder gar vor Gericht zu gehen. Zur jetzigen Situation habe ein Rechtsstreit geführt, der Diskriminierung beenden und Gleichberechtigung bringen sollte, jedoch zu weiterer Ausgrenzung und deren Legitimierung mit Verweis auf das Grundgesetz führte.[13]

Auf der Internetseite der ISGG stellten von dem 2006 geänderten Schulgesetz betroffene muslimische Lehrerinnen und Sozialpädagoginnen verschiedene Debattenbeiträge zusammen und dokumentierten dabei insbesondere die ihnen entgegengebrachte Unterstützung aus nichtislamischem Umfeld.[14] Auf der Homepage sind zehn Zitate zusammengestellt, die gegen ein Verbot des Kopftuchtragens für Lehrerinnen im staatlichen Schuldienst argumentieren. Eines der Zitate stammt von dem damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau. Auf den Link zu einem Zeitungsbericht mit dem Titel »USA kritisieren

12 »Mit Kopftuch Außen vor?«, Berliner Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales, 2008; abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 24.02.2009.

13 Dies führen beispielsweise die AG ›Muslimische Frau in der Gesellschaft‹ in einem Statement zur ›Kopftuchdebatte‹ sowie Nina Mühe in einem Onlineartikel auf der Internetseite ›Nafisa‹ aus; abrufbar: http://www.nafisa.de/tag/kopftuchzwang/, 27.01.2009 und http://www.nafisa.de/mit-kopftuch-zu-recht-ausen-vor, 27.01.2009.

14 Abrufbar: http://www.isgg.de/GeschichteISGG.htm, 24.02.2009.

deutsches Kopftuchverbot«[15] verweisen sie mit dem Kommentar, dass Unterstützung manchmal von unerwarteter Seite komme. Auf der Internetseite beschreiben die teilweise seit Jahrzehnten als Lehrerinnen im Schuldienst stehenden Musliminnen ihre persönliche Wahrnehmung der Entwicklungen in Nordrhein-Westfalen, dem Bundesland mit dem größten Anteil muslimischer Bevölkerung. Die Wahl vor die sie gestellt werden, das Kopftuch auszuziehen oder zu Hause zu bleiben, stellen sie als wenig befriedigend dar. Die Gründung von Privatschulen stelle eine dritte Möglichkeit und bessere Wahl dar. Diese Alternative bedeutet letztlich, dass islamische Gemeinschaften ein wachsender Bezugspunkt für Kopftuch tragende Frauen werden und damit auch eine zunehmende Abhängigkeit der Frauen von diesen Gemeinschaften entsteht.

Die Äußerungen des Zusammenschlusses muslimischer Lehrkräfte und die darin geübte Kritik an der neuen Gesetzgebung weisen die Entscheidung zwischen Assimilation oder der Rolle der passiven Hausfrau zurück und fordern gesellschaftliche Partizipation bei Sichtbarkeit ihrer religiösen Praxis. Ähnlich beschrieb Sigrid Nökel das Integrationsverständnis junger Kopftuchträgerinnen der zweiten Generation, »die den Islam in einer modernen Variante für sich als progressive Kraft entdeckt haben, die überzeugte Kopftuchträgerinnen sind, aber zugleich berufliche Karrieren verfolgen« (Nökel 2004: 285). Sie verstehen Integration dann als gelungen, wenn ihr Anderssein respektiert wird und sie dabei Chancengleichheit erhalten. So fordern muslimische Frauen gleichermaßen dominante Weiblichkeits- und Rollenkonzepte der hiesigen Gesellschaft wie die islamischer Bewegungen heraus (Amir-Moazami/Salvatore 2002: 322).

Präsenz von Kopftuchträgerinnen in der Debatte

Zahlreiche Debattenbeiträge stellten eine Verknüpfung der Kopftuchthematik mit dem Thema ›Unterdrückung der Frau durch patriarchale Gewalt‹ her und konstruierten so das Kopftuch als Symbol für misogyne Praktiken.[16] Diese diskursiv hergestellte Symbolik ermöglicht es, das Tragen eines Kopftuchs als Instrument der Unterdrückung und *zugleich* – insbesondere wenn ohne Zwang

15 Netzeitung.de v. 24.09.2006; abrufbar: http://www.netzeitung.de/ausland/440617.html, 24.02.2009.

16 Ausführlich betrachtet Antonella Giannone diesen Konstruktionsprozess, in dem ausschließlich negative Assoziationen mit Islam und islamischer Welt mit diesem Zeichen verknüpft werden: »Das Kopftuch wird kontextunabhängig und ohne Berücksichtigung der individuellen oder gruppenspezifischen Gründe seines Tragens als Zeichen des ›bösen‹ Islams konstruiert und mit festen Bedeutungen verknüpft, die in den verschiedenen Diskursen dann jeweils verschieden akzentuiert werden« (Giannone 2005: 258); siehe auch Barskanmaz und Rommelspacher in diesem Band.

getragen – als Einverständniserklärung mit unterdrückenden Praktiken zu werten.

Die dominanten Klischeebilder weisen somit Kopftuch tragenden Musliminnen die Rollen von Opfern oder Täterinnen von Unterdrückung zu; und lassen dabei wenig Raum für die Vorstellung einer selbstbestimmten und emanzipierten Kopftuchträgerin, die sich frauenfeindlichen und patriarchalischen Praktiken und Lesarten islamischer Quellen entgegenstellt. Das Kopftuch wird damit im öffentlichen Diskurs immer wieder im Kontext von Mechanismen der Frauenunterdrückung diskutiert. Jedoch wird Kopftuch tragenden Frauen, wenn sie überhaupt in die Diskussion von Lösungsansätzen einbezogen werden, mit Vorbehalten begegnet. Diese ablehnende Haltung wurde auch von einigen muslimischen Frauen eingenommen, die durch starke Beachtung im Diskurs erhebliche Dominanz entfalten konnten (siehe auch Rommelspacher und Monjezi Brown in diesem Band).

Wie Schirin Amir-Moazami feststellt, wurden Musliminnen und Muslime, nachdem sie vom Prozess der Wissensproduktion und -zirkulation weit gehend ausgeschlossen waren, zu Agenten/Agentinnen der Diskursbildung über den Islam in der deutschen Öffentlichkeit (Amir-Moazami 2007: 118 f). Allerdings hafte dieser Entwicklung ein bitterer Nachgeschmack an:

»Denn im Prinzip setzt der Diskurs dieser Figuren den dominanten Diskurs vor allem im Hinblick auf seine paternalistischen Züge fort: Nun gibt nicht mehr nur die nichtmuslimische Öffentlichkeit Muslimen vor, wie eine ›emanzipierte‹, ›moderne‹ Frau auszusehen habe, sondern Musliminnen selbst übernehmen diese Funktion und gewinnen umso mehr Plausibilität, als sie aus der ›Binnenperspektive‹ sprechen. [...] Ihr Diskurs ist öffentlich so wirksam, weil diese Frauen selbst ›Betroffene‹ sind und es zugleich geschafft haben, sich aus den ›Fesseln der Tradition‹ zu befreien. Damit gelten sie als erfolgreiche Beispiele für die vorherrschende Version von Integration« (ebd.: 119).

Gerade indem einzelne Musliminnen, die kein Kopftuch tragen oder es abgelegt haben als Repräsentantinnen Anerkennung finden und in der Debatte Raum erhalten, wird eine recht klare Nachricht ausgesandt: Die Anerkennung von Emanzipation wird im dominanten Diskurs häufig an die Bedingung geknüpft, kein Kopftuch zu tragen.[17]

17 Nur ein Beispiel ist die Einladungspraxis zu repräsentativen Veranstaltungen. Als Mitglieder des Plenums der vom Bundesinnenminister ins Leben gerufenen ›Deutschen Islamkonferenz‹ (DIK) waren 15 muslimische Vertreterinnen und Vertreter eingeladen worden. Neben fünf islamischen Dachverbänden wurden zehn ›nicht-organisierte Muslime‹ eingeladen. Darunter waren vier Frauen, keine von ihnen trägt Kopftuch. Die islamischen Verbände schickten zunächst ausnahmslos die männlichen Verbandsvorsitzenden. Ab dem dritten Plenum der

Nur allmählich finden muslimische Aktivistinnen Gehör, die Frauenrechte auf Grundlage islamischer Referenzen herleiten, und die um Zugang sowohl zu innermuslimischen Debatten, als auch zu den Bühnen der politischen Repräsentanz in Deutschland ringen. Im öffentlichen Diskurs wurden diese Akteurinnen nicht selten als Marionetten islamistischer Zirkel abqualifiziert und ihnen die Fähigkeit zum eigenständigen Handeln abgesprochen (ebd.: 29). Eine solche Sicht verkennt die Pluralität des islamischen Feldes hinsichtlich der unterschiedlichen Auffassungen zur Rolle von Frauen und die Entwicklungen der vergangenen Jahre hin zu einer Partizipation von Musliminnen in innergemeindlichen Strukturen (siehe auch Monjezi Brown in diesem Band). Die neue Sichtbarkeit und der mediale Fokus auf Probleme muslimischer Frauen entfaltete für Musliminnen, die aus religiöser Motivation heraus in der Nothilfeberatung aktiv sind, eine ambivalente Wirkung. Selbst die stigmatisierenden Diskurse halten Möglichkeiten des *empowerments* für Musliminnen bereit.

»Obwohl ihnen ein Zugang zur Öffentlichkeit weitgehend versperrt bleibt, hat allein die Tatsache, dass das Kopftuch zu einem solch häufigen und heftigen Diskussionsgegenstand geworden ist, Dinge öffentlich sichtbar gemacht, die zuvor eher im Verborgenen geblieben waren« (ebd.: 264).

Trotz der Tatsache, dass die Abwehr innerhalb ihrer Gemeinden im Bezug auf das Themenfeld ›häusliche Gewalt‹ zunächst groß war, bot die gesellschaftliche Diskussion darüber die Möglichkeit und verlieh den nötigen Druck, vorhandene Probleme anzusprechen. Wenn dieser Prozess einigen engagierten Frauen innerhalb großer Verbände auch noch zu langsam geht, so führt er doch zu Auseinandersetzungen männlich besetzter Funktionärsgremien mit ungeliebten Themen und mit dem fehlenden Zugang von Frauen zu Entscheidungspositionen innerhalb der Verbände.[18] Politik und Medien können den innerislamisch Marginalisierten den Rücken stärken, indem sie isla-

DIK im Frühjahr 2008 nahm eine Kopftuchträgerin als Vertreterin des islamischen Dachverbands ›DITIB‹ teil, die im Vorjahr in den Vorstand des Verbandes gewählt worden war; abrufbar auf den Seiten des Bundesministerium des Innern (BMI): http://www.bmi.bund.de/cln_028/nn_1018378/Internet/Content/Themen/Deutsche__Islam__Konferenz/DatenUndFakten/Teilnehmerliste.html, 15.02.2009.

18 Medienwirksam griff der Dachverband DITIB das Thema ›häusliche Gewalt‹ am 09.04.2005 in der Konferenz ›Familie und Frau im Islam – Erfahrungen und Aufgaben in der Gewaltproblematik‹ und mit der Einrichtung einer ›Telefon-Hotline für Frauen in Not‹ auf. Zudem wählten die beiden bundesweiten Dachverbände ›Islamrat‹ und DITIB im Jahr 2007 jeweils erstmals eine Frau in den Bundesvorstand. Der ZMD setzte 1999 die erste Frauenbeauftragte ein. Bereits seit 1999 sind Frauen im Vorstand des bundesweiten Spitzenverbandes vertreten.

mischen Vertretern öffentliche Statements abringen, die den Beginn eines Denkprozesses verkörpern und in internen Diskussionen aufgegriffen werden können; selbst wenn sie zunächst möglicherweise halbherzig gemeint sein sollten. Allerdings gelingt das nur, wenn der Diskurs für die Anerkennung von Veränderungen offen ist, was bisher nur sehr eingeschränkt der Fall war.

Kopftuchträgerinnen, die sich bemühen, innerhalb islamischer Gemeinden und vor allem unter den muslimischen Männern in Führungspositionen einen Umdenkprozess bezüglich ›häuslicher Gewalt‹ und der Position von Frauen in ihren Gemeinschaften anzuregen, geraten bisher nicht selten in eine Sandwichposition, in der kaum Partnerschaften oder Allianzen möglich scheinen. Sowohl in der Gesellschaft, als auch in der eigenen Gemeinschaft wird ihnen mit Skepsis begegnet und nicht selten die Unterstützung verweigert: von den einen werden sie als ›Nestbeschmutzerinnen‹, von den anderen als Islamistinnen verdächtigt. Dabei stellen viele muslimische Aktivistinnen in den Mittelpunkt ihrer Arbeit das Ziel, in beiden für sie wesentlichen Lebensbereichen Akzeptanz und Anerkennung zu finden: in der islamischen Gemeinschaft und in der deutschen Gesellschaft.[19]

Sprecherinnen islamischer Fraueninitiativen kritisieren seit längerem die Viktimisierung muslimischer Frauen, d.h. die Festlegung ihrer Rolle als Opfer von Unterdrückung und häuslicher Gewalt im öffentlichen Diskurs.[20] Sie wünschen sich eine Diskussion, die nicht auf Stigmatisierung, sondern auf Wege zu gemeinsamen Lösungen setzt und Unterstützung auch für praktizierende Musliminnen im Kampf gegen häusliche Gewalt und im Beistand für hilfsbedürftige Familien bietet.

Einer der wichtigsten Kritikpunkte von Aktivistinnen, die innerhalb islamischer Gemeinden Veränderungen anstreben, bezieht sich auf die fehlende gesellschaftliche Unterstützung für ihren Ansatz und insgesamt hinsichtlich einer konkreten Hilfe für muslimische Frauen in Not. Die Festschreibung auf eine Opferrolle in Verknüpfung mit Kleidungsgeboten führt demnach nicht nur zum Verlust der Selbstbestimmung, sie geht einher mit der Verweigerung

19 Siehe bspw. die Startseite des ZIF, abrufbar: http://www.zif-koeln.de/index2.html, 28.01.09.

20 Die Viktimisierung von Musliminnen und der damit betriebene Überlegenheitsdiskurs haben bereits zahlreiche Autorinnen beschäftigt. In einem Aufsatz beantwortet Lila Abu-Lughod die Frage danach, ob muslimische Frauen wirklich gerettet werden müssen, damit dass weniger der Versuch einer Rettung von Musliminnen zur Verbesserung der Situation beitragen würde, als vielmehr eine Zusammenarbeit mit ihnen unter Anerkennung der Situation als Ergebnis historischer Prozesse sowie der Anerkennung der eigenen Verantwortung dafür und für Formen globaler Ungerechtigkeit die zur Lebenssituation muslimischer Frauen und ihrer Gemeinschaften führten; siehe Abu-Lughod 2002; siehe auch Barskanmaz in diesem Band.

einer öffentlichen Anerkennung von Bemühungen im Kampf gegen misogyne Praktiken.

Ohne die Hilfsangebote für betroffene Frauen wesentlich zu verbessern, setzte die Debatte Musliminnen, die innerhalb islamischer Gemeinden Formen von Unterdrückung wie häusliche Gewalt thematisierten, innermuslimisch dem Vorwurf der Nestbeschmutzung aus. Sie sehen sich mit der Vorstellung konfrontiert, Kritik an *Muslimen* und deren Religionsinterpretationen ginge zwangsläufig einher mit Kritik am *Islam* als Offenbarung und führe schließlich zu dessen Ablehnung oder einer Abkehr von diesem.

Die Bemühungen muslimischer Frauen für geschlechtergerechte Interpretationen religiöser Texte und das Ringen um Anerkennung für einen auf islamischen Quellen als Referenz beruhenden feministischen Ansatz innerhalb der eigenen Gemeinschaften *und* unter Frauenrechtsaktivistinnen veranschaulichen das Streben um Souveränität über die eigene Identität.

Die doppelte Richtung des Bemühens muslimischer Frauen wird auch in den abschließenden Worten eines Vortrags deutlich, den Rabeya Müller vom ZIF auf einer Veranstaltung der Friedrich-Ebert-Stiftung hielt:

»Es ist notwendig, dass Frauen die ihnen zustehenden Rechte zurückerhalten, Rechte, von denen auf muslimischer Seite als unbestritten gilt, dass der Koran sie den Frauen gewährt, die Umsetzung allerdings oft mehr als zu wünschen übrig lässt, Rechte, die auf nichtmuslimischer Seite von muslimischen Gremien immer wieder eingefordert werden, wobei vergessen wird, dass dabei das Selbstbestimmungsrecht der muslimischen Frau eben auch ein solches Recht darstellt. Muslimische Frauen müssen die Möglichkeit bekommen, ihren Rechtsradius selbst zu finden und umzusetzen, wobei es auch zu bedenken gilt: Wer wirklich etwas für muslimische Frauen und ihre Sichtweise tun will, lässt deren eigene Selbstkonzepte und Interpretationen zu. Dann kann es eine starke Entwicklung im islamisch-theologischen Denken und bei den muslimischen Frauen geben« (Müller 2008: 19).

Müller macht deutlich, dass sich muslimische Frauen vor die Herausforderung gestellt sehen, zwei unterschiedliche Zielgruppen davon zu überzeugen, dass der Islam Frauen Rechte und Definitionsmacht über islamisches Wissen und Praxis zugesteht. Dabei müssen sie eine Vielzahl von Aufgaben bewältigen: innermuslimisch für die Umsetzung koranischer Werte streiten und gleichzeitig die Anerkennung ihrer Selbstkonzepte und Interpretationen in der Öffentlichkeit und im zivilgesellschaftlichen Bereich erlangen. Für beides ist die Präsenz in Führungs- und Entscheidungspositionen islamischer Organisationen unabdingbar.

Handlungsstrategien für Musliminnen innerhalb der Gemeinden

Muslimische Frauen nutzen verschiedene Strategien, um Funktionen in der religiösen Praxis und dem Gemeinschaftsleben, in Moscheegemeinden sowie in repräsentativen Verbänden zu erlangen. Die derzeitige Situation des Islams im Land ist charakterisiert durch Migration, den Status als nicht anerkannte Minderheit und daher durch fehlende Institutionalisierung. In einer Zeit der weltweiten Infragestellung islamischer Institutionen, die als ›Krise der Autoritäten‹[21] gekennzeichnet wurde, sind Musliminnen und Muslime in Deutschland gefordert, Basisstrukturen aufzubauen. Die Abwesenheit historisch gewachsener Institutionen zeigt sich dabei als durchaus ambivalent. Einerseits sind Wissensvermittlung, innermuslimische Diskurse und politische Vertretung in Deutschland unterentwickelt und heftig durch transnationale Einflüsse geprägt. Andererseits bietet sich hier eine Chance, da keine etablierten oder verkrusteten Strukturen bei Reformbestrebungen überwunden werden müssen. Das ermöglicht es Frauen, bereits im Aufbau von islamischen Organisationen in Deutschland eine aktive Rolle zu übernehmen.

Während Muslime in Deutschland zunächst als männliche Akteure in weiblicher Begleitung wahrgenommen wurden, waren Musliminnen aktiver als sie in öffentlichen Debatten über den Islam dargestellt wurden. Auch wenn muslimische Aktivistinnen eine Beschreibung als Opfer zurückweisen, charakterisieren sie ihre Situation als einen konstanten Kampf um Akzeptanz für ihre Aktivitäten und noch stärker für ihr Engagement in Entscheidungspositionen in islamischen Räumen und Organisationen.

In den meisten Moscheen der türkischen Dachverbände (DITIB, VIKZ und ›Islamische Gemeinschaft Milli Görüş‹ (IGMG)), aber auch in einer Reihe arabischer Gebetsräume sind eigenständige Sphären der Frauenarbeit etabliert, die sich der Bestimmung oder Kontrolle von Männern teilweise vollständig entziehen. Beispielsweise verfügt nahezu die Hälfte der über 80 islamischen Gebetsräume Berlins über einen separaten Frauenbereich. Wie Interviews mit Vereinsvorständen zeigten, wissen die männlichen Besucher häufig kaum, welche Aktivitäten Frauen in den Räumen betreiben. Das veranschaulicht den teilweise hohen Grad an Segregation, der weiblichen Gemeindemitgliedern einen erheblichen Aktionsradius und eine durchaus geschätzte Form der Selbstbestimmung ermöglicht. Andere Gemeinden richten bewusst keinen zusätzlichen Raum für ihre Besucherinnen ein, da sie diese Form der Trennung der Geschlechter nicht für notwendig bzw. wenig sinnvoll erachten (Jonker 1999; Spielhaus 2006b: 69).

21 Für eine Diskussion der ›Krise‹ islamischer Autoritäten siehe Roy 2004; Cesari 2004: 125 ff; Bulliet 2004.

Einen anderen Weg gehen Frauen, die vollkommen eigenständige unabhängige Vereine gründen. In Köln haben sich mit dem ZIF und dem ›Begegnungs- und Fortbildungszentrum für muslimische Frauen‹ (BFmF) seit mehr als zehn Jahren zwei Einrichtungen mit sehr unterschiedlichen Ansätzen etabliert. Das ZIF betreibt Koranhermeneutik,[22] wogegen das BFmF vor allem schulische und berufliche Ausbildung von Schulabbrecherinnen sowie deren Vorbereitung auf den Arbeitsmarkt anbietet.

Wie auch das Frauennetzwerk ›HUDA‹ bieten beide Zentren Beratung für Frauen in Notsituationen an. Eine neue Tendenz ließ sich in den vergangenen Jahren in einigen Verbänden und einzelnen Moscheevereinen auf lokaler Ebene beobachten: Frauen arbeiten zunehmend mit männlichen Funktionären und Ehrenamtlichen zusammen und drängen in die Moscheevorstände. Von der zweiten Generation der in Deutschland geborenen und sozialisierten jungen Musliminnen und Muslimen gegründete Vereine, wie die bundesweit aktive ›Muslimische Jugend‹ oder der Berliner Verein ›Inssan‹, hatten bereits bei ihrer Gründung weibliche Mitglieder auf allen Funktionsebenen. Musliminnen nutzen drei unterschiedlichen Organisationsformen und damit verbundene Strategien zur Durchsetzung ihrer Interessen:

(1) getrennte Räumlichkeiten und Strukturen in geschlechtsgemischten Organisationen
(2) Integration und gleiche Zugänge in gendergemischten Organisationen, was den Zugang zu Ressourcen und Entscheidungsprozessen von Frauen und Männern der Gemeinschaft einschließt
(3) exklusive Organisationen muslimischer Frauen mit unabhängigen Strukturen, Räumlichkeiten und Entscheidungsprozessen.

Dies verdeutlicht nicht nur, dass Musliminnen öffentliche Räume in unterschiedlicher Weise nutzen, sondern auch, dass die bis heute in manchen akademischen Schriften gehegten Vorstellungen von öffentlichen und privaten Sphären hinterfragt werden müssen. Die weiblichen Räume sind nicht gleichzusetzen mit privaten Sphären, vielmehr stellen Frauenräume in Moscheen und Frauenzentren Formen von Öffentlichkeit dar.

Fazit

Die ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland trug als diskursives Ereignis beträchtlich zur Formierung und Vereinigung, sowie gleichzeitig zur Ausdifferenzierung und Polarisierung muslimischer Gruppen und Positionen im gesellschaftspolitischen Diskurs bei. Im Gegensatz zu anderen Debatten, wie die die

22 Ein Beispiel ist die hermeneutische Betrachtung zum Koranvers 4.34, erarbeitet und herausgegeben vom ZIF; siehe ZIF 2005.

Abgrenzungen unter islamischen Verbänden eher verstärkende Diskussion um die Einführung islamischen Religionsunterrichts, brachte das Kopftuch als Streitthema einen breiten Konsens unter bis dahin konkurrierenden Gemeinschaften hervor. Entlang dieses Themas ließ sich ein kleinster gemeinsamer Nenner finden, der erste Versuche gemeinschaftlichen Auftretens im gesellschaftspolitischen Feld, z.B. gemeinsame Presseerklärungen, ermöglichte. Durch die Reibung mit säkularen Positionen und den Rückbezug auf islamische Normen wird so ein Prozess der Selbstdefinition als sichtbare Gemeinschaft in Gang gesetzt (Salvatore 2007: 156). Zumindest zeitweilig bildete die ›Kopftuchdebatte‹ eine Demarkationslinie für die Grenzziehung zwischen denjenigen, die eine religiöse Identifikation als Grundlage für Mobilisierung und Vergemeinschaftung nutzen und denen, die religiöse Identitätspolitiken ablehnten. Sie steht damit in engem Bezug zu der Auseinandersetzung um die Frage, wer für *die Muslime in Deutschland* sprechen könnte. Kopftuch tragende Frauen unternahmen in diesem Kontext mit zunehmendem Erfolg Anstrengungen, im gesellschaftspolitischen Diskurs aufzutreten und für sich selbst zu sprechen.

Der laufende Prozess, in dem Frauen in Führungs- und Entscheidungspositionen von muslimischen Organisationen gelangen und die sie in besonderer Weise betreffenden Themen als Probleme der gesamten muslimischen Gemeinschaft ansprechen, ist keineswegs allein durch die ›Kopftuchdebatte‹ in Gang gekommen. Allerdings wurde er durch diese zumindest in zweierlei Hinsicht beeinflusst: Zum einen beflügelte der öffentliche Druck, den die Thematisierung der Frauenproblematik auf islamische Gemeinden ausübte, diese Entwicklung. Zum anderen wurde die Hinterfragung der männlichen Dominanz in Führungspositionen islamischer Gemeinden und die Selbstrepräsentation engagierter Frauen in der Öffentlichkeit durch die Kreation eines Stereotyps einer als passiv definierten ›Muslimwoman‹ erschwert.

Dennoch führte das Engagement aktiver Musliminnen in islamischen Gemeinden nicht nur zu innermuslimischen Auseinandersetzungen mit männlichen Verbandsvertretern sondern zudem zur Sichtbarkeit in öffentlichen, vor allem in gesellschaftspolitischen Räumen. Der unter Einbeziehung muslimischer und nichtmuslimischer Stimmen entstehende Diskursraum kann indes nicht nur zu neuen muslimischen Gemeinschaften und Vertretungsstrukturen führen, sondern auch zu Koalitionen, die Grenzen religiöser Identitätskonstruktionen überschreiten.

Vermutungen bezüglich der Verdrängung von Kopftuchträgerinnen aus dem Erwerbsleben als einer weiteren Auswirkung der Debatte um Kopftuchverbote, konnten und sollten in diesem Artikel nicht diskutiert werden. Hierzu bedarf es empirischer Untersuchungen, die eine solche, sich in Einzelerfahrungen abzeichnende Entwicklung quantifizieren und genauer erfassen könn-

te. Das Thema Kopftuch scheint aus Sicht betroffener Frauen jedoch noch längst nicht vom Tisch.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (2002): »Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others«. American anthropologist 104, S. 783-790.

Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland e.V. (2004): Islam im Brennpunkt. Sonderheft zum Thema Kopftuch, Frankfurt am Main.

Akgün, Lale (2005, Orig. 2003): »Für religiöse Vielfalt und Emanzipation. Wider die Kulturalisierung des Kopftuchdiskurses«. In: Frigga Haug/ Kathrin Reimer (Hg.), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 60-64.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando (2002): »Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten«. Berliner Journal für Soziologie 12, S. 309-330.

Baba, Evrim (2006): »Integration: Eine Frage des Kopftuchs?« Neues Deutschland v. 24.11.2006. Abrufbar: http://www.evrimbaba.de/article/167.Integration.html, 27.01.2009.

Bulliet, Richard W. (2004): The Case for Islamo-Christian Civilization, New York: Columbia University Press.

Cesari, Jocelyne (2004): When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States, New York: Palgrave Macmillan.

Cooke, Miriam (2007): »The Muslimwoman«. Contemporary Islam 1, S. 139-154.

Giannone, Antonella (2005): »Streit um die Kleidung: Das Kopftuch als Zeichen im Kulturkonflikt«. Zeitschrift für Semiotik 27, S. 253-267.

Haug, Frigga/Reimer, Kathrin (Hg.) (2005): Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument.

Jonker, Gerdien (1999): »Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen«. In: Sigrid Nökel (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne, Bielefeld: transcript, S. 49-66.

Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt am Main: IKO.

Kizilkaya, Ali (2005): »›Die Politik behindert unsere Frauen‹. Ali Kizilkaya im Interview«. FAZ. v. 01.02.2005.

Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland, Marburg: diagonal.

Mas, Ruth (2006): »Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of ›Secular and Cultural Islam‹«. In: The Muslim World 96, S. 585-616.

McLaughlin, Sean (2005): »The State, ›New‹ Muslim Leadership and Islam as a ›Resource‹ for Public Engagement in Britain«. In: Sean McLaughlin/ Jocelyne Cesari (Hg.), European Muslims and the secular state, Hampshire/Burlington: Ashgate, S. 55-70.

Müller, Rabeya (2008): »Hermeneutik in der Praxis oder vom Iğtihad zum ğihad?« In: Der Koran neu gelesen: feministische Interpretationen, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 16-19.

Nielsen, Jørgen (1992): Muslims in Western Europe, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Nökel, Sigrid (2004): »Muslimische Frauen und öffentliche Räume: Jenseits des Kopftuchstreits«. In: Nilüfer Göle/Ludwig Amman (Hg.), Islam in Sicht: Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, S. 283-308.

Nonnemann, Gerd/Nieblock, Tim/Szajkowski, Bogdan (Hg.) (1996): Muslim communities in the New Europe, Berkshire: Ithaca Press.

Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.

Presseerklärung Islamische Organisationen in Deutschland (2004): »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung«, unterzeichnet von 64 islamischen Vereinen und Verbänden. Abrufbar bspw. auf der Seite der ›Islamischen Föderation in Berlin‹ (IFB): http://if-berlin.de/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=32, 03.02.2009.

Roy, Oliver (2004): Globalized Islam. The Search for a New Ummah, New York: Columbia University Press.

Salvatore, Armando (2005): »Muslims in the new Europe: Between religious traditions, multiple identities, and the conflicted emergence of new secular spaces«. In: Sigrid Nökel/Levent Tezcan (Hg.), Islam and the New Europe – continuities, changes, confrontations, Bielefeld: transcript, S. 94-113.

Salvatore, Armando (2007): »Authority in Question. Secularity, Republicanism and ›Communitarianism‹ in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere«. Theory, Culture and Society 24, S. 135-160.

Schiffauer, Werner (2003): »Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung«. In: Alexandre Escudier/Brigitte Sauzay/Rudolf von Thadden (Hg.), Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland, Göttingen: Wallstein S. 143-158.

Spielhaus, Riem (2006a): »Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, ›Ausländer‹ zu ›Muslimen‹ zu machen«. Internationale Politik, 61, S. 28-36.

Spielhaus, Riem (2006b): »Musliminnen und ihre Engagement im Gemeindeleben«. In: Alexa Färber/Riem Spielhaus (Hg.), Islamisches Gemeindeleben in Berlin, Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Migration und Integration, S. 64-69.

Tezcan, Levent (2007): »Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs«. In: Monika Wohlrab-Sahr/Levent Tezcan (Hg.), Soziale Welt. Konfliktfeld Islam in Europa, Soziale Welt, Sonderband 17, S. 51-74.

Tiesler, Nina Clara (2006): Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Münster: Lit.

Türkischer Bund Berlin-Brandenburg (TBB) (2003): »Naivität nützt den Fundamentalisten«. Abrufbar: http://www.tbb-berlin.de/de/pressemitteilungen/2003/01.12.2003.php, 17.02.2009.

Yurdakul, Gökce (2006): »Secular versus Islamist. The headscarfdebate in Germany«. In: Gerdien Jonker/Valérie Amiraux (Hg.): Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces, Bielefeld: transcript, S. 151-168.

Zentrum für Islamische Frauenforschung und -förderung (ZIF) (2005): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qur'an, Sure 4 Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam. Köln.

Muslimische Frauen und das Kopftuch– Hijab und Islamischer Feminismus

INDRE MONJEZI BROWN

Bei der Analyse der ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland fällt auf, dass viel über Musliminnen, jedoch wenig mit ihnen geredet wird und es für diese schwer ist, ihre Anliegen in gesamtgesellschaftliche Diskurse einzubringen, ohne als ›Opfer‹ deklassiert zu werden. Ein Dialog auf Augenhöhe findet u. a. auf Grund der den Diskursen innewohnenden Machtasymmetrie zwischen islamischen Feministinnen und Feministinnen der »Dominanzkultur« (Rommelspacher 1995: 159 ff) nicht statt.[1] Dabei gerät die Diversität muslimischer Frauen und die Möglichkeit der Diskurserweiterung durch neue Sichtweisen und Ansätze, auch auf Gegebenheiten der Dominanzkultur, aus dem Blickfeld. Im Folgenden soll zuerst der Begriff ›Kopftuch‹/›Hijab‹ definiert und versucht werden, die dahinter liegenden Normen darzustellen. Im zweiten Teil wird auf die Diversität muslimischer Frauen mit Hijab in Deutschland näher eingegangen, die Funktionen des Hijabs für diese aufgezeigt und der Zusammenhang zwischen ihrer Sicht auf den Hijab und dem Islamischen Feminismus dargelegt. In einem abschließenden Teil wird kurz auf das Verhältnis zwischen islamischen Feministinnen und den Feministinnen der in Deutschland herrschenden Dominanzkultur eingegangen.[2]

1 Dieser Begriff wurde 1995 von Birgit Rommelspacher geprägt. Die Angehörigen der Dominanzkultur besitzen auf Grund des machtvolleren sozialen, rechtlichen und ökonomischen Status u. a. das Privileg, den Gegenstand von herrschenden Diskursen zu bestimmen und den schwächeren Diskursteilnehmer/innen Rollen zuzuweisen, wie z. B. die eben beschriebene ›Opferrolle‹ oder auch deren Diskursteilnahme ganz zu unterbinden, in dem es in der Dominanzgesellschaft keine öffentlichen Foren für ›abweichende‹ Meinungen gibt; siehe auch Handschuck/Klawe 2006: 157 ff.

