GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion?

Hadj-Abdou, Leila

2008

https://doi.org/10.25595/3131

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hadj-Abdou, Leila: *Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion?*, in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 17 (2008) Nr: 1, 68–80. DOI: https://doi.org/10.25595/3131.

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit: eine Frage der Kultur oder der Religion?

LEILA HADJ-ABDOU

„Wir haben abgeschworen" lautet der Kampagnenslogan des 2007 in Deutschland gegründeten „Zentralrats der Ex-Muslime", eine Vereinigung von Personen mit muslimischem Hintergrund, welche sich öffentlich gegen islamische Praxen wendet. Die Kampagne lehnt sich an die Aktion der Neuen Frauenbewegung in den 1970er Jahren an, als unter der Initiative der Feministin Alice Schwarzer Frauen auf dem Titelblatt des Wochenmagazins Stern deklarierten, abgetrieben zu haben. Eine der Hauptforderungen der Kampagne stellt das Verbot des muslimischen Kopftuches im öffentlichen Dienst dar, denn das Kopftuch sei ein Erkennungszeichen des politischen Islams und der Unterdrückung von Frauen (Zentralrat der Ex-Muslime 2007).

Im Rahmen der anhaltenden Konjunktur von Kultur als Bestimmungsfaktor politischen Handelns (Meyer 1997, 65) stehen islamische MigrantInnen im Mittelpunkt zahlreicher öffentlicher Auseinandersetzungen in Europa. Insbesondere das muslimische Kopftuch wird kontrovers diskutiert und zunehmend staatlich reguliert, wobei seit der „affaire du foulard" (1989) in Frankreich die Frage von religiösen Praxen zunehmend mit der Frage der „Integration" von muslimischen EinwanderInnen verknüpft wird (Koenig 2003, 24). Häufig wird der Islam dabei mit dem Ende des Multikulturalismus[1] assoziiert; die Eingliederung von MuslimInnen in (west-)europäische Gesellschaften sei als gescheitert zu betrachten (Parekh 2006). Das Beispiel des deutschen „Zentralrats der Ex-Muslime" deutet nicht zuletzt in seiner Anlehnung an die Frauenbewegung an, wie stark Debatten um muslimische Zuwanderung in Europa vergeschlechtlicht sind und welche zentrale Rolle die Frage nach Geschlechtergleichheit darin einnimmt.

Im Folgenden sollen Deutschland und Österreich im Hinblick auf ihre Kopftuchregelungen und die damit verbundenen politischen Debatten vergleichend untersucht werden.[2] So gleichen sich die Länder nicht nur hinsichtlich des vorherrschenden Migrations- und Integrationsmodells und der muslimischen Zuwanderungsgruppen, sondern beide Staaten sind auch durch ein traditionell neutrales, offenes Verhältnis zu Religionen gekennzeichnet. Angesichts dessen ließe sich vermuten, dass beide Länder einen ähnlichen Umgang mit dem muslimischen Kopftuch praktizieren. Sawitri Saharso (2007) hat in ihren Untersuchungen zu Deutschland und den Niederlanden gezeigt, dass vor allem Unterschiede in den Migrationsmodellen bzw. den Staatsbürgerschaftstraditionen in einer differenten Handhabung der Kopftuchfrage resultieren.

Bislang haben sich in Europa drei unterschiedliche Verfahrensweisen mit dem muslimischen Kopftuch herausgebildet: So gibt es Staaten, die das Kopftuch in spezifischen

öffentlichen Institutionen verbieten (z.B. Frankreich, einige deutsche Bundesländer), andere nationalstaatliche Gesetzgebungen verbieten wiederum nur bestimmte Arten der Bedeckung, wie etwa die Burqua (z.B. Niederlande, Finnland), und schließlich gibt es Staaten, die keine Verbote erlassen haben bzw. sogar rechtliche Vorkehrungen getroffen haben, um das Tragen des Kopftuches zu gewährleisten (z.B. Dänemark, Österreich).

In Deutschland war das Urteil des Bundesverfassungsgerichts im September 2003 im Fall der Kopftuch tragenden Lehrerin Fereshta Ludin Anlass für intensive öffentliche Kontroversen und Diskussionen über die Änderung der bestehenden Gesetzgebung. In Folge haben nunmehr acht Bundesländer ihre gesetzlichen Grundlagen geändert und verlangen von Lehrkräften und teils auch von anderen LandesbeamtInnen neutrales Verhalten in religiösen, politischen oder ideologischen Belangen (Joppke 2007). Anders als in Deutschland findet sich in Österreich hingegen eine relativ moderate Debatte, und das muslimische Kopftuch unterliegt keinerlei rechtlicher Regulierung. Das Tragen des Kopftuches ist entlang des verfassungsrechtlichen Grundrechts auf freie Religionsausübung geschützt. Bisher liegt diesbezüglich keine anderweitige (höchst)gerichtliche Entscheidung vor.

Wie lassen sich diese Unterschiede bei der ähnlichen institutionellen Ausgangslage der zwei Länder fassen? Das zentrale Anliegen des Beitrags ist es, diesen Unterschied zu erklären. Der Artikel geht dabei von zwei Thesen aus:

1) Die Frage des muslimischen Kopftuches ist, als eine im Namen von Religion ausgeübte Praxis von mehrheitlich zugewanderten Gruppen, an der Schnittstelle zwischen Religion und Migration anzusiedeln. Daher sind sowohl die in einem Staat tradierten Migrationsmodelle und die entsprechende Integration von MigrantInnen als auch das institutionelle Verhältnis von Staat und Religion entscheidend dafür, in welcher Weise das Tragen des muslimischen Kopftuches im öffentlichen Raum geregelt ist.
2) Welche der beiden „Traditionen" beim Umgang mit dem muslimischen Kopftuch in den Vordergrund tritt, steht im Zusammenhang mit dem unterschiedlichen „framing" der Kopftuchfrage in öffentlichen Debatten, entweder als primär kulturelle oder als primär religiöse Frage. In diesem Sinne, so soll gezeigt werden, agieren beide Staaten kohärent zu ihren institutionellen Rahmenbedingungen.

