

**Quelle: Bundeszentrale für politische Bildung (www.bpb.de)**

Aus Politik und Zeitgeschichte (B 33-34/2004)

## **Die Kopftuchdebatte in der Türkei**

**Eine kritische Bestandsaufnahme für die deutsche Diskussion**

**Ece Göztepe**

### **Inhalt**

Einleitung

Das türkische Verständnis von Laizismus

Der Kopftuchstreit in der Türkei

Die Rechtsprechung zum Kopftuchstreit

Das Kopftuch: Politik oder Selbstfindung?

Ausblick

### **Einleitung**

Zwei Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts im Jahre 2003 haben die Gemüter in [Deutschland](#) stark bewegt und beschäftigen die Öffentlichkeit noch immer. Im ersten Fall ging es um eine Verkäuferin in der Kosmetikabteilung eines Kaufhauses, die mit Kopftuch arbeiten wollte und beim [Bundesverfassungsgericht Recht](#) bekam.[1] Knapp zwei Monate später musste sich das Bundesverfassungsgericht noch einmal mit der Kopftuchfrage befassen. Doch im zweiten Fall ging es nicht mehr um ein privatrechtliches Verhältnis, sondern um die Verbeamtung einer angehenden Lehrerin, Fereshtha Ludin, die das Kopftuch als Zeichen ihrer religiösen Überzeugung auch im Unterricht nicht ablegen wollte. Das Bundesverfassungsgericht hat, anders als erhofft, keine endgültige [Entscheidung](#) zu dieser Rechtsfrage getroffen, sondern lediglich die Landesparlamente auf die Notwendigkeit einer gesetzlichen Grundlage für ein Verbot des Kopftuchtragens im öffentlichen Dienst hingewiesen und für ein solches [Gesetz](#) die Richtlinien herausgearbeitet.[2]

Nach diesem Urteil verabschiedeten bis Ende Juni 2004 drei Landesparlamente ([Baden-Württemberg](#), [Niedersachsen](#), [Saarland](#)) ein Gesetz, welches das Kopftuch im Schuldienst verbietet, und einige Landesparlamente diskutieren noch über ein entsprechendes Gesetz. In der öffentlichen Diskussion gab es eine weite Spanne zwischen den Lösungsansätzen, die von der Toleranz gegenüber allen religiösen Symbolen im öffentlichen Dienst bis hin zur Brandmarkung des islamischen Kopftuches als Zeichen des [Fundamentalismus](#) reichten.

### **Das türkische Verständnis von Laizismus**

Obwohl Laizismus und Säkularisierung manchmal als Synonyme verwendet werden, stellt der Begriff der Säkularisierung einen weiter gefassten, über das Rechtliche hinausgehenden soziologischen Inhalt dar als der des Laizismus. Kurz zusammengefasst handelt es sich bei der Säkularisierung um die Loslösung des Einzelnen, des Staates sowie der Wirtschaft aus dem Sinnkontext der Religion, um die Verweltlichung der [Legitimität](#) der öffentlichen [Gewalt](#).[4] Der Laizismus hingegen definiert seit der Französischen [Revolution](#) eine bestimmte, rechtlich verankerte Bewegung, die alles Religiöse aus [Staat](#), Kultur und Erziehung heraushält. Dieser mit der Säkularisierung moderner Gesellschaften im Einklang stehende Grundsatz ist in der [Türkei](#) zur Staatsideologie erhoben worden. Das Laizismusprinzip gilt in der türkischen [Verfassung](#) neben dem [Nationalismus](#) als eines der wichtigsten Staatsprinzipien und wird in engem Zusammenhang mit dem Modernisierungsziel der Türkischen Revolution verstanden. Mit der Gründung der [Republik](#) wurden die säkulare Rechtsordnung und die festgelegten [Staatsziele](#) mit Modernismus und Fortschrittlichkeit gleichgesetzt, wogegen die frühere Einheit von Staat und Religion in Form eines theokratischen Staates als antimodern und rückschrittlich galt. Nach der Gründung des neuen türkischen Staates 1923 wurde im Zuge der Säkularisierung das Kalifat abgeschafft (1924), wurden die islamischen Derwischorden geschlossen (1925), das Bildungssystem vereinheitlicht und unter das [Monopol](#) des Staates gestellt. Das Rechtssystem wurde verweltlicht und nach dem Vorbild des schweizerischen Gesetzbuches eine auf der Gleichberechtigung der Geschlechter beruhende zivile Rechtsordnung geschaffen. Des Weiteren wurde der Islam als [Staatsreligion](#) aus der ersten Türkischen Verfassung von 1921 gestrichen (1928) und zuletzt das Laizismusprinzip als Leitprinzip in der Verfassung verankert (1937).[5]

