

Integration zwischen „Leitkultur“ und „Laizität“?

Fünf Jahre nach dem „Kopftuchurteil“
des Bundesverfassungsgerichts

Veranstaltung der Friedrich-Ebert-Stiftung
in Kooperation
mit dem EU-Forschungsprojekt VEIL
an der Freien Universität Berlin

5. und 6. Juni 2008



Ankündigung

Sehr geehrte Damen und Herren,

in Deutschland leben ca. 1,6 Millionen muslimische Frauen. Viele von ihnen tragen ein Kopftuch, auch an ihrem Arbeits- und Ausbildungsplatz, selten aber in sichtbaren Positionen des öffentlichen Dienstes. Seit Jahren entzündet sich der heftig und emotional geführte, politische und gesellschaftliche Diskurs um dieses Kleidungsstück an der Frage seiner Symbolik: Religiöse Überzeugung? Unterdrückung der Frau? Bekenntnis zur islamischen Tradition der familiären Herkunftsländer? Abgrenzung zur westlichen Gesellschaft? Eine bestimmte politische Überzeugung? Den Forderungen nach religiöser Neutralität des Staates und gesellschaftlicher Toleranz auf der einen Seite stehen Bekräftigungen einer deutschen „Leitkultur“ auf der anderen Seite gegenüber.

Im Falle einer Lehrerin, der aufgrund ihres Kopftuches eine Stelle in einer staatlichen Schule Baden-Württembergs verwehrt worden war, entschied das Bundesverfassungsgericht 2003, ein Kopftuchverbot für Lehrkräfte bedürfe einer gesetzlichen Grundlage im geltenden Recht des Landes. Die Hälfte der deutschen Länderparlamente erließ daraufhin gesetzliche Regelungen zum Kopftuchverbot für Lehrerinnen an staatlichen Schulen, die allerdings höchst unterschiedlich ausfielen.

Wie sieht die Praxis heute – fünf Jahre nach dem Bundesverfassungsurteil – aus? Welche Erfahrungen haben die unterschiedlichen landesgesetzlichen Regelungen gebracht? Wie soll künftig mit dieser Frage umgegangen werden, müssen wir sie stärker unter Gesichtspunkten der Einwanderungsgesellschaft beantworten? Wie sieht eine Lösung aus, die grundrechtliche und integrationspolitische Ziele in eine konstruktive Balance bringt? Diesen Fragen wollen wir uns auf zwei Veranstaltungen widmen: Am 5. Juni findet eine Podiumsdiskussion zum Thema statt, die der Rundfunk Berlin-Brandenburg aufzeichnen wird. Die Fachtagung am 6. Juni wird die Debatte aus rechts- und integrationspolitischer Sicht vertiefen.

Wir laden Sie herzlich ein, die Debatte mit Ihren Erfahrungen und Impulsen zu bereichern!

5. Juni 2008

Podiumsdiskussion: Die Kopftuchverbote auf dem Prüfstand



Begrüßung: **Anne Seyfferth**, Leiterin Forum Politik und Gesellschaft der FES

Podiumsdiskussion

Gäste:

Canan Bayram, MdA

Frauenpolitische Sprecherin der SPD-Fraktion im Abgeordnetenhaus Berlin

Emel Algan

Kommunikationsmanagerin

Helmut Wiesmann

Deutsche Bischofskonferenz, Bonn

Tuba Işik

SCHURA Niedersachsen, Landesverband der Muslime e.V., Hannover

Moderation: **Alfred Eichhorn**, Inforadio rbb

Die Podiumsdiskussion wurde für Inforadio rbb aufgezeichnet und ist online hörbar unter:
<http://www.inforadio.de/static/dyn2sta_article/598/257598_article.shtml> [23.07.2008]

6. Juni 2008

Fachtagung

10.00 Uhr Begrüßung und Einführung

Dr. Irina Mohr, Leiterin Forum Berlin der Friedrich-Ebert-Stiftung

Petra Rostock, Mitarbeiterin im EU-Forschungsprojekt VEIL

Begrüßung

Dr. Irina Mohr, Leiterin Forum Berlin der Friedrich-Ebert-Stiftung

Bereits der Titel der Tagung zeigt, wie komplex sich die Materie gestaltet – selten hat die Friedrich-Ebert-Stiftung eine Veranstaltung ausgerichtet, in deren Ankündigung sich so viele Anführungszeichen gefunden haben.

Die Debatte um ‚Leitkultur‘ und ‚Laizität‘ ist höchst umstritten und vor allem laufen wir in Deutschland immer wieder Gefahr, unter dem Banner der ‚Leitkultur‘ das Christentum aus der Neutralität des Staats herauszudefinieren. So bewegen sich nun, seit das Bundesverfassungsgericht vor fünf Jahren sein „Kopftuchurteil“ gesprochen hat, die Regelungen in den verschiedenen Bundesländern im Spannungsfeld dieser beiden Begriffe.

Zusätzlich darf auch ‚Integration‘ nicht vergessen werden: ‚Integration‘ und ‚Kopftuch‘ werden in der Debatte immer wieder miteinander in Verbindung gebracht und ich hoffe, dass sich im Laufe der Tagung auch hierzu der Blick ein wenig erweitert.

Das Schöne an Tagungen ist, dass hier nicht entschieden werden kann: Wir bewegen uns im vorpolitischen

Raum und können daher ungehemmt mit Toleranz und Engagement in die Diskussion gehen.

In diesem Sinn wollen wir uns nun der Diskussion darüber zuwenden, welche Regelungen zum Kopftuch integrationsfeindlich sind.



Petra Rostock, Mitarbeiterin im EU-Forschungsprojekt VEIL

Das von der Europäischen Kommission geförderte Projekt VEIL erforscht und vergleicht die Debatten und rechtlichen Regulierungen zum Kopftuch in acht europäischen Ländern: Dänemark, Deutschland, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, die Niederlande, Österreich und die Türkei. Der Titel des Projektes ‚VEIL‘ steht für ‚Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debates about Female Muslim Headscarves in Europe‘. Damit sind auch schon die Forschungsziele des Projekts angedeutet: Erstens geht es darum, Erklärungen für Differenzen und Gemeinsamkeiten der rechtlichen Regelungen des Kopftuchs in den beteiligten europäischen Ländern zu finden. Denn auch wenn die institutionellen Rahmenbedingungen sich teilweise ähneln, ist eine große Bandbreite an möglichen Regelungen in den beteiligten Ländern vertreten – von einem sehr strikten Kopftuchverbot in Frankreich und auch in der Türkei über die sehr uneinheitlichen Regelungen in Deutschland bis hin zur Akzeptanz des Kopftuchs in Großbritannien und den Niederlanden.

Das zweite Ziel des Projekts ist zu identifizieren, wie Werte, Normen und Prinzipien zu religiösen Konflikten und Konfliktlösungen beitragen. Insgesamt lässt sich eine Rückkehr der Werte in Europa konstatieren. Gleichzeitig sind trotz der sehr unterschiedlichen rechtlichen Regulierungen ähnliche Werte, Normen und Prinzipien umstritten wie bspw. ‚Integration‘, ‚staatliche Neutralität‘ und ‚Laizität‘, Geschlechtergerechtigkeit und die Gewährung kollektiver Rechte für Religionsgemeinschaften.

Das dritte Ziel ist, Bewusstsein zu schaffen; erstens für die Mehrschichtigkeit der Debatten und zweitens für Diskriminierungen auf Grund von Religion, Geschlecht oder Kultur.

Das vierte Ziel ist, Kenntnisse und Wissen bereitzustellen für politische Entscheidungsprozesse auf nationaler und EU-Ebene bezüglich Anti-Diskriminierungs- und Integrationspolitik, denn auch in Ländern, in denen das Kopftuch kein explizites Streitthema ist, wie bspw. in Österreich oder Griechenland, werden Kopftuch tragende Frauen häufig diskriminiert.

Das heißt, das Forschungsprojekt beschäftigt sich explizit mit der politischen und rechtlichen Regulierung der ‚Kopftuchfrage‘ und beforscht damit die Mehrheits- bzw. Dominanzgesellschaft und deren Umgang mit dem Kopftuch.

Ein Ergebnis, dass sich sehr schnell herauskristallisiert hat, ist, dass das Kopftuch als eine Projektionsfläche dient, auf der die angerissenen umstrittenen Werte diskutiert werden. Gleichzeitig kann eine Kulturalisierung der Debatten festgestellt werden, in denen Religion nicht mehr im Rahmen des Kirche-Staat-Regimes sondern als Teil einer *nationalen* oder *fremden* Kultur diskutiert wird.

Für den deutschen Fall kann gesagt werden, dass die Debatte Züge einer nationalen Selbstverständigungsdebatte trägt, die mit dem Ende der Maxime, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei, notwendig geworden zu sein scheint. Dabei bieten die Geschlechterbeziehungen der Anderen, in diesem Fall der Muslime, die Möglichkeit, die Modernisierung Deutschlands als vollständig und linear verlaufend darzustellen – im Kontrast zum Islam als rückständiger Religion. Selbst langjährige Gleichstellungsgegner werden auf einmal zu Verfechtern der Gleichberechtigung von Frauen und der Gleichstellung von Homosexuellen. Migrationspolitische Versäumnisse wie bspw. ein ethnisch segregiertes Bildungssystem bleiben damit unthematisiert.

Im Rahmen des Projekts veranstalten wir in jedem Land eine Diskussionsrunde und eine wissenschaftliche Tagung, nicht nur um die Kopftuchdebatten in einen größeren Kontext zu stellen, sondern auch um Hinweise zu gewinnen für einen möglichen alternativen Umgang mit religiöser Pluralität. In der gestrigen Diskussionsrunde haben uns vor allem die Fragen beschäftigt, welche Erfahrungen es mit dem ‚Kopftuchurteil‘ des Bundesverfassungsgerichts von 2003 gibt, welche neuen Fragen und Missverständnisse aufgetaucht sind und wie künftig mit dem Kopftuch umgegangen werden soll.

Ich denke, ein dabei sehr deutlich gewordener Punkt ist, dass religiöse Rechte nicht unbedingt soziale und politische Teilhabe ermöglichen. Deshalb wollen wir uns, nachdem wir die sehr prominente Rolle des Rechts im Kopftuchstreit in Deutschland diskutiert haben, mit Fragen sozialer und demokratischer Teilhabe beschäftigen, die mit den Kopftuchgesetzen verbunden sind. Am Ende der heutigen Veranstaltung wird es eine zweite Podiumsdiskussion geben, die konkreter darauf eingehen wird, ob die derzeitigen Regelungen des Kopftuchs der Lehrerin in Deutschland den Konflikt gelöst oder ihn im Gegenteil verschärft haben und welche alternativen Lösungsmöglichkeiten vorstellbar bzw. wünschenswert sind.

Ich freue mich auf eine vielfältige und spannende Auseinandersetzung mit Ihnen und übergebe das Wort an Annette Wilmes und das erste Panel.



Panel I: Regulierungen zum Kopftuch und die Rolle des Rechts als Lösung oder gar als Problem?

5 Jahre nach dem „Kopftuchurteil“

Rechtliche Lösungsmodelle auf Länderebene

PD Dr. Sabine Berghahn, Freie Universität Berlin

Menschenbilder, Bürgerbilder

Eine kritische Analyse

Prof. Dr. Felix Ekardt, Universität Bremen

Gleichbehandlung der Religionen im Berliner Neutralitätsgesetz

Dr. Fritz Felgentreu, MdB, Rechtspolitischer Sprecher der SPD-Fraktion im Abgeordnetenhaus Berlin

Staatliche Neutralität und Geschlechtergleichheit

PD Dr. Silke Ruth Laskowski, Universität Hamburg

Moderation: **Annette Wilmes**, freie ARD-Hörfunkjournalistin



PD Dr. Sabine Berghahn, Freie Universität Berlin: 5 Jahre nach dem ‚Kopftuchurteil‘. Rechtliche Lösungsmodelle auf Länderebene

Das Wort ‚Lösungsmodelle‘ im Titel dieses Vortrags klingt recht euphemistisch, denn die Realität sieht nicht so aus, als dass wir in Deutschland in der Kopftuchfrage zu echten Lösungen gelangt wären. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 2003 war ein Kompromiss und es wurde auf der Grundlage einer ‚abstrakten‘ und nicht ‚konkreten‘ Gefahr entschieden. Auch wenn keine konkrete Gefahr von einer Lehrerin im Einzelfall ausgeht, soll doch ein Kopftuchverbot möglich sein, wenn eine entsprechend explizite auf religiöse und weltanschauliche Kleidungsstücke oder Symbole bezogene gesetzliche Regelung auf Länderebene getroffen wurde. Die einzige vom Bundesverfassungsgericht geforderte Bedingung für Länderregelungen: strikte Gleichbehandlung aller Religionen.

Um einmal zurückzublicken: Begonnen hatte der Kopftuchstreit 1998 mit dem Fall von Fereshta Ludin, der auf Grund ihres Kopftuchs eine Stelle als Lehrerin an einer Grundschule in Baden-Württemberg versagt wurde. Sie klagte sich durch die Instanzen bis zum Bundesverwaltungsgericht und verlor auf allen Ebenen. Zeitgleich klagte eine andere Muslimin mit Kopftuch vor dem Verwaltungsgericht Lüneburg und bekam Recht, verlor jedoch in zweiter Instanz. 2002 erging ein Urteil des Bundesarbeitsgerichts zum Kopftuch einer Verkäuferin (deren Kündigung wegen ihres Kopftuchs als rechtswidrig eingestuft wurde) und schließlich wurde der Fall von Fereshta Ludin, die Verfassungsbeschwerde eingelegt hatte, 2003 vor dem Bundesverfassungsgericht verhandelt. Der Zweite Senat stellte am 24. September 2003 in ihrem Fall zwar eine Grundrechtsverletzung fest, machte ihre Einstellung aber

vom zukünftigen gesetzgeberischen Handeln des Landes Baden-Württemberg abhängig. Die Leitsätze des Urteils waren folgende:

- 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.
- 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.

Dieses Urteil war jedoch *keineswegs aus einem Guss* und stellte vielmehr einen Kompromiss innerhalb des Zweiten Senats dar, der viele Widersprüche und Inkonsistenzen in sich barg (ohne diesen Kompromiss wäre die Verfassungsbeschwerde bei einem Patt von vier zu vier richterlichen Stimmen abgelehnt worden). Da viele Deutungen des Kopftuchs möglich seien, die Senatsmehrheit diese nicht auf bestimmte verfassungsfeindliche Bedeutungen verengen wollte und im Einzelfall Ludin keine problematische Intention unterstellt wurde, fehlte es demnach an einer expliziten gesetzlichen Grundlage für einen Eingriff in das Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) von Fereshta Ludin. Aber Bundesländer dürften durchaus ein Verbot des Kopftuchs bzw. religiöser Symbole schlechthin gesetzlich verankern, wenn sie auch diese ‚abstrakte‘ Gefahr für die staatliche Neutralität, für die negative Glaubensfreiheit von Schülerinnen und Schülern oder für den Schulfrieden aus den Schulen bannen wollten; dabei seien jedoch alle Religionen und Konfessionen gleich zu behandeln. Eine Minderheit von drei Richtern schätzte das Kopftuch dagegen grund-

sätzlich anders ein: Ihrer Ansicht nach war die Verfassungsbeschwerde unbegründet, da das islamische Kopftuch bereits gemäß den allgemeinen Regeln des existierenden Beamtenrechts als pflichtwidrig anzusehen sei. Denn eine solche Kopfbedeckung einer Lehrerin verstoße gegen die Neutralitätspflicht des Staats in religiösen Fragen und müsse vor allem als Symbol für die Bejahung der Unterordnung von Frauen unter Männer aufgefasst werden.

Die gesetzlich verankerten Kopftuchverbote in den Bundesländern, die als Folge des Urteils des Bundesverfassungsgerichts in der Hälfte aller deutschen Bundesländer (8) zustande kamen, lassen sich nun grob in zwei Modelle unterteilen; unter Einbezug aller Bundesländer existieren damit drei Regulierungstypen:

- Das christlich-abendländische Modell (Baden-Württemberg, Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Saarland): Trotz eines Verbots religiöser (sowie politischer und weltanschaulicher) Symbole und Kleidung gibt es explizite ‚Ausnahmeklauseln‘ in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen sowie eine relative Privilegierung des Christen- und Judentums in Bayern, Hessen und im Saarland durch verbalen Bezug (so genannte ‚Wertreferenzklauseln‘); in Baden-Württemberg ist das Verbot des muslimischen Kopftuchs auf Kindergärten ausgedehnt, in Hessen sogar auf alle Beamten und Beamtinnen. Diese Regelungen stehen demnach in klarem Widerspruch zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, d.h. zum Gebot der Gleichbehandlung aller Religionen, weil sie nach den Intentionen der Landesgesetzgebungen als Ungleichbehandlung

des Kopftuchs gegenüber christlichen oder jüdischen Symbolen gemeint sind.

- Das säkulare oder ‚laizitäre‘ Modell (Berlin, Bremen, Niedersachsen): Dieses Modell sieht ein Verbot aller (sichtbaren) religiösen, politischen und weltanschaulichen Symbole und Kleidungsstücke von Lehrkräften vor. (In Berlin ist das Verbot auch auf andere Beschäftigte im öffentlichen Dienst ausgedehnt, nämlich auf Kitas/Kindergärten und herausgehobene Funktionen im öffentlichen Dienst). Ein solches generelles Verbot religiöser Zeichen und Kleidung ist ebenfalls problematisch, denn es stellt nicht nur eine Einschränkung der Religionsfreiheit nach Art. 4 GG dar, sondern bricht mit der Tradition des ‚offenen‘ Verständnisses staatlicher Neutralität. Es scheint so, als ob dies ein erster Schritt auf dem Weg zu einem laizistischen Staat ist, der Religion im öffentlichen Raum generell nicht duldet.
- Kein Verbot (da keine Neuregelungen verabschiedet wurden) gibt es bislang in Brandenburg, Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern, Rheinland-Pfalz, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen. Allein Schleswig-Holstein lehnte bei einer Neuregelung anderer Materien des Schulgesetzes ein Verbot religiöser Zeichen und Kleidungsstücke mit Verweis auf die bekräftigte ‚offene‘ Neutralität ab.

In ihrer Gesamttendenz bricht die Hälfte der deutschen Bundesländer also mit der bundesdeutschen Tradition der ‚offenen‘, ‚ermutigenden‘ und pluralistischen Neutralität; ein Teil der Länder mit restriktiver Regelung will zudem die Religionen nicht gleichbehandelt se-

hen. Allein Schleswig-Holstein bekennt sich zur offenen Tradition, andere Bundesländer ohne Neuregelung – besonders in Ostdeutschland – positionierten sich hingegen nicht.

Auf der Grundlage der neuen Gesetzgebungen wurde die Bewerbung von Fereshta Ludin um eine Stelle als Lehrerin in Baden-Württemberg 2004 auch vom Bundesverwaltungsgericht endgültig abschlägig beschieden und es ergingen einige Entscheidungen auf Ebene der Verwaltungs- bzw. Landesverfassungsgerichtshöfe, die das Kopftuchverbot auf der Basis der neuen Gesetze bestätigten (so beispielsweise VG Stuttgart 2006 bzw. VGH Mannheim 2008, Bayerischer Verfassungsgerichtshof 2007, Hessischer Staatsgerichtshof 2007, VG und ArbG Düsseldorf 2007).

Die problematischen ‚Ausnahme‘-, bzw. ‚Wertereferenzklauseln‘ wurden in den Bundesländern Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen allerdings nach und nach von Verwaltungs- und Arbeitsgerichten zu Fall gebracht. Zwar vermieden die Verfassungs- und Staatsgerichtshöfe in Bayern und Hessen eine klare Stellungnahme zur Anwendbarkeit der ‚Ausnahmeklauseln‘, das Bundesverwaltungsgericht legte jedoch im Fall Ludin 2004 und Verwaltungs- und Arbeitsgerichte legten in weiteren Einzelfällen von Lehrerinnen die Klauseln ‚verfassungskonform‘ aus. Das bedeutet, dass die Klauseln gerade keine Ausnahmen für das persönliche Kleidungsgebaren von Lehrkräften (Kreuz, Habit oder Kippa) erlaubten, sondern lediglich auf die christlich-abendländische oder humanistische Wertevermittlung bezogen werden könnten. Somit seien ggf. auch der Nonnenhabit und die jüdische Kippa zu untersagen. Für muslimische Lehrerinnen mit Kopftuch bedeutet die Bestätigung der gesetzlichen Verbote des Tragens religiöser Kleidung schlimmstenfalls die Entlassung bzw. für Be-

werberinnen ein Berufsverbot für öffentliche Schulen und darüber hinaus. Im Ergebnis korrigierten die Gerichte auf diese Weise die in den Bundesländern mit Ausnahme- oder Wertereferenzklauseln intendierte unmittelbare Ungleichbehandlung der Religionen und glichen die Verbotsregelung damit dem von vornherein strikt säkularen (laizitären) Modell der drei Bundesländer Berlin, Bremen und Niedersachsen an. So gilt letztlich auch in Bundesländern mit einem deutlichen Bekenntnis zu ‚christlich-abendländischen‘ Werten und Traditionen nunmehr eine ‚Laizität wider Willen‘.

Für die Lösung der einzelnen Konfliktfälle, d.h. für die rechtsuchenden Lehrerinnen oder Bewerberinnen erbrachten die Gerichtsurteile jedoch keine Verbesserung. Das Bundesverwaltungsgericht entschied allerdings im Juni 2008 im Fall einer Bewerberin für den Referendardienst (in Bremen, Az. 2 C 22.07), dass ein Ausschluss vom Vorbereitungsdienst nur auf Grund des Kopftuchtragens unzulässig sei, weil es sich hierbei um eine staatliche Monopolausbildung handele und das Grundrecht der Ausbildungsfreiheit gemäß Art. 12 Abs. 1 Satz 1 GG grundsätzlich zu gewährleisten sei, sofern nicht von der Person konkrete Gefahren für die staatliche Neutralität oder die negative Glaubensfreiheit der Schüler bzw. Schülerinnen ausgingen.

Aus grundrechtlicher Sicht sind nun vor allem drei Aspekte zu kritisieren:

- Die Religions(ausübungs)freiheit als individuelles Grundrecht wird in den Bundesländern mit Verbotsregelung ausgehöhlt, obwohl die Glaubensfreiheit vorbehaltlos im Grundgesetz garantiert ist und Einschränkungen nur bei ‚konkreter‘ Gefahr und individueller Zurechenbarkeit verhältnismäßig erscheinen. Dies ist ein immanenter Widerspruch, der bereits dem verfas-

sungsgerichtlichen Urteil von 2003 anzulasten ist.

- Die Interpretation der Gleichberechtigung der Geschlechter ist in der Praxis problematisch: Auch in den Gerichtsentscheidungen herrschen eher anti-egalitäre Bedeutungszuschreibungen vor, was der pluralen Deutung des Bundesverfassungsgerichts zuwider läuft.
- In den Bundesländern mit (intendierter) Privilegierung christlich-abendländischer Werte und Traditionen wird der Islam bzw. werden Musliminnen und Muslime auf gesetzlicher Ebene (symbolisch) ausgegrenzt und ungleich behandelt. Die verfassungskonform auslegenden Gerichtsurteile korrigieren zwar die Ungleichbehandlung, jedoch ziehen sie daraus meist keine gesetzgebungskritischen und keine betroffenenfreundlichen Konsequenzen (Ausnahme: VG Stuttgart, aber aufgehoben von VGH), was integrationspolitisch eher als ‚islamfeindlich‘ interpretiert werden könnte.
- Zudem trifft das Verbot des Kopftuchs auch bei einer Gleichbehandlung aller Religionen Musliminnen einschneidender, was den Verdacht der mittelbaren Diskriminierung auf Grund der Religion und des Geschlechts aufkommen lässt. Es könnte also ein Verstoß gegen das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) und damit gegen die europäischen Antidiskriminierungsrichtlinien vorliegen. Insofern ergibt sich ein möglicher Ansatzpunkt für eine Vorlage zum Europäischen Gerichtshof in Luxemburg.

Es bleibt die Frage, ob angesichts dieser Rechtsprechung, bei der eine Muslimin als solche im öffentlichen Raum

nicht mehr erkennbar sein darf, nicht eher innergesellschaftliche Konflikte ver- als entschärft werden. Die konsequente Vermeidung von religiösem Pluralismus in der Hälfte aller deutschen Bundesländer verstößt in ihrem Kern gerade gegen die staatliche Neutralitätspflicht und den Gleichbehandlungsgrundsatz. Es lässt sich nur schwer abschätzen, welche Wirkung dies auf Muslime/Musliminnen, auf Migranten/Migrantinnen allgemein und auf eine Kultur der Diversität haben wird.

Die Politikwissenschaftlerin Anne Phillips schreibt in ihrem Aufsatz ‚Dilemmas of gender and culture: the judge, the democrat and the political activist‘ (2005) dass Richter/innen in kulturellen oder religiösen Wert- bzw. Prinzipienkonflikten zu Übertreibung und Überhöhung der Grundsatzdifferenzen und dass Politiker/innen im Föderalismus und im Einwanderungskontext zu politischen (opportunistischen oder populistischen) Profilierungsnormierungen neigen. Sie fordert schließlich, dass es mehr verantwortungsvoller politischer Pragmatiker/innen bedürfe, um multi-kulturelle Konflikte durch Abwägen, Vermitteln und Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten zu befrieden.

In diesem Sinn liegt die Lösung des Konflikts in Deutschland nahe: Die Beherrschung liberaler Prinzipien und die Rückkehr zur eigenen Tradition der ‚offenen‘ Neutralität. Und das heißt: dem Beispiel Schleswig-Holsteins folgen!



Diskussion

Im Anschluss an diesen Vortrag gab es zwei Wortmeldungen aus dem Publikum: Zum einen wurde gefragt, wie diese Ungleichbehandlung wohl vor dem Europäischen Gerichtshof beurteilt werden würde. Hierauf antwortete Sabine Berghahn, dass es wahrscheinlich sei, dass die deutschen Regelungen im Abgleich mit den EU-Antidiskriminierungsrichtlinien aufgehoben würden, die Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen in Deutschland aber bestehen bleibe.

Prof. Dr. Felix Ekardt, Universität Bremen: Menschenbilder, Bürgerbilder. Eine kritische Analyse

Auf ausdrücklichen Wunsch des Referenten wird an dieser Stelle nicht der (zusammengefasste) Wortlaut des Redebeitrags wiedergegeben, sondern die Manuskriptfassung zu einem Artikel, der in nochmals veränderter Form in der taz erschienen ist. Dieser Artikel deckt inhaltlich den Vortrag vom 06.06.2008 in vollem Umfang ab; siehe „Die Freiheit in Glaubensfragen. Die Totalverbannung religiöser Symbole ist in einer liberalen Gesellschaft nicht möglich. Denn in den Streit der Weltanschauungen sollte sich der Staat besser nicht einmischen“, taz v. 28.12.2006.

In letzter Zeit haben die Konflikte um kulturelle Symbole sprunghaft zugenommen. Auf der einen Seite protestierten Muslime gegen Mohammed-Karikaturen und Papst-Äußerungen, auf der anderen Seite wurden in Deutschland über Gesinnungstests zur Einbürgerung von Muslimen oder über Lehrerinnen mit Kopftüchern debattiert; in Frankreich hat man das Tragen religiöser Symbole sogar Schülerinnen und Schülern ganz untersagt. Doch inwieweit ist es überhaupt die Aufgabe von Politik und Staat, Symbole zu reglementieren? Brauchen wir eine Leitkultur oder einen multikulturellen Relativismus, der kulturelle Differenzen einfach hinnimmt?

Die maximale gleiche Freiheit der Menschen ist die Grundregel einer liberal-demokratischen Grundordnung.

Zum anderen fragte ein Zuhörer, ob der deutsche Föderalismus denn generell förderlich sei, wenn es um die Einwanderung gehe. Frau Berghahn betonte, dass grundsätzlich – Föderalismus *hin oder her* – ein deutscher und europäischer Pluralismus gefragt sei, der auch andere Glaubensinhalte, Überzeugungen, Werthaltungen, Rituale und Symbole als nur die ‚eigenen‘ (deren Homogenität ohnehin ein Mythos ist) akzeptiere.

Da die liberale Demokratie somit Prinzipien hat, verträgt sie zunächst einmal keinen echten multikulturellen Relativismus. Staatliche Zurückhaltung und ‚Toleranz‘ sind also fehl am Platze, wenn z.B. männliche Verwandte junge Frauen bedrohen, um sie von Männern fernzuhalten. Keinesfalls schützen die Freiheitsrechte nur vor dem Staat. Sie berechtigen mich vielmehr auch, vom Staat Schutz vor den Mitbürgern wie z.B. Verwandten zu verlangen, auch wenn die klassische liberale Rechtsmeinung immer noch einseitig staatsabwehrend ausgerichtet ist. Sonst wäre die gleiche Freiheit der Bürger nicht hinreichend sicher. 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, solange der einzelne seine Entscheidungen noch nicht voll überschauen kann. Sie sind keine Berechtigung, anderen nach Belieben den eigenen Willen aufzuzwingen.

Genau für diese Garantie der Freiheiten (und Freiheitsvoraussetzungen wie z.B. Sozialstaatlichkeit) gegenüber Staat und Mitbürgern brauchen wir die gewaltenteilige Demokratie – aber auch nur dafür. Das ‚gute Leben‘ dagegen – also persönliche Glückskonzepte und Weltanschauungen – darf

(auch) eine demokratische Politik aus zwei wesentlichen Gründen nicht reglementieren. Erstens wären Beschränkungen hierin ein Angriff auf die Freiheit; denn Freiheit heißt gerade, daß ich nach eigenen Vorstellungen leben kann, soweit nicht die Freiheit anderer bedroht ist. Und zweitens fehlen einfach verallgemeinerbare Maßstäbe dafür, was ein gutes Leben ist. Darum paßt eine ‚Leitkultur‘, die eine bestimmte Variante eines ‚guten Lebens‘ für alle vorgibt, genauso wenig wie der Relativismus zum liberalen Staat. Nur wenn ein Konzept eines ‚guten Lebens‘ die Freiheit der anderen stört, wird das ‚gute Leben‘ zu einer Frage für die Politik.

Was heißt das genau? 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 behindern. Eine laizistische Totalverbannung aller weltanschaulichen Symbole aus dem öffentlichen Raum wäre darum ähnlich zweifelhaft wie eine „Leitkultur“. Erstens wäre sie eine unnötige Freiheits einschränkung, die die freie Entfaltung und den freien Austausch der Bürger empfindlich träge. Und zweitens haben und zeigen wir letztlich alle irgendeine Weltanschauung. Denn auch das Tragen von freizügiger Kleidung oder von Jogging-Anzügen 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 würde nicht umgekehrt jemand, der stets dunkle und dezente Maßanzüge trägt, damit ebenfalls eine bestimmte Weltanschauung explizieren? (diesmal eine eher ‚konservative‘) In den privaten Raum verbannen kann man solche Symbole folglich gar nicht. Darum muß die Politik hier enthaltsam sein – sofern nicht ausnahmsweise die Freiheit der Mitmenschen ernstlich betroffen ist,

z.B. wenn eine islamische Lehrerin die Schülerinnen zum Tragen eines Kopftuches zu drängen versucht. Dann darf der nicht-relativistische liberale Staat die Lehrerin genau daran hindern – ebenso wie man sie daran hindern könnte, zum ‚Heiligen Krieg‘ aufzurufen. Nicht hindern darf man sie dagegen am Tragen ihres Kopftuches.

Man sage jetzt nicht, ein Kopftuch wirke intensiver als ein anderes Kleidungsstück: So dürften z.B. Sportabzeichen oder kurze Röcke – die ja in der Sicht eines Muslims auch eine Weltanschauung verraten, nämlich eine emanzipierte – die Schüler eher stärker als Kopftücher beschäftigen. Im Übrigen wird man meist auf höchst unterschiedliche Lehrer treffen, die auch optisch den unvermeidlichen, begrüßenswerten Pluralismus liberaler Gesellschaften verkörpern. Und auch wer jetzt den ‚autoritären Charakter‘ des Kopftuchs anführt, sagt nicht nur etwas Zweifelhafte, sondern wird zudem in den Streit der Weltanschauungen hineingezogen, aus dem sich das Grundgesetz als liberal-neutrale Verfassung gerade herauszuhalten hat. So könnte ein Muslim sagen: Das Christentum sei doch viel unfriedlicher als der Islam; es sei die Religion der Kreuzzüge usw. Sagt man jetzt, dies sei nicht das *wahre* Christentum, hilft dies nichts. Denn ein liberaler Staat hat nicht zu entscheiden, was die *wahre* Interpretation einer Religion ist; dies ist eine Frage des ‚guten Lebens‘ und nicht der Politik.

Die dauerhafte Möglichkeit liberaler Ordnungen und einer freiheitlichen, nicht durch fundamentalistische Dauerstreitigkeiten paralysierten Weltgesellschaft wird sich zentral daran entscheiden, ob die meisten Menschen und Kulturen dieser Welt freiwillig die damit nötige Toleranz zu üben bereit sind. Denn erzwingen kann eine freiheitliche Politik innere Einstellungen wie Toleranz wohl nur mit Mitteln, die

gerade die Freiheitlichkeit zerstören – und damit genau das, was es zu erhalten gilt.

Man könnte zuletzt fragen: Warum sollte die Freiheit als universale Norm auch für Menschen, die aus unfreiheitlichen kulturellen Kontexten stammen, verbindlich sein? Die Antwort ist: In einer pluralistischen Welt streitet man nun einmal über normative Fragen. Dabei nutzen wir die menschliche Sprache – selbst Familienpatriarchen können das nicht vermeiden. Wer aber mit Gründen und ergo rational, also mit Worten wie *weil*, *da*, *deshalb* streitet, setzt logisch, ob er will oder nicht, etwas voraus: nämlich daß die möglichen Gesprächspartner gleiche unparteiische Achtung verdienen. Denn Gründe sind das Gegenteil von Gewalt und Herabsetzung. Und sie sind egalitär und richten sich an Individuen mit geistiger Autonomie, denn ohne Autonomie kann man keine Gründe prüfen. Damit aber gelangt man zur Achtung vor der Autonomie der Individuen (Menschenwürde) und zu einer gewissen Unabhängigkeit von Sonderperspektiven (Unparteilichkeit) als universalen Gerechtigkeitsprinzipien. Und die Freiheit folgt just aus diesen Prinzipien. Deshalb ist die einerseits nicht-relativistische, andererseits ‚Leitkultur‘-feindliche Freiheit auch für die demokratische Mehrheit verbindlich.

Dr. Fritz Felgentreu, MdA, Rechtspolitischer Sprecher der SPD-Fraktion im Abgeordnetenhaus Berlin: Gleichbehandlung der Religionen im Berliner Neutralitätsgesetz

Das Berliner ‚Neutralitätsgesetz‘ ist kein Gesetz zur Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen *Raum*, son-



Diskussion

Im Anschluss an den Vortrag wurde kritisch angemerkt, dass sich hinter dem Kopftuch (welches es nicht nur in der islamischen Tradition gibt) ein bestimmtes Männerbild verberge und das Tragen eines solchen damit – wie beispielsweise im Iran – nicht auf Grund einer bestimmten Freiheit bewertet werden könne.

Im Gegensatz dazu merkte eine Zuhörerin an, dass der Blick in die USA verdeutliche, wie ideologisch aufgeladen die Debatte hier in Deutschland geführt werde.

Eine theoretische Anmerkung wies darauf hin, dass die Trennung in Bereiche der ‚Gerechtigkeit‘ und des ‚guten Lebens‘ der Trennung in öffentliche und private Sphären gleichkomme. Feministischer Kritik an dieser Trennung folgend müsse nun aber das Tragen eines Kopftuchs sehr wohl politisch debattiert werden, unabhängig vom Ausgang einer solchen Diskussion.

dem zur Begrenzung der Religionsfreiheit im öffentlichen *Dienst*. Dabei steht der Schutz der negativen Religionsfreiheit von Personen, die sich mit staatlicher Autorität konfrontiert sehen, im Vordergrund.

Bei der Anfertigung der Berliner Regelung ging es uns also nicht darum ein

Kopftuchgesetz zu verabschieden, sondern um die Anfertigung eines ‚Neutralitätsgesetzes‘. Damit befinden wir uns im Übrigen in bester preußischer Tradition: Bereits Friedrich der Große betonte, es solle ‚jeder nach seiner Fassung selig‘ – jedoch nicht Beamter werden! Dieses Neutralitätsgesetz gilt also für den gesamten öffentlichen Dienst (und nicht nur für die Schule, wie beispielsweise in Baden-Württemberg) und hält diesen zu weltanschaulicher Neutralität an.

Anwendungsfälle gibt es bisher nur wenige, da es sich um ein präventives Gesetz handelt. Ausnahmen stellen hier Rechtsreferendarinnen dar, die wir des Öfteren bitten müssen, bei Gerichtsverhandlungen im Zuschauer-raum Platz zu nehmen, und konkret eine Protokollführerin im Amtsgericht Charlottenburg.

Grundsätzlich denke ich, dass ein ‚Lai-zismus‘ für Deutschland kein Thema ist – Deutschland ist neutral im Sinne einer ‚wohlwollenden Neutralität‘ und sollte dies auch bleiben. Eine ‚offene‘ Neutralität, wie sie mein Vorredner gefordert hat, hat auf Dauer negative Folgen und wirkt letztlich sogar diskriminierend, denn sie müsste konsequenter Weise, wie vom Erzbischof von Canterbury in Großbritannien vorgeschlagen worden ist, zu unterschiedlichen Rechtssystemen für unterschiedliche Menschengruppen führen.



Diskussion

Im Anschluss an den Vortrag reagierte Felix Ekardt auf die gegen ihn vorgebrachte Kritik und wies darauf hin, dass das Kopftuch eben nicht in den Bereich der negativen Religionsfreiheit, sondern in den des ‚guten Lebens‘ gehöre. Dem allerdings widersprach Fritz Felgentreu und verteidigte seinen Standpunkt, dass es im Rahmen des öffentlichen Diensts sehr wohl eine Beeinträchtigung der negativen Religionsfreiheit darstelle, wenn eine Staatsbedienstete im Umgang mit Bürgerinnen und Bürgern ein Kopftuch trage.

Eine ZuhörerIn mahnte an, dass es auch in Berlin so genannte ‚Anwendungsfälle‘ gebe: Da sich die Privatwirtschaft diesem Kopftuchverbot anpasse, würden mittlerweile mehr und mehr Mädchen von Lehrstellen ausgeschlossen. Herr Felgentreu räumte ein, dass der öffentliche Dienst eine gewisse Vorbildfunktion habe und damit die Gefahr von Diskriminierungen real sei. Allerdings sei der Ausschluss von einer Lehrstelle auf Grund eines Kopftuchs nicht erlaubt und auch kein Anwendungsfall des ‚Neutralitätsgesetzes‘. Felgentreu bot an, bekannt gewordenen Einzelfällen in seiner Eigenschaft als Abgeordneter nachzugehen. Die ZuhörerIn meldete sich darauf hin noch einmal zu Wort und merkte an, dass seitens der EU eigentlich vorgegeben worden sei, dass die Beweislast im Falle eines Ausschlusses einer Person von einer beruflichen Tätigkeit beim Arbeitgeber liege. Für den öffentlichen Dienst scheine es aber so, als sei dies umgekehrt.

Zwei weitere Nachfragen betrafen den Anwendungsbereich des Berliner Gesetzes: welche Regelungen es in Bezug auf Schöffinnen mit Kopftuch gebe (auch hier gilt die Neutralitätspflicht) und wie mit jüdischen oder muslimischen Bärten umgegangen werde. Die Schöffenfrage habe man, so Felgentreu,

treu, diskutiert und sei bisher zu keiner Lösung gekommen. Bärte könnten in Verbindung mit religiös geprägter Kleidung (Kaftan, Pluderhose) unter das

‚Neutralitätsgesetz‘ fallen. Allerdings gebe es bisher noch keinen entsprechenden Fall.

PD Dr. Silke Ruth Laskowski, Universität Hamburg: Staatliche Neutralität und Geschlechtergerechtigkeit

Ein Beispiel aus Düsseldorf wirft einen interessanten Blick auf die Debatte um das Kopftuchverbot: Ein Gericht hat entschieden, dass (im Fall einer Sozialarbeiterin) auch eine Baskenmütze als Kopftuch zu werten sei. Demnach fallen alle Arten von v.a. religiös motivierten Kopfbedeckungen unter ein solches Verbot. Allerdings werden Nonnen im Habit an staatlichen Pflichtschulen in Baden-Württemberg anders behandelt: Auch hier gilt ein Verbot, was aber in Einzelfällen Ausnahmen zulässt.

Diese Fälle zeigen deutlich, dass einige Landesgesetzgeber (außer in Berlin) tatsächlich ein lediglich auf das Kopftuch gerichtetes Verbot gewollt haben, auch wenn dies das Bundesverfassungsgericht so nicht erlaubt. Dies machen Entscheidungen der Landesgerichte nach und nach deutlich.

In der Debatte über Neutralität muss zwischen zwei Konzepten unterschieden werden, die das Bundesverfassungsgericht den Ländern zur eigenen Entscheidung freigestellt hat:

- ‚vorsorgende‘ Neutralität: kommt dem Laizismus gleich
- ‚realitätsnahe‘ Neutralität: Pluralismus

Allerdings wies das Gericht auch darauf hin, dass die jeweils präferierte Lösung konsequent umgesetzt werden müsse, um das Gleichbehandlungsgebot der Religionen zu wahren. Und eben dies scheint politisch nicht gewollt zu sein.

Grundsätzlich kann nach dem Gleichheitsgebot eine religiöse Freiheit nur dann eingeschränkt werden, wenn sie mit anderen verfassungsrechtlichen Prinzipien in Konflikt gerät. Da dies aber im oben beschriebenen Fall des Verbots einer Baskenmütze nicht der Fall war, muss die Entscheidung aus Düsseldorf klar als *falsches* Judikat gekennzeichnet werden. Dieser Fall wird nun weiter getragen zum Bundesarbeitsgericht und sehr wahrscheinlich zum Europäischen Gerichtshof und dann wird es spannend: Der Europäische Gerichtshof wird die deutschen Kopftuchverbote prüfen und mit den europäischen Anti-Diskriminierungsrichtlinien abgleichen; die Kommission prüft aus gleichem Grund schon seit längerem ein Vertragsverletzungsverfahren gegen Deutschland.

Ein ‚vorsorgendes‘ Neutralitätsgesetz wie in Berlin stellt sicherlich (im Gegensatz zu Baden-Württemberg) eine konsequente Lösung im Sinne des Bundesverfassungsgerichts dar: Im öffentlichen Dienst sind ohne Ausnahmen keine religiösen Zeichen erlaubt. Allerdings treten dann hier – wie dies nach dem vorher gehenden Vortrag angesprochen wurde – Probleme mit Bärten oder bestimmten Haarfrisuren auf. Die Bundeswehr macht auch hier Vorschriften, aber diese Art der Neutralität geht doch sehr weit!

Es läuft also alles auf die ‚Gretchenfrage‘ hinaus: Wie religiös soll der staatliche bzw. öffentliche Raum sein? Dies macht eine Diskussion darüber nötig, wie wir hierzulande zusammenleben wollen.

Um dies abschließend zu betonen: Freiwillig getragene Kopftücher sind

ein Akt der Selbstbestimmung. Dem Zwang zum Tragen eines solchen steht jedoch die staatliche Schutzpflicht entgegen und hier muss der Staat durch Anwendung von Polizeigewalt, Einrichtung von Anlaufstellen usw. Freiheiten eröffnen.



Diskussion

Eine ZuhörerIn machte darauf aufmerksam, dass es sich bei dem Düsseldorf-Urteil um eine Muslimin handelte, die die Baskenmütze trug, nach-

dem sie der Aufforderung, ihr Kopftuch abzulegen, nachgekommen war. Silke Ruth Laskowski erwiderte, dass der Staat – gleich, ob es sich bei dieser Baskenmütze um ein Surrogat eines Kopftuchs handele oder nicht – diese aber *nur* als Baskenmütze hinnehmen und bewerten dürfe. Zudem wirkten sich solche Arten der Diskriminierung nur auf Frauen aus, was eine Ungerechtigkeit darstelle. Der Freiheitsbegriff im Grundgesetz reiche deshalb in seiner Bestimmung nicht aus und es müsse eine Debatte darüber geführt werden, ob die Neutralität des Staats ‚vorsorgend‘ oder ‚realitätsnah‘ sein solle.

Eine weitere ZuhörerIn wandte gegen den Vortrag ein, dass es sich bei jüdischen Kopftüchern anders verhalte, denn diese müssten auch von Männern getragen werden. So sei das islamische Kopftuch gesondert zu behandeln: Mädchen würden zu einer bestimmten religiösen Vorstellung verpflichtet werden.

Abschließende Diskussion/ ‚Letztes Wort‘ der Vortragenden des Panel I

Felix Ekardt betonte abschließend, dass die Trennung in ‚Gerechtigkeit‘ und ‚gutes Leben‘ essenziell für liberale Gesellschaften sei – eine Demokratie dürfe nicht alles regeln. Das Kopftuch sei in diesem Sinne ein Grenzfall und es stelle sich die Frage, ob es für mehrere Menschen freiheitsrelevant sei. Schließlich sei aber ein liberaler Staat immer darauf angewiesen, dass seine Bürger/innen Liberalität (im Sinne von Toleranz) lebten und dies könne nun mal nicht durch Zwang sichergestellt werden.



Fritz Felgentreu verwies nochmals darauf, dass im öffentlichen Dienst selbstverständlich Kleidungs Vorschriften gemacht werden dürften. In diesem Sinne sei zwar eine rechtliche Regelung immer kritisierbar, müsse jedoch zunächst in jedem Fall umgesetzt werden.



Sabine Berghahn betonte, dass Menschenrechte nicht so einfach wegdiskutiert werden könnten. Zudem sei im europäischen Vergleich auffallend, wie besonders in Deutschland der öffentliche Dienst als herausgehoben definiert werde: Schließlich seien auch Beamte im europarechtlichen Sinne Arbeitnehmer/innen, und in verschiedenen Regelungen zu ihrer Tätigkeit gehe es in erster Linie um die Aufgaben, die

ihre konkrete Arbeit an sie stelle. Auch Beamte seien Menschen, die im alltäglichen Miteinander lebten und dies dürfe auch sichtbar werden! Berlin habe hier eine mustergültig und konsequent laizistische Regelung vorgelegt. Letztendlich sei aber auch diese eine ‚Vermeidungsstrategie‘, denn alles, was zu Konflikten führen könne, werde ausgeschaltet.



Panel II: Pro und Contra Kopftuchverbot: Fragen sozialer und demokratischer Teilhabe

Kopftuch – Integration – Demokratie – soziale Teilhabe

Prof. Dr. Birgit Rommelspacher, Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin

Laizismus und Integration

Einige kritische Anmerkungen zur französischen Lösung

Prof. Dr. Yves Sintomer, Centre Marc Bloch, Berlin/Paris

Rechte religiöser Minderheiten – ein Instrument zu sozialer und demokratischer Teilhabe?

Prof. Dr. Bernd Ladwig, Freie Universität Berlin

Moderation: **Canan Topçu**, Frankfurter Rundschau



Prof. Dr. Birgit Rommelspacher, Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin: Kopftuch - Integration – Demokratie – soziale Teilhabe

Dieser Vortrag wird, in Absprache mit der Referentin, in vollständiger Länge wiedergegeben.

Was hat sich seit dem Kopftuchurteil vor 5 Jahren bis heute in der öffentlichen Debatte verändert? Heute wird nicht mehr *nur* über das Kopftuch diskutiert, sondern heute stehen Ehrenmorde, Zwangsheirat oder auch die Gewalt muslimischer Jugendlicher im Zentrum der Diskussion. D.h. die Debatte hat sich ausgeweitet und sie ist schärfer geworden. Es geht nämlich nicht mehr *nur* um bestimmte Vorfälle, sondern um die Frage ob *der Islam* überhaupt in den westlichen Demokratien einen Platz hat. Islamkritische und antimuslimische Positionen sind weit verbreitet und finden großen Anklang. Autorinnen wie Necla Kelek und Seyran Ateş sind in nahezu allen Medien präsent und werden mit öffentlicher Anerkennung überhäuft. Das ist kein Zufall, denn in vielem was sie sagen, drücken sie das aus, was die Mehrheit der einheimischen deutschen Bevölkerung denkt. Deshalb werden sie auch hier verstärkt zu Wort kommen.

Wenn wir uns fragen, warum gerade jetzt diese Diskussionen so intensiv geführt werden, so denke ich hat das u.a. damit zu tun, dass sich die Einwanderung in die BRD strukturell gewandelt hat: Anstelle der ‚klassischen‘ Arbeitsmigrantinnen bzw. Arbeitsmigranten hat sie sich im Wesentlichen auf den Familiennachzug verlagert, auf Grund des Anwerbestopps in den siebziger Jahren. Die Heiratsmigranten bzw. -Migrantinnen ersetzen damit den klassischen ‚Gastarbeiter‘. Zudem wachsen heute die Kinder der Einwanderinnen bzw. Einwanderer und deren Kinder in Deutschland auf, so dass sich die Frage der ‚Integration‘ mehr denn je stellt. Ein weiterer Strukturwandel zeigt sich in der Zunahme von

Fluchtmigration insbesondere aus Kriegsgebieten wie dem ehemaligen Jugoslawien, Afghanistan, Palästina und dem Irak. Damit rücken auch internationale Konflikte näher.

D.h. in der Debatte verschränken sich nationale und internationale Motive. In Bezug auf den nationalen Aspekt können wir sagen, dass dies eine Zeit ist, in der das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft zu einer nicht mehr zu leugnenden Tatsache geworden ist und nun die Verhandlungen über die Partizipationschancen der Neu-Bürgerinnen und -Bürger begonnen haben. Bei diesen Aushandlungen geht es primär um den Zugang der Minderheitenangehörigen zur Bildung, zu Arbeitsmarktchancen, zu Fragen ihres politischen Einflusses und ihrer öffentlichen Repräsentanz.

In diesen Auseinandersetzungen spielen antimuslimische und islamkritische Argumentationen eine große Rolle. Je mehr sie sich mit ihrer Behauptung durchsetzen, dass *die Muslime* gar nicht oder nur schwer in diese Gesellschaft zu integrieren seien, desto mehr wird ihnen das Anrecht auf Gleichbehandlung streitig gemacht. Das kann nur gelingen, wenn die Konflikte um materielle und symbolische Interessen zu einer Frage der Kultur gemacht werden.

Im Folgenden möchte ich auf diese Mechanismen und Folgen solcher ‚Kulturalisierungen‘ eingehen – anschließend auf das Thema ‚Integration‘ am Beispiel der Debatte um Parallelgesellschaften und schließlich fragen, welche Bedeutung ‚Kultur‘ im Kampf um Integration hat und welche Perspektiven sich daraus ergeben.

Ein zentrales Beispiel für eine ‚Kulturalisierung‘ ist das Thema Gewalt.

Kulturalisierung

Die Debatte spitzt sich immer wieder vor allem dann zu, wenn Gewaltverbrechen wie Ehrenmorde bekannt

werden oder wenn von gewalttätigen Überfällen berichtet wird, an denen ‚ausländische‘ Jugendliche beteiligt sind. Diese Vorfälle sind immer wieder erneut Anlass für die Islamkritikerinnen auf den gewaltträchtigen Charakter *des Islam* und seine generelle Tendenz zur Unterdrückung von Frauen hinzuweisen. Ateş ist etwa der Überzeugung, dass Zwangsverheiratung und Ehrenmorde die impliziten logischen Folgen muslimischer Religiosität seien, da im Islam der Einzelne und sein Wille nicht viel wert seien: „Allein die Gemeinschaft zählt. Ich meine, dass dieser absolute Kollektivismus bereits die Tendenz zu Menschenrechtsverletzungen in sich trägt, dass er einen Angriff auf die Würde des Menschen und sein Recht auf freie Persönlichkeitsentwicklung enthält“ (Ateş 2007: 203).

Tatsächlich ist die Gewalt in türkischen Familien gegenüber Frauen höher als in deutschen Familien. So zeigt die vom ‚Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend‘ in Auftrag gegebene, erste repräsentative Untersuchung in Deutschland über Gewalt gegen Frauen, dass jede dritte bis vierte Frau körperlichen und sexuellen Übergriffen ausgesetzt ist. Dabei erleben türkische Frauen etwa zwei bis dreimal so häufig Gewalt in ihrer Familie als deutsche. Aber: Auch osteuropäische Frauen, die in diesen Vergleich einbezogen wurden, erleben mehr Gewalt als deutsche – jedoch etwas weniger (20 Prozent) als türkische Frauen (Schröttle 2006).

Es zeigen sich also deutliche Unterschiede bei den verschiedenen Gruppierungen. Allerdings ist damit noch keineswegs etwas über die *Ursachen* gesagt, denn die Untersuchung zeigt auch, dass die türkischen Frauen im Vergleich zu den beiden anderen Gruppen einen deutlich schlechteren *Bildungsstand* haben, ein sehr viel geringeres *Einkommen* und seltener be-

rufstätig sind. Diese Faktoren führen zusammen mit den *rechtlichen* und meist auch *sprachlichen Einschränkungen* dazu, dass sie sehr viel abhängiger von ihrem Ehemann und häufig sozial isolierter sind. Aus der Gewaltforschung ist jedoch bekannt, dass diese *Abhängigkeit* und soziale Isolation das größte Risiko für Gewaltanwendung ist. D.h. je eigenständiger eine Frau ist und je mehr ihr Alternativen zur Verfügung stehen, desto geringer ist auch die Wahrscheinlichkeit von Gewaltanwendung. Zudem ist der größte Risikofaktor für familiäre Gewalt generell – also auch für die Gewalt gegenüber Kindern – die geringe Bildung der Mutter.

Soziale Faktoren wie Bildung, Berufstätigkeit, Familiengröße, soziale Unterstützung etc. können also hinreichend die Unterschiede in der Gewalterfahrung der verglichenen Gruppen erklären. Zudem ist zu vermuten, dass der Faktor ‚Migration‘ eine nicht unerhebliche Rolle spielt, wie der Vergleich der osteuropäischen und türkischen gegenüber den deutschen Frauen zeigt.

Im populären Diskurs wird jedoch *der Islam* für die Gewalt verantwortlich gemacht und zum Beleg dafür werden entsprechende Suren aus dem Koran zitiert. Wäre jedoch *die Kultur* oder genauer *die Religion* dafür verantwortlich zu machen, dann fragt sich, warum denn in christlichen Familien soviel Gewalt ausgeübt wird. Das Christentum nämlich, so erfahren wir etwa von Kelek, ist im Unterschied zum Islam die ‚Religion der Liebe‘. So erklärt sie etwa, dass „das Alte Testament wie der Koran nur Geschichten von Blut und Gewalt“ (Kelek 2006a: 193) erzählten. Demgegenüber wäre jedoch „das Neue Testament eine Botschaft der Liebe und Hoffnung“ (ebd.). Mit dieser Aussage stimmt im Übrigen die Mehrheit der Bundesbürger mit ihr überein (75 Prozent).

Demgegenüber heißt es jedoch im Resümee zur Untersuchung zur Gewalt in Familien in Deutschland: „Weder lebt die Mehrheit der Frauen türkischer Herkunft in extrem traditionellen und gewaltbelasteten Paarbeziehungen, noch die Mehrheit der Frauen deutscher Herkunft in modernen, gewaltfreien, durch eine gleichwertige Aufgabenteilung geprägte Paarbeziehungen“ (Schröttle 2006: 27). Insofern sei, so die Forscherin, die gegenwärtige Diskussion durch ‚gefährliche Zerrbilder‘ und Pauschalisierungen auf der einen Seite und Verharmlosungen und Leugnungen auf der anderen stark belastet.

D.h. beim Thema Gewalt in Familien gilt es genau hinzuschauen und nicht vorschnell *die Kultur* dafür verantwortlich zu machen, will man seriöse Aussagen machen. Demgegenüber scheinen die Islamkritikerinnen genau zu wissen, wie es in muslimischen Familien zugeht, ohne sich mit den entsprechenden Untersuchungen auseinandergesetzt zu haben. So behauptet etwa Ateş: „In vielen türkischen und kurdischen Familien ist Gewalt die einzige Erziehungsmethode“ (Ateş 2007: 106). Basis ihrer wie Keleks Aussagen sind vornehmlich ihre eigenen Erfahrungen und diese stammen in erster Linie aus solchen Situationen, in denen sich die Gewaltproblematik in extremer Form zeigt: Bei Ateş sind es die Erfahrungen aus ihrer Anwaltspraxis mit Scheidungsfällen, Gewalt und Missbrauch in den Familien, bei Kelek ist es die Befragung von Männern in Gefängnissen, auf die sich ihre Aussagen im Wesentlichen stützen.¹ Es werden also Extremfälle verallgemeinert und diese dann *der Kultur* bzw. *Religion* zugeschrieben. Dies führt dann zum einen dazu, dass soziale Faktoren heruntergespielt oder ganz negiert und zum anderen, dass die Lebensweise der Mehrheitsgesellschaft und die der

¹ bei Ayaan Hirsi Ali ist es ihre Tätigkeit als Dolmetscherin in Frauenhäuser und Zufluchtwohnungen von misshandelten Frauen.

Minderheiten bis hin zur Unvereinbarkeit polarisiert werden.

Solche Kulturalisierungstendenzen finden wir jedoch nicht nur in diesen populären Argumentationen, sondern auch in der seriösen Forschung: So konzentriert sich z.B. die ganze Forschung zum Rechtsextremismus ausschließlich auf deutsche Jugendliche.² Migrant*innenjugendliche werden hier nicht einbezogen. Sie gelten als ‚Muslime‘ und ihre Radikalisierungen werden dann nur als religiöse verstanden. Das ist in Bezug auf türkische Jugendliche umso unverständlicher, als z.B. auch das Wirken der ‚Grauen Wölfe‘ seit langem bekannt ist.

Dasselbe gilt für die große Untersuchung, die das Bundesinnenministerium über Muslime in Deutschland in Auftrag gegeben hat (Brettfeld/Wetzels 2007): Hier taucht z.B. die Frage nach der politischen Einstellung der Muslime und Musliminnen nicht auf. Es wird lediglich nach religiösen Einstellungen gefragt sowie nach der Zustimmung zur Demokratie und nach der Integrationsbereitschaft. Die Muslime/Musliminnen werden hier also als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft und als eine zu integrierende Minderheit betrachtet. Wäre es für eine solche repräsentative Studie nicht auch interessant gewesen zu erfahren, welche politischen Einstellungen diese Bevölkerungsgruppe hat? Unvorstellbar wäre eine solche Auslassung, hätte das ‚Bundesministerium des Innern‘ eine Befragung zur einheimischen deutschen Bevölkerung in Auftrag gegeben, auch wenn es sich dabei hauptsächlich um Christen bzw. Christinnen gehandelt hätte. Offensichtlich werden die Muslime/Musliminnen in Deutschland primär als *Gläubige* und nicht zugleich auch als *politische Staatsbürger/Staatsbürgerinnen* wahrgenommen. Gleichzeitig jedoch wird ihre Re-

² mit Ausnahme einer früheren Untersuchung, siehe Held/Horn/Marvakis 1996.

ligiosität als ein Problem der demokratischen Grundordnung d.h. doch als ein politisches Problem begriffen.

Ein Problem, das im Übrigen ganz grundsätzlich der Gegenüberstellung von *dem Islam* mit *dem Westen* inneohnt. Unklar bleibt hier, ob es sich um religiöse oder politische Differenzen handelt. So war das Attentat von 9/11 gegen das World Trade Center und das Pentagon gerichtet, also die Zentren wirtschaftlicher und militärischer Macht, und nicht gegen den Petersdom in Rom. In der Gegenüberstellung von *dem Islam* und *dem Westen* werden also politische Probleme angesprochen, jedoch als kulturelle bzw. religiöse definiert. In diesem Sinn ähnelt die ‚Kulturalisierung‘, die wir in den Debatten hier erleben, der Argumentation radikaler Islamisten bzw. Islamistinnen, die ebenfalls politische Differenzen zu religiösen erklären.

Typisch für eine kulturalisierende Argumentationen in Bezug auf unsere Fragestellung ist also, dass das Verhalten von Muslimen und Musliminnen auf kulturelle Einflüsse zurückgeführt wird, während analoge Phänomene im christlich geprägten Kontext differenziert analysiert werden, ohne die Kultur für dessen Erklärung zu bemühen. Dazu folgende Passage von Ateş: „Gewalt gegen Frauen ist im Islam erlaubt (...). Natürlich gibt es urdeutsche Frauen, die von ihren eifersüchtigen Ehemännern ähnlich gepeinigt werden. Doch in den Fällen, von denen ich spreche, paart sich die herkömmliche Eifersuchtproblematik, die wir kulturübergreifend kennen, mit verinnerlichten kulturellen und traditionellen Verhaltensmustern, die zudem religiös begründet werden. Das Ergebnis ist ein Gewaltpotenzial, das kaum zu bändigen ist. Mit rationalen Argumenten kommt man bei diesen Männern nicht weiter“ (Ateş 2007: 112). Im Unterschied zur kulturell bzw. religiös legitimierten Gewalt der Muslime, handelt

es sich bei den deutschen Männern demnach um eine ‚kulturübergreifende‘ Eifersuchtsproblematik. Hier spielen kulturelle Faktoren anscheinend keine Rolle. Ist aber die ‚westliche‘ Kultur nicht auch gewaltfördernd? Gibt es hier keine Männlichkeitsbilder, die den Besitz der Frau zur ‚Ehren‘-sache machen? Allein der Blick in das Schaufenster einer Videothek kann einen schnell eines Besseren belehren.

Solche einseitigen Zuschreibungen haben ganz erhebliche praktische Konsequenzen. Wenn wir auf das Beispiel ‚Rechtsextremismusforschung‘ zurückkommen, dann zeigt sich, dass hier die Einstellungen und Verhaltensweisen von rechtsextremen deutschen Jugendlichen in Forschung und Politik in erster Linie psychologisch erklärt oder als ein soziales Phänomen verstanden werden in dem Sinn, dass die Jugendlichen auf Grund familiärer Belastungen und mangelnder beruflicher Perspektiven unter Desorientierung und Desintegration leiden. Wenn sich aber muslimische Jugendliche politisch radikalieren im Sinne eines militanten Islamismus, dann wird *der Islam* und es werden *die Hassprediger* in der Moschee dafür verantwortlich gemacht. Die Konsequenzen dieser unterschiedlichen Sichtweisen sind eklatant: Für rechtsextreme deutsche Jugendliche werden psychosoziale Beratung und pädagogische Jugendprogramme gefordert, während in Bezug auf die Radikalisierung muslimischer Jugendlicher die Bekämpfung des Islam oder gar die Ausweisung der Jugendlichen aus Deutschland gefordert wird.

In diesen Zuschreibungen nach dem Motto ‚Kultur haben immer nur die Anderen‘ präsentiert sich die Mehrheitsgesellschaft als das Allgemeine, an dem die Anderen gemessen werden. Sie werden als Abweichung von der Norm, der Normalität konstruiert, womit implizit die Aufforderung verbunden ist, sich auch dieser Normalität anzupas-

sen. D.h. ‚Kulturalisierungen‘ machen nicht nur soziale Faktoren unsichtbar und polarisieren die Angehörigen der Mehrheit und Minderheiten, sondern sie identifizieren die Minderheiten als diejenigen, die in erster Linie für mögliche Probleme verantwortlich zu machen sind.

Das wird nirgends so deutlich wie in der Diskussion um so genannte Parallelgesellschaften, bei der es im Grunde um die Frage geht, welche Vorstellungen von ‚Integration‘ hier gelten sollen.

Parallelgesellschaft; Welche Integration?

Ateş definiert ‚Parallelgesellschaft‘ als eine Gesellschaft, „die sich als Konkurrenz und in Abgrenzung zu unserer Mehrheitsgesellschaft gebildet hat und das erklärte Ziel verfolgt, Strukturen der Mehrheitsgesellschaft, die nicht mit der eigenen Kultur vereinbar sind, zu verändern. Die Mehrheitsgesellschaft soll sich den Traditionen und Gewohnheiten der Minderheitengesellschaft anpassen oder gar unterordnen. Wir haben es mit einer sehr starken, selbstbewussten und teilweise ausgesprochen arroganten muslimischen (egal ob praktizierend oder nicht) Gemeinschaft zu tun, die sich eine von der Mehrheitsgesellschaft unabhängige Welt mit eigener Legislative, Judikative und Exekutive geschaffen hat. Kontakt zu Urdeutschen ist in dieser Welt gar nicht mehr nötig und auch nicht erwünscht“ (Ateş 2007: 16f).

Dementsprechend hat auch Kelek ihre Zweifel, „dass die in Deutschland lebende Türken die Integration wirklich wollen. Die meisten lesen keine deutschen Zeitungen oder gar deutsche Bücher. Die meisten sehen ausschließlich türkisches Fernsehen, kaufen in türkischen Läden und haben keine private Kontakte. Ihr Lebensraum ist und bleibt die Türkei, die anderen türkischen Familien, die Koranschule, der Fußballverein, die Teestube und die Umma“ (Kelek 2006b: 262).

Tatsächlich sind es jedoch lediglich 10-15 Prozent der Muslime und Musliminnen in Deutschland, die nur Zeitungen aus ihrem Herkunftsland lesen. Selbst wenn man die dazu zählt, die *überwiegend* türkische Zeitungen lesen, sind dies 30 Prozent. Von einer Mehrheit kann also keine Rede sein. Ebenso falsch ist es zu behaupten, die Muslime/Musliminnen wollten sich nicht integrieren. Das Gegenteil ist der Fall: Die überwiegende Mehrheit möchte sich in die deutsche Gesellschaft integrieren. D.h. z.B. dass sie es vorziehen würden in einer gemischten Nachbarschaft mit Menschen unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft zu leben (81 Prozent). Lediglich eine Minderheit von 15 Prozent bevorzugt eine Nachbarschaft mit Mitgliedern der eigenen ethnischen und religiösen Gruppe (Brettfeld/Wetzels 2007).

Auch wenn die meisten Muslime/Musliminnen sich in die deutsche Gesellschaft integrieren wollen, heißt das allerdings nicht, dass sie tatsächlich auch integriert sind. Nur bei 10 Prozent der muslimischen Bevölkerung finden wir eine sehr gute Integration, jedoch bei 20 Prozent eine schlechte oder sehr schlechte. Die übrigen sind mehr oder weniger zufrieden stellend integriert, was daran gemessen wird, wie gut und wie häufig sie deutsch sprechen, wie viel Kontakte sie zu Deutschen in ihrer Freizeit haben oder eben auch welche Medien sie in ihrem Alltag nutzen (ebd.).

D.h. ein Großteil der muslimischen Einwanderer und Einwanderinnen ist schlecht oder unzureichend integriert. Von dieser richtigen Beobachtung aus schließen nun die Islamkritikerinnen auf die Absicht der Muslime, nämlich dass sie das selbst auch gar nicht wollen. Tatsächlich wünschen sich nicht nur die meisten Muslime/Musliminnen die Integration, sondern setzen dies auch in ihrem Alltag in der Form um, dass sie ihre Kinder auf die Integration

in dieser Gesellschaft hin erziehen. So zeigt eine umfassende Untersuchung zu Einwandererfamilien, dass die ‚Integration in die Gesellschaft‘ gerade auch für türkische Familien ein zentrales Erziehungsziel, und insbesondere der Wunsch nach sozialem Aufstieg, nach Bildung und Integration sehr stark ist (Herwatz-Emden 2003). Die Forscherinnen resümieren ihre Ergebnisse folgendermaßen: „Die immer noch anzutreffende Annahme, die Eltern-Kind-Beziehungen in Migrantenfamilien würden sich an der Kultur des Herkunftslandes orientieren, muss als falsch zurückgewiesen werden“ (ebd.: 203). Allerdings ist dieser Wunsch nicht ungebrochen, da die Mehrheitsgesellschaft als zurückweisend und bedrohlich erlebt wird. So ergibt sich das Dilemma, einerseits starke Wünsche nach Integration zu haben, gleichzeitig aber die Gesellschaft als gefährlich zu erleben“ (ebd.). Die Frage ist demnach, ob die Integration nicht vielmehr durch die deutsche Gesellschaft verhindert wird. Oder anders gefragt, wollen die Deutschen überhaupt die Integration?

Mehr als die Hälfte der Deutschen stehen den Muslimen/Musliminnen ablehnend gegenüber (Heitmeyer 2005). Knapp ein Viertel will, dass der Zuzug von Muslimen/Musliminnen nach Deutschland grundsätzlich untersagt wird. Und diese Ablehnung nimmt in den letzten beiden Jahren ständig zu (Leibold et al. 2006 und Halms et al. 2006 in Brettfeld/Wetzels 2007). Bei den Jugendlichen sind die antimuslimischen Ressentiments sogar noch stärker ausgeprägt: Über die Hälfte von ihnen sind der Auffassung, dass Muslime/Musliminnen das Land verlassen sollten, wenn sie sich nicht anpassen und 15-20 Prozent der deutschen Jugendlichen müssen als extrem ausländerfeindlich bezeichnet werden (ebd.: 229, 236 und 243). Interessant ist in dem Zusammenhang, dass die Muslime/Musliminnen die Ablehnung der

Mehrheitsgesellschaft ziemlich realistisch einschätzen, denn ihre Vermutungen über das Ausmaß der ablehnenden Haltung von Seiten der Mehrheitsgesellschaft stimmen mit den Befragungsergebnissen weitgehend überein.

Die Muslime/Musliminnen sind also stärker an der Integration interessiert als die Angehörigen der deutschen Mehrheitsgesellschaft. So ist etwa der Wunsch in einer ethnisch und religiös gemischten Nachbarschaft leben zu wollen bei ihnen doppelt so hoch wie bei den Deutschen (ebd.); genauso ist der Wunsch der Muslime/Musliminnen, einen Deutschen/eine Deutsche heiraten zu wollen, rund doppelt so hoch wie umgekehrt (Boos-Nünning/Karakaşoglu 2005: 242).

Wir können also in Bezug auf die Integration eine *strukturelle Asymmetrie* in der Beziehung zwischen Mehrheitsgesellschaft und Angehörigen der muslimischen Minderheit feststellen. Diese zeigt sich sowohl in Bezug auf den allgemeinen Wunsch nach ‚Integration‘, ebenso wie in Bezug auf den Wunsch nach Kontakt und sozialer Nähe wie auch in Bezug auf das Interesse am anderen. So wollen Muslime/Musliminnen z.B. insgesamt mehr von den Christen/Christinnen erfahren als umgekehrt (Brettfeld/Wetzels 2007: 275 und 278).³

Die Behauptung, die Mehrheit der Muslime/Musliminnen wollte sich von der Gesellschaft *abschotten*, widerspricht also all diesen Untersuchungen. Vielmehr ist anzunehmen, dass die *Zurückweisung* von Seiten der Mehrheitsgesellschaft eine zentrale Ursache für die schlechte Integration der Muslime/Musliminnen ist. Dafür sprechen die zahlreichen Untersuchungen, die belegen, dass vor allem türkische Muslime/Musliminnen starke

³ Auch das Interesse an der christlichen Religion ist bei türkischen Jugendlichen deutlich höher als umgekehrt (Brettfeld/Wetzels 2007: 408).

Benachteiligungen im Bildungsbereich und am Arbeitsplatz zu gewärtigen haben. Insbesondere ein Kopftuch gilt in dem Zusammenhang als eine absolute Karrierebremse. Dabei wird Frauen mit Migrationshintergrund vielfach generell unterstellt, dass sie auf Grund ihres Traditionalismus stark an ihre Familie gebunden und in ihren beruflichen Entscheidungen von ihren Vätern und Ehemännern abhängig seien. Sie gelten deshalb als wenig flexibel und mit geringem beruflichem Ehrgeiz ausgestattet (Attia/Marburger 2000; auch Castro Varela/Clayton 2003). So haben sich die Erwerbschancen für religiöse Muslimas in der letzten Zeit dramatisch verschlechtert, da das Kopftuchverbot im öffentlichen Dienst vielfach auch von der Privatwirtschaft übernommen wird. Im ‚Tendenzbetrieb‘ Kirche und den christlichen Wohlfahrtsverbänden, den größten Arbeitgeberinnen im psychosozialen Bereich in der BRD galt ohnehin schon lange der Ausschluss Andersgläubiger bei qualifizierten Anstellungsverhältnissen.

In dem Zusammenhang ist interessant, dass die Unzufriedenheit der Muslime/Musliminnen mit der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland im europäischen Vergleich am höchsten ist. Hier sind doppelt so viele mit Politik und Gesellschaft unzufrieden als etwa in Dänemark oder Frankreich. Als Ursachen für ihre Unzufriedenheit machen sie vor allem schlechte berufliche Chancen, eine rechte Politik und die Ausländerfeindlichkeit verantwortlich (Klausen 2005: 72).

Eine Reaktion auf diese Erfahrungen von Diskriminierung und Ausschluss ist in der verstärkten Hinwendung zur Religion zu sehen. So zeigen eine ganze Reihe qualitativer Untersuchungen, dass vor allem junge Muslime mit einer verstärkten Religiosität einen individuellen Standort zwischen der Tradition ihrer Eltern und der Kultur der Aufnahmegesellschaft suchen (Karaka-

soglu-Aydin 1998; Nökel 1999a/b; Klinkhammer 1999).⁴ Aber auch bezogen auf die anderen Altersgruppen ist die Religiosität bei den Muslimen/Musliminnen in Deutschland deutlich stärker ausgeprägt als bei Angehörigen der christlichen Mehrheitsgesellschaft. 85 Prozent der befragten Muslime/Musliminnen verstehen sich als gläubig oder sehr gläubig, während nur 9 Prozent gar nicht beziehungsweise kaum religiös sind (Karakasoglu-Aydin 1998).⁵

Das bedeutet jedoch nicht, dass sie sich mit ihrer Religiosität außerhalb der Gesellschaft stellen wollen. Nach einer Untersuchung der Konrad Adenauer Stiftung (Jessen/Wilamowitz-Moellendorf 2006) von jungen muslimischen Frauen, die ein Kopftuch tragen und die sich selbst als sehr religiös verstehen, zeigt sich, dass sie in all ihren Einstellungen, etwa was die Berufstätigkeit von Frauen anbetrifft oder die Bedeutung von Familie oder die politischen Ordnung in der BRD, sich so gut wie nicht von vergleichbaren jungen deutschen christlichen bzw. säkularen Frauen unterscheiden. Der einzige Unterschied, so resümieren die Forscher,

⁴ Sie setzen sich meist vom traditionellen Islam ihrer Eltern ab, der sich sehr viel mehr an Konventionen orientiert. Sie versuchen eine eigenständige Biographie zu entwerfen in einer meist sehr gründlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, einer ausgewählten, überlegten Strategie der Selbstrepräsentation und hohem beruflichem Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (Nökel 1999a: 200). Mit dem Kopftuch machen die ‚Töchter der Gastarbeiter‘ ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um.

⁵ Interessant in dem Zusammenhang ist, dass die Religiosität bei türkischen Musliminnen/Muslimen nicht abnimmt, je länger sie in Deutschland leben, dies bei nicht-türkischen Musliminnen/Muslimen jedoch der Fall ist (Nökel 1999: 18). Dieser Unterschied zwischen türkischen und nicht-türkischen Muslimen/Musliminnen kann ein Hinweis darauf sein, dass das stärkere Festhalten an der Religion unter anderem auch eine Reaktion auf Diskriminierung sein könnte, denn türkische Einwanderer bzw. Einwanderinnen sind stärkeren Diskriminierungen ausgesetzt als andere Menschen mit Migrationshintergrund, selbst wenn sie auch Muslime/Musliminnen sind.

ist der, dass die Religion für diese Frauen eine überragende Rolle spielt. Sie ist ihnen sogar wichtiger als die Familie.⁶ Zudem fühlt sich ein Großteil von ihnen in Deutschland nicht heimisch: „Obwohl die überwiegende Mehrheit von ihnen entweder schon hier geboren wurde oder schon lange hier lebt, ist ihnen Deutschland offenbar fremd geblieben. Sie halten sich für Angehörige einer diskriminierten Minderheit und fühlen sich zurückgesetzt. 80 Prozent der Teilnehmerinnen sind der Ansicht, dass die Türken in Deutschland wie Bürger zweiter Klasse behandelt werden“ (ebd.: 19).

Die hohe Religiosität kann also einmal als Reaktion auf Ausgrenzung wie auch als Ausdruck einer eigenständigen kulturellen Verortung verstanden werden. Dabei erwarten diese Musliminnen bzw. Muslime die Anerkennung der Mehrheitsgesellschaft für ihre religiöse Überzeugung. D.h. dass sie ihre eigenen Vorstellungen von dem haben, was unter ‚Integration‘ zu verstehen ist. So stellt auch die große Untersuchung zu Muslimen in Deutschland fest: Bei den Erwachsenen und mehr noch bei den jugendlichen Muslimen ist eine Einstellung vorherrschend, die „auf sozialer Teilhabe insistiert, bei gleichzeitiger Anerkennung kultureller Eigenständig- und Andersartigkeit“ (Brettfeld/Wetzels 2007).

Wenn nun die Islamkritikerinnen behaupten, die türkischen Muslime/Musliminnen wollten keine Integration, dann kann das auch damit zusammenhängen, dass sie unter ‚Integration‘ etwas anderes verstehen. Zumindest für Kelek – und hier gibt es deutliche Unterschiede zu Ateş – ist der Islam mit einer westlichen demokratischen Gesellschaft nicht verein-

⁶ So entscheiden sich junge muslimische Frauen in Deutschland vorrangig für das Kopftuch, weil sie damit ihrer religiösen Überzeugung Ausdruck verleihen wollen (90 Prozent). Für nahezu alle der Befragten (98 Prozent) geschah dies aus eigenem Entschluss (Jessen/Wilamowitz-Moellendorf 2006).

bar. Insofern versteht sie unter ‚Integration‘ die Aufgabe der Religion. Dazu sind jedoch die Musliminnen/Muslime nicht bereit.

Insofern muss vor allem die Frage gestellt werden: Was heißt ‚Integration‘, und was stellen sich die unterschiedlich Beteiligten darunter vor?

‚Integration‘ umfasst viele verschiedene Ebenen:

- *strukturelle* Integration: Partizipationschancen in Bildung und Arbeitsmarkt
- *soziale* Integration: Kontakte zwischen Migranten und Aufnahmegesellschaft, Vereine aber auch in Partnerschaften
- *Identifikationsdimension*: Zugehörigkeitsgefühl, Heimatgefühle, Fremdheitsgefühl sowie
- *kulturelle* Integration: Sitten, Gebräuche Werte und Motive

Im derzeitigen populären Diskurs hingegen wird ‚Integration‘ entweder auf die kulturelle Dimension reduziert oder aber nahezu ausschließlich zu einem Sprachproblem gemacht. Eine solche Auffassung wird z.B. auch durch Äußerungen von Ateş nahegelegt, die in ihrem Buch über den ‚Multikulti-Irrtum‘ (2007) schreibt, dass sie als Muslima in Deutschland nie Diskriminierung erfahren habe, weil sie so gut deutsch spreche. Ganz wichtig sei deshalb das Erlernen der deutschen Sprache (ebd.: 242). Diese Fokussierung auf das Sprachproblem wird von der Mehrheitsgesellschaft gerne aufgegriffen, denn dann kann sich die Mehrheitsgesellschaft vom Vorwurf der Versäumnisse in der Integrationspolitik und von antimuslimischem Rassismus freisprechen und zugleich den Veränderungsdruck an die Minderheiten abgeben.⁷

⁷ Muslimische Islamkritikerinnen wie Ateş sind dabei von ganz besonderem Wert, weil sie diesem Anliegen eine authentische Stimme verleihen. Sie stüt-

Demgegenüber heißt ‚Integration‘ sehr viel mehr: Es heißt Aufhebung der Benachteiligung, also Antidiskriminierungspolitik auf allen Ebenen und es heißt die Funktion von Fremdheitsdiskurse in der Aufrechterhaltung ethnischer Hierarchien aufzuzeigen, also deutlich zu machen, dass Zuschreibung von Fremdheit eine wesentliche Funktion bei der Regulierung von Zugangsrechten und Partizipationschancen hat. Denn hier werden gewissermaßen über die ‚neutrale‘ Feststellung kultureller Differenzen soziale Hierarchien legitimiert. Es geht also darum, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ebenen zu sehen; zwischen dem, was Pierre Bourdieu ‚kulturelles‘, ‚soziales‘ und ‚ökonomisches Kapital‘ nennt. D.h. die Aushandlungen darüber, wie viel religiöse Pluralität die Muslime/Musliminnen der deutschen Gesellschaft abringen können, hat auch Auswirkungen darauf, wie sehr sie im ökonomischen oder politischen Bereich sichtbar und hörbar sind. Denn die Deutungshoheit über kulturelle Angelegenheiten hat auch reale Konsequenzen in Bezug auf Gesetzgebung, Politik, Medien und Alltagsverhalten. Dabei geht es zentral auch um den Kampf um ‚symbolische Macht‘ (Bourdieu 1983), nämlich um die Macht, die den Menschen Bedeutung in der Gesellschaft verleiht: Wer ist wichtig und anerkannt, wer hat Prestige, wer hat das Sagen, wessen Stimme wird gehört und welche wird zum Schweigen gebracht?

Heißt das nun, dass es sich bei diesem sog. Kulturkonflikt alleine um einen Macht- und Verteilungskonflikt handelt und dass die Debatte von Seiten der Mehrheitsgesellschaft lediglich zur Wahrung ethnischer Privilegierung funktionalisiert wird? Ich denke es wäre verkürzt, würde man diese Auseinandersetzungen nur auf die Durch-

zen sich auf ihre persönlichen Erfahrungen und scheinen deshalb besonders glaubwürdig zu sein.

setzung unterschiedlicher Interessen reduzieren, denn dabei geht es auch um ‚Identitätspolitik‘, also darum, wie und von wem das Selbstverständnis dieser Gesellschaft artikuliert wird. Insofern spielt auch das, was unter ‚kultureller Integration‘ verstanden wird, eine eigenständige Rolle. Die Frage ist, welche Rolle spielt die Kultur in diesen Konflikten?

Kulturkonflikt

Wenn wir uns an die empirischen Befunde halten, können wir Folgendes festhalten:

- In Bezug auf *innerfamiliäre Gewalt*, wie auch Jugendgewalt generell, kann kein Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und Gewalt festgestellt werden. Auch wenn muslimische Jugendliche höhere Gewalttaten ausweisen, dann ist bei Kontrolle der sozialen Faktoren wie auch bei der Gewalt fördernder Männlichkeitsbilder, keine Unterschied zwischen andersreligiösen und säkularen Jugendlichen auszumachen (Landeskommission Berlin gegen Gewalt 2007).
- Es kann auch kein erhöhtes *Radikalisierungspotential* bei Muslimen/Musliminnen im Vergleich zu christlich sozialisierten Deutschen festgestellt werden und darüber hinaus auch kein Zusammenhang zwischen islamischer Religiosität und Radikalisierung (Brettfeld/Wetzels 2007).⁸
- Der *Integrationswille* ist auch kein differenzierendes Kriterium zwischen den Kulturen. Er

⁸ Als ‚radikalisiert‘ kann man 10-12 Prozent der Muslime/Musliminnen bezeichnen. Das sind Zahlen die wir aus der Rechtsextremismusforschung kennen – hier sind es 18 Prozent. 94 Prozent der Befragten Muslime/Musliminnen lehnen Gewalt grundsätzlich ab (Brettfeld/Wetzels 2007).

ist bei muslimischen Einwanderern bzw. Einwanderinnen tendenziell höher als bei vergleichbaren Deutschen.

- Schließlich finden wir auch keine Unterschiede zum Thema *Gleichberechtigung von Mann und Frau*, wenn wir religiöse Musliminnen mit ihren deutschen christlich sozialisierten Altersgenossinnen vergleichen.

Empirisch lassen sich also Unterschiede in Bezug auf Gewalt und Geschlechterverhältnis nicht belegen. Die einzigen gewichtigen Unterschiede zeigen sich in Bezug auf eine deutlich stärker ausgeprägte *Religiosität* auf Seiten der Muslime/Musliminnen.

Für die Mehrheitsgesellschaft ist die Tatsache der starken Religiosität der Muslime eine Herausforderung aus verschiedenen Gründen:

Einer dieser Gründe ist sicherlich in der *Unvertrautheit* mit der muslimischen Religion zu sehen. Das muslimische Kopftuch irritiert zunächst einmal ebenso wie eine Moschee in einem über Jahrhunderte hinweg überwiegend christlich geprägten Stadtbild. Diese Unvertrautheit kann Ängste mobilisieren, die mit jedem sozialen Wandel, mit jeder Neuerung und mit Pluralisierungsprozessen einhergehen. Es entstehen Ängste vor dem Verlust des *Eigenen*, selbst wenn man nicht genau bestimmen kann, was das gewesen sein mag.

Solche Ängste sind vor allem in einer Gesellschaft zu erwarten, die nicht an religiöse Pluralität gewöhnt ist. Das gilt im Übrigen für alle westeuropäischen Nationen wie Jytte Klausen (2006) in ihrer international vergleichenden Untersuchung feststellt: „Vom protestantischen Skandinavien über die pluralistischen Niederlande bis zum katholischen Frankreich entzündeten sich Kontroversen über religiöse *Feiertage*,

Gebetsmöglichkeiten, das Tragen muslimischer Kleidung am Arbeitsplatz, die Vergabe von Baugenehmigungen für *Moscheen*, das Staatseigentum von *Friedhöfen*, die Besorgnis, rituelle *Schächtungen* verletzen die Rechte von Tieren, ferner über die seelsorgerische Betreuung von Muslimen in Gefängnissen und Sozialeinrichtungen, den *Religionsunterricht* an staatlichen Schulen sowie über Angelegenheit des *Scheidungs-* und des *Familienrechts*“ (Klausen 2006: 15).

Nach Klausen ist kein westlicher Staat *säkular* im Sinne einer strikten Trennung von Öffentlichkeit und privater Sphäre. Es gibt überall enge Beziehungen des Staats zu religiösen Institutionen und eine christliche Legitimation von Politik. Dabei sind die Unterschiede zwischen Ländern mit einer ‚Staatskirche‘ und ‚privilegierten Nationalkirchen‘ (Großbritannien Dänemark Norwegen, Griechenland und Portugal) gering gegenüber den Staaten die sich offiziell als ‚säkular‘ oder gar als ‚laizistisch‘ verstehen (ebd.: 174).⁹

Die im Säkularismus postulierte *Neutralität* des Staats gegenüber allen Religionen beinhaltet die Förderung der christlichen Konfessionen (und des Judentums), zielt jedoch nicht auf eine prinzipielle Offenheit gegenüber allen Religionen. Das wird nirgends so offenkundig wie in dem Gerichtsurteil zum Kopftuchverbot in Baden Württemberg, in dem konstatiert wird, dass der Staat ‚neutral‘ zu sein, d.h. sich an den in der baden-württembergischen Verfassung zu Grunde gelegten christlichen Werten zu orientieren habe. ‚Neutralität‘ wird hier mit ‚christlicher Orientierung‘ gleichgesetzt. Ähnliches

⁹ Interessant ist, dass diese Debatte so nicht in den USA geführt wird. Hier wäre angesichts der Terroranschläge von 9/11 dies viel eher zu erwarten gewesen. Patriotismus ja, aber antimuslimischen Kampagnen sind weit gehend ausgeblieben; so heißt der nächste Präsident möglicherweise mit zweitem Namen Hussein.

gilt auch für das Urteil zum Kruzifix im Klassenzimmer.¹⁰

Das führt zu eklatanten Zurücksetzungen der Muslime/Musliminnen und einer doppelten Moral, wofür das *Konkordat* mit dem Vatikan ein aufschlussreiches Beispiel ist: So hat das Land Brandenburg, das lediglich 3 Prozent Katholiken aufweist, vor geraumer Zeit mit dem Vatikan ein Konkordat abgeschlossen. Mit diesem Konkordat verpflichtet sich der Staat, u.a. das Bekenntnis der Katholiken, katholische Bildungseinrichtungen und Institutionen im Sozialbereich und die *katholische Morallehre* zu unterstützen – obwohl sie der bestehenden Rechtslage widerspricht. Z.B. ist die Abtreibung und Verhütung für Katholiken eine Sünde. Dasselbe gilt für Scheidung und Wiederverheiratung oder schwul/lesbische Partnerschaften. Der Staat muss diese Auffassungen unterstützen und darf nur dann eingreifen, wenn sie die Grundpfeiler der Gesellschaft existenziell bedrohen. Das heißt, der deutsche Staat in Form des Landes Brandenburg (wie auch der anderen Bundesländer) verpflichtet sich, die Katholiken auch in ihrem Widerstand gegen bestehende Gesetze zu unterstützen, vorausgesetzt es geht nicht an die Grundfesten des Staates.

Gleichzeitig wird jedoch die These aufrechterhalten, dass dieser Staat ‚säkular‘ sei – also allen Religionen gegenüber neutral. Der ‚Säkularismus‘ ist ein elementarer Bestandteil des staatlichen Selbstverständnisses und gilt darüber hinaus auch als Voraussetzung der Moderne. Die Idee von Fort-

schritt wird mit Religionsferne verknüpft (je weniger religiös, desto moderner). Allein ein Blick in die USA zeigt, dass dies mehr Ideologie ist als Wirklichkeit. Das bedeutet jedoch, dass die Forderung der Muslime/Musliminnen nach Gleichberechtigung dieses Selbstbild in Frage stellt und eine neue Bestimmung dessen einfordert, was ‚Säkularismus‘ in dieser Gesellschaft bedeuten kann.

Speziell in Deutschland spielt noch eine große Rolle, dass das nationale Selbstverständnis von der Nationalgründung in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts an zentral von der Vorstellung einer ethnischen und religiösen Homogenität inspiriert war. Es begann mit dem Kampf gegen äußere und innere Feinde, einem Kulturkampf Bismarcks gegen die Katholiken, aber vor allem auch mit dem Kampf gegen die Juden als dem ‚inneren Feind‘, was wie wir wissen, zu einer über Jahrzehnte anhaltenden Diskriminierung und schließlich zu ihrer Vertreibung und Ermordung führte.

Das bedeutet also auch, dass Fragen kultureller und religiöser Heterogenität in dieser Auseinandersetzung durchaus eine Rolle spielen, denn die kulturelle Entfremdung, die viele Angehörige der Mehrheitsgesellschaft beklagen, hat ihre Wurzeln auch in einer Tradition, die den Umgang mit Pluralität – vor allem einer religiösen – nicht gewohnt ist und die in ihrer politischen Kultur das Streben nach ethnischer Homogenität seit Jahrhunderten fest verankert hat. Insofern erfordert ‚kulturelle Integration‘ von Seiten der Mehrheitsgesellschaft ein Hinterfragen dieser Traditionen.

Auf Seiten religiöser Musliminnen/Muslime heißt dies ebenfalls, die eigenen Traditionen zu hinterfragen, nämlich in wie weit sie einer friedlichen Koexistenz mit anderen Religionen in einem nicht-muslimischen Staat förderlich bzw. hinderlich sind. Es geht um

¹⁰ Im Artikel 4 des Grundgesetzes wird zwar die Neutralität des Staats in Glaubensfragen vorgeschrieben, jedoch zieht der deutsche Staat die Kirchensteuer ein, unterstützt christliche Kindertagesstätten, Schulen, Krankenhäuser und Bildungsstätten, Vertreter der Kirchen sind in Regierungsausschüssen und Rundfunkräten vertreten, in der Schule wird Religionsunterricht angeboten und christliche Theologen/Theologinnen werden an staatlichen Universitäten ausgebildet.

Fragen des Bezugs zur Politik, der eigenen Rechtsauffassungen wie der kritischen Auseinandersetzung mit Radikalisierungstendenzen. So sind die meisten der muslimischen Eliten in Europa, nach der Untersuchung von Klausen (2006), sich darin einig, dass in den muslimischen Gemeinden eine ‚neue Linie‘ durchzusetzen sei. Das beinhaltet vor allem, sich dem jeweiligen Gastland gegenüber stärker zu öffnen und zugleich den Bezug zur globalen muslimische Einheit herzustellen. Zudem wird eine Intensivierung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam und eine Professionalisierung der Imame gefordert. Dabei ist das zentrale Problem, dass die meisten Imame aus der Türkei oder aus Saudi-Arabien stammen. Sie kennen die Lebenssituation in den westeuropäischen Gesellschaften nicht, beherrschen oft nicht einmal die Sprache und sind oft nicht besonders gut ausgebildet. Damit werden vielfach rigide Formen der Religionsausübung, Abschottungen von der Gesellschaft und Radikalisierungstendenzen unterstützt.

Wir können also in Bezug auf die religiös geprägten kulturellen Auseinandersetzungen zusammenfassen: Bedrohungs- und Entfremdungsgefühle sind ernst zu nehmen. Es ist notwendig, sich gegenseitig vertraut machen, in den Dialog zu treten und gemeinsame Positionen auszuhandeln. So gibt es auch inzwischen zahlreiche Kommunen, in denen auf Grund einer intensiven Auseinandersetzung mit allen Beteiligten der Moscheebau akzeptiert wurde oder es gibt auch Reformen in Institutionen, in denen die ethnische Pluralität als eine produktive Perspektive in das Selbstverständnis integriert wurde im Sinne einer interkulturellen Öffnung oder auch eines ‚Diversity-Managements‘.

Dies ist nur möglich, wenn die Voraussetzungen mitreflektiert werden, d.h. wenn auf beiden Seiten bewusst wird,

welche Selbstverständlichkeiten auf Grund der eigenen Traditionen eine solche Kommunikation vorprägen, aber auch, dass in der Regel solche Kommunikation in eine asymmetrische Struktur eingebettet ist, in der die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft die Kommunikationsregeln, Themen und Ziele bestimmen. Werden diese Bedingungen jedoch bewusst, kann dem entgegengesteuert werden, denn das Bewusstsein über die unterschiedlichen Voraussetzungen ist die erste Gemeinsamkeit, auf deren Basis eine gegenseitige Verständigung möglich ist.



Literatur

- Ateş, Seyran 2007: Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können. Berlin: Ullstein.
- Attia, Iman/Marburger, Helga (Hg.) 2000: Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen. Frankfurt am Main: IKO.
- Boos-Nünning Ursula/Karakasoglu, Yasemin 2005: Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster: Waxmann.
- Bourdieu, Pierre 1983: Ökonomisches Kapital, kul-

- turelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2: Soziale Welt. Göttingen: Schwartz, S. 183-198.
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter 2007: Muslime in Deutschland - Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt – Ergebnisse von Befragungen in Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen. Hg. vom Bundesministerium des Innern, abrufbar: http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Commun//Anlagen/Broschueren/2007/Muslime_20in_20Deutschland.templateId=raw.property=publicationFile.pdf/Muslime%20in%20Deutschland.pdf 01.06.2008.
- Castro Varela, Maria do Mar/Clayton, Dimitria (Hg.) 2003: Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.
- Heitmeyer, Wilhelm 2005. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus den Jahren 2002, 2003 und 2004. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 13-36.
- Held, Josef/Horn, Hans-Werner/Marvakis, Athanasios 1996: Gespaltene Jugend. Politische Orientierungen jugendlicher ArbeitnehmerInnen. Opladen: Leske und Budrich.
- Herwatz-Emden, Leoni 2003: Einwanderer Familien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation. Göttingen: G und V unipress.
- Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 2006: Das Kopftuch – Die Entschleierung eines Symbols? Sankt Augustin/Berlin: Konrad Adenauer Stiftung.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin 1998: „Kopftuch-Studentinnen“ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen. In: Bielefeld, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.
- Kelek, Necla (2006a): Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes. Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Kelek, Necla (2006b): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln: Kiepenheuer und Witsch [8. Aufl.].
- Klausen, Jytte 2006: Europas muslimische Eliten. Wer sie sind und was sie wollen. Frankfurt am Main: Campus.
- Klinkhammer, Gritt M. 1999: Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türcinnen in Deutschland. In: Jonker, Gerdien (Hg.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin: Das Arabische Buch, S. 221-236.
- Landeskommission Berlin gegen Gewalt (Hg.) 2007: Gewalt von Jungen, männlichen Jugendlichen und jungen Männern mit Migrationshintergrund. Berlin: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport.
- Nökel, Sigrid 1999a: Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung. In: Jonker, Gerdien (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: Klein-Hesseling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne; Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: Transcript, S. 124-146.
- Rommelspacher, Birgit 2002: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Schrötte, Monika 2006: Gewalt gegen Migrant/innen und Nicht-Migrant/innen in Deutschland: Mythos und Realität kultureller Unterschiede. In: Landeskommission Berlin gegen Gewalt (Hg.): Berliner Forum Gewaltprävention Häusliche Gewalt gegen Migrantinnen, Nr. 25, S. 11-29.

Prof. Dr. Yves Sintomer, Centre Marc Bloch, Berlin/Paris: Laizismus und Integration. Einige kritische Anmerkungen zur französischen Lösung

In Frankreich gibt es seit 1989 eine Debatte um das Tragen religiöser Symbole in der Öffentlichkeit. Damals wurde vom Conseil d'État Schülerinnen das Kopftuch erlaubt, allerdings sollten diese nicht ostentativ und ohne missionarischen Anspruch sowie ohne Erregung öffentlichen Ärgernisses getragen werden. Seitdem kommt es immer wieder zum Ausschluss von Schülerinnen beispielsweise aus dem Sportunterricht und die Debatte verschärfte sich, nachdem 2001 der Islam als *feindlich* erklärt wurde. 2004 schließlich erging ein komplettes Verbot für das Tragen religiöser Symbole in der Schule, nachdem eine unabhängige Expertenkommission unter Leitung von Bernard Stasi („Stasi-Kommission“) dies befürwortet hatte. Dieses Verbot traf vor allem Schülerinnen, da im laizistischen Frankreich eine Kopftuch tragende Lehrerin nie zur Debatte stand. Grundsätzlich wurden alle Arten der religiösen Kopfbedeckung verboten, worunter neben Musliminnen vor allem Sikhs zu leiden haben. Angehörige christlicher Religionen (zum Beispiel mit einem großen Kreuz als Kettenanhänger) oder des Judentums (Kippa) wurden tatsächlich bislang von dem Verbot nicht erfasst.

Vor allem vier Argumente stützen dieses Verbot:

- Laizität: seit den 1990er Jahren schien einigen Befürwortern und Befürworterinnen des Verbots religiöser Symbole im öffentlichen Raum die bis dahin praktizierte ‚leichte‘ Version der Laizität (keine anti-religiöse Staatspropaganda) nicht mehr auszureichen. Sie sollte durch eine ‚kämpferische‘ Laizität (Propaganda gegen die Religion, auch

gegen das Christentum) ersetzt und die Schule als öffentlicher Raum jenseits aller Religionen definiert werden.

- Gleichheit zwischen Männern und Frauen: Das Kopftuch als ein sexistisches Symbol zu deuten, war eine wichtige Strategie, um die öffentliche Meinung für ein Verbot religiöser Symbole zu gewinnen. Allerdings drängen sich hier einige Fragen auf: Sollte dieses Verbot nur in öffentlichen Schulen gelten? Oder nur in den ‚Banlieu‘ (Vorstädten)? Welche Rolle sollte dieser Gleichberechtigungsgrundsatz für die Werbung spielen? Ist ein Verbot das richtige Instrument, um die Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern zu fördern?
- Islamismus als politischer Feind: Um die Glaubwürdigkeit des Gleichberechtigungsarguments zu unterstreichen, wurde die Debatte vor allem darauf zugespitzt, dass es sich bei dem Kopftuch um eine Strategie von Islamisten handele, um die französische Gesellschaft zu unterminieren.
- Rassismus: Das Kopftuchverbot wurde schließlich als Mittel eingesetzt, um die weitere Immigration von Musliminnen und Muslimen zu verhindern bzw. um eine klare Grenze zwischen Migrantinnen/Migrantinnen und Franzosen/Französinen zu ziehen.

Tatsächlich zeigt sich also, dass durch dieses Verbot Musliminnen und Muslime korporativ diskriminiert werden. Zudem sind bis heute in der öffentlichen Debatte Kopftuchträgerinnen nicht präsent. Auch die ‚Stasi-Kommission‘ vermied es fast bis zum Ende des Schreibens ihres Berichts, Gespräche mit Trägerinnen des islami-

schen Kopftuchs zu suchen - mit dem Argument, dass diese nicht frei und für sich selbst sprechen könnten. Dieses koloniale Denken (welches den kolonialisierten Subjekten eine eigene Stimme versagt) zeigt sich ebenso in der Diskrepanz zwischen soziologischen/historischen Untersuchungen einerseits und der öffentlichen Debatte andererseits: Die Hinweise, dass ein Kopftuch aus vielfältigen Motiven heraus bzw. auch – im Sinne Michel Foucaults – als ‚Gegenpraxis‘ in einer patriarchalen Gesellschaft getragen werden kann, werden dabei überhört. In diesem radikalen Sinn ist eine ‚leichte‘ Laizität bzw. ‚aktive Neutralität‘ wie in Deutschland für den französischen Kontext undenkbar.



Diskussion

Eine ZuhörerIn bemerkte im Anschluss an den Vortrag, dass es in Frankreich aber doch auch viele KopftuchgegnerInnen gebe, die selbst einen muslimischen Hintergrund hätten (beispielsweise die Gruppe ‚Ni putes ni soumises‘). Daher könne der Eindruck einer Opposition von Musliminnen/Muslimen auf der einen und französischem Staat auf der anderen Seite, den der Vortrag geweckt habe, nicht so stehen gelassen werden. Yves Sintomer hielt dagegen, dass seiner Meinung nach diese (muslimischen) Gruppen keine oder nur eine sehr geringe Basis in den französischen ‚Banlieus‘ hätten und somit nicht als repräsentativ für alle Muslime/Musliminnen gelten könnten.

Prof. Dr. Bernd Ladwig, Freie Universität Berlin: Rechte religiöser Minderheiten – ein Instrument zu sozialer und demokratischer Teilhabe?

Das Problem, ob Rechte ein Instrument zur Teilhabe darstellen, ist Fragen von Menschenrechten, Gerechtigkeit und Hintergrundvermutungen über die Empirie grundsätzlich nachgeordnet.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Menschen wie Necla Kelek nicht allein als instrumentalisierte Produkte der Medien dargestellt werden sollten – in erster Linie sind sie in höchstem Maße und unter dem Risiko für ihr eigenes Leben selbstreflektiv über ihr eigenes Milieu!

Rechte können in drei Dichotomien im Hinblick auf ihre Reichweite unterschieden werden:

- positiviert bzw. gesetzgeberische Rechte (juristisch garantierte Rechte) versus moralische Rechte (diese beinhalten Achtung, Rücksicht etc. gegenüber anderen und stehen teilweise dem positiven Recht gegenüber)
- Rechte von Individuen versus Rechte von Körperschaften
- Privilegien versus gleiche Rechte

Dabei müssen drei Dinge unterschieden werden:

- Moralische Rechte können nur Individuen haben, allerdings können diese auch in Form von Mitgliederrechten in einer Gemeinschaft bestehen (da Menschen ja soziale Wesen sind).
- Grundsätzlich besteht aber das Gebot des gleichen Rechts für jeden, denn moralisch betrachtet sind alle gleich wertvoll.

- Schließlich können Menschen aber faktisch ungleiche Rechte haben, beispielsweise weil einige bedürftig, gefährdet o.ä sind.

Um Gerechtigkeit zu erlangen ist es deshalb geboten, alle als einen *Gleichen/eine Gleiche*, jedoch nicht unbedingt *gleich*, zu behandeln und so kann es auch notwendig sein, von einer gleichen Behandlung aller abzuweichen.

Die Neutralität des Staats ist aus diesem Grund daraus abgeleitet, alle mit gleicher Achtung und Rücksicht zu behandeln. Dies ist in relativen/normativen (wie religiösen) Fragen immer sensibel: Wer einer Religion anhängt, für den hat sie (jedoch nie alleine!) eine identitäre Bedeutung. Zudem ist Religion ein primordiales (= von erster Ordnung, ursprüngliches, grundlegendes) Merkmal und daher wäre es umso unfairer, Menschen dafür ungleich zu behandeln. Daraus ergibt sich eine normative Konsequenz: In Glaubensfragen ist der Zwang zur Assimilation besonders schwerwiegend, da er gegen das Gebot der gleichen Achtung und Behandlung verstößt! Ebenso kommt eine Assimilation der Anpassung von Minderheiten an vorpolitische Merkmale der Mehrheit gleich und stellt so eine *unfaire* Zumutung dar.

So müssen universalistische Grundsätze in liberalen Demokratien unbedingt Anerkennung finden: Auch die Voraussetzung der Beteiligung von Bürgerinnen und Bürgern lässt sich nicht, abgesehen von einem technischen Minimalniveau der Teilnahmefähigkeit (Kenntnisse des Rechtssystems, der Sprache etc.), rechtlich erzwingen.

Aus diesen Ausführungen ergeben sich abschließend vier Thesen:

- Wenn der Staat in Bezug auf vorpolitische Merkmale Partei ergreift, dann missachtet er das Gebot der gleichen Behandlung

und Rücksichtnahme und handelt deshalb ungerecht.

- Keine Gemeinschaft kann neutral sein.
- Daraus folgt normativ: Eine bloße normative Pflicht zur Gleichbehandlung reicht nicht aus – wenn Minderheiten in geprägte Mehrheiten kommen, dann stellt es für sie eine besondere Härte dar, hier zu leben und eine Gleichbehandlung wäre ungerecht.
- Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, dass der Staat religiöse Symbole in der Öffentlichkeit dulden muss, die ‚offene Neutralität‘ ist der Laizität somit überlegen!

Wenn Ungleichbehandlungen erfolgen, so muss sich der Staat immer fragen: Welche Konsequenzen hat dies für die konkreten Lebensbedingungen? Welche Konsequenzen hat dies für das Mittragen der Gemeinschaft? Was fördert die technischen Mindestanforderungen?

Es geht also darum, pragmatische Entscheidungen zu treffen!



Bernd Ladwig

Diskussion

Die Diskussion zu diesem Vortrag ging (aus Zeitgründen) in der allgemeinen Abschlussrunde der Vortragenden auf.

Abschließende Diskussion/„Letztes Wort“ der Vortragenden des Panel II

Birgit Rommelspacher setzte sich mit dem Vorwurf von Bernd Ladwig auseinander, Necla Kelek und andere nicht entsprechend ihrer Leistungen im Kampf gegen Gewalt und Unterdrückung zu würdigen: Nicht alles, was hier in der öffentlichen Debatte geschehe, sei *falsch*. Zweifellos sei es wichtig und verdientvoll, auf Missstände wie Zwangsehen und familiäre Gewalt aufmerksam zu machen. Wenn sich diese Anliegen allerdings zentral auf antimuslimische Argumentationen stützt, so werde es kontraproduktiv, weil damit die Abwehr gegen die Muslime/Musliminnen in der Gesellschaft gestärkt und diese nicht integriert sondern noch mehr ausgegrenzt würden. Diese Argumentationen seien folglich nicht aufklärerisch, sondern stützten mit ihren Pauschalisierungen vielfach die Ressentiments der Mehrheit und gäben ihnen eine ‚authentische Stimme‘.



Bernd Ladwig gab seiner Vorrednerin insofern recht, als dass es ein Fehler dieser Autorinnen sei, fundamentalistisch zu argumentieren in der Art, dass *der Islam* so und so sei. Seit der islamischen Revolution in Iran aber habe sich deren Modell als identitäre Gegenbewegung etabliert, und nun müssten es Musliminnen und Muslime lernen religiöse Identitäten mit anderen auszubalancieren. Trotzdem könne nicht verkannt werden, dass es seit

2001 eine anti-islamische Disposition in der Mehrheitsgesellschaft gebe.



Canan Topçu warf an dieser Stelle ein, dass es bereits vor 2001 Feindlichkeiten gegenüber Musliminnen und Muslimen gegeben habe.



Yves Sintomer versuchte abschließend, die Debatte zusammenzufassen. Zwei Dimensionen seien in Bezug auf das Kopftuch entscheidend: zum einen *Religion* (Muslime/Musliminnen werden diskriminiert) und zum anderen *Gender* (Frauen werden in der Gesellschaft ungleich behandelt). Diese Dimensionen zusammenzubringen, sei keine einfache Sache. Des Weiteren mangle es seitens des Staates an pragmatischen Ideen, diese Ungleichheiten zu beseitigen. Vor allem sei aber hier ein Kopftuchverbot prinzipiell nicht geboten!

Podiumsdiskussion: (Rechts-) Politische Schritte zu besseren Perspektiven der Integration?

Günter Piening, Beauftragter für Integration und Migration des Landes Berlin

Ayten Kiliçarslan, Leiterin des muslimischen Frauenbildungswerks im BFmF Köln

Canan Topcu, Frankfurter Rundschau

Petra Rostock, Mitarbeiterin im EU-Forschungsprojekt VEIL

Moderation: **Alfred Eichhorn**, Inforadio rbb



Alfred Eichhorn: Zitat Canan Topçu aus ‚Der Spiegel‘ (2/2008): „Nach Auslandsreisen freue ich mich jedes Mal auf die Rückkehr nach Deutschland; ich wandere gern im Rheingau und entspanne mich bei Cello-Sonaten von Bach. Ich kann Christbäume schmücken und Weihnachtslieder singen; ich habe mich als Köchin von Kartoffelklößen und Sauerbraten bewährt; ich hatte gedacht, hier kein Fremdkörper mehr zu sein“.

Sind Sie doch ein ‚Fremdkörper‘? Ich erinnere mich zudem, dass Ihre öffentliche Aussage: „Ja, ich bin eine Muslimin“ viele erschreckt hat: „Wenn die Topçu das schon so sagt“, dachten viele, „dann scheint die Zwangssituation ja groß zu sein“!

Canan Topçu:

Erst gestern hatte ich ein interessantes Erlebnis beim Mittagessen in Paris. Eine Wissenschaftlerin aus Deutschland fragte mich, woher ich komme und kommentierte meinen Lebensweg mit der Feststellung, ich hätte eine ‚erfolgreiche Migrationsbiografie‘. Hier wurde mir deutlich gezeigt, dass ich einen ‚Fremdkörper‘ in der deutschen Gesellschaft darstelle. Ich für meinen Teil denke dies aber nicht! Was mich allerdings erschreckt ist, dass ich mich mehr und mehr in der Situation wiederfinde, in der ich für *die Muslime* das Wort ergreife. Das hätte ich früher nie getan, sondern wäre um eine neutrale Berichterstattung bemüht gewesen. Dieses Phänomen habe ich zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Streit um den Moscheebau in Frankfurt bemerkt.

Petra Rostock:

Frau Topçu, welche konkreten Schritte sehen Sie denn hier für eine Integration bzw. halten Sie Integration überhaupt für möglich?



Canan Topçu:

Ich denke, es ist in erster Linie wichtig, Jugendliche zu erreichen. Die älteren Menschen, die seit langem hier leben, die sollte man eher in Ruhe lassen, die haben genug Sorgen. Aber die Jugend ist hier die Zukunft. Dabei denke ich an Möglichkeiten, die Staatsbürgerschaft zu bekommen, aber auch an die Bereiche Schule und Arbeitsleben. Muslimische Jugendliche werden stigmatisiert, auch von Lehrern und Lehrerinnen. Also auch in der Lehrer/innen-Ausbildung muss ‚Integration‘ ein Thema sein.

Alfred Eichhorn: Frau Kiliçarslan, Sie sind Mitglied der Islamkonferenz – wie viele Kopftücher gibt es dort? Eines?

Ayten Kiliçarslan:

Nun, ich bin die einzige Kopftuchträgerin in diesem Gremium, stehe aber eher auf Seiten derer, die eine säkulare Position vertreten. Ich komme aus dem Bereich der Frauenarbeit und übe hier zwei Tätigkeiten aus: Zum einen bin ich Leiterin des Muslimischen Frauenbildungswerks Köln, in dem wir durch Bildungsangebote, Beratung, Begegnungsmöglichkeiten usw. muslimischen Frauen zur Seite stehen. Vor allem Bildung ist wichtig, um den Frauen Perspektiven zu eröffnen. Gleichzeitig bieten wir muslimischen Frauen eine Arbeitsstelle – viele, die bei uns arbeiten, sind Akademikerinnen, die

sonst keine Arbeit finden würden. In meiner zweiten Tätigkeit bin ich Migrationserstberaterin, auch hier berate ich vor allem Frauen. Hier spielt das Thema Zwangsheirat zwar eine Rolle, aber keine so große – von den 265 Fällen, die ich zur Zeit betreue, sind nur wenige dabei. Das Thema innerfamiliäre Gewalt ist da bedeutsamer – momentan, würde ich sagen, trifft das auf 30 Prozent der Fälle zu. Aber hier muss man sehr aufpassen und nicht kulturalisieren, denn die Gewalt hängt vor allem mit der sozialen Situation der betroffenen Familien zusammen.

Alfred Eichhorn: Wären solche Fortbildungen, wie Sie sie anbieten, auch für Männer denkbar?

Ayten Kiliçarslan:

Unsere Fortbildungen sind für Männer offen, sie nehmen die Angebote in der Regel aber nicht wahr. Es ist nicht leicht, die Männer zu erreichen.

Alfred Eichhorn: Sie haben eine Zeit lang in den USA gelebt....

Ayten Kiliçarslan:

Gelebt? Ich war für einen Studienaufenthalt für sehr kurze Zeit in den USA. Dabei habe ich viel über Migrationspolitik gelernt: Deren Politik, Prinzipien, die ganze Herangehensweise an das Thema Migration sieht in den USA deutlich anders aus. Es wird viel pragmatischer versucht, die Menschen zu erreichen. Ein Beispiel: In Deutschland heißt es: „Lerne Deutsch“! In den USA dagegen: „Lerne Englisch, um Chancen zu haben“! Diese Sichtweise sollte man nach Deutschland holen.

Alfred Eichhorn: Frau Rostock, Sie sind Mitarbeiterin im Forschungspro-

jekt VEIL und beschäftigen sich wissenschaftlich mit der Kopftuchdebatte. Hat sich nach 9/11 der Ton verschärft?

Petra Rostock:

Meine Vermutung ist, dass 9/11 den Islam in den Köpfen vieler Menschen zu einer stärkeren Bedrohung hat werden lassen: Angst erzeugt weitere Ängste! Die Wahrnehmungsverschiebung von ‚Ausländern‘ zu ‚Muslimen‘ begann aber schon in den 90ern.

Alfred Eichhorn: Warum dann die Kopftuchdebatte gerade jetzt?

Petra Rostock:

Auf alle Fälle hat die Debatte wenig mit der Türkei und deren Diskussion um das Kopftuch zu tun. Es geht bei der Kopftuchdebatte eher um eine nationale Selbstverständigungsdebatte: Mit der Einsicht, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, muss nun neu definiert werden, was dabei das *Eigene* ist.

Canan Topçu:

Es hat sich aber auch in den letzten 15 bis 20 Jahren visuell etwas verändert: Man sieht auf der Straße mehr Kopftücher, obwohl sich die Anzahl der Musliminnen und Muslime nicht erhöht hat. Die Religiosität wird in Deutschland jetzt stärker gelebt.

Ayten Kiliçarslan:

Das Zentrum für Türkeistudien sagt, dass von den etwa 17.500 türkischen Studentinnen in Deutschland etwa die Hälfte ein Kopftuch trägt. Nilüfer Göle hat für die Türkei einmal gesagt, dass das Kopftuch ein Ausdruck von Modernität sei. Und auch hier bei uns kommt erst in der zweiten oder dritten

Generation die Auseinandersetzung mit Europa, der Moderne usw., vorher bestanden die Migrantinnen vor allem aus bildungsfernen Arbeitnehmerinnen. So ist das Kopftuch auch hier ein recht modernes Phänomen.

Günter Piening:

Ich habe erst vor kurzem Fotos aus dem Kreuzberg der 70er in der Hand gehabt. Da sieht man viele Kopftücher! Der Unterschied zu heute ist, dass man es damals als Unterschichtphänomen hingenommen hat. Heute sitzt das Kopftuch aber auch auf anderen Köpfen und signalisiert: Muslime wollen ihren selbstverständlichen Platz in der Gesellschaft. Es sind zwei Dinge wichtig: Wir brauchen einen Dialog, um Ängste in der deutschen Mehrheitsgesellschaft abzubauen und wir müssen weniger über ‚Integration‘ und mehr über Sachthemen diskutieren wie Bildung, Partizipation etc.

Alfred Eichhorn: Herr Piening, Sie sind das, was früher einmal ein ‚Ausländerbeauftragter‘ war. Für wen sind Sie denn nun zuständig?

Günter Piening:

Ich bin zuständig für 100 Prozent der Bevölkerung, denn Integrationspolitik betrifft Einwanderer und Alteingesessene und beschäftigt darum alle Ressorts. Der Migrationsbeauftragte ist eine Art Koordinationsstelle. In Berlin leben Menschen aus 180 Nationen, etwa 25 Prozent haben das, was man ‚Migrationshintergrund‘ nennt, in den nächsten Jahren werden das etwa 50 Prozent der unter 18-Jährigen sein. Wir reden also schon längst nicht mehr über eine kleine Minderheit.

Alfred Eichhorn: Wie ist denn die Berliner Position zum Kopftuch?



Günter Piening:

Vor vier Jahren haben wir ein Gesetz vorgelegt, das explizit kein ‚Kopftuchgesetz‘ ist, sondern alle religiösen Symbole in eng definierten Bereichen des öffentlichen Diensts – Lehrerinnen, Richterinnen und Polizistinnen – verboten hat. Das Gesetz hat aber eine problematische Signalwirkung in den Arbeitsmarkt generell gehabt. Dort haben es Frauen mit Kopftuch schwerer denn je. Das Berliner Gesetz ist also juristisch haltbar, weil wir als einziges Bundesland den Gleichbehandlungsgrundsatz des Grundgesetzes ernst genommen haben, praktisch besteht jedoch Handlungsbedarf. Aktuell gibt es aber keine Diskussion über eine Gesetzesänderung.

Alfred Eichhorn: Zitat Piening: „Der Islam gerät fataler Weise unter Generalverdacht (...)“

Günter Piening:

Es gibt eine gefährliche Entwicklung. Vor einigen Jahren konzentrierte sich die Auseinandersetzung auf den ‚Islamismus‘, der in der Tat mit unseren demokratischen Grundsätzen nicht vereinbar ist. Heute aber heißt es zunehmend, *der Islam* sei prinzipiell undemokratisch. Statt mit den Muslimen den Islamismus zu bekämpfen, stellt man sie alle ins demokratische Abseits. Als positiven Gegentrend würde ich verbuchen, dass es verbindlichere

Diskussionen und strukturierte Kommunikation gibt. Beispielsweise ist das ‚Islamforum‘ in Berlin¹¹ eine solche sinnvolle Institution.

Canan Topçu:

Wir Zugereiste kritisieren eine mangelnde Integrationsbereitschaft bei der Mehrheitsgesellschaft. Gibt es hier Projekte in Berlin?

Günter Piening:

Ich koordiniere auch die Landeskonzeption gegen Rechtsextremismus, das zeigt, dass Bekämpfung von Fremdenfeindlichkeit und Stärkung von Akzeptanz in Berlin wesentlicher Teil der Integrationspolitik sind. Das Gefühl, dass Berlin eine *bunte* Stadt ist und alle dazugehören, ist breit vorhanden. Allerdings gibt es noch deutliche Unterschiede zwischen Ost und West.

Frage einer ZuhörerIn: Tatsächlich, in Berlin passiert viel! Trotzdem sind die Länder- oder Kommunalregelungen ja sehr unterschiedlich und zum Teil recht restriktiv. Bringt es da etwas, Hauptstadt zu sein? Die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung Maria Böhmer sprach von einem ‚gegenseitigen Lernprozess‘.

Günter Piening:

Hauptstadt sein heißt, auch die Bundesmedien in der Stadt haben. Und kaum werden etwa zum Thema ‚Parallelgesellschaft‘ Bilder gebraucht, so kommen diese aus Berlin. Da wird die Stadt schnell zum Symbol für geschei-

terte Politik. Positiv ist, dass wir nun von einem Ideenaustausch zwischen Hauptstädten profitieren. In einigen Bereichen wie etwa der Einbürgerungspolitik ist Berlin ein Vorreiter.

Frage einer ZuhörerIn: In eigenen wissenschaftlichen Studien zu Aleviten in New York habe ich erfahren, dass diese Menschen dort nicht als *islamisch* qualifiziert werden – die Frage nach der Zugehörigkeit zur Religion wird nicht gestellt. Muss es denn also wirklich immer sein, dass MigrantIn und MigrantInnen, die etwas öffentlich sagen wollen, erst aus ihrer eigenen Biografie berichten müssen?

Canan Topçu:

Ich erzähle gerne aus meiner eigenen Biografie – erstens, weil ich gerne erzähle und an anderen Lebensgeschichten interessiert bin und zweitens, weil meine Biografie auch Teil meines Berufs ist. Ich sage immer, ich bin eine ‚BerufsmigrantIn‘ und verstehe mich so auch als Sprachrohr für andere.

Frage einer ZuhörerIn: Welche Rolle spielen denn Frauen in MigrantInnenvereinen?

Ayten Kiliçarslan:

MigrantInnenvereine leisten Hilfsarbeit, da sie direkt aus dem Bedarf kommen und vielen Menschen eine Heimat bieten, egal welcher Ausrichtung sie sind. Die ersten haben sich in den 60er Jahren gegründet, aber leider haben viele ihre alten Ziele behalten. Mittlerweile wollen jedoch Frauen auch mitspielen. Wir befinden uns in einer Phase der Neustrukturierung und diese muss von Frauen stark mitbestimmt werden! Zudem sollten sich diese Vereine nicht nur als MigrantInnen/MigrantInnenorganisationen sehen, sondern auch

¹¹ Das ‚Islamforum Berlin‘ ist ein seit 2005 bestehendes regelmäßiges Treffen Berliner muslimischer Verbände, der Senatsverwaltung sowie zivilgesellschaftlicher Gruppen. Weitere Informationen abrufbar unter <http://www.berlin.de/lb/intmig/islamforum> [23.07.2008].

als Teile dieser Gesellschaft. Migranten und Migrantinnen sind Teile dieser Gesellschaft! Aber diese Organisationen sind auch jetzt schon integrativ,

egal welche politische Ausrichtung sie haben, denn ‚Ankommen‘ in dieser Gesellschaft geht nur über ihre Mitwirkung.

Schlusswort



Dr. Irina Mohr, Leiterin Forum Berlin der Friedrich-Ebert-Stiftung

Die Vorträge und Diskussionen haben uns gezeigt, dass die Debatte um das Kopftuch zwischen einer ‚offenen‘ und einer ‚strikten‘ Neutralität verläuft und die meisten hier im Saal lehnen die süddeutsche Lösung dabei ab, denn es gibt große Probleme bei der Umsetzung der Kopftuchverbote. Die Frage ist nun, wie wir Pluralismus und Differenzierungen rechtlich umsetzen können. Gleichzeitig wird ja das Kopftuch als Symbol für Misstrauen aufgefasst – wie schaffen wir hier Vertrauen? Die öffentliche Diskussion, das hat die Veranstaltung gezeigt, schafft Ausgrenzung und einen Rechtfertigungszwang für Kopftuchträgerinnen. Dennoch – und das ist die gute Nachricht –

läuft die Debatte auch 5 Jahre nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts noch, auch vor dem Hintergrund neuer Realitäten. Und diese Debatte müssen wir anpacken!



Impressum

Bericht über die gemeinsame Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) (verantwortlich: Dr. Irina Mohr und Anne Seyfferth) und des an der FU Berlin durchgeführten EU-Forschungsprojekts VEIL (Values, Equality & Differences in Liberal Democracies. Debates about Female Muslim Headscarves in Europe) (deutscher Teil, Verantwortliche s.u.) am 5. und 6. Juni 2008.

Tagungsort: Friedrich-Ebert-Stiftung Berlin, Hiroshimastraße 17, 10785 Berlin

Zusammengefasst von Alexander Nöhring, teilweise ergänzt durch Texte der Vortragenden.

Redaktion: Alexander Nöhring, Sabine Berghahn, Petra Rostock,
Copyright für den Gesamtbericht: VEIL-Projekt, Berghahn/Nöhring/Rostock.

Anschrift: PD Dr. Sabine Berghahn bzw. Petra Rostock
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft, Ihnestr. 22, 14195 Berlin
Email: Berghahn@zedat.fu-berlin.de und prostock@zedat.fu-berlin.de
Webseite des VEIL-Projekts: <http://www.veil-project.eu>

Fotos: Peter Himself, Copyright: Peter Himself und FES

Berlin, September 2008