Yasemin Karaşoğlu-Aydın

"Das Kopftuch gibt mir meine Identität als muslimische Frau zurück". Zum Selbst- und Fremdbild kopftuchtragender Studentinnen in Deutschland

Einleitung

Hintergrund dieses Beitrages sind 29 Tiefeninterviews, die im Mai 1996 bis Juni 1997 mit Studentinnen pädagogischer Fachrichtungen aus türkischen Familien unterschiedlicher religiöser Orientierungen in Deutschland geführt wurden. Mich interessierten ihre religiösen Orientierungen, ihre Erfahrungen mit Erziehung im Elternhaus und in der Schule, ihre Vorstellungen von Erziehung sowie ihre Gründe für ein Pädagogik-Studium und zwar im Hinblick auf Widersprüche, Reibungsflächen, Übereinstimmungen und Probleme mit ihrer Rolle als zukünftige Mitwirkende im gesellschaftlichen Raum der Werte- und Normenvermittlung. Ausgangspunkt der Untersuchung ist der gesellschaftliche Diskurs über die Mitwirkung muslimischer Erzieherinnen an deutschen Bildungsinstitutionen, an dem sich auch eine Konfrontation des Selbst- mit dem Fremdbild der Betroffenen nachzeichnen läßt.

Er verdeutlicht, wie auch Nilüfer Göle meint, daß die Verschleierung "sowohl in islamischen als auch in westeuropäischen Ländern ein zentrales politisches Thema geworden" ist (Göle 1995, S. 11). Diejenigen, die sich in politischen Diskussionen zum Thema melden, verfügen jedoch oftmals nicht über das Grundlagenwissen und Hintergrundinformationen, um qualifizierte Aussagen dazu machen zu können. Der Diskurs ist daher emotional überlagert und eignet sich zur politischen Stimmungsmache auf allen Seiten (siehe hierzu auch Pinn/Wehner 1995, S. 192-200). Ich möchte mit meinem Beitrag ein wenig zur Versachlichung und Entdramatisierung beitragen.

Aufgrund der Tatsache, daß migrationsgeschichtlich und bildungspolitisch bedingt erst in den letzten zehn Jahren verstärkt Bildungsinländerinnen, d.h. Personen, die überwiegend als Kinder von Arbeitsmigranten ihr Abitur in Deutschland gemacht haben, überhaupt Eingang in die Universitäten gefunden haben, wird hier von einer relativ neuen Erscheinung gesprochen. Anders als an den Schulen, wo die "Kopftuchmädchen" mittlerweile zum gewohnten, wenn auch nicht immer akzeptierten Bild gehören, erscheint vielen, die das Kopftuch als Symbol für Rückständigkeit, die Unterdrükkung der Frau, Demokratiefeindlichkeit oder sogar blinden religiösen Fa-

natismus betrachteten, das Auftreten von Studentinnen mit Kopftuch als Anachronismus. Werden die Universitäten allgemein als gesellschaftlicher Freiraum, als Ort, an dem ein breites Spektrum an individuellen Präferenzen unabhängig von gesamtgesellschaftlichen Werten und Normen ausgelebt werden kann, betrachtet, so scheinen diese Studentinnen mit dem demonstrativen Bekenntnis zum Islam, der mit kollektivistischen und dogmatischen Werten und Normen in Verbindung gebracht wird, sich widersprüchlich zu verhalten (Pinn/Wehner 1995, S. 99). Es ist daher interessant zu untersuchen, wo sich die Studentinnen in ihrem Selbstverständnis als Musliminnen und als angehende Pädagoginnen selbst einordnen und dies dem Fremdbild gegenüberzustellen.

Der gesellschaftspolitische Diskurs um die Bedeutung des Kopftuches in der Mehrheitsgesellschaft

Zunächst aber zum gesellschaftspolitischen Kopftuchdiskurs in der Mehrheitsgesellschaft: Auch wenn der gesellschaftspolitische Diskurs um das Kopftuch in Deutschland bisher nicht in der gleichen Schärfe wie in Frankreich und der Türkei stattfindet, so hat er sich doch in jüngster Zeit zugespitzt. Äußerungen von exponierten Vertretern der deutschen staatlichen und politischen Institutionen verleihen dem "common sense", daß Integration und Kopftuch miteinander unvereinbar seien, eine Stimme. So meint Cornelia Schmalz-Jacobsen, Bundesbeauftragte für die Belange der Ausländer, daß muslimischen Mädchen deutlich gesagt werden müsse, daß ein Mädchen mit Kopftuch eben schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt habe (Focus 24. März 1997, S. 86). In einem späteren Interview spricht sie sich für das Verbot des Kopftuchtragens bei Lehrerinnen aus. Sie meint, neben dem Neutralitätsgebot der staatlichen Schulen müßte der "Erziehungsauftrag im Hinblick auf die Gleichberechtigung" berücksichtigt werden. Sie sieht eine Gefahr für die "Grundrechte der Schüler und ihrer Eltern, die nicht die religiösen Überzeugungen des jeweiligen Lehrers teilen", denn durch die kopftuchtragenden Lehrerinnen könnten sich die Mädchen unter Druck gesetzt fühlen, die das Kopftuch für sich ablehnen (Focus, 4. August 1997). Einen Schritt weiter geht die Äußerung des Präsidenten des Verfassungsschutzes Peter Frisch, für ihn sei das demonstratitive Tragen von Kopftüchern in der Schule ein Zeichen der Ausgrenzung. Der Islam werde, so meint er in diesem Zusammenhang weiter, vermutlich das größte Problem für die innere Sicherheit der Bundesrepublik im kommenden Jahrhundert sein (taz 14.4.1997, S.2). Was ist diesen zwei Äußerungen hinsichtlich der Wahrnehmung von orthodoxen Muslimen zu entnehmen? Erstens: die Tatsache, daß sich die Ausländerbeauftragte als zuständig für Thema "Kopftuch" betrachtet, macht deutlich, daß Muslime trotz zunehmender Einbürgerungszahlen nach wie vor im Kontext der Ausländer-"Problematik" gesehen werden. Zweitens: die Tatsache, daß sich der Verfassungsschutzpräsident zum "Kopftuch" äußert, läßt Zusammenhänge zwischen der Bedrohung der inneren Sicherheit der Bundesrepublik und dem Kopftuch vermuten.