Doch das institutionell verankerte Laizismusprinzip und seine Durchsetzung im staatlichen Gebilde weisen in der Türkei Dissonanzen auf. Diese Dissonanz ist in erster Linie im Präsidium für Religionsangelegenheiten verkörpert, das laut Verfassung seine Aufgaben als Bestandteil der

allgemeinen **Verwaltung** im Sinne des laizistischen Prinzips jenseits aller politischen Ansichten und Auffassungen auf die nationale **Solidarität** und **Integration** gerichtet erfüllen soll. Mit dieser **Institution** werden die Religionsangelegenheiten unter staatliche Kontrolle gestellt, wobei anzumerken ist, dass das **Gesetz** zur Gründung des Präsidiums nur den Islam zum Verantwortlichkeitsbereich des Präsidiums zählt und diesem somit in der staatlichen Struktur eine Sonderrolle zukommt.[6] Zudem wird beanstandet, dass das Präsidium trotz dieser national-religiösen Ziele nur die Bedürfnisse der sunnitischen Muslime berücksichtigt und z.B. die der alevitischen Muslime außer Acht lässt.[7] Obwohl in Art. 24 der Verfassung die Religions- und **Gewissensfreiheit** garantiert wird, ist in den Primar- und Sekundarschulen die Religions- und Sittenlehre als Pflichtfach vorgesehen, und in der Praxis hat sich dieses Fach zu einer dogmatischen Islamerziehung im Einklang mit der sunnitischen Konfession entwickelt.

Die oben genannten Risse im Laizismusprinzip als Grundpfeiler des türkischen Staates können auf der einen Seite mit den historischen Besonderheiten (insbesondere der theokratischen Natur des Osmanischen Reiches), auf der anderen Seite mit der Gleichsetzung der objektiven und subjektiven Säkularisierung[8] erklärt werden. Mit dem Laizismus als Staatsprinzip wurde zwar die Trennung von Staat und Religion etabliert (objektive Säkularisierung), aber der subjektive Aspekt, die soziale **Funktion** der Religion, völlig außer Acht gelassen. Es wurde angenommen, dass mit der institutionellen Verankerung der Säkularisierung auch die gläubigen Individuen im Laufe der **Modernisierung** ihre außerreligiösen, modernen Identitäten aufbauen würden und die gesellschaftliche Rolle der Religion Schritt für Schritt verblassen würde. Aufgrund dieser Annahme wurde die gesellschaftliche Rolle der Religion von der Republikanischen **Volkspartei** (CHP) bis zur Einführung des Zwei-Parteien-Systems (1946) völlig ignoriert.

Spätestens seit der Etablierung des Mehrparteiensystems in der Türkei hat eine Resakralisierung des politischen Lebens stattgefunden. Religiöse Ansprüche an das öffentliche Leben und die Infragestellung des Laizismusprinzips wurden zunächst von den bis in die siebziger Jahre in rechtskonservativen Parteien organisierten Islamisten zur Sprache gebracht, bis sie unter der **Führung** von Necmettin Erbakan ihre eigenen Parteien gründeten. Die Mehrzahl dieser Parteiengründungen ist auf ein Verbot früherer Parteien durch das Verfassungsgericht zurückzuführen. In den Verbotsgründen der ersten **Partei** Erbakans wird z.B. die Kritik der Partei an der säkularen Rechtsordnung, insbesondere des Familienrechts und der Gleichstellung von Mann und Frau, aufgeführt und erwähnt, dass die Organisation weniger einer Partei als einer Untergrundorganisation gleiche, die das Land mit Schariaregeln regieren wolle.[9] Das Verbot der Wohlfahrtspartei (Refah Partisi) von Erbakan 1998 wird hingegen u.a. mit volksverhetzenden Reden des Parteivorsitzenden begründet, in denen Gewalt bei der Einführung eines von ihnen angestrebten theokratischen Herrschaftssystems nicht ausgeschlossen wird.[10]