Entlang dieser Thesen werden zunächst die für die Kopftuchfrage relevanten institutionellen Bedingungen, die Migrationsmodelle von Österreich und Deutschland als auch das Verhältnis der Staaten zur Religion, behandelt. Im Anschluss wird die jeweilige Regulierung des muslimischen Kopftuches in beiden Ländern beschrieben, die Debatten hinsichtlich wesentlicher Unterschiede beleuchtet als auch das „framing" der Debatten in Bezug auf die Kategorien Kultur, Religion und Geschlecht analysiert. Unter „Frames" werden dabei symbolisch-interpretative Konstrukte verstanden, mit denen Menschen sozialer Realität Bedeutung verleihen (Triandafyllidou/Fotiou 1998). Ein Ansatz, der Frames in den Blick nimmt, fragt nach dominanten und/oder konkurrierenden Interpretationen und Perspektiven auf ein Problem in Diskursen

(politischer) AkteurInnen, welche zur Herstellung von Kausalitäten beitragen und dadurch politische Handlungsfelder mitbestimmen (Roggeband/Verloo 2007, 273). Am Schluss des Beitrags wird die Frage gestellt, welche Chancen die Auseinandersetzungen um das muslimische Kopftuch für MigrantInnen, aber auch für eine feministische Position eröffnen.

Migration in Deutschland und Österreich

Stellte Europa bis in die 1950er Jahre noch einen Kontinent dar, der von mehr Auswanderung als Einwanderung geprägt war (Münz 2007, 3), ist Immigration nunmehr ein bedeutender sozialer und politischer Faktor. Europäische Einwanderungsgesellschaften unterscheiden sich jedoch maßgeblich in der politischen Handhabung von Einwanderung: Staaten, die einem multikulturellen Migrationsmodell folgen (z.B. die Niederlande), weisen einen relativ leichten Zugang zur Staatsbürgerschaft auf. Dieser Typus erkennt ethnische Minderheiten an und unterstützt die Erhaltung kultureller Differenz. Die Gegenvariante stellt ein ethnisch-kulturelles bzw. exklusionistisches Modell von Einwanderung dar. Dieses verwehrt zugewanderten als ethnisch anders definierten Menschen in der Regel eine gleichberechtigte Teilhabe an der politischen Gemeinschaft oder erschwert diese durch hohe institutionelle und kulturelle Zugangsbeschränkungen bei der Einbürgerung. Geringe Zugeständnisse bei Aufenthaltssicherheit, sozialen Rechten sowie restriktive Regelungen des Zugangs zum Arbeitsmarkt sind weitere Indikatoren für diesen Typus. Gewissermaßen eine Mittelposition nehmen republikanische Modelle (wie z.B. Frankreich) ein. Sie definieren sich im Gegensatz zu exklusionistischen Modellen nicht primär ethnisch, sondern ermöglichen MigrantInnen die Teilhabe am politischen Gemeinwesen, unter anderem durch das Prinzip des ius soli[3] bei der Einbürgerung. EinwanderInnen und vor allem ihre Nachkommen werden als potenzielle BürgerInnen betrachtet. Im Gegenzug wird von den eingebürgerten Gruppen ein hoher Grad an kultureller Identifizierung im öffentlichen Raum verlangt und kulturelle Differenz kaum anerkannt (Saharso 2007, 516ff.).

Deutschland als auch Österreich werden in der Regel als ethnisch-kulturelle Modelle charakterisiert. Die ethnische Ausrichtung beider Länder wird durch das Festhalten am Prinzip des ius sanguinis[4] deutlich. In Deutschland wurde erstmalig 1993 ein Anspruch auf Einbürgerung eingeführt, wobei AnwerberInnen bis zum Jahre 2000 u.a. ein Bekenntnis zum „deutschen Kulturkreis" nachweisen mussten. Eine Mitgliedschaft in einer ethnischen Vereinigung war damit beispielsweise nicht vereinbar. Erst mit der Staatsbürgerschaftsreform von 2000 wurde das Prinzip des ius sanguinis aufgeweicht und mit Komponenten eines ius soli verbunden (Öczan 2007). Österreich hält demgegenüber nach wie vor an einem ethnischen Staatsbürgerschaftsprinzip fest und hat den restriktiven Zugang zur Einbürgerung in seiner letzten Staatsbürgerschaftsreform von 2005/2006 durch weitere Auflagen bestätigt (Valchars 2006). Nicht eingebürgerte MigrantInnen sind weitgehend von politischer Mitbestimmung ausgeschlossen. Sowohl Österreich als auch Deutschland haben sich lange nicht als

Einwanderungsländer verstanden. Im Abschlussbericht der so genannten „Süssmuth-Kommission" von 2001 wurde für Deutschland erstmals von dieser Auffassung abgegangen (Süssmuth 2001). Österreich hingegen sieht sich nach wie vor nicht als Einwanderungsland (Cinar 2004, 47).
Ausgehend von den verschiedenen Migrationsmodellen haben Koopmans u.a. (2005, 91) nachgewiesen, dass in Deutschland relativ wenig politische Forderungen von MigrantInnen, und im Speziellen von MuslimInnen, nach sozialen und kulturellen Rechten oder nach dem Abbau von Diskriminierung bestehen, wobei dies auf fehlende Inklusion zurückgeführt wird. Je weniger inklusiv Staatsbürgerschaft rechtlich ausgestaltet und kulturelle Identität pluralistisch konzeptualisiert ist, desto weniger Chancen bestehen für MigrantInnen, an öffentlichen Debatten teilzuhaben (ebd., 78). Assimilatorische Politiken und der öffentliche Diskurs bieten kaum Möglichkeiten für Forderungen muslimischer ZuwandererInnen (ebd., 121). In Österreich gibt es dazu keine Daten. Nimmt man jedoch an, dass rechtliche Inklusion und Status Einfluss auf die Möglichkeit haben, politische Forderungen öffentlichkeitswirksam zu artikulieren, muss zunächst von einer ähnlichen Situation ausgegangen werden.