Der Fall Ludin

In diesem Zusammenhang möchte ich auf den aktuellen Fall der Lehramtsreferendarin Fereshta Ludin bezug nehmen, der im Februar bis April 1997 durch die Presse der Bundesrepublik ging. Fereshta Ludin, eine 24jährige Lehramtsreferendarin für die Grund-und Hauptschule mit afghanischer Abstammung und deutscher Staatsbürgerschaft, hatte ihr Studium an der Pädagogischen Hochschule in Schwäbisch Gmünd erfolgreich abgeschlossen und sollte nun vom zuständigen Seminar in eine Referendariatsstelle in Schwäbisch Gmünd vermittelt werden. Die zugewiesene Schule wollte jedoch die Referendarin mit Kopftuch nicht aufnehmen, man befürchtete unter anderem, daß die muslimischen Schülerinnen sich an der Lehrerin ein Vorbild nehmen würden und z.B. die Teilnahme am Schwimm- oder Sportunterricht verweigern würden. Auch das Kultusministerium äußerte sich ablehnend.

Dort hieß es, nur ohne Kopftuch stünde Frau Ludin der Antritt des Referendariats offen, denn das Kopftuch sei eine äußerliche Demonstration des Glaubens, somit zu vergleichen mit etwa Partei-Werbebuttons, deren Tragen ebenfalls verboten sei. Den Pädagogen sei untersagt, für weltanschauliche Dinge zu werben. Nur das christliche Symbol des Kreuzes sei von diesem Verbot ausgenommen, da die Erziehung gemäß Gesetz auf christlicher Nächstenliebe und abendländischen Grundwerten basiere (Bericht in der Schwäbischen Donauzeitung, Ulm, vom 7. Februar 1997). Dieser Begründung hielt Frau Ludin entgegen, daß sie die Forderung ihr Kopftuch abzulegen als "Entwürdigung" empfinde und es keineswegs als Mittel für eine weltanschauliche Werbung trage, sondern als "Teil ihrer Persönlichkeit". Es ginge ihr dabei nicht um die Außenwirkung. Sie berief sich dabei auf den Islam, der das Tragen des Kopftuches festlege. Noch bevor der Fall bei den Gerichten anhängig werden konnte, änderte das Kultusministerium seine Entscheidung zugunsten Ludins mit der Begründung, das Referendariat sei Teil der Ausbildung. Der Staat habe ein Monopol auf die Ausbildung im Lehramtsberuf und könne der Referendarin die Zulassung zum Schuldienst für die Dauer des Referendariats als Bestandteil ihrer Ausbildung nicht verweigern.

In der aus rund 140 Beiträgen bestehenden Presseberichterstattung über den Fall überwiegen zu 2/3 ablehnende Positionen (Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg 1997). Die ambivalenten bis neutralen Positionen können hier in wenigen Sätzen wiedergegeben werden: Mit Verweis auf die weltanschauliche Neutralitätspflicht und das damit verbundene jüngste Kruzifix-Urteil, demzufolge das Kruzifix dort abgehängt werden muß, wo sich Schüler durch seine Präsenz in ihrer Religionsfreiheit eingeschränkt fühlen, werden Bedenken gegenüber der Zulassung des Kopftuches in Schulräumen geäußert. Es wird jedoch auch auf die wiederholte Verteidigung des Grundrechts der freien Berufswahl und -ausbildung durch die Karlsruher Verfassungshüter verwiesen sowie auf die Tatsache, daß es sich bei Ludin um einen Präzedenzfall handle: "Gegen jede weitere Muslimin mit Kopftuch als Lehrerin hat das Land keine Handhabe mehr." Ein Unbehagen bleibt offenbar, denn die Autoren sind sich nicht sicher: "Politisches Symbol und religiöses Bekenntnis - wer vermag hier zu trennen."

Die Argumentation der Befürworter läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn eine Person ausländischer Herkunft das deutsche Schulsystem durchlaufen und/oder eine akademische Bildung in Deutschland erhalten hat, so ist dies ein Hinweis auf ihre Verankerung in der Gesellschaft und die Akzeptanz ihrer Werte. Deutschland als demokratischer und republikanischer Rechtsstaat muß dem Toleranzgebot folgen und andere Lebens-, Glaubens- und Kleidungsweisen "aushalten". Der Staat ist dazu auch in der Lage, da er eine funktionierende Demokratie darstellt, für die Pluralismus auch in Bildungsinstitutionen eher eine Bereicherung denn eine Bedrohung darstellt. Das Kopftuch ist Ausdruck einer persönlichen Überzeugung bzw. einer spezifischen kulturellen Identität, in die nicht eingegriffen werden darf.

Die Kritiker der Zulassung Ludins zum Referendariat, sehen im Kopftuch Ludins ein eindeutiges Zeichen für ihre islamisch-fundamentalistische Grundeinstellung, ein islamisches Menschenbild, gekennzeichnet durch Frauenfeindlichkeit und mangelnde Toleranz. Dies sei nicht vereinbar mit dem christlich-abendländischen bzw. humanistischen Erziehungsauftrag der Schule, die von nicht wenigen als "christlich geprägte" wenn nicht sogar "christliche Schule" charakterisiert wird. Indem einige das Kopftuch in einen internationalen politischen Zusammenhang stellen, wird geargwöhnt,

Ludin sei von außen, d.h. von islamisch-fundamentalistischen Staaten gelenkt und werde versuchen, das bundesdeutsche System von Innen zu unterwandern. Andere waren der Ansicht, das Kopftuch sei als Demonstration der Andersartigkeit ein Zeichen für mangelnden Intergrationswillen und seine Trägerin daher kein Vorbild für die Schüler. In diesem Zusammenhang sehen einige Kritiker Gefahren für die türkischen Schülerinnen, die sich bereits "vom Kopftuch befreit" hätten und durch die Lehrerin in Gewissenskonflikte gestürzt werden könnten. Schließlich betrachten einige Vertreter dieser Position den Kopftuchstreit als Parallele zum Kruzifixstreit, der gerichtlich entschieden worden sei und mit einer Verbannung des Kruzifix auf Antrag aus den Schulräumen geendet habe. Wenn Ludin ihr Kopftuch aufbehalten dürfe, werde hier mit zweierlei Maß gemessen. Die hier dargestellten Argumentationslinien wiederholen sich in den zahlreichen Äußerungen zum Thema und dürfen daher als symptomatisch bezeichnet werden.

Zum Selbstbild der kopftuchtragenden Lehramtsstudentinnen

Wie sieht demgegenüber das Selbstbild der von mir interviewten muslimischen und kopftuchtragenden Lehramtsstudentinnen aus? Aus meinem Pool von 29 Interviews mit sunnitischen und alevitischen, kopftuchtragenden und nicht-kopftuchtragenden Studentinnen beziehe ich mich hier insbesondere auf die 12 Interviews mit kopftuchtragenden Studentinnen. Betont werden muß in diesem Zusammenhang, daß die Auswahl nach dem Prinzip des theoretischen Sampling erfolgt ist, d.h. in Erscheinungsform und Persönlichkeitsbild möglichst unterschiedliche Typen von Frauen als Gesprächspartnerinnen ausgewählt wurden. Ziel ist es bei dieser Methode nicht, einen repräsentativen Querschnitt durch die Untersuchungsgruppe zu erhalten sondern ein möglichst breites Spektrum von Positionen zu erfassen und wiederzugeben. Die Interviewpartnerinnen, allesamt sogenannte Bildungsinländerinnen, kommen alle aus religiös-praktizierenden türkischen Arbeiterfamilien. Keine der Studentinnen trägt das "traditionelle Kopftuch" der Müttergeneration, das etwa den Haaransatz freiläßt und unter dem Kinn mit einem Knoten gebunden wird. Sie tragen den "türban", auch als äußeres Zeichen dafür, daß sie die von türkischen Traditionen dominierte Islam-Auffassung der Mütter ablehnen und eine eigene Interpretation eines "modernen" Islam verfolgen wollen.

Der Islam, das geht aus allen Gesprächen hervor, wird als allumfassendes, festes Lebensgerüst, das wegweisende Funktion hat, wahrgenommen. Über die Funktion, dem Leben einen Maßstab zu geben, eine Meßlatte für z.B.

das Familienleben oder die Weiterbildung zu sein, vermittelt er jedoch eine Identität, bei der, das geht zum Beispiel aus dem Gespräch mit Nükhet hervor, sie sich als Individuum im Mittelpunkt sieht. "Was mir meine Religiosität gibt? Zunächst einmal eine Persönlichkeit. Sie gibt mir eine Antwort darauf, wo ich mich befinde, was ich bin. Wie soll ich es ausdrücken: ich bin kein Allerweltsmensch, ich habe eine Persönlichkeit, einen Maßstab, einen Lebensstil. Und da ich dies bewußt verwirkliche, fühle ich mich eben geborgener."

Die verschiedenen Funktionen des Kopftuch

In diesem Zusammenhang erhält das Kopftuch die Funktion eines deutlich sichtbaren Zeichens für die hervorgehobene Bedeutung der Religion in ihrem Leben. Hierbei ist es den Gesprächspartnerinnen wichtig, den Entschluß es zu tragen, wie es auch Fereshta Ludin getan hat, als persönliche und bewußte Entscheidung darzustellen, die nichts mit politischem Engagement oder politischen Präferenzen zutun hat. Asiye:

"Vor allem in der Türkei, wenn es um Religion ging, sofort kam das Thema auf Refah Partisi [Wohlfahrtspartei, Y.K.-A.]. Ich werde sofort damit in Verbindung gebracht. Dabei unterstütze ich keine Partei. Genauso wenig, wie die. Aber sofort wird man halt dadurch in Verbindung gebracht."

Nicht alle sind davon überzeugt, daß mit dem Tragen eines Kopftuches auch ein anderer als der zuvor geübte Verhaltenskodex verbunden sein muß. Für Asiye stellt das Kopftuch nicht die Markierung eines neuen Lebensabschnittes dar, sondern das äußerlich sichtbare Symbol für ihre inneren Grenzen, die sie bereits zuvor hatte. Dadurch, daß mit der Veränderung des Äußeren das Außen und Innen Asiyes in eine Einheit gebracht wurden, erlangt sie eine größere Sicherheit und Geborgenheit. Die Teilhabe an verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, auch einen Kneipenbesuch z.B., sieht sie nicht im Widerspruch dazu, denn ihre Grenzen hat sie bereits mit dem Kopftuch für alle sichtbar festgesteckt:

"Das Gute war ja, ich kannte ja auch beide Seiten. Also ich kannte es, halt so, wie ich jetzt ohne Kopftuch lebe und wie ich halt mit Kopftuch lebe. Also ich konnte das beides halt abwägen, also das war ganz gut. Ich weiß nicht, das andere hat mir halt besser gefallen, weil es halt auch das war, was ich halt (verlegenes Lachen) so im Inneren hatte. Und da war es nicht so, daß ich jetzt halt dachte, wie wär das wohl, wenn ich kein Kopftuch trage. Ich meine, es war nicht so, daß ich jetzt weniger Freiheit habe, oder

früher mehr Freiheit hatte. Denn ich hatte immer schon meine eigenen Grenzen. Ich habe auch ohne Kopftuch jetzt nicht so ein total ausgeflipptes Leben geführt. Party oder Disco, das war nicht so mein Ding. Daher hat sich also in diesem Bereich nichts geändert. Ich meine, das Kopftuchtragen bedeutet ja jetzt auch nicht, daß man jetzt in seinem Tun eingeschränkt ist. Trotzdem vergnüge ich mich, gehe aus, habe trotzdem einen Freundeskreis. Obwohl viele dann ja halt glauben, also Kopftuch, das gehört in die Kategorie und so."

Indem Asiye den Verzicht auf den Besuch von Diskotheken oder Parties als eigenen Entschluß, sich selbst zu beschränken darstellt, nicht als Pflicht, die der Islam bzw. ihre Religiosität ihr äußerlich auferlegt oder als Verbot der Eltern, betont sie nicht nur die Individualität ihres Handelns sondern weist auch die Vorstellung, der Islam sei nicht mit dem "westlichen" Freiheitsbegriff vereinbar, zurück. Sie schränkt sich aus freien Stücken ein, nicht der Islam tut dies, er wird somit der antizipierten Kritik entzogen.

Das Tragen des Kopftuches hat als Befehl Gottes an die muslimische Frau, das steht übrigens nicht nur für die kopftuchtragenden Studentinnen sondern auch für einen Teil der anderen fest, für die Studentinnen eine doppelte Funktion: Nach außen soll es geschlechtsneutralisierend, nach innen geschlechtsbetonend wirken. Zur Außenfunktion meint Nermin:

"Das Kopftuch ist für mich ein Befehl Gottes, die Frau soll ihre Körperformen verhüllen. Ich sehe es auch als Mittel, wodurch Frauen, wenn sie mit Männern sprechen, nicht durch ihre Weiblichkeit wirken. Ihre Persönlichkeit kommt zum Vorschein und ich glaube, das war auch einer der Gründe, warum Gott das befohlen hat."

Auch wenn Nermin hier mit dem Tragen des Kopftuches im ersten Teil ihrer Aussage einen Befehl Gottes fraglos zu befolgen vorgibt, so deutet sich in den weiteren Ausführungen doch die Suche nach einer logischen - vielleicht auch von Kritikerinnen dieser Praxis nachvollziehbaren - Begründung an. Sie findet sie in der Betonung der Persönlichkeit, d.h. also in der Betonung innerer individueller Werte im Gegensatz zu den äußeren. Darüber hinaus drückt sie in der Befolgung eines Befehls Gottes ihre Unabhängigkeit von "irdischen" Befehlen, etwa durch die Eltern oder einen Partner, aus (siehe hierzu auch Saktanber 1994, S. 117).

Die nach innen gerichtete Funktion, die Geschlechtszugehörigkeit bewußt zu machen, schildert Nükhet zunächst als Rückgewinnung einer als verloren empfundenen "eigenen" weiblichen Identität:

"Das Kopftuch gibt mir meine Identität wieder als muslimische Frau. Ich fühle mich darunter sehr wohl. Nicht, wie einige sagen, irgendwie eingengt. Es steigert mein Gefühl, eine Frau zu sein, erinnert mich daran, daß ich eine Frau bin, und daran, daß ich eine Bindung an etwas habe, daß ich einen festen Bezug habe."

Dem Zusammenhang zwischen dem Symbol und weiblicher Identitätsstiftung mißt auch Mihçiyazgan eine nicht zu unterschätzende Bedeutung bei. Ihrer Meinung nach demonstrieren die muslimischen Migrantinnen mit dem Tragen eines "türban-Kopftuches" nicht nur ihre religiöse Zugehörigkeit, sie wollen auch öffentlich zeigen, daß sie die muslimische Bedeutung von Körperlichkeit und ihrer weiblichen Identität gegen die westliche aufrechterhalten und verteidigen wollen (siehe hierzu auch Lutz 1991, S. 27; Mihçiyazgan 1994, S. 100; Waltz 1996, S. 492-494). Die genannten Forscherinnen kommen zu der Erkenntnis, daß zur Zeit ein Prozeß der Selbstbestimmung bei den muslimischen Migrantinnen zu beobachten ist, der sich in der bewußten Entscheidung für den "türban" ausdrückt, womit die muslimischen Migrantinnen "zunehmend (...) das Recht auf Anerkennung ihrer differenten Definition von Wirklichkeit und Weiblichkeit ausdrükken".

Yalçın-Heckman stellt etwas allgemeiner fest, daß das Kopftuch im Migrationszusammenhang immer stärker die Funktion eines "index, an indicator of ethnic and gender identity in a foreign context" gewinnt (Yalçın-Heckmann 1994, S. 189).

Die Funktionen des Kopftuches für seine Trägerin an der Universität

Die Außenfunktion der Kleidung nach islamischen Standards kommt vor allem innerhalb der türkischen Migrantengesellschaft zum Tragen. Dies gilt auch für den Sozialraum Universität. Sie dient dazu, sich gegenüber der Gruppe männlicher türkischer Studierender an der Hochschule Respekt zu verschaffen (siehe hierzu auch Aktaş 1992, İlyasoğlu 1994, Göle 1995, die bei ihren Gesprächen mit Studentinnen in der Türkei auf ähnliche Begründungen stießen). Als solches scheint sie auch attraktiv für diejenigen zu sein, die im Alltag sonst kein Kopftuch tragen. Ein Beispiel hierfür ist Handan, die die Gelegenheit einer Einladung der Studentenschaft zum Fa-

stenbrechen bei einer islamischen Organisation dazu nutzt, zusammen mit den Freundinnen die islamische Kleidung kollektiv auszuprobieren und geradezu begeistert von dem Effekt auf die Kommilitonen berichtet:

"Mädels, habe ich gesagt, was haltet ihr davon, wenn wir jetzt alle mit dem Kopftuch an dem Tag ankommen, ohne daß die Jungens was wissen. Natürlich waren alle begeistert. Wir sind alle nach Hause gefahren, haben uns fertiggemacht und dann kamen wir alle mit langen Kleidern an und so, und die Jungens haben uns so toll angeguckt, ne, das glaubst du gar nicht, so bewundernd und so, und echt wir sind richtig so nach oben geschwebt für die. Und dann haben wir gesagt, ja, wie siehts denn aus und so, und dann meinte einer, ja, schade, daß ihr das nicht immer macht, und die fanden das so toll, die waren so stolz auf uns, also hat mich gefreut. Ich weiß nicht, man hat wirklich einen anderen Wert anscheinend für die Jungs, zumindest die Jungens, die ich kenne. Aber, erst mal fühlt man sich besser, selbst besser, dann wirst du von den anderen viel besser behandelt. Die können sich nicht mehr die Freiheiten leisten, zum Beispiel so blöde Kommentare, von wegen, ja, was für tolle Beine du hast oder so. Sowas machen die nicht, die haben viel mehr Respekt vor einem."

Fatma stellt, nachdem sie sich erst an der Universität entschlossen hat, ein Kopftuch zu tragen, ebenfalls eine Veränderung im Verhalten ihrer Kommilitonen ihr gegenüber fest. Zunächst glauben die Freunde, sie würde jetzt ihr Gruppenverhalten ändern und halten Distanz, dann jedoch verändern sie selbst ihr Verhalten Fatma gegenüber:

"Sie dachten, daß ich nicht mit Männern spreche, nicht mehr auf Necken reagiere und so weiter. Aber mich kann das Kopftuch in dieser Hinsicht nicht ändern, ich glaube auch nicht, daß sich da was ändern wird. Und weil ich die gleiche wie vorher geblieben bin, habe ich so viel Respekt und Achtung erfahren, das kannst du dir nicht vorstellen. Das ist die Realität, was ich dir erzähle. So viel Achtung, mein Wort war ihnen quasi Gesetz. So viel Zuspruch habe ich gefunden, und sie haben mich auf Händen getragen. Wenn ich dazu kam, hieß es sofort, Fatma kommt, schnell einen Stuhl, was willst du trinken Fatma? Sogar die, die total assimiliert sind, die sogar Schweinefleisch essen, türkisch nur gebrochen sprechen können, sogar die haben mich respektiert. Alle haben in meiner Gegenwart darauf geachtet, was sie sagten, keine dreckigen Witze mehr gerissen. Paß auf, Fatma ist da."

Mit dem Kopftuch gewinnt Fatma wie auch Handan Respekt und Achtung und – dies scheint ihr besonders wichtig zu sein - Autorität gegenüber den Männer, die nun ihr Verhalten nach ihr richten. Für Fatma bedeutet das Kopftuch, wie für Asiye, daß sie selbst an ihrem Verhalten nichts ändern muß, jedoch ein Signal zur Veränderung des Verhaltens der Männer ihr gegenüber gesetzt hat. Dadurch, daß sie dies selbst bei denjenigen, die sie herablassend als "total assimiliert" bezeichnet, bewirkt hat, wird ihre Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, noch einmal aufgewertet.

Reaktionen auf die Außenwahrnehmung des Kopftuch durch die Mehrheitsgesellschaft

Dieser positiven Beurteilung des Kopftuchtragens und dem damit verbundenen positiven Selbstbild stehen die Erfahrungen und Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber, von der die muslimischen Studentinnen die Einlösung der Ideale von Toleranz und Akzeptanz fordern. Dabei berufen sie sich auf das Ideal von einer multikulturellen Gesellschaft, in der verschiedene Ethnien und Religionen zwar rechtlich gleichgestellt sind, jedoch eigene gesellschaftliche Freiräume zur Pflege ihrer religiös-kulturellen Identität beanspruchen können. Im Gegensatz dazu steht für die Befragten die Integrationsforderung der Mehrheitsgesellschaft, derzufolge sie sich auch äußerlich völlig anpassen und die offenbar auch als kulturelle Eigenheit betrachtete Kleidung aufgeben sollen. Fatma drückt die Unterscheidung von Integration und Assimilation, als die das Ablegen des Kopftuches von ihr empfunden wird, folgendermaßen aus:

"Integration muß auf jeden Fall sein, Assimilation heißt total verdeutschen, auch im äußerlichen, so was deine Kleidung und so anbelangt, total wie eine Deutsche. Aber dann ist das ja nicht mehr multikulturell, sondern rein deutsch, dann mußt du vielleicht sogar deinen Namen ändern."

Interessant an dieser Passage ist Fatmas Gleichsetzung religiöser mit nationaler Symbolik. Ihrer Definition zufolge wäre ein Kopftuch nicht deutsch und "deutsche" Kleidung ein Gegensatz zu islamischer. Demnach wären Türken, die sich, wie sie sich ausdrückt "wie eine Deutsche" kleiden, d.h. also kein Kopftuch tragen, per se nicht muslimisch. Daß sie hier mit den Stereotypen arbeitet, die sie dann, wenn sie zur Einordnung ihrer Persönlichkeit verwendet werden, ablehnt, scheint ihr nicht aufzufallen.

Auch Gül verwendet in der Schilderung ihres Entschlusses, kein Kopftuch mehr zu tragen, offenbar unbewußt Stereotypen der Kritikerinnen des Kopftuches. Gleichzeitig wird aus ihren Äußerungen auch deutlich, daß religiös-kulturelle Ambivalenzen (scheinbarer Widerspruch zwischen ihrem äußeren und ihren inneren Einstellungen) von der Gesellschaft nicht geduldet werden, daß Druck in Richtung einer Entscheidung für einen bestimmten Lebensstil ausgeübt wird. Gül beschreibt ihren Entschluß nicht als völlig selbstbestimmt, auch wenn sie eine ganzes Bündels an "logischen" Begründungen dafür anführt. Auf meine Frage "Hat sich denn etwas in deiner religiösen Orientierung geändert?" antwortet Gül:

"Nein, nur mein Kopftuch ist weg. Ich denke immer noch so, wie ich vorher gedacht habe. (Y.K.-A.: Und wie war das?) Ziemlich liberal, deshalb sagten die meisten Leute, die ich kannte, ich sei paradox. Weil ich einerseits so gedacht habe und andererseits so gehandelt habe. Ich fand das gar nicht paradox, aber dann hab ich darüber nachgedacht, was für einen Zweck das Kopftuch hat, und hab da keinen Grund mehr drin gesehen, eins zu tragen. Weil es seinen Zweck nicht erfüllt, sondern das Gegenteil. Es soll den Zweck haben, die Frau unauffällig zu machen, nicht die Aufmerksamkeit der Männer auf sich zu ziehen. Aber mit dem Kopftuch hab ich immer das Gegenteil erzielt. Leute kamen auf mich zu, oder haben mich so angeguckt, haben angefangen, plötzlich mit mir zu reden. Das war ja nicht unangenehm, aber ich hab gemerkt, daß das Kopftuch seinen Zweck nicht erfüllt. Ja, und ich kann mir nicht vorstellen, als Lehrerin vorne zu stehen mit einem Kopftuch. Ich denke, die meisten Menschen stempeln einen mit Kopftuch sowieso ab 'Die ist eine unterdrückte, arme türkische Frau' oder so. Und ich denke, eh, ich sollte den Schülern etwas vermitteln können, was nicht subjektiv ist, also objektiv. Und wenn ich schon mit einem Kopftuch optisch so auftauche, kriegen die 'nen Schock oder so, weiß ich nicht, was die da denken. Na ja, daran hab ich auch gedacht."

Äußere Umstände sieht Gül als verantwortlich für ihre Entscheidung, sich äußerlich der Umwelt anzupassen. Diese Anpassung macht sie für sich erträglich und "islamisch" zu rechtfertigen, indem sie das Schleiergebot "situationsangepaßt" umdeutet. D.h. sie handelt auch ohne Kopftuch nicht unislamisch, da sie ja erst dadurch in der Gesellschaft unauffälliger ist. Doch offenbar reicht angesichts ihrer Verunsicherung im Umgang mit dieser Situation diese Begründung alleine nicht aus. In ihrer berufsbezogenen Begründung für die Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, wird die Abneigung gegenüber dem Klischee "unterdrückte, arme türkische Frau" deutlich. Schließlich führt sie das Kriterium "Objektivität" als Begründung an. Das Kopftuch würde sie in ihrem Bestreben, den Lehrstoff objektiv zu vermitteln, behindern. Damit übernimmt sie (unbemerkt) Wertungen der

KritikerInnen des Kopftuches, die den Trägerinnen eines Kopftuches als Lehrerinnen religiös-politische Subjektivität unterstellen. Obwohl ihre Antizipationsleistungen bei ihr selbst zu einem aktiven Schritt zum angepaßten Erscheinungsbild führen (d.h. sie folgt selbst der Integrationsforderung der Mehrheitsgesellschaft), kritisiert sie die Gleichsetzung von Integration mit äußerer Anpassung. Das heißt andererseits auch, daß das Kopftuch generell als Integrationshindernis betrachtet wird. Vor diesem Hintergrund empfindet Gül das Ablegen des Kopftuches als Verrat an ihrem eigentlichen Ideal "Integration ohne Assimilation":

"Ich wurde in der Stadt nicht mehr angestarrt, das ist mir als allererstes aufgefallen. Ich gehörte einfach zur Gesellschaft. Ich wurde nicht mehr ausgegrenzt, sondern war dann integriert sozusagen. Angepaßt. Das hat mir auch irgendwo weh getan, weil ich dann irgendwie das Gefühl hatte, ich hab's deswegen getan, damit ich integriert werde. Und das finde ich nicht richtig, daß ein Kopftuch jemanden abhält, integriert zu werden."

Kopftuch als Symbol einer individuellen Inbesitznahme der Moderne

Wie bereits in Güls Beispiel angeklungen ist, erfahren es die Studentinnen als verletzend, wenn die Mehrheitsgesellschaft ihnen aufgrund ihres Kopftuches vorwirft, rückständig zu sein und ihnen daher die Fähigkeit abspricht, eine aktive Rolle in der Gesellschaft zu spielen. Dem empfundenen Anti-Modernismus-Vorwurf will Fatma ihr eigenes Verständnis von Modernität entgegensetzten:

"Meine Mutter legt großen Wert auf Kleidung; sie wollte immer, daß wir gut angezogen sind, so daß die Lehrerin gesagt hat, du kommst aber aus einer modernen Familie! Als meine Mutter dann einmal zum Elternsprechtag kam, hat sich die Frau um 180 Grad gedreht, weil meine Mutter bedeckt war. Ihre Art mir gegenüber hatte sich etwas verändert, so habe ich das empfunden, vielleicht war das ja auch nicht so. Also dort habe ich das erste Mal etwas in dieser Hinsicht kapiert, und das war der ganze Grund für meinen Entschluß, heute ein Kopftuch zu tragen. Natürlich war der erste Grund, daß ich in meinem Glauben stark bin, und daß dies das Richtige ist. Aber auch, weil ich daran geglaubt habe, daß Frauen mit Kopftuch nie zurückstehen werden. Und daß eine Frau mit Kopftuch mindestens so modern wie eine unbedeckte moderne Frau sein kann und Karriere machen kann, daran habe ich aus tiefstem Herzen geglaubt, und das wollte ich beweisen, das war also ein Grund dafür."

Hier wird eine identitätsstiftende und -erhaltende Funktion des Kopftuches als Symbol einer eigenen Deutung der Moderne und nicht nur als "Symbol einer kommunitaristischen Selbstbestätigung", wie Gilles Kepel es - meiner Ansicht nach - etwas verkürzt darstellt (Kepel 1996, S. 323), deutlich. Diskriminierungserfahrungen scheinen die jungen Frauen in ihren Orientierungen eher zu bestärken. Indem sie bemüht sind, zu beweisen, daß die ihnen entgegengebrachten Vorurteile keinen realen Bezug haben, zeigen sie, daß sie darin enthaltene Vorwürfe ernst nehmen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Der Versuch, gegen die Vorurteile zu kämpfen, macht aber auch deutlich, wie tief sie der Vorwurf trifft und wie sie selbst Bilder von "Modernität" verinnerlicht haben: "modische", auch nach westlichen Maßstäbe in Farbe und Schnitt schicke Kleidung ist ein wichtiger Teil ihres Selbstverständnisses.

Die negative Wahrnehmung des Kopftuches steigern dessen Wert, besonders in Verbindung mit Bildungserwerb und darüber angestrebtem gesellschaftlichem Aufstieg als Symbol des Widerstands. Im Kampf für das Kopftuch wird Bezug auf das Toleranzverständnis, das Grundgesetz und die darin garantierte Religionsfreiheit etc. genommen (Walz 1996, S. 492-493). Mit dem Einsatz von Versatzstücken des anerkannten demokratischen Diskurses machen die Studentinnen deutlich, daß auch sie sich als Teil der Gesellschaft betrachten und mit ihren Spielregeln vertraut sind. Mit ihrer Kleidung und Verhalten loten sie Grenzen des Toleranzverständnisses der Mehrheitsgesellschaft aus. Der Kampf um die Akzeptanz des "Andersseins" bestärkt sie, wie Nermin in diesem Gesprächsabschnitt betont, in ihrer Überzeugung.

"Als ich mein Praktikum gemacht habe, bin ich schon mit Schwierigkeiten konfrontiert worden, aber wenn man sich dagegen auflehnt, dann kann man Akzeptanz erreichen. Schließlich, ich weiß nicht, im Grundgesetz gibt es doch die Religionsfreiheit, ich habe halt etwas damit gedroht, nicht eigentlich gedroht sondern gesagt, 'Ich habe bis jetzt geschafft, zu studieren, sie werden mein weiteres Studium nicht verhindern können.' Als ich sowas gesagt habe, da haben die, glaube ich, Angst gekriegt, sich geschämt und mich akzeptiert. Von wegen 'Die Schüler könnten beeinflußt werden, in ihrem Kopf könnten sich Fragen festsetzen die nicht so leicht beantwortet werden können...' und so weiter, mit solchen Sachen kamen sie zu mir und meinten: 'Sie müssen sich anpassen, das geht so nicht'. Aber ich habe mich durchgesetzt und schließlich den Unterricht gemacht."

Zum Selbstbild der Befragten gehört auch die Betonung ihrer Intellektualität, die auch ihren Zugang zur Religion bestimmt. Sie lehnen die traditionelle, unhinterfragte Übernahme der elterlichen Religiosität ab. Stattdessen erschließen sie sich in einer Art emanzipatorischem Akt eigene moderne religiöse Welten über grundlegendes "religiöses Wissen", das ihnen auch von den Hocas losgelöste eigene Islaminterpretationen möglich macht. Der von kulturellen Traditionen losgelöste "wahre Islam" ermöglicht ihnen, sich argumentativ überzeugend Freiräume in islamisch definierten Grenzen zu verschaffen, die der traditionelle Islam ihnen verwehrt. Beispiel Nermin:

"Ich versuche alles nach meiner Religion auszurichten. Aber wenn ich dies sage, dann weiß ich auch, daß man uns vieles als Religion beigebracht hat. was falsch ist. Zum Beispiel, daß Männer und Frauen voneinander getrennt sein müssen, nicht im gleichen Zimmer sitzen dürfen. Dabei, daß nichts dabei ist, wenn sich eine Frau in eine bestimmte tesettür (Türkisch für eine bestimmte Form islamisch korrekter Bekleidung, Y.K.-A.) gehüllt hat, habe ich selbst festgestellt. Daß also im wirklichen Islam das so ist. Auch zum Beispiel bei der Sexualerziehung. Das ist etwas, das in der Religion verboten ist, das wirklich unanständig ist, wie kann man das nur lehren? So hatte man es uns beigebracht. Aber daß es nicht so ist, daß in der Religion diesem ein großer Stellenwert beigemessen wird, daß das notwendig ist, das bringt uns unsere Religion bei. Ich glaube daran, daß ich unter Berücksichtigung dieses falschen Wissens alles durch meine Religion lernen kann, natürlich von der wahren, richtigen Religion, die nicht so viel zu tun hat mit dem Traditionellen(..) Die Kultur, die Sitten und Gebräuche können sich ändern, aber die Religion ändert sich nicht. Also in der Türkei werden wirklich viele kulturelle Dinge als mit der Religion verbunden betrachtet, aber das ist nicht richtig, das ist falsch."

Die Trennung von Tradition und Religion hat vor allem Einfluß auf Wahrnehmung der gesellschaftlichen Stellung der Frau im "wahren" Islam als besonders erhaben, sofern die Frau islamisch korrekt bekleidet ist. Das bedeutet, sie habe die Freiheit, an allen Aktivitäten in der Öffentlichkeit teilzunehmen und selbständig, ohne Begleitung, umherzureisen. Darüber hinaus habe sie nicht nur die Möglichkeit, sich selbst einen Mann zu wählen, sondern könne nach der Eheschließung auch ihren Mädchennamen beibehalten. Auf dieser Grundlage entwickeln die befragten Studentinnen eine Vorstellung von einer gleichberechtigten, partnerschaftlichen Beziehung zu dem Mann, der ihnen nicht die Werte und Normen vorschreibt, sondern mit dem sie gemeinsam die islamischen Grenzen ausloten, unabhängig von Traditionen. Ayse:

"(...)ich sag mal so, ich glaube, daß ich genug weiß, daß ich sagen kann, ich weiß, was ich mache und ich mache es bewußt. Aber es gibt sicherlich Defizite. Viele Sachen weiß man auch nicht, aber das sind dann mehr so Kleinigkeiten, aber im Prinzip würde ich doch sagen, weil das ist ja auch ein bewußter Schritt, den man tun sollte, und nicht so einfach aus Tradition oder weil es die Familie so gemacht hat. Also das wäre nichts für mich. Ich wollte das verstehen und dann so bewußt machen."

Dieses Konstrukt des "wahren Islam" kann als Abgrenzungsversuch gegenüber den Eltern mittels einer "sanfte Revolution" auf religiöser Grundlage gedeutet werden. Während die Eltern einerseits die religiöse Orientierung ihrer Kinder begrüßen und fördern, führt diese andererseits in der Variante des "wahren Islam" zur Abgrenzung und vielleicht auch Emanzipation vom Führungsanspruch der Eltern. Da wird deutlich, daß man die Gebote, wie sie von den Eltern vermittelt bzw. teilweise aufgezwungen werden, nicht akzeptieren kann, und nach einer nachvollziehbaren Begründung sucht, indem man selbst die Quellen des Islam befragt und auslegt. An die Stelle der elterlichen Autorität, die nach klassischer islamischer Vorstellung - und nicht nur da - eigentlich der vollstreckende Arm der göttlichen Gebote ist, tritt das direkte göttliche Gebot. Die Eltern werden in gleicher Weise ihrer Autorität enthoben wie traditionelle islamische Institutionen (vgl. auch Pilzer-Reyl 1995, S. 137).

Schlußbemerkung

Die Äußerungen der Studentinnen in Kontrast zu den vorgestellten gesellschaftlichen Diskursen über das sie nach Außen hin kennzeichnende Symbol machen deutlich, wie sehr Fremd- und Selbstwahrnehmung auseinanderklaffen. Es ist deutlich geworden, daß eine Reduzierung des Kopftuches auf die Funktion eines politisch-extremistischen Symbols (als das es freilich in anderen Zusammenhängen auch genutzt werden kann und wird) die vielen Bedeutungsdimensionen, die es für die Trägerinnen in ihrem Selbstverständnis als Musliminnen und als Akademikerinnen, als Freundinnen, als Töchter und als Mitglieder der türkischen Community hat, auf unzulässige Weise ausblendet. Das Kopftuch und die mit ihm verbundene Kleidung nach islamischen Standards wird von den Studentinnen vor allem als Symbol für eine selbstbestimmte Entscheidung, die Anspruch auf eine innere Logik und Zugehörigkeit zur Moderne erhebt, getragen. Wird das Kopftuch der deutschsprachigen muslimischen Akademikerin pauschal als Integrationsverweigerung gedeutet und als Hemmnis zum Zugang in geho-

bene Positionen innerhalb der Institutionen der Mehrheitsgesellschaft betrachtet, dann stehen die Chancen gut, zu seiner Politisierung beizutragen - und zwar auf beiden Seiten.

Literaturverzeichnis:

Aktaş, C.: Tesettür ve Toplum, Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme, 2. Auflage Istanbul 1992.

Göle, N.: Modern Mahrem, Istanbul 1991, erschienen in Deutsch unter dem Titel: Republik und Schleier, Berlin 1995.

İlyasoğlu, A.: Örtülü Kimlik, İstanbul 1994.

Lutz, H.: Welten verbinden. Frankfurt/M. 1991.

Kepel, G.: Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung, München 1996.

Mıhçıyazgan, U. (a): "Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg", in: Lohmann/Weiße (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster/New York 1994, S. 195-206.

dies. (b): "Zwischen sozialem Konstrukt und Selbstbestimmung", in: Gemeinsam 28/1994, S. 93-101.

Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, Pressestelle (Hrsg.): Sonderpressespiegel "Kopftuch", Stuttgart 1997.

Pilzer-Reyl, R.: "Zur Religiosität junger türkischer Muslime in einer mittelhessischen Kleinstadt", in: CIBEDO, Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Nr. 4, S. 133-137, 1995.

Pinn, I./Wehner, M.: EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht, Duisburg 1995.

Saktanber, A.: "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", în: New Perspectives on Turkey, No.11, Fall 1994, S. 99-134.

Waltz, V.: "Toleranz fängt beim Kopftuch erst an. Zur Verhinderung der Chancengleichheit durch gesellschaftliche Verhältnisse", in: Heitmeyer/Dollase (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz, Frankfurt a.M. 1996, S. 477-500.

Yalçın-Heckmann, L.: "Are fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany", in: Steward/Shaw (Hrsg.): Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis, New York 1994.