Der Aufstieg des politischen Islams war also seit 1970 nicht mehr aufzuhalten. Die islamistischen Parteien Erbakans waren willkommene Koalitionspartner sowohl für sozialdemokratische als auch für rechtskonservative Parteien. Die derzeit regierende islamisch-konservative Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) von Recep Tayyip Erdogan stellt eine reformierte Version dieser islamistischen Vorgängerparteien dar. Die Religion wurde also in der Resakralisierungsphase des politischen Systems als ein gut geeignetes Instrument für populistische bzw. nationalistische Politiken entdeckt und war aus dem politischen Alltag nicht mehr wegzudenken. Die inkonsistente Definition des Laizismus, die Konservierung und Ideologisierung der Gründungsprinzipien der Republik und die Machtspiele der Parteien haben dazu wesentlich beigetragen.

Der Zugang des Islams zur **Politik** eröffnete auf der anderen Seite im Bereich des Privaten eine rege Diskussion über die Religion und die Untrennbarkeit der privaten und öffentlichen Bereiche im Islam. Die gläubigen und immer mehr politisierten Muslime setzten sich nicht nur mit den Geboten des Islams auseinander, sondern erhoben den Anspruch, dass die religiösen Regeln auch der rechtlichen und politischen Ordnung zugrunde gelegt werden sollten. Somit flossen die politischen und kulturellen Aspekte des Islams zusammen und bildeten die praktische Grundlage des politischen Islams. Die Kopftuchdebatte, die besonders in den achtziger und neunziger Jahren die türkische Öffentlichkeit stark in Anspruch genommen und gespalten hat, kann als Folge dieses Zusammenschweißens gesehen werden. Zudem ist der Einfluss der Iranischen Revolution 1979 nicht zu unterschätzen, da die neue iranische Rechtsordnung eine Vorbildfunktion für die türkischen Islamisten hatte. Während einige AutorInnen die Kopftuchdebatte ausschließlich dem kulturellen Islam, also dem privaten Bereich, zuordnen,[11] ist die Verbindung zwischen den AkteurInnen dieser **Debatte** und den in politischen Parteien organisierten Islamisten sowie die Rolle der Frauen in diesen Strukturen nicht zu übersehen. Daher gilt es im Folgenden, die mikrosoziologischen Ansätze mit den makropolitischen zu verbinden.