2 Die im Text verwendeten Aussagen von Informantinnen (der Begriff wird in diesem Text im sprach-/kulturwissenschaftlichen Sinne von Gewährsperson ver-

Definition ›Kopftuch‹/›Hijab‹

Während in der deutschen Debatte bezüglich der Bedeckung muslimische Frauen von der nichtmuslimischen Umwelt zumeist der Terminus ›Kopftuch‹ benutzt wird, sprechen muslimische Frauen in Deutschland selbst zumeist von ›Bedeckung‹ oder ›Hijab‹.[3] Frauen benutzen untereinander die Metapher ›Sie hat sich bedeckt‹[4], wenn eine Frau sich entschließt, ein Kopftuch zu tragen. Hijab (حجاب, arab. Vorhang) bezeichnet jedoch mehr als die Bedeckung der Haare durch ein Tuch. Die heutigen Trägerinnen verstehen darunter als erstes einen islamisch begründeten Kleidungsstil, dessen Zweck die Bedeckung aller Körperteile bis auf die Hände, Füße und das Gesicht umfasst.[5] Die Kleidung soll körperfern und weit gearbeitet sein und darf die Kleidung der nichtmuslimischen Frauen im selben sozialen Umfeld an Wert nicht ausstechen. Der islamische Hijab ist jedoch viel weiter gefasst: er ist Ausdruck einer Sozialverfassung und einer Rechtsordnung der islamischen Gesellschaft. ›Hijab‹[6] bedeutet in seiner strengsten Auslegung (Knieps 1999: 173):

- Die Seklusion von Frauen in Räumen des Haushalts, dem sie angehören.
- Dass direkter Kontakt von Frauen mit Männern nur dann erlaubt ist, sofern diese in einem bestimmten Verwandtschaftsverhältnis zu ihnen stehen und als Sexualpartner akzeptabel sind.[7]
- Die Verhüllung der Frauen vor allen Männern, die nicht zu den Maharim zählen, insbesondere beim Agieren im öffentlichen Raum.
- Der Rückzug von Frauen in die Frauenräume, sobald Männer das Haus betreten, die nicht zu den Maharim zählen.
- Der Auftritt von Frauen im öffentlichen Raum nur in Begleitung von Maharim.

---

wandt) entstammen zumeist Teilnehmenden Beobachtungen der Autorin im muslimischen Milieu Hamburgs aus den Jahren 2005-2009.

3 Im folgenden Text soll die Bedeutung des Hijabs aus Sicht der ›Neo-Muslimat‹ dargelegt werden. Um den Rahmen des Artikels nicht zu sprengen, wird der von manchen Eltern und Mitgliedern der muslimischen Communities in Deutschland ausgeübte Zwang zur Bedeckung ausgeklammert, aber von der Autorin weder negiert noch beschönigt.

4 Als das Gegenteil definierende Metapher wird oft ›Sie ist offen‹ benutzt; Teilnehmende Beobachtung der Autorin in türkisch-muslimischen Communities in Hamburg 2005 bis dato.

5 Auf den Gesichtsschleier wird im Text nicht weiter eingegangen, da er in Deutschland von einer verschwindend geringen Zahl von Frauen getragen wird und bei der Mehrheit der Musliminnen in Deutschland, die zumeist türkischstämmig sind, unüblich ist; Teilnehmende Beobachtungen der Autorin 2005-2008 in muslimischen Gemeinschaften in Hamburg.

6 Die im Folgenden beschriebene Seklusion ist auch als ›Parda‹ (Farsi) oder ›Purdah‹ (engl.) bekannt.

7 ›Mahram‹, arabisch محرم, Mehrzahl Maharim.

Ursprünglich war der Hijab eine Institution, die nur die Frauen im Haushalt des Propheten Mohammed betraf. Im Verlauf der Ausbildung einer islamischen Gesellschaft wurde der Hijab Norm für das Verhalten von Männern und Frauen untereinander und die Grundlage bestimmter Verhaltensweisen, die das Geschlechterverhältnis muslimischer Menschen auch heute prägen.

Die Normengrundlage für die Seklusion von Frauen im Koran besteht im Wesentlichen aus drei Versen (ebd.: 182):

1) Koran Sure 33 Vers 53:[8]
»O ihr, die ihr glaubt, tretet nicht ein in die Häuser des Propheten – es sei denn, dass er es euch erlaubt – für ein Mahl, ohne auf die rechte Zeit zu warten. Wenn ihr jedoch eingeladen seid, dann tretet ein. Und wenn ihr gespeist habt, so gehet auseinander und beginnt keine vertrauliche Unterhaltung. Siehe, dies würde dem Propheten Verdruss bereiten, und er würde sich eurer schämen; Allah aber schämt sich nicht der Wahrheit. Und wenn ihr sie (seine Frauen) um einen Gegenstand bittet, so bittet sie hinter einem Vorhang (Hijab); solches ist reiner für eure und ihre Herzen. Und es geziemt euch nicht, dem Gesandten Allahs Verdruss zu bereiten, noch nach ihm je seine Gattinnen zu heiraten. Siehe, solches wäre bei Allah ein gewaltig (Ding)«.

Dieser Vers wird auch als ›Hijaberlass‹ bezeichnet und betrifft die Frauen des Propheten. Seine Erklärung bezweckt den Schutz der Privatsphäre Mohammads und seiner Familie, die im Laufe der Zeit sehr oft von Bittstellern und Ratsuchenden im eigenen Hause aufgesucht wurden. Nach diesem Vers war es diesen verboten, ohne Mohammads Erlaubnis dessen Haus zu betreten und mit den Frauen von Angesicht zu Angesicht zu sprechen (Ghadban 2005). Im Laufe der Zeit erweiterte sich der Wirkungskreis des Verses und heute bildet er die Normengrundlage für Genderseklusion in islamischen Gesellschaften im Allgemeinen.

2) Koran Sure 33 Vers 59:
»Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (dschilbâb) (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden. Allah aber ist barmherzig und bereit zu vergeben«.

Mit diesem Vers wird auf Kleidung als Zeichen von Schichtzugehörigkeit angespielt. Sowohl freie Frauen als auch Sklavinnen trugen die gleichen Kleider, allerdings war es unfreien Frauen im Gegensatz zu freien verboten, ihr

8 Die folgenden Zitate stammen aus der Koran-Übersetzung von Max Henning (1998), der zum besseren Verständnis zudem den Text mit Einlassungen in Klammern versehen hat.

Haupt zu bedecken. Zur Zeit der Offenbarung dieses Verses war es üblich, dass die Bewohner/innen der Siedlung zur Verrichtung ihrer Notdurft diese, auch nachts, verließen. Dabei kam es zu Belästigungen der Frauen des Propheten durch fremde Männer. Diese führten als Entschuldigung an, dass sie die betreffenden Frauen für Sklavinnen gehalten hätten. Die von diesem Vers geforderte Bekleidung war bei zeitgenössischen freien Jüdinnen und Christinnen sowie bei Perserinnen üblich und sollte ihnen mehr Respekt und Schutz der Intimsphäre verschaffen. Der durch die Kleidung symbolisierte höhere gesellschaftliche Status sollte fortan auch für muslimische Frauen gelten (Ghadban 2005). Allerdings ist der genannte Vers in Bezug auf das genaue Aussehen und die Beschaffenheit der Bedeckung nicht sehr genau, so dass sich im Laufe der Zeit verschiedene Arten der Bedeckung herausbildeten, wie sie heute gebräuchlich sind, wie z. B. Kopftuch, Bushia, Chador, Jilbab, Carcaf, Chadri etc. Daneben gibt es noch traditionelle Bedeckungen des Gesichts, die sich nicht koranisch begründen lassen, wie z. B. Gesichtsmasken, die von den Frauen selbst hergestellt werden und z. T. auch getragen werden, wenn keine Fremden zugegen sind.

3) Koran Sure 24 Vers 30-31:
»Sprich zu den gläubigen Männern, dass sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen. Das ist reiner für sie. Wahrlich, Allah ist dessen, was sie tun, recht wohl kundig.
Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren und ihren Schmuck nicht zur Schau tragen sollen – bis auf das, was davon sichtbar sein darf, und dass sie ihre Tücher um ihre Kleidungsausschnitte schlagen und ihren Schmuck vor niemand (anderem) enthüllen sollen als vor ihren Gatten oder Vätern oder den Vätern ihrer Gatten oder ihren Söhnen oder den Söhnen ihrer Gatten oder ihren Brüdern oder den Söhnen ihrer Brüder oder Söhnen ihrer Schwestern oder ihren Frauen oder denen, die sie von Rechts wegen besitzen, oder solchen von ihren männlichen Dienern, die keinen Geschlechtstrieb mehr haben, und den Kindern, die der Blöße der Frauen keine Beachtung schenken. Und sie sollen ihre Füße nicht so (auf den Boden) stampfen, dass bekannt wird, was sie von ihrem Schmuck verbergen. Und wendet euch allesamt reumütig Allah zu, o ihr Gläubigen, auf dass ihr erfolgreich sein möget«.

Anzumerken ist, dass sich der Koran nicht nur an Frauen, sondern auch an Männer wendet, von denen ebenfalls Keuschheit und angemessenes Verhalten verlangt wird. Die Botschaft ist an alle Muslime/Musliminnen gerichtet und fordert sowohl Frauen als auch Männer auf, sich angemessen zu kleiden und den Intimbereich Anderer nicht durch Blicke zu verletzten. Sie soll zum gegenseitigen respektvollen Umgang von Männer und Frauen beitragen. Des

Weiteren wird hier festgelegt, vor welchen Personen – den Maharim – es gestattet ist, den Hijab nicht zu beachten (Ghadban 2005).

Im Verlauf der Geschichte wurden auf Grundlage der genannten Verse sowie weiterer Suren und der Ahadith[9] weltliche Gesetze erlassen, die für alle Frauen des jeweiligen Machtbereiches galten und welche weibliche Kleidung genau regelten. Sie schrieben eine Verschleierung für Frauen vor, ferner wurde die Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum stark einschränkt.[10] Die gesetzlich vorgeschriebene Bedeckung von Frauen in Ländern wie Iran und Saudi-Arabien ist ein relativ neues Phänomen.[11] Ungeachtet der gesetzlichen Gegebenheiten gibt es in islamisch geprägten Ländern und zumeist migrantisch geprägten Milieus in Europa eine wachsende Zahl von Frauen, die Bedeckung für sich als religiöse Praxis definieren und leben.[12]

Muslimische Frauen in Deutschland und die Sicht auf den Hijab

Während in Deutschland ›bedeckte‹ junge Frauen mit migrantischem Hintergrund aus den ehemaligen Anwerberländern, insbesondere aus der Türkei, in den letzten beiden Jahrzehnten in den Fokus der Forschung gerückt sind, gibt es viele Frauen, die sich ›bedecken‹, aber nicht zur genannten Gruppe gehören. Im Folgenden sollen zuerst ›Neo-Muslimat‹ vorgestellt und dann auf andere Gruppen ›bedeckter‹ Frauen eingegangen werden.

9 Mehrzahl von ›Hadith‹, bezeichnet die mündlichen Traditionen in Bezug auf die Worte und Taten des Propheten Mohammed. Hadith-Sammlungen stellen wichtige Werkzeuge für die Bestimmung der Sunna (muslimischen Lebensweise) für alle islamischen Schulen der Rechtsprechung dar.

10 So verbot der ägyptische Fatimidenherrscher Al-Hakim im Jahr 405 AH/1014-1015 n. Chr. Frauen, ihre Häuser zu verlassen, im 15. Jahrhundert wurden ihnen des Weiteren Berufe wie Schreiberin, Predigerin und im Bereich des Steuerwesens verboten; siehe Knieps 1999: 408 f.

11 So findet sich im Islamischen Strafgesetz Irans in der Fassung von 1996 im Kapitel 18 (Straftaten gegen die Öffentliche Moral) des 5. Buches, dessen dort aufgeführten Strafen nicht durch die Sharia gedeckt sind, in Paragraph 638 der Zusatz, das Frauen mit unkorrekter Bedeckung mit 74 Peitschenhieben, Gefängnisstrafe oder Geldstrafen zu belegen seien; abrufbar: http://mehr.org/Islamic_Penal_Code_of_Iran.pdf, 28.04.08. Die Abaya in Saudi-Arabien wurde 1955, mit Einführung der Mittelschulen für Mädchen, verpflichtend; siehe Saleh Amba, »For cloaked Saudi Women, Color is the new black«, Washington Post v. 28.05.2007.

12 Teilnehmende Beobachtungen der Autorin in Deutschland, Iran und Oman 2000-2009.

Die ›Neo-Muslimat‹

Seit Beginn der 1990er Jahre lässt sich beobachten, dass junge Frauen mit islamischem Background sich verstärkt der Religion zuwenden und ihre Kleidung islamisch geprägten Normen anpassen. Sigrid Nökel bezeichnet die Töchter der ersten ›Gastarbeiter/innen‹-Generation, die in Deutschland geboren oder als Kleinkinder den Eltern Anfang der 1970er Jahre nach Deutschland gefolgt sind, als »Neo-Muslimas« (Nökel 1999: 126 f).[13] Sie gehören zur ersten Generation der vollständig hier sozialisierten Migrantinnen/Frauen mit Migrationshintergrund und sind zumeist erfolgreich ins höhere öffentliche Bildungswesen integrierte Personen, die sich über Bikulturalität und Bildungskarrieren definieren und damit deutlich von der ersten Generation von Einwanderinnen/Einwanderer unterscheiden:

»Sie sind die Akteure einer neuen Klassenfraktion, die als Profiteure des Bildungssystems aus dem unteren sozialen Stratum herausgewachsen, gleichzeitig aber – und insbesondere als Frauen – mit dem an Habitus und Körper ansetzenden Gastarbeiter-Stigma konfrontiert sind. Wie andere soziale Aufsteiger auch müssen sie ihre Aspirationen im kompetitiven Raum der Klassenfraktionen und Lebensstile behaupten« (Nökel 1999: 126).

Die jungen Frauen möchten sich als Besitzerinnen einer eigenen, gleichwertigen Kultur präsentieren. Ihr Verständnis vom Islam gibt ihnen ein Gerüst zur Ausformung einer eigenen Kultur, die im Gegensatz zur ›Gastarbeiter/innen‹-Kultur ihrer Eltern steht. Dieser alternative islamische Lebensstil liegt zwischen der von den Töchtern als ›traditionell‹ bezeichneten Kultur der Elterngeneration und einer als ›deutsch‹ erlebten Kultur des mehrheitsdeutschen Umfelds (Nökel 1999: 126 ff). Für diese Frauen spielt der Islam als kulturelles Kapital im Bourdieuschen Sinne eine große Rolle, insbesondere, wenn es sich um ›bedeckte‹ Frauen handelt. Die Bedeckung ist für sie mit einem möglichen Verlust ökonomischer Chancen, sozialer Anerkennung und/oder individueller Authentizität verbunden, führt aber auf der anderen Seite

13 Dieser Begriff ist grammatisch falsch und klingt für die so bezeichnete Gruppe nicht rund, da das arabische Wort für Muslimin ›Muslima‹ bzw. für Mehrzahl ›Muslimat‹ lautet, so dass ich im Folgenden ›Neo-Muslimat‹ verwenden werde. Viele Frauen lehnen jedoch die Fremdbezeichnung ›Neo-Muslimat‹ insgesamt ab, da sie der Begriff mit ›Neo-Nazis‹ assoziiert wird. Zudem werden nach islamischem Verständnis alle Kinder als Muslime geboren und erst durch Erziehung zu Gläubigen anderer Religionen gemacht, so dass aus Sicht der Frauen nicht von ›Neo‹ gesprochen werden kann. Zum anderen sind die Frauen auch keine Konvertitinnen, die man als ›Neumusliminnen‹ bezeichnen könnte; Teilnehmende Beobachtungen der Autorin in muslimischen Milieus in Hamburg 2005 bis dato.

zu neuen Möglichkeiten, wie noch darzulegen sein wird. Hijab tragende Frauen werden durch die deutsche Mehrheitsgesellschaft zumeist als Opfer einer zurückgebliebenen patriarchalischen Ordnung und nicht als selbständig Agierende und Denkende gesehen (siehe auch Barskanmaz, Rommelspacher und Spielhaus in diesem Band). So können z. B. Vorstellungen von kulturellen Barrieren, die muslimische Frauen angeblich daran hindern, sich in den Arbeitsmarkt einzugliedern, das Handeln von Lehrerinnen/Lehrern, Ausbilderinnen/Ausbildern und Berufsberaterinnen/Berufberatern stark beeinflussen und zur Stabilisierung der schlechten Situation von Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt führen (Castro Varela 2003: 19 ff). Das Tragen eines Kopftuchs wird mit Zwang und Unterdrückung in Verbindung gesetzt, während es für die jungen Trägerinnen äußeres Zeichen ihrer neu entdeckten muslimischen Identität darstellt und eine Erweiterung des Aktionsradius bedeutet.[14] Viele von ihnen standen in der Kindheit vor dem Dilemma, die Ansprüche zweier unterschiedlicher Lebenswelten erfüllen zu müssen: zum einen die islamisch-traditionellen Normen des Zuhauses, wie sie von den Eltern verstanden und gelebt wurden, zum anderen die des mehrheitsdeutschen Umfelds außerhalb des Elternhauses. Dazu kamen weitere Belastungen als ›Kulturdolmetscherin‹ für die Familie.[15] Eine Informantin türkischer Herkunft[16] drückte den Konflikt und die für sie angemessene Lösung so aus:

»Ich stellte irgendwann fest: Ich kann keine Deutsche sein, ich bin keine Türkin. Ich bin aber Muslima«.

Sie bedient sich hier des islamischen Konzepts der Umma,[17] um den Konflikt zwischen den verschiedenen Wertesystemen zu überbrücken.

---

14 So haben es viele ›sittsam‹ gekleidete junge Frauen aus traditionellen Elternhäuser leichter, ihre Wünsche nach einem Studium durchzusetzen, da der Verdacht des sich ›Amüsieren Wollens‹ damit zu entkräften ist.

15 Die Kinder mussten bei Ämtern und Behörden vorsprechen, sich in der Schule alleine behaupten und trotzdem dem Ideal einer gehorsamen, ›gut erzogenen‹ Tochter entsprechen (z. B. alle traditionellen türkischen Höflichkeitsnormen, wie Vorlegen und Servieren von Speisen, die korrekte Anrede von Älteren usw. beherrschen). In diesem Zusammenhang berichtete eine Hijab tragende, türkischstämmige Freundin, dass sie in den 1970ern im Alter von 6 Jahren bereits alleine zum Kinderarzt ging, da ihre Mutter wegen der Kultur- und Sprachbarriere überfordert war und sich zur Begleitung nicht in der Lage sah.

16 32 Jahre alt, Akademikerin, seit dem 15. Lebensjahr ›bedeckt‹. Die Aussage wurde im Rahmen der Datenerhebung zu einer Übung im Fach Pädagogik der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg im Jahr 2004 erhoben.

17 ›Umma‹ bzw. ›Ummah‹ (أمة, arab. Gemeinschaft) bezeichnet die religiöse Gemeinschaft aller Muslime/Musliminnen, die idealtypisch unabhängig von Class, Gender, Race/Ethnicity verstanden wird und für die Gleichwertigkeit aller Gläubigen steht.

Junge muslimische Frauen, die sich für einen bewusst gelebten Islam entscheiden, machen sich auf den Weg, um ihren Glauben zu erfahren und so viel wie möglich über ihn zu lernen. Sie beginnen, sich intensiv mit islamischer Literatur auseinanderzusetzen, nehmen Kontakt zu praktizierenden Musliminnen auf, beginnen, sich an koranische Gebote wie das regelmäßige Gebet und das Fasten zu halten und passen ihre Kleidung an, was nicht unbedingt automatisch ›Kopftuch‹ bedeuten muss.[18] Aus der Sicht vieler muslimischer Frauen besteht die Schwierigkeit in Bezug auf den Hijab nicht in erster Linie in der Einhaltung der Bekleidungsnormen, sondern vielmehr im Umgang mit den dem Hijab zugeordneten Verhaltensnormen. Hier bedarf es individueller Lösungen. Z.B. stellen Vorstellungen von Gendersegregation und Seklusion Frauen immer wieder vor Herausforderungen, die in Diskussionen miteinander gelöst werden. So ist es schwer möglich, in durchschnittlichen Wohnungen in Deutschland einen separaten Männer- und Frauenbereich bereitzustellen. Dies bedeutet, dass sich die Frauen vorher mit ihren Ehemännern absprechen, damit diese die Wohnung verlassen haben, wenn sie Freundinnen empfangen.[19] Es ist durchaus üblich, dass auch langjährige Freundinnen den Ehemann der anderen nicht persönlich kennen und dies auch nicht als Mangel empfunden wird. Die Vorstellung von zwei nicht miteinander verwandten Familien, die gemeinsam Urlaub in einem Ferienhaus machen, wird z. B. als nahezu nicht umsetzbar gesehen, da Gendersegregation in diesem Umfeld schwer zu gewährleisten ist und den Frauen die Möglichkeit genommen wird, sich ohne Kopftuch im Haus zu bewegen. Ebenfalls oft diskutiert wird die Frage, in wie weit Gendersegregation am Arbeitsplatz durchführbar ist. Die zur strengen Seklusion gehörende Norm nicht unbegleiteten Bewegens im öffentlichen Raum wird meiner Beobachtung und zumeist abgelehnt und mit der Begründung umgangen, dass die jungen Musliminnen einen Grund für das Verlassen des Hauses, z. B. für den Besuch von Fortbildungen, hätten.[20] Ferner verfügen viele Frauen über einen Führerschein

18 Einige Frauen, die sich – zumeist in der Pubertät – für das Tragen des Kopftuchs entscheiden, legen einen Schwur (wallah = arab. Ich schwöre bei Allah) ab. So berichtete eine Informantin, dass sie vor Freundinnen schwor, sich an die Regeln strenger Gendersegregation (z. B. kein Besuch mehr von gemischtgeschlechtlichen Hochzeitsgesellschaften) und an die der Seklusion von Frauen zu halten.

19 Teilnehmende Beobachtung im türkisch-muslimischen Milieu in Hamburg 2005 bis dato.

20 Ferner lässt sich beobachten, dass die Frauen bei Veranstaltungen von männlichen Verwandten abgeholt werden oder diese sogar vor dem Haus auf sie warten. Dies wird zumeist nicht als Einengung, sondern als Zeichen der Fürsorge empfunden und ist nicht zuletzt auch eine bequeme Transportmöglichkeit.

oder fahren nach Einbruch der Dunkelheit nur in größeren Gruppen mit dem öffentlichen Nahverkehr.[21]

Es gibt viele Gründe, warum sich Frauen für den Hijab entscheiden: neben der Befolgung des als islamische Pflicht empfundenen, oben näher dargelegten Hijabgebots[22] und als Zeichen der Aneignung der Religion möchten sie ihren Habitus auch als Zeichen für die Außenwelt verstanden wissen, dass eine ›bedeckte‹ Muslimin emanzipiert und selbständig sein kann.[23] Abgelehnt wird das oft von der Außenwelt an sie herangetragene Vorurteil, der Hijab symbolisiere die Unterordnung unter patriarchale Strukturen. Es wird vielmehr betont, dass Hijab ein Zeichen der Unterordnung und Liebe zum Schöpfer darstellt.[24] Ebenfalls von großer Bedeutung ist die selbst auferlegte Aufgabe, den Hijab respektvoll, ›ordentlich‹ und im Bewusstsein eines verantwortungsvollen Umgangs mit der eigenen Sexualität zu tragen. So werden das ›unordentlich‹ gebundene Kopftuch und die ›altbackenen‹ Mäntel vieler Frauen der ersten Generation abgelehnt. Dazu gehört auch, bei Betreten des öffentlichen Raums sich den Gegebenheiten des Umfeldes bezüglich der Farbwahl anzupassen und sich bei öffentlichen Auftritten elegant zu präsentieren.[25] Ebenfalls von Bedeutung ist der Entzug des weiblichen Körpers der Öffentlichkeit: Frauen sind keine Ware. Unterwäschewerbung mit leicht bekleideten Models wird als Vermarktung von Körperlichkeit verstanden: eine Argumentation, die sich durchaus mit der mehrheitsdeutscher Feministinnen

21 Letzteres ist nicht nur den dem Hijab zugeordneten Verhaltensnormen, sondern auch der abends steigenden Gefahr von unerwünschtem Annpöbeln im öffentlichen Nahverkehr geschuldet.

22 Aus Platzgründen muss auf eine Diskussion, in wie weit es sich wirklich um eine aus dem Koran ableitbare Pflicht für alle Frauen handelt, verzichtet werden, es sei aber auf den ersten Teil dieses Textes verwiesen, in dem einige Koranstellen kurz dargelegt werden, die Grundlage der innerislamischen Diskussion zu diesem Thema sind; siehe auch Spielhaus in diesem Band.

23 So berichtete mir eine Informantin, dass sie auch abends alleine zu Veranstaltungen gehe und nach Hause fahre. Da ihre Eltern wissen, dass es sich um Veranstaltungen, wie z. B. Informationsveranstaltungen zum Islam handelt, die für die Dialogarbeit der muslimischen Gemeinden wichtig sind, haben die Eltern keinen Einwand; Teilnehmende Beobachtung an derartigen Veranstaltungen 2005 bis dato in Hamburg.

24 Oft wurde mir auf die Frage Warum trägst Du Hijab? geantwortet: Weil es zum Muslimasein dazugehört, aus Liebe zu Allah!

25 So berichtete eine Informantin, dass sie bei Ankunft in der Türkei sofort als ›Auslandstürkin‹ erkannt werde, da sie im Gegensatz zu den autochthonen Frauen auf ›Bonbonfarben‹ für ihre Kopfbedeckung verzichten würde, die in Deutschland nicht tragbar seien. Auch schiitische Frauen oder Frauen aus der Golfregion verzichten oft auf die traditionellen schwarzen Kopftücher, da diese als zu auffällig in der Dominanzgesellschaft empfunden wird, deren Mitglieder bei der Kleidung eher helle Farben bevorzugen.

trifft. Eine weitere Informantin antwortete auf die Frage nach den Gründen für das Tragen der Bedeckung:

»Ich fühle mich dann stärker und sicherer. Es ist leichter, sich an die Normen zu halten, man wird als Muslima erkannt und entsprechend behandelt«.

Sie betont neben dem Gewinn für Ihr Selbstbewusstsein[26] auch die über die Kleidung hinausgehenden Verhaltensnormen, die der Hijab bedeutet, und die dem mehrheitsdeutschen Umfeld zumeist nicht bekannt sind bzw. falsch gedeutet werden. Hierzu gehört z. B. die Regel, dass man in einem Büro, in dem sich ein Mann und eine Frau alleine aufhalten, die Tür offen lässt.[27] Die von der Informantin angesprochene ›Erkennung‹ bezieht sich auf das Verhalten von anderen Muslimen und Musliminnen, es wird nicht erwartet, dass sich Nicht-Muslime und Nicht-Musliminnen an die Regeln halten, sofern sie diese nicht kennen.[28] Ebenfalls von Bedeutung ist das ›Erkennen‹ für den Zugang zu Netzwerken ›bedeckter‹ Frauen in der Diaspora.[29] Sobald sich ›bedeckte‹ Frauen im öffentlichen, nichtmuslimischen Raum bewegen und eine andere ›bedeckte‹ Frau z. B. den Hörsaal der Universität betritt, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Frauen nach Austausch des islamischen Grußes ein Ge-

26 Sie ist Studentin an einer deutschen Hochschule und es bedeutet für muslimische Frauen eine enorme mentale Kraftanstrengung, sich täglich neu den Vorurteilen der Dominanzkultur zu stellen.

27 Ein muslimisches Sprichwort besagt: *Wenn ein Mann und eine Frau sich allein in einem Raum aufhalten, ist der Teufel der Dritte im Bunde*. Angespielt wird hier auf die Gefahr von Zina (arab. Unzucht). Eine andere Lösung des Problems besteht darin, regelmäßig unangemeldet das Büro durch eine als vertrauenswürdig geltende Person kontrollieren zu lassen; Teilnehmende Beobachtung an der Universität Nizwa, Oman im Herbst 2008, anlässlich der Datenerhebung für die Masterarbeit der Autorin.

28 Als Beispiel sei hier die Benutzung des öffentlichen Nahverkehrs genannt. Während es in muslimisch geprägten Ländern außer in Ausnahmefällen als Verletzung der Privatsphäre einer Frau gilt, wenn sich ein Mann neben sie setzt, wird dieses Verhalten von nichtmuslimischen Männern von muslimischen Frauen eher toleriert und sie steht nicht auf, um Distanz zu schaffen. Wenn sich im deutschen öffentlichen Nahverkehr ein offensichtlich aus einem muslimischen Umfeld stammender Mann neben eine muslimische Frau setzt, kann dies aber durchaus als Beleidigung verstanden werden.

29 So berichtete eine Informantin, dass sie bei einem Besuch in Berlin, den sie ausnahmsweise mit Chador absolvierte, auf der Strasse von ihr unbekannten Frauen im Carcaf (der türkischen Variante des Ganzkörperschleiers) islamisch (*as salamu alaikum* = der Frieden sei auf Euch) gegrüßt wurde, welche ihr mit ›normalem‹ Hijab »sonst nicht mal ins Gesicht sehen« würden. Der Frieden (= Salam) ist im streng islamrechtlichen Denken nur zwischen Musliminnen und/oder Muslimen möglich, da hiermit eine Friedenspflicht begründet wird, so dass das Grüßen einer anderen Person auf diese Weise als Anerkennung des Gegenübers als gläubiger Muslim/gläubige Muslimin gilt; siehe Heine 1996: 57 ff.

spräch beginnen, recht groß. Ebenfalls von Bedeutung ist das Ansprechen von anderen ›bedeckten‹ Frauen als ›Schwester‹. Hier werden die Einheit der Umma und das Gebot der Solidarität unter Musliminnen bzw. Muslimen eingefordert. Der Hijab symbolisiert, wie andere Einheitsbekleidung auch, die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, in diesem Fall die der Umma. Auch wird durch die Art des Hijabs oft die Ethnizität der Trägerin deutlich. So tragen z.B. türkischstämmige Frauen in Deutschland ihre Tücher anders gebunden als arabischstämmige: während erstere zumeist rechteckige mit Mustern bevorzugen, die mittels eines nicht sichtbaren Untertuchs oft zu am Hinterkopf hohen Gebilden ausgeformt werden, bevorzugen arabischstämmige Frauen oft die Shaila mit sichtbarer Bone, d.h. ein schalartiges Tuch, das so um den Kopf drapiert wird, dass das Untertuch (Bone) über der Stirn sichtbar ist.[30]

Wichtig dabei ist zu betonen, dass die Gleichung *Kopftuch = strenggläubig* bzw. *kein Kopftuch = nichtgläubig* zu kurz gegriffen ist und den vielfältigen Formen der Glaubensausübung nicht gerecht wird. Für viele junge Musliminnen ist das Tragen des Hijabs durchaus vergleichbar mit einem ›Coming Out‹, es bedeutet für sie Freiheit, Würde und Identität sowie das nach Außen Tragen ihrer Überzeugung.

Frauen der ersten ›Gastarbeiter/innen‹-Generation

Neben den ›Neo-Muslimat‹ gibt es in Deutschland weitere ›bedeckte‹ Musliminnen. Als wichtige Gruppe seien hier muslimische Frauen genannt, die der ersten ›Gastarbeiter/innen‹-Generation angehören und die es sich auf Grund ihres altersbedingten Ausscheidens aus dem Berufslebens und dem Entfallen der damit für Hijab tragende Frauen oft vorhandenen Repressalien ›erlauben‹ können, Hijab zu tragen. Viele der Frauen haben sich mit der Einwanderung nach Deutschland an als ›modern‹ geltenden Bekleidungsnormen angepasst, um nicht aufzufallen. Nach klassischer islamischer Vorstellung gilt das Gebot die Haare zu bedecken für Frauen im gebärfähigen Alter. Für viele Frauen ist ihr Hijab im fortgeschrittenen Alter in erster Linie nicht Teil der Befolgung als göttlich verstandener Normen, sondern Zeichen einer jetzt lebbaren Frömmigkeit, die ihnen in jüngeren Jahren nicht möglich war. So bietet das Alter die Möglichkeit, sich verstärkt mit der Religion zu befassen, islamisches Wissen zu erwerben[31] und sich – vom orthodoxen Islam oft abgelehnten – volksislamischen Praxen zuzuwenden (Richter 2004).

30 Teilnehmende Beobachtung in muslimischen Milieus Hamburgs mit Angehörigen verschiedener Ethnizität wie z. B. tunesisch, marokkanisch, syrisch, türkisch, iranisch, afghanisch, 2000 bis dato.

31 So lässt sich z. B. in vielen Hamburger Moscheen beobachten, dass am Wochenende viele ältere Frauen speziell auf sie zugeschnittene Lerngruppen besuchen und auch oft an Wochentagen die Moschee besuchen, um das Gelernte

Frauen mit temporären Aufenthaltsabsichten

Auch wenn muslimische Frauen mit türkischen Wurzeln auf Grund der ethnischen Verteilung der Migrantinnen in Deutschland die größte Gruppe ›bedeckter‹ Frauen darstellen, leben insbesondere in den Ballungszentren viele ›bedeckte‹ Frauen aus anderen Ländern. Viele Frauen sind nur temporär als Studentinnen[32] hier, gehören zum Umkreis der Botschaften und ins Händlermilieu[33] oder begleiten ihre Ehemänner, die in Deutschland studieren oder bei Firmen angestellt sind.[34] Diese Frauen haben sich zumeist nicht erst in Deutschland, sondern bereits in den Herkunftsländern für den Hijab entschieden und behalten diesen in Deutschland bei. Sie unterscheiden sich von den Töchtern der ›Gastarbeiter/innen‹ durch die Dauer des Aufenthalts und ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft. Während die eben genannten Frauen zumeist nur kurz- bis mittelfristig in Deutschland leben und auf Grund der Orientierung auf die Herkunftskultur oft nur wenige Kontakte zu Nichtmuslimen/Nichtmusliminnen bzw. Muslimen/Musliminnen anderer Ethnizität in Deutschland haben, betrachten sich die von Nökel (1999) beschriebenen Frauen als selbstverständlichen Teil der bundesrepublikanischen Gesellschaft und fordern die Möglichkeit der gesellschaftlichen Partizipation ein. Für temporär in Deutschland lebende Migrantinnen ist die Ablehnung des Hijabs durch die Mehrheitsgesellschaft ein geringeres Problem, da sie selten eine gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe, z. B. auf dem Arbeitsmarkt, fordern und auf die Interaktion mit der Dominanzkultur weniger angewiesen sind.

Heiratsmigrantinnen

Viele Frauen, die als Heiratsmigrantinnen aus den ländlichen Gebieten der Türkei nach Deutschland migrieren, leben auf Grund der Sprachbarriere und innerfamiliärer Strukturen isoliert von anderen muslimischen Frauen.[35] Oft

für sich zu wiederholen; Teilnehmende Beobachtung in verschiedenen Hamburger Moscheen 2005 bis dato.

32 Z. B. Frauen aus Indonesien, Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

33 Z. B. Frauen aus Iran; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

34 Z. B. Frauen aus arabischen Staaten; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

35 So beschreibt Ahmet Toprak in seinem Buch »Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre« (2005) mehrere Fallbeispiele, in denen die Ehefrauen der Interviewten keine

haben die Ehemänner und die Schwiegerfamilien Angst, dass sich die Ehefrau/Schwiegertochter Emanzipationsstrategien von anderen Frauen des Umfelds, z. B. in den Moscheen, abschaut und diese für sich umsetzt, was einen Kontrollverlust für die Familie bedeuten würde. Um die Frage zu beantworten, in wie weit viele dieser Frauen freiwillig Hijab tragen, dies bewusst oder unbewusst praktizieren usw. bedarf es weiterer Untersuchungen.[36]

Konvertitinnen

Während es sich bei den bereits vorgestellten Gruppen um allochthone Frauen handelte, stehen Konvertitinnen mit mehrheitsdeutschem Background im besonderen Fokus der Aufmerksamkeit, sowohl von mehrheitsdeutscher als auch von muslimischer Seite. Für sie ist das Moment des als Muslimin Erkanntwerdens eines mit vielschichtigen Folgen, das oft mit nicht unerheblichem Druck in Verbindung steht. So erleichtert der Hijab den Zugang zu den bereits genannten muslimischen Frauennetzwerken. Es entfällt die regelmäßige Frage anderer Musliminnen, ob sie denn Muslimin sei und das Misstrauen, ob die Konvertitin denn eine ›richtige‹ Muslimin sei, lässt sich mit Bedeckung leichter zerstreuen.[37] Ferner werden ›bedeckte‹ Konvertitinnen in muslimischen Gemeinschaften als positiv gesehen, da hier jemand Mut beweist, sich öffentlich zu einer mehrheitsgesellschaftlich abgewerteten Gruppe zu bekennen. Ferner wird der volksislamische Glaube bedient, dass die Person, welche die Konvertitin zum Übertritt brachte, einen sicheren Platz im Paradies erhalten wird.[38] In der Mehrheitsgesellschaft und oft auch im privaten Umfeld stößt die Bedeckung hingegen zumeist auf Ablehnung und wird als Provokation empfunden.[39] Ebenso wie die Töchter der Gastarbeiter/innen

Kontakte zu anderen Frauen mit demselben ethnischen Hintergrund haben durften.

36 So ist es auch nicht verwunderlich, dass viele im interreligiösen Dialog und in der Öffentlichkeitsarbeit engagierte ›bedeckte‹ Frauen angeben, keine zwangsverheirateten bzw. zwangsweise Kopftuch tragenden Frauen zu kennen, da diese sich nicht im Milieu der ›emanzipierten‹ Musliminnen bewegen dürfen/können.

37 Dieses Misstrauen widerspricht dem islamischen Prinzip, dass nur Gott alleine die Gläubigkeit eines Menschen beurteilen kann.

38 Hierzu passt der Bericht einer Informantin, die in der Moschee von einer älteren Dame gefragt wurde, wer sie zur Konversion gebracht habe. Die Antwort, dass die Konversion ein langer, aus eigenem Antrieb beschrittener Weg war, stieß auf Verwunderung; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

39 So berichtete eine Informantin, dass sie von mehrheitsdeutschen Frauen als »Verräterin am Feminismus« bezeichnet wurde; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

fordern viele von ihnen die gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation, und sind bereit, sich dafür in öffentliche Diskurse zu begeben. Ihr Engagement ist jedoch ein zweischneidiges Schwert. Zum einen wird ihnen von dominanzkultureller feministischer Seite unterstellt, sie seien auf Grund von Gewalterfahrungen konvertiert und trügen Hijab auf Grund des Einflusses von ›Missionarinnen‹:

»Diese Frauen haben Erniedrigung und Gewalt durch Männer erlebt. Der islamische Schleier, wird ihnen von MissionarInnen eingeredet, biete ihnen Schutz vor sexuellen Übergriffen und der Vermarktung des weiblichen Körpers in der westlich-säkularen Welt« (Emma 2006).[40]

Zum anderen sind sie bei den muslimischen Verbänden gesuchte Funktionärinnen, da es ihnen, im Gegensatz zu vielen ›geborenen‹ Musliminnen aus dem gleichen Milieu, leichter fällt, Teile des Hijabs für die Interessen der Muslime zurückzustellen und an der *Long Hours Culture* teilzuhaben.[41] Ferner dienen sie hier als Kulturdolmetscherinnen in umgekehrter Richtung: sie sind z. B. gefragte Podiumsteilnehmerinnen zum Thema ›Die Frau im Islam‹, da man davon ausgeht, dass sie diese als Autochthone auf Grund ihrer tief greifenden Kenntnis der Mehrheitskultur besser als Allochthone erklären können, was sowohl von den muslimischen Gemeinschaften als auch von der Dominanzgesellschaft erwartet wird.

Da diese Frauen keiner muslimisch geprägten Tradition des Herkunftslandes verhaftet sind, entwickeln sie einen eigenständigen Weg zum Umgang mit dem Hijab. Unter ihnen finden sich die gesamte Bandbreite von Haltungen zum Hijab: Frauen, die den Gesichtschleier für sich als aus dem Koran ableitbare Pflicht empfinden; Frauen, die ein Kopftuch tragen; Frauen, die dies nicht als Pflicht werten; Frauen, die Hijab in muslimisch geprägten Ländern beachten und dies in Deutschland für nicht notwendig betrachten und Frauen, die sich nicht ›trauen‹.[42] Es lässt sich beobachten, dass unabhängig von der (Nicht-)Sichtbarwerdung des Islams durch die Bedeckung, Konvertitinnen zum Gegenstand neugieriger Fragen werden, sobald sie sich als Musliminnen outen. So sind z. B. sowohl journalistische als auch wissenschaftliche Anfragen zum Thema ›Konversionsgeschichten von muslimischen Frauen‹

40 In dem Artikel werden, verkürzt und aus dem Zusammenhang gerissenen, Ergebnisse einer Studie von Monika Wohlrab-Sahr (1999) wiedergegeben.

41 Auf Grund der Ehrenamtlichkeit der Tätigkeit in den meisten muslimischen Verbänden und Vereinen finden viele Arbeitsbesprechungen abends nach der Arbeit statt, oft in für Hijab streng auslegende Frauen unakzeptabler Umgebung, wie Moscheen in den ›schlechten‹ Vierteln der Stadt oder einsamen Industriegebieten. Ferner sind diese Runden zumeist männlich dominiert und die betreffenden Frauen oft einzige weibliche Person im Raum.

42 Auf diese Personen wird im nächsten Abschnitt weiter eingegangen.

ein häufiges Phänomen. Das Argument der Betroffenen, sie möchten ihre Konversions-/Lebensgeschichten nicht in der Zeitung oder wissenschaftlichen Aufsätzen lesen, findet oft wenig Verständnis.[43]

Konvertitinnen sind diejenigen Musliminnen, welche in erster Linie die veränderte Assoziationskette in Bezug auf die Bedeckung trifft:

»Mit dem Kopftuch wird aktuell all das verbunden, was in Anbetracht der Sicherheitsbedrohung durch global agierende Terroristen oder durch negative Entwicklungen in der islamischen Welt bzw. das allgemein negative Stimmungsbild über Muslime in den Islam hineinprojiziert wird. Wenn früher mit dem Kopftuch die Unterdrückung der Frau, ihre Unmündigkeit, Rückständigkeit und Schwäche assoziiert wurden, so sind heute Terrorismus, Extremismus, Anti-Moderne und Ablehnung demokratischer Werte hinzugekommen« (Chbib 2004).

Während allochthone Musliminnen ihre angebliche Unselbständigkeit vorgehalten wird, werden Konvertitinnen als Bedrohung empfunden:

»Auch hat die wachsende Zahl von Menschen, die bei uns – oder in Belgien und anderen europäischen Ländern – zum Islam konvertieren, durchaus etwas Bedrohliches« (Schäuble 2007).

Dieses Negativimage erschwert das Leben ›bedeckter‹ Konvertitinnen, sobald sie im öffentlichen Raum auftreten, enorm und erhöht die Hürden des Alltags, z. B. bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz, weiter.

Musliminnen, die keinen Hijab tragen

In der bundesdeutschen ›Kopftuchdebatte‹ wird sehr oft die Gleichung *kein Kopftuch = modern* aufgemacht und es entsteht der Eindruck, dass mit der Erfüllung der Forderung, das Tuch abzulegen, die mehrheitsdeutsche Vorstellung von Integration erfüllt sei.

Die Mehrheit aller sich in Deutschland zum Islam bekennenden Frauen trägt im Gegensatz zu dem in der Presse aufgebauten Bild – aus verschiedenen Motiven – kein Kopftuch. Hierzu zählt neben der Ansicht, Bedeckung sei keine koranische Pflicht für alle Musliminnen oder der Zugehörigkeit zu

43 So versuchte z. B. 2005 eine Journalistin der Zeitung ›Die Welt‹ auf dem von der SPD ausgerichteten Ramadan-Empfang im Hamburger Rathaus durch gezieltes Ansprechen Konvertitinnen mit Hijab zu einem Interview zum Thema Konversion zu bewegen und ließ sich auch durch Argumente, dass dies die Privatsphäre der Betroffenen verletzten würde, nicht von ihrem Vorhaben abbringen; Teilnehmende Beobachtung beim Ramadan-Empfang der SPD 2005 im Hamburger Rathaus.

einer muslimischen Community, in der Bedeckung unüblich ist[44] auch die Angst, den in der Mehrheitsgesellschaft mühsam eroberten Platz durch die Bedeckung wieder zu verlieren oder von vorneherein Chancen auf Teilhabe, z. B. durch Erlangung eines Arbeitsplatzes, zu verlieren. So gibt es eine Reihe von Frauen, die Hijab nur im Privatleben, aber nicht am Arbeitsplatz tragen, da sie Angst um diesen haben.[45] Die genaue Anzahl derer, die auf Grund der Weigerung, den Hijab abzulegen, keinen Arbeitsplatz erhalten, lässt sich statistisch nicht belegen. Es lässt sich jedoch beobachten, dass muslimische Frauen der zweiten Generation auf Grund der Genderrollen ihrer Herkunftskulturen, ähnlich wie viele deutschstämmige Frauen, auffällig oft in Bereichen studieren, die, wenn sie eine Anstellung nach sich ziehen, zwar bezahlt sind, aber dennoch meist zu prekären Arbeitsverhältnissen führen – wie in ›klassischen‹ Care-Berufen. Z.B. üben viele Frauen, die mit dem Berufsziel Lehrerin oder Ärztin studiert haben, diese Tätigkeiten ehrenamtlich aus. Auf Grund der Kopftucherlasse und anhängigen Gerichtsverfahren zur Beschäftigung ›bedeckter‹ Lehrerinnen in einigen Bundesländern sind zudem viele Frauen dazu übergegangen, ihre angestrebten Studienabschlüsse an den Universitäten zu ändern. So wechselten viele Frauen von Studiengängen mit dem Ziel Lehramt zum selben Studiengang mit dem Ziel Masterabschluss, da sie von vornherein keine Chancen im eigentlich angestrebten Beruf für sich sahen. Einigen Frauen gelingt es hingegen gerade mit Hijab, sich männlich konnotierte Berufe in den Communities von Migrantinnen bzw. Migranten[46] oder Stellen, für die ein religiöses Bekenntnis von Bedeutung ist, zu erobern.[47]

---

44 Z. B. im Alevitentum, in dem die meisten Frauen keine Kopfbedeckung tragen.

45 Dass die Angst berechtigt ist, zeigt das Beispiel einer Informantin, die ›unbedeckt‹ eine Stelle als Textilmodedesignerin antrat und der nach ihrer ›Bedeckung‹ die Kündigung massiv nahe gelegt wurde – einem Ansinnen, dem sie schließlich nachgab. Teilnehmende Beobachtung im türkisch-tradtionellen Umfeld einer Hamburger Moschee im Zuge der Vorbereitung einer Masterarbeit im Bereich ›Gender und Arbeit‹ an der Universität Hamburg, Herbst 2008.

46 So war eine Informantin vier Jahre lang mit Hijab als selbständige Gebrauchtwagenhändlerin tätig. Eine Branche, die in Hamburg in hohem Maße durch Männer mit muslimischem Background aus der Türkei, Iran, Afghanistan und dem Libanon besetzt ist. Viele ihrer Kunden waren ebenfalls Männer mit muslimischem Background, und sie verweist darauf, dass ihr der Hijab geholfen habe, sich Respekt zu verschaffen; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

47 So war eine Informantin als Ärztin auf einer onkologischen Station eines christlichen Krankenhauses tätig, wobei ihr Bekenntnis zum Islam bei der Einstellung ein Pluspunkt war, da von ihr erwartet wird, mit den z. T. moribunden Patientinnen und Patienten auch Gespräche über den Tod/die Religionen führen zu können; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

Viele im öffentlichen Raum ›offene‹ Frauen haben eine ambivalente Einstellung zum Hijab: sie würden ihn gerne immer tragen, sehen sich dazu aber auf Grund des massiven Drucks durch die Umwelt nicht in der Lage und haben teilweise ein schlechtes Gewissen, diesen für sie wichtigen Teil ihrer Religion nicht zu leben. Für andere Frauen, z. B. einige Iranerinnen, ist der Hijab auf Grund des in ihrem Herkunftsland herrschenden Bedeckungszwangs so politisch aufgeladen, dass sie es nicht wagen, ihn in ihrer Community zu tragen.[48] Ein weiteres Motiv für ein Nichtanlegen des Hijabs ist die Rücksichtnahme auf die Angehörigen: besonders interethnisch verheiratete Frauen nehmen oft Rücksicht auf ihre migrantischen Ehemänner, um diese nicht dem Verdacht auszusetzen, sie würden ihre Frauen zum Hijab tragen zwingen.

Nur schwer nachzuweisen ist der Umgang von ›offenen‹ Musliminnen mit den nicht den Bekleidungsstil betreffenden Normen des Hijabs, wie z. B. der Gendersegregation oder der Frage, ob Frau abends alleine die U-Bahn benutzen sollte.

Das Verhältnis zwischen ›bedeckten‹ und ›offenen‹ Musliminnen ist, ungeachtet von denen in der Presse sich gegen den Hijab aussprechenden muslimischstämmigen Frauen, im alltäglichen Umgang gut und Hijab ist als innerislamischer Konflikt ein Thema, wo es ähnliche Standpunkte bei ›bedeckten‹ und ›offenen‹ Frauen gibt, wie auch die folgenden Ausführungen zeigen.

Hijab und Islamischer Feminismus[49]

Die Töchter der Gastarbeiter/innen und alle in innerislamischen und Dialogdiskursen aktiven muslimischen Frauen sind bewusst oder unbewusst Teil eines weltweiten Diskurses: des islamischen Feminismus. Hierunter wird ein Genderdiskurs verstanden, der sich auf die religiösen islamischen Texte wie Koran, Hadithe etc. gründet und die Umsetzung von koranisch begründeten Normen und Ritualen in rezenten – nicht nur ›westlichen‹ – Gesellschaften im Fokus hat. Der Diskurs wurde auf akademischer Ebene in erster Linie von weiblichen Korangelehrten getragen, welche auf die Frauenfeindlichkeit der traditionellen islamischen Koranauslegungen verweisen und eigene Ausle-

48 Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

49 ›Islamischer Feminismus‹ beschreibt den weltweiten Diskurs über Gender und Frauen, der seine Argumentation aus religiösen Quellen wie dem Koran, der Sunna usw. bezieht und ist damit nicht mit ›muslimischem Feminismus‹ zu verwechseln: Muslimische Feministinnen sehen sich selbst als Musliminnen und als Feministinnen, wobei deren Gegenargumente gegen Geschlechterungerechtigkeit nicht unbedingt islamisch begründet sein müssen; siehe hierzu Badran 2005.

gungen vorlegen. Der Koran selbst sei unveränderbar: seine Interpretation jedoch Epoche und gesellschaftlichem Kontext unterworfen und adaptierbar. Im Laufe der Zeit entwickelte sich der Diskurs insofern weiter, als dass nicht nur Gelehrte und in Vereinen tätige Funktionärinnen, sondern alle Frauen daran teilnehmen, die sich für diesen Diskurs interessieren, unabhängig von Ethnizität, Beruf oder Bildungsstand.

Bekannte weibliche Gelehrte sind z. B. Aziza al-Hibri[50] und Suad Salih[51]. Für den deutschen Diskurs besonders wichtig sind Halima Krausen[52] und Hamideh Mohagheghi[53] sowie das ›Zentrum Islamischer Frauenforschung und Frauenförderung‹ (ZIF)[54] Köln, das 2006 eine eigene Betrachtung zur Sure 4 Vers 34 bezüglich der Gewaltanwendung gegenüber Frauen vorlegte (ZIF 2006). Ein weiterer Schwerpunkt der Theologinnen ist das Forcieren islamischer Bildung für Frauen bis hin zum theologischem Hochschulstudium, da sich die männliche Hegemonie über das islamische Wissen nur aufbrechen lässt, wenn auch als gleichwertig anerkannte Studienabschlüsse vorgelegt werden können.[55]

Auch auf politischer Ebene wird islamischer Feminismus betrieben, wie z.B. von der iranischen Juristin Shirin Ebadi[56], die gerade mit dem Hinweis

50 Azizah Y. al-Hibri ist Juraprofessorin an der T. C. Williams School of Law, University of Richmond, USA; abrufbar: http://law.richmond.edu/faculty/al-hibri.php, 11.02.2009. Sie ist Gründerin und Präsidentin von KARAMAH: Muslim Women Lawyers for Human Rights; abrufbar: http://www.karamah.org, 11.02.2009.

51 Suad Salih ist Professorinnen für Islamisches Recht an der Al-Azhar-Universität in Ägypten und Fernsehpredigerin.

52 Halima Krausen kann als eine der ganz wenigen weiblichen Imame in Deutschland bezeichnet werden. Sie betreut rund 400 deutschsprachige muslimische Familien in Hamburg, gibt Koranstunden, schlichtet Streit, macht Seelsorge und verschickt ihren Predigttext per E-Mail an einen wachsenden Abnehmerkreis; abrufbar: http://www.geocities.com/athens/thebes/8206/hkrausen/halhome.htm, 28.04.08.

53 Hamideh Mohagheghi ist 2. Vorsitzende von ›HUDA – Netzwerk für muslimische Frauen‹ und Redakteurin der HUDA-Zeitschrift; abrufbar: http://www.huda.de, 11.02.2009. Außerdem ist Gründungsmitglied und Vorstandsvorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland; abrufbar: http://www.muslimische-akademie.de, 11.02.2009. Seit 2007 ist sie auch Lehrbeauftragte für die Religion des Islam an der Universität Paderborn; abrufbar: http://kw.uni-paderborn.de/institute-einrichtungen/institut-fuer-evangelische-theologie/personal/mohagheghi-hamideh/, 11.02.2009.

54 Abrufbar: http://www.zif-koeln.de, 10.02.2009.

55 So beschäftigt sich z. B. die ›Asma Society‹ in den USA u. a. mit der Frage, wie weibliche Gelehrte mit Fatwakompetenz ausgebildet werden können; abrufbar: http://www.asmasociety.org, 10.02.2009.

56 Shirin Ebadi gilt als engagierte Streiterin für Kinder- und Frauenrechte und politisch Verfolgte. 1969 wurde sie als erste Frau in Iran Richterin. 1979 musste sie das Amt als Folge der islamischen Revolution aufgeben und arbeitete seither als

auf den Koran Frauenrechte einfordert. Ebenfalls eine wichtige Rolle spielen Frauenorganisationen, die in ihren jeweiligen Ländern neben Beratungen auch konkrete Handreichungen für Frauen vorlegen, wie z. B. das ›Canadian Council of Muslim Women‹ (CCMW)[57] (Clarke/Cross 2006).

Eine weitere Säule der Bewegung sind die Organisationen auf dem Grassrootlevel. Den Ansatz, durch Bildung und Beratung muslimische Frauen in die Lage zu versetzen, ihre Rechte einzufordern, verfolgen z. B. die Frauenorganisation ›Rahima‹[58] in Indonesien oder ›Turningpoint‹[59] in New York City. Die wichtigste derartige Organisation in Deutschland ist das ›Begegnungs- und Fortbildungszentrum Muslimischer Frauen e.V.‹ (BFmF)[60] in Köln. Wichtige Förderinnen der Bewegung sind z. B. die ›Asma Society‹ in New York City und die ›Muslimische Akademie‹[61] in Deutschland, die ihre Ressourcen zur Verfügung stellen, um muslimischen Frauen eine Vernetzung zu ermöglichen.

Besonders hervorzuheben ist die Bedeutung der Internetplattform ›www.muslimische-stimmen.de‹[62], welche die Diversität muslimischen Lebens in Deutschland darstellt und es ermöglicht, Texte, die es nicht in die Tagespresse ›schaffen‹, wenigstens im Internet zu veröffentlichen.

In Deutschland ist der Diskurs seit ca. 2006 in Gang gekommen und es bildete sich Ende 2007 das ›Aktionsbündnis Muslimischer Frauen in Deutschland‹[63], in dem Frauen aller muslimischen Richtungen, verschiedener ethnischer Hintergründe, ›bedeckt‹ und ›offen‹, in Vereinen organisiert und nicht organisiert, aus Migrantenselbstorganisationen, Politik, Wirtschaft usw. vertreten sind. Ihnen allen ist gemeinsam, als muslimische Frauen eine Stimme zu erheben und sich für die Rechte muslimischer Frauen stark zu machen. Die Aktivistinnen bestehen auf dem freien Wahlrecht aller Frauen weltweit: keine Frau darf zum Tragen des Hijabs gezwungen werden, jedoch auch keine dazu, ihn abzulegen.

Aus der Sicht islamischer Feministinnen (deutschland- und weltweit) ist die bundesrepublikanische ›Kopftuchdebatte‹ ein Punkt in der Integrationsdebatte, der von den wirklichen Reibungspunkten zwischen Minderheit und

Anwältin. 2003 erhielt sie den Friedensnobelpreis; abrufbar: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/ebadi-autobio.html, 28.04.08.

57 Abrufbar: http://www.ccmw.com/, 10.02.2009.

58 Abrufbar: http://www.rahima.or.id/English/index.htm, 28.04.08.

59 Abrufbar: http://www.turningpoint-ny.org/, 28.04.08.

60 Abrufbar: http://www.bfmf-koeln.de/, 28.04.08.

61 Abrufbar: http://www.muslimische-akademie.de/, 28.04.08.

62 Abrufbar: http://www.muslimische-stimmen.de/, 28.04.08.

63 Abrufbar: http://www.muslimische-akademie.de/WORD/Presseerklaerung%20Aktionsbuendniss.doc, 28.04.08.

Mehrheitsgesellschaft eher ablenkt:[64] Anstatt sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie Integration gelingen kann und wie weit sich beide Seiten inhaltlich aufeinander zu bewegen müssen, wird einseitig die Anpassung der ›bedeckten‹ Musliminnen bis hin zur Assimilation gefordert. Integration gilt als alleinige Bringschuld der Musliminnen. Die bis jetzt bereits von den Musliminnen geleistete Integrationsarbeit in Form einer persönlichen Emanzipation und eines Bildungserfolgs wird nicht gewürdigt und der nächste Schritt, der erfolgreiche Übergang in die Arbeitswelt, der zu wirtschaftlicher Unabhängigkeit führt und damit weiter gehende Emanzipation ermöglicht, bleibt den Frauen in vielen Fällen verwehrt. Auch wird nicht öffentlich diskutiert, dass Ausschlussmechanismen aus der Mehrheitsgesellschaft sich nicht nur auf den Hijab, sondern auf den Habitus der Migrantinnen allgemein beziehen. Auch ›offene‹ Frauen, deren Namen und Ethnizität nicht dem mehrheitsdeutschen Mainstream entsprechen, werden massiv in allen gesellschaftlichen Bereichen diskriminiert. Somit greift die Formel *Kopftuch ab = Integration gelungen* in keiner Weise.

Die Bewegung selbst hat Ziele, die über die bloße, von der Mehrheitsgesellschaft geforderte Reaktion auf von ihr definierte ›Problemthemen‹[65], weit hinausgehen, z. B. die Bekämpfung der wachsenden Islamophobie in der Mehrheitsgesellschaft. Insbesondere ›bedeckte‹ Frauen werden zur Projektionsfläche mehrheitsdeutscher Ängste (Schiffer 2006), wobei die mehrheitsdeutsche Frauenbewegung sich oft nicht als solidarisch, sondern im Gegenteil als kontraproduktiv im Kampf um Gleichberechtigung muslimischer Frauen erweist (siehe auch Rommelspacher in diesem Band).

Hijab: eine Kontroverse zwischen Islamischem Feminismus und Feminismus der Dominanzkultur

Die deutsche ›Kopftuchdebatte‹ ist von einer Asymmetrie geprägt: Sie wird auf feministischer Seite öffentlich nicht von den ›bedeckten‹ Frauen selbst,

64 Dies wurde deutlich in Gesprächen mit Teilnehmerinnen einer internationalen Konferenz der ›Asma Society‹ im Sommer 2007, welche sich mit der theologischen Grundlage des islamischen Feminismus beschäftigte. Die in Deutschland geführte Debatte war den Teilnehmerinnen unverständlich, da sie angesichts weltweiter Menschenrechtsverletzungen bezüglich muslimischer Frauen andere Themen als wichtiger erachteten.

65 So gehört es zu den unbeliebtesten Aufgaben muslimischer Aktivistinnen, als ›Darbietung‹ an Veranstaltungen wie z. B. dieser teilzunehmen: »Schleierhafter Islam? – Kleingruppengespräch mit praktizierenden Musliminnnen über Kopftücher, Ehrenmorde, Islamischen Feminismus und anderes mehr«. Friedrich-Ebert-Stiftung Hamburg, Frühjahr 2008. Derartige Veranstaltungen enden häufig in einem Frage-Antwort-Spiel, in dem von den Frauen die Rechtfertigung für alle in der islamischen Welt verübten Ungerechtigkeiten und Rechtfertigungen für ihre Lebensweise verlangt werden.

sondern von säkularen Feministinnen geführt. Dies wird als Verletzung empfunden, als Anmaßung des Rechts, über die Lebenslagen anderer zu entscheiden. Hier werden durch Repräsentationsprozesse eindeutig Minorisierte, in diesem Fall Musliminnen, unsichtbar gemacht und ihre Lebensrealitäten falsch oder gar nicht dargestellt. Ein wichtiges Instrument der öffentlichen Meinungsbildung stellt zweifellos die Presse dar, und es lässt sich belegen, dass das verzerrte Bild von muslimischen Frauen in mehrheitsdeutschen Diskursen auch durch unzureichend recherchierte oder absichtlich tendenziöse journalistische Erzeugnisse verursacht wird (Schiffer 2005). Diese verzerrte Darstellung verhindert eine Diskussion auf Augenhöhe, festigt den vermeidlichen ›Opferstatus‹ der Akteurinnen und wirkt sich somit negativ auf die Bemühungen der Musliminnen aus, im Diskurs gehört zu werden. Ein wichtiges Instrument hierbei ist das regelmäßige Interviewen bestimmter Aktivistinnen der dominanzkulturellen Frauenbewegung, wie z. B. Alice Schwarzer, die im Hijab eine »Flagge des Islamismus« (Schwarzer 2006) sieht:

»Das Kopftuch ist die Flagge des Islamismus. 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. Und real sind Kopftuch und Ganzkörperschleier eine schwere Behinderung und Einschränkung für die Bewegung und die Kommunikation« (ebd.).

Durch die regelmäßige Hervorhebung dieser und ähnlicher Standpunkte in der Presse verfestigt sich das Bild der unterlegenen Musliminnen und bestätigt gleichzeitig den überlegenen Status der Feministinnen der Dominanzkultur. Es ist aus islamisch-feministischer Sicht der Erfahrung nach nicht möglich, einen direkten Diskurs mit Schwarzer zum Thema Hijab zu beginnen, wie der Versuch des Frauenausschuss der ›SCHURA – Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.‹[66] zeigt. In ihrem im November 2005 vor den Hamburger Moscheen an Muslime verteilten Flugblatt »Nein zur Gewalt gegen Frauen« (2008), in dem Gewalt gegen muslimische Frauen thematisiert wird, heißt es u. a.:

»Gewalt gegen muslimische Frauen geht nicht nur von muslimischen Männern aus, sondern von Einzelpersonen, Gruppen, Behörden, von für das Fortbestehen rechtlich diskriminierender Ungleichheiten politisch Verantwortlichen. Strukturelle, patriarchale Gewalt in dieser Gesellschaft betrifft alle Frauen. Mehrfachdiskriminierungen gehören zu den verschiedenen Gesichtern der Gewalt. Auch rechtliche Vorhaben und bereits bestehende Umsetzungen, wie die Kopftuchverbote werden von muslimischen Frauen als Gewalt empfunden […]. Die Thematisierung von Gewalt und damit das

66 Abrufbar: http://www.schura-hamburg.de/, 10.02.2009.

Aufbrechen eines Tabuthemas ist eine Querschnittsaufgabe, an der sich alle Männer und Frauen in den Verbänden, Vereinen, Moscheen und in der Gesellschaft zu beteiligen haben. Alle Denkweisen, kulturelle, traditionelle Muster, religiöse verbrämte Glaubensweisen unter Missbrauch von religiösen Quellen, die als Begründungen für Gewalt gegen Frauen herangezogen werden, gilt es zu identifizieren, zu ächten und mit den Mitteln von religiöser Bildung und Erziehung zu überwinden. Es müssen Konzepte entwickelt werden, um in den Gemeinden und Verbänden einen Bewusstseinswandel zu bewirken« (SCHURA 2008).

Dieses Flugblatt wurde an die Redaktion der EMMA in der Hoffnung geschickt, darüber ins Gespräch zu kommen, was jedoch nicht gelang: das Flugblatt wurde ignoriert, es erfolgte keinerlei Reaktion. Dies ist umso bedauerlicher, da es das erste seiner Art war, das von muslimischen Frauen selbst verfasst wurde und eine Grundlage für die Eröffnung eines Diskurses zum Thema geboten hätte.[67]

Ebenfalls eine oft gehörte Aktivistin der Kopftuchgegner/innen ist Necla Kelek, die ›bedeckte‹ Frauen in die Nähe von Neo-Nazis rückt und ihnen unterstellt, für islamistische Parteien Werbung zu machen:

»SPIEGEL ONLINE: Gibt es nicht auch Frauen, die sich freiwillig für das Tragen eines Kopftuches entscheiden?
Kelek: Wenn Menschen sich freiwillig zu einem faschistischen System bekennen, dort glücklich und davon überzeugt sind, dann kritisieren wir das doch auch und sehen den gesellschaftlichen Kontext. Wir fragen uns etwa: Was bewirken diese Neonazi-Gruppen? Und eine Frau, die Kopftuch tragen will, flaggt für eine islamistische Partei […]« (Kelek 2006).

Sie versucht einen gesellschaftlichen Kontext herzustellen und spricht den Frauen Bildung, in diesem Fall soziologische Kenntnisse, ab:[68]

»Auch wenn sie sich selbst dafür entschieden hat, sagt sie damit, dass die Frauen Sexualwesen sind. Das tut sie vielleicht nicht bewusst, weil sie keine Soziologin ist. Meine Aufgabe und die von Alice Schwarzer ist es deshalb einen gesellschaftlichen Kontext herzustellen […]« (ebd.).

Ferner kolportiert sie das Klischee von der sich abkapselnden muslimischen Frau, die sich auf Grund des Hijabs nicht verständigen könne:

67 Auf Resonanz stieß dieses Flugblatt in erster Linie bei anderen religiös konnotierten Feministinnen wie z. B. Frauen aus dem christlich-feministischen Milieu.
68 Hierzu sei angemerkt, dass zwei Informantinnen bezüglich dieses Textes ausgebildete Soziologinnen sind.

»Sich zu verschleiern ist ja auch eine Körpersprache – beziehungsweise eben keine: Sich nonverbal zu verständigen geht für verschleierte Frauen nicht – denn sie schließen sich aus der Öffentlichkeit aus.
SPIEGEL ONLINE: Inwiefern?
Kelek: Verhüllte Frauen nehmen nicht mehr an den Errungenschaften der Menschlichkeit teil […]« (ebd.).

Hier stellt sich aus islamisch-feministischer Sicht die Frage, wer hier für wen spricht und wer die Definitionsmacht über die »Errungenschaften der Menschlichkeit« (ebd.) hat.

Durch die eben dargelegte Sichtweise stufen Feministinnen der Dominanzkultur muslimische Frauen zu Objekten der Deutungshoheit herunter. Dabei sprechen sie den Frauen jedoch das Recht auf Darstellung der eigenen Person ab, was im Feminismus eigentlich als selbstverständlich erachtet wird. Eine Diskussion darüber steht zwischen den oben vorgestellten Akteurinnen und islamischen Feministinnen aber noch weit gehend aus.

Bei der Betrachtung der dominanzfeministischen Diskurse über Musliminnen in Deutschland lassen sich verschiedene Gegebenheiten beobachten. So sind insbesondere bei den Islam ablehnenden Feministinnen die Hijab tragenden Frauen der zweiten Generation, eben jene Frauen, die als ›Neo-Muslimat‹ bezeichnet werden, im Fokus. Dabei wird völlig außer Acht gelassen, dass die meisten muslimischen Frauen in Deutschland keinen ›offensichtlichen‹ Hijab bzw. ein Kopftuch tragen.[69] Es stehen in erster Linie türkischstämmige, ›bedeckte‹ Musliminnen im Mittelpunkt des Interesses, die ethnische und soziokulturelle Diversität muslimischer Frauen in Deutschland wird nicht wahrgenommen. Auf Grund der den Diskursen innewohnenden Machtasymmetrien werden ›bedeckte‹ Frauen in dominanzkulturellen Diskursen zu Subalternen im Gramsci'schen Sinne, die keinen oder nur geringen Zugang zu hegemonialen Teilen der Gesellschaft haben und denen es nur in geringem Maße möglich ist, sich in öffentlichen, politischen Diskursen Gehör zu verschaffen, da ihre Äußerungen nicht in den Diskurs aufgenommen bzw. weitergetragen werden. Hijab tragenden Frauen wird die Integration in den bundesrepublikanischen Alltag per se abgesprochen. Dass ›bedeckte‹ Frauen in allen Lebensbereichen weltweit Normalität sind und dass es in anderen europäischen Ländern ›bedeckte‹ berufstätige Frauen gibt, die sich problemlos in die Berufswelt einfinden,[70] wird in die Debatte nicht mit einbezogen.

69 Es ist noch nicht in die öffentliche Debatte gelangt, dass sich viele muslimische Frauen ohne Kopftuch an die Vorstellung des Hijabs gebunden fühlen und sich z. B. nicht mit unbedeckten Armen und Beinen im öffentlichen Raum bewegen würden.

70 Als Beispiel sei hier Nadia Naeem genannt, die als Police Community Support Officer für die Thames Valley Police in Oxfordshire, Großbritannien tätig ist;

Wenn es dennoch ›bedeckte‹, bildungs-/berufserfolgreiche Frauen in Deutschland gibt, wie z. B. die Rechtanwältin Kadryie Aydin, werden sie als ›Ausnahmen‹[71] und ›Vorzeigemuslime‹[72] abqualifiziert. Gleichzeitig dienen Hijab tragende Frauen als Projektionsfläche für Ängste mehrheitsdeutscher Frauen: Es wird auf deren ›Unterdrückung‹ fokussiert, und gleichzeitig die Genderungerechtigkeit in Deutschland[73] aus den Augen verloren (siehe auch Rommelspacher in diesem Band). Andere in Deutschland lebende Kopftuch tragende/›bedeckte‹ Frauen, wie z. B. Menonitinnen mit russslanddeutschem Hintergrund, Frauen aus Westafrika oder Jüdinnen mit Snoot oder Shaitl erscheinen nicht in der Diskussion und werden nicht angegriffen. Der Diskurs selbst ist asymmetrisch: Von muslimischen Aktivistinnen werden in erster Linie Reaktionen auf vordergründig mit dem Islam im Zusammenhang stehenden Phänomenen wie ›Ehrenmorde‹ und erzwungene/arrangierte Ehen erwartet, eigene Themen wie z. B. die desolate Arbeitsplatzsituation von ›bedeckten‹ Frauen und die oft schlechten Lebenslagen muslimischer Familien gelangen nicht in die breite Öffentlichkeit.

Es wird die Chance auf einen gemeinsamen Kampf von Feministinnen unterschiedlicher Richtung für Geschlechtergerechtigkeit verschenkt, wenn diese nicht in einen Diskurs eintreten können, der nicht von Machtasymmetrie geprägt ist. Gemeinsame Ziele, wie der Abbau von Ungerechtigkeiten in der Arbeitswelt, wie z. B. der ›Gläsernen Decke‹, und die Entwicklung von Gegenstrategien bezüglich männerbündischer Schließungstendenzen in Politik und Gesellschaft bieten Ansätze zur Entwicklung gemeinsamer Strategien. Voraussetzung hierfür ist die Offenheit und Bereitschaft zur Diskussion, sowie das Interesse am Fremden/Anderen. Des Weiteren sollte bedacht werden, dass die Bereitschaft, sich zu verbünden und alle vorhandenen Wissens- und Erfahrungsressourcen zu nutzen, neue Impulse für den Feminismus bringt. Nur die Interaktion mit anders denkenden Feministinnen führt zu einer Weiterentwicklung und zu einem Fortschritt auf dem Weg zur Genderge-

abrufbar: http://www.thamesvalley.police.uk/bcu/Oxfordshire/local-police-area/north_oxon/bicester-east-index.htm, 28.04.08.

71 So wurde mir bei der Suche nach weiteren Diskussionspartnerinnen für eine Fragerunde mit ›bedeckten‹ Musliminnen von der türkischstämmigen Veranstalterin mitgeteilt, ich solle nicht – wie beim letzten Mal – studierte Frauen mitbringen, diese seien doch eher *Ausnahmen*.

72 Dieser Begriff wurde bspw. in einem Artikel über eine Talkshow, zu der Bundesinnenminister Schäuble und zwei Musliminnen geladen waren, auf der Seite von ›Die Welt Online‹ verwendet; siehe »Warum ist den Deutschen der Islam so unheimlich«, Die Welt Online v. 13.07.2007; abrufbar: http://www.welt.de/fernsehen/article1023448/Warum_ist_den_Deutschen_der_Islam_so_unheimlich.html, 28.04.08.

73 So ist es nur im Bewusstsein weniger Frauen, dass Deutschland mit 20,3 Prozent einen der größten Gender Pay Gaps in Europa aufweist; abrufbar: http://www.eurofound.europa.eu/eiro/2006/04/articles/de0604019i.htm; 28.04.08.

rechtigkeit. So lange im dominanzkulturellen feministischen Diskurs ›bedeckte‹ Frauen per se auf Ablehnung stoßen und ihre Diversität und Ressourcen auf Grund der Bedeckung nicht wahrgenommen werden, ist die Entwicklung von gemeinsamen Zielen mühsam bis ausgeschlossen. Erst wenn es gelingt, Feministinnen der Dominanzkultur davon zu überzeugen, dass weder das Tragen eines Kopftuchs noch das Nichttragen per se einen Rückschluss auf die feministische Einstellung der Betreffenden zulässt und dass Kleidung wesentlich weniger aussagt, als von feministischen Akteur/innen der Dominanzkultur angenommen, wird sich der Diskurs endlich weiterbewegen: weg von der dominanzkulturellen Einteilung der Anderen in *gut = ›unbedeckt‹* und *böse = ›bedeckt‹*, hin zur Versachlichung und Konzentration auf die Aufgaben. Es gibt genug Arbeit für alle Feministinnen, um die bestehenden Ungerechtigkeiten, die alle Frauen, unabhängig von Class und Race/Ethnicity betreffen, abzubauen. Daher sollten die vorhandenen Ressourcen für die Bearbeitung von Sachthemen und nicht für Polemik genutzt werden. Sollten sich dominanzkulturelle feministische Diskurse mittelfristig nicht inhaltlich erweitern lassen, besteht die Gefahr, dass sich islamische Aktivistinnen abwenden und sich nicht mehr in Diskurse einbringen.[74]

Literatur

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Badran, Margot 2005: »Islamischer Feminismus ist ein weltweiter Diskurs«. Interview von Yoginder Sikand. Abrufbar: http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-296/_nr-25/_p-1/i.html, 23.02.2009.

Castro Varela, María do Mar (2003): »Zur Skandalisierung und Re-Politisierung eines bekannten Themas: ›Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt‹«. In: María do Mar Castro Varela/Dimitria Clayton (Hg.), Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung, Königstein: Ulrike Helmer, S. 8-29.

Chbib, Raida (2004): »Das Kopftuch als Ersatzdiskurs«. Abrufbar: http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-548/_nr-21/_p1/i.html, 27.04.08.

74 So sprachen mehrere, nach dominanzkulturellen Maßstäben sehr gut ›integrierte‹ Informantinnen davon, mittelfristig Deutschland verlassen zu wollen, da sie hier trotz größter Anpassungsanstrengungen keine Perspektive zu Überwindung von gesellschaftlichen Barrieren sehen, die sie z. B. an der berufliche Weiterentwicklung hindern; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

Clarke, Lynda/Cross, Pam (2006): Muslim & Canadian Family Laws: A Comparative Primer, Ontario: Canadian Council of Muslim Women.

Emma (2006): »Die KonvertitInnen sind im Kommen«. Abrufbar: http://www.emma.de/die_konvertitinnen_sind_im_kommen_5_06.html, 27.04.08.

Ghadban, Ralph (2005): »Das Kopftuch in Koran und Sunna. Das Frauenbild hinter dem Kopftuch«. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Dossier »Konfliktstoff Kopftuch«. Abrufbar: http://www.bpb.de/themen/IYRYVB,1,0,Das_Kopftuch_in_Koran_und_Sunna.html#art1, 27.04.08.

Handschuck, Sabine/Klawe, Willy (2006): Interkulturelle Verständigung in der Sozialen Arbeit. Ein Erfahrungs-, Lern- und Übungsprogramm zum Erwerb interkultureller Kompetenz, Weinheim/München: Juventa.

Heine, Peter (1996): Kulturknigge für Nichtmuslime, Freiburg: Herder.

Henning, Max (1998): Der Koran, Ditzingen: Reclam.

Höglinger, Monika (2002): Verschleierte Lebenswelten. Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen, Wien: Edition Roesner.

Kelek, Necla (2006): »Frauen werden zu Unruhestifterinnen stigmatisiert«. Interview von Anna Reimann. spiegel.de v. 05.07.2006, abrufbar: http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,424999,00.html, 28.04.08.

Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.) (1999): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript.

Knieps, Claudia (1999): Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam, Würzburg: Ergon.

Nilüfer, Göle/Ammann, Ludwig (Hg.) (2004): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, Bielefeld: transcript.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Nökel. Sigrid (1999): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld: transcript, S. 124-146.

Richter, Michael (2004): gekommen und geblieben. Deutsch-türkische Lebensgeschichten mit einer Einführung von Dilek Zaptçıoğlu, Hamburg: Edition Körber Stiftung.

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht, Berlin: Olanda.

Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.) (2003): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld: transcript.

Schäuble, Wolfgang (2007): »Vielleicht hatten wir bisher einfach Glück«. Interview von Thomas Schmid. Die Welt v. 04.02.2007, abrufbar: http://www.welt.de/politik/article716643/Schaeuble_Vielleicht_hatten_wir_bisher_einfach_Glueck.html, 28.04.08.

Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Würzburg: Ergon.

Schiffer, Sabine (2006): »Projektionsfläche Islam. Über politische Beschäftigungstherapie und Ablenkungsmanöver«. Abrufbar: http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Islam/schiffer2.html, 28.04.08.

SCHURA (2005): »Nein zur Gewalt gegen Frauen«. Erklärung des Frauenausschusses der SCHURA Hamburg zum Thema Gewalt gegen Frauen. Abrufbar: http://www.muslimische-stimmen.de/index.php?id=20&no_cache=1&tx_ttnews[pointer]=7&tx_ttnews[tt_news]=56&tx_ttnews[backPid]=10, 23.02.2009.

Schwarzer, Alice (2006): »Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler«. Interview von Frank Schirrmacher. FAZ v. 04.07.2006, abrufbar: http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~E6816D734A5C42A8A352CBB10367B7FA~ATpl~Ecommon~Scontent.html, 27.04.08.

Toprak, Ahmed (2005): Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre, Freiburg: Lambertus.

Wohlrab-Sahr, Monika (1999): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt am Main: Campus Fachbuch.

ZIF – Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hg) (2005): »Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qu'ran, Sure 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam«, Köln: Selbstverlag. Abrufbar: http://www.zif-koeln.de/7788.html, 28.04.08.

Rückblick auf die Initiative »Aufruf wider eine Lex Kopftuch«[1]

BARBARA JOHN

Keinen Moment zögerte ich im Spätherbst des Jahres 2003, mich gemeinsam mit Marie-Luise Beck, Rita Süßmuth und weiteren als Unterzeichnerinnen des »Aufruf[s] wider eine Lex Kopftuch« (Beck et al. 2003) stark zu machen für eine öffentliche Aufforderung, Kopftuch tragende Frauen nicht per Landesgesetz aus öffentlichen Ämtern, im Klartext: Berufspositionen, zu drängen.

Unsere Reaktion auf das verfassungsgerichtliche Urteil

Wir reagierten damals auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) vom 24. September 2003.[2] Die beiden Leitsätze zum Urteil lauten:

»1. Ein Verbot für Lehrkräfte, in Schule und Unterricht ein Kopftuch zu tragen, findet im geltenden Recht des Landes Baden-Württemberg keine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage.
2. Der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel kann für den Gesetzgeber Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein« (BVerfGE 108, 282).

Karlsruhe verwies damit die Frage: Kopftuch tragende Lehrerinnen Ja oder Nein? an die Landesparlamente. Mehr noch: Das BVerfG, das eine Entscheidung hätte treffen können, aber nicht entscheiden wollte, provozierte eine breite öffentliche Diskussion. Mir und den weiteren Unterzeichnerinnen (ins-

1 Der Rückblick wurde im September 2008 geschrieben. Barbara John war von 1981 bis 2003 ›Ausländerbeauftragte‹ bzw. ›Integrationsbeauftragte‹ des Senats des Landes Berlin.

2 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR l436/021, BVerfGE 108, 282.

gesamt 72) ging es nun darum, in der hochkochenden Debatte klar Position zu beziehen und deutlich zu machen, warum gesetzliche Verbote des Kopftuchs in Schulen der falsche Weg sind. Wir hatten damit eine für die Bundesrepublik seltene Gelegenheit ergriffen, in aller Öffentlichkeit eine Auseinandersetzung zu führen über grundlegende Wertefragen wie die Glaubensfreiheit, das Selbstbestimmungsrecht, einen kulturell-religiösen Pluralismus und die Gleichbehandlung der Geschlechter. Das Besondere daran war, dass diese Diskussion konkrete Personen betraf: junge und ältere Frauen, die in der Regel Einwanderinnen waren. Sie gehörten einer Religion an, die mehrheitlich mit Ablehnung, ja mit Verachtung betrachtet wurde, wobei das Tragen des Kopftuchs nicht nur von zahlreichen Nicht-Muslimen, sondern auch von vielen türkischen Migranten/Migrantinnen missbilligt wird, welche stark laizistisch geprägt sind und ihre Vorstellungen von der Trennung zwischen Staat und Religion, wie sie in der Türkei praktiziert wird, auch für Deutschland empfehlen.

Die öffentliche Debatte: viele feindselige und eifernde Stimmen

Bei der öffentlichen Debatte fiel mir damals auf, dass die meisten Befürworter und Befürworterinnen eines Verbots autoritär, herrisch, feindselig und oft inquisitorisch gegen Frauen argumentierten, die aus religiösen Gründen ihre Kopfbedeckung tragen wollten. Kopftuchträgerinnen wurden mit dem Vorwurf konfrontiert, sie seien willfährige Instrumente von Islamisten, ließen sich von verfassungsfeindlichen Gruppen unterstützen, wollten vor aller Welt die Unterordnung unter die Männer demonstrieren und gleichzeitig die Würdelosigkeit von Frauen demonstrativ betonen, die kein Kopftuch tragen.

Mich erinnerte die feindselige, ja brutale Art der Argumentation an Debatten, wie sie von rechtsradikalen Kreisen in den 1980er Jahren über ›die Ausländer‹, geführt worden waren. Plötzlich tauchten bekannte Einstellungen wieder auf und richteten sich gegen eine neue Gruppe. Diesmal aber nicht nur von ganz rechts, sondern auch von links. Ob rechts oder links, es hieß unisono: Die wollen wir nicht, die passen nicht zu uns. Viele der Kopftuchgegner und -gegnerinnen zeichneten sich durch einen geradezu fanatisch anmutenden Eifer aus. Die einen wetterten gegen alle religiösen Symbole in der Öffentlichkeit und wünschten sich eine striktere Trennung zwischen Staat und Kirche bzw. Religion, als das Grundgesetz (GG) es vorgibt. Andere sahen in der ›Kopftuchdebatte‹ eine lang erwünschte Gelegenheit, kulturelle und religiöse Unterschiede und Fremdes im Allgemeinen zu verunglimpfen. Ich konnte auch nicht den Zorn der Frauen teilen, die einer politischen oder religiösen Kontrolle ihrer Kleidung ausgesetzt waren – meist Zuwanderinnen oder Flüchtlinge aus Iran oder Afghanistan. Waren nicht gerade sie geeignete

Befürworterinnen einer liberalen Haltung nach dem Grundsatz: Wir lehnen persönlich das Kopftuchtragen im öffentlichen Raum ab, wir setzen uns aber dafür ein, dass die Frauen darüber selbst entscheiden und nicht die Politik? Ich verstand ihren Wunsch, im Staat einen Beschützer zu finden, der sie vor einem Kopftuchzwang bewahrt, ja vor jedem Kleidungszwang. Was ich nicht verstand war allerdings, dass sie nun einen staatlichen Zwang forderten, dem sie in ihren Herkunftsländern in entgegengesetzer Form selbst zum Opfer gefallen waren. Warum befürworteten gerade sie ein Kopftuchverbot? Meine Erklärung damals wie heute ist, dass sie, wie auch viele andere Kopftuchgegnerinnen und -gegner, die säkulare Verfasstheit westlicher Staaten nicht als Grundbedingung ansehen für eine freie Religionsausübung, sondern als Auftrag zur Kontrolle von religiösen Überzeugungen und religiöser Praxis.

Mir fiel auch auf, dass Kopftuch tragende Frauen, die sich als Person und allgemein als Gruppe diffamierenden Angriffen ausgesetzt sahen, es keineswegs mit gleicher Münze heimzahlten. Sie wehrten sich kaum und erklärten eher zaghaft und oft verstört oder erschrocken von der Wucht der Angriffe, welche Bedeutung das Kopftuch für sie persönlich hat.

Ich habe während meiner damals fast 25-jährigen Beschäftigung mit Integrationsfragen nie eine ungleichere Auseinandersetzung erlebt. Selbst bei den rituell gewordenen Diskussionen um ›Ausländerkriminalität‹ fanden sich immer wieder große Gruppen in Gesellschaft und Wissenschaft, die mit soziologischen Daten und Zusammenhängen Zuspitzungen entdramatisierten und aufklärend wirkten. Das alles fehlte damals, im Herbst und Winter 2003, nach dem verfassungsgerichtlichen Urteil!

Und dies hatte Folgen: Indem – fast unwidersprochen – ein Feindbild geschaffen wurde, das bis heute nachwirkt, wurden Kopftuch tragende Frauen als zu Ächtende abgestempelt. Ein Vorgang, der die Würde und die Achtung gegenüber diesen Frauen fundamental untergrub. Die Nachbeben der damaligen Debatte treffen heute Kopftuch tragende Frauen jeden Alters, jeder Bildungsschicht und jeder beruflichen Tätigkeit.

Im Berufsleben »mit Kopftuch außen vor«[3]!?

Wir sehen Frauen mit Kopftüchern auf der Straße. Aber in der Berufswelt, außerhalb muslimischer Einrichtungen, sind sie kaum anzutreffen. Nicht hinter dem Tresen bei McDonalds, nicht als Küchenhilfe und so abgeschottet von der Öffentlichkeit, aber auch nicht auf prestigeträchtigeren Arbeitsplätzen z.B. als Ärztin oder Krankenschwester. Als Rechtsanwaltsgehilfinnen sind sie

3 Dies ist der Titel einer von der ›Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales‹ herausgegebenen Broschüre zur Situation von Kopftuch tragenden Frauen in Berlin; abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 13.02.2009.

ebenso wenig präsent wie als Sprechstundenhilfen. Ganz ohne Scheu und Diskriminierungsbewusstsein werden sie mit der Begründung abgelehnt, Kopftuch tragende Mitarbeiterinnen seien für viele eine Provokation. Die Folge: Viele gut qualifizierte Frauen bleiben arbeitslos, obwohl ihr fachliches Können dringend gebraucht würde.

Ortswechsel: Eine Kopftuch tragende Studentin steigt in einen Berliner Bus und muss sich anhören, wie ein Fahrgast bei ihrem Anblick laut von den Scheiß-Terroristen spricht. Als sie ihn zur Rede stellt, gibt es keinerlei Unterstützung für sie von anderen Fahrgästen.

Die österreichische Tageszeitung ›Die Presse‹ veröffentlichte im September 2008 eine Meldung, dass sich Beschwerden Kopftuch tragender Frauen häufen, die sich gegen Zurückweisungen von Arbeitgebern/Arbeitgeberinnen zur Wehr setzen.[4] Noch nie, so ist von Frauen mit Kopftüchern zu hören, war Ablehnung so deutlich zu spüren wie heute, nicht einmal nach dem 11. September 2001. Damals gab es neben der offenen Distanzierung auch viele Versuche zur Kontaktaufnahme, um zu erfahren, wie Muslime und Musliminnen auf das entsetzliche Ereignis reagierten. Das ist heute ganz anders: Frauen mit Kopftüchern erleben im öffentlichen Raum fast überall Ausgrenzung und Missbilligung, und zwar unverhohlen und direkt, so als gäbe es eine öffentliche Aufforderung dazu (siehe auch Oestreich 2004).

Einige Verbotsgesetze nur für den öffentlichen Dienst: trotzdem Verbotswirkung fast überall

So sehen sich viele Frauen so behandelt, als gäbe es ein Kopftuchverbot nicht nur im öffentlichen Dienst einiger Bundesländer für Lehrerinnen und zum Teil auch für andere Tätigkeiten, sondern für fast alle Beschäftigungen, ebenso in der Privatwirtschaft. Im Jahr 2006 schrieb beispielsweise das Arbeitsamt in Berlin einer Bewerberin, die sich für eine freie Stelle als Änderungsschneiderin bewerben wollte, dass Kopftuchträgerinnen nicht erwünscht seien. Sicher ist, dass fünf Jahre nach der großen ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland nicht mehr Kopftuch tragende Frauen in der Berufswelt angekommen sind, stattdessen wurden sie auch von privaten Arbeitgebern und Arbeitgeberinnen so behandelt, als ob sie sich für den öffentlichen Dienst beworben hätten. Mit anderen Worten: Die Vertreibung Kopftuch tragender Musliminnen aus der Arbeitswelt ist in vollem Gange!

Wenn ich Befürworterinnen bzw. Befürworter eines staatlichen Kopftuchverbots auf diese Folgen anspreche, dann höre ich von vielen, nicht von allen: Das war nicht beabsichtigt. Es geht nur um ein Verbot für den öffentlichen Dienst. Dass es nun alle Kopftuchträgerinnen trifft, liegt aber in der Logik

4 Siehe »Kopftuchträgerinnen wehren sich«. Die Presse v. 23.09.2008.

und Dynamik der Gründe, die damals vorgetragen wurden. Im Mittelpunkt der Angriffe stand die Kopftuchträgerin als solche: Sie wurde in geradezu klassischer Manier zum Feindbild zurechtgestutzt. Kopftücher seien eine militante Kampfansage an die Gesellschaft, lautete die verbreitete politische Botschaft.

Im ›Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes für Baden-Württemberg‹ vom 1. April 2004[5] heißt es:

»Insbesondere ist ein äußeres Verhalten [gemeint ist das Kopftuch; Anmerkung der Verfasserin] unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt«.

Mit solchen Zuschreibungen werden alle Merkmale einer Feindbildstilisierung erfüllt: die Brandmarkung, die moralische Disqualifizierung und die Diffamierung: Musliminnen, die Kopftücher tragen, sind dann automatisch solche Eigenschaften zuzuordnen. Musliminnen ohne Kopftücher gehören nicht dazu. So stimmt, was die ›Frankfurter Allgemeine Zeitung‹ (FAZ) im November 2003 schrieb, dass das Eintreten für das Kopftuchverbot, »die Bedrohung erzeugt, die es wehren will«.[6]

Das mag nicht von allen beabsichtigt gewesen sein. Gehört es nicht aber zu einer öffentlichen Diskussion dazu, dass die Beteiligten sich der Verantwortung über die Risiken und Nebenwirkungen bewusst sind? Warum denn sollte das Kopftuch, das von der Sprechstundenhilfe, der Krankenhausärztin oder der Verkäuferin getragen wird, einen anderen Inhalt transportieren, als das einer Lehrerin? Die dem Kopftuch zugeschriebene politische Symbolik bleibt im Auge vieler Betrachter/innen dieselbe, gleich wo die Betrachtenden den Frauen begegnen. Die fahrlässige Verbotsdiskussion in den Jahren 2003/04 hat so in eine Falle geführt. Selbst an Orten, wo das Tuch nicht verboten werden kann oder darf, ist es zum dauerhaften Stein des Anstoßes geworden. Und genau das bekommen die Frauen mehr und mehr zu spüren.

Vorgehen gegen Diskriminierung hat einen schweren Stand

Ein aktuelles Beispiel, wie weit die Entrechtung von Frauen mit Kopftüchern schon gediehen ist, ist der Streit um die von der Berliner Integrationssenatorin

5 ›Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes für Baden-Württemberg‹ v. 01.04.2004, abrufbar: http://www.smv.bw.schule.de/Gesetze/schulgesetz.pdf, 26.11.08.

6 Siehe »Voilà Integration«. FAZ v. 13.11.2003.

im Juli 2008 herausgegebene Broschüre »Mit Kopftuch außen vor?« (2008). Darin werden zahlreiche Fälle aufgeführt, in denen Bewerberinnen mit Kopftuch abgelehnt worden sind, und zwar in privatwirtschaftlichen Beschäftigungsbereichen in Berlin. Auch bei der Wohnungssuche soll es, nachdem bereits eine mündliche Zusage vorlag, zu einer Rücknahme des Wohnungsangebots gekommen sein, als sich die Ehefrau des Bewerbers mit einem Kopftuch zeigte. Die krasseste Zurückweisung musste eine Patientin erleben, der in einer Arztpraxis mitgeteilt wurde, dass sie auf Grund ihres Kopftuchs nicht behandelt werde. Alle Beschwerdeführerinnen machten für die erlittenen Zurückweisungen das Berliner ›Neutralitätsgesetz‹ für Lehrkräfte und herausgehobene Berufsgruppen des öffentlichen Dienstes mitverantwortlich.[7]

Mit der Broschüre sollte die Öffentlichkeit u. a. darüber informiert und aufgeklärt werden, dass die erlittenen Diskriminierungen gegen das ›Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz‹ (AGG) wie auch gegen das ›Neutralitätsgesetz‹ verstoßen. Damit zog sich die Senatorin den Zorn von zwei bekannten Frauenrechtlerinnen zu: Seyran Ateş und Serap Cileli. Cileli erklärte gar, die Schrift sei ein »Kniefall vor den Fundamentalisten« (Cileli 2008, zit. nach Focus 2008).[8] Nun muss nicht jede extreme Gegenmeinung ernst genommen werden, hätte es nicht zusätzlich harsches Befremden von Seiten der Organisation ›Terres des Femmes‹ gegenüber der Senatsverwaltung für Integration gegeben (Terre des Femmes e.V. 2008). Wer wie diese maßlosen Kritikerinnen nichts dabei findet, dass Kopftuchträgerinnen auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt diskriminiert werden, der ignoriert nicht nur einschlägige verbindliche Schutzgesetze, sondern erklärt die Frauen auch für nicht schutzbedürftig. Mich schüttelt es bei solchen Einstellungen.

Die zurückliegende Debatte, die damals die Unterschriftenaktion mit auslöste, trug dazu bei, dass Musliminnen mit beruflichen Ambitionen außerhalb ihrer religiösen Milieus zu Kindern, Küche und Moscheeverein zurückverwiesen wurden.

Lässt sich die allumfassende Diffamierung wieder beseitigen?

Dazu bedarf es eines langen Atems, großer Beharrlichkeit und Unerschrockenheit. Und wer sollte die Kehrtwende einläuten?

Die Anti-Kopftuch-Bewegung von damals verlöre ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie erklärte, dass die Kopftuchträgerin beim Küchenjob keinesfalls die Unterdrückung ihres Geschlechts im Sinn habe und die Demokratie auch

7 ›Gesetz zur Schaffung eines Gesetzes zu Artikel 29 der Verfassung von Berlin und zur Änderung des Kindertagesbetreuungsgesetzes‹ v. 27.01.2005, Gesetz- und Verordnungsblatt (GVBl.) Berlin 2005, S. 92, Nr. 4.

8 Siehe »Streit um Kopftuch-Heft«. Focus v. 08.09.2008.

nicht beseitigen wolle, wie es bei ihren besser arrivierten ›Schwestern‹ vermutet wurde, die unbedingt in den Schuldienst wollten.

Und die Musliminnen selbst? Können sie das leisten? Sie haben sich in der Debatte bisher kaum zu Wort gemeldet. Das hat viele Gründe: Sie sind kaum organisiert, haben keine Netzwerke geknüpft; diejenigen, die über eine gute Ausbildung verfügen, halten sich im Hintergrund. Zu oft haben sie die Erfahrung gemacht, dass ihre sparsamen öffentlichen Einlassungen verzerrt dargestellt oder gar ins Gegenteil verkehrt werden. Verteidigen sie ihr Kopftuch als religiöses Kleidungsstück, wird ihnen vorgeworfen, dass sie sich im Koran gar nicht auskennen; schließlich sei dort eine verpflichtende weibliche Kopfbedeckung gar nicht erwähnt. Erklären Frauen, dass sie sich selbstbestimmt für das Kopftuch entschieden haben, werden sie wieder belehrt: Das sei Einbildung, sie seien nur ferngesteuerte Marionetten der Islamisten.

Aber es gibt ja noch die 72 namhaften Frauen, die im Dezember 2003 den »Aufruf wider eine Lex Kopftuch« (Beck et al. 2003) unterzeichnet haben. Sie wirken mit ihren Argumenten weiter für eine religiös pluralistische Gesellschaft, die auf dem Grundsatz aufbaut: Wage es, frei zu sein und schütze die Freiheitsrechte der anderen!

Es bleibt auch noch die Hoffnung auf weitere Entscheidungen höherer Gerichte, die feststellen, dass Art. 4 der Grundrechte unserer Verfassung – die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit – auch für Frauen mit Kopftuch gilt. Sie werden dieses Rechts nicht dadurch würdig, dass sie das Kopftuch ablegen. Sie besitzen das Grundrecht bereits; es ist also keine Belohnung für gelungene Assimilation.

Anhand der ›Kopftuchdiskussion‹ ist mir auch klar geworden, auf welche Weise sich viele in Deutschland die Integration wünschen: Integriert ist eine muslimische Frau erst dann, wenn sie kein Kopftuch trägt.

Wer sich diese bornierte Wunschvorstellung auf unterhaltsame Art vor Augen führen will, der sollte Lessings Einakter »Die Juden« (1968, Orig. 1749) lesen. Übrigens, Lessing hat das Trauerspiel »ein Lustspiel« genannt. I was not amused reading it!

Literatur

Beck, Marieluise/John, Barbara/Süssmuth, Rita (als Initiatorinnen des Aufrufs) (2003): »›Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation‹! Aufruf wider eine Lex Kopftuch«, 01.12.2003. Abrufbar: http://www.bpb.de/themen/XUDYWD,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation!.html, 10.12.2006.

Lessing, Gotthold Ephraim (1968, Orig. 1749): Die Juden: ein Lustspiel in einem Aufzuge. Hg., mit Nachwort und Anmerkungen von Franz Hebel, Paderborn: Schöningh.

Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.

Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales (Hg.) (2008): »Mit Kopftuch außen vor?«. Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2, Berlin, abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 13.02.2009.

Terre des Femmes e.V. (2008): »Offener Brief zur Kopftuch-Broschüre der Berliner Senatorin Dr. Heidi Knake-Werner«. Abrufbar: http://www.frauenrechte.de/tdf/index.php?option=com_content&task=view&id=832&Itemid=86, 13.10.2008.

Konflikte um der Freiheit willen sind unumgänglich

EIN INTERVIEW VON SABINE BERGHAHN UND PETRA ROSTOCK MIT HALINA BENDKOWSKI ZU DER VON IHR MITGEGRÜNDETEN INITIATIVE ›BECKLASH‹

Petra Rostock: Kannst Du uns die Umstände erläutern, die zu dem von Dir mitinitiierten offenen Brief an Marieluise Beck, Renate Schmidt und Brigitte Zypries »Stichwort: Becklash«[1] im Dezember 2003 geführt haben? Was war der Stein des Anstoßes für den Brief?

Halina Bendkowski: Als wir, d.h. diejenigen, die die Initiator/inn/en des Briefes waren, also Helke Sander, Günter Langer und ich, als wir von der Aktion von Marieluise Beck und Barbara John hörten, die am 01.12.2003 unter der Minervastatue am Brandenburger Tor zusammen mit rund 70 teilweise auch anderen politisch einflussreichen Frauen, wie Renate Schmidt, der damalige Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, und weiteren rotgrünen Abgeordneten eine symbolische Kopftuchaktion inszeniert hatten, bei der sie mit Kopftuch für die Freiheit des Kopftuches und gegen eine Lex Kopftuch plädierten,[2] ist mir im wahrsten Sinne des Wortes die Galle

1 Der Text und die Liste der Unterzeichner/innen des offenen Briefs sind abrufbar: http://www.isioma.net/sds06203.html, 02.02.2009. Eine Auseinandersetzung über diesen offenen Brief gab es auch in der Zeitschrift ›Forum Wissenschaft‹: Terkessidis, Mark (2007): »Petition revisited. Kelek: Feminismus oder Leugnung des Sozialen?«. Forum Wissenschaft 3, S. 26-29, abrufbar: http://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/761608.html, 04.02.2009; Bendkowski, Halina/Sander, Helke/Langer, Günter Langer (2007): »Petition; once more. Replik auf Mark Terkessidis«. Forum Wissenschaft 4, 59-60, abrufbar: http://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/904676.html, 04.02.2009; siehe auch John in diesem Band.

2 Der Text und die Liste der Unterzeichnerinnen des Aufrufs vom 01.12.2003 sind abrufbar: http://www.bpb.de/themen/XUDYWD,0,0,Religi%F6se_Vielfalt_statt_Zwangsemanzipation%21.html, 02.02.2009.

hochgekommen. Ich habe mich mein Leben lang mit Gewalt, auch in Berlin, beschäftigt. Es erschien mir nicht ausreichend, die Probleme der Gewalt nur als akademische Soziologin zu analysieren, sondern es war mir wichtig, Debatten über spezifische Formen von Gewalt so zu forcieren, dass es real zu Veränderungen kommt. Ich habe mich früher selbstbewusst eine ›feministische Aktionsforscherin‹ genannt und ich glaube, das war ich auch. Ich wollte durch Auseinandersetzungen, durch Debatten Veränderungen erreichen. Deswegen bin ich gezielt zu Veranstaltungen, wie Familienkonferenzen und zu psychologischen Tagungen gegangen und habe diejenigen, die dort über die Probleme von Gewalt in den Familien nicht sprachen, mit den Realitäten konfrontiert.

Durch die reale Auseinandersetzung um Gewalterklärungen entwickelte sich bei den psychologischen Tagungen die zwar unerwünschte, aber doch überfällige feministische Problematisierung. Das scheint mir deswegen erwähnenswert, weil die Beschäftigung mit theoretischen Verklärungen oder Verharmlosungen von Gewalt damals auf dem Prüfstand stand. Die Probleme von Mädchen mit so genanntem ›Migrationshintergrund‹ kannte ich nur allzu gut. Als Seyran Ateş 1984 bei TIO angegriffen worden ist und eine andere Frau erschossen worden ist,[3] habe ich darüber Bericht erstattet. Damals habe ich für die ›Emma‹ einen Artikel geschrieben.[4] Ich fand die Situation damals ungemein schwierig. Die Frauen bei TIO hatten alle unheimlich Angst. Ich war nicht im eigentlichen Sinne eine Journalistin, die schnell die Geschichte der Geschichte zu schreiben wusste. Mir lag es fern, die bei TIO arbeitenden Frauen einer Öffentlichkeit auszusetzen, die zusätzlich gefährlich für sie werden könnte. Und wie die Massenmedien über Mord und Totschlag berichten, ist ja bekannt.

Aber ich war auch empört über die linke türkische Community, die es damals in Berlin noch gab – hauptsächlich Männer, die politisch aktiv waren – und wie ignorierend sie mit dieser Attacke umgegangen sind: das TIO sei eben ein Lesbenprojekt. Ich war wirklich zutiefst enttäuscht über diese Art von Behandlung, als ob das nicht zählt, wenn es Lesben wären. Woher ich die Chuzpe hatte, die allzu tolerierte Männergewalt in der türkischen Communitiy zum Thema zu machen, ist mir heute fast nicht mehr nachvollziehbar. Aber ich habe dann damals mit einer sehr engagierten TIO Frau – Liesl Bagana, die sich auch sehr darüber geärgert hatte, wie die linke türkische Community mit dem Vorfall umgegangen war, eine Ausstellung im KATO in Berlin-Kreuz-

3 Zur Finanzierung ihres Jurastudiums arbeitete Seyran Ateş in der Berliner Beratungsstelle ›TIO – Treff- und Informationsort für Frauen aus der Türkei‹. Während einer Beratung 1984 erschoss ein Mitglied der faschistischen türkischen ›Grauen Wölfe‹ eine Besucherin, Ateş wurde lebensgefährlich verletzt.

4 Bendkowski, Halina (1984): »Dieser Mord ist ein politischer Anschlag«. Emma 11, S. 6.

berg gemacht. Wir haben die Ausstellung »Die verschleierte Gewalt« genannt. Das Ganze fand im Rahmen der Internationalen Bauausstellung statt. Es gab damals eine starke Frauenbewegung in Berlin, die sich mit der gängigen Bearbeitung des Falles nicht zufrieden geben wollte. Das hat mich sicherlich auch ermutigt, die türkischen linken Vereine direkt aufzufordern, zu unserer Ausstellung zu kommen und sich explizit mit dem Thema auseinanderzusetzen. Es fanden mehrere Diskussionsveranstaltungen im KATO während der Ausstellung statt. Das waren wohl die ersten politischen Auseinandersetzungen zwischen der Frauenbewegung und der inter/nationalen Linken vor Ort. Ganz praktisch versuchte ich in meinen Moderationen, den linken Theorien Leben abzugewinnen. Und zwar zum Schutze der Frauen. Das hatte zur Folge, dass es große Solidarisierungen mit den Frauen gab, es gab Initiativen von Taxifahrern, die immer in der Nähe des TIO herumgefahren sind, weil die Polizei damals nicht in der Lage war, das TIO wirklich zu beschützen. Das war rückblickend meine erste Konfrontation mit dem Thema Rassismus und Feminismus. Wir Feministinnen aus den damaligen Zusammenhängen zwischen Uni und Projekten haben uns eben nicht von Rassismusvorwürfen einschüchtern lassen. Denn wir verstanden uns als links und feministisch.

Aber die Debatte zwischen Rassismus und Feminismus begann an allen späteren Frauen-Sommerunis, vor allem in Bremen, ein Thema anderer Art zu werden. Der Feminismus wurde verdächtigt, rassistisch zu sein, sich nur für die Interessen der weißen Frauen einzusetzen, während migrantische Frauen von uns als Opfer ihrer Männer dargestellt würden. Das Problem, dass es sowohl rassistische, aber auch Opfer des Sexismus gibt, wurde quasi theoretisch gesäubert. Jedenfalls verschob sich die Debatte und es wurde immer schwieriger, über Opfer generell zu sprechen. Damit meine ich aber explizit nicht die sehr einflussreiche Mittäterschaftsdebatte, die es meiner Meinung nach geradezu gebot, es den am und im Patriarchat mittuenden und davon profitierenden Frauen, nicht die nötige Kritik vorzuenthalten. Dennoch wurde uns zunehmend ein Rassismus vorgehalten, wenn wir die spezifischen Probleme von Migranten und Migrantinnen thematisierten. Ich wusste überhaupt nicht richtig mit dem ›feministischen‹ Vorwurf des Rassismus umzugehen. Ich habe nicht verstanden, warum unser ›Opfer-Feminismus‹ beschuldigt wurde, rassistisch zu sein, ich gar beschuldigt wurde, rassistisch zu sein. Ich fand und finde das auch immer noch falsch. Ich bin ja selber Migrantin, nach dem Krieg bin ich mitgenommen worden, ich konnte kein Deutsch und bin dann im Ruhrgebiet aufgewachsen. All das, was die Kinder von Migranten und Migrantinnen heute erzählen, das kenne ich wirklich alles selber aus eigener Erfahrung. Es hielt uns die katholische Kirche im Würgegriff – sie war von hinten auf die Reinheit und Dummheit der Mädchen aus. Heute noch bin ich sauer darüber, wie die Gesellschaft katholische Mädchen aus diesem Milieu

alleine gelassen hat. Wie die katholische Kirche, vor allem auch in Heimen und Internaten, mit religiösen Zucht- und Identitätsvorstellungen die Mädchen und Jungen fertig gemacht hat.

Günter Langer, der die ›Becklash‹-Initiative mitgründete, war Lehrer am ›Berlin-Kolleg‹[5]. Ich kannte ihn und Helke Sander aus meiner Beschäftigung mit 1968 und den 1968er/inne/n. Deshalb trafen wir uns häufiger. Und Günter Langer erzählte uns bei diesen Treffen häufig – schon vor der Aktion von Marieluise Beck und anderen – wie es in den Schulen aussieht, wie kompliziert es in den Schulen ist: Wie hilflos sich die Lehrer/innen den Eltern gegenüber fühlen, vor allem den Vätern von türkischen Mädchen gegenüber, wie viele resigniert sind angesichts der Anmaßung vieler Väter von islamischen Mädchen. Und es gibt keine Unterstützung für Lehrer/innen vom Senat, noch gibt es eine Debatte darüber, dass immer mehr Mädchen verschwinden, nach den Ferien nicht zurückkommen.

Als dann die Aktion von den dreien war, also von Marieluise Beck, die damals ›Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration‹ war, von Barbara John, der langjährigen ›Ausländerbeauftragten des Berliner Senats‹ a.D. und von Rita Süssmuth, der Vorsitzenden des ›Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration‹ und Präsidentin des Deutschen Bundestags a.D., da dachte ich, das gibt es doch nicht! Ich empfand das als ein Abknicken oder Einknicken oder – soziologisch ausgedrückt – als Identifikation mit dem Aggressor. Dass sie angesichts der Schwierigkeiten von Frauen oder jungen Mädchen, die sich eben nicht zur Wehr setzen können – und es werden ja immer mehr Mädchen, die mit Kopftuch gehen müssen – solch eine Aktion gemacht haben, anstatt sich, was, wie ich meine, ihre vornehmliche Aufgabe als Ausländerbeauftragte gewesen wäre, sich für diejenigen einzusetzen, die sich in schwierigen Lebensumständen befinden, ist unverzeihlich. Also diejenigen, die das Kopftuch nur als Mode oder als Kulturverstärkungsmerkmal sehen, die sind nicht das Problem. Aber ich sehe die Schwierigkeiten derjenigen, die durch ihre Eltern zum Kopftuch gezwungen und damit in unglaubliche Probleme gedrängt werden. Ich hatte ja schon vorher einen Internet-Aufruf gestartet, als die ›Kopftuchdebatte‹ etwas virulenter wurde und das Kopftuch, wie ich meine, verharmlost wurde. Auf diesen Aufruf kamen schon ganz viele Zustimmungen von Frauen, die ich gar nicht kannte und eben von sehr vielen türkischen Frauen, die sich von mir offensichtlich unterstützt sahen.

Als ich dann mit Helke Sander und Günter Langer über die Kopftuchaktion von Beck u.a. gesprochen habe, waren sie gleich auf meiner Seite, besonders Günter Langer auf Grund seiner eigenen Erfahrungen im ›Berlin-Kolleg‹. Dann haben wir uns überlegt, dass wir eine Initiative starten. Das

5 Abrufbar: http://berlin-kolleg.de, 25.02.2009.

Wortspiel ›Becklash‹ war Helke Sanders Idee. Die fand ich auch gut, weil es ja auch ›Backlash‹, also Rückschritt bedeutet. Das war damals in aller Munde. Auch für Leute, die nicht English sprechen war klar, was ›Backlash‹ im Feminismus bedeutet. Es war sprachlich eine Attacke insbesondere gegen Marieluise Beck. Ich kannte sie auch persönlich aus gemeinsamen politischen Zeiten zuvor und schätzte sie eigentlich sehr. Aber ich fand ihre Aktion feige und als ein Einknicken vor den notwendigen Auseinandersetzungen um die Freiheit für die Frauen. Von Barbara John wusste ich, dass sie immer den Ausgleich sucht und für mich diesbezüglich auch immer eine liberale CDU-Frau geblieben ist. Aber von Marieluise Beck hätte ich erwartet, dass sie den Konflikt thematisiert, den es gibt. Und deswegen musste sie mit ihrem Namen herhalten, ihr Name passte ja auch. Erst war ich zögerlich, denn ich wollte sie gar nicht persönlich angreifen, ich wollte sie politisch angreifen. Sie hat sich daraufhin aber auch nie bei mir gemeldet – ich mich aber auch nicht bei ihr.

Petra Rostock: Angesichts der Debatten über Rassismus und Feminismus, die Du vorher erwähnt hast – war das ein Vorwurf, der auf Euren offenen Brief kam, dass Ihr rassistisch seid?

Halina Bendkowski: Ja. Die Debatte tobt heute noch im Internet. Ich wurde unter anderem von irgendjemand als ›Nationalfeministin‹ klassifiziert. Darüber musste ich fast lachen. Nur dumm, wenn die Dummen einem dumm kommen, ohne sich dagegen wehren zu können. Aber wie die Debatte gelaufen ist, sind Günter Langer, Helke Sander und ich zu einem Trio non grata geworden. Vor allem auch Helke Sander, die für ihren Film[6] und ihr Buch[7], mit dem sie meines Erachtens den entscheidenden feministischen Beitrag zum Thema Vergewaltigung in der Alliiertenzeit gemacht hat, inhaltlich und sachlich unzulässig angegriffen wurde. In der linksliberalen und linksradikalen Szene wurde unser Aufruf als daneben abqualifiziert. Aber das fand ich nicht so schlimm, ich wusste, dass wir da durch müssen. Und ich finde, wir haben nicht nur Recht behalten sondern es ist noch schlimmer geworden. Obwohl, was mich immer noch intellektuell und politisch kränkt und was ich der feministischen Debatte zum Vorwurf mache, ist, dass sie sich so hat einschüchtern lassen und meiner Meinung nach das Denken eingestellt hat bezüglich der Frage, was es eigentlich bedeutet, wenn man sich in der Rassismusdebatte nicht nur auf die Seite der Männer einlässt. Ich weiß, dass

6 »BeFreier und Befreite. Krieg, Vergewaltigungen, Kinder. Deutschland 1991/1992«. ›Bremer Institut Film/Fernsehen‹ (BIFF) in Koproduktion mit ›Helke Sander Filmproduktion‹, ›Journal Film Klaus Volkenborn‹ und dem WDR. Regie und Buch: Helke Sander.

7 Sander, Helke/Johr, Barbara (Hg.) (1992): BeFreier und Befreite. Krieg, Vergewaltigungen, Kinder. München: Kunstmann.

es Rassismus gibt, das ist für mich gar keine Frage. Und es gibt auch Fremdenfeindlichkeit. Aber wie die Gesellschaften jetzt auf die ›Kopftuchfrage‹ reagieren, ist, dass von allen Seiten die Frauen fallen bzw. alleine gelassen werden. Ich empfinde das als einen feministischen Verrat.

Petra Rostock: Was entgegnest Du denn dem Argument, das auch von Marieluise Beck u.a. in ihrem offenen Brief angeführt wurde, dass ein Kopftuchverbot erstens nur Frauen trifft und zweitens genau den Frauen, die sich beruflich emanzipieren wollen, Steine in den Weg legt?

Halina Bendkowski: Ich finde, das ist ein interessant gewähltes Argument, das man aber nur verwenden kann, wenn man schon vorher akzeptiert hat, dass Frauen sich unterzuordnen haben. Wenn Frauen untergeordnet sind, bekommen sie dann wieder gewisse Freiheiten zugestanden. Das ist in allen arabischen Ländern so, dass Frauen bestimmte Dinge nur dürfen, wenn sie die Anpassung geleistet, d.h. sich untergeordnet haben. So ist die Realität.

Ich weiß natürlich, dass es die Vorstellung von erwachsenen Frauen gibt, die sich freiwillig für das Kopftuch entschieden haben. Aber so weit sind wir in unserem Brief und unserer Initiative auch gar nicht gegangen. Wir haben uns auf eine ganz kleine, aber lebensentscheidende Phase von jungen Mädchen bezogen. Das heißt, dass Mädchen in öffentlichen Schulen keine Kopftücher tragen sollen, weil in dieser Lebensphase der Zwang unkontrollierbar ist, also auch nicht mal kontrollierbar durch die das Kopftuch Tragenden selber und um bis zu einem gewissen Alter, wenn sie sich alleine entscheiden können, so viel Gleichheit wie möglich herzustellen und den Mädchen einen Einfluss auf ihren eigenen Kopf zu ermöglichen.

Ich wohne ja selber in einer Gegend von Berlin, in der es einen hohen Bevölkerungsanteil mit türkischem Migrationshintergrund gibt, deshalb ist mir das Problem auch heute noch vertraut. Und ich muss euch sagen, es regt sich immer wieder mein Feminismus, wenn ich die tief verschleierten Frauen sehe und ihre Männer in sportlichen Outfits vor ihnen hergehend. Eigentlich müsste ich hier wegziehen, weil ich diesen Anblick gar nicht ertragen kann. Für mich ist das eine derartige schreiende sexistische Inszenierung, dass ich dem gar nicht zuschauen kann. Es gibt ja auch bei den orthodoxen Juden diese bekloppten Bekleidungsvorschriften, aber da sind sie wenigstens gleichermaßen bekloppt verteilt, die Männer im schwarzen Kaftan schwitzen genauso wie die Frauen in ihren langen Gewandungen und unter Perücken. Das mag man unvernünftig finden, aber es ist nicht sexistisch. Bei den Menschen aus islamischen Herkunftsländern ist dem inszenierten Sexismus nur schwer mit soviel Vernunft der Unvernunft gegenüber beizukommen. Die Jungs sportlich, flott, halbnackig bei Sonnenschein und die Mädchen daneben verschleiert. Wer das nicht empörend findet, der findet das ok. Und dass die Gesell-

schaft da nicht versucht entgegenzusteuern, finde ich nach wie vor ein großes Versagen.

Sabine Berghahn: Aus der Sicht der Betroffenen, d.h. aus Sicht der Musliminnen und Muslime, sieht die Situation doch ganz anders aus. Erstens denken nicht alle Muslime gleich über das Kopftuch, zweitens wird es auch nicht immer aus denselben Motiven heraus getragen. Abgesehen von dieser Diversität auch unter den Muslimen – kommt es Dir nicht seltsam vor, dass Du Diene Einstellung, Deine Art von Wohlbefinden und Kleidungsästhetik auf andere Menschen projizierst und das Kopftuch so interpretierst, wie man es zwar interpretieren kann, denn es gibt in einigen Fällen sicherlich auch den Zwang, ein Kopftuch zu tragen – aber Du generalisierst diesen Zwang.

Halina Bendkowski: Mir ist schon ganz klar, und das ist auch unübersehbar, dass ein Effekt dieser Debatte ist, dass ganz viele türkische Frauen das Kopftuch als Schmuckstück ihres Protestes tragen und es auch ästhetisch gestalten. Das ist mir klar, aber, wie gesagt, ich rede von denjenigen, die gezwungen werden. Und das ist keine Frage der Ästhetik.

Sabine Berghahn: Aber es gibt gar nicht so viele Frauen oder Mädchen, bei denen man klar sagen kann, dass sie zum Kopftuch gezwungen werden. Und gerade die so genannten ›Neo-Muslimas‹,[8] die ein Kopftuch sehr bewusst tragen und emanzipiert auftreten, betonen gerade, dass das Kopftuch ihre Entscheidung war und ihre Mütter teilweise gar keine Kopftücher tragen. Die geben dem Kopftuch einen anderen Sinn, der auch nicht einheitlich ist und vielleicht von außen nicht immer nachvollziehbar. Aber jedenfalls ist es nicht so, dass sie zum Kopftuch gezwungen werden und auch nicht so, dass sie sich einfach unterordnen.

Halina Bendkowski: Auf dieses Feld begebe ich mich nicht, denn über diese Frauen rede ich nicht.

Petra Rostock: Aber woran machst Du Deine Unterscheidung zwischen denen, die zum Kopftuch gezwungen werden und denen, die es freiwillig tragen, fest?

Halina Bendkowski: Ich kann keine Unterscheidung von außen machen und weiß auch, dass Opposition und Protest die sonderbarsten Formen annimmt, auch die Form der freiwilligen Selbstkasteiung und Unterdrückung. Weil ich die Unterscheidung nicht machen kann, aber weil es mir um die geht, die ge-

8 Siehe auch Monjezi Brown in diesem Band.

zwungen werden, bin ich in der Schulausbildung für einen repressionsfreien Raum, repressionsfreien Raum bezogen auf religiöse Zurichtung durch Kleidung, aber auch repressionsfrei in dem Sinn, dass die Mädchen sich nicht halbnackt präsentieren müssen, um Aufmerksamkeit zu erregen. Deshalb bin ich heutzutage sogar dafür, dass es so etwas wie Schuluniformen gibt. Das wäre auch sozial gesehen eine unheimlich Entlastung für diejenigen, die nicht mithalten können. Das Schuluniformenmodell ist gerade in Ländern entwickelt worden, in denen es große Klassenunterschiede gab. Das habe ich noch nicht ganz durchdacht, aber ich bin erst einmal für die Gewährleistung eines repressionsfreien Raums, bis die Mädchen so alt sind, dass sie selbst entscheiden können, ob sie ein Kopftuch tragen oder sich halbnackt präsentieren wollen, und dass sie eben nicht durch Modelle oder Lehrerinnen in irgendeine Richtung gezwungen werden. Und nur über diese Mädchen und jungen Frauen kann ich reden. Über die anderen nicht, auch wenn ich weiß, dass es die gibt.

Aber ich möchte noch eines korrigieren – den Punkt mit der Ästhetik. Das ist mir zu entpolitisierend. Wenn ich diese sexistische Inszenierung durch Kleidung sehe – das ist keine Frage von Ästhetik. Wenn die Männer, ob alt oder jung, sehr modern gekleidet sind und neben ihnen völlig verschleierte Frauen, ist das für mich eine blanke sexistische Inszenierung. Das empfinde ich nicht nur so, das ist es auch. Ich habe einige Kontakte zu den Nachbar/-inne/n hier und ich weiß, wie die Situation ist: dass die Mädchen gezwungen werden, lange Haare zu haben und sie sich über mich wundern, weil ich kurze Haare habe. Was etliche türkische Männer hier über mich denken, will ich gar nicht von ihren Frauen wissen.

Gerade in einer so unaufgeklärten religiösen Gemeinde und mit ›unaufgeklärt‹ meine ich, dass es nicht viele interne Debatten über das Kopftuch und religiöse Normen gibt, wird alles über Frauen geregelt. Das ist früher bei uns auch so gewesen und das versucht der derzeitige Papst Benedikt ja wieder mit seiner Gender Enzyklika[9] als ›göttliche Ordnung‹ in die Welt hinein zu verfügen. Nicht, dass ich mir da irgendwelche Illusionen mache. Nur der Papst gefährdet gar seinen Einfluss, den er sich durch eine ausgerufene Repaulinisierung der katholischen Welt so fromm wünscht. Übrigens war auch der Apostel Paulus – dessen 2000. Geburtstag im Jahr 2009 vatikanisch gefeiert wird – für das Kopftuchtragen der Frauen beim Beten. Und diese Kleidervorschrift war kein Modetipp, sondern eine Zurückweisung der Frauen aus der anfänglich begeisterten Gleichheit der Katholiken. Dass Paulus so

9 Siehe die Enzyklika »Deus Caritas Est« von Papst Benedikt XVI, »an die Bischöfe, and die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe«, abrufbar: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html, 04.02.2009.

früh nach Jesus wieder für die Ungleichheit der Geschlechter missioniert hat, ist doch verwunderlich. Die katholische Theologie hat eine reiche Tradition an Deutungen. Doch hätten nicht viele Feministinnen, wie auch ich, bei Kirchentagen die Lehren in Frage gestellt, hätten die katholischen Würdenträger weiter gekanzelt. Ich kenne etliche feministische Frauen, die aus welchen Gründen auch immer in der katholischen Kirche sind und bleiben wollen, aber ganz offen den Papst als unfehlbaren Vertreter Gottes mitsamt seinen Vertretern lächerlich finden. Interessanterweise werden in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit, z.B. in der Politik, die christlichen Kirchen viel ernster genommen als von ihren eigenen Mitgliedern. Solche Allianzen geben doch zu denken.

Sabine Berghahn: Gerade dann müsste man ja zugestehen, dass innerhalb muslimischer Gemeinden die Autoritäten konfrontiert werden. Teilweise findet das auch schon statt. Es gibt durchaus mutige Musliminnen, die andere konkurrierende Interpretationen der Religion liefern, die in den Gemeinden eine eigenständige Arbeit etablieren und feministische Positionen vertreten.

Halina Bendkowski: Ich kenne nur Seyran Ateş und Necla Kelek.

Petra Rostock: Die gehören allerdings nicht zu den von Sabine Berghahn beschriebenen Musliminnen, weil sie gar nicht gläubig sind. Wenn es um eine Auseinandersetzung innerhalb einer Religion geht, warum sollte man sich dann mit Nicht-Gläubigen über die Auslegung der religiösen Normen auseinandersetzen?

Halina Bendkowski: Das Problem dieser Religion ist ja, dass viele ihrer Angehörigen fast gar kein Leben außerhalb dieses Kulturkreises kennen. Insbesondere die Mädchen sind ihren Familien ausgeliefert und dadurch kulturell isoliert. Das war ja auch bei uns so. Religion als Kultur ohne Religionsfreiheit. Es gibt ja die Religionsfreiheit im Islam nicht, im Katholizismus auch nicht bis 1965. Die religiösen Ordnungshüter wissen natürlich, dass viele Muslime ihren Glauben nicht ›richtig‹ praktizieren. Wenn Du sagst, Necla Kelek oder Seyran Ateş sind nicht religiös – natürlich kritisieren sie den Islam von außen, aber sie sind von diesem Kulturleben wahrscheinlich bis in den letzten Winkel ihres Seins beeinflusst. Umso heftiger kritisieren sie den Islam von außen und umso heftiger werden sie auch attackiert. Das macht es für sie wahrscheinlich nicht einfacher.

Aber ich möchte gerne wissen, wer sich in der islamischen Community traut, zum Beispiel die Imamausbildung zu kritisieren. Es wird ja – das ist ein Fortschritt der ganzen Debatten, muss ich sagen – in Berlin-Lichtenberg eine Schule eingerichtet, in der Imame ausgebildet werden sollen, damit die

Imame deutsche Länderkenntnisse haben. Da fragt dann die Journalistin, ob da auch Frauen ausgebildet werden und die Antwort ist nein. Überrascht über so eine Frage sagt er, nein haben wir nicht vor, mal gucken, ob wir das mal machen.[10] Wirklich auf so einer Ebene. Auch da sind Frauen überhaupt nicht vorgesehen.

Ich finde feministische Theologie zwar in gewisser Weise absurd, denn alle Religionen sind derartig sexistisch, wirklich alle und immer, wenn sie attackiert worden sind und schwer in die Enge gedrängt worden sind durch Mutige, die sich das nicht haben bieten lassen wollen, dann haben sie ihr Unwesen weiter getrieben, wollen ja auch weiter machen. Deshalb ist mir die feministische Theologie fremd. Ich verstehe dennoch, dass man sich für Karrierefrauen einsetzen muss, weil alle Karriere machen dürfen. Aber das ist ein sehr soziologisches Wissen, das ist nicht meine Empathie. Ich glaube tatsächlich, dass man eine solche Kulturtradition oder -realität wie Religion nur von außen kritisieren kann, weil für die Frauen innerhalb der Religion kein Platz vorgesehen ist – nicht in der katholischen Kirche, nicht im Islam. Im Protestantismus haben Frauen nur durch herbe Kritik und unglaubliche Auseinandersetzungen einen Platz erobert. Es kommt von innen gar nicht zu solchen Verbesserungen, und das ist auch im Islam so.

Ich ärgere mich, auch über Euch, weil ich denke, es ist eine Anpassung – an den Mainstream. Es ist Folgendes passiert: Durch den Neoliberalismus gibt es keinen Sozialstaat mehr und in allen Kulturen haben die Kirchen dadurch mehr Macht erreicht.

So auch bei uns. Und das nehme ich der rot-grünen Regierung Politik ganz besonders übel. Das ist für mich auch biographisch bitter, weil ich viel bei den Grünen engagiert war. Als man dachte, jetzt ist endlich die Zeit gekommen, um emanzipatorische Ideen umzusetzen, reden sie von Eigenverantwortung. Hartz IV als Konzept der Eigenverantwortung ist zynisch und unerträglich. Dieses Denken alleine bedeutet natürlich insbesondere für die Ärmeren und für Migrantinnen und Migranten, dass sie ohne Alternativen in Abhängigkeiten gehalten werden.

Petra Rostock: Was genau meinst Du denn mit der Anpassung an den neoliberalen Zeitgeist?

Halina Bendkowski: Ich denke, dass weltweit der Neoliberalismus, der neoliberale Zeitgeist eine verheerende Entsolidarisierung befördert hat, vor allem mit den Armen.

10 Siehe Ataman, Ferda (2009): »Imam-Internat im früheren DDR-Kulturhaus«, Tagesspiegel v. 18.02.2009.

Und die Kirchen tafeln mit. Für mich heißt Feminismus aber, um beim Thema zu bleiben, nicht nur Umverteilung von Ressourcen sondern ebenso von Bildung, von Förderung und von Chancen auf ein Leben auch jenseits von Religion und Familie. Ein Nachbar zum Beispiel, der verbietet seiner Frau einen Deutschkurs und ist damit erfolgreich, weil er sich einfach nicht um die Kinder kümmert. So einfach ist das, so banal. Das ist eine junge Frau und die kann ihre Kinder auf Deutsch jetzt schon nicht verstehen. Und das ist wahrlich kein Einzelfall sondern die Realität der sich nicht verantwortlich wissenden Gesellschaft. Die Realität, die der Neoliberalismus erzeugt hat, bedeutet in den Geschlechterverhältnissen immer eine größere Abhängigkeit und eine Re-Inszenierung der Geschlechterhierarchie. Dem muss man sich wirklich ganz bewusst und auch kämpferisch entgegenstellen und auch die Grünen attackieren, die alle ihre emanzipatorischen Versprechen nicht nur nicht einlösen konnten, sondern schlimmer, aufgegeben haben – leider auch Marieluise Beck. Wer bei Hartz IV für die Bedarfsgemeinschaft votiert hat, hat dem Gleichheitstreben nach Unabhängigkeit einen backlash-Tritt verpasst.

Sabine Berghahn: Wenn wir noch mal einige Jahrzehnte zurückgehen, wurde doch in der feministischen Diskussion von denjenigen, die nicht zur weißen Mittel- oder Oberschicht gehörten und nicht heterosexuell waren, kritisiert, dass im Feminismus die zwischen Frauen existierenden Differenzen nicht berücksichtigt werden und es keine Anerkennung und keinen Respekt für diejenigen gibt, die in irgendeiner Form vom feministischen ›Mainstream‹ abweichen. Mit dieser Kritik hat sich auch der Feminismus verändert, es kamen neue Denk- und Forschungsrichtungen auf, und es besteht meines Erachtens heute weit gehende Einigkeit, dass diese Homogenisierung der Frauen nicht sein darf und dass auch innerhalb des Feminismus Differenzen anerkannt werden müssen, soweit es legitime Differenzen sind und nicht unterdrückerische. Wer aber soll das besser beurteilen können, als die Betroffenen selbst? Und, um noch einmal auf das Kopftuch zurückzukommen – zu diesem relativ lächerlichen Symbol, was als solches keinen Schaden anrichtet, sondern allenfalls in seiner Symbolik und was dahinter vermutet wird: Da, wo das Kopftuch wirklich freiwillig getragen wird und ihm ein positiver, Selbstbewusstsein ausdrückender Sinn gegeben wird, kann man eigentlich nichts dagegen sagen und schon gar nicht von einem pluralistischen feministischen Standpunkt aus.

Halina Bendkowski: Das ist wirklich nicht einfach zu diskutieren. Kurz gefasst würde ich sagen, das ist ein Totschlagargument. Das ist genau die Debatte, die früher auf verschiedenen Frauensommerunis in Bremen geführt wurde. Schon damals dachte ich, wo wird diese Beliebigkeit hinführen. Der Feminismus muss dekonstruiert werden ob seines Alleinvertretungsanspruchs? Da-

mit wurde behauptet, es hätte vorher *den* Feminismus gegeben? Das immer wieder zu behaupten, macht es nicht wahrer. Wer sich nur ein wenig in der Geschichte der Frauenbewegung auskennt, weiß, dass es die unterschiedlichsten Zirkel, Klüngel, Zentren, aber dadurch auch interessante Lektüren und Debatten gab, solange es um die Befreiung von Frauen nicht nur theoretisch ging. Die Debatte um Differenzen ist mir wohl vertraut. Ich kenne diese Debatte auch aus den USA, wo sich die schwarzen Frauen in Differenz zum weißen Feminismus zum ›womanism‹ bekannten. Dabei ging es aber nicht um den Rassismus der Feministinnen, denn die Feministinnen der ›Women's Liberation‹ hatten sich damals in ihrer Selbstpolitisierung gerade dafür entschieden für sich selber denken und sprechen zu wollen. Und dabei war nicht der Rassismus dieser Feministinnen verantwortlich, dass die schwarzen Frauen nicht mitmachen konnten. Das ist Unsinn. Sondern es war der Rassismus der Gesellschaft, der den schwarzen Frauen die Chancen verweigerte an Universitäten zu lernen. Es gibt keine einzige feministische Legitimation dafür. Nicht die aufbegehrenden Feminstinnen waren antischwarz, sondern die von ihnen kritisierten Verhältnisse. Aber diese Differenzen waren von den weißen Frauen, von den engagierten Feministinnen doch nicht gewollt. Solche Feministinnen zu Rassistinnen zu erklären, finde ich unmöglich.

Sabine Berghahn: Das habe ich auch nicht getan. Mir geht es um die Anerkennung von Differenzen, darum, dass man nicht immer alles von dem eigenen Standpunkt, den eigenen Deutungen und Empfindungen aus, interpretieren kann.

Halina Bendkowski: Das wiederum finde ich so klar wie Kloßbrühe. Natürlich weiß ich, wenn ich damals in der ›Frauenaktion Scheherazade‹[11] arabische Feministinnen getroffen habe, dass deren Kulturhintergrund ein ganz anderer war. Das war schwierig, ich hatte damals Hemmungen zu sagen, dass ich lesbisch bin, ich dachte, ich überfordere sie damit vielleicht. Das finde ich jetzt im Nachhinein feige. Ich habe vor kurzem eine Website von palästinensischen lesbischen Frauen entdeckt. Ist das nicht wunderbar? Wenn man aus fragwürdiger Rücksicht nicht die Realität thematisiert, lässt man die Frauen damit alleine. Aus heutiger Sicht finde ich diese Art von Rücksichtnahme einfach falsch. Was heißt denn, ganz ernsthaft, Pluralität? Als Feministin geht es mir

11 1991 gründeten Ute Scheub (taz) und Halina Bendkowski in einer Berliner Küche die ›Frauenaktion Scheherazade‹: Sie starteten eine ›Urabstimmung gegen den Krieg‹ im Golf und 50 000 Frauen aus aller Welt unterschrieben ihr Manifest, das dann dem UN-Generalsekretariat in New York übergeben wurde. Nach dem 11. September 2001 wurde die ›Frauenaktion Scheherazade‹ wieder aktiv: Ihr neues Projekt war die Gründung eines ›Weltfrauensicherheitsrats‹, der dem Weltsicherheitsrat zur Seite stehen soll.

immer darum, da wo Frauen von Männern unterdrückt werden und es merken – viele merken es auch nicht, das ist klar, viele finden auch gar nichts dabei – und es sich aber nicht bieten lassen wollen, dass denen alle möglichen Hilfsmaßnahmen angeboten werden. Und dazu gehört nicht nur die feministische Debatte sondern auch, dass die Gesellschaft zivil verpflichtet ist dafür zu sorgen, dass sie zu keiner Unterordnung gezwungen werden dürfen.

Petra Rostock: Um noch mal auf Eure Initiative ›Becklash‹ zurückzukommen. So wie Du das vorhin beschrieben hast, habe ich verstanden, dass Du Kopftücher für Mädchen in Schulen genauso verbieten willst wie für Lehrerinnen. Wenn ich den Aufruf »Stichwort: Becklash« lese, dann geht es aber in keiner der Formulierungen um ein Kopftuchverbot, sondern es wird vielmehr ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Kopftuch und jeder anderen Form von Unterdrückung und Gewalt. Ihr schreibt: »Bei der gegenwärtigen ›Kopftuch-Debatte‹ geht es nicht nur um eine Kleiderordnung. In Wirklichkeit befinden sich viele in Deutschland lebende Frauen in einem rechtsfreien Raum. Es gibt eine große Zahl hier lebender Frauen und Mädchen, für die das GG nicht zu gelten scheint und denen das GG keine Rechtssicherheit bietet. Was heißt das? Diese Frauen dürfen nicht aus eigenem Willen das Haus verlassen, sei es, weil es ihnen als Ehefrauen von ihren Männern verboten wird oder weil sie von Menschenhändlern nach Deutschland verschleppt, zur Prostitution gezwungen und ansonsten versteckt, weil illegal gehalten werden«.[12]

Halina Bendkowski: Bei dem was Du gerade zitiert hast, kommt es natürlich darauf an, was man bei der ›Kopftuchdebatte‹ überhaupt debattieren will. Also ich debattiere über diejenigen, die gezwungen werden, und von denen ich sehe, dass es auch mehr werden. Und es gibt tatsächlich einen rechtsfreien Raum, es gibt für zwangsverheiratete Frauen einen rechtsfreien Raum, in dem nichts für sie getan wird. Das ist aber die Realität von ganz vielen Frauen. Was bedeutet das denn für eine Gesellschaft? Deshalb haben wir in dem Aufruf auch gesagt, dass die Frauen und die Männer, wenn sie immigrieren, über die Rechtslage in Deutschland aufgeklärt werden sollen. Und dafür bin ich heute noch.

Petra Rostock: Entsprechen die Einbürgerungstestverordnung und der Nachweis einfacher Deutschkenntnisse beim Nachzug von Ehegatt/inn/en aus dem Ausland Deiner Vorstellung von Aufklärung?

Halina Bendkowski: Ich bin für die wirkliche Aufklärung. Ich halte es für zwingend geboten, dass in der Sprache der Menschen, die einwandern und in

12 Abrufbar: http://www.isioma.net/sds06203.html, 04.02.2009.

einer Form, die sie verstehen können, Frauen und Männer darüber aufgeklärt werden, dass sie in Deutschland laut GG gleichberechtigt sind und sich eine Frau nicht zwangsverheiraten lassen muss. Wichtig ist, Menschen für Konfliktfälle Rechts- und Sozialhilfe anzubieten und zu gewähren und sie das wissen zu lassen. Es muss ganz besonders ausgeführt werden, dass Frauen sich wie Männer scheiden lassen können und dass es ein Recht auf Unversehrtheit für alle gibt. Es ist wichtig, dass Menschen, die nach Deutschland immigrieren, Kenntnis davon haben, denn nur was man weiß, kann man im Konfliktfall nachfragen. In dem Aufruf damals wollten wir ein Panorama aufmachen, das zeigt, dass in dieser Gesellschaft, die sich so aufgeklärt gibt – damals noch unter rot-grün –, ganz viele Frauen in einem rechtlosen Zustand leben. Und dass das geduldet wird unter einem Liberalitätsvorbehalt, den ich unakzeptabel finde, weil er den Problemen eigentlich nur ausweicht. Wofür haben wir denn gekämpft, beispielsweise bei Vergewaltigung in der Ehe? Heute sagen alle, ist doch selbstverständlich, dass eine Frau sich in der Ehe nicht vergewaltigen lassen muss. Aber dafür mussten wir kämpfen. Sollen wir jetzt wieder alles den Traditionen überlassen? Die Traditionen sind doch furchtbar.

Sabine Berghahn: Es muss aber berücksichtig werden, worauf Ihr eigentlich reagiert habt! Der Aufruf »Wider eine Lex Kopftuch« bezog sich auf das Bundesverfassungsgericht und die von ihm eröffnete Möglichkeit, Verbotsgesetze für Kopftücher von Lehrerinnen zu erlassen, also Verbotsgesetze gegen religiöse, politische und weltanschauliche Symbole überhaupt bei Lehrkräften in der Schule. Und wenn man sich den Aufruf von Marieluise Beck und ihren Mitstreiterinnen anschaut, der ist schon so differenziert, so abgeschwächt, da wird gesagt, dass es natürlich Fundamentalismus und Unterdrückung von Frauen gibt und das Kopftuch auch als ein Symbol dafür verwendet werden kann, aber dies eben nicht bedeuten muss. Das ist genau dasselbe, was das Bundesverfassungsgericht auch zum Ausdruck gebracht hat, jedenfalls die Senatsmehrheit. Wenn Ihr darauf reagieren wolltet, dann haben die Verfasserinnen des »Wider eine Lex Kopftuch«-Aufrufes eigentlich gar keine Gelegenheit dazu geboten. Ich denke, Ihr habt da etwas hineinprojiziert, weil Ihr eine generelle Debatte eröffnen wolltet, zum Thema: Wie gehen wir mit muslimischen Einwanderern um? Und wie gehen die wiederum mit ihren Frauen um?

Halina Bendkowski: Nein. Meine Kritik an Marieluise Beck und Barbara John war und ist noch heute eine andere. Damals echauffierte sich die Debatte zunehmend und kam auch auf das zu sprechen, was, und da gebe ich der Seyran Ateş in gewisser Weise Recht, unter dem multikulturellen Etikett ›liberal‹ unter dem Tisch liegen geblieben ist. Und das kochte jetzt eben hoch.

Deshalb war ich bei meinem ersten Aufruf, der ja nur über das Internet gegangen ist, auch so erstaunt, dass so viele positive Reaktionen von türkischen Frauen kamen. Und die fühlten sich alleine gelassen. Dass sich jetzt die beiden Ausländerbeauftragten, einerseits die nationale und andererseits die Berliner, in dieser echauffierten Debatte nicht mit den Problemen auseinandergesetzt, sondern eine politische Symbolik geschaffen und damit bekundet haben: *seht her, manche tragen es auch so und warum sollten die keine Religionsfreiheit genießen* – das ist, was wir ihnen zum Vorwurf gemacht haben. Wir haben ihnen zum Vorwurf gemacht, dass sie sich in dieser Situation nicht auf die Seite derjenigen gestellt haben, die Probleme haben, die verdammte Probleme haben. Eine politische Partei wie die CDU und Barbara John haben immer geglättet. Ich habe sie damals auf zahlreichen Podien erlebt und sie hat immer geglättet, sich mit den Repräsentanten der Ordnung immer gut verstanden – als ob so die Probleme zu lösen wären. Ich finde, dass die beiden Ausländerbeauftragten die Frauen damit im Stich gelassen haben. Das nehme ich ihnen übel, auch heute noch.

Petra Rostock: Sind es nicht zwei separat zu behandelnde Themen? Wäre es nicht einerseits möglich zu sagen, für Lehrerinnen mit Kopftuch gilt weiterhin die Einzelfallregelung? In den Fällen, in denen es Vorbehalte gegen die Eignung einer Lehrerin mit Kopftuch gibt, wird sie nach Prüfung des Einzelfalls möglicherweise nicht eingestellt. Und ansonsten ist es sehr wohl möglich, dass Lehrerinnen mit Kopftuch unterrichten. Und andererseits gilt es Hilfsmöglichkeiten für diejenigen zu schaffen, die bisher alleine gelassen werden. Es gilt das Thema Zwangsheirat auf die politische Agenda zu setzen, wie es teilweise auch schon – beispielsweise in Nordrhein-Westfalen – geschieht. Dabei sollte das Thema Zwangsheirat gerade nicht mit dem Kopftuch verknüpft werden, schon gar nicht mit der Frage, ob Lehrerinnen Kopftuch tragen dürfen. Denn das betrifft doch ausschließlich Frauen, auf die die meisten Probleme, die Du geschildert hast, vermutlich nicht zutreffen und die auch keine Aufklärung über ihre Rechte brauchen, weil sie ihr Recht auf Religionsfreiheit als Lehrerinnen und Musliminnen einfordern.

Halina Bendkowski: Ich denke da ganz anders. Ich habe auch etliche dieser Lehrerinnen in Auseinandersetzungen kennen gelernt. Und ich muss sagen, ich war frappiert, ich war erstaunt. Das waren studierte Frauen, etliche Konvertitinnen, und die haben aus ihrer religiösen Überzeugung einen Kampf machen wollen. Bei diesen Auseinandersetzungen waren auch immer sehr viele türkische Frauen mit und ohne Kopftuch dabei, die sich um ihre Kinder Gedanken gemacht haben. Ich kann mich an eine erinnern, an eine Lehrerin, mit der ich in Göttingen diskutierte. Die hat dann gesagt, es wäre doch so gut, wenn sie mit Kopftuch Lehrerin wäre, damit die streng gläubigen Eltern

Vertrauen haben, dass die Kinder nicht auf Abwege gebracht werden und keine anderen Informationen bekommen außer denen, denen sie vertrauen können.

Aber es ist doch gerade die Chance der Schule, all die Defizite ungleicher Herkunft zu kompensieren. Damit rede ich gar nicht gegen die Muslime, sondern ich kenne diese Defizite aus meinem eigenen Milieu und meiner eigenen Biographie. Es gibt Defizite, durch die man nicht an der Gesellschaft teilhaben kann. Und meiner Meinung nach ist die Aufgabe der öffentlichen Schulen, diese Defizite streng zu kompensieren. Und es ist mir viel zu harmlos, wie alle Lehrer/innen und Rektoren den Schwanz einkneifen, wenn da irgendwelche feurigen Eltern kommen. Erst durch die Debatte, die wir auch geführt haben, ist es nicht mehr so leicht möglich, die Mädchen von schulischen Aktivitäten fern zu halten. Und es ist doch viel zu schwierig, es irgendwelchen Individuen zu überlassen, die guten Willens sind oder auch nicht, dafür zu sorgen, dass die Mädchen diesen Wahn in Reinform nicht ausbaden müssen. In allen Ländern, in denen das Kopftuch verboten wurde, war das auch ein Argument, dass die Probleme zu kompliziert sind, um sie in jedem Einzelfall zu lösen. In Frankreich, in Belgien, wo das Kopftuch verboten ist, haben die Mädchen überhaupt die Chance zu Kopf zu kommen. Was Du vorschlägst, ist viel zu schwierig. Ich fände es wunderbar, wenn es so ginge. Es geht aber nicht.

Sabine Berghahn: Dass es in den meisten europäischen Nachbarländern verboten ist, stimmt nicht. In Frankreich und der Türkei ist es verboten, in Belgien nicht gesetzlich und praktisch nur teilweise, aber dort auch nicht vergleichbar mit Frankreich; und in den anderen Ländern ist es nicht verboten.

Halina Bendkowski: Ja, das stimmt, aber ich bin nach wie vor für ein Verbot. Ich denke, Frankreich macht viele Fehler mit den Immigranten, das ist gar keine Frage, und dennoch denke ich, dass die Trennung von Kirche und Staat ein großer Gewinn ist, dass die Laizität eigentlich ein feministisches Thema ist. ›Laizität‹ ist das feministische strategische Thema, weil damit alle Kirchen, und ich meine wirklich alle Kirchen, die es nötig haben, in die Schranken gewiesen werden. Und die *muss* man in die Schranken weisen. Für mich hat das nichts mit Pluralität zu tun, sondern es ist meine feministische Überzeugung, dass die Kirchen alle auf Kosten von Frauen versagen. Alle Religionen sind eben androzentristisch und das ist noch vornehm ausgedrückt, aber historisch folgenreich.

Sabine Berghahn: Aber was ändert sich denn, wenn man solche rigiden Trennungen vollzieht, wenn man Verbote ausspricht? Was ändert sich an den Grundeinstellungen der Menschen und wie kann man Gesellschaften in-

tegrieren, die multikulturell sind und in denen sich viele durch Laizität diskriminiert und nicht als gleichberechtigte Bürger/innen anerkannt fühlen?

Halina Bendkowski: Ich glaube, alles Lernen geht nur durch Konflikte. Das geht einfach nicht anders. Lernen ist ein Konflikt. Ich meine nicht das Lernen von Wissen sondern das Lernen von Freiheit. Das ist ein einziger Konfliktprozess. Und es ist besonders schwierig für Frauen, den Mut zu haben, sich zu befreien. Es ist natürlich auch schwierig für Männer, sowohl, wenn sie die Ordnung gerne erhalten möchten, aber auch schwierig für sie, den Ordnungshütern Paroli zu bieten. Nur weltweit ist es für die Frauen noch immer ungleich lebensgefährlicher. In der Laizität sehe ich eine gesellschaftliche Chance und Pflicht, jenseits der Religionen eine immer wieder nötig zu erörternde Ethik zu etablieren. Dass das ein schwieriger Prozess ist, kann man nicht verhindern. Ich weiß es ja selber aus meiner Biographie. Meine Mutter hat selber ein Kopftuch getragen, als sie nach Deutschland kam. Meine Mutter kam aus Polen, aber als sie dann in Deutschland war, hat sie ein Kopftuch getragen. Mir ist das also alles vertraut. Man kommt hierher und glaubt dann auf einmal, man müsse strenger mit sich und seiner Religion sein, weil das auch ein Zusammengehörigkeitsgefühl schafft. Wenn sie das nur für sich machen, ist das auch etwas anderes, aber wenn sie das dann weiter an ihre Töchter delegieren, da muss eine gesellschaftliche Intervention stattfinden, damit die Töchter nicht Opfer der Verunsicherung ihrer Eltern werden. Und die Einstellungen ändern sich dann auch, weil sie sehen, ihre Töchter werden nicht Prostituierte, bloß weil sie sich nicht so verhalten wie ihre Eltern.

Sabine Berghahn: Im Grunde erklärt sich Deine Haltung daraus, dass Du Dich mit denen identifizierst, die dem verheerenden Einfluss der Religion überlassen werden, irgendwelchen Sittsamkeitsregeln folgen müssen und nicht gegen ihre Eltern und gegen den Mainstream als Individuen verteidigt werden.

Halina Bendkowski: Ja. Weil sie es nicht können, sie können es nicht.

Sabine Berghahn: Das ist sicherlich eine berechtigte Kritik, aus der man insbesondere an Sozialarbeit und Institutionen Forderungen ableiten kann, was inzwischen ganz unabhängig von der ›Kopftuchkontroverse‹ in den letzten Jahren geschehen ist. Ansatzweise wird also etwas getan, was natürlich auch eine Geldfrage ist. Da hast Du Recht mit Deiner Aussage, dass es Sozialpolitik ist. Aber muss man nicht trotzdem, um den Migrant/inn/en Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, zugestehen, dass es keinen generellen zwingenden Zusammenhang gibt zwischen der islamischen Religionszugehörigkeit und patriarchalen Zuständen?

Halina Bendkowski: Natürlich, trotz Religionsunfreiheit verhalten sich nicht alle Menschen als Religionsirre. Das ist mir ja klar. Aber ...

Sabine Berghahn: ... und es gibt auch innerhalb der Religionen unterschiedliche Lehren und Auslegungen. Und da auch Fortschritte und Entwicklungen hin zu freiheitlicheren, individuelleren Auslegungen.

Halina Bendkowski: Ja, das gibt es schon, das gibt es auch in der katholischen Kirche, in der ich mich besonders gut auskenne, aber ich bin doch erstaunt, wie schnell Rückschritte auch wieder möglich sind. Da kommt dann so ein Kardinal Ratzinger und studiert sogar die Gendertheorie. Man muss sich doch wundern, wie modern der einerseits ist. Der ist in gewisser Weise wirklich auf der Höhe der Zeit. Sogar auf Judith Butler nimmt er Bezug. Die hat er wahrscheinlich lesen lassen. Aber er weiß, dass die ›Dekonstruktions‹-Debatte und die ›Postmoderne‹-Debatte Menschen in Verführung bringen können, ihr Geschlecht selber bestimmen zu wollen.[13] Und das hat Gott nicht so vorgesehen, Gott hat vorgesehen Mann und Frau und zwar in der Ordnung, deshalb gehen Homosexualität und Transgender natürlich gar nicht. Immer wieder wollen sie die Geschlechterordnung zementieren. Die sind ja nicht anders als die Islamisten, das muss man ganz ehrlich sagen. Die katholische Kirche hat nur nicht mehr die Macht. Sie haben nicht mehr die nahe Macht zu den Menschen, wie die islamische Religion sie noch hat.

Ich halte wirklich von keiner dieser Religionen etwas. Und ich denke wirklich, die vornehmste Aufgabe von Feministinnen ist, denen so viel Laizität wie möglich aufzudrängen. Es ist eine bedenkliche Niederlage, dass seit Anfang dieses Jahres die Ehe ohne Standesamt möglich ist. Die Abschaffung des Verbots der religiösen Voraustrauung wird besonders für Migrantinnen gefährlich. Viele Migrantinnen werden sich uninformiert hier nach religiösem Ritus verheiraten lassen müssen, ohne zu wissen, dass sich daraus keinerlei Rechte ableiten. Denn die Ehe ohne Standesamt zieht keine zivilen Rechte nach sich, z.B. auch kein eigenes Aufenthaltsrecht. Das hat diese Gesellschaft erlaubt! Unfassbar.

Man kann sich vorstellen, wie viele Migrantinnen nichts über ihre Rechte wissen. Das dürft Ihr nicht klein reden! Und Aufklärungspolitik wird es nur

13 Siehe dazu »Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche«, 31.05.2004, abrufbar: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, 04.02.2009; »Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang«, 22.12.2008, abrufbar: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana_ge.html, 22.12.2008.

geben, wenn es eine Anspruchspflicht gibt. Wenn man den Anspruch wirklich formuliert und den Staat dazu zwingt, alle Menschen, die einwandern, in ihrer eigenen Sprache über die Rechtslage in Deutschland aufzuklären. Aber das kostet Geld. Und daran scheiterte es bisher in der Realität.

Sabine Berghahn: Aber geht es in der ›Kopftuchdebatte‹ nicht ausschließlich um Lehrerinnen? Muss nicht genau berücksichtigt werden, um was bzw. wen es eigentlich geht? Und müssen wir nicht aufpassen, irgendwelche Quintessenzen von einem Themengebiet nicht auf ein ganz anderes undifferenziert zu übertragen?

Halina Bendkowski: Nein, denn man kann zu Recht skeptisch sein, wenn derartig engagiert von Eltern bzw. Vätern die Unterordnung von Mädchen gefordert und massiv umgesetzt wird. Mir geht es um diese sozialen Zurichtungen. Und wegen dieser Zurichtungen bin ich auch für ein Kopftuchverbot für Schülerinnen.

Natürlich muss jeder verantwortlich denkende Mensch die ›Kopftuchdebatte‹ in der Komplexität debattieren, die sie beinhaltet. Aber es ist zu banal zu sagen, es sei nur ein Stück Tuch. Gerade weil es symbolisch aufgeladen wurde, und zwar von allen Seiten, muss man die Symbolik, die dahinter steht, thematisieren – und zwar überall, wo man die Chance und die Möglichkeit dazu hat. Nur damit kann man denjenigen helfen, die Unterstützung brauchen. Eine Laisser-faire Haltung oder eine Liberalität dient nur der allgemeinen Beruhigung. Aber es gibt allen Grund beunruhigt zu sein.

Sabine Berghahn: In Berlin gab es vor kurzem eine Debatte über die Broschüre »Mit Kopftuch außen vor«.[14] In dieser Broschüre werden Fälle von Diskriminierung von Kopftuch tragenden Frauen unter anderem in der Privatwirtschaft dargestellt. Diese Diskriminierungen werden auf das in Berlin geltende so genannte ›Neutralitätsgesetz‹ zurückgeführt. D.h. die Privatwirtschaft nimmt das nur für den öffentlichen Dienst geltende Gesetz zum Anlass, Frauen und Mädchen mit Kopftuch den Zugang zu Ausbildungs- und Arbeitsplätzen zu verweigern. Damit ist genau das eingetreten, was Du doch vermeiden wollest, dass sich die sozialen Chancen derjenigen, die sich sowieso schon in einer schwachen Position befinden, noch weiter verschlechtert haben.

Halina Bendkowski: Erstens sehe ich hier in meiner Umgebung in allen türkischen Geschäften, dass alle jungen Mädchen ein Kopftuch tragen. Die

14 ›Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales, Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung‹ (Hg.) (2008): »Mit Kopftuch außen vor?«, abrufbar: http://www.berlin.de/lb/ads/studien/index.htm, 23.12.2008.

Männer tragen nichts, was sie als Muslime kennzeichnen würde. Wenn die einen sich so westlich kleiden dürfen und die anderen nicht, dann liegen doch schon ein paar feministische Gedanken nahe.

Zweitens war ich in dieser Debatte echt erstaunt: Ich habe noch nie so viele Männer erlebt, die sich um die Freiheit der Frau, sich zu verhüllen, Gedanken gemacht haben. Noch nie vorher habe ich so viele ›engagierte‹ Beiträge von Männern zur ›Frauenemanzipation‹ gelesen.

Die Diskriminierungen, die Du jetzt ansprichst, kann ich mir gerade in Clubs gut vorstellen, die hip sein wollen, da werden Frauen mit Kopftuch wahrscheinlich nicht gerne gesehen. Oder Frauen mit Kopftuch gelten als ganz besonders hip. Bei Ärzten ist mir das Phänomen auch vertraut. Ich kenne auch einige Ärztinnen in Berlin, die keine Sprechstundenhilfen mit Kopftuch einstellen wollen, weil sie kein Signal aussenden wollen. Gleichzeitig kenne ich auch welche, die gerade Sprechstundenhilfen mit Kopftuch einstellen, weil sie türkische Frauen als Klientinnen haben wollen. Es gibt diesbezüglich die unterschiedlichsten Variationen. Aber ich finde es einen gemeinen Trick, den Ihr schon am Anfang angewendet habt, mir zu sagen, ich würde mich an der Diskriminierung selbstbewusster, sich verhüllender, sich in Schutt und Asche kleidender Frauen beteiligen, weil die etwas anderes wollen als ich. Damit wird das Problem doch von hinten aufgezäumt. Beide Formen der Selbstzurichtung von Frauen, im einen Extrem sich als ›Huren‹ zu kleiden und sich im anderen Extrem völlig zu verhüllen, dürfen nicht darin unterschätzt werden, was sie in der Selbstinszenierung der Beteiligten dann bedeuten. Diejenigen, die sich denken, jetzt werde ich es dieser Scheißgesellschaft aber mal zeigen, indem ich ein Kopftuch trage – ich verstehe schon, dass das ein gewisses Protestpotential hat. Auch bei den anderen, die revoltieren und sich denken, jetzt lasse ich die Titten eben ganz raushängen. Aber ich finde, es darf nicht verharmlost werden, dass es Zurichtungen des weiblichen Körpers sind.

Sabine Berghahn: Aber sind Verbote auf einer gesetzlichen und hoch staatspolitischen Ebene darauf die richtige Reaktion? Auch aus pädagogischer Sicht ist doch eigentlich klar, dass Verbote die involvierten Emotionen nur verstärken und eine Trotzhaltung hervorrufen. Und gerade die Frauen, die möglicherweise zum Kopftuch gezwungen werden, werden durch die Verbote doch an ihre Familien zurückverwiesen. Insofern erzeugt man mit Verboten eher eine ›Solidarität mit dem Aggressor‹, wie Du es bezeichnet hast. Deshalb halte ich die Verbote allesamt für völlig kontraproduktiv!

Halina Bendkowski: Das kannst Du nicht sagen. Denn das haben wir doch bei unserem Aufruf gemerkt, dass es ganz viele türkische Frauen gibt, die wollen, dass diese Gesellschaft sich mehr für ihre Rechte einsetzt. Die wollen, dass

die Schulen nachforschen, wo die Mädchen geblieben sind, die nach den Ferien nicht zurückkommen. Und man kann diese Dinge nicht separat behandeln. Wenn man weiß, dass über das Kopftuch die Zurichtung kulturell als ein Sozialkampf akzeptiert wird, weil man von der einen gesellschaftlichen und staatlichen Seite keine Hilfe beisteuert und die andere Seite meint, darüber den Zugriff auf die Frauen zu sichern, dann kann ich als Feministin doch nicht tatenlos dabeistehen. Deshalb muss die Schule als öffentlicher Raum und als Zeit für junge Menschen von den Zumutungen der Kirchen und zwar aller Kirchen verschont bleiben. Damit die Kinder lernen, dass Ethik etwas anderes ist als religiöse Identifizierung, und um dem Druck, auch durch den Islam, zu entgehen. Die Schule als öffentlicher Raum bietet die kleine Chance, dass der Staat die Laizität zu Gunsten von Frauen und Männern etabliert und sichert.

Wollen wir jetzt ein Glas Rotwein zusammen trinken?

Anhang

Informationen über wichtige Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) mit religiösem Bezug

SABINE BERGHAHN

Zum ›islamischen Kopftuch‹

BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE (Sammlung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts) 108, 282 ff (Kopftuch der Lehrerin = ›Kopftuchurteil‹ oder ›Ludin-Urteil‹)

Fereshta Ludin, eine gebürtige Afghanin und eingebürgerte Deutsche bewarb sich 1998 für den Schuldienst in Baden-Württemberg, nachdem sie die Ausbildung zur Lehrerin für Grund- und Hauptschulen in diesem Bundesland absolviert hatte. Das Oberschulamt Stuttgart lehnte sie wegen mangelnder Eignung im Sinne von Art. 33 Abs. 2 Grundgesetz (GG) ab, weil sie sich wiegerte, das Kopftuch im Unterricht abzunehmen. Den Referendardienst hatte sie mit Kopftuch absolviert, ohne dass es zu Beanstandungen gekommen war. Fereshta Ludin ging durch die Instanzen der Verwaltungsgerichtsbarkeit, ihre Klage, Berufung und Revision wurden jedoch als unbegründet abgewiesen, daher erhob sie Verfassungsbeschwerde.

Der Zweite Senat des BVerfG entschied mit 5:3 Stimmen, dass »ein Verbot für Lehrkräfte, in Schule und Unterricht ein Kopftuch zu tragen, […] im geltenden Recht des Landes Baden-Württemberg keine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage« finde (1. Leitsatz), jedoch »der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel […] für den Gesetzgeber Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein« könne (2. Leitsatz). Die interpretative Zuweisung der Gesetzgebungskompetenz zu den Bundesländern begründete die

Senatsmehrheit mit der umfassenden Zuständigkeit der Länder für kulturelle Materien und Schulangelegenheiten.

Die Senatsmehrheit führte aus, dass ohne spezifische gesetzliche Grundlage das Tragen eines Kopftuchs durch Lehrerinnen nicht untersagt werden dürfe, weil es grundrechtlich durch Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gestützt werde. In der mündlichen Verhandlung vor dem BVerfG waren auch Sachverständige gehört worden, die bestätigten, dass die von den Trägerinnen selbst unterlegten Bedeutungen des Kopftuchs vielfältig seien und die Wirkung des Kopftuchs der Lehrerin auf Schülerinnen, Schüler und Eltern wissenschaftlich nicht ausreichend erforscht sei, um eindeutige Aussagen zu gestatten. Die Senatsmehrheit interpretierte das Kopftuch als vieldeutiges Symbol, welches nicht auf bestimmte problematische Deutungsaussagen verkürzt werden könne. Dennoch sah sie das Kopftuch nicht als völlig unproblematisch an, vielmehr unterschied sie bezüglich der Gefahren des Kopftuchs zwischen ›abstrakten‹ und ›konkreten‹ Gefahren und ordnete die Wirkung des Kopftuchs als solches dem Bereich der ›abstrakten‹ Gefahren zu. Auch diese dürften vom Landesgesetzgeber gebannt werden, wenn sich die Gesetzgebung für eine striktere Handhabung der staatlichen Neutralität und eine vorsorgliche Vermeidung von Konflikten der Multireligiosität entscheide. Jedoch müssten alle Religionsgemeinschaften gleich behandelt werden.

Drei Richter legten in einem Minderheitsvotum dar, dass das Tragen des ›islamischen Kopftuchs‹ bereits nach den geltenden Beamtengesetzen (Neutralitäts- und Mäßigungspflicht) im Einzelfall zu untersagen sei, ohne dass es einer spezifischen gesetzlichen Grundlage bedürfe, da dem Kopftuch eine Bedeutung im Rahmen des politischen Islamismus und sowie eine Aussage der Ablehnung von Geschlechtergleichberechtigung zuzuschreiben seien.

BVerfG v. 22.02.2006, Az. 2 BvR 1657/05, BVerfGK 7, 320 ff (Kopftuch der Referendarin)

Eine Bremer Muslimin mit Kopftuch begehrte Aufnahme in den Studienreferendardienst durch Einstweilige Anordnung. Die erste Kammer (des Zweiten Senats) nahm jedoch die Verfassungsbeschwerde nicht zur Entscheidung an.

Hier handelt es sich um eine Episode des Verfahrens einer Referendarin, das im Hauptsacheverfahren schließlich am 26.06.2008 vom Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) positiv beschieden wurde. Das BVerwG stellte fest, dass das gesetzliche Bremer Kopftuchverbot für Referendarinnen nur eingeschränkt gelte.[1] Wegen des Monopolcharakters der Referendarausbildung

1 BVerwG v. 26.06.2008, Az. 2 C 22.07. http://www.bundesverwaltungsgericht.de/ ..., 01.02.09, suche unter dem Az. 2 C 22.07.

müsse es einer Kopftuchträgerin auch in einem Bundesland mit striktem Verbot religiös motivierter Kleidung gestattet werden, in einem »besonderen öffentlich-rechtlichen Ausbildungsverhältnis« diesen Teil der Berufsausbildung zu absolvieren; anderenfalls werde ihr Grundrecht (als Deutsche) auf freie Berufswahl und freie Wahl der Ausbildungsstätte gemäß Art. 12 Abs. 1 GG unverhältnismäßig beeinträchtigt. Dieser Fall hatte zuvor sowohl im einstweiligen Rechtsschutzverfahren als auch im Hauptsacheverfahren die Instanzen der Verwaltungsgerichtsbarkeit beschäftigt und wurde dabei von der ersten Kammer des Zweiten Senats des BVerfG abschlägig beschieden, d.h. dass die Verfassungsbeschwerde im damaligen Verfahrensstadium nicht zur Entscheidung angenommen wurde, teilweise wegen Unzulässigkeit, teilweise wegen Unbegründetheit. In erster Linie ursächlich dafür war die Tatsache, dass der Rechtsweg noch nicht erschöpft war und ansonsten nicht genug Fakten und Argumente gegen die Verfassungskonformität der Einschätzung der Bremer Schulverwaltung bzw. des Bremer Gesetzes vorgebracht worden seien.

BVerfG v. 30.07.2003, Az. 1 BvR 792/03, NJW 2003, 2815, Nichtannahme der Verfassungsbeschwerde der Betreiberin eines Kaufhauses (Kopftuch der Verkäuferin)

In ähnlicher Weise hat sich die zweite Kammer des Ersten Senats des BVerfG mit dem Kopftuch der Verkäuferin beschäftigt, jedoch mit einem in der Sache umgekehrten Ergebnis. Die Kammer hat nämlich am 30.07.2003 eine Verfassungsbeschwerde der Betreiberin eines Kaufhauses nicht zur Entscheidung angenommen.[2] Dies war der gerichtliche Schlussakkord eines Verfahrens, welches bereits 2002 vom Bundesarbeitsgericht (BAG) zu Gunsten der muslimischen Verkäuferin entschieden worden war.[3] Dagegen hatte die Inhaberin des Kaufhauses Verfassungsbeschwerde erhoben, weil sie sich in ihrer unternehmerischen Freiheit beschränkt sah.

Der Fall: Die Muslima war aus der Erziehungszeit zurückgekehrt an ihren Arbeitsplatz in der Parfümerieabteilung eines hessischen Kaufhauses. Sie trug nunmehr ein Kopftuch und wollte es auch nicht mehr abnehmen während der Arbeit. Ihre religiösen Vorstellungen hätten sich gewandelt, führte sie an. Daraufhin kündigte die Arbeitgeberin ihr ordentlich, weil wirtschaftliche Schäden zu befürchten seien, da Kund/inn/en eine Kopftuch tragende Verkäuferin möglicherweise ablehnten. Die Verkäuferin erhob Kündigungsschutzklage, allerdings erfolglos in erster und zweiter Instanz. Erst in dritter Instanz erhielt sie Recht beim BAG. Dieses entschied mit Urteil vom 10.10.2002 zu

2 http://www.bverfg.de/entscheidungen/rk20030730_1bvr079203.html, 01.02.09.
3 BAG v. 10.10.2002, Az. 2 AZR 472/01, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2003, 1685.

Gunsten der muslimischen Klägerin.[4] Das BAG verneinte das Vorliegen sozial gerechtfertigter Kündigungsgründe, da die Arbeitnehmerin ihre Fähigkeit, den Arbeitsvertrag zu erfüllen, nicht verloren habe; es lägen daher weder personen-, noch verhaltensbedingte Gründe vor, die eine Kündigung rechtfertigten. Solange die Arbeitgeberin nicht substantiiert und kausal Nachteile nachweise, die der Verkäuferin zuzurechnen seien, seien schutzwürdige Grundrechtsaspekte der Arbeitgeberin nicht verletzt, wohl aber wären Grundrechtsaspekte der Verkäuferin beeinträchtigt, wenn sie allein wegen des Kopftuchs zulässig gekündigt werden könnte. Diese Grundrechtsabwägung sah die zweite Kammer des Ersten Senats als verfassungsgemäß an und nahm daher die Verfassungsbeschwerde der Inhaberin des Kaufhauses nicht zur Entscheidung an.

Entscheidungen zur Zulässigkeit christlicher Elemente und Praktiken in Schulen und Gerichtssälen

BVerfG v. 17.12.1975/1, Az. 1 BvR 63/68, BVerfGE 41, 29 ff (badisches Schulrecht)

Die Verfassungsbeschwerden von Eltern aus Baden-Württemberg gegen die »christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung« wurden im Ergebnis zurückgewiesen. Die öffentlichen Volksschulen in Baden-Württemberg waren (und sind) laut Verfassung als »christliche Gemeinschaftsschulen« (Art. 15) ausgewiesen.

Eltern griffen die entsprechende landesrechtliche Verfassungsbestimmung in der Fassung einer Novelle von 1967 an, weil sie den dominanten christlichen Einfluss ablehnten und das Elternrecht in religiösen Erziehungsfragen zurückgesetzt sahen.

Das BVerfG (Erster Senat) wies die Verfassungsbeschwerden jedoch zurück, da Landesverfassung und Schulgesetz im Einzelnen das »im Schulwesen unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen ›negativer‹ und ›positiver‹ Religionsfreiheit nach dem Prinzip der ›Konkordanz‹ zwischen den verschiedenen verfassungsrechtlich geschützten Rechtsgütern zu lösen« suchten (3. LS). »Eine Schulform, die weltanschaulich-religiöse Zwänge wie irgend möglich ausschaltet sowie Raum für eine sachliche Auseinandersetzung mit allen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen […] bietet und dabei das Toleranzprinzip beachtet, führt Eltern und Kinder, die eine religiöse Erziehung ablehnen, nicht in einen verfassungsrechtlich unzumutbaren Glau-

4 Ebd.

bens- und Gewissenskonflikt« (4. LS). Daher sei die christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung mit dem GG vereinbar.

BVerfG v. 17.12.1975/2, Az. 1 BvR 428/69, BVerfGE 41, 65 ff (bayerische Gemeinschaftsschule)

Mit dieser Entscheidung vom selben Tage wurden weitere Verfassungsbeschwerden von Eltern zurückgewiesen. Konkret ging es um die Einführung der »gemeinsamen Schule« in Bayern auf Grund einer Novelle von 1968. Zuvor war das bayerische (öffentliche) Volksschulwesen durch einen Vorrang der Bekenntnisschulen gekennzeichnet. Gemeinschaftsschulen (für katholische und evangelische Kinder) konnten zwar eingerichtet werden, jedoch sollte dies nur in Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung auf Antrag der Erziehungsberechtigten geschehen. Auf Grund eines erfolgreichen Volksentscheids wurde die Bayerische Verfassung mit Gesetz vom 22.07.1968 im Sinne der gemeinsamen Schule als Regelschule geändert. In dieser ›Gemeinschaftsschule‹ sollten (und sollen) Schüler und Schülerinnen gemäß Art. 135 Satz 2 der Landesverfassung »nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen« werden.

Dagegen wandten sich Eltern katholischen und evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, weil sie ihr Elternrecht verletzt sahen. Sie argumentierten allerdings gegen eine nach religiösen Gesichtspunkten erteilte gemeinsame (oder differenzierte) Erziehung in der Schule und forderten strikte weltanschaulich-religiöse Neutralität. Der Erste Senat sah jedoch keine Grundrechte verletzt und befand die die Gemeinschaftsschule betreffenden Artikel der Bayerischen Verfassung und des Volksschulgesetzes für vereinbar mit dem GG, allerdings nur in verfassungskonformer Auslegung. Dabei wurde darauf hingewiesen, dass die christlichen Bildungsziele in der Bayerischen Verfassung und im Volksschulgesetz im Gesamtkontext der anderen Bildungsziele und – verfassungskonform – gerade nicht als Glaubensbezüge zu verstehen seien, sondern als Ausdruck der Prägungskraft des Christentums in Europa. Sie seien somit weit gehend »zum Gemeingut des abendländischen Kulturkreises« (S. 85) geworden. Dem stehe auch nicht entgegen, dass die christlichen Kirchen zur Auslegung der Normen gemeinsame Leitsätze entwickelt hätten. Diese seien nicht rechtsverbindlich. Zudem wurde wiederum auf das unvermeidliche Spannungsverhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit verwiesen, das in den Gesetzen und ihrer Anwendung in eine praktische Konkordanz gebracht worden bzw. zu bringen sei.

BVerfG v. 17.12.1975/3, Az. 1 BvR 548/68, BVerfGE 41, 88 ff (nordrhein-westfälische Gemeinschaftsschule)

Auch in dieser Entscheidung wies der Erste Senat Verfassungsbeschwerden von Eltern als unbegründet zurück. In Nordrhein-Westfalen war ebenfalls im Jahre 1968 die Landesverfassung verändert worden und sah nun vor, dass Hauptschulen als Gemeinschaftsschulen zu errichten seien (Art. 12 Abs. 4), Grundschulen dagegen dreigleisig als Gemeinschaftsschulen, Bekenntnis- oder Weltanschauungsschulen (Art. 12 Abs. 3). In Gemeinschaftsschulen sollten die Kinder »auf der Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte in Offenheit für die christlichen Bekenntnisse *und für andere religiöse und weltanschauliche Überzeugungen* gemeinsam unterrichtet und erzogen« (Art. 12 Abs. 6; Hervorhebungen der Verfasserin) werden. Entsprechend wurde auch das Schulgesetz geändert, das nunmehr eine gewisse organisatorische Bevorzugung von Gemeinschaftsschulen vorsah.

Beschwerdeführer/innen waren Eltern (und deren Kinder), die für die Bekenntnisschule eintraten. Wegen der verstärkten Zusammenfassung von Schulen und Schulzweigen zu Gemeinschaftsschulen sahen die Eltern ihr Recht verletzt, die religiöse Erziehung im eigenen Sinne bzw. im Sinne einer Bekenntnisschule zu beeinflussen. Art. 12 Abs. 6 der Landesverfassung weise nun eine bedenkliche »Verwaschenheit« (S. 96) auf.

Der Erste Senat des BVerfG wies die Beschwerden jedoch zurück. Die Verfassungsmäßigkeit der christlichen Gemeinschaftsschule sei bereits im ersten entschiedenen Verfahren des Tages ausführlich dargelegt worden (badisches Schulrecht, siehe oben). Dieselben Grundsätze seien auf Nordrhein-Westfalen anwendbar; zudem habe auch hier ein demokratischer Landesgesetzgeber mit Mehrheit über die präferierten Schulformen entschieden. Der Landesgesetzgeber müsse die Grundrechte der betroffenen Eltern und Schüler aus Art. 4 Abs. 1 GG berücksichtigen. Jedoch könne sich der Einzelne nicht unbeschränkt auf Art. 4 GG berufen. Kollidierende Grundrechte »andersdenkender Personen« seien zu beachten, immerhin hätten sich die Beschwerdeführer der beiden Parallelverfahren gerade gegen den christlichen Einfluss gewandt (S. 107). Daher verwies das Gericht wiederum auf die Notwendigkeit von konkordanter Auslegung und Ausgleich der Spannung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit. Es sah dies in der nordrhein-westfälischen Verfassung und gesetzlichen Regelung verwirklicht.

BVerfG v. 16.10.1979, Az. 1 BvR 647/70 und 7/74, BVerfGE 52, 223 ff (Schulgebet)

In diesem Beschluss des Ersten Senats ging es um zwei gegenläufige Verfassungsbeschwerden von Eltern von Schülern und Schülerinnen in Nord-

rhein-Westfalen (NRW) und Hessen. Im einen Fall hatte ein Vater einer Schülerin in Aachen (NRW) der Abhaltung des regelmäßigen Schulgebets widersprochen, weil seine Tochter diesem Zwang nicht ausgesetzt werden sollte; im anderen Fall aus Hessen war das gemeinsame überkonfessionelle Schulgebet wegen eines Einspruchs anderer Eltern untersagt worden und die Beschwerde führenden Eltern hatten sich dagegen gewandt.

Der Erste Senat des BVerfG gab den letzteren Eltern Recht und hob die das Schulgebet untersagenden Entscheidungen und Verfügungen auf, während es dem beschwerdeführenden Vater in Aachen aus dem ersteren Verfahren eine grundsätzliche Absage erteilte, das Schulgebet vollständig untersagen lassen zu können. Verwiesen wurde in den Gründen zunächst auf die in den drei Entscheidungen im 41. Band vom BVerfG (s.o.) dargelegten Grundsätze zu religiösen bzw. christlichen Bezügen in der öffentlichen Pflichtschule und auf die verfassungsgemäße Auslegung von Normen, die auf christliche Bildungsziele und ähnliches hinweisen. Das Schulgebet sei jedoch tatsächlich eine auf christlicher Glaubensgrundlage abgehaltene überkonfessionelle (ökomenische) Anrufung Gottes, die allerdings nicht Ausdruck des Bekennens eines bestimmten, konfessionell gebundenen Glaubens sei. Dennoch handele es sich um einen Akt religiösen Bekennens, an dem teilzunehmen gemäß Art. 4 Abs. 1 GG und Art. 140 GG i.V.m. Art. 136 Abs. 4 Weimarer Reichsverfassung (WRV) niemand verpflichtet sei (S. 238). Daher sei das Schulgebet kein Teil des allgemeinbildenden Unterrichts und falle auch nicht unter die Vermittlung christlicher Kultur- und Bildungswerte, wie sie vom BVerfG im Rahmen des allgemeinbildenden Unterrichts an christlichen Gemeinschaftsschulen für zulässig erachtet wurde. Ebensowenig sei das Gebet Teil des Lehrplans (S. 239). Dennoch dürfe es stattfinden als freiwillige Praxis, sogar unter Mitwirkung des Lehrers/der Lehrerin.

Dies bedeute jedoch keine Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder mit Religion überhaupt. Die Freiwilligkeit der Teilnahme müsse auf jeden Fall gewahrt sein. Somit könne ein Schulgebet, welches freiwillig und zwanglos abgehalten wird, nicht autoritativ verboten werden, was aber bedeute, dass der Widerspruch des Vaters in Aachen eben nicht zu einem wirksamen Verbot führen könne. Vielmehr gehe das Grundrecht der negativen Religionsfreiheit des Schülers/der Schülerin, der/die nicht beten will, nur soweit, nicht an dem Gebet teilzunehmen.

Das BVerfG setzte sich in einer Passage mit gegenläufigen Ansichten, etwa des Hessischen Staatsgerichtshofs (StGH), auseinander (S. 246 ff), die einen Vorrang der negativen Glaubensfreiheit gegenüber positiver Glaubensbekundung propagiert hatten. Demgegenüber betonte das BVerfG, dass nur dann eine Unzulässigkeit des Schulgebets zu bejahen sei, »wenn das Recht des abweichenden Schülers, über seine Teilnahme am Schulgebet frei und ohne Zwang zu entscheiden, nicht gewährleistet wäre« (S. 248). Das sei jedoch

üblicherweise nicht der Fall. Das Gericht erörterte dann noch praktische Eventualitäten, z.B. wenn nur ein einziger Schüler nicht mitbeten möchte. Hier komme es auf die tatsächlichen Verhältnisse an, insbesondere ob eine Diskriminierung zu befürchten sei.

BVerfG v. 17.07.1973, Az. 1 BvR 308/69, BVerfGE 35, 366 ff (Kreuz im Gerichtssaal)

Ein beim Oberlandesgericht (OLG) Düsseldorf zugelassener, in London lebender jüdischer, früher deutscher Rechtsanwalt vertrat in einem Lastenausgleichsverfahren eine ebenfalls frühere deutsche Jüdin, die nun in den USA lebte. Beide beanstandeten das Kreuz bzw. Kruzifix, welches auf dem Richtertisch im Gerichtssaal stand. Der Rechtsanwalt fragte nach der Rechtsgrundlage, auf Grund derer sich das Kreuz im Gerichtssaal befand und lehnte den Vorsitzenden Richter wegen der Besorgnis der Befangenheit ab. Den Ablehnungsantrag wies das Verwaltungsgericht (VG) zurück; ebenso wurden weitere Beschwerden des Rechtsanwalts von diesem und anderen Gerichten zurückgewiesen. Der Rechtsanwalt kündigte an, er werde an einer mündlichen Verhandlung nur teilnehmen, wenn sich kein Kreuz oder Kruzifix im Gerichtssaal befände, worauf er aber mit dem ausdrücklichen Hinweis zu einer mündlichen Verhandlung geladen wurde, dass er keine Bedingungen für seine Teilnahme stellen dürfe; zudem wurde er belehrt über die möglichen negativen Folgen seines Ausbleibens.

Inzwischen hatte der Rechtsanwalt und Beschwerdeführer beim Innenminister von Nordrhein-Westfalen um Mitteilung gebeten, welche Bestimmungen der Aufstellung von Kreuzen oder Kruzifixen zu Grunde lägen und ob der Minister eine Entfernung derselben anordnen würde, wenn jüdische Parteien und Beteiligte an einer Verhandlung es wünschten. Der Ministerpräsident des Landes erteilte daraufhin die Antwort, dass die Gerichtssäle 1949 ohne besondere Verwaltungsanordnung ausgestattet worden seien und man nun die Entscheidung des BVerfG über die inzwischen von dem Rechtsanwalt und seiner Mandantin eingereichte Verfassungsbeschwerde abwarten werde.

Der Erste Senat des BVerfG erließ mit Wirkung vom 28.01.1973 eine einstweilige Anordnung, wonach bis zur Entscheidung keine mündliche Verhandlung in der Angelegenheit, die die Beschwerdeführer betraf, durchgeführt werden dürfe. Im Übrigen wurden die Kreuze vorläufig abgenommen und schließlich zog das VG Düsseldorf in ein neues Gebäude um, in welchem sich keine religiösen Symbole mehr befanden.

Den Verfassungsbeschwerden des Rechtsanwalts und seiner Mandantin gab der Erste Senat in der Hauptsache dennoch statt, wobei die Beschwerden so interpretiert wurden, dass sie dagegen gerichtet seien, dass das Kreuz oder

Kruzifix auf Beanstandung der jüdischen Beteiligten hin nicht entfernt worden sei. Es müsse in solchen Fällen eine mündliche Verhandlung ohne Kruzifix oder Kreuz ermöglicht werden, darauf hätten die Beschwerdeführer einen Anspruch, der sich aus ihrem Grundrecht der Glaubensfreiheit gemäß Art. 4 Abs. 1 GG ergebe. Die Ausschmückung der Räume werde im Allgemeinen damit gerechtfertigt, dass Kreuze oder Kruzifixe als Schwurgegenstände für Eidesleistungen gebraucht würden. Das sei aber auch zu gewährleisten, wenn die Gegenstände nur auf Verlangen von Eidespflichtigen bereitgestellt würden. Schon in dieser Entscheidung wies der Erste Senat daraufhin, dass das Kreuz oder Kruzifix als »symbolischer Inbegriff des christlichen Glaubens« zu gelten habe (S. 374). Staatliche Neutralität bedeute Nicht-Identifikation des Staates mit einer Religion. Kreuze in Gerichtssälen seien zwar nicht generell eine Identifikation des Staates mit der christlichen Religion, zumal die Kreuze nur als Schwurgegenstände vorhanden seien, aber es müsse anerkannt werden, dass einzelne Prozessbeteiligte einen für sie unausweichlichen Zwang empfinden könnten, »entgegen ihren eigenen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen ›unter dem Kreuz‹ einen Rechtsstreit führen und die als Identifikation empfundene Ausstattung in einem rein weltlichen Lebensbereich tolerieren zu müssen«, so dass sie sich in ihrem Grundrecht verletzt fühlen könnten (S. 375 f). Da die Glaubensfreiheit in einem engen Zusammenhang mit der Menschenwürde, dem obersten Wert des GG, stehe, sei ein Minderheitenschutz auch dort zu verlangen, wo die Beeinträchtigung des Anspruchs, in weltanschaulich-religiösen Fragen unbehelligt zu bleiben, verhältnismäßig geringfügig sei. Dies sei jedenfalls dort zu befürworten, »wo – wie im Bereich der staatlichen Gerichtsbarkeit – die Inanspruchnahme dieses Schutzes nicht mit Rechten einer Bevölkerungsmehrheit zur Ausübung ihrer Glaubensfreiheit kollidiert« (S. 376).

BVerfG v. 16.05.1995, Az. 1 BvR 1087/91, BVerfGE 93, 1 ff (Schulkreuz Bayern = ›Kruzifixbeschluss‹)

Der Erste Senat des BVerfG entschied 1995 über die Verfassungsbeschwerden von Eltern und ihren drei Kindern in Bayern, die Anhänger der anthroposophischen Lehre Rudolf Steiners waren bzw. sind. Nach Ansicht der Eltern sollten die damals minderjährigen Kinder (unter 14 Jahren = Religionsmündigkeitsalter) »nicht unter dem Kreuz lernen müssen«. Nach der Bayerischen Volksschulordnung von 1983 war es jedoch vorgeschrieben, dass in jedem Klassenzimmer einer Volksschule in Bayern ein Kreuz oder Kruzifix aufgehängt wird. Den Verfassungsbeschwerden waren langjährige Rechtsstreite um Rechtsschutz – auch einstweiligen – durch mehrere Instanzen sowie Versuche der Kompromissfindung der Eltern mit den Schulleitungen der

Kinder vorausgegangen, ohne dass es zu zufriedenstellenden Lösungen für Eltern und Kinder gekommen wäre.

Die Mehrheit des Ersten Senats des BVerfG entschied nun mit 5:3 Stimmen, dass die Bestimmung der Bayerischen Volksschulordnung verfassungswidrig sei, wonach in jedem Klassenzimmer ein Kruzifix oder Kreuz aufzuhängen sei. Das Kruzifix oder Kreuz wurde als Symbol des Christentums angesehen, da es das zentrale Spezifikum der christlichen Lehre symbolisiere, nämlich dass Jesus Christus am Kreuz gestorben sei, um die Menschheit zu erlösen. Damit könne man das Kreuz nicht als überreligiöses oder gar als lediglich kulturelles Symbol deuten, was allgemein die Verteidiger der gesetzlichen Aufhängungsanordnung und auch die drei Verfasser/innen von Minderheitsvoten vorgebracht hatten.

Die Senatsmehrheit stützte ihre Entscheidung auf Art. 4 GG und insbesondere auf die auch von diesem Grundrecht garantierte ›negative Glaubensfreiheit‹. Demnach dürfen Bürger in einem staatlich geschaffenen Pflichtraum, hier durch die Schulpflicht konstituiert, erwarten, dass sie von Staats wegen nicht dem Einfluss eines bestimmten religiösen Glaubens ausgesetzt werden, ohne sich diesem entziehen zu können. Das Kreuz an der Wand wurde als staatlich veranlasst eingeschätzt, da es auf gesetzlicher Grundlage vorgeschrieben war. Diese Vorschrift stufte die Senatsmehrheit als Verstoß gegen die staatliche Neutralität ein, da die Regelung und das Kreuz selbst eine Identifikation mit dem Christentum zum Ausdruck brächten. Grundsätzlich seien in Fällen des Aufeinanderstoßens unterschiedlicher religiöser Anschauungen in der Schule die positive und die negative Religionsfreiheit der Beteiligten in einen schonenden Ausgleich zu bringen, was hier aber nicht möglich sei, da die dem Christentum abgeneigten Personen qua Schulpflicht in eine Situation gebracht werden, der sie nicht ausweichen können. Dafür sei der Staat selbst verantwortlich und daher liege es an ihm, dies zu ändern.

Interessant ist beim ›Kruzifixbeschluss‹ auch die nachfolgende Entwicklung: Die Bayerische Landesregierung brachte alsbald ein neues Gesetz in den parlamentarischen Prozess ein, welches noch im Dezember 1995 verabschiedet wurde.[5] Demnach ist erneut »angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns« in jedem Klassenraum ein Kreuz anzubringen (Art. 7 Abs. 1 Satz 1 BayEUG). Popularklagen gegen dieses Gesetz, die in Bayern nach der Landesverfassung möglich sind, blieben erfolglos. Der Bayerische Verfassungsgerichtshof (VGH) wies sie am 01.08.1997 zurück, mit der Begründung, dass das Gesetz eine Konfliktregelung enthalte, wonach bei Widerspruch »aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung« vom Schulleiter/von der Schulleiterin eine gütliche Einigung versucht werden muss. Gelingt diese nicht, hat der Schulleiter/die

5 ›Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen‹ (BayEUG).

Schulleiterin – nach Unterrichtung des Schulamtes – eine möglichst ausgleichende Einzelfallregelung zu treffen, wobei »auch der Wille der Mehrheit, soweit möglich, zu berücksichtigen« sei.[6]

Obwohl diese Konfliktlösungsmöglichkeit gerade nicht den Anspruch auf ›Verschontbleiben‹ von der Konfrontation mit dem staatlich aufgehängten Kreuz oder Kruzifix gewährleistet, wurde sie doch vom Bayerischen Verfassungsgerichtshof (BayVerfGH) als ausreichende Vorkehrung gebilligt.[7] Auch das BVerfG ging einem erneuten Konflikt aus dem Weg, indem es Verfassungsbeschwerden gegen die Zurückweisung der Popularklagen nicht zur Entscheidung annahm.[8] Das BVerwG sah die Konfliktlösungsregelung als ausreichend an.[9]

Im Jahre 2002 kam es zu einer Einzelfallregelung auf die Klage eines Lehrers hin, dabei musste das Kreuz abgenommen werden,[10] dagegen scheiterte das Anliegen eines anderen (atheistischen) Lehrers 2008 in Augsburg,[11] weil die Beeinträchtigung als nicht schwerwiegend genug angesehen wurde.

6 Art. 7 Abs. 3 BayEUG lautet: »Angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns wird in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht. Damit kommt der Wille zum Ausdruck, die obersten Bildungsziele der Verfassung auf der Grundlage christlicher und abendländischer Werte unter Wahrung der Glaubensfreiheit zu verwirklichen. Wird der Anbringung des Kreuzes aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung durch die Erziehungsberechtigten widersprochen, versucht die Schulleiterin bzw. der Schulleiter eine gütliche Einigung. Gelingt eine Einigung nicht, hat er nach Unterrichtung des Schulamts für den Einzelfall eine Regelung zu treffen, welche die Glaubensfreiheit des Widersprechenden achtet und die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen aller in der Klasse Betroffenen zu einem gerechten Ausgleich bringt; dabei ist auch der Wille der Mehrheit, soweit möglich, zu berücksichtigen«.

7 (BayVerfGH v. 01.08.1997, VerfGH 50, 156, abrufbar: http://bayern.verfassungsgerichtshof.de/..., 01.02.09.

8 BVerfGK v. 27.10.1997, Az. 1 BvR1604/97, NJW 1999, 1020 f, abrufbar: http://www.bverfg.de/entscheidungen/rk19971027_1bvr160497.html, 01.02.09.

9 BVerwG v. 21.04.1999, Az. 6 C 18.98, BVerwGE 104, 40.

10 BayVerwGH v. 02.01.2002, Az. 3 B 98.563, NVwZ 2002, 1003.

11 VG Augsburg v. 14.08.2008, Az. Au 2 K 07.347, abrufbar: http://www.vgh.bayern.de/VGAugsburg/documents/LehrermussweiterunterdemKreuzunterrichten.pdf, 23.02.09.

Zur Eidesleistung

BVerfG v. 11.04.1972, Az. 2 BvR 75/71, BVerfGE 33, 23 ff (Eid ohne Anrufung Gottes sowie auch Eidesverweigerung aus religiösen oder Gewissensgründen)

Hier ging es um die Ablegung der Eidesformel. Ein evangelischer Pfarrer verweigerte in einem Strafprozess einen Zeugeneid, weil ihm nach den Worten Christi in der Bergpredigt jegliches Schwören untersagt sei. Daraufhin verurteilte das Landgericht Düsseldorf den Zeugen zu einer Ordnungsstrafe sowie zur Tragung der Kosten, die durch seine Weigerung entstanden waren. Er ging durch die Instanzen und erhob schließlich Verfassungsbeschwerde. Der Zweite Senat des BVerfG gab ihm Recht und hob die Entscheidungen der Vorinstanzen auf. Zwar sei der nach § 66c Abs. 2 Strafprozessordnung (StPO) ohne Anrufung Gottes geleistete Zeugeneid »eine rein weltliche Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage ohne religiösen oder in anderer Weise transzendenten Bezug« (S. 26). Dennoch sei auch die entgegengesetzte Glaubensüberzeugung des Beschwerdeführers durch Art. 4 Abs. 1 GG geschützt. Der Beschwerdeführer durfte somit die Eidesleistung als solche verweigern. Begründet wurde dies mit der vorbehaltslosen Garantie der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit gemäß Art. 4 Abs. 1 GG, insbesondere der engen Beziehung der Glaubensfreiheit zur Menschenwürde des Art. 1 Abs. 1 GG. Daher sei es ausgeschlossen, »Betätigungen und Verhaltensweisen, die aus einer bestimmten Glaubenshaltung fließen, ohne weiteres den Sanktionen zu unterwerfen, die der Staat für ein solches Verhalten – unabhängig von seiner glaubensmäßigen Motivierung – vorsieht (BVerfGE 32, 98 [108])« (S. 29). Auch »Außenseitern und Sektierern« sei die »ungestörte Entfaltung ihrer Persönlichkeit gemäß ihren subjektiven Glaubensüberzeugungen gestattet, solange sie nicht in Widerspruch zu anderen Wertentscheidungen der Verfassung geraten und aus ihrem Verhalten deshalb fühlbare Beeinträchtigungen für das Gemeinwesen oder die Grundrechte anderer erwachsen« (S. 29).

BVerfG v. 25.10.1988, Az. 2 BvR 745/88, BVerfGE 79, 69 ff (Eidesformel)

Hier bestätigte das BVerfG seine Entscheidung im 33. Band bezüglich der Verweigerung jeglicher Eidesformel. Der Fall: Ein zum Kreistag gewählter Kreisrat verweigerte die Eidesleistung, weil er aus christlichen Gründen grundsätzlich nicht schwören wollte. Zu einer anderen Beteuerung war er bereit, dies wurde jedoch nicht akzeptiert; stattdessen wurde er ausgeschlossen und bemühte nun erfolglos Rechtsmittel des einstweilen Rechtsschutzes.

Der Zweite Senat sah die Verfassungsbeschwerde als begründet an. In Bezug auf die inhaltliche Frage, ob der Kreistagsabgeordnete die vorgeschriebene Formel notwendigerweise aufgreifen müsse, um sein Mandat antreten zu können, betonte das BVerfG, dass sein Recht aus Art. 33 Abs. 3 Satz 1 GG und Art. 4 Abs. 1 GG mit großer Wahrscheinlichkeit verletzt sei. Für ein Verfahren im einstweiligen Rechtsschutz reichte dies aus.

Zum Schächten nach muslimischem Ritus

BVerfG v. 15.01.2002, Az. 1 BvR 1783/99, BVerfGE 104, 337 ff (›Schächt-Urteil‹)

Ein in Deutschland lebender Metzger muslimischen Glaubens und türkischer Staatsangehörigkeit hatte eine Ausnahmegenehmigung beantragt, die ihn vom gesetzlichen Verbot des Tötens von Tieren ohne Betäubung, welches das Tierschutzgesetz beinhaltet (§ 4a TierSchG), ausnehmen sollte. Dabei berief er sich auf den verpflichtenden Charakter des islamischen Gebots, nur Fleisch von ordnungsgemäß geschächteten Tieren zu essen und als Metzger Tiere nur nach diesem Verfahren zu töten, um Gläubige mit dem Fleisch zu versorgen. Die Ausnahmegenehmigung wurde ihm jedoch verweigert.

Eine Ausnahmegenehmigung darf gemäß § 4a Abs. 2 TierSchG erteilt werden, wenn es »erforderlich ist, den Bedürfnissen von Angehörigen bestimmter Religionsgemeinschaften im Geltungsbereich dieses Gesetzes zu entsprechen, denen zwingende Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaft das Schächten vorschreiben oder den Genuss von Fleisch nicht geschächteter Tiere untersagen.« Von 1988 bis 1994 hatte der Metzger eine solche erhalten, anschließend jedoch nicht mehr. Nach Meinung der die Ablehnung bestätigenden Verwaltungsgerichte schreibe der Islam – auch dessen sunnitischer Zweig – den Gläubigen nicht zwingend vor, nur geschächtetes Fleisch zu essen. Diesbezüglich sahen die Gerichte Unterschiede zur jüdischen Religion.

Der Erste Senat prüfte die Verfassungskonformität des Tierschutzgesetzes (mit positivem Ergebnis) und stellte fest, dass das Schächten für einen muslimischen Metzger in erster Linie eine Frage der Berufs-, nicht der Religionsausübung sei. Obwohl damit eigentlich Art. 12 GG zum Maßstab der grundrechtlichen Beurteilung hätte werden müssen und dies im konkreten Fall zu einem negativen Ergebnis geführt hätte, weil Art. 12 GG ein Deutschengrundrecht ist und dem türkischen Metzger daher nicht als Berufungsgrundlage zur Verfügung stand, übertrug das BVerfG in grundrechtskonkordanter Weise die entsprechenden Grundsätze zur Lösung von Konflikten auf das Auffanggrundrecht des Art. 2 Abs. 1 GG (allgemeine Handlungsfreiheit) und berücksichtigte die Grundsätze der Verfassungsrechtsprechung zur Glaubens- und Religionsausübungsfreiheit gemäß Art. 4 Abs. 1 und 2 GG.

Dabei spielte auch die Frage eine Rolle, wie der Begriff der ›Religionsgemeinschaft‹ und der ›zwingenden Vorschriften‹ gemäß § 4a TierSchG auszulegen ist. Als ›Religionsgemeinschaft‹ kommen demnach auch Gruppierungen innerhalb des Islams und der muslimischen Glaubenswelt, nicht nur die islamische Glaubensgemeinschaft als Ganze, in Frage. Behörden und Gerichte dürften demnach die substantiierte Darlegung eines Antragstellers für eine Ausnahmegenehmigung, dass für die Mitglieder der konkreten Gemeinschaft, die er versorgt, nur der Verzehr korrekt geschächteten Fleisches in religiöser Hinsicht zulässig sei, nicht unberücksichtigt lassen. Insofern hätte die Ausnahmegenehmigung erteilt werden müssen. Das BVerfG sah die Beschwerde daher als begründet an.

Noch im selben Jahr wurde der Tierschutz als Staatsziel in das GG aufgenommen (Art. 20 a GG »und die Tiere«), was von vielen politischen Beobachter/inne/n als islamkritische Initiative aufgefasst wurde. Trotz dieser nachträglichen Verstärkung der verfassungsrechtlichen Qualität des Tierschutzes dürfte sich nach überwiegender Beurteilung von Expert/inn/en nichts am Ergebnis der Abwägung im Hinblick auf die Kriterien der Erteilung von Ausnahmegenehmigungen zum rituellen Schächten für Religionsgemeinschaften ändern. Und selbst wenn man annimmt, dass die Belange des Tierschutzes nunmehr stärker zu gewichten seien, so hätte dies gleichermaßen Auswirkungen auf *alle* religiösen Gemeinschaften, die nur den Verzehr von Tieren, die ohne Betäubung geschlachtet wurden, als für sich zulässig ansehen. D.h. eine Ungleichbehandlung jüdischer und muslimischer Metzger käme demnach nicht in Frage.

Abkürzungsverzeichnis

AGG	Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (D)
AJP	Allgemeine Juristische Praxis (Zeitschrift)
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung) (TK)
ALR	Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten
AöR	Archiv des öffentlichen Rechts (Zeitschrift)
ArbG	Arbeitsgericht (D)
AusländerG	Ausländergesetz (D)
BAG	Bundesarbeitsgericht (D)
BayEUG	Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Bildungswesen
BB	Betriebsberater – Zeitschrift für Recht und Wirtschaft
BFmF	Begegnungs- und Fortbildungszentrum für muslimische Frauen in Köln (D)
BG	Bundesgericht (CH)
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch (D)
BGBl.	Bundesgesetzblatt der Republik Österreich (auch D)
BGE	Bundesgerichtsentscheid (CH)
BGH LM	Nachschlagewerk des Bundesgerichtshofs (nach Lindenmaier und Möhring) (D)
BIFF	Bremer Institut Film Fernsehen Produktionsgesellschaft mbH
BIFSB	Islamische Fachschule für Soziale Bildung (A)
BMBWK	Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur (bis 01.03.2007) (A)
BMU	Bundesministerium für Umwelt (D)
BV	Schweizerische Bundesverfassung
BverfG	Bundesverfassungsgericht (D)
BVerfGE	Sammlung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (D)
BVerfGK	Kammerentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (D)

BVerwG	Bundesverwaltungsgericht (D)
BVerwGE	Sammlung der Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts (D)
BZÖ	Bündnis Zukunft Österreich
CCMW	Canadian Council for Muslim Women
CDU	Christlich Demokratische Union (D)
CEDAW	Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women
CELLS	Centre for European Law and Legal Studies (GB)
CRE	Commission for Race Equality (GB)
CSU	Christlich-Soziale Union (D)
DCSF	Department for Children, Schools and Families (GB)
DIJV	Deutsch-Israelische Juristenvereinigung
DIK	Deutsche Islamkonferenz
DITIP	Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion)
DÖD	Der Öffentliche Dienst (Zeitschrift)
DÖV	Die öffentliche Verwaltung (Zeitschrift)
Drs.	Drucksache
DVB	Deutsches Verwaltungsblatt
DVU	Deutsche Volksunion
ECRI	European Commission against Racism and Intolerance
EG	Europäische Gemeinschaft
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EGV	Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
epd	Evangelischer Pressedienst
ETAC	Equal Treatment Advisory Committee (GB)
EU	Europäische Union
EuGH	Europäischer Gerichtshof
EUMC	European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FDP	Freie Demokratische Partei (D)
FGC	Female Genital Cutting
FPÖ	Freiheitliche Partei Österreichs
FU	Freie Universität Berlin
GAW	Gleichbehandlungsanwaltschaft (A)
GG	Grundgesetz (D)
GVBl.	Gesetz- und Verwaltungsblatt (D)
ICJ	International Commission of Jurists
IFB	Islamische Föderation in Berlin (D)
IGGiÖ	Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich

IGMG	Islamische Gemeinschaft Milli Görüş
ILO	International Labour Organization
IPO	Instrumentum Pacis Osnabrugensis (Westfälischer Friede)
IRPA	Islamische Religionspädagogische Akademie (A)
IRPI	Islamisches Religionspädagogisches Institut (A)
iz3w	Informationszentrum Dritte Welt (Zeitschrift)
JAR	Jahrbuch des Schweizerischen Arbeitsrechts
JSB	Judical Studies Board (GB)
JZ	Juristenzeitung
KirchE	Entscheidungen im Kirchenrecht (Zeitschrift)
KJ	Kritische Justiz (Zeitschrift)
KNA	Katholische Nachrichten-Agentur
KritV	Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft
KRK	Konvention über die Rechte des Kindes
KRM	Koordinationsrat der Muslime (D)
KSchG	Kündigungsschutzgesetz (D)
LAG	Landesarbeitsgericht (D)
LG	Landgericht (D)
LSVD	Lesben- und Schwulenverband Deutschland
MIPEX	Migrant Integration Policy Index
MJO	Muslimische Jugend Österreich
NDR	Norddeutscher Rundfunk
NJW	Neue Juristische Wochenschrift
NordÖR	Zeitschrift für Öffentliches Recht in Norddeutschland
NRO	Nicht-Regierungsorganisation
NVwZ	Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht
NVwZ-RR	Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht – Rechtsprechungs-Report
NWSAJ	National Women's Studies Association Journal (USA)
NWVBl.	Nordrhein-Westfälische Verwaltungsblätter
NZA	Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht
OLG	Oberlandesgericht (D)
OR	Obligationenrecht (CH)
ORF	Österreichischer Rundfunk
OSI	Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft (FU Berlin)
OVG	Oberverwaltungsgericht (D)
ÖVP	Österreichische Volkspartei
ÖZP	Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft
PRO	Partei Rechtsstaatlicher Offensive (D)
RAV	Regionale Arbeitsvermittlungsstelle (CH)
RdJB	Recht der Jugend und des Bildungswesens (Zeitschrift)
RRA	Race Relations Act (GB)

SchulG	Schulgesetz
SJZ	Schweizerische Juristenzeitung
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands (D)
SPÖ	Sozialdemokratische Partei Österreichs
StGB	Strafgesetzbuch (CH)
StGH	Staatsgerichtshof (D)
StGHG	Gesetz über den Staatsgerichtshof (D)
StPO	Strafprozessordnung (D)
TBB	Türkischer Bund in Berlin-Brandenburg
TGD	Türkische Gemeinde in Deutschland
TIO	Treff- und Informationsort für Frauen aus der Türkei (D)
USA	United States of America
VBlBW	Verwaltungsblätter für Baden-Württemberg (D)
VEIL	Values, Equality and Difference in Liberal Democracies. Debates about Muslim Headscarves in Europe (EU-Projekt)
VerfGH	Verfassungsgerichtshof (D)
VG	Verwaltungsgericht (D)
VGH	Verwaltungsgerichtshof (D)
VIKZ	Verband der islamischen Kulturzentren e.V. (D)
WDR	Westdeutscher Rundfunk
WRV	Weimarer Reichsverfassung
WZB	Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung
ZAR	Zeitschrift für Ausländerrecht
ZBJV	Zeitschrift des Bernischen Juristenvereins
ZBl	Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht
ZDM	Zentralrat der Muslime in Deutschland
ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht
ZGB	Zivilgesetzbuch (CH)
ZIF	Zentrum für islamische Frauenforschung (D)
ZRP	Zeitschrift für Rechtspolitik

Autorinnen und Autoren

Barskanmaz, Cengiz, LL.M., juristische Ausbildung an der Katholieke Universiteit Leuven (Belgien) und Humboldt Universität Berlin, Masterarbeit zu »Das Kopftuch als rechtliche Konstruktion«. Seit 2006 Promotion zu »Recht gegen Rassismus – Gleichheitsrechtliche Konfliktlinien am Beispiel positiver Maßnahmen«, gefördert durch die Rosa-Luxemburg-Stiftung. Seit 2008 Mitglied des Berliner Forschungsteams des internationalen Forschungsprojekts ›Islam in the West‹ (Leitung Jocelyne Cesari). Arbeitsbereiche und Schwerpunktsetzungen: Europa- und Verfassungsrecht, Antidiskriminierungsrecht, Geschlechterverhältnisse, Critical Race Theory, Postkoloniale Theorie und Kritische Weißseinsforschung.

Kontakt: barskanmaz@yahoo.com

Bendkowski, Halina, Soziologin und Publizistin. Erste feministische Männerforscherin (Konzept ›Geschlechterdemokratie‹©) und feministische Aktionsforscherin. Aktiv für die gleichen Rechte von Homosexuellen (Mitbegründerin des Lesben- und Schwulenverband in Deutschland (LSVD)). Langjährige Sprecherin der Berliner FrauenfrAKTION, politische Kulturreferentin des ersten autonomen Frauenkulturzentrums SCHOKOFABRIK, Kuratorin der Diskussionen zu ›Feministische Leviten und Reminiszenzen‹, freie von den Grünen gewählte Abgeordnete im ersten gesamtberliner Senat, 1990/1991 Gründung von ›SCHEHERAZADE – auf der Suche nach Stimmen von arabischen Feministinnen gegen eine tödliche Weltsicherheitspolitik‹ (zus. mit Ute Scheub), Botschafterin von SCHEHERAZADE für die Propagierung eines Weltfrauensicherheitsrats bei den NGOs der UN in New York. Zudem 1968-1998 Organisatorin, Konzeptentwicklerin und Moderatorin bedeutender Konferenzen zu verschiedenen Themen des Feminismus und der Geschlechterdemokratie. Das Hauptengagement gilt dem Kampf gegen Gewalt gegen Frauen, dem emanzipatorischen Recht auf bedingungs-

loses Grundeinkommen weltweit, ebenso dem Swinging Feminismus. Zahlreiche Veröffentlichungen.

Kontakt: halina.bendkowski@gmx.de

Berghahn, Sabine, Dr. iur., juristische Ausbildung in München, rechtswissenschaftliche Promotion in Berlin, politikwissenschaftliche Habilitation am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft (OSI) der Freien Universität Berlin (FU) und dort Privatdozentin. Berufliche Tätigkeiten in verschiedenen interdisziplinären Forschungs- und Beratungsprojekten, als Rechtsanwältin und Journalistin sowie vor allem in Forschung und Lehre an Universitäten und Fachhochschulen in Berlin, Bremen, Cottbus. Bis Herbst 2009 Tätigkeit am OSI, seitdem Gastprofessorin an der Hochschule für Wirtschaft und Recht in Berlin. 2006-2009 Leiterin des deutschen Länderteams im EU-Forschungsprojekt ›VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debates About Muslim Headscarves in Europe‹. Thematische Arbeitsschwerpunkte: Rechtliche Grundlagen der Politik sowie Arbeits-, Sozial- und Familienpolitik in Deutschland und Europa, Entwicklung der Geschlechtergleichstellung und Antidiskriminierungspolitik, Migrationspolitik und Multikulturalität.

Kontakt: berghahn@zedat.fu-berlin.de

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Prof. Dr., Richter des Bundeserfassungsgerichts a.D., 1956 Promotion in Münster (Dr. jur.), 1961 in München (Dr. phil.), 1964 Habilitation in Münster. 1964-1969 Professor für öffentliches Recht, Verfassungs- und Rechtsgeschichte sowie Rechtsphilosophie an der Universität Heidelberg, bis 1977 in Bielefeld, seit 1977 in Freiburg, em. 1995. 1971-1976 Mitglied der Enquête-Kommission Verfassungsreform des Deutschen Bundestags, 1983-1996 Richter des Bundesverfassungsgerichts im Zweiten Senat. Korrespondierendes Mitglied der Nordrhein-Westfälischen und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Ehrendoktorwürden der Universitäten Basel, Bielefeld und Münster (Dr. jur. h.c.), Bochum und Tübingen (Dr. theol. h.c.). Mitherausgeber der Zeitschrift »Der Staat«.

Kontakt: Türkheimstr. 1, 79280 Au bei Freiburg

Ekardt, Felix, Prof. Dr. jur., LL.M., M.A. Studium und Examina in Jura, Soziologie und Religionswissenschaft (in Berlin, Marburg und Leipzig). Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der University of Aberdeen (Schottland) 1996, Rechtsreferendariat in Leipzig 1997-1999, Mitarbeiter einer umweltrechtlichen Anwaltskanzlei 1995-2003, Promotion 2000 an der Universität Halle mit einer Doktorarbeit zu den ökonomischen, kulturellen, religionsgeschichtlichen usw. Ursachen der Nicht-Nachhaltigkeit. 2003 Habilitation an der

Universität Rostock mit einer Arbeit zur Theorie der Nachhaltigkeit, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der politischen Steuerung. Seit 2003 Professor für Öffentliches Recht, Umweltrecht und Gerechtigkeitstheorie, zunächst an der Universität Bremen und seit 2009 an der Universität Rostock (Juristische Fakultät), seit 2002 ständiger Gastdozent an der Universität Leipzig (Philosophische Fakultät). Regelmäßiger Autor in überregionalen Tageszeitungen (SZ, FR, FTD, Capital, TAZ u.a.), Politikberatung auf Bundes- und Landesebene für verschiedene Ministerien und Fraktionen (u.a. für das BMU zu klimapolitischen Konzepten im Zeithorizont 2050), auch über verschiedene Sachverständigenkommissionen.

Kontakt: fekardt@uni-bremen.de

Fehr, Stephie, LL.M. (Dunelm), Erstes Staatsexamen in Rechtswissenschaften an der Universität Köln, derzeit Doktorandin an der Universität Manchester zum Thema »Religionsbezogene Diskriminierung im Arbeitsrecht: das Vereinigte Königreich, Frankreich und Deutschland im Vergleich und mit Bezug auf europa- und völkerrechtliche Vorgaben«. Beruflich tätig als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Leeds im Centre for European Law and Legal Studies (CELLS), vormals Lehrtätigkeiten an den Universitäten Salford, Manchester und Manchester Metropolitan. Zur Zeit Mitwirkung an dem Forschungsprojekt ›European Economic and Social Constitutionalism after the Treaty of Lisbon – an Interdisciplinary Perspective‹. Forschungsschwerpunkte: Europäisches Arbeitsrecht, Recht und Religion, Menschenrechte im Islamischen Recht und Minderheitenschutz.

Kontakt: stephie.fehr@web.de

Gresch, Nora, Diplom-Soziologin. 1994-2000 Studium der Soziologie, Universität Bielefeld, 2001-2002 Visiting Scholar am Women's Studies Program und am Charrie Chapman Catt Center for Women and Politics, Iowa State University, 2002-2003 Program Coordinator des Women's Studies Program, Iowa State University, 2004-2007 Associate Editor im ›National Women's Studies Association Journal‹ (NWSAJ). Seit 2004 Dissertantin am Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien sowie Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Managerin im EU-Forschungsprojekt ›VEIL – Values, Equality and Difference in Liberal Democracies. Debates About Muslim Headscarves in Europe‹). Seit 2007 Mitglied des Advisory Boards des NWSAJ. Forschungsinteressen: Geschlecht und Nation, Geschlecht und Konflikt, epistemologische Strukturen von Theorien und Methodologien, Geschlecht und Governance, Body Studies.

Kontakt: nora.gresch@univie.ac.at

Hadj-Abdou, Leila, Mag., Studium der Politikwissenschaft, Geschichte und Tourismusmanagement in Wien und Budapest. 2001-2003 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Österreichischen Ost- und Südosteuropainstitut. Seit 2003 wissenschaftliche Mitarbeiterin und seit 2004 Lektorin am Institut für Politikwissenschaft. Lektorin am Institut für Europäische Studien und Internationale Beziehungen der Comenius Universität Bratislava, und am Rosa Mayreder College/Feministisches Grundstudium in Strobl. 2006-2009 Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Projektmanagerin im EU-Forschungsprojekt ›VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debates About Muslim Headscarves in Europe‹. Derzeit Dissertation zu politischen Auseinandersetzungen um muslimische Migration auf lokaler, nationaler und EU-Ebene. Forschungs- und Interessensschwerpunkte in den Bereichen Migration, Islam in Europa, Rassismus und Institutionelle Diskriminierung, Gender Studies, Ost- und Zentraleuropa.

Kontakt: leila.hadj-abdou@univie.ac.at

Henkes, Christian, M.A., Studium der Politikwissenschaft, Pädagogik und Volkswirtschaftslehre. Seit Oktober 2005 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung Demokratie: Strukturen, Leistungsprofil und Herausforderungen am Wissenschaftszentrum Berlin (WZB), in erster Linie im von der DFG geförderten Projekt ›Integration als Herausforderung. Kulturelle Heterogenität und demokratische Politik in westeuropäischen Metropolen‹. Vorher als wissenschaftlicher Mitarbeiter (Drittmittelprojekt) und Lehrbeauftragter an der Universität Heidelberg tätig. Forschungsinteressen: Integrations- und Zuwanderungspolitik sowie Theorien des Multikulturalismus und der Minderheitenrechte.

Kontakt: henkes@wzb.eu

Holzleithner, Elisabeth, Dr. iur., Assistenzprofessorin am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien, Gastprofessorin für Legal Gender Studies an der Universität Zürich im WiSe 2006/07. Im Leitungsteam des Forschungsprojekts ›Governing Difference. A Challenge for New Democracies in Central and South Eastern European Countries‹ (12/2006-11/2009, Leitung Birgit Sauer). Funktionen u.a.: Mitglied der Schiedskommission der Akademie der Bildenden Künste Wien, 1994-2001 Vorsitzende des Arbeitskreises für Gleichbehandlungsfragen der Universität Wien. 2001 Gabriele Possanner-Förderpreis für wissenschaftliche Leistungen, die der Geschlechterdemokratie in Österreich förderlich sind. Forschungsschwerpunkte: Legal Gender Studies, Theorien der Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Feminismus, Liberalismus und Mul-

tikulturalismus. Weitere Informationen unter http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.holzleithner/.

Kontakt: elisabeth.holzleithner@univie.ac.at

John, Barbara, Honorarprofessorin für Europäische Ethnologie an der Humboldt-Universität Berlin, Studium in Lüneburg, Berlin und London, mehrjährigen Tätigkeit als Wissenschaftliche Assistentin in der Lehrerausbildung im Fach Deutsch als Zweitsprache an der Freien Universität Berlin. 1981 von Richard von Weizsäcker zur ersten Ausländerbeauftragten des Berliner Senats berufen (bis 2003). Seit 2003 Mitarbeit in zahlreichen Gremien und Organisationen zu Fragen der Integration, u.a. als Mitglied der Bewertungskommission für die Integrationskurse beim Bundesministerium des Innern, als Beauftragte für Sprachförderung bei der Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung Berlin. Seit 2008 Vertretung Deutschlands als Mitglied in der Kommission gegen Rassismus und Intoleranz des Europarates (ECRI). Zudem Vorsitzende des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes, Landesverband Berlin. Diverse Publikationen zu sprachdidaktischen und integrationspolitischen Themen.

Kneip, Sascha, M.A., Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Publizistik an der Universität Mainz, 2008 Promotion an der Humboldt-Universität Berlin. Nach dreijähriger Tätigkeit als wissenschaftlicher Assistent am Institut für politische Wissenschaft der Universität Heidelberg seit 2004 als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung Demokratieforschung des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung (WZB). Forschungsgebiete: Rechts- und Verfassungspolitik, Demokratietheorie und empirische Demokratieforschung sowie Fragen moderner Gerechtigkeitstheorien.

Kontakt: kneip@wzb.eu

Ladwig, Bernd, Prof. Dr., Diplom in Poltikwissenschaft an der FU Berlin 1994, Promotion an der philosophischen Fakultät III der Humboldt-Unversität Berlin 1999. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von 1995 bis 1998 und an der Humboldt-Universität zu Berlin von 1998 bis 2000, von 2000 bis Ende 2004 Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Universität Magdeburg. Seit Dezember 2004 Juniorprofessor für Moderne politische Theorie am Otto-Suhr-Institut der FU Berlin.

Kontakt: ladwig@zedat.fu-berlin.de

Mahrenholz, Ernst Gottfried, Prof. Dr. jur., Vizepräsident des Bundesverfassungsgerichts i.R., Studium in Göttingen und Tübingen. Nach Tätigkeiten in der Kommunal- und Staatsverwaltung Mitglied des Rundfunkrats des Norddeutschen Rundfunks (NDR), 1967 Direktor des Funkhauses Hannover. 1970-1974 Staatssekretär und Leiter der Staatskanzlei Niedersachsen, 1974-1976 Niedersächsischer Kultusminister, bis 1981 Mitglied des Niedersächsischen Landtages und als Rechtsanwalt tätig. 1981-1994 Richter des Bundesverfassungsgerichts, seit 1987 Vizepräsident und Vorsitzender des Zweiten Senats. 1990 Vorsitzender der Deutschen Sektion der Internationalen Juristen-Kommission (ICJ); 1989-2005 Präsident der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft; seit 2004 Mitglied des Beirats der Stiftung Pro Justitia; Vizepräsident der Deutsch-Israelischen Juristenvereinigung (DIJV).

Monjezi Brown, Indre, M.A. Volkskunde, M.A. Gender und Arbeit, Studium an der Universität Hamburg. Berufliche Tätigkeit als Interimsgeschäftsführerin des Verbandes Binationaler Familien und Partnerschaften e. V. Hamburg. Gründungsmitglied der Bildungs- und Beratungskarawane e. V. Hamburg, einem Stadteilprojekt von und für Frauen mit Migrationshintergrund, das auf Selfempowerment setzt. Konzeption und Leitung von Seminaren zum Thema Islam/Frauen, Islamischer Feminismus.

Kontakt: golbibi@aol.com

Rommelspacher, Birgit, Professorin für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice Salomon Hochschule und Privatdozentin an der Technischen Universität Berlin (emeritiert seit 2007). Studium der Psychologie, Philosophie und Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, danach wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Jugendinstitut München sowie an der Freien Universität Berlin und Gastprofessorin an der Technischen Universität Berlin. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Rechtsextremismus, Geschlechterverhältnisse und Antiislamismus, Intersektionalität sowie interkulturelle Öffnung der sozialen Dienste.

Kontakt: b.rommelspacher@web.de

Rostock, Petra, Diplom-Politologin. Tätigkeiten in der interkulturellen und antirassistischen politischen Bildung. Lektoratstätigkeit für ›Gender-Politik-Online‹. 2006 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt ›Ernährermodell‹ am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. 2006-2009 wissenschaftliche Mitarbeiterin im EU-Forschungsprojekt ›VEIL – Values, Equality and Difference in Liberal Democracies. Debates About Muslim Headscarves in Europe‹. Seit 2008 Promotion am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Frankfurt am Main zum Thema »Migrations-

politische Soziale Bewegungen zwischen Subversion und Affirmation. Zu den (Un)Möglichkeiten nicht-identitärer Strategien politischen Handelns«. Stipendiatin der Frankfurt Graduate School for the Humanities and Social Sciences. Arbeitsschwerpunkte: Migrationsforschung, Fragen der Identität und Identitätspolitik, Geschlechterforschung, Postkoloniale und Queer-Feministische Theorien, Familien- und Sozialpolitik.

Kontakt: petrarostock@gmx.de

Sacksofsky, Ute, Prof. Dr., M.P.A. (Harvard), 1979-83 Studium der Rechtswissenschaft in Freiburg, 1984-86 Master in Public Administration (Harvard University, USA), 1990 Promotion, 1991 Zweites Juristisches Staatsexamen. 1991-1995 wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Bundesverfassungsgericht, 1996-1998 DFG-Stipendium für die Habilitation, 1998/1999 Mitglied der Forschungsgruppe ›Rationale Umweltpolitik – rationales Umweltrecht‹ am Zentrum für interdisziplinäre Forschung (Bielefeld), 1999 Habilitation. Seit 1992 Sachverständige in zahlreichen Anhörungen von Bundestag und Landtagen sowie der Gemeinsamen Verfassungskommission zu Gesetzgebungsvorhaben im Bereich Gleichberechtigung, seit 1999 Universitätsprofessorin für Öffentliches Recht und Rechtsvergleichung an der Universität Frankfurt am Main und Direktorin des Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse. 2003-2008 Landesanwältin beim Hessischen Staatsgerichtshof.

Kontakt: sacksofsky@jur.uni-frankfurt.de

Sintomer, Yves, Prof. Dr., Professor für politische Soziologie an der Universität Paris 8 und Stellvertretender Direktor des Centre Marc Bloch in Berlin. Studium an den Universitäten von Besançon, Paris 8 und Paris 10, am Europäischen Hochschulinstitut von Florenz, an der Universität Frankfurt am Main und in Harvard. Promotion am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz mit der Arbeit »La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas«. Habilitation an der Universität Paris 5 mit der Arbeit »Délibérer, participer, representer. Vers une sociologie de la délibération politique«. Lehrtätigkeiten an den Universitäten Paris 8, am Institut d'Études Politiques von Paris und Lille, an der Humboldt-Universität zu Berlin, in Catania, Louvain-La-Neuve, Madrid und Bilbao. Publikation zahlreicher Bücher und Artikel über die deutsche Soziologie, die Theorie der Demokratie, die partizipative Demokratie und die deliberative Demokratie auf lokaler Ebene, in viele Sprachen übersetzt, zudem Mitarbeiter mehrerer Zeitschriften, darunter »Constellations« (New York).

Kontakt: sy@cmb.hu-berlin.de

Spielhaus, Riem, Studium der Islam- und Afrikawissenschaften in Berlin, islamwissenschaftliche Promotion »Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung« an der Humboldt-Universität zu Berlin, verteidigt im Sommer 2008. Berufliche Tätigkeiten als Referentin für den Themenbereich Islam im Arbeitsstab der Beauftragten der Bundesregierung für Integration, Migration und Flüchtlinge sowie als Beraterin zivilgesellschaftlicher Projekte und formeller Kommunikationsprozesse zwischen staatlichen Einrichtungen und islamischen Organisationen. Derzeit tätig als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Islamwissenschaft des nichtarabischen Raumes, Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin und Koordinatorin des Berliner Forschungsteams der komparativen EU-Studie zur politischen Partizipation von Muslimen in Großstädten Europas und der USA (Leitung Jocelyne Cesari). Thematische Arbeitsschwerpunkte: Institutionalisierung des Islam, politische Partizipation und Religionspraxis von Musliminnen und Muslimen in Europa.

Kontakt: spielhaus@asa.hu-berlin.de

Wiese, Kirsten, Dr. iur., rechtswissenschaftliche Ausbildung in Freiburg, London und Berlin, verfassungsrechtliche Promotion zu Lehrerinnen mit Kopftuch. Gegenwärtig tätig als Referentin bei der Finanzsenatorin in Bremen. Zuvor Referentin im Justiziariat der grünen Bundestagsfraktion, dort im Schwerpunkt finanz- und wirtschaftsrechtliche Themen. Wissenschaftliche Einbindung in den Berliner Arbeitskreis Rechtswirklichkeit. Forschungsschwerpunkte: Verhältnis von Staat und Religion/Religionsfreiheit und Antidiskriminierungsrecht; nachhaltige öffentliche Beschaffung.

Kontakt: Kirsten-wiese@web.de

Wyttenbach, Judith, Dr. iur., Fürsprecherin/Rechtsanwältin in Bern, Schweiz. Lehrbeauftragte im Institut für öffentliches Recht der Universität Bern. Daneben freiberufliche Tätigkeit als Gutachterin im Bereich Verfassungsrecht und Menschenrechtsschutz. Mitglied der eidgenössischen außerparlamentarischen Expertinnen-/Expertenkommission für Frauenfragen. Thematische Arbeitsschwerpunkte: Internationaler Menschenrechtsschutz, insbesondere Rechte von Frauen und Kindern; schweizerisches Verfassungsrecht, insbesondere Religionsfreiheit, Recht auf Familienleben, Gleichstellungsrecht; interkulturelle, rechtliche Fragestellungen; Umsetzung internationaler Menschenrechtsstandards in föderalistischen Staaten.

Kontakt: judith.wyttenbach@oefre.unibe.ch

Globaler lokaler Islam

Schirin Amir-Moazami
Politisierte Religion
Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich

2007, 294 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-410-2

Nilüfer Göle, Ludwig Ammann (Hg.)
Islam in Sicht
Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum

2004, 384 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-89942-237-5

Irka-Christin Mohr
Islamischer Religionsunterricht in Europa
Lehrtexte als Instrumente muslimischer Selbstverortung im Vergleich

2006, 310 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-453-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

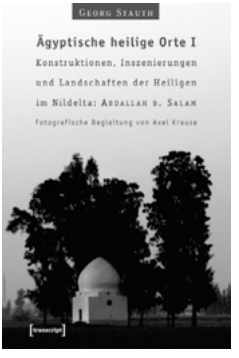
Globaler lokaler Islam

Abbas Poya, Maurus Reinkowski (Hg.)
Das Unbehagen in der Islamwissenschaft
Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien

2008, 336 Seiten, kart., 30,80 €,
ISBN 978-3-89942-715-8

Georg Stauth
Ägyptische heilige Orte II: Zwischen den Steinen des Pharao und islamischer Moderne. Konstruktionen, Inszenierungen und Landschaften der Heiligen im Nildelta: Fuwa – Sa al-Hagar (Sais)
Mit ägyptologischen Studien von Silvia Prell.
Fotografische Begleitung von Axel Krause

2008, 246 Seiten, kart., zahlr. farb. Abb., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-432-4



Georg Stauth
Ägyptische heilige Orte I: Konstruktionen, Inszenierungen und Landschaften der Heiligen im Nildelta: 'Abdallah b. Salam
Fotografische Begleitung von Axel Krause

2005, 166 Seiten, kart., zahlr. Abb., 24,80 €,
ISBN 978-3-89942-260-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Globaler lokaler Islam

Heiner Bielefeldt
Muslime im säkularen Rechtsstaat
Integrationschancen durch Religionsfreiheit
2003, 146 Seiten, kart., 13,80 €,
ISBN 978-3-89942-130-9

Hans-Ludwig Frese
»Den Islam ausleben«
Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora
2002, 350 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-933127-85-3

Gerdien Jonker
Eine Wellenlänge zu Gott
Der »Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa«
2002, 282 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-933127-99-0

Ruth Klein-Hessling,
Sigrid Nökel, Karin Werner (Hg.)
Der neue Islam der Frauen
Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa
1999, 324 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-933127-42-6

Sigrid Nökel
Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam
Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken.
Eine Fallstudie
2002, 340 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-933127-44-0

Mechthild Rumpf, Ute Gerhard,
Mechtild M. Jansen (Hg.)
Facetten islamischer Welten
Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion
2003, 319 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-89942-153-8

Levent Tezcan
Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft
Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei
2003, 232 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-89942-106-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de