Muslimische Bevölkerung

Nach der letzten Volkszählung von 2001 leben in Österreich 4,2 Prozent MuslimInnen (338.988), wobei davon rund 44 Prozent Frauen sind (Statistik Austria 2006, 55). Für Deutschland existieren mangels statistischer Angaben nur Schätzungen: Demnach leben an die 4 Prozent (3,4 Mio.) MuslimInnen in Deutschland (vgl. Frerk 2007, 1). In beiden Ländern stellen die Türkei und das ehemalige Jugoslawien *die* zwei Hauptherkunftsländer von muslimischen EinwanderInnen dar. Die muslimische Bevölkerung setzt sich demnach mehrheitlich aus Gruppen zusammen, die im Rahmen der Anwerbeprogramme als so genannte GastarbeiterInnen (Fassmann u.a. 1999, 99) oder wie im Falle von Bosnien als Kriegsflüchtlinge zugewandert sind. Deren Aufenthalt war von den Ländern nur als temporär gedacht und eine langfristige Integration in die Gesellschaft nicht vorgesehen. Dementsprechend besitzen in Österreich 75 Prozent der MuslimInnen (Kroissenbrunner 2003, 377) und in Deutschland an die 70 Prozent (Frerk 2007, 2) nicht die Staatsbürgerschaft des Aufnahmelandes.
Arbeitsmarktintegration und soziale Absicherung von Personen mit Migrationshintergrund sind zudem deutlich weniger ausgeprägt als bei Personen ohne Migrationshintergrund; dies gilt insbesondere für Frauen (Fassmann/Reeger 2007, 196ff.; Cornelißen 2005, 157, 467). MuslimInnen weisen in beiden Ländern höhere Arbeitslosenraten und niedrigere Bildungsabschlüsse auf (EUMC 2006, 44ff.). Fassmann u.a. (1999) haben jedoch festgestellt, dass der österreichische Arbeitsmarkt im Vergleich zu Deutschland in noch höherem Maße ethnisch segmentiert ist. In Österreich haben selbst Nachkommen der so genannten GastarbeiterInnen kaum Chancen, beruflich aufzusteigen.
Zusammenfassend ist festzuhalten, dass MuslimInnen in beiden Staaten ähnlichen ethnischen Gruppen und sozialen Schichten angehören. Die Migrationsmodelle sind

beide traditionell ethnisch ausgerichtet, wobei sich in Deutschland seit 2000 eine Öffnung vollzogen hat. Doch spiegeln sich die vergleichbaren Traditionen im Hinblick auf Einwanderung nicht in einer ähnlichen Handhabung der Kopftuchfrage wider. Auch übersetzen sich die tendenzielle Öffnung des Migrationsmodells in Deutschland und die im Vergleich zu Österreich etwas bessere Situation der Nachkommen der so genannten GastarbeiterInnen nicht in einer liberalen Handhabung in Deutschland bzw. in einer restriktiven Regulierung in Österreich. Vielmehr sind die Nachbarstaaten von unterschiedlichen Regelungen gekennzeichnet, die sich scheinbar widersprüchlich zu diesen Faktoren und Entwicklungen verhalten. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden ein weiterer möglicher Erklärungsfaktor beleuchtet werden.

Der Faktor Religion

In Europa lassen sich im Hinblick auf die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat drei Typen unterscheiden: Länder mit Staatskirchen (z.B. England), Länder, in denen eine weitgehende Trennung zwischen Staat und Kirche institutionell bzw. ideologisch realisiert ist (z.B. Frankreich), und Staaten, die ein offenes und kooperatives Verhältnis zur Religion aufweisen (Minkenberg/Willems 2002, 11). Deutschland und Österreich werden dem Kooperationssystem zugerechnet. So kennen beide Länder anerkannte Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts. Kirchen, die in Deutschland öffentlich anerkannt sind, haben z.B. das Recht, von ihren Mitgliedern eine Kirchensteuer zu erheben, welche vom Staat eingezogen wird. Zudem nimmt der Staat eine Reihe von wohlfahrtsstaatlichen Aufgaben über seine Religionsgemeinschaften wahr (Fetzer/Soper 2005, 19). Vor diesem Hintergrund wurde die Verfassung in Deutschland bisher in einem offenen Verständnis von Neutralität gegenüber Religionen und in Abgrenzung von einer strikten Trennung von Staat und Kirche interpretiert, wovon etwa auch der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zeugt (Heinig 2005). Diese offene Tradition wurde auch im Zusammenhang mit dem „Kopftuchstreit“ vom Bundesverfassungsgericht bekräftigt: „Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes 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“ (2 BvR 1436/02).

Auch Österreich ist in Kernbereichen des Staates, wie Erziehung und Bildung, von einer pluralistischen Hereinnahme von Religionen und damit von einer offenen Neutralität gekennzeichnet (Kalb u.a. 2003, 635). Anders als in Deutschland ist in Österreich der Islam jedoch als Religionsgemeinschaft anerkannt: Im Zuge der Annexion (1908) des zu einem Großteil von MuslimInnen bevölkerten Bosnien und Herzegowina durch das Habsburgerreich wurde der Islam 1912 anerkannt. Auf dieser Basis wurde 1979 die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) als offizielle Vertretung der MuslimInnen in Österreich genehmigt (Heine 2005). Im Gegensatz zu Deutschland, wo es keine offiziell anerkannte Interessensvertretung der MuslimInnen gibt, hat der österreichische Staat seither mit der IGGiÖ eine insti-

tutionalisierte Ansprechpartnerin. Die Glaubensgemeinschaft besitzt aufgrund ihres rechtlichen Status u.a. Autonomie in internen Glaubensfragen, wie etwa bei der Ausgestaltung des islamischen Schulunterrichts an öffentlichen Schulen, und wird bei Gesetzesänderungen konsultiert, welche religiöse Fragen betreffen. Wenngleich das Recht auf muslimische Praxen, wie das Tragen des Kopftuches, nicht durch die Anerkennung des Islams garantiert ist, besitzen gläubige MuslimInnen mit der IGGiÖ eine offiziell anerkannte Vertretung ihrer Anliegen.

Konsens in Österreich

Analog zu einer offenen Neutralität und der rechtlichen Verankerung des Islams weist Österreich keine prohibitive Regulierung des muslimischen Kopftuches auf. Der Staat interpretiert das Kopftuch als religiöse Praxis, deren Ausübung grundrechtlich gewährleistet ist. Konflikte um das Kopftuch, die in Österreich vordergründig muslimische Schülerinnen betrafen, wurden mit einem Verweis auf das Grundrecht gelöst. In einem in Reaktion auf einen Schulkonflikt entstandenen Erlass von 2004 bestätigte das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, dass das Tragen des Kopftuches „als religiös begründete Bekleidungsvorschrift" durch das verfassungsrechtlich verankerte Grundrecht der freien Religionsausübung geschützt sei (ZI20.251/3-III/3/2004). Auch in den einigen wenigen Konfliktfällen im öffentlichen Dienst, wie sie etwa im Gesundheitsbereich in Wien aufgetreten sind (Kubelka/Schian 2004, 61), wurde schließlich eine liberale Vereinbarung zugunsten von Kopftuchträgerinnen gefunden. Der Wiener Krankenanstaltenverbund definiert das Kopftuch nunmehr als „Ausdruck gelebter Religiosität", welcher zu „respektieren" ist (GED-104/2006/BGD).
Bisher wurde kein einziger Fall vor Gericht ausgetragen. Auch im Rahmen der 2004 implementierten EU-Antidiskriminierungsrichtlinie wurde bislang kein „Kopftuchfall" eingebracht. Dies wird einerseits durch den liberalen Umgang der staatlichen Behörden mit dem muslimischen Kopftuch nahe gelegt, andererseits verweist es aber auch auf ein mögliches Defizit symbolischen Kapitals und damit auf die unzureichende Möglichkeit muslimischer BürgerInnen zur Durchsetzung ihrer Interessen und Anliegen. Denn so steht das Fehlen von rechtlich ausgetragenen Fällen etwa der Situation gegenüber, dass insbesondere muslimische Frauen Diskriminierungen am Arbeitsmarkt ausgesetzt sind (Heine 2005, 105; Kalb u.a. 2003, 632). Dies umschrieb der Integrationsbeauftragte der IGGiÖ so, dass Frauen mit Kopftuch entweder Religionslehrerinnen oder Putzfrauen werden könnten (Die Presse, 01.02.2002).

Konflikt in Deutschland

Während in Österreich kein einziger Konfliktfall um das Kopftuch einer Lehrerin im öffentlichen Dienst aufgetreten ist, fokussierte das Problem in Deutschland vor allem auf einen Fall im öffentlichen Schuldienst. Nachdem der Stuttgarter Lehrerin Fereshta Ludin 1998 das Tragen ihres Kopftuches im Schulunterricht verwehrt

wurde, klagte diese in verschiedenen verwaltungsrechtlichen Instanzen, bis ihr Fall 2003 vom Bundesverfassungsgericht behandelt wurde. Dieser entschied, dass einer muslimischen Lehrerin das Tragen des Kopftuches nur untersagt werden könne, wenn hierfür eine gesetzliche Grundlage bestünde. Gleichzeitig wies es darauf hin, dass der „mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel für den Gesetzgeber Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein" kann (2 BvR 1436/02, 24.09.2003). Der an das Bundesverwaltungsgericht zurückverwiesene Fall wurde jedoch schließlich wiederum abschlägig beurteilt, da das Bundesland Baden-Württemberg zwischenzeitlich eine prohibitive Regelung zu religiöser Bekleidung für Lehrkräfte im Schulgesetz verabschiedet hatte (Heinig 2005). Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts führte mittlerweile in acht deutschen Ländern zu weiteren Regelungen, die zu einem Großteil der in Baden-Württemberg implementierten gesetzlichen Grundlage folgten (Joppke 2007, 332). Die Mehrzahl der Länder (Bayern, Saarland, Hessen, Nordrhein-Westfalen) verfolgt demnach ein „christliches Sondermodell", welches „christliche und abendländische Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen" (Heinig 2005) aus der Regelung ausnimmt und damit christliche Symbole erlaubt. Die übrigen Länder (Berlin, Bremen, Niedersachsen) wiederum erließen prohibitive Regelungen, die im Sinne einer distanzierenden Neutralität alle religiösen Symbole einschließen (Berghahn/Rostock 2007). Wenngleich durch die Regulierungen zwar das Recht von Schülerinnen, das Kopftuch zu tragen, nicht angetastet wird, entsprechen dennoch beide Modelle nicht dem bisher in Deutschland angewandten Verständnis von offener Neutralität des Staates (ebd.).

Recht auf Religion versus Kulturelle Differenz

Die Debatte in Deutschland verlief quer durch alle politischen Lager. Politisch konträr ausgerichtete Akteure vertraten teilweise ähnliche Positionen: So forderten sowohl ein Teil der konservativen PolitikerInnen als auch ein Teil der feministischen AktivistInnen prohibitive Regelungen. BefürworterInnen eines Kopftuchverbotes problematisierten das Kopftuch dabei vorrangig als kulturelle Praxis, welche der Gleichheit bzw. Gleichberechtigung von Frauen und Männern widerspreche. GegnerInnen eines Verbotes wiederum verwiesen vor allem auf den religiösen Bedeutungsinhalt des Kopftuches.

Das zentrale Argument in der deutschen Kopftuchdebatte war die weltanschauliche Neutralität des Staates, die eine Lehrerin im öffentlichen Dienst als Repräsentantin des Staates zu erfüllen habe (Amir-Moazami 2005, 270). Die Debatte beschränkte sich dabei jedoch nicht auf die religiöse Neutralität des Staates. Erst in Verbindung mit weiteren kulturellen *und* politischen Zuschreibungen an das Kopftuch, welchen das Argument der Geschlechterungleichheit inhärent war, wurde das Kopftuch problematisiert bzw. ein Verbot legitimiert. So begründete etwa die damalige Ministerin für Kultus, Jugend und Sport von Baden-Württemberg Annette Schavan ein Kopftuchverbot mit der politischen Bedeutung des Kopftuches: „Wäre das Kopftuch aus-

schließlich ein religiöses Symbol, dann gäbe es weder in Deutschland noch in anderen europäischen Ländern über die Frage, ob eine Lehrerin Kopftuch tragen darf, eine so heftige Debatte. (…) Das Kopftuch als ein auch politisches Symbol ist Teil einer Unterdrückungsgeschichte der Frau. Es kann für eine Auslegung des Islam im Sinne des politischen Islamismus stehen, die mit dem Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht vereinbar ist. Damit ist es auch nicht vereinbar mit einem Verfassungswert, der in unserem Grundgesetz verankert ist" (Landtag von Baden-Württemberg 2004).

Um die Mehrheitsreligion im Gegenzug zu deproblematisieren, wurde auch diese primär kulturell und nicht religiös gedeutet, ohne sie jedoch zu politisieren. Dies verdeutlicht sich etwa am Debattenbeitrag eines SPD-Landtagsabgeordneten, welcher das Kopftuch als frauenunterdrückendes, fundamentalistisches Symbol beschreibt, während das Kreuz, welches „jede Bedeutung als politisches Zeichen verloren" habe, dem abendländischen „Kulturkreis" und dieser Tradition zugeordnet wird (Abg. Wintruff/SPD, Landtag Baden-Württemberg 2004). Dieser Deutung folgend ist es möglich, christliche Symbole aus dem Verbot auszunehmen: „Deshalb bleibt die Ordenstracht nicht als Ausdruck religiöser Überzeugung, sondern als traditionelles Bild des Landes (…) zulässig" (Abg. Reinhart/CDU, Landtag Baden Württemberg 2004).

Christliche bzw. muslimische Praxen wurden von FürsprecherInnen eines Verbotes damit vorrangig kulturell und nicht religiös definiert. Zuweilen wurde diesen die religiöse Bedeutung auch gänzlich abgesprochen: Am Urteil des Bundesverfassungsgerichts, das sich teilweise für das Recht der Lehrerin Ludin aussprach Kopftuch zu tragen, kritisierte etwa Alice Schwarzer vor allem, dass es voraussetze, Ludin habe religiöse Gründe für das Tragen des Kopftuches (Schwarzer 2003, 88). Die damalige deutsche Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend Renate Schmidt (SPD) sprach dem Kopftuch ebenso wie CDU-Politikerin Schavan ab, dass es vor allem ein religiöses Symbol sei (Schmidt 2004). Schavan hielt in Berufung auf eine „innerislamische Diskussion" fest, dass das Tragen des Kopftuches nicht zu den Pflichten einer Muslimin gehöre (zit. nach Schwarzer 2003, 88).

GegnerInnen des Verbots machten demgegenüber vor allem den religiösen Bedeutungsgehalt des Kopftuches geltend. Entsprechend der argumentativen Strategien der BefürworterInnen eines Verbotes, verorten auch GegnerInnen ihre Argumente entlang des Gegensatzes von „legitimer" Religion und „problematischer" Kultur/Politik: „Eine Minderheit (…), die dieses Kopftuch aus legitimen Gründen trägt, nämlich aus religiösen, kann nicht in Kollektivhaftung für eine Mehrheit genommen werden, die dies politisch instrumentalisiert" (Abg. Kretschmann/Grüne, Landtag von Baden-Württemberg 2004). Der ehemalige deutsche Bundespräsident Rau betonte ebenso, dass das Kopftuch „auch ein religiöses Symbol" sei. Ein Kopftuchverbot sah er daher als einen „ersten Schritt" zu einem laizistischen Staat: „Ich will das nicht. Das ist nicht meine Vorstellung von unserem seit vielen Jahrhunderten christlich geprägten Land." Rau forderte in Folge Integration anstelle der Assimilation muslimischer MigrantInnen (Rau 2004).