## Der Kopftuchstreit in der Türkei

Es herrscht keine Einigkeit darüber, welches Kopftuch wann zu einem Problem in der türkischen **Gesellschaft** wurde. Denn trotz des Modernisierungsschubs in den fünfziger Jahren trugen die Frauen in ländlichen Gebieten immer eine Art Kopftuch, das eher zum Schutz vor der Sonne diente oder nur aus kultureller Gewohnheit getragen wurde. Doch das neue und religiös begründete Kopftuch, das in den achtziger Jahren in der Öffentlichkeit immer sichtbarer wurde, unterschied sich von dem althergebrachten Kopftuch in Größe, Stil und Art des Tragens. Das religiös begründete Kopftuch bedeckte nicht nur ganz streng Haar, Nacken und Hals, sondern reichte über die Brust und wurde in Kombination mit einem langen Mantel, der bis zu den Knöcheln reichte und die Züge des Körpers komplett unsichtbar machte, getragen. In der türkischen Öffentlichkeit wird dieses religiös motivierte Kopftuch als **türban** bezeichnet. Auch über den Grund der Zunahme von Kopftuchträgerinnen herrscht keine Einigkeit. Neben dem kontinuierlichen Aufstieg des politischen Islams in der **Türkei** und dem Einfluss der theokratischen politischen Ordnung im Iran kann dies auf die Aufnahme von Mädchen an so genannten Imam-Hatip-Gymnasien<sup>[12]</sup> und deren konsistente Etablierung in der Gesellschaft zurückgeführt werden. Die Kopftuch tragenden Studentinnen in den achtziger Jahren waren in erster Linie Absolventinnen solcher Gymnasien.<sup>[13]</sup> Während ihres Studiums machten sie ihren Anspruch geltend, mit **türban** studieren zu dürfen und stießen bei der damaligen rechtskonservativen Regierungspartei ANAP auf Zustimmung, die 1983 nach dem Ende des Militärregimes an die **Macht** kam. Somit wurde das Kopftuch durch einen Beschluss des Hochschulrates 1984 ausdrücklich zugelassen. Diese Praxis wurde durch die Änderung der Disziplinarordnung für Studierende 1987 aufgehoben, in der festgelegt wurde, dass diese nur mit einer "zeitgemäßen" Bekleidung und einem entsprechenden äußeren Auftreten an den Hochschulen studieren dürfen. Diese Vorschrift wurde wiederum 1988 durch einen Ergänzungsartikel des Hochschulgesetzes geändert und das Tragen von religiösen Kopftüchern wieder erlaubt. Diese Regelung war Gegenstand des ersten Urteils des Verfassungsgerichts zu der Kopftuchfrage. Diese Phase der Gesetzesänderungen wurde durch Massenproteste von Kopftuch tragenden Studentinnen und ihren mitstreitenden islamistischen Kommilitonen begleitet. Die islamistische **Partei** Erbakans unterstützte die Protestaktionen und machte sich die Kopftuchfrage an Hochschulen als politisches Ziel zu Eigen. Die Kopftuchfrage wurde somit zum Symbol des Kampfes zwischen den Islamisten und der kemalistischen Staatselite.

Das Tragen des religiös-politisch motivierten Kopftuches in der Öffentlichkeit ist dagegen in keinem **Gesetz** ausdrücklich verboten. Ein Gesetz von 1934,<sup>[14]</sup> das als Reformgesetz unter besonderem Schutz der **Verfassung** steht, regelt das Tragen religiöser Kleidungsstücke nur für Geistliche aller Religionen. Das Kopftuch der Frauen findet in diesem Gesetz keine Erwähnung. Die Bekleidung der öffentlichen Angestellten sowie der Beamtinnen ist hingegen in einer ausführlichen Kleiderverordnung geregelt. Die **Verordnung** schreibt Frauen ausdrücklich vor, während der Dienstzeiten mit unbedecktem Kopf und mit gepflegter Frisur zu erscheinen.<sup>[15]</sup> Hinsichtlich dieser Regelung stellt sich im türkischen öffentlichen Dienst anders als in **Deutschland** also die Frage, "für oder wider ein Kopftuch", im Prinzip nicht.

## Die Rechtsprechung zum Kopftuchstreit Der Staatsrat (Oberverwaltungsgericht)

### Studentinnen

In seinen Entscheidungen ab 1983 legte der **Staatsrat** die Grundlagen seiner ständigen Rechtsprechung fest. In den ersten Fällen ging es um die Klage von Studentinnen, denen wegen ihres Kopftuches der Zugang zu Vorlesungen und Prüfungen an der Universität untersagt wurde. Das Gericht wies die Klage in beiden Fällen mit der folgenden Begründung ab, die auch in die Entscheidungen des Verfassungsgerichts aufgenommen worden ist: "Es gibt einige unausgebildete Mädchen in unserem Land, die wegen des Drucks ihrer Umgebung oder unter dem Einfluss der **Tradition** ein Kopftuch tragen. Die Klägerin gehört jedoch zu einer gebildeten Gruppe von jungen Frauen, die stark genug sein müssten, sich dem Druck ihrer traditionellen Umgebung zu widersetzen. Wenn sie trotz ihrer Ausbildung ein Kopftuch tragen, ist dies als ein Zeichen dafür zu interpretieren, dass sie das Laizismusprinzip als Grundlage der **Republik** nicht akzeptieren und sich einen theokratischen **Staat** wünschen. Somit überschreitet bei diesen Personen das Tragen des Kopftuches die Grenzen der harmlosen Gewohnheit und stellt eine bedrohende Weltanschauung für die **Freiheit** und **Gleichheit** der Frauen und die Grundprinzipien der Republik dar. Als Studentin müsste sich die Klägerin des Stellenwerts dieses Staatsprinzips bewusst sein. Die Universitäten unterliegen als Bildungsinstitutionen der Pflicht, diese Grundprinzipien zu vermitteln und zu bewahren. Daher stellt der Verweis der Kopftuch tragenden Studentin aus den Lehrveranstaltungen der Universität keine Rechtswidrigkeit dar."<sup>[16]</sup>

