

Florian Kreuzer

STIGMA

»**KOPFTUCH**«

Zur rassistischen Produktion von Andersheit

Aus:

Florian Kreuzer

Stigma »Kopftuch«

Zur rassistischen Produktion von Andersheit
(unter Mitarbeit von Sümeyye Demir)

Mai 2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-3094-7

Die stereotype Stigmatisierung des Kopftuchs ist eine Praxis des antimuslimischen Rassismus!

Auf der Basis qualitativer Interviewdaten legt Florian Kreuzer alltägliche Praktiken rassistischer Diskriminierung, des Doing Race and Racial Othering offen – und ebenso die Praktiken und Möglichkeiten des Undoing Race, des Durchkreuzens, Unterlaufens, Überwindens und Ungeschehen-Machens der rassistischen Produktion von Andersheit. Die Erzählungen verschleierter Frauen machen deutlich, dass sie sich in ihrer Art und Weise, Familie und Beruf zu vereinbaren, nicht wesentlich von anderen Frauen unterscheiden. Die rassistische Produktion von Andersheit wird so als eine soziale Praxis und strukturelle Dimension moderner Gesellschaften erkennbar.

Florian Kreuzer (Dr. rer. soc.) ist Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundesagentur für Arbeit in Mannheim. Seine Forschungsschwerpunkte sind Berufssoziologie und soziologische Theorie.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3094-7

Inhalt

Vorwort | 7

1. Die Stigmatisierung des Kopftuchs | 9

- 1.1 Rhetorische Modernisierung und kolonialer Diskurs | 9
- 1.2 Der Diskurs der Islamfeindlichkeit | 24
- 1.3 Integration in Bildung und Beschäftigung | 31
- 1.4 Methode, Sample und Aufbau der Studie | 41

2. Fallstudien: Kämpfe um Anerkennung | 49

- 2.1 Andersheit in einer verkehrten Welt | 51
- 2.2 Doppelleben: Der Wunsch, das Kopftuch zu tragen | 70
- 2.3 Verbindungen von Familie und Beruf | 83

3. De-Konstruktionen von Andersheit | 115

- 3.1 Erfahrungen der Migration | 120
- 3.2 Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf | 126
- 3.3 Erfahrungen der Diskriminierung | 164

4. Zur rassistischen Produktion von Andersheit | 181

- 4.1 Das Kopftuch als Stigma eines antiislamischen Rassismus | 183
- 4.2 Racial Othering: Praktiken rassistischer Diskriminierung | 198
- 4.3 Rassismus als eine Praxis negativer Vergesellschaftung | 209

5. Anhänge | 215

- 5.1 Überblick über das Sample | 215
- 5.2 Literatur | 224
- 5.3 Abbildungsverzeichnis | 234

1. Die Stigmatisierung des Kopftuchs

1.1 Rhetorische Modernisierung und kolonialer Diskurs

Ende des Jahres 2014 demonstrierten in Dresden jeden Montag zunächst hundert, dann tausende, schließlich zehntausend und mehr Menschen „gegen die Islamisierung des Abendlandes“.¹ Mit dem Ruf „Wir sind das Volk“ knüpfen die PEGIDA-Anhänger an die Montagsdemonstrationen am Ende der DDR an, kehren deren Inhalt jedoch um: Es geht Ihnen nicht um eine Öffnung der Grenzen, im Gegenteil, sie fordern die Schließung der Grenzen gegenüber Zuwanderern. Die ethnische Einheit Deutschlands ebenso wie die kulturelle Einheit Europas markieren sie mittels einer religiösen Differenz: Sie grenzen die Identität eines christlichen Abendlandes gegenüber einem muslimischen Anderen ab. Die Integration der Zuwanderer in die deutsche Gesellschaft soll durch Assimilation erfolgen, d.h. durch Aufgabe der Herkunftskultur und Übernahme der deutschen Kultur, was der zur gleichen Zeit erhobenen Forderung der CSU entspricht, dass Migranten angehalten werden sollen, zu Hause Deutsch zu sprechen.

In Dresden und anderen Orten wird gegen die relativ offene und multikulturelle Gesellschaft, in der wir in Deutschland und Europa (noch) friedlich zusammen leben, demonstriert – und es ist unserer aller Aufgabe, Farbe zu bekennen und dagegen zu demonstrieren. Die Islamfeindlichkeit, die in Dresden und

1 Das Akronym PEGIDA, mit dem sich diese Anti-Islam-Bewegung bezeichnet, steht für „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“¹.

anderen deutschen Städten auf die Straße geht, wird im öffentlichen Gegen-Diskurs mitunter als rassistisch bezeichnet, da sie auf herabmindernden stereotypen Vorurteilen beruht und keinerlei Bereitschaft zu einem differenzierten offenen Dialog erkennen lässt.² Es handelt sich dabei um einen sich (noch) selbst verleugnenden Rassismus, der (leicht durchschaubar) verschleiert, was er praktiziert, indem er sich im scheinheiligen Duktus der sozialen Fürsorge präsentiert: So wird die Forderung einer „Pflicht zur Integration“ mit der Forderung nach mehr Polizei *und* mehr Sozialarbeitern verbunden.³ Ebenso wird die Gleichsetzung des Islamismus als *pars pro toto* des Islam einerseits praktiziert und andererseits so getan, als würden Unterschiede gemacht: Dabei wird die Behauptung einer wie auch immer gearteten eigenen Identität offensichtlich erst durch die Abgrenzung gegenüber den Fremden möglich.

Die eklatanten Widersprüche, die sich dabei auftun, legen das generative Muster des Handelns offen. Im Bundesland Sachsen, in dem 80 Prozent der Bürger keine Christen sind, in dem der Ausländeranteil mit 2,5 Prozent vergleichsweise sehr gering ist und in dem es mit 0,1 Prozent so gut wie keine Menschen muslimischen Glaubens gibt, entsteht eine Bürgerbewegung gegen Überfremdung durch Ausländer und gegen eine Islamisierung des Abendlandes.⁴ Bereits diese wenigen Zahlen deuten an, dass es sich hier nicht um eine auf gelebter Identität und Erfahrungen basierende Positionierung, sondern um die Übertragung und Verschiebung eines sozialen Konfliktes auf eine angesichts des medialen Diskurses bereits als radikal, gewalttätig und frauenfeindlich stereoty-

2 Vgl. dazu z.B. „Neues aus der Tabuzone“ (DIE ZEIT 52/2014), „Pegida ist eine Schande für Deutschland“ (Süddeutsche.de, 14.12.2014) oder „Pegida Märsche gegen Ausländer: Demonstrativer Irrsinn“ (Spiegel online, 16.12.2014).

3 Siehe „Positionspapier der PEGIDA“ im Internet.

4 Vgl. DER SPIEGEL 51/2014, S. 25; FAZ 16.12.2014, S. 2. Und laut DIE ZEIT sind nur 0,4 Prozent der Asylantinnen und Asylanten in Sachsen Muslime (17.12.2014, S.3). In Deutschland leben insgesamt ca. fünf Prozent, das sind ca. 4 Millionen Muslime (Gamper 2011:19; Haug/Müssig/Stichs 2009). Kai Hafez und Sabrina belegen mittels der Daten des Religionsmonitors, dass sich islamfeindliche Stereotype und Feindbilder gerade dort ausbreiten können, wo sie durch keine persönlichen Kontakte relativiert werden: „Negative Stereotype und Feindbilder entstehen durch selektive Wahrnehmung, die aus der Distanz sehr viel einfacher aufrechtzuerhalten ist als im direkten Miteinander.“ Diese fehlenden Kontaktmöglichkeiten gelten für Ostdeutschland ebenso wie für die ländlichen Gebiete: „Während in eher ländlichen Gebieten 57 Prozent der Befragten angeben, sich vom Islam bedroht zu fühlen, sind es in den großstädtischen Gebieten nur 43 Prozent“ (dies. 2015: 52f.; auch 57-59).

pisierte und stigmatisierte Religion und Gruppe handelt (Schiffer 2005a/b; 2010; Shooman 2014).

Das generative Muster dieses Handelns haben Norbert Elias und John L. Scotson in ihrer Gemeindestudie über „Etablierte und Außenseiter“ dargestellt: In dieser wird die gesellschaftliche Außenseiterposition der etablierten Arbeiterfamilien überwunden, indem die neu in die Gemeinde hinzugekommenen Arbeiterfamilien zu Außenseitern erklärt werden (dies. 1965). Die sozioökonomische Außenseiterposition und Stigmatisierung der ehemaligen Bürgerinnen und Bürger der DDR als später zur BRD Hinzugekommene wird von einigen wenigen dadurch kompensiert, dass sie die zugewanderten Ausländerinnen, Asylanten und Musliminnen zu den Außenseitern erklären, die ihre kulturelle Identität bedrohen würde.⁵ Und so wie die neu hinzugezogenen Arbeiterfamilien durch die alteingesessenen, etablierten Arbeiterfamilien stigmatisiert wurden, indem die Beispiele schlechten Verhaltens zum *pars pro toto* für alle neu hinzugezogenen Familien gemacht wurden, so dient ein stereotypes Bild des Islamismus dem Rechtspopulismus (der PEGIDA-Bewegung) zur Stigmatisierung der muslimischen Bevölkerung.

Dieser Mechanismus, der die Guten der eigenen Gruppe zum *pars pro toto* des Eigenen und die Schlechten der anderen Gruppe – d.h. die radikalen Islamis-

5 Während die Kompensation der ethnischen Stigmatisierung der Ostdeutschen in der deutschen Gesellschaft das Entstehen einer rechtspopulistischen Bewegung „gegen die Islamisierung des Abendlandes“ in Dresden zum Teil erklären mag, sind es vor allem sozioökonomische Abstiegserfahrungen oder –ängste, die eine solche Bewegung in beiden Teilen Deutschlands nachhaltig gefährlich machen können. Mit anderen Worten: Die zunehmenden vertikalen Spannungen zwischen den oberen und unteren Schichten in unserer Gesellschaft und die damit verbundenen sozioökonomischen Abstiegserfahrungen und -ängste sind Ansätzen der „relativen Deprivation“ zufolge der entscheidende Auslöser für horizontale Konflikte zwischen den verschiedenen Segmenten und Gruppen einer Gesellschaft (vgl. Hafez/Schmidt 2015: 45). Und dies trifft für die deutsche Gesellschaft ebenso zu wie für andere europäische Gesellschaften – und für die westdeutsche nicht weniger als für die ostdeutsche (vgl. Zick et al. 2011). Es wäre daher vollkommen verfehlt, die Problematik der PEGIDA-Bewegung als eine lediglich ostdeutsche zu deuten. In Dresden gehen tausende Menschen aufgrund der kollektiven Erfahrungen sozioökonomischer Abstiegsängste und Empfindungen der Bedrohung der eigenen Identität (d.h. der Stigmatisierung, vgl. Goffman 1963) auf die Straße; andernorts ist dies in jener kollektiven Geschlossenheit zwar (noch) nicht der Fall – das kann sich jedoch sehr schnell ändern, denn Sarrazins Bestseller „Deutschland schafft sich ab“ wurde überall verkauft (vgl. Hentges 2014; Butterwegge 2014).

ten – zum *pars pro toto* der Anderen erklärt, macht den Weg zur Idealisierung des Eigenen und zur Herabminderung der Anderen frei. Je geringer die Kenntnisse des Christentums zum einen und die konkrete Erfahrung mit Muslimen zum anderen sind, desto einfacher wird es, sich mit dem Christentum zu identifizieren, um den Islam abzulehnen. Wie haltlos die Behauptungen und Forderungen der PEGIDA-Bewegten sind, zeigt ihr beredtes Schweigen, ihre Unfähigkeit zum Dialog. Wie sehr es sich dabei um den Versuch handelt, das selbst empfundene sozioökonomische Außenseitertum und dessen Stigmatisierung zu überwinden, wird insbesondere an den Führungspersonen deutlich, die nur innerhalb der Bewegung akklamatorische Zustimmung und damit lautstarkes Charisma durch die Gruppe genießen, während sie von außen als „Rattenfänger“ bezeichnet werden, denen zu folgen eine Schande sei.⁶

Das Auftreten einer Anti-Islam-Bewegung zeigt die Aktualität der Problematik, die Thema dieser Studie ist. Die in dieser Studie am Beispiel des Kopftuchs untersuchte Fremdenfeindlichkeit und deren in der Tendenz rassistischen Praktiken sind schon seit langem in der deutschen Gesellschaft präsent, ohne dass sie dadurch an Virulenz und Dynamik verlieren würden – und dies im Westen wie im Osten, in der Mitte der Gesellschaft ebenso wie in den oberen und unteren Schichten, im politischen ebenso wie im medialen Diskurs (ausführlicher dazu die Abschnitte 1.2 und 1.3).

Die Fragestellung dieser Studie lautet, wie die stereotype Stigmatisierung des Kopftuchs zu einer rassistischen Produktion von Andersheit führt. Der Schleier, so die korrekte Bezeichnung für das muslimische Kopftuch, wird dabei zu einem Symbol für das, was die hegemoniale Mehrheitsgesellschaft für den Islam hält. Angesichts dieser rassistischen Produktion von Andersheit wird jedoch auch deutlich, wie verschleierte Frauen um Anerkennung kämpfen und durch ihre Lebensgeschichte und ihr alltägliches Handeln jene Stigmatisierungen konterkarieren. So machen die Erzählungen der interviewten Frauen deutlich, dass sie sich in ihrer Art und Weise Familie und Beruf zu vereinbaren nicht wesentlich von anderen Frauen unterscheiden. Je mehr sie sich jedoch beruflich in die Mitte der deutschen Gesellschaft bewegen, desto offensichtlicher sind die Diskriminierungen, die sie aufgrund der Sichtbarkeit des Schleiers erfahren. So werden einerseits die Praktiken des *doing race* und *racial othering* sichtbar, die mit der Stigmatisierung des Schleiers verbunden sind; andererseits durchkreuzen die verschleierten Frauen jedoch jene Praktiken durch ihr Handeln, das wir somit als

6 Siehe zu Charisma und Schande als Qualitäten, die jemand nicht *ad personam* hat, sondern von einer Gruppe zugeschrieben werden, den Vortrag von Norbert Elias über „Gruppencharisma und Gruppenschande“, den er auf dem Soziologentag 1964 hielt (dokumentiert in ders. 1964 und 1998).

undoing difference bzw. *undoing race* interpretieren können (vgl. Hirschauer 2014). Als eine kleine Minderheit können sie die Diskriminierungen der Mehrheitsgesellschaft jedoch nicht ungeschehen machen. Daher sollen in dieser Studie nicht nur das Unterlaufen der Stigmatisierung durch die interviewten Frauen, sondern auch die Möglichkeit eines „Ungeschehen-machen“ der Stigmatisierung durch die Mehrheitsgesellschaft reflektiert werden.

Die Integration in moderne Gesellschaften erfolgt ganz wesentlich über die Teilhabe an Bildung und Erwerbsleben. Dies gilt für muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, ebenso wie für alle anderen Mitglieder der Gesellschaft. Daher haben wir für diese Studie biographische Interviews mit verschleierten Frauen mit türkischem Migrationshintergrund durchgeführt (siehe zur empirischen Methode und Grundlage dieser Studie ausführlich Abschnitt 1.4). Thematisiert werden insbesondere deren Bildungs- und Erwerbserfahrungen sowie die Vorstellungen und Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Das narrative Interview erschließt die subjektiven Erfahrungen, Handlungs- und Deutungsmuster dieser Frauen, über die oft geschrieben wird, ohne dass sie selbst zu Wort kommen. Ein wesentliches Anliegen dieser Studie ist es daher, den subjektiven Erfahrungen der Frauen eine Stimme zu geben.

Der Schleier, das von einer Muslima getragene Kopftuch, ist ein komplexes und umkämpftes Symbol, das vielen verschiedenen Deutungen unterliegt. Das muslimische Kopftuch wird so zum Signifikant von widersprüchlichen Bedeutungen, die miteinander im Konflikt stehen. Was der öffentliche Diskurs als Kopftuch bezeichnet, ist für die Muslima ein Schleier, der den Akt der Verschleierung als eine symbolische Handlung sichtbar macht.⁷ Der Schleier ist ein sowohl religiöses als auch politisches Symbol, das in den verschiedenen Geschlechter- und Wissensordnungen des Islam und des Christentums, des Westens und des Ostens durchaus unterschiedlich verwendet und interpretiert wird (vgl. Braun von/Mathes 2007). Diese Studie kann weder das Wesen des Schleiers klären noch will sie dessen widersprüchliche Mehrdeutigkeit hinsichtlich der einen oder anderen Seite auflösen. Denn bei jedem Versuch, das Wesen des Schleiers durch eine Definition, d.h. eine Reduktion auf eine (Be-)Deutung zu klären, kann es sich nur um eine weitere Interpretation unter anderen handeln. Die diskursive Intervention dieser Studie zielt daher nicht auf eine Auflösung der (widersprüchlichen) Mehrdeutigkeit des Schleiers. Anstatt dessen lautet unsere zentrale Frage, welche Chance verschleierte Muslima haben, sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Indem wir die Vereinbarkeit von Familie und Beruf

7 Wenn wir in dieser Studie vom Kopftuch sprechen, so bezeichnen wir damit das muslimische Kopftuch, d.h. den Schleier.

ins Zentrum der narrativen Interviews stellen, erschließen wir diese Integrationschancen über die Schnittstelle zwischen beruflichem und familiärem Leben.

Der Schleier als zentrales Symbol des kulturellen Konflikts hat eine lange Geschichte, die im öffentlichen Diskurs verdrängt wird. Dabei ist gerade diese nach wie vor für den gegenwärtigen Diskurs über den Umgang mit dem muslimischen Kopftuch prägend. Schon Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Schleier zu einem Symbol des kulturellen Konflikts zwischen den Kolonialmächten des Westens und den kolonialisierten Gesellschaften des Ostens (Ahmed 1992: 144-168). Während der Westen das Kopftuch zum Symbol für die Rückständigkeit der islamischen Gesellschaften machte, wurde es für jene zum Symbol des Widerstands gegen die Kolonialmächte. Die Kampagne der englischen Kolonialmacht zur Entschleierung der ägyptischen Frauen war ein Herrschaftsinstrument, um den autochthonen Widerstand gegen die fremde Werteordnung zu brechen. Das Gleiche gilt für die Entschleierungskampagnen der Franzosen in Algerien (Fanon 1965). Für die islamischen Gesellschaften wurde das Kopftuch in diesen Konflikten zu einem Symbol der eigenen Würde und Werteordnung und damit des Widerstands gegen die Kolonialisierung durch den Westen.⁸ Franz Fanon hat eindrucksvoll dargestellt, wie durch die Wechselwirkung von Unterdrückung und Widerstand der Schleier zum zentralen Symbol der Differenz zwischen Herrschenden und Unterdrückten wurde:

„It is the white man who creates the Negro. But it is the Negro who creates negritude. To the colonialist offensive against the veil, the colonized opposes the cult of the veil. What was an undifferentiated element in a homogeneous whole acquired a taboo character, and the attitude of a given Algerian woman with respect to the veil will be constantly related to her overall attitude with respect to the foreign occupation. The colonized, in the face of the emphasis given by the colonialist to this or that aspect of his tradition, reacts very violently.“ (zitiert nach Fanon 2003: 79)

Das Kopftuch wurde von den Kolonialmächten zum Symbol der Unterdrückung der Frauen in den islamischen Gesellschaften und damit zum Symbol für die Rückständigkeit des Orients gegenüber der westlichen Moderne gemacht. Dadurch wurde es zu einem der zentralen Symbole für jene diskursive Formation,

8 So schreibt Ahmed: „The veil came to symbolize in the resistance narrative, not the inferiority of the culture and the need to cast aside its customs in favour of those of the West, but, on the contrary, the dignity and validity of all native customs, and in particular those customs coming under fiercest colonial attack – the customs relating to women – and the need to tenaciously affirm them as a means of resistance to Western domination.“ (Ahmed 1992: 164)

die Edward Said mit dem Begriff des „Orientalism“ bezeichnet hat (ders. 1979). Diese diskursive Formation hat bis heute nicht an Aktualität verloren, da sie in den gegenwärtigen Diskursen und sozialen Verhältnissen fortlebt. Leila Ahmed fasst sie in Bezug auf die Stellung der muslimischen Frau wie folgt zusammen:

„Broadly speaking, the thesis of the discourse on Islam blending a colonialism committed to male dominance with feminism – the thesis of the new colonial discourse of Islam centered on women – was that Islam was innately and immutably oppressive with women, that the veil and segregation epitomized that oppression, and that these customs were the fundamental reasons for the general and comprehensive backwardness of Islamic societies. Only if these practices ‚intrinsic‘ to Islam (and therefore Islam itself) were cast off could Muslim societies begin to move forward on the path of civilization. Veiling – to Western eyes, the most visible marker of differentness and inferiority of Islamic societies – became the symbol now of both the oppression of women (or, in the language of the day, Islam’s degradation of women) and the backwardness of Islam, and it became the open target of colonial attack and the spearhead of the assault on Muslim societies.“ (Ahmed 1992: 151f.)

Bereits um 1900 handelte es sich beim westlichen Diskurs über den Schleier um das, was Angelika Wetterer in Bezug auf den modernen Gleichstellungsdiskurs als rhetorische Modernisierung bezeichnet hat (dies. 2003). Rhetorische Modernisierung besagt, dass die sozialen Akteure zwar gelernt haben, den diskursiven Erwartungen an die Gleichstellung der Geschlechter dort zu entsprechen, wo dies (für sie) sozial zweckmäßig erscheint, dass diese Rhetorik der Gleichstellung jedoch keine entsprechenden praktischen, sozialpolitischen oder handlungspraktischen Konsequenzen hat. Dieses Doppelgesicht der rhetorischen Modernisierung zeigt sich besonders eindrucksvoll am Beispiel des Kolonialherren Lord Comer. Während er in Ägypten die Entschleierung der islamischen Frau betrieb, war er in England eines der Gründungsmitglieder und unter anderem Präsident der „Men’s League for Opposing Women’s Suffrage“. Mit anderen Worten: Lord Comer kämpfte dort für die Emanzipation der Frauen, wo es ihm als Herrschaftsinstrument gegenüber der ägyptischen Gesellschaft diente, während er zu Hause in der englischen Gesellschaft, in der die Gleichberechtigung der Frauen das Patriarchat zu schwächen drohte, dagegen kämpfte:

„Feminism on the home front and feminism directed against white men was to be resisted and suppressed; but taken abroad and directed against the cultures of colonized peoples, it could be prompted in ways that admirably served and furthered the project of the dominance of the white man.“ (Ahmed 1992: 153)

Diese nützliche Teilung der Bühnen bzw. *res publica* zeigt die eine Seite der rhetorischen Modernisierung; ihre weitere Doppelbödigkeit zeigt sich im Widerspruch zwischen Rhetorik und Praxis. Comers emanzipatorische Rhetorik widersprach der bildungs- und sozialpolitischen Praxis gegenüber den Frauen, die er vom Schleier zu befreien vorgab. Denn die kolonialen Kampagnen zur Entschleierung der Frau fanden keine Entsprechung in einer emanzipatorischen Bildungs- und Sozialpolitik. Im Gegenteil: Frauen wurden durch britische Regulierungen aus der Ausbildung zur Ärztin und damit der Profession der Ärztin verdrängt, zu der sie zuvor Zugang hatten (ebd.). Wie für Lord Comer so galt auch für den ägyptischen Autor des Buches „*Tahrir Al-Mar‘a – The Liberation of Women*“ aus dem Jahr 1899, dass die von den Kolonialmächten propagierte Entschleierung der islamischen Frauen nicht zu einer politischen und alltagspraktischen Gleichstellung der Geschlechter führen sollte (ebd.). Die Rhetorik der Emanzipation durch Entschleierung fand daher keine Entsprechung in einer lebenspraktischen, bildungs- und sozialpolitischen Unterstützung der muslimischen Frauen.

Diese Trennung der diskursiven Bühnen und die sozialpolitische bzw. handlungspraktische Doppelbödigkeit der rhetorischen Modernisierung zeigen sich auch im heutigen Diskurs über das Kopftuch (vgl. Amir-Moazami 2007; Scott 2007). Die Modernisierungsrhetorik gegenüber kopftuchtragenden Frauen ist bei den (rechten) Gruppierungen und Parteien, die in der sozialpolitischen und praktischen Emanzipation der Frauen in der eigenen Gesellschaft vergleichsweise zurückhaltend sind, ausgesprochen prononciert. So demonstrieren die „Patriotische[n] Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ in ihrem „Positionspapier“ einerseits „FÜR den Widerstand gegen eine frauenfeindliche, gewaltbetonte politische Ideologie“, andererseits aber „GEGEN dieses wahnwitzige ‚Gender Mainstreaming‘“, das sie auf die „nahezu schon zwanghafte, politische korrekte Geschlechtsneutralisierung unserer Sprache“ reduzieren.⁹

Sie agieren damit ganz im Rahmen des hier dargestellten kolonialen Musters, dass sich bei den Anderen angeblich für die Gleichberechtigung der Frauen einsetzt, in der eigenen Sprache und Kultur, im eigenen Land, im eigenen Haus und bei den eigenen Frauen jedoch die bereits zu weitgehende und daher überzogene Gleichstellung der Frauen zurückdrängen möchte. Die Befreiung der fremden Frauen als ein Akt der Entschleierung korrespondiert mit der kürzesten aller PEGIDA-Positionen: „FÜR sexuelle Selbstbestimmung!“. Auf den Gedanken, dass es den PEGIDA-Bewegten um eine Anerkennung von Homo- und Transsexuellen oder die sexuelle Selbstbestimmung des fremden Mannes gehen könnte, würde niemand kommen. Dieses „FÜR“ steht für die sexuelle Selbstbe-

9 Siehe „Positionspapier der PEGIDA“ im Internet.

stimmung der anderen, fremden, verschleierte Frau im Sinne der in unserer Gesellschaft praktizierten Mode und postkonventioneller Sexualverhältnisse; insbesondere aber der Pornographie und marktwirtschaftlich liberalisierten Kommerzialisierung der Sexualität wie sie in der Sexualisierung der Werbung und der Deregulierung der Prostitution betrieben wird.¹⁰ Ganz unverblümt geht in diesem wahrscheinlichsten aller Subtexte die Entschleierung der fremden Frauen in deren Entkleidung, Entrechtung und Benutzung zur sexuellen und sozioökonomischen Ausbeutung über. Denn es geht weder um die „Selbstbestimmung“ der (verschleierten) Frauen noch deren Schutz; es geht um das genaue Gegenteil, um die (hegemoniale) Verfügbarmachung der Fremden für die eigenen Bedürfnisse und Interessen.

Diese an den eigenen Bedürfnissen und Interessen orientierte Doppelbödigkeit zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass wir verschleierte Muslima als Reinigungskräfte unsere Schulen und Kindergärten putzen lassen, ihnen jedoch in vielen Bundesländern den Zugang zum Beruf der Lehrerin und Erzieherin verweigern (in Hessen sogar zum gesamten öffentlichen Dienst, vgl. Bergahn/Rostock 2009). Während sich die Integration in die Arbeitswelt „ganz unten“ mit der Verschleierung verträgt und das Kopftuch bei den ungelerten, schlecht bezahlten, wenig angesehenen und prekären Jobs kein Problem darstellt, wird der Zugang zur qualifizierten, besser bezahlten, angesehenen und inklusiv wirkenden Berufsarbeit verweigert oder doch zumindest erschwert. Als Gegenleistung für die Inklusion in die mit Rechten, Status und Prestige ausgestattete Berufsarbeit wird von der muslimischen Frau die Assimilation, insbesondere aber die Entschleierung als Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft verlangt. Die Entschleierung wird so zu einem Akt der Unterordnung unter den Habitus der Mehrheitsgesellschaft.

Die Stigmatisierung und Diskriminierung der kopftuchtragenden Muslima erfolgt sowohl als Ausgrenzung als auch als Abwertung: Als Zeichen der kulturellen Fremdheit und Andersheit wird der Schleier zugleich zu einem Kriterium der Ablehnung der ihn tragenden Frauen und der Entwertung ihrer beruflichen Eignungen und Kompetenzen. Die rhetorische Modernisierung wird dadurch zu einer paradoxen Praxis. Denn die Ausgrenzung der verschleierten Muslima aus der sozial inkludierenden Berufsarbeit erfolgt im Namen der Emanzipation und Gleichberechtigung. Diese paradoxe Praxis führt folglich zu einer verkehrten Welt, in der es zu einer Umkehrung der Werte der Emanzipation und Gleichberechtigung in deren Gegenteile kommt.

10 Zu den durchaus vom Eigeninteresse geleiteten Verbindungen des PEGIDA-Anführers Lutz Bachmann zur Prostitution siehe den Artikel in der Sächsischen Zeitung: „Das krumme Leben des Pegida-Chefs“, vom 02.12.2014.

An dieser Stelle setzt unsere Studie an. Sowohl anhand der Einzelfallstudien im zweiten Kapitel als auch an den systematischen Analysen im dritten Kapitel werden wir zeigen, wie die Praktiken der stigmatisierenden Diskriminierung zur Ausgrenzung und Abwertung der kopftuchtragenden Frauen führen. Dies geschieht nicht, indem wir nach der Bedeutung des Kopftuchs fragen und darüber entscheiden, ob es sich um ein Symbol der Unterdrückung oder des Widerstandes, der Ungleichheit der Geschlechter oder der Behauptung muslimischer Identität handelt. Stattdessen fragen wir nach den Chancen, die kopftuchtragende Muslima haben, sich in die deutsche Gesellschaft beruflich zu integrieren, und welche Formen der Anerkennung oder Diskriminierung sie dabei erfahren.

Die zentrale Fragestellung der Interviews lautet: Welche Erfahrungen machen kopftuchtragende Frauen, die in Deutschland Familie und Beruf vereinbaren wollen?¹¹ Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung sind die biographischen und alltagspraktischen Erfahrungen der Frauen, bei denen es sich um erzählte Erfahrungen im Kontext einer diskursiven Ordnung handelt. Den Kontext dieser Erfahrungen bildet eine koloniale, hegemoniale, diskursive Ordnung, in welcher der Westen als Agent der Modernisierung dem zurückgebliebenen Osten bzw. Orient übergeordnet und das westliche Ideal der Gleichstellung der Geschlechter im Gegensatz zur Unterordnung bzw. Unterdrückung der Frauen in der islamischen Gesellschaft behauptet wird. Die Frauen begegnen diesem kolonialen Diskurs als subalterne, muslimische Migrantinnen in einer hegemonialen, christlich geprägten, tatsächlich aber weitgehend säkularisierten Gesellschaft. Von der Frage nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf ausgehend, sind wir aufgrund der besonderen Situation der kopftuchtragenden Muslima zur zweiten zentralen Fragestellung unserer Studie gelangt: Handelt es sich bei den Erfahrungen der Diskriminierung, Entwertung und Ausgrenzung, von denen die Frau-

11 Wir sind von der Fragestellung nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf ausgegangen, da wir die Interviews mit den kopftuchtragenden Muslima im Kontext eines größeren Projektes zur Berufsrückkehr durchgeführt haben. In dessen Rahmen haben wir ca. einhundert weitere Interviews mit Berufsrückkehrerinnen durchgeführt, die *kein* Kopftuch tragen (Kreutzer 2014a). Diese einhundert Interviews mit Berufsrückkehrerinnen (mit und ohne Migrationshintergrund) dienen uns als Vergleichsgruppe zu den zwanzig Kopftuchträgerinnen, die in dieser Studie untersucht werden. Die Ausgangsfrage nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf wurde bei den kopftuchtragenden Muslima im Zuge der Auswertung der Interviews sehr stark durch die Fragestellung nach den Praktiken der rassistischen Diskriminierung ergänzt, sodass die vorliegende Studie beide Fragestellungen miteinander verbindet.

en in den Interviews erzählen, um Praktiken des *doing race* bzw. des *racial othering*?

Rassismus wird durch rassistische Diskurse und Stigmatisierungen sozial hergestellt (vgl. Hund 1999, 2007). Im Alltag wird Rassismus durch rassistische Praktiken, die wir auch als *doing race* bzw. mit *racial othering* bezeichnen, und die sich gegen eine subalterne Gruppe richten, von den Herrschenden (bzw. der Mehrheit) (re-)produziert.¹² Rassistische Diskriminierungen werden durch den Rassismus einer herrschenden Gruppe zu einer äußerst wirkungsmächtigen sozialen Realität. Dies gilt für den ethnisch-kulturell konzipierten (z.B. antisemitischen und antimuslimischen) Rassismus ebenso wie für den biologisch, genetisch-phänotypisch verfahrenen Rassismus (z.B. der Hautfarbe). Tatsächlich besteht zwischen den beiden Rassismen eine enge Wechselwirkung: Der eine Rassismus tritt nicht ohne den anderen auf, da der Rassismus der (Haut-)Farben jene mit ethnisch-kulturellen Auf- und Entwertungen versieht (Fanon 1967), während z.B. der antisemitische Rassismus phänotypische Merkmale (wie z.B. den jüdischen Körper, das jüdische Blut oder die jüdische Nase) erfindet, um seine rassistischen Diskriminierungen biologisch zu begründen (Gilman 1992). Die Frage lautet daher: Handelt es sich beim Kopftuch um ein solches phänotypisches Merkmal eines ethnisch-kulturellen, antiislamischen Rassismus?

Den Ausgangspunkt dieser Überlegungen bildet die Umkehrung des Verhältnisses von Rasse und Rassismus: Rassismus geht weder von phänotypischen Merkmalen aus, noch basiert er auf diesen. Die diskriminierenden Merkmale werden erst durch rassistische Handlungen, Definitionen und Zuschreibungen erzeugt und stereotypisiert (vgl. Hund 1999, 2007). Die Produktion rassistischer Andersheit führt zu sozialen Konstruktionen, die als soziale Unterscheidungen jedoch äußerst schwer zu hinterfragen sind, wenn sie in der gesellschaftlichen Ordnung, deren sozialen Diskursen und Alltagshandeln so verankert sind, dass sie implizit, unbewusst und als Selbstverständlichkeiten reproduziert werden.

Die Definition von *racial discrimination* durch die Vereinten Nationen aus dem Jahr 1965 „umfasst ‘any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin’, durch die jemand bei

12 Den Begriff und das Konzept des *doing race* verwenden wir in Anlehnung an den Begriff und das Konzept des *doing gender* im Besonderen und *doing difference* im Allgemeinen (vgl. West/Zimmermann 1987, West/Fenstermaker 1995). *Doing race* bedeutet dann, dass das *racial othering*, die rassistische Produktion der Anderen, durch soziale Praktiken erfolgt. *Doing difference*, das Herstellen einer sozialen Differenz impliziert jedoch auch immer die Möglichkeit des *Undoing*, des Durchkreuzens und Ungeschehen-Machens einer Unterscheidung, sei es einer geschlechtlichen oder rassistischen Differenz (vgl. Hirschauer 2014).

der Ausübung der Menschenrechte eingeschränkt werden könnte“ (Banton 2002: 47; zitiert nach Hund 2007: 5). Im Unterschied zu dieser Begründung der Rassen auf natürlicher Ungleichheit gehen wir davon aus, dass rassistische Diskriminierungen durch ihren Vollzug immer zugleich das erzeugen, von dem sie ausgehen, auf dem sie angeblich basieren, wodurch sie sich legitimieren. Wenn jedoch die rassistische Diskriminierung ihren Gegenstand selbst erzeugt, dann kann das *racial othering* nicht nur potentiell alle, jede und jeden betreffen. Dann beteiligen wir alle uns fast unweigerlich am *doing race*. Die Frage nach dem „Was“, d.h. dem kategorialen Gegenstand des Rassismus, verschiebt sich dann zu einer Frage nach dem „Wie“, d.h. nach der Art und Weise in der unsere Handlungen zu rassistischen Diskriminierungen werden. Und die Frage danach, „wer“ ein Rassist ist und wer nicht, wird so zur Frage, „wie“ wir den Rassismus in unseren eigenen Praktiken sowie in den diskursiven und institutionellen Ordnungen sozialer Ungleichheit überwinden können.

Verstehen wir Rassismus nicht als eine Entgleisung, sondern als eine strukturelle Dimension sozialer Ungleichheit, so geht es nicht um den Rassismus der „Anderen“; es geht darum, dass wir uns alle unserer rassistischen Praktiken bewusst werden und lernen, diese nach Möglichkeit zu unterlassen (vgl. Kalpaka/Räthzel 2000; Scherschel 2011; Markom 2014). So reflektiert Susan Arndt unser aller Verhältnis zum Rassismus wie folgt:

„Es geht hier nicht um Schuldzuweisungen. Es geht darum anzuerkennen, dass Rassismus – analog zum Patriarchat im Falle der Geschlechterkonzeption – ein komplexes Netzwerk an Strukturen und Wissen hervorgebracht hat, das uns – im goldenen Maßstab – sozialisiert und prägt. Es handelt sich nicht einfach nur um ein passives Nicht-Wissen, mit dem Rassismus auf die eine oder andere Weise weggeredet wird. Vielmehr ist das Nicht-Wahrnehmen von Rassismus ein aktiver Prozess des Verleugnens, der durch das weiße Privileg, sich mit Rassismus nicht auseinander setzen zu müssen, gleichermaßen ermöglicht wie abgesichert wird.“ (Arndt 2014: 19)

Anders als Arndt glaube ich nicht, dass wir den Rassismus als solchen jemals endgültig vertreiben oder „ins Verderben schicken“ können – wahrscheinlich glaubt sie es auch nicht, wünscht es sich aber wie wir alle (ebd.). Wenn rassistische Praktiken die potentielle Kehrseite der sozialen Ungleichheiten unserer Gesellschaft darstellen, dann werden wir wohl unter Übel mit ihm leben müssen. So wie es jedoch einen großen Unterschied macht, welcher Art und welchen Ausmaßes die sozialen Ungleichheiten sind, die unser Handeln in der Gesellschaft prägen, so sind der Grad des Rassismus und dessen Praktiken in verschiedenen sozialen Einheiten über die Zeit verschieden stark ausgeprägt. Handelt es sich bei der endgültigen Überwindung des Rassismus um eine politische Utopie,

so erfordert die Erhaltung und Entwicklung einer offenen, multikulturellen, sozial gerechten und demokratischen Gesellschaft die tagtägliche Durchkreuzung von Rassismus in unseren sozialen Praktiken ebenso wie die Veränderung sozialer Strukturen, die ein rassistisches Handeln begünstigen. Denn ein an den Menschenrechten orientiertes Handeln sollte dazu führen, dass wir Rassismus und rassistische Praktiken überwinden (vgl. Bielefeldt 1998; 2003, 2007, 2008).

Wir können explizit rassistische Handlungen, die bewusst und fokussiert erfolgen, von impliziten Praktiken unterscheiden, die sich ihrer rassistischen Dimension nicht bewusst sind und meistens weder gewillt noch in der Lage sind, jene zu reflektieren. Dabei wird keiner behaupten, dass ein explizites rassistisches Handeln besser sei als ein solches, das sich seiner eigenen rassistischen Prägung nicht bewusst ist. Ein rassistischer Hintergrund unserer Handlungen liegt immer dann vor, wenn wir jemanden aufgrund einer allgemeinen, stereotypen Zuschreibung und Gruppenzugehörigkeit benachteiligen und herabmindern. Leider tun wir dies fast unweigerlich, da unsere Gesellschaftsordnung und damit unsere Handlungen hierarchisch nach den Kategorien „oben“ und „unten“, „drinnen“ und „draußen“, „zugehörig“ und „nicht zugehörig“, „vertraut“ und „fremd“ strukturiert sind. Jede Handlung kann daher aus der Perspektive des *doing race* bzw. des *racial othering* im oben definierten Sinne beobachtet werden – und kann (so) von einer impliziten zu einer expliziten rassistischen Handlung werden. Zu einer explizit rassistischen Handlung wird sie dann, wenn die Benachteiligung, Entwertung oder Herabminderung des oder der Anderen aufgrund einer allgemeinen Attribution und Gruppenzugehörigkeit zum bewussten Fokus dieser Handlung wird. Wir unterscheiden daher zwischen einem strukturellen, impliziten bzw. unbewusst mitlaufenden *racial othering*, das all unsere Handlungen begleiten kann, und einem offensichtlich fokussierten, expliziten und bewussten *doing race*.

Wenn wir sagen, dass wir aufgrund unserer sozialen Ordnung fast unweigerlich rassistisch handeln, so ist ein solches Handeln jedoch ebenso wenig legitim wie jene sozialen Strukturen, die uns ein solches Handeln zumindest nahe legen. Daher möchten wir in dieser Studie Möglichkeiten reflektieren und aufzeigen, immer auch anders, d.h. anstatt rassistisch, anerkennend handeln zu können. Die Anerkennung der Anderen ist die Voraussetzung dafür, dass wir den Rassismus überwinden können.

Der Rassismus, der sich in der stigmatisierenden Herabminderung von subalternen Gruppen zeigt, ist aufgrund der hierarchischen Struktur jeglicher Gesellschaft mitten unter uns, sodass wir in unserem alltäglichen Handeln immer wieder rassistische Diskriminierungen mehr oder weniger unbewusst (re-)produzieren. Der Rassismus wird so zur potentiellen Kehrseite jeder Ethnisierung, da jede Beschreibung von ethnischer Andersheit zumindest eine relationale

Bewertung impliziert.¹³ Damit der Rassismus nicht in der Banalität des (immer auch bösen) Alltags verschwindet, macht es Sinn weitere Unterscheidungen einzuführen, die ihm jene scheinbare Harmlosigkeit eines „Rassismus aus der Mitte“ und „wir alle sind Rassisten“ nimmt, angesichts dessen es allzu leicht wäre, den Vorwurf der rassistischen Diskriminierung als eine kleinkarierte und humorlose Attitüde der *political correctness* lächerlich zu machen.¹⁴

So macht es erstens Sinn zwischen Alltagshandlungen und Gestaltungsentscheidungen zu unterscheiden: Während alltägliche Routinehandlungen keinen signifikanten Einfluss auf unser weiteres Leben bzw. die strukturelle Entwicklung einer sozialen Einheit (z.B. Gruppe, Organisation, Gesellschaft) haben, sind Gestaltungsentscheidungen strukturell relevant, da sie bestimmen, ob und wie es in unserem Leben und in den sozialen Kontexten, in denen wir leben, nachhaltig weitergeht bzw. weitergehen soll (vgl. Schimank 2005: 28-32). Klassische Gestaltungsentscheidungen sind schulische und berufliche Laufbahnentscheidungen, aber auch Heirat und Familiengründung. Bei ihnen spielen immer signifikante Andere eine Rolle, bei ersteren auch jene (professionellen und amtlichen) Gatekeeper, die über Zugänge zu Positionen und damit über unser soziales und berufliches Weiterkommen entscheiden.¹⁵ Daher ist es zweitens notwendig, zwischen Interaktionen auf Augenhöhe und solchen zu unterscheiden, die im Rahmen von asymmetrischen Herrschafts- und Machtstrukturen erfolgen. Denn es macht insbesondere dann Sinn von rassistischen Diskriminierungen zu sprechen, wenn sie im Kontext von asymmetrischen Herrschafts- und Machtstrukturen als Handlungen einer dominanten Mehrheit gegenüber einer subalternen Minderheit bzw. als Handlungen von professionellen oder amtlichen Gatekeepern gegenüber von diesen abhängigen Personen geschehen.

Diskriminierungen gegen das Kopftuch erfolgen im Kontext solcher asymmetrischer Herrschafts- und Machtstrukturen. Global sind sie Teil eines Konfliktes, der unter anderem unter dem Schlagwort „*Kampf der Kulturen*“ geführt wird. Die (Be-)Deutungen des Kopftuchs bewegen sich dann zwischen dem

13 So stellt Hans Peter Hahn in seiner Einführung in die Ethnologie Kultur und Gruppe als die beiden zentralen Bezugfelder der Ethnologie; die Gefahr des Rassismus/Kolonialismus und der Spionage dagegen als deren beiden zentralen Problematiken dar (Hahn 2013).

14 Siehe zur Alltäglichkeit und Allgegenwärtigkeit rassistischer Praktiken die Studien von Christa Markom: „Rassismus aus der Mitte“ (2014), von Mark Terkessidis: „Die Banalität des Rassismus“ (2004) und Iman Attias Analyse antimuslimischer „Alltagsdiskurse“ (dies. 2009: 95-150), in denen die Alltäglichkeit des Rassismus in der Mitte unserer Gesellschaft analysiert wird.

15 Zur Figur des Gatekeepers siehe Struck 2001.

Image, dass sich der Westen vom Orient macht (was wir mit Edward Said als „Orientalism“ bezeichnen) und dem Image, dass sich der Orient vom Westen macht (was mit dem Gegenbegriff des „Occidentalism“ bezeichnet wird).¹⁶ In diese globale Diskursordnung fügt sich auf der nationalen Ebene das asymmetrische Verhältnis der durch die christliche Kultur geprägten deutschen Mehrheitsgesellschaft gegenüber den muslimischen Migranten ein.

In diesem konflikträchtigen Verhältnis wird der Schleier zu einem *pars pro toto*, das die angebliche Fremdheit und Andersartigkeit der Subalternen markieren soll. Das Kopftuch wird zum sichtbaren Zeichen für die Praktiken der Stigmatisierung, der Entfremdung, der Entwertung und der Ausgrenzung, die nicht nur die kopftuchtragenden Frauen, sondern die Muslime in Deutschland insgesamt bedrohen.¹⁷ Diese Praktiken des *doing race* bzw. *racial othering* werden durch eine doppelte, abwertende Stereotypisierung des Kopftuchs seitens der westlichen, christlichen Mehrheitsgesellschaft begründet: Erstens wird das Kopftuch als Zeichen des Patriarchats und der Unterdrückung der Frau im Gegensatz zur westlichen Gleichberechtigung und Emanzipation der Frau objektiviert (bzw. reifiziert) und zweitens wird es als Zeichen des islamischen Fundamentalismus und politischen Islamismus im Gegensatz zum Liberalismus und Individualismus der westlichen Welt einseitig festgeschrieben.¹⁸ Durch diese doppelte Reduktion, Festschreibung und Reifikation im Sinne einer stereotypen Objektivierung wird das Kopftuch im westlichen Diskurs zu einem Zeichen der Rückständigkeit der islamischen Gesellschaften und des Islam im Vergleich zur Modernität der westlichen Gesellschaften. Dass diese einseitigen Reduktionen und Zuschreibungen meist jeglicher empirischen Grundlage entbehren, haben bereits mehrere Studien gezeigt.¹⁹ Wir werden uns daher die Frage stellen, wie die biographischen Erfahrungen der von Sümeyye Demir interviewten, kopftuchtragenden Frauen im Kontext dieser hier nur sehr knapp skizzierten Diskursformation zu verorten sind.

Unsere qualitative Studie möchte ein differenziertes und vertiefendes Verständnis für die schwierige Situation einer exponierten Gruppe bieten, die in unserer Gesellschaft aufgrund ihrer Sichtbarkeit besonders stark unter Vorurteilen und Benachteiligungen leidet. Das Anliegen der Studie geht jedoch über die Dokumentation der subjektiven Erfahrung einer exponierten Gruppe mittels der

16 Vgl. Said 1979; Buruma/Margalit 2002, 2004; Carrier 1995.

17 Zu den genannten und in Abschnitt 4.2 ausführlich in Bezug auf das Kopftuch erörterten Praktiken des Rassismus vgl. Hund 2007.

18 Vgl. z.B. von Braun/Mathes 2007; Scott 2007; Amir-Moazami 2007.

19 Siehe z.B. Karakaşoğlu-Aydin 1999; Nökel 2002; Klinkhammer 2000; Palm 2000; Amir-Moazami 2007.

Methoden der qualitativen Sozialforschung hinaus. Die oben genannten empirischen Fragestellungen verbinden wir daher mit den bereits vorher genannten theoretischen Problemstellungen: Wie verhalten sich die subjektiven Erfahrungen der kopftuchtragenden Frauen zum diskursiven Streit über das Kopftuch? Handelt es sich bei der Benachteiligung von Muslima, die ein Kopftuch tragen, um eine rassistische Form der Diskriminierung, die im Kontext einer rassistischen Produktion von Andersheit erfolgt? Wie kann diese Form der Diskriminierung und Produktion von Andersheit von anderen Formen unterschieden und abgegrenzt werden? Was bedeutet dies für unser Verhältnis zu kopftuchtragenden Muslima, für das Selbstverständnis unserer Gesellschaft und für die Anerkennung von Andersheit bzw. Fremdheit in unserer Gesellschaft? Kann die Kenntnis der subjektiven Sicht der kopftuchtragenden Frauen zu ihrer sozialen Anerkennung führen und ihre Integration ins Erwerbsleben unterstützen? Wie können wir vom *doing race* und *racial othering* zum *undoing race* und zur Anerkennung von uns fremder Andersheit gelangen?

1.2 Der Diskurs der Islamfeindlichkeit

Im westlichen Diskurs der Islamfeindlichkeit wird der Islam als politisches Gegenbild zum Westen und als das kulturell Andere zur westlichen Kultur inszeniert, sodass die Abwertung des Islam eine Aufwertung des Westens erzeugt und der Westen sich selbst im Negativbild des Islam positiv spiegelt.²⁰ Sowohl der mediale als auch der alltägliche Diskurs führen dann zu einem antimuslimischen Rassismus und zu einem *racial othering*, das die Muslime und Muslima durch stereotypisierende Attributionen stigmatisiert, abwertet und ausgrenzt. Im hegemonialen Diskurs gilt das Kopftuch als Image für die Unterdrückung der muslimischen Frau und dient als Symbol des Fundamentalismus bis hin zur potentiellen Gewaltsamkeit des Islam. Das Kopftuch wird so zu einem negativen kulturellen Leitbild, zu einem Anti-Bild, das im Widerspruch zur westlichen Kultur und Gesellschaft gesehen werden soll.²¹ Dementsprechend werden in den Medien „säkulare, liberale Muslime“ stereotyp als „gute“ Beispiele im Gegen-

20 Siehe dazu u.a. Attia 2009, Çakir 2014: 15-34; Rommelspacher 2002. Zum Begriff und der theoretischen Konzeptualisierung der Islamfeindlichkeit siehe ausführlich Çakir 2014. Zum Begriff des Diskurses und zur kritischen Diskursanalyse siehe u.a. Jäger 2010, 2012.

21 Siehe dazu u.a. Oestreich 2004; Braun/Mathes 2007; Scott 2007; Amir-Moazami 2007; Rommelspacher 2009.

satz zu den „radikalen und verbohrten orthodoxen“ Musliminnen und Muslimen angeführt (Shooman 2014: 130f.). Was Kai Hafez für das öffentliche Islambild in den europäischen Gesellschaften feststellt, gilt daher in besonders prägnanter Weise für das Kopftuch als ein in der Öffentlichkeit immer häufiger deutlich sichtbares Symbol des Islam:

„Öffentliche Islambilder tragen in Europa deutliche Züge einer Art kollektiven Wahrnehmungsextremismus: Sie sind hochgradig selektiv, parolenartig, stark abwertend und lassen einen radikalen Denkstil erkennen. Diese Negativbilder des Islam als „rassistisch“ zu bezeichnen, ist insofern berechtigt, als wir heute von einem Rassismus „ohne Rassen“ sprechen, der weniger physische Merkmale als vielmehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur/Religion zum Differenzkriterium erhebt. Rückentwicklungen zum genetischen Rassismus werden bisher von der Mehrheit der Europäer und in den großen Medien zurückgewiesen, der kulturelle Rassismus hingegen wird gar nicht als Rassismus betrachtet und banalisiert. Nur durch diese Umstrukturierung von Fremdbildern ist es möglich, dass ein großer Teil der europäischen Bevölkerung von sich behauptet, nicht rassistisch zu sein, sich offen gegen den Antisemitismus wendet und zugleich negative Vorurteile gegenüber dem Islam und den Muslimen pflegt. Islamfeindlichkeit wird durch dieses Wechselspiel zu einer Art politisch korrekter Salon-Islamophobie, die bis tief in die bürgerlichen Kreise hineinreicht und keineswegs ein extremes und radikales Element, sondern eine europäische Volkskultur darstellt. Zwar ist die Islamfeindlichkeit der Mehrheit nicht unbedingt intentional, sie muss sich weder in Alltagsdiskriminierung noch in islamfeindlicher Gewalt äußern. Sie wird aber, dafür gibt es genügend Anhaltspunkte, von rechtsextremen islamfeindlichen Gewalttätern als treibende Kraft für deren Taten verstanden.“ (Hafez 2013: 298)

Der Islam wird in den Medien oft in negativen Kontexten thematisiert: im Zusammenhang mit Konflikten und Intoleranz, Gewalt und Terror, Integrationsproblemen und als Gefahr für die soziale Kohäsion der Gesellschaft.²² Lünenborg et al. (2011) haben in ihrer Untersuchung „Migrantinnen in den Medien“ festgestellt, dass Migrantinnen aus westlichen Ländern vorteilhafter dargestellt werden als Migrantinnen aus Osteuropa oder den arabischen Ländern: Während Migrantinnen aus westlichen Ländern als emanzipierte, unabhängige und aktive Personen dargestellt werden, werden Migrantinnen aus Osteuropa oder den arabischen Ländern als passive, rückständige, unterdrückte und integrationsbedürftige Menschen beschrieben (ebd. 104). Quantitativ dominiert das Bild der

22 Siehe hierzu die Untersuchungen von Schiffer 2005a/b; Halm/Liakova/Yetik 2006; Hafez/Richter 2007; Hafez 2013: 205-246; Shooman 2008 und 2014; Hentges et al. 2014.

Migrantin als Opfer von Gewalt und Unterdrückung durch die Kultur des Herkunftslandes, was dazu führt, dass die muslimische Frau mit abwertenden Begriffen wie „Importbraut“, „Zwangsheirat“, „Ehrenmord“ und „Kopftuchmädchen“ assoziiert wird.

Die Diskursanalysen von Farrokhzad (2002; 2006) zeigen, dass die muslimische Frau mit Kopftuch oft mit Attributen wie „Rückständigkeit“ und „Unzivilisiertheit“, Unterdrückung der Frauen und potentiell gewaltbereitem Fundamentalismus in Zusammenhang gebracht wird (Farrokhzad 2002: 86). Das Nicht-Tragen des Kopftuchs hingegen wird mit „Modernität“ und „Aufgeklärtheit“ verbunden (ebd.: 87). Bildlich erscheint das Kopftuch häufig, wenn es um Integrationsprobleme muslimischer Migrantinnen aufgrund von Arbeitslosigkeit und Sprachdefiziten geht (Schiffer 2005b). Die kopftuchtragende Muslima ist offensichtlich eine Identifikationsfigur für all diese Probleme. Sie repräsentiert Integrationsprobleme, Fremdheit und Rückständigkeit. So werden veröffentlichte Meldungen mit den Inhalten von Terrorismus, Islamismus oder Gewalt ungeachtet jedes unmittelbaren thematischen Bezuges wie selbstverständlich mit Frauen abgebildet, die ein Kopftuch tragen (vgl. Schiffer 2005b: 2). Margreth Lünenborg resümiert die Medienforschung zu Migranten im Allgemeinen und zur Figur der kopftuchtragenden Muslima im Besonderen wie folgt:

„Die Medienforschung deutet darauf hin, dass Muslime in der Mediendarstellung zu dem symbolisch Anderen geworden sind. Und Frauen mit Kopftuch sind das Stereotyp - für muslimische Menschen, aber auch allgemein für das Nichtchristliche, Nichtwestliche, für das nicht zu unserer Nationalkultur Zugehörige.“ (zitiert nach Prevenzanos 2013)

Individuelle Portraits und Berichterstattungen über Muslima mit Kopftuch, die jene als selbstbewusste und erfolgreiche Persönlichkeiten zeigen, kommen in den Medien eher selten und wenn, dann meistens in den Lokalteilen bzw. Lokalmédien vor.²³ Selbst wenn die Muslima mit Kopftuch positiv dargestellt werden, zeigen diese Berichterstattungen das Kopftuch als ein Symbol der Fremdheit in der deutschen Öffentlichkeit. Diese diskursiven Praktiken haben Auswirkungen auf das Image der kopftuchtragenden Muslima. Die öffentliche Meinung in der Aufnahmegesellschaft wird dadurch ebenso manipuliert wie das Selbstbild der Kopftuchtragenden herausgefordert. Die von den Massenmedien verbreiteten Bilder und Metaphern bilden das Image der öffentlichen Meinung, da sie als die

23 So wurden z.B. nach der Darstellung von FEMEN-Protesten, die sich gegen die muslimische Bedeckung der Frau richteten, Gegenproteste von muslimischen Frauen mit Kopftuch gezeigt, die selbstbewusst ihre Entscheidung für das Kopftuch demonstrierten (siehe Pantel 2013 in sueddeutsche.de, 08.04.2013).

ganze Wahrheit erscheinen und sich durch ihre stereotype Wiederholung als solche einprägen und scheinbar selbst bestätigen. Dabei fungiert die Wiederholung als eine Art Beweis für die Wahrheit der stereotypen Aussage (vgl. Schiffer 2005b: 2).

In der autochthonen Mehrheitsgesellschaft entstehen dadurch Vorurteile, Ängste und Distanz in Bezug auf die muslimische Minderheit. Und die öffentliche Meinung beeinflusst die Politik und Gesetzgebung ebenso wie die Entscheidungen der Einzelnen. So diskriminieren potentielle Arbeitgeber Muslime mit Kopftuch, da sie entweder selbst Vorurteile gegen diese haben oder aber ihr Verhalten dadurch legitimieren, dass die Klienten oder Kundinnen eine Dienstleisterin mit Kopftuch nicht akzeptieren würden.²⁴ So lehnen es laut einer Studie 70 Prozent der Deutschen ab, dass Lehrerinnen ein Kopftuch in der Schule tragen dürfen (Bunz 2006).²⁵ Die diskursive Praxis der stigmatisierenden und exkludierenden Diskriminierungen wird dadurch zur sozialen Praxis.

Islamkritikerinnen oder Feministinnen wie Necla Kelek oder Seyran Ateş, die negative Erfahrungen mit dem Islam und ihrer eigenen türkischen Herkunftskultur machen mussten und diese stark verallgemeinern, dienen den Medien als „Kronzeuginnen“ für eine grundsätzliche und verallgemeinernde Ablehnung des Kopftuchs.²⁶ Die beiden Frauen beklagen das Kopftuch als Symbol der Unterdrückung der Frauen und sehen in ihm in erster Linie ein politisches und kein religiöses Symbol. So schreibt Seyran Ateş in ihrem Buch „Der Multikulti-Irrtum“:

24 Mehrere Verweise zu diesem Befund finden sich im Forschungsbericht von Peucker 2010: 30, 47f., 50, 54.

25 In der Kommune Au-Heerbrugg im Kanton St. Gallen wurde am 9. Februar 2014 öffentlich darüber abgestimmt, ob zwei minderjährige somalische Mädchen in der Schule einen Schleier tragen dürften: 990 Personen stimmten dagegen, 506 dafür (Salzbrunn 2014: 17f.).

26 Frauen wie Seyran Ateş und Necla Kelek befinden sich in einer schwierigen Lage, aufgrund ihrer Position zwischen den Kulturen: Was sie für die einen zu „Kronzeuginnen“ macht, lässt sie für die anderen zu „Nestbeschmutzerinnen“ werden. Beide Autorinnen verbinden ihre Aussagen sehr eng mit ihrer persönlichen Lebensgeschichte, ihren persönlichen Erfahrungen und ihrem persönlichen Einsatz und Kampf für die Rechte von unterdrückten Frauen. Diese Erfahrungen möchte ich ausdrücklich respektieren und Frau Ateş' Einsatz und Kampf für die Rechte unterdrückter Frauen mit der Anerkennung würdigen, die ihm ohne jeden Zweifel gebührt (Ateş 2006). Als äußerst problematisch empfinde ich jedoch die prinzipiellen Verallgemeinerungen, die beide Frauen – wie auch in ähnlicher Weise Ayaan Hirsi Ali (2006) – aufgrund dieser Erfahrungen formulieren (siehe zu den diskursiven Argumentationsstrategien der „Kronzeuginnen“ auch Shooman 2014: 110-124).

„Ich bin der Auffassung, dass das Kopftuch kein religiöses, sondern ein politisches Symbol ist für die untergeordnete Stellung der Frau. Das Kopftuch ist ein geschlechtsspezifisches, nach außen gerichtetes Unterscheidungsmerkmal von Mann und Frau, das diesen Unterschied mit Nachdruck postuliert. Es demonstriert nicht die religiöse Unterordnung der Frau im Verhältnis zu Gott, sondern die gesellschaftliche Unterordnung der Frau unter die Herrschaft des Mannes. Daher ist es nicht – wie es immer geschieht – mit dem Kreuz und der Kippa gleichzusetzen, die ausschließlich religiöse Symbole darstellen und in keiner Weise die Geschlechterrolle definieren. Das Kopftuch signalisiert den sexuellen Wert der Frau, welcher die Männer reizen würde, wenn sie sich nicht verhüllen würde. Es ist ein Symbol der Reduzierung der Frau zum Sexualobjekt.“ (Ateş 2007: S. 126)

Seyran Ateş bestreitet keineswegs, dass es emanzipierte Muslima gibt, die das Kopftuch freiwillig und aus religiösen Motiven tragen; sie sieht in jenen jedoch eine kleine Minderheit, die nicht in der Lage ist, die allgemeine politische, frauenfeindliche und sexistische Bedeutung des Kopftuchs zu revidieren. Das Kopftuch ist für sie kein komplexes, offenes Symbol, sondern ein klar definiertes Zeichen, das die Unterordnung und Sexualisierung der Frauen symbolisiert.

Im Gegensatz dazu kommen zahlreiche wissenschaftliche Studien zu dem Ergebnis, dass von einer generellen Unterdrückung der muslimischen Frauen, insbesondere derjenigen, die ein Kopftuch tragen, nicht die Rede sein kann (Siehe z.B. Karakaşoğlu-Aydin 1999; Nökel 2002; Klinkhammer 2000; Amir-Moazami 2007).²⁷ Über 90 Prozent der verschleierten Muslima geben an, das Kopftuch aus religiösen Gründen zu tragen (Haug et al. 2009: 205f.). 43 Prozent nennen „das Kopftuch vermittelt mir Sicherheit“ als weiteren Grund und gut ein Drittel trägt das Kopftuch, um als Muslima erkennbar zu sein. Gründe die eine Eigenmotivation für das Tragen des Kopftuchs erkennen lassen, überwiegen damit ganz deutlich gegenüber Gründen, bei denen Erwartungen oder gar der Zwang durch Andere eine Rolle spielen. So erwähnen nur jeweils sechs bis sieben Prozent der Frauen Erwartungen oder Forderungen seitens des Partners, der Familie oder der sozialen Umwelt als Gründe für das Tragen des Kopftuchs (ebd.). Insgesamt tragen weniger als ein Drittel der Muslima in Deutschland ein

27 Laut der repräsentativen Studie von Becker und El-Menouar gilt dies auch für die Vereinbarkeit von Familie und Beruf: „Patriarchale Geschlechterhierarchien im Sinne der Nachrangigkeit von Frauen in Bereichen von Familie und Beruf werden von der großen Mehrheit der Christen und Muslime abgelehnt. Nur jeweils eine Minderheit – unter Christen rund 11 Prozent und unter Muslimen rund 17 Prozent - weist Ansichten auf, die zumindest teilweise als frauenbenachteiligend einzustufen sind. Somit haben Christen und Muslime relativ ähnliche Ansichten über die Chancengleichheit von Männern und Frauen.“ (dies. 2014: 178)

Kopftuch, wobei der Anteil der türkischstämmigen kopftuchtragenden Frauen mit etwa einem Drittel etwas höher liegen dürfte (ebd. 194ff.).²⁸

Haug et al. stellen eine Polarisierung der in Deutschland lebenden Muslima hinsichtlich des Kopftuchtragens fest: „Die Frage, ob ein Kopftuch getragen wird, scheint unter den Musliminnen ein polarisierendes Thema zu sein. Mit einem Anteil von knapp 70 Prozent gibt die überwiegende Mehrheit der befragten Frauen an, nie ein Kopftuch zu tragen [...]. Fast 23 Prozent geben an, immer ein Kopftuch zu tragen. Eine Minderheit von 8 Prozent der Frauen hat sich bezüglich des Kopftuchtragens nicht festgelegt und trägt dieses manchmal oder meistens“ (ebd. 198). Zum anderen stellen sie einen engen, jedoch keinen zwangsläufigen Zusammenhang mit einer starken Religiosität fest: „Keine der befragten Musliminnen, die sich als nicht gläubig bezeichnet, trägt ein Kopftuch [...]. Von den stark gläubigen Musliminnen trägt indessen jede Zweite immer, meistens oder manchmal ein Kopftuch. Dennoch zeigen die Befunde, dass starke Gläubigkeit nicht zwangsläufig mit dem Tragen eines Kopftuchs einhergeht. So verlässt immerhin jede zweite stark gläubige Muslimin unbedeckt das Haus“ (ebd. 201).

Durch die empirische Meinungsforschung wissen wir, dass unter der deutschen Bevölkerungsmehrheit negative Einstellungen gegenüber der muslimischen Minderheit stark verbreitet sind (Gamper 2011: 31ff., Hafez/Schmidt 2015). Diese negativen Einstellungen der Mehrheitsbevölkerung stehen in deutlichem Widerspruch zur offenen Haltung der Muslime, die sich mit der deutschen Gesellschaft und ihren demokratischen Werten eng verbunden fühlen (Religionsmonitor 2015: 4).²⁹ So stimmen 90 Prozent der hochreligiösen, mittel-

28 In Bezug auf das Tragen des Kopftuchs „zeigen sich Unterschiede hinsichtlich der Konfessionsrichtung, des Alters und dem Grad der Gläubigkeit. Bezüglich der Konfessionen zeigt sich, dass die befragten Aleviten ihr Haupt fast nie verschleiern. Bei den Muslima aus den anderen befragten Gruppen variiert der Anteilswert zwischen 21,4 Prozent bei den Schiiten und 50,8 Prozent bei den Ahmadiyya. Bei der größten muslimischen Gruppe in Deutschland, den Sunniten, tragen 34,8 Prozent der Frauen ein Kopftuch. Ein Zusammenhang findet sich auch zwischen dem Alter und dem Anteil der kopftuchtragenden Frauen. Der Anteil steigt mit dem Alter der Muslima: Auch zwischen der Bedeutung der Religiosität und dem Anteil der Frauen, die ein Kopftuch tragen, besteht eine Verbindung, die jedoch keinem Automatismus unterliegt (vgl. Haug et al. 2009: 194ff.).“ (Gamper 2011: 54f.)

29 Dirk Halm und Martina Sauer sehen in ihrer Untersuchung muslimischer Religiosität aufgrund der Daten des Religionsmonitors „Hinweise für eine zunehmende Entkoppelung zwischen religiösen Überzeugungen und Wertvorstellungen“ (dies. 2015: 47).

und weniger religiösen sunnitischen Muslime der Aussage zu, dass die Demokratie eine gute Regierungsform sei (ebd.). Sie sind für religiöse Vielfalt grundsätzlich offen und erkennen auch andere Religionen im hohen Maße an.³⁰ „Der offenen Haltung der Muslime steht eine zunehmende ablehnende Haltung der deutschen Mehrheitsgesellschaft gegenüber. [...] Über die Hälfte der Bevölkerung nimmt den Islam als Bedrohung wahr und ein noch höherer Anteil ist der Ansicht, dass der Islam nicht in die westliche Welt passt“ (ebd.: 7). Dabei hat sich die Ablehnung des Islam von 2012 bis November 2014, d.h. in den zwei Jahren seitdem die Interviews mit den verschleierten Frauen geführt wurden, noch verstärkt.³¹

Kai Hafez und Sabrina Schmidt stellen im Resümee ihrer Studie zur „Wahrnehmung des Islam in Deutschland“ unter anderem fest: „Der Raum der gesellschaftlichen Anerkennung des Islam in Deutschland ist sehr begrenzt. [...] Die Mehrzahl der Menschen in Deutschland neigt in Bezug auf den Islam zu weitaus stärkeren Feindbildern als bei anderen Religionen. [...] Islamfeindlichkeit ist keine randständige Erscheinung, sondern sie ist ein ‚salonfähiger‘ Trend, der mit dem Salon-Antisemitismus des 19. Jahrhunderts vergleichbar ist“ (dies. 2015: 64f.). Die sehr stark verbreiteten stereotypen Vorurteile gegenüber dem Islam stehen zum einen im Gegensatz zur vielfach belegten sehr hohen sozialen Integrationsbereitschaft der Muslime in Deutschland (vgl. u.a. auch Halm/Sauer 2015). Zum anderen gerät jedoch auch eine Gesellschaft, die sich für nicht-rassistisch, weltoffen und offen gegenüber anderen Religionen hält, in hohem Maße in Widerspruch zu ihrem eigenen Anspruch, wenn sie den Islam und die im Lande lebenden Muslime aus dieser Werteordnung ausgrenzt: „Das verbreitete Negativbild des Islam steht im Widerspruch zu der Tatsache, dass die überra-

Religiöse Überzeugungen und demokratische Werte können so unterschiedlichen Wertsphären zugeordnet werden, die nicht miteinander in Konflikt geraten müssen.

- 30 „Dem Satz, man sollte allen Religionen gegenüber offen sein, stimmen 93 Prozent der hochreligiösen sunnitischen Muslime zu. [...] Mit 85 Prozent sind nahezu ebenso viele der Meinung, jede Religion habe einen wahren Kern. Die zunehmende religiöse Vielfalt in unserer Gesellschaft empfinden 68 Prozent der hochreligiösen, 71 Prozent der mittel- und 75 Prozent der wenig religiösen Sunniten in Deutschland als Bereicherung.“ (Religionsmonitor 2015: 4)
- 31 „Während im Jahr 2012 bereits 53 Prozent der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung der Meinung war, der Islam sei ‚sehr‘ oder ‚eher‘ bedrohlich, sind es heute 57 Prozent, die so denken. Noch deutlicher zugenommen hat die Ansicht, der Islam passe nicht in die westliche Welt – von 52 Prozent auf 61 Prozent.“ (Religionsmonitor 2015: 7)

gende Mehrheit der Befragten Religionstoleranz im Allgemeinen begrüßt“ (Hafez/Schmidt 2015: 65).

Angesichts dessen ist es keineswegs übertrieben von einem sich formierenden Diskurs der Islamfeindlichkeit zu sprechen: Islamfeindliche Aussagen durchdringen und beherrschen die Massenmedien und die öffentliche Meinung ist mehrheitlich durch islamfeindliche Einstellungen geprägt. Im folgenden Abschnitt werden wir sehen, dass sich solche Aussagen und Einstellungen durchaus negativ auf das praktische Handeln und damit auf die Integrationschancen von kopftuchtragenden Muslima auswirken. Der Diskurs der Islamfeindlichkeit korreliert mit der Formierung eines gesellschaftlichen Dispositivs, in dem Islamfeindlichkeit durch Gesetze und Regelungen institutionalisiert wird. Das Verbot des Schleiers in bestimmten beruflichen Positionen ist im Rahmen dieser Formierung nur ein Beispiel; ein weiteres ist das in der Schweiz durch Volkentscheid ausgesprochene Verbot des Baus von Minaretten.³²

1.3 Integration in Bildung und Beschäftigung

Die türkische Migrantengruppe ist zusammen mit den Spätaussiedlern aus Osteuropa die größte Migrantengruppe in Deutschland. Sie stellt zugleich die größte ethnische Gruppe der in Deutschland lebenden Muslime: Von ca. vier Millionen in Deutschland lebenden Muslimen, das sind ca. fünf Prozent der Gesamtbevölkerung, weisen 2,5 bis 2,7 Millionen einen türkischen Migrationshintergrund auf (Haug/Müssig/Stichs 2009: 57f.).

Arbeitsmigranten und -migrantinnen aus der Türkei kamen in der Regel aus den ländlichen Regionen der Türkei und mit einem geringen formalen Bildungsniveau nach Deutschland. Die meisten von ihnen führten Tätigkeiten in der Industrie aus und waren sowohl durch den Verschleiß ihrer Arbeitskraft als auch durch den Umbruch von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft stark überproportional von Arbeitslosigkeit betroffen (Tarvenkorn 2011). Diese Situation hat sich für die zweite und dritte Generation, d.h. die Kinder und Enkel der ersten Generation der Arbeitsmigrantinnen und -migranten, die in der Regel in Deutschland aufgewachsen sind, zwar deutlich verbessert, aber nicht grundlegend verändert (Kalter 2005: 303-332, Sauer/Halm 2009: 49, Kalter/Granato/Kristen 2011). Nach wie vor verfügen sie häufig über keine oder eher geringe Qualifikationen und sind im Vergleich zu deutschen Bezugsgrup-

32 Zum Kopftuch siehe u.a. Oestreich 2004; Berghahn/Rostock 2009; zur Schweiz siehe Behloul/Leuenberger/Tunger-Zanetti 2013.

pen, aber auch zu anderen Migrantengruppen überproportional von Arbeitslosigkeit bedroht (Woellert et al. 2009).

Die stärkste Erklärung für diese Chancenungleichheit stellt die stark überproportionale Herkunft türkischer Migrantinnen und Migranten aus der Arbeiterschicht, insbesondere aber der Schicht der Un- und Angelernten dar. Mit der Herkunft aus den unteren Schichten der Gesellschaft kann der Großteil der geringeren Bildungs- und Erwerbschancen dieser Gruppe erklärt werden (Geißler 2002: 119; Sauer/Halm 2009: 31, 41). Für die zweite und dritte Generation wirkt darüber hinaus die türkisch-deutsche Bikulturalität und -lingualität als ein zweiter wesentlicher Faktor der Benachteiligung: In diesem Kontext stellt insbesondere das Aufwachsen mit zwei Sprachen – der türkischen Sprache in der Familie und der deutschen Sprache im Bildungssystem – eine Hürde für die Versetzung auf die weiterführenden Schulen dar. Denn einerseits fehlt im deutschen Bildungssystem eine systematische vorschulische Sprach-Bildung und andererseits wird sehr früh nach unterschiedlichen Schularten selektiert.³³ Diese Benachteiligungen, die im Erziehungs- und Bildungssystem auf keine kompensierenden Strukturen treffen, setzen sich aufgrund der kumulativen Logik und Kopplung von Bildungs- und Erwerbserfolgen im gesamten Lebenslauf fort (Hillmert 2011).

Was für die Gruppe der Bevölkerung mit türkischem Migrationshintergrund insgesamt gilt, trifft insbesondere auf die Frauen unter ihnen zu. Sowohl im Vergleich zu den türkischen Männern als auch im Vergleich zu anderen Herkunftsgruppen sind jene seltener in den Arbeitsmarkt eingebunden:

„In Deutschland sind die Hälfte der türkeistämmigen Migranten erwerbstätig, davon 41 Prozent in Vollzeit und acht Prozent in Teilzeit. Vier Prozent sind geringfügig erwerbstätig, 47 Prozent nicht erwerbstätig. Die Erwerbstätigenquote im bundesdeutschen Durchschnitt betrug im Jahr 2006 68 Prozent lag also über derjenigen der türkischen Gruppe. [...] Die Erwerbstätigkeit unterscheidet sich stark nach Geschlecht. So gehen 2008 nur 24 Prozent der [türkeistämmigen] Frauen in Deutschland einer Vollzeitbeschäftigung und 13 Prozent einer Teilzeitarbeit nach, zugleich sind 58 Prozent der Männer in Vollzeit und vier

33 Während Bikulturalität und Zweisprachigkeit im späteren Leben einen Vorteil für den Einzelnen ebenso wie für die Gesellschaft darstellen können, sind sie in der (frühen) Schullaufbahn eine zusätzliche Hürde, da es sehr viel schwieriger ist, zwei anstelle von nur einer Sprache zu lernen und zu beherrschen. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Bewertungen ausschließlich auf der Basis der Verkehrssprache, nicht jedoch der Muttersprache erfolgen, die Kenntnis einer zweiten Sprache also keinerlei Anerkennung im Schulsystem erfährt (vgl. Esser 2006).

Prozent in Teilzeit erwerbstätig. 57 Prozent der Frauen gehen keiner Erwerbstätigkeit nach, dagegen nur 37 Prozent der Männer.“ (Sauer/Halm 2009: 47)

Daher wird die Arbeitsmarktintegration von Musliminnen und Muslimen „in erster Linie durch das Geschlecht und weniger durch die Religion bestimmt“ (Stichs/Müssig 2013: 77).³⁴ Das Muster der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ist jedoch kein für Personen mit Migrationshintergrund spezifisches Phänomen, sondern gilt auch für die Bevölkerung ohne Migrationshintergrund. Hierbei spielt die Familiensituation eine Rolle: „Frauen mit Kindern im Haushalt übernehmen mit einer geringeren Wahrscheinlichkeit qualifizierte Tätigkeiten als qualifizierte Frauen“ (ebd. 78).

Auch religiöse Aspekte wirken sich nur auf die Erwerbsbeteiligung von Frauen, nicht auf die der Männer aus. Sowohl bei christlichen als auch bei muslimischen Frauen nimmt die Arbeitsmarktintegration mit dem Grad ihrer Gläubigkeit ab (ebd. 70f.). Musliminnen sind jedoch „in Deutschland bei sonst gleichen Voraussetzungen signifikant seltener erwerbstätig [...] als Christinnen mit entsprechendem Migrationshintergrund“ (Stichs/Müssig 2013: 69f.). Einer Untersuchung von Inna Becker und Yasemin El-Menouar (2014: 174) zufolge, beteiligen sich muslimische Frauen bedingt durch Kleinkinder im Haushalt seltener an Erwerbsarbeit:

„Zwei Drittel der Muslime in einer Partnerschaft befinden sich in der Erwerbskonstellation ‚Mann Vollzeit – Frau geringfügig oder gar nicht erwerbstätig‘. Damit liegen traditionelle Erwerbskonstellationen deutlich häufiger vor als unter Christen (mit einem Anteil von 38,2 Prozent). Dies entspricht jedoch nicht den Wunschvorstellungen der Befragten. Die große Mehrheit der Muslime und Christen wünscht sich, dass beide Partner Vollzeit erwerbstätig sind. Entsprechend herrscht unter Muslimen mit einer traditionellen Erwerbskonstellation die größte Diskrepanz zwischen dem gelebten und dem gewünschten Modell. Ein zentraler Grund für die niedrige Arbeitsmarktintegration von muslimischen Frauen sind Kinder im Alter von unter sechs Jahren, die häufiger in muslimischen Haushalten zu finden sind. Wird dieser Aspekt berücksichtigt, gleichen sich die Erwerbskonstellationen von Christen und Muslimen stark an.“ (Becker/El-Menouar 2014: 181)

Ein hoher Bildungsabschluss geht mit einer stärkeren Ablösung von traditionellen Geschlechterrollenmodellen einher und bereits „gute“ Deutschkenntnisse erhöhen die Chancen von christlichen und muslimischen Frauen auf eine Erwerbsbeteiligung (ebd. 175, 183). Zudem sind anerkannte Berufsabschlüsse ein

34 Das gleiche gilt daher für das Verhältnis von türkischen Migrantinnen und Migranten insgesamt (vergleiche auch Peuckert 2010: 36).

wichtiger Einflussfaktor für die Erwerbsintegration: Dabei gelingt es erwerbstätigen Musliminnen und Christinnen gleichermaßen, ihre Qualifikationen auf dem Arbeitsmarkt umzusetzen (Stichs/Müssig 2013: 74). Allerdings sinkt „bei Musliminnen aus der Türkei und Nordafrika die Chance, eine qualifizierte Erwerbstätigkeit auszuüben“, was insbesondere an ihrer Herkunft aus der bildungsfernen Arbeiterschichten liegen könnte (ebd.: 75). Insgesamt stellen Becker und El-Menouar jedoch fest, „dass Erwerbsmodelle, bei denen beide Partner arbeiten, längst etabliert sind, und Vorstellungen vom Mann als alleinigem Ernährer der Familie weder bei Christen noch bei Muslimen dominieren“ (dies. 2014: 175).

Verschleierte Muslima verfügen über geringere Bildungsabschlüsse als Muslima ohne Kopftuch. Auch bewerten verschleierte Muslima ihre deutschen Sprachkenntnisse deutlich schlechter als christliche und muslimische Zuwanderer beiderlei Geschlechts (Stichs/Müssig 2013: 67). Die vergleichsweise deutlich schlechteren Sprachkenntnisse der verschleierten Musliminnen haben einen negativen Effekt auf ihre Integration ins Erwerbsleben (ebd. 70). Verschleierte Frauen sind seltener in den Arbeitsmarkt eingebunden als christliche und muslimische Frauen, die kein Kopftuch tragen, und sie sind zugleich am häufigsten geringfügig beschäftigt (ebd. 63). Verfügen sie jedoch über eine anerkannte berufliche Qualifikation, so können verschleierte Muslima diese gleichermaßen auf dem Arbeitsmarkt umsetzen wie Musliminnen ohne Kopftuch (ebd. 75).³⁵ An diesen quantitativen Analysen zeigt sich, dass eine anerkannte Qualifikation, die entsprechende Sprachkenntnisse voraussetzt, das entscheidende Kriterium für die Arbeitsmarktintegration ist. Ob eine solche Berufsqualifikation erworben wird, darüber entscheidet wiederum ganz wesentlich die sozioökonomische Schichtzugehörigkeit und das Geschlecht – und weit weniger die andersartige ethnische Herkunft oder Religion.

Mario Peucker analysiert in einem Forschungsbericht der Antidiskriminierungsstelle des Bundes die Diskriminierung von Musliminnen und Muslimen in der deutschen Arbeitswelt und kommt zu dem Ergebnis, dass die empirische Diskriminierungsforschung in Deutschland noch unterentwickelt sei (ders. 2010). Ferner macht er neben der ethnischen Herkunft auf die Verflechtung verschiedener Diskriminierungsgründe wie Religion und Geschlecht aufmerksam. Allgemein betrachtet sei die ethnische Herkunft ein häufiger Abweisungsgrund, da oft ein „unterdurchschnittliches Qualifikationsniveau und eine geringe Leistungsfähigkeit“ aufgrund der Herkunft unterstellt würden (ebd. 4). Peucker

35 Die Studie von Stichs und Müssig unterscheidet nicht zwischen dualen und akademischen Berufsausbildungen. Laut einer anderen Studie sind Akademikerinnen mit türkischem Migrationshintergrund häufiger arbeitslos als türkischstämmige Frauen, die über eine betriebliche Ausbildung verfügen (vgl. Liebig/Widmann 2009).

macht jedoch auch darauf aufmerksam, dass speziell muslimische Frauen mit Kopftuch Diskriminierungen erleben.³⁶ Arbeitgeber entscheiden sich gegen muslimische Bewerberinnen, die ein Kopftuch tragen, weil sie ökonomische Einbußen befürchten. Sie erwarten negative Kundenreaktionen oder innerbetriebliche Konflikte. Laut Befragungen seien für diese Frauen die Chancen beim Zugang zum Arbeitsmarkt daher besonders beeinträchtigt. Die religionsbezogenen Barrieren, die eine Ausübung unterschiedlicher Berufe verhindern, seien bislang allerdings kaum empirisch untersucht worden (ebd. 5).

„Diskriminierung spiegelt sich nicht immer in den Datensätzen der analysierten Statistiken wider. Antimuslimisches oder rassistisches Mobbing und andere Formen von Schlechterbehandlung durch Vorgesetzte oder Kollegen hinterlassen üblicherweise keine Spuren in den Statistiken und können daher mit diesem Analyseansatz nicht aufgedeckt werden.“ (Peucker 2010: 24)

Implizite Formen der Diskriminierung lassen sich insbesondere durch qualitative Methoden ermitteln. So können wir in dieser Studie die Mechanismen der Diskriminierung sehr genau durch die Analyse der qualitativen Daten aus der Sicht der interviewten Muslima erfassen. Die subjektiven Diskriminierungserfahrungen von Personen mit Migrationshintergrund sind in den Bereichen Arbeitsmarkt und Bildung besonders hoch (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2012: 12). Eine Studie der Universität Bielefeld bestätigt die Diskriminierungserfahrungen der türkischstämmigen Zuwanderer in der Wohnungssuche, bei Ämtern bzw. der Polizei sowie bei der Arbeitssuche und der Beförderung (Salentin 2007). 67 Prozent der Interviewten gaben in der Befragung des Zentrums für Türkeistudien an, im alltäglichen Leben eine Ungleichbehandlung erfahren zu haben. Ein durchaus interessanter Befund ist, dass türkischstämmige Zuwanderer der Nachfolgegeneration und Heiratsmigranten mehr Diskriminierung als Personen der ersten Migrantengeneration erleben. Dieses überraschende Ergebnis führt zur Interpretation, dass die Diskriminierung in den Bereichen am stärksten empfunden wird, „in denen generell ein hohes Maß an ökonomischer oder sozialer Konkurrenz und Konflikte um knappe Ressourcen herrschen“ (Sauer 2010: 148; zitiert nach Peucker 2010: 34).

40 Prozent der Befragten haben Diskriminierung bei der Arbeitssuche empfunden. In der europaweiten Umfrage EU-MIDIS geben dies ebenso viele türkischstämmige Muslima und Muslime an (FRA 2009a; zitiert nach Peucker

36 Vgl. Peucker 2010: 30, 36, 45f., 47f., 50f, 54. Auch Färber et al. 2008 belegen die diskriminierende Einstellungspraxis von Arbeitgebern gegenüber Frauen mit Kopftuch.

2010: 35). Laut den Ergebnissen einer Studie des Integrationsbarometers des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2010), bei denen die türkischstämmigen Befragten die höchsten Werte erfahrener Ungleichbehandlung aufweisen, sind die Bereiche Arbeitsplatz und Arbeitssuche besonders stark betroffen (zitiert nach Peucker 2010: 35). In einer Feldstudie der Universität Konstanz wurden für einen Praktikumsplatz bei gleicher Qualifikation deutsche Bewerberinnen und Bewerber denjenigen mit türkisch klingenden Namen vorgezogen (vgl. Kaas/Manger 2010). In einer ähnlichen Studie wurde zusätzlich nach Geschlecht unterschieden. Dort bekam die türkische Frau die meisten Absagen. Die deutsche Frau wurde dem türkischen Mann vorgezogen (Akman et al. 2005: 74). Auch in der in Hamburg und Berlin durchgeführten Studie des Open Society Instituts fühlten sich muslimische Frauen häufiger diskriminiert; Frauen nehmen offensichtlich häufiger Diskriminierung wahr als Männer (OSI 2010a; OSI 2010b).

Die gesetzlich verordneten Kopftuchverbote für Lehrerinnen und Erzieherinnen in öffentlichen Schulen und Kindergärten scheinen Diskriminierungen gegen das Kopftuch in allen öffentlichen Bereichen und weit darüber hinaus zu legitimieren.³⁷ Aufgrund der Vorbildfunktion des öffentlichen Dienstes haben diese Gesetze eine negative Signalwirkung auf den gesamten Arbeitsmarkt. Anstatt seine Leitbildfunktion im Kampf gegen Diskriminierungen wahrzunehmen, scheint der öffentliche Dienst daher durch seine eigenen Regulierungen ein diskriminierendes Verhalten gegenüber Kopftuchträgerinnen zu legitimieren.

Qualitative Untersuchungen über die Gatekeeper des Arbeitsmarktes weisen ebenfalls abwertende Einstellungen gegenüber türkischen und muslimischen Migrantinnen und Migranten nach (Gestring/Janßen/Polat 2006; zitiert nach Peucker 2010: 45f). Die Personalverantwortlichen unterstellen den türkischen Bewerberinnen schwache Deutschkenntnisse, mangelndes Verantwortungsbewusstsein, fehlende Teamfähigkeit, Selbstüberschätzung, mangelnde Arbeitsmoral, Unzuverlässigkeit oder fehlendes Interesse an Weiterbildung (ebd.). Die persönlichen Vorbehalte dieser Gatekeeper gegenüber türkischen Migrantinnen, insbesondere aber gegenüber kopftuchtragenden Muslima wurde hier direkt auf die Bewerberinnen übertragen: „12 der 19 Gatekeeper, die allein über die Rekrui-

37 So stellt bereits Heide Oestreich fest: „Die Gerichte haben zur Stigmatisierung einer Minderheit beigetragen“ (2004: 78). Zur Kopftuchdebatte und zu den gesetzlichen Kopftuchverboten in den einzelnen Bundesländern siehe Oestreich 2004; Berghahn/Rostock 2009; Henkes/Kneip 2009. In Hessen wurde das Kopftuchverbot auf den gesamten öffentlichen Dienst ausgedehnt (vgl. Sacksofsky 2009). Auch für Polizistinnen und Richter gilt ein gesetzliches Kopftuchverbot in vielen Bundesländern (vgl. Berghahn 2009).

tierung entscheiden, lehnen es entweder explizit ab, türkischstämmige Frauen mit Kopftuch einzustellen, oder stehen einer solchen Einstellung zumindest sehr skeptisch gegenüber. [...] Abgesehen von einem Reinigungsunternehmen stellt kein einziges Unternehmen im Dienstleistungsbereich Kopftuchträgerinnen ein, wobei mit den erwarteten ökonomischen Folgen argumentiert wird. Das Kopftuch gilt dabei oft als ‚befremdliches Symbol kultureller Andersartigkeit‘, das die Gatekeeper ihren Kunden nicht zumuten möchten“ (Peucker 2010: 45f.).

Aber auch türkischstämmige Bewerberinnen ohne Kopftuch werden teilweise mit dem Grund der unterstellten Familienorientierung abgewiesen. Migrantinnen würden insbesondere wegen unterstellter „Familienorientierung“, d.h. wegen „besonders hoher Ausfallzeiten aufgrund vieler Kinder“ nicht eingestellt (Peucker 2010: 47-48). Tatsächlich zeigen türkische Migrantinnen und insbesondere türkischstämmige Muslime, die ein Kopftuch tragen, in Umfrageergebnissen eine etwas stärkere Familienorientierung als deutsche Frauen.³⁸

Inna Becker und Yasemin El-Menouar haben in einer repräsentativen Studie untersucht, welche Zusammenhänge zwischen Geschlechterrolleneinstellungen sowie gelebten Geschlechterrollen zum einen und der Religionszugehörigkeit, der religiösen Praxis und soziodemographischen Faktoren zum anderen bestehen: „Die Ergebnisse zeigen zum Teil nur geringe, zum Teil jedoch auch größere Unterschiede zwischen Christen und Muslimen. Die Religionszugehörigkeit bildet dafür jedoch keine hinreichende Erklärung“ (Becker/El-Menouar

38 In einer empirischen Studie, in der Frauen befragt wurden, die ein Kopftuch tragen, stellte sich heraus, dass für diese Frauen „familiäre Werte einen herausragenden Stellenwert“ haben (Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006: 28). Familiäre Werte waren für sie bedeutender als Freiheit und Selbstverwirklichung und ein harmonisches Familienleben stellt für 93 Prozent dieser Frauen ein sehr wichtiges Lebensziel dar. Eine Studie von Röhr-Sendlmeier und Yun (2006) über „Familienvorstellungen im Kulturkontakt“ zeigt für türkische und italienische Migrantengruppen eine stärkere Orientierung an familiären Traditionen und Werten, während für deutsche und koreanische Familien Individualität und Rationalität im Vordergrund stehen. In der vergleichenden Studie von Gümen/Herwartz/Westphal von 1994 waren die türkischen Frauen etwas stärker als die aus Osteuropa stammenden und deutschen Frauen der Meinung, „dass die Familie eine wichtige Basis darstellt“. Auch in der Studie von Wagner und Weiß (2010) zum Zusammenhang von „Erwerbssituation und Partnerschaft“ unterscheiden sich türkische Paare durch ein traditionelleres Geschlechterverhältnis und -bild von deutschen Paaren. Untersuchungen, die den Generationenverlauf innerhalb der türkischen Migrantengruppe berücksichtigen, stellen jedoch einen Rückgang traditioneller Lebensvorstellungen fest (vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005: 96 – 134).

2014: 177). Insgesamt kommen sie zu dem Ergebnis, dass zum Teil nur geringe Unterschiede aufgrund der Religionszugehörigkeit vorliegen und dass, wenn größere Unterschiede zwischen Christinnen und Musliminnen bestehen, „die Religionszugehörigkeit dafür keine hinreichende Erklärung bildet, da sich der Unterschied häufig durch soziodemographische Faktoren wie z.B. Schichtzugehörigkeit, Bildung und Anzahl der Kinder unter sechs Jahren erklären lässt“ (ebd.).

Musliminnen und Muslime sind keine in sich homogene Gruppe, sodass sich in Bezug auf die verschiedenen Aspekte der Geschlechterrolleneinstellungen und der gelebten Geschlechterrollen „Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit ähnlicher als Personen derselben Religion“ sein können (ebd. 178). So hängen sowohl bei Christen als auch bei Muslimen traditionelle Vorstellungen der Geschlechterrollen mit der Intensität der religiösen Praxis zusammen. Dabei sind durchaus Unterschiede in den Rollenbildern hinsichtlich der Religionszugehörigkeit zu erkennen. Diese Unterschiede gleichen sich über die Generationen hinweg jedoch stark an:

„Klassische Rollenbilder, bei denen die Bereiche Haushalt und Familie der Frau zugeordnet und der Mann in der Ernährerrolle gesehen wird, sind bei Muslimen (Liberalitätswert = 57,3) deutlich stärker verbreitet als bei Christen (Liberalitätswert = 74,1). Die Ablösung von diesen Rollenmodellen ist unter den Angehörigen der Folgegeneration deutlich stärker gegeben (Liberalitätswert: Christen = 85,5; Muslime = 71,1). Auch wenn in Deutschland sozialisierte Muslime im Vergleich zu Christen nach wie vor traditionellere Werte vertreten, ist der Liberalitätssprung unter Muslimen von der vergleichsweise sehr traditionellen ersten Generation zur zweiten bzw. dritten Generation deutlich größer. Die Liberalisierung der Geschlechterrollen geschieht parallel zu der unverändert hohen Alltagsbedeutung von religiösen Vorschriften unter Muslimen in der Folgegeneration. Somit ist davon auszugehen, dass sich der Einfluss der Religiosität auf Geschlechterrollenorientierungen bei deutschen Muslimen zunehmend relativieren wird.“ (Becker/El-Menouar 2014: 179)³⁹

Ungeachtet ihrer starken Familienorientierung wollen Frauen mit türkischem Migrationshintergrund und Muslima, die ein Kopftuch tragen, mehrheitlich Familie und Beruf vereinbaren. So bejahten in einer Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung 94 Prozent der kopftuchtragenden Frauen die Aussage, in

39 „Eine Ausnahme bilden in dieser Hinsicht nur Türkeistämmige. Hier sind die Einstellungen über die Generationen hinweg erstaunlich stabil“ (Becker/El-Menouar 2014: 76). Dies liegt jedoch wiederum eher an spezifischen soziodemographischen Faktoren und der vergleichsweise höheren Religiosität dieser Gruppe als an der ethnischen Herkunft (ebd.).

einer Partnerschaft sei es „wichtig, dass sich auch die Frau ihre beruflichen Wünsche erfüllen kann“ (Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006: 34). Die Studie „Migrantinnen in Oberhausen: Familie, berufliche Integration und soziale Lage“, in der mit deutschen, türkischen und osteuropäischen Migrantinnen Einzel- und Gruppeninterviews durchgeführt wurden, stellt fest, dass türkische Frauen die Erwerbstätigkeit als einen Dienst gegenüber der Familie sehen (Helfferich et al. 2008). Für türkische Frauen bedeutet die Berufstätigkeit keinen Gegensatz zur Mutterrolle, da sie die Erwerbstätigkeit in den Dienst der Familie stellen und somit ihrer Mutterrolle nach- bzw. unterordnen (Gümen/Herwartz-Emden/Westphal 1994). Für deutsche Frauen besteht dagegen ein Konflikt zwischen Mutterschaft und Berufstätigkeit, da sie die Erwerbstätigkeit als ein Mittel zur Selbstverwirklichung und Emanzipation sehen (vgl. ebd.: 42). Dementsprechend lehnen türkischstämmige Frauen eine öffentliche Kinderbetreuung (insbesondere während der ersten Lebensjahre der Kinder), die in der Regel eine Voraussetzung für eine externe Erwerbstätigkeit ist, eher ab als deutsche Frauen.⁴⁰

Boos-Nünning und Karakaşoğlu stellten fest, dass ein Rückgang traditioneller Einstellungen bei den jungen Frauen oft mit einer bewussteren religiösen Lebensführung verbunden ist (dies. 2005: 366ff.). Die Religionsausübung ist für diese Frauen keine einfache Übernahme der religiösen Haltungen ihrer Eltern, sondern Ergebnis einer identitätsbildenden Reflexion der eigenen Religiosität und religiösen Praxis. Die starken Bildungsaspirationen der jungen Migrantinnen gehen mit einer sehr bewussten und wissensbasierten Aneignung der Religion und reflexiven Auseinandersetzung mit der religiösen Praxis einher (vgl. Karakaşoğlu-Aydin 1999; Nökel 2002). Während die Bildung den Weg aus den unteren Schichten in die Mitte der Gesellschaft ebnet, reflektiert die bewusste Identi-

40 Für türkische Frauen ist die Erziehung der Kinder ein zentrales Thema. Und sie neigen eher zur Distanz gegenüber öffentlichen Kinderbetreuungsformen als Aussiedlerinnen und deutsche Frauen (Gümen/Herwartz-Emden/Westphal 1994). Auch andere Studien sehen die Erwerbstätigkeit türkischer Frauen in engem Zusammenhang mit der Zukunftssicherung der Kinder und Familie. Innerhalb von Migrantenfamilien in Baden-Württemberg stellte der Report „Familie und Beruf“ in der türkischen Migrantengruppe eine stärkere Familienorientierung neben einer bestehenden Erwerbsorientierung fest (Stutzer/Saleth et al. 2010). Insbesondere türkische Familien und Aussiedlerfamilien bewerteten die Mutterschaft positiv. Im Bericht „Muslime in Europa“ des Open Society Instituts wählten Frauen gezielt Arbeitsplätze im näheren Wohnumfeld, um den Beruf mit der Familie zu verbinden. Sie waren eher bereit eine ortsnahe Erwerbsarbeit, die unterhalb ihres Qualifikationsniveaus lag, auszuüben, als nach einer ortsfernen qualifizierteren Erwerbsarbeit zu suchen (vgl. ebd. 2011: 127).

fikation mit dem Islam die Andersartigkeit der eigenen kulturellen Herkunft.⁴¹ Die ausgeprägte Bildungs- und Berufsorientierung auf der einen Seite und die identitätsbildende Reflexion der eigenen Religiosität auf der anderen Seite kennzeichnen daher das Spannungs- und Konfliktfeld, in dem sich auch die Frauen unseres Samples bewegen (vgl. auch Edthofer/Obermann 2007).

Frauen mit Kopftuch leiden besonders stark unter Diskriminierungen auf dem Arbeitsmarkt.⁴² Wiederholte Erfahrungen der Ablehnung und Diskriminierung können dazu führen, dass sie es erst gar nicht mehr versuchen, bei deutschen Arbeitgebern eine Anstellung zu finden. So werden sie vom Arbeitsmarkt der Mehrheitsgesellschaft und damit von einer zentralen Möglichkeit der Integration in die Gesellschaft ausgeschlossen. Frauen, die in den Arbeitsmarkt integriert sind, sehen aufgrund ihres Kopftuches oft keine Aufstiegschancen. Diese Wahrnehmung fehlender Möglichkeiten führt unter anderem dazu, dass sie von sich aus keine Karriere anstreben.⁴³ Sie werden dadurch auf ihre Familie zurückverwiesen und wenden sich dieser stärker zu, als wenn sie bessere Möglichkeiten und eine realistische Chance hätten, sich auch beruflich in die Mehr-

41 Im Unterschied zum Wunsch, Familie und Beruf zu vereinbaren und dementsprechend ihre Partner stärkere an der Haus- und Familienarbeit zu beteiligen, bleiben Ansichten über Keuschheitsnormen unter Muslimen vom allgemeinen Liberalisierungstrend unberührt: „Die im Vergleich starke Religiosität der hier aufgewachsenen Muslime wirkt sich somit eher auf die sexuelle Freizügigkeit als auf die Rollenaufteilung in der Familie oder im Beruf aus. Im Unterschied zur ersten Generation messen in Deutschland aufgewachsene Muslime sowohl der weiblichen als auch der männlichen Keuschheit einen hohen Wert bei. Somit sprechen die Ergebnisse für eine eigene Variante der Emanzipation unter Muslimen der ersten und zweiten Generation. Diese richtet sich auf eine Ablösung der Frau von ihrer festgelegten Rolle in Haushalt und Familie.“ Gleichwohl scheint eine sexuelle Liberalisierung, wie sie bspw. für die Frauenbewegung der 1960er bzw. 1970er Jahre in Deutschland typisch war, kein Bestandteil davon zu sein“ (Becker/El-Menouar 2014: 180). Bezogen auf Keuschheitsnormen besteht sowohl eine deutliche Differenz zwischen Christinnen und Musliminnen insgesamt als auch zwischen religiösen und weniger religiösen Musliminnen: „Während zwei Drittel der religiösen Muslime weiblicher Keuschheit und rund die Hälfte von ihnen männlicher Keuschheit zustimmen, betragen die Werte unter weniger religiösen Muslimen nur noch 22,6 Prozent und 12,3 Prozent“ (Becker/El-Menouar 2014: 74).

42 Vgl. Peucker 2010: 30, 36, 45f., 47f., 50f, 54.

43 Herkunftsbezogene Ablehnungen erzeugen bei Migrantinnen und Migranten Akkulturationsstress, der bei wiederholten und nachhaltigen Diskriminierungserfahrungen nur durch einen Rückzug in die eigene ethnische Gemeinschaft und die Familie vermieden werden kann (vgl. Madubuko 2011; Berry 1997).

heitsgesellschaft zu integrieren.⁴⁴ Wir haben es daher mit einem *circulus vitiosus* zu tun, in dem die erfahrenen Diskriminierungen zum eigenen Rückzug der Frauen führen, wodurch sich wiederum das öffentliche Image der familienbezogenen Migrantin wie in einer *self-fulfilling prophecy* bestätigt.

1.4 Methode, Sample und Aufbau der Studie

Für diese Studie wurden mit insgesamt 20 Frauen biographische, offen strukturierte und narrative Interviews durchgeführt.⁴⁵ Vier zentrale Auswahlkriterien der Interviewpartnerinnen waren entscheidend: Alle Frauen verfügen erstens über einen türkischen Migrationshintergrund, sie tragen zweitens ein Kopftuch, haben drittens Kinder und sind viertens erwerbstätig bzw. suchen eine Erwerbstätigkeit. Es handelt sich somit um ein Sample in dem alle Frauen die Erziehung ihrer Kinder mit einer Berufstätigkeit verbinden wollen oder müssen. Die Auswahl der Gesprächspartnerinnen erfolgte in zwei großen Industriestädten mit hoher Migrationsdichte durch Empfehlungen aus der Bekanntschaft, durch Kontaktaufnahme mit Organisationen, die Migranten bzw. Menschen mit Migrationshintergrund unterstützen, sowie durch ein Schneeballverfahren. Bei der Auswahl der Interviewpartnerinnen wurde, so gut es ging, nach objektiven Kriterien wie Qualifikationsniveau und Erwerbsstatus, aber auch nach der Anzahl der Kinder und der Familiensituation differenziert und kontrastiert. Ungeachtet dessen handelt es sich hierbei um ein qualitatives Sample, das keinen Anspruch auf statistische Repräsentativität erheben kann.

Zehn der Frauen sind in Deutschland aufgewachsen, acht in der Türkei. Letztere kamen im Alter von drei bis 25 Jahren nach Deutschland – zwei weitere Frauen pendelten mehrfach zwischen der Türkei und Deutschland. Das Alter der kopftuchtragenden Frauen lag zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2012 zwischen 27 und 45 Jahren, wobei die meisten zwischen 30 und 40 Jahren alt waren. Das Durchschnittsalter der Frauen betrug 36 Jahre. 18 Frauen waren zum Zeitpunkt des Interviews verheiratet, zwei lebten von ihrem Ehemann getrennt und

44 Türkische Erwachsene zeigen eine stärkere Orientierung an familiären Traditionen und Werten im Vergleich zu Deutschen (Röhr-Sendmeier/Yun 2006; Ofner 2003).

45 Diese Studie ist Teil eines Forschungsprojektes zur Berufsrückkehr, der sich als solcher verselbstständigt hat. Insgesamt wurden in diesem Projekt mehr als hundert weitere Interviews durchgeführt und ausgewertet. Diese Interviews (insbesondere aber sechs weitere Interviews mit türkischstämmigen Frauen, die kein Kopftuch tragen) dienen den in dieser Studie ausgewerteten Interviews als Vergleichsfolie.

waren alleinerziehend. Alle 20 Frauen sind bzw. waren mit einem türkischstämmigen Ehepartner liiert.

Da es uns in dieser Studie um die Vereinbarkeit von Familie und Beruf geht, sollten alle Interviewpartnerinnen Mütter sein und entweder eine Erwerbstätigkeit ausüben oder sich nach einer mehr oder weniger langen Familienphase um einen Wiedereinstieg in den Beruf bemühen. Zum Zeitpunkt des Interviews hatten sieben Frauen ein Kind, sieben Frauen zwei Kinder, drei Frauen drei Kinder und drei Frauen vier Kinder. Die meisten Kinder waren zwischen fünf und zwölf Jahren alt, das Durchschnittsalter der Kinder betrug zehn Jahre und die Altersspanne lag zwischen zwei und 24 Jahren. 13 Frauen waren zum Zeitpunkt des Interviews erwerbstätig, sechs Frauen auf der Suche nach einer Erwerbsarbeit, eine Frau befand sich in einem Studium (Esra) und zwei weitere in einem berufsbegleitenden Studium (Derya) bzw. in einem Aufbaustudium (Ipek). Eine Frau (Yildiz) verfügt über eine höhere Qualifikation aus der Türkei, die jedoch in Deutschland nicht anerkannt wurde, 15 verfügen über eine Berufsausbildung und vier haben keine berufliche Qualifikation. Mehrfach sind die Berufe der Erzieherin (4), Krankenpflegerin (3) und Medizinisch-Technischen Assistentin (2 MTA) in unserem Sample vertreten. Zwei haben eine Ausbildung zur Einzelhandelskauffrau und eine als Reiseverkehrskauffrau.

Alle Interviews wurden von Sümeyye Demir durchgeführt. Sie hat sich vor den Interviews selbst vorgestellt und das Anliegen der Studie erklärt. Sümeyye Demir ist türkischstämmiger Herkunft, spricht muttersprachlich Türkisch, trägt ein Kopftuch und war als Studentin etwas jünger als die meisten interviewten Frauen. Während die Vorgespräche oft in türkischer Sprache stattfanden, wurden bis auf vier Interviews alle Interviews in deutscher Sprache durchgeführt.⁴⁶ Da sowohl die Interviewerin als auch ihre Interviewpartnerin ein Kopftuch trugen, galt das Tragen des Schleiers zwischen ihnen als selbstverständlich. Das Kopftuch sollte auch nicht das zentrale Thema des Interviews darstellen: Es sollte insbesondere um die Vereinbarkeit von Familie und Beruf gehen. Angesichts der Schwierigkeiten, welche die Frauen als kopftuchtragende Muslima hatten, eine Ausbildungsstelle und eine Beschäftigung zu finden und aufgrund der Diskriminierungen, die sie aufgrund des Schleiers erlebten, wurde das Kopftuch jedoch zu einem der zentralen Themen der Interviews.

46 Die vier ersten Interviews wurden auf Türkisch geführt und nur teilweise übersetzt bzw. paraphrasiert: Sie gingen daher nur in einer sehr reduzierten Form in die Auswertungen ein. Ebenso konnte ein Interview, bei dem die Aufnahme nicht vollständig registriert wurde, nur marginal verwendet werden. Das Kernsample besteht daher aus 15 Interviews und deren Transkriptionen (siehe dazu die tabellarische Aufstellung des Samples im Anhang).

Die Interviews begannen mit einer offenen Eingangsfrage, welche die Interviewten zu einer biographischen Stehgreiferzählung aufforderte.⁴⁷ Es folgte ein mittels eines Interviewleitfadens vorstrukturierter Nachfrageteil, der sich jedoch sehr stark an dem zuvor Erzählten orientierte und eher auf dessen narrative und verstehende Vertiefung als auf eine systematische Befragung ausgerichtet war. Die Interviews endeten mit evaluativen Fragen zum bisherigen Lebenslauf, der gegenwärtigen Situation und einem Ausblick in die Zukunft. Sie dauerten zwischen 20 und 84 Minuten, wobei die meisten ca. 50 Minuten lang waren.

Alle Interviews wurden transkribiert und kodiert – bis auf die vier in türkischer Sprache durchgeführten, die nur paraphrasiert und teilweise übersetzt wurden.⁴⁸ Wie bereits der Interviewleitfaden, orientierten sich die Kodierungen an den folgenden Forschungsfragen: Wie stellen kopftuchtragende Frauen die Vereinbarkeit von Familie und Beruf dar? Welche Bedeutung haben für sie die Familie und die Erziehung der Kinder? Welche Bedeutung haben für sie der Beruf und die Selbstverwirklichung in jenem? Wie gestalten sie den Wiedereinstieg in den Beruf nach einer Erwerbsunterbrechung und welche Erfahrungen machen sie dabei? Wie werden sie von ihren Partnern (und Familien) bei der Vereinbarkeit von Familie und Beruf unterstützt? Welche Rolle spielt ihre Herkunftsfamilie, ihr soziales Umfeld und ihre türkisch-deutsche Bikulturalität für ihre Berufs- und Familienorientierung? Welche Erfahrungen machen sie hinsichtlich des Kopftuchs und ihrer Religion? Wie gehen sie mit diesen Erfahrungen um und welche Bewältigungsstrategien entwickeln sie?

Die empirischen Ergebnisse dieser Studie stellen wir in den zwei zentralen Kapiteln dieser Studie dar: Im zweiten Kapitel präsentieren wir die wesentlichen Erkenntnisse in der Form von Fallstudien, im dritten als eine systematische Analyse der subjektiven Erfahrungen der interviewten Frauen.

Das zweite Kapitel stellt anhand von Fallstudien die Kämpfe um Anerkennung der befragten Frauen dar. Es ist in drei Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt 2.1 werden diese Kämpfe um Anerkennung als Kämpfe gegen rassistische Diskriminierungen analysiert. Diese Kämpfe um die Anerkennung der eigenen Identität machen eine verkehrte Welt sichtbar, da die rassistischen Diskriminierungen zu einer Verkehrung der eigenen Werteordnung führen. Die eigene Werteordnung und soziale Ordnung zeigt sich in der Art und Weise, wie sie mit dem kulturell Anderen umgeht. Daran anschließend stellen sich entscheidende Fragen: Was für eine Gesellschaft haben wir in Deutschland und wie

47 Zur Methodik des biographischen und verstehenden Interviews, an dem sich unsere Interviewmethodik orientierte, siehe Fuchs-Heinritz 2000 und Kaufmann 1999.

48 Eine erste Kodierung der Interviews wurde von Sümeyye Demir durchgeführt.

sollte diese in der Zukunft aussehen? Oder in den Worten einer der interviewten Frauen: *„EY, was für ne Stadt ham wa hier?“*

Im Abschnitt 2.2 erörtern wir den Wunsch der interviewten Frauen, das Kopftuch auch im Berufs- und Erwerbsleben zu tragen. Dieser Wunsch sieht sich mit der Erwartung konfrontiert, den Schleier abzulegen. Die Erwartung der deutschen Mehrheitsgesellschaft, das Kopftuch während der Arbeit abzulegen, steht im Widerspruch zum existenziellen Bedürfnis der Frauen, das Kopftuch als ein wesentliches Symbol ihrer religiösen und kulturellen Identität auch während der Arbeit zu tragen. Eine der interviewten Frauen bringt dies so auf den Punkt: *„Ich bin so wie ich bin. Ich, mit Kopftuch.“* Es stellt sich daher die Frage, inwiefern es legitim ist, von den Frauen zu erwarten, den Schleier während der Berufstätigkeit abzulegen. Damit rückt wieder die Frage in den Vordergrund, in was für einer Gesellschaft wir leben möchten. Werden wir dem Anspruch einer liberalen, offenen und multikulturellen Gesellschaft gerecht?

Im Abschnitt 2.3 geht es einerseits um die Verbindungen zwischen Familie und Beruf. Andererseits kommt auch der Konflikt zwischen den Muslima, die aufgrund ihres Glaubens ein Kopftuch tragen, und der deutschen Gesellschaft, die jenes als ein Symbol der Unterdrückung der Frauen (mehrheitlich) ablehnt, zur Sprache. Hierbei geht es um das Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung, Zwang und Freiheit. In diesem Abschnitt werden die emanzipatorischen Potenziale des Berufs deutlich, durch welche die Mutter, Ehefrau und Muslima zu einer *„erfolgreichen“* Frau wird, die *„auf eigenen Beinen“* steht.

Darüber hinaus repräsentieren die Fallbeispiele verschiedene Formen der Verbindung von Familie und Beruf: den schnellen und den späten Wiedereinstieg, die Vollzeit- und die Teilzeitbeschäftigung, die abhängige Beschäftigung und die Selbstständigkeit. Ebenso finden wir in unseren Fallbeispielen verschiedene Formen der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern: Das traditionelle Haupternährer- und Zuverdienerinnenmodell, welches unser Sample deutlich dominiert, steht hier im Gegensatz zum Modell der gleichberechtigten Arbeitsteilung oder des (phasenweisen) Rollentausches, welches bestenfalls in Ansätzen vertreten ist. Insgesamt wird in diesem – wie auch schon in den vorangehenden Abschnitten – einmal mehr deutlich, dass es nicht die absolute Andersheit der verschleierten Muslima ist, die zu ihrer Ablehnung und Diskriminierung führt. Vielmehr ist es deren soziale und kulturelle Nähe zur Mehrheitsgesellschaft. Gerade weil sich die Frauen in die Mitte der deutschen Gesellschaft integrieren und dazugehören möchten, ohne ihre kulturelle und religiöse Identität aufzugeben, wird von ihnen so vehement erwartet, dass sie den Schleier als ein unübersehbares Symbol ihrer Andersheit ablegen.

Das dritte Kapitel stellt die Perspektive der interviewten Frauen mittels einer systematischen Inhaltsanalyse dar: In den drei Abschnitten dieses Kapitels wer-

den wir erstens auf die Erfahrungen der Migration bzw. des Aufwachsens mit einem Migrationshintergrund, zweitens auf die Vorstellungen und Praktiken zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf und drittens auf die von den Frauen erfahrenen Praktiken der Diskriminierung eingehen. Dabei wird einerseits deutlich werden, dass die Frauen sich und ihre Familien in die deutsche Gesellschaft integrieren wollen; ohne dadurch jedoch ihre eigene kulturelle Identität aufzugeben. Sie leben eine hybride, fluide Identität zwischen den Kulturen und streben für ihre Kinder eine bikulturelle Identität an, in der jene „*wirklich so beides in Einem*“ leben sollen. Angesichts ihrer Erfahrungen der Stigmatisierung und Diskriminierung fordern sie mit den Worten eines Arbeitgebers: „*Der Mensch ist wichtig, nicht die Kleidung.*“

Im ersten Abschnitt des dritten Kapitels stellen wir die Erfahrungen der Migration bzw. des Aufwachsens mit einem Migrationshintergrund dar. Die Eltern der Frauen gehören mehrheitlich der un- und angelernten Arbeiterschicht an. Insbesondere in den ersten Jahren nach der Migration wachsen sie in einfachsten sozioökonomischen Verhältnissen auf, wobei über die Jahre ein deutlicher Zuwachs an Wohlstand konstatiert wird. Viele der Frauen erzählen von einem schwierigen Schul- und Bildungsweg, durch den sie oft hinter ihren eigenen Erwartungen und denen ihrer Eltern zurückblieben. Denn die Eltern richteten zwar hohe Bildungsaspirationen an ihre Kinder, konnten jene jedoch selten dementsprechend unterstützen, sodass die Frauen weitgehend auf sich selbst gestellt waren.

Im zweiten Abschnitt des dritten Kapitels analysieren wir, wie die Frauen die Vereinbarkeit von Familie und Beruf darstellen. Diese Analyse gliedert sich in sechs Unterabschnitte:

- Berufs- und Familienorientierung
- Dauer der Erwerbsunterbrechung
- Erfahrungen der Elternzeit
- Berufsrückkehr
- Rolle des Ehemannes
- Erziehung und Ausbildung der Kinder

So wie die Frauen von uns ausgewählt wurden, ist es nicht verwunderlich, dass sie beides – Familie und Beruf – miteinander verbinden möchten. Es ist jedoch durchaus bemerkenswert, dass die Orientierungen und Erfahrungen, Praktiken und Rollenmuster der verschleierten Muslima sich nicht grundsätzlich von einer nach dem gleichen Kriterium ausgewählten Vergleichsgruppe deutscher und anderer Frauen mit Migrationshintergrund unterscheiden, die keinen Schleier tragen (gleiches Kriterium heißt: auch die Frauen der Vergleichsgruppe wollen

Familie und Beruf vereinbaren). Die Variationen innerhalb der beiden Gruppen – verschleierter Muslima und anderer Frauen – sind größer als zwischen den Gruppen. Über graduelle, quantitativ messbare Unterschiede zum Beispiel in Bezug auf die relative Stärke der Familien- und Berufsorientierung, die wohl durchaus vorhanden sind, können wir mittels unserer qualitativen Daten und Analysen keine Aussagen machen.

Angesichts der stereotyp behaupteten Unterdrückung der verschleierten Muslima und deren Stigmatisierung und Diskriminierung als kulturell Fremde, erscheint es uns jedoch als wichtig, dass es hinsichtlich der Aussagen- und Rollenmuster zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf keine wesentlichen Differenzen zwischen den von Sümeyye Demir interviewten Muslima und anderen Frauen gibt, die wir hinsichtlich der gleichen Kriterien ausgewählt und zum gleichen Thema interviewt haben.⁴⁹ Dieser Befund unterstützt die zentrale These dieser Studie, dass es die soziokulturelle Nähe zur gesellschaftlichen Mitte ist, welche die Ablehnung der verschleierten Muslima als unterdrückte Frau provoziert, und nicht deren absolute Andersheit. Diese soziokulturelle Gleichzeitigkeit von Nähe und Andersheit kommt auch im Wunsch der interviewten Frauen zum Ausdruck, dass es ihren Kindern einerseits besser gehen soll, indem sie höhere Bildungsabschlüsse und höhere berufliche Positionen erreichen, ohne jedoch andererseits ihre Herkunftskultur aufgeben und ablegen zu müssen. Sie wünschen sich für ihre Kinder, dass sie ihre bikulturelle Identität als Türken und Deutsche (er-)leben können.

Im dritten Abschnitt des dritten Kapitels stellen wir die Erfahrungen der Diskriminierung dar, welche die Frauen aufgrund des Schleiers gemacht haben. Diese stehen im deutlichen Widerspruch zur soziokulturellen Ähnlichkeit und Nähe der interviewten Frauen zu anderen Frauen, die Familie und Beruf miteinander vereinbaren wollen. Denn in Bezug auf die Vereinbarkeit von Familie und Beruf sind die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Gruppen größer als die Unterschiede. Angesichts dieser soziokulturellen Nähe wird die Stigmatisierung des Schleiers als ein Symbol für die Unterdrückung der Frau als eine stereotype Entfremdung deutlich, die Prozesse und Praktiken rassistischer Diskriminierung legitimieren soll. Wir werden diesen dritten Abschnitt daher mit einer Frage abschließen, die sich als roter Faden durch die ganze Studie zieht: Inwiefern handelt es sich bei den Diskriminierungen gegen die verschleierten Muslima um Formen und Praktiken einer rassistischen Diskriminierung? In Anlehnung an die von Wulf D. Hund (2007) herausgearbeiteten Methoden des *doing race* und

49 Auch bei dieser Vergleichsgruppe, die aus ca. einhundert Frauen besteht, war die Verbindung von Familien- und Berufstätigkeit ein Auswahlkriterium (vgl. Kreutzer 2013).

racial othering werden wir argumentieren, dass es sich bei den einerseits stigmatisierenden und stereotypisierenden und andererseits herabmindernden und ausgrenzenden Praktiken, die wir in dieser Studie dargestellt haben, um Formen der rassistischen Diskriminierung handelt.

Im vierten Kapitel werden wir den Rassismus als eine negative Kehrseite der modernen Gesellschaft analysieren. Dazu werden wir ersten das muslimische Kopftuch als ein rassistisches Stigma im Kontext eines kulturellen Rassismus interpretieren. Im Widerspruch zu dieser Stigmatisierung des Schleiers betreiben die von uns interviewten Frauen ein *undoing race* im Sinne eines *undoing difference*. Zweitens werden wir die Praktiken rassistischer Diskriminierung im Rahmen eines Differenzschemas konzeptualisieren und am Beispiel der Diskriminierungen gegen das Kopftuch entfalten. Abschließend werden wir den Rassismus als eine Praxis negativer Vergesellschaftung und eine strukturelle Dynamik der modernen Gesellschaft reflektieren.