Während die Religion Islam bzw. das Kopftuch als religiöse Praxis demnach in das „Eigene" inkorporiert werden kann, wird es im Rahmen von Politik und Kultur bzw. durch die vorrangig kulturelle Deutung von Geschlechterungleichheit zum Marker für das „Andere", das assimiliert bzw. ausgeschlossen gehört. Dies drückte sich nicht zuletzt aus in der Kontroverse um den Aufruf „Wider eine Lex Kopftuch" der Integrationsbeauftragten Marieluise Beck u.a., welcher gegen ein Verbot und für „religiöse Vielfalt" eintrat. Ein in Reaktion darauf an die InitiatorInnen des Aufrufes gerichteter offener Brief thematisierte die Unterdrückung von Frauen mit Migrationshintergrund durch ihre Ehemänner und männlichen Familienmitglieder. Der Brief forderte im Fall der Nichteinhaltung des Gleichheitsgebotes der Geschlechter die Abschiebung von Migranten (Bendkowski u.a. 2003).

In Österreich hingegen beschränkten sich Diskussionen um die Kopftuchfrage auf einige wenige AkteurInnen. Parteipolitisch wurde sie bisher vorrangig von der rechtspopulistischen Freiheitlichen Partei (FPÖ) aufgegriffen. Eine öffentlichkeitswirksame Debatte von Seiten feministischer AkteurInnen fehlte weitgehend. Mit der gewichtigen Ausnahme von offiziellen RepräsentantInnen der IGGiÖ waren Angehörige von Minderheiten nahezu nicht vertreten.

In Österreich wird das Kopftuch mehrheitlich religiös gedeutet und vor diesem Hintergrund als unproblematisch dargestellt.[5] Vor allem auf die Anerkennung des Islams wird immer wieder referiert, womit Österreich als religiös-tolerant und als vorbildhaftes „europäisches Modell" präsentiert wird. Einhergehend damit gab es nur einmal einen Versuch eines Mitgliedes einer Regierungspartei, das Kopftuch öffentlich zu problematisieren. Die Ministerin für Inneres der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) Liese Prokop beschrieb das Kopftuch als kulturell different und frauenunterdrückend und sprach sich für ein Verbot im öffentlichen Schuldienst aus. Die Ministerin musste ihre Aussagen jedoch umgehend zurückziehen. In einer gemeinsamen Presseerklärung mit der IGGiÖ erklärte sie, dass das Tragen des Kopftuches als religiöse Praxis außer Frage stehe. Soziale Probleme wie Gewalt gegen Frauen, die sie zuvor als islamisch markiert hatte, hätten nichts mit dem Islam zu tun, wurde darin des Weiteren festgehalten.

Wie in Deutschland diente eine Bezugnahme auf das Christentum als Argument gegen ein Kopftuchverbot. So bezeichnete etwa der ehemalige Nationalratspräsident der ÖVP FürsprecherInnen von Verboten als „Feinde jeglicher Religion, denen auch Glockengeläut und Kirchtürme zu viel sind" (Die Presse, 21.09.2007). Doch vergleichbar zu Deutschland kommt es auch bei österreichischen KopftuchgegnerInnen zu einer kulturellen Festschreibung von Geschlechterungleichheit innerhalb des Islams bei gleichzeitiger Betonung „christlich abendländische(r) Wertetraditionen", die es zu erhalten gilt. Die Emanzipation von Frauen wird dabei zum zentralen Anliegen stilisiert. „Das (Verbot; L.H.A.) wäre nicht nur eine Maßnahme zum Schutz unserer Kultur, sondern gleichzeitig auch eine Befreiung für diejenigen Frauen und Mädchen, die von ihren in archaischen Stammesstrukturen denkenden Familien gezwungen werden, ein Kopftuch zu tragen" (www.fpoe.at, 16.07.07), so etwa der

Parteivorsitzende Hans-Christian Strache in einer der Stellungnahmen der FPÖ zum Thema.
Sowohl in Deutschland als auch in Österreich wurden die Debatten demnach entlang der Kategorien geschlechterungleiche Kultur/Politik versus Religion geführt. Während eine religiöse Deutung dazu dient, das Tragen des Kopftuches tendenziell zu legitimieren, werden in beiden Ländern durch eine kulturelle Definition binäre Oppositionen geschaffen zwischen der eigenen „gleichberechtigten" Gesellschaft und den Kopftuch tragenden Frauen, die zu dieser in einem Spannungsverhältnis stehen.

Fazit

Der Vergleich der beiden Länder verdeutlicht, dass weder der Faktor Religion noch der Faktor Migration für sich allein den politischen Umgang mit dem „Stück Stoff" erklären können. Während sich KopftuchgegnerInnen und prohibitive Regelungen sehr stark an einer exklusionistischen Migrationstradition orientieren, beziehen sich VertreterInnen eines „liberalen" Ansatzes auf Traditionen zum Verhältnis von Kirche und Staat. Die differenten „framing"-Strategien, ob das Kopftuch primär religiös oder politisch-kulturell definiert wird, sind letztlich ausschlaggebend dafür, welches Modell im Vordergrund steht. Mit einem kulturellen „framing" geht in ethno-kulturellen Modellen eine Betonung von Differenz und Exklusion einher. Mit einer Perspektive wiederum, die das muslimische Kopftuch vorrangig religiös definiert, wird in kooperativen Systemen auf das „Eigene" verwiesen: Religiöse Ansprüche sind von daher mit Rechten verbunden. Dem unterschiedlichen „framing" entsprechend folgen die beiden untersuchten Länder ihren jeweiligen institutionellen Rahmenbedingungen. Österreich entspricht in seiner Kopftuchregulierung einer offenen Staats-Kirche-Tradition, während in Deutschland das ethno-kulturelle Migrationsmodell bei der Regulierung im Vordergrund steht.
Die Debatte in beiden Ländern deutet zudem an, dass die politische Forderung nach Geschlechtergleichheit nicht im Zentrum der Kopftuchfrage steht. Zum einen wird der Faktor Geschlecht weitgehend ausgeblendet, sobald das Kopftuch in einen religiösen Kontext gestellt wird. Zum anderen argumentieren insbesondere konservative oder auch rechte Parteien, denen Frauenrechte bislang kein besonderes Anliegen waren, mit der Frage der Geschlechtergleichheit und der Emanzipation von Migrantinnen. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Kopftuchfrage vor allem dazu dient, Differenzen zwischen zugewanderten Gruppen und der Mehrheitsgesellschaft festzuschreiben und damit ethno-kulturelle Migrationsmodelle und die Fixierung von MigrantInnen auf unteren sozialen Positionen zu bestätigen.
Gleichzeitig bieten derartige Kontroversen aber auch Chancen. So eröffnen sie MigrantInnen aufgrund des gesteigerten öffentlichen Interesses auch einen potenziellen Raum der Artikulation für und wider das Kopftuch. Wenngleich die Stimmen betroffener Frauen weder in Deutschland (vgl. Amir-Moazami 2007, 116) noch in Österreich entsprechend wahrgenommen wurden, zeigen solche Konflikte, dass Frauen mit muslimischem Hintergrund vermehrt mobilisieren und ihre Interessen in der

Mehrheitsgesellschaft geltend machen. Zudem ermöglichen derartige Kontroversen auch eine Reflexion über starre Konzepte von „Kultur". Gerade Debatten innerhalb feministischer Wissenschaft zum „Multikulturalismus" unterstreichen, dass viel mehr Ähnlichkeiten als Differenzen zwischen „Kulturen" bestehen und plädieren für eine entkulturalisierte Sichtweise gesellschaftlicher Praxen (Phillips 2007). Doch was bedeutet das für eine feministische Position? Sawitri Saharso hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass sie bei der Beschäftigung mit Praxen wie dem muslimischen Kopftuch gelernt hat, dass Feministin zu sein, nicht gleichsam bedeutet, auf eine moralische Position fixiert zu sein. „We need moral arguments, now as much as ever, but we can do without fixed moral positions" (Saharso 2003, 23).

Anmerkungen

1 Multikulturalismus meint zum einen den Zustand von kultureller und ethnischer Diversität innerhalb der Bevölkerung. Multikulturelle policies zielen zum anderen auf einen gleichberechtigten Status von kulturell/ethnisch/religiösen Gruppen gegenüber einer dominanten (National-)Kultur. Für die Positionen von VertreterInnen des Multikulturalismus in der politischen Philosophie vgl. z.B. Kymlicka (2007). Bhikhu Parekh (1999) fasst Multikulturalismus als eine Perspektive auf die menschliche Existenz zusammen: „What I might call a multiculturalist perspective is composed of the creative interplay of these three important and complementary insights – namely the cultural embeddedness of human beings, the inescapability and desirability of cultural plurality, and the plural and multicultural constitution of each culture". Im Gegensatz dazu befürwortet ein Teil der KritikerInnen des Multikulturalismus homogene, geschlossene (National-)Kulturen. Andere KritikerInnen wiederum bemängeln, z.B. aus einer poststrukturalistischen Perspektive am Konzept des Multikulturalismus, ein essentialistisches Verständnis von Kulturen bzw. der Bedeutung von kultureller Identität (vgl. z.B. Song 2005). Von einer feministischen Perspektive wurde vor allem die Perpetuierung patriarchaler Praxen durch Multikulturalismus thematisiert (Okin 1999).

2 Die Ergebnisse dieses Artikels basieren auf dem durch das 6. Rahmenprogramm der Europäischen Kommission geförderten Forschungsprojekt VEIL (www.veil-project.eu).

3 Verleihung der Staatsbürgerschaft durch Geburt im Land

4 Staatsbürgerschaft durch Abstammung

5 Dieser Konsens der politischen Eliten scheint jedoch gegenwärtig im Umbruch zu sein. Der Generalsekretär der konservativen Regierungspartei ÖVP Hannes Missethon sprach sich in einem Interview mit dem Titel „Ich knie vor Alice Schwarzer" gegen das Kopftuch an Schulen und Universitäten aus: „Das Kopftuch ist im Gegensatz zu anderen Religionen ein politisches Signal" (Profil, 29.10.2007, 27).

Literatur

Amir-Moazami, Schirin, 2005: "Muslim Challenges to the Secular Consensus. A German Case Study". Journal of Contemporary European Studies. 13. Jg. H. 3, 267-268.

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

Bendkowski, Halina/**Langer**, Günter/**Sander**, Helke, 2003: Offener Brief. Internet: http://www.isioma.net/sds06203.html (20.10.2006).

Berghahn, Sabine/**Rostock**, Petra, 2007: Conflicting Neutrality? Regulations Concerning the Muslim Headscarf in German Federal States and Other European Countries. Conference Paper. www.veil-project.eu (20.10.2007).

Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, 2004: Tragen von Kopftüchern von Schülerinnen mit islamischem Glaubensbekenntnis: ZI 20.251/3-III/3/2004.

Bundesverfassungsgericht, 2003: Leitsätze zum Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003. 2 BvR 1436/02. Internet: http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html (20.11.2007).

Cinar, Dilek, 2004: „Österreich ist kein Einwanderungsland". In: Gürses, Hakan/Kogoj, Cornelia/Mattl, Sylvia (Hg.): Gastarbajteri. 40 Jahre Arbeitsmigration. Wien, 47-52.

Cornelißen, Waltraud, 2005: Gender-Datenreport. 1. Datenreport zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland. München.

European Union Monetoring Centre (EUMC), 2006: Muslims in the European Union. Vienna.

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

Fassmann, Heinz/**Reeger**, Ursula, 2007: „Lebensformen und soziale Situation von Zuwanderinnen". In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht 2001-2006. Rechtliche Rahmenbedingungen, demographische Entwicklungen, soziökonomische Strukturen. Klagenfurt, Celovec, 183-200.

Fetzer, Joel S./**Soper**, Christopher J., 2005: Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge.

Frerk, Carsten, 2007: „Muslime" in Deutschland. Internet: http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Muslime_in_Deutschland__Carsten_Frerk___TA-2007-10.pdf (30.10.2007).

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

Heinig, Hans Michael, 2005: Das Kopftuch in der rechtsstaatlichen und juristischen Debatte. Internet: http://www.bpb.de/themen/SQH1C3.html (20.10.2007).

Joppke, Christian, 2007: „State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany." Theory and Society. 36. Jg. H. 4, 313-342.

Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte, 2003: Religionsrecht. Wien.

Koenig, Matthias, 2003: Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Dissertation Philipps-Universität Marburg. Internet: http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2003/0139/pdf/dmk.pdf (10.09.2007).

Koopmans, Ruud/**Statham**, Paul/**Guigni**, Marco/**Passy**, Florence, 2005: Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe. Minneapolis.

Kroissenbrunner, Sabine, 2003: „Islam, Migration und Integration. Soziopolitische Netzwerke und ‚Muslim leadership'". In: Fassmann, Heinz/Stacher, Irene (Hg.): Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt, Celovec, 375-395.

Kubelka, Luise/**Schian**, Markus, 2004: Causa Kopftuch. Ein europäischer Vergleich. Berlin

Kymlicka, Will, 2007: „The New Debate on Minority Rights (and Postscript)." In: Laden, Anthony Simon/Owen, David (Hg.): Multiculturalism and Political Theory. Cambridge, 25-59.

Landtag von Baden-Württemberg, 2004: 62. Sitzung, 13. Wahlperiode, 04.02.2004. Internet: http://www.unitrier.de/index.php?id=7056/kopftuch/kopftuchrechts.htm (20.10.2007).

Meyer, Thomas, 1997: Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin.

Minkenberg, Michael/**Willems**, Ulrich, 2002: „Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten". Aus Politik und Zeitgeschichte. B 42-43, 6-14.

Münz, Rainer, 2007: Migration, Labor Markets and Integration of Migrants. An Overview for Europe. HWWI Policy Paper, 3-6. Hamburg Institute of International Economics.

Öczan, Veysel, 2007: Germany. Internet: www.migration-research.org (10.10.2007).

Okin, Susan Moller, 1999: „Is Multiculturalism Bad for Women?" In: Cohen, Joshua/Howard, Matthew/Nussbaum, Martha (Hg.): Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton, 9-24.

Parekh, Bhikhu, 1999: What is Multiculturalism? Internet: http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm (20.01.2008).

Parekh, Bhikhu, 2006: „Europe, Liberalism and the ‚Muslim Question'." In: Modood, Tariq/Zapata-Barrero, Ricard/Triandafyllidou, Anna (Hg.): Multiculturalism, Muslims and Citizenship. London, New York, 179-203.

Phillips, Anne, 2007: Multiculturalism without Culture. Princeton.

Rau, Johannes, 2004: Religionsfreiheit heute. Zum Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland. Internet: http://www.zeit.de/reden/gesellschaft/200405_rau_religion (20.01.2008).

Roggeband, Conny/**Verloo**, Mieke, 2007: „Dutch Women are Liberated, Migrant Women are a Problem. The Evolution of Policy Frames on Gender and Migration in the Netherlands, 1995-2005." Social Policy and Administration. 41. Jg. H. 3, 271-288.

Saharso, Sawitri, 2003: „Culture, Tolerance and Gender. A Contribution from the Netherlands". The European Journal of Women's Studies. 10. Jg. H. 1, 7-27.

Saharso, Sawitri, 2007: „Headscarves .A comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands." Critical Review of International Social and Political Philosophy. 10. Jg. H. 4, 513-530.

Schmidt, Renate, 2004: Wir müssen uns hüten vor einer falschen Toleranz. Interview mit Emma. Renate Schmidt. Internet: www.bpb.de (10.11.2007).

Schwarzer, Alice, 2003: „Die Machtprobe". Der Spiegel, 23.06.2003, 88.

Song, Sarah, 2005: „Majority Norms, Multiculturalism, and Gender Equality." American Political Science Review. 99. Jg. H. 4, 473-489.

Statistik Austria, 2006: Statistisches Jahrbuch Österreichs. Wien.

Süssmuth, Rita, 2001: Zuwanderung gestalten – Integration fördern. Bericht der unabhängigen Kommission Zuwanderung. Berlin.

Triandafyllidou, Anna/**Fotiou**, Anastasios, 1998: „Sustainability and Modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy-Making." Sociological Research Online. 3. Jg. H. 1.

Valchars, Gerd, 2006: Defizitäre Demokratie. Staatsbürgerschaft und Wahlrecht im Einwanderungsland Österreich. Wien.

Wiener Krankenanstaltenverbund, 2006: Tragen von Kopftüchern im Arbeitskontext. GED-104/2006/BGD.

Zentralrat der Ex-Muslime, 2007: Wider die falsche Toleranz! Politische Forderungen. Internet: www.ex-muslime.de (06.06.2007).