## Angestellte und Beamtinnen

Der Staatsrat setzte dieselben Gründe des Kopftuchtragens und ihre Auswirkung auf die rechtliche und politische Ordnung der **Türkei** bei Beamtinnen und Angestellten des öffentlichen Dienstes voraus, wobei er eine umfassende Auseinandersetzung mit der **Funktion** und dem Status dieses Personals unterließ. In einem Fall aus dem Jahre 2000 wurde die Klage einer entlassenen Angestellten abgewiesen, die an einer Universität in der Telefonzentrale tätig war und trotz Warnungen der Universitätsverwaltung ihr Kopftuch während der Dienstzeiten nicht ablegen wollte.[17] Die Klage einer während der Dienstzeiten ein Kopftuch tragenden wissenschaftlichen Mitarbeiterin an einer Universität gegen ihren negativ ausgefallenen Jahresleistungsbericht, den die Universitätsverwaltung angefertigt hatte, wurde mit der Begründung abgelehnt, dass sie als Beamtin den gesetzlichen Kleidungs Vorschriften unterliege und zudem die kemalistischen Staatsprinzipien zu achten habe.[18]

Die berufsständischen Vereinigungen als Körperschaften des öffentlichen Rechts unterliegen nach der Rechtsprechung des Staatsrates den gleichen Regeln wie die staatlichen Institutionen. So entschied die Berufsvereinigung der Maschinenbauingenieure 1994, dass alle bei der **Verwaltung** der Vereinigung eingereichten Fotos Personen mit unbedecktem Kopf, ohne Bart und mit anständiger Kleidung zeigen müssten. Somit wurde der Antrag einer Klägerin, dem ein Foto beigefügt worden war, auf dem sie mit Kopftuch abgebildet war, mit der Begründung abgelehnt, dass dies der oben genannten **Entscheidung** der Vereinigung widerspreche und ihr Antrag auf Mitgliedschaft aus formalen Gründen nicht angenommen werden könne. Der Staatsrat schloss sich dieser Meinung an und entschied, dass Fotos Mittel zur Erkennung von Personen seien und ein Kopftuch die Identifizierung der jeweiligen Personen verhindere.[19] Auch auf den Presseausweisen dürfe kein Foto einer Person mit Kopftuch zugelassen werden, da die Pressemitglieder eine öffentliche **Dienstleistung**, mit Hilfe von gewissen Privilegien wie Presseausweisen, leisteten und das Kopftuch gegen das Laizismusprinzip und die Gleichheit verstoße.[20]

## Das Verfassungsgericht

Das türkische Verfassungsgericht hat zur Kopftuchdebatte zwei Grundsatzentscheidungen getroffen, die jedoch zu einer differenzierten Diskussion über das Laizismusprinzip wenig beigetragen haben und von einem ideologisierten Laizismus geprägt sind. Beim ersten Urteil vom 7. März 1989[21] ging es um die Verfassungsmäßigkeit einer dem Hochschulgesetz hinzugefügten Vorschrift, mit der das Bedecken der Haare und des Nackens mit einem Kopftuch aus Glaubensgründen an den Hochschulen zugelassen wurde. Der vom damaligen Staatspräsidenten Kenan Evren gestellte abstrakte Normenkontrollantrag begründete die Verfassungswidrigkeit des Gesetzes mit dem Hinweis auf die Grundprinzipien des türkischen Staates, die **Staatsform** der Republik, den Gleichheitsgrundsatz, die Religions- und **Gewissensfreiheit** sowie die Reformgesetze, deren Verfassungsmäßigkeit laut **Verfassung** nicht angefochten werden darf.[22]

Das Gericht sah sich hauptsächlich vor die Frage gestellt, ob das Kopftuch als Teil der Bekleidung in staatlichen Einrichtungen wie den Hochschulen gebraucht werde und eine Regelung sich allein nach Glaubensgrundsätzen richten dürfe. Es erklärte zunächst das Laizismusprinzip zum wichtigsten kemalistischen Grundsatz.[23] So wirkte der Laizismus für den Bestand der **Religionsfreiheit** fruchtbringend und bot ihr Sicherheit. Dem Gericht zufolge "handelt es sich beim Laizismus um einen progressiven gesellschaftlichen Schritt, der auf dem Souveränitäts-, **Demokratie**- und Freiheitsgedanken und auf der Ansammlung von Wissen beruht. Er ist die moderne Kraft, die das politische, soziale und kulturelle Leben ordnet... In der laizistischen Ordnung wird die Religion von der Politisierung befreit, als Führungsinstrument verdrängt und ihr der richtige und ehrenvolle Platz im Gewissen der **Bürger** zugewiesen." [24] In der Urteilsbegründung wird erklärt, dass die gesetzliche Zulassung des religiösen Kopftuches an Hochschulen dem Laizismusprinzip widerspreche, da damit eine Regelung des öffentlichen Rechts auf religiösen Grundsätzen beruhen würde. Es sei auch notwendig, alle Anzeichen religiöser Glaubensvorstellungen aus den Hochschulen zu entfernen, da sie mit der laizistisch-wissenschaftlichen Atmosphäre in den Hochschulen nicht im Einklang stünden. Der Gleichheitsgrundsatz, mit dessen Hilfe man die Vorschrift in Bezug auf andere Religionen überprüfen könnte, trug zur Klärung der Rechtsfrage wenig bei. Das Gericht befand zwar, dass die geprüfte Vorschrift formell gegen den Gleichheitsgrundsatz verstoße, weil sie in der Bekleidungsfrage dem Kopftuch, das angeblich spezifisch islamisch sein soll, ein Privileg einräumte. Aber auch der Verstoß gegen das Laizismusprinzip sei nicht deshalb zu verneinen, weil die Vorschrift theoretisch auch Kopftuchvorschriften anderer Religionen umfasse. Somit wurde klargestellt, dass es sich eigentlich nicht um die Gleichbehandlung der Religionen handelte, sondern nur um den Laizismus als Leitprinzip. Das Gericht sah in der Zulassung des Kopftuches an Hochschulen zudem einen Zwang, sich zu bedecken, da dadurch Unterschiede zwischen Angehörigen derselben Religion geschaffen würden. Das Gericht definierte das religiöse Kopftuch als unzeitgemäß und unterstellte ihm einen immanenten Zwang, der gegen die Glaubens- und Religionsfreiheit verstoße. Denn das Kopftuch

unterstelle den nichtbedeckten Frauen Religionsfeindlichkeit oder Nichtgläubigkeit und fungiere als Abgrenzungsmerkmal. Zudem mische sich die Religion mit der vorliegenden Vorschrift in die **Politik** ein und gefährde somit die **Neutralität** des Staates gegenüber der Religion.[25]

Das Verfassungsgericht blieb trotz dieser ausführlichen Urteilsbegründung die Antwort schuldig, warum die Empfängerinnen einer öffentlichen Dienstleistung wie der Bildung den gesetzlich nur für die öffentlichen Angestellten und Beamtinnen vorgesehenen Kleidungs Vorschriften unterworfen werden sollten. Zudem stellt sich die Frage, inwieweit die Kopftuch tragenden Studentinnen die laizistische Ordnung der Republik konkret gefährden könnten. Das Gericht machte nur implizit deutlich, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem politischen Islam und den Kopftuch tragenden Studentinnen sieht, versuchte jedoch die Gefährdung der säkularen Rechtsordnung durch den politischen Islam mit einem streng und dogmatisch verstandenen Laizismus zu verteidigen.

Die rechtskonservativen Parteien versuchten trotz dieses oben ausgeführten Urteils von 1989 mit Rücksicht auf ihre religiös-konservative Klientel, das Kopftuch an Hochschulen wieder zuzulassen, und änderten 1990 das Hochschulgesetz dahingehend, dass jegliche Kleidungsstücke an Hochschulen erlaubt wurden, solange sie gegen kein **Gesetz** verstießen. Da es im türkischen **Recht** - wie bereits erwähnt - kein Gesetz gibt, dass das Kopftuchtragen explizit verbietet, widmete sich das Verfassungsgericht 1991 im Rahmen eines Antrages der Oppositionspartei der Frage, ob mit der neuen Regelung das vorherige Urteil des Verfassungsgerichts obsolet geworden sei. Das Gericht entschied mit einem so genannten "interpretativen Ablehnungsvotum"[26], dass auch die Verfassung als Gesetz gelte und in Verbindung mit dem Urteil von 1989 die neue Regelung nicht dahingehend interpretiert werden könne, dass religiöse Kleidungsstücke wie das Kopftuch an Hochschulen erlaubt wären.[27]

### **Auswertung der Rechtsprechung**

Es gelang den höchsten Gerichten in der Türkei nicht, bei dem Kopftuchstreit an Hochschulen über das dogmatisierte Laizismusverständnis hinaus eine subjektbezogene **Differenzierung** des Streitgegenstandes zu bewerkstelligen. Alle Kopftuchträgerinnen, ob sie nun Empfängerinnen öffentlicher Dienstleistungen oder selbst Dienstleistende in öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnissen waren, wurden gleichgesetzt. Zudem wurde der Bezug zum Laizismus unabhängig vom konkreten Sachverhalt hergestellt, indem man allgemeine Erläuterungen zu diesem Staatsprinzip aufzählte, aber nicht bemüht war, manche Widersprüche in der Argumentation zu erkennen.[28] Diese Mängel sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die **Judikative** sich in der Pflicht sah, den Kampf gegen den politischen Islam auf judikativer Ebene zu führen, da die Politik gegen die Politisierung des Islams grundlegende Schwächen aufwies. Dieses Bemühen schlug jedoch fehl, weil sich die Studentinnen in Bezug auf diese Rechtsprechung als Opfer des kemalistischen Systems darstellen konnten und die Bedeutung ihrer politischen Aktivitäten innerhalb islamistischer Parteien in den Hintergrund gedrängt wurde.

### **Das Kopftuch: Politik oder Selbstfindung?**

Die islamistische Bewegung hat ab den achtziger Jahren anders als früher die Frauen immer mehr in ihre Reihen integriert. Fast alle Organisationen haben spezielle Angebote für Frauen entwickelt, an denen sich diese aktiv beteiligen konnten. Zeitschriften wie "Kadin ve Aile" (Frau und Familie), "Bizim Aile" (Unsere Familie) oder "Mektup" (Der Brief) dienten innerhalb verschiedener islamistischer Bewegungen dazu, Frauen mit ihrer **Politik** vertraut zu machen. Die Frauen wurden in diesem Politisierungsprozess in Anspruch genommen, indem man ihnen die Herausgeberschaften anvertraute. Den größten Durchbruch schaffte die Wohlfahrtspartei auf Initiative des damaligen Vorsitzenden des Bezirks Istanbul und jetzigen Ministerpräsidenten, Recep Tayyip Erdogan, mit der Gründung von "Damenkommissionen" (Hanim Komisyonlari)[29] innerhalb der **Partei**, die ihr zum außerordentlichen Erfolg bei den Kommunalwahlen 1994 und den Parlamentswahlen 1995 verhalfen. Die Rolle dieser Damenkommissionen bestand hauptsächlich darin, die potenzielle weibliche Wählerschaft zu kontaktieren und sie für die Partei zu gewinnen. Der religiöse Beistand bei Todesfällen und Feierlichkeiten war ein fester Bestandteil solcher Aktivitäten. Zum Personenkreis dieser Damenkommissionen gehörten neben den Ehefrauen der Parteifunktionäre auch viele Kopftuch tragende Studentinnen, da die Wohlfahrtspartei sich besonders durch die Unterstützung ihres Kampfes an Hochschulen zu profilieren versuchte. Im Grunde wäre es nicht verfehlt zu behaupten, dass die Wohlfahrtspartei ihren politischen Kampf in der Öffentlichkeit hauptsächlich über die Kopftuchdebatte geführt hat, da sich das Opferbild der von der Hochschulbildung ausgeschlossenen Frauen und die nicht sehr sauber geführte rechtliche Auseinandersetzung hierfür am besten eigneten.[30]

Parallel zu ihrer Teilnahme am politischen Leben fand unter islamistischen Frauen auch eine private Diskussion über die Rolle der Frau im Islam und eine Auseinandersetzung mit dem Patriarchat statt. Obwohl die Akteurinnen dieser Diskussion manchmal als "Feministinnen mit türban" bezeichnet werden, mangelt es diesem Versuch an einer grundsätzlichen Infragestellung patriarchalischer Strukturen im Islam und in der politischen Bewegung. Zwar wird in dieser innerislamischen **Debatte** die Gleichwertigkeit der Geschlechter vorausgesetzt, aber jedem Geschlecht werden unterschiedliche Aufgaben und Rechte innerhalb der islamischen Hierarchie zugesprochen. Das Geschlechterverhältnis wird als ein komplementäres Konzept verstanden, wobei der Frau eine Hilfsfunktion zugeordnet wird. Auch eine klare und negative Abgrenzung gegenüber nicht bedeckten Frauen ist ein Merkmal dieser Auseinandersetzung. Die nicht bedeckte Frau wird als unrein und potenziell böse ausgegrenzt.[31]

Trotz dieser beiden Aktivitätsstränge der islamistischen Frauen war ihnen der Weg zu höheren innerparteilichen Positionen verwehrt. Bis zum Verbot der Wohlfahrtspartei wurden sie nie für die Parlamentswahlen nominiert und besetzten keine Führungspositionen in der Partei, weder auf nationaler noch auf kommunaler Ebene. Damit wird ihre zweitrangige Stellung im Rahmen des islamischen Patriarchats deutlich. Dennoch hindert dies die islamistischen politischen Akteure nicht daran, die Kopftuchfrage zum Aushängeschild ihres Kampfes zu machen.

## Ausblick

Die politische Realität der **Türkei** hat seit den fünfziger Jahren gezeigt, dass ein inkonsistentes Verständnis des Laizismus den Politisierungsprozess des Islams beschleunigt hat. Während die **Judikative** mit Parteiverboten dieser Tendenz entgegenzuwirken versuchte, wurde die Religion gleichzeitig von der **Politik** für den Machterwerb instrumentalisiert. In diesem Machtkampf konnte sich der politische Islam seit den achtziger Jahren die Kopftuchdebatte an Hochschulen zu Eigen machen. Zu dieser Instrumentalisierung des Kopftuches trug nicht zuletzt die den kemalistischen Prinzipien verschriebene Judikative bei, indem sie mit nicht differenzierter, rechtlich ungenügend begründeter höchstrichterlicher Rechtsprechung die angebliche Opferrolle dieser Frauen und mittelbar des politischen Islams verstärkte.

Im Hinblick auf die deutsche Kopftuchdebatte muss betont werden, dass es bei dem zur Diskussion stehenden Kopftuch nicht um das herkömmliche, den kulturellen Gewohnheiten zuzuordnende Kopftuch geht, sondern um das religiös und politisch motivierte. Somit kann festgehalten werden, dass eine türkische Herkunftskultur, auf die sich die türkischstämmigen Kopftuchträgerinnen in **Deutschland** beziehen könnten, nicht existiert. Es geht vielmehr um ein Zeichen der politischen Kultur der islamistischen Bewegung in der Türkei, die sich seit den siebziger Jahren in der türkischen Politik etabliert hat. In diesem Zusammenhang ist auf die Wirkung der türkischen **Innenpolitik** auf die MigrantInnen in Deutschland hinzuweisen, wodurch die Zunahme der türkischen Kopftuchträgerinnen in Deutschland erklärt werden kann.

Auf der anderen Seite wurde das Opferbild der Kopftuchträgerinnen in manchen mikrosoziologischen Untersuchungen dahin gehend in Frage gestellt, dass es unter diesen politisch aktiven, gut organisierten islamistischen Frauen eine Auseinandersetzung über das Patriarchat im Islam gegeben habe und die islamistische **Frauenbewegung** auch als eine Emanzipationsbewegung gesehen werden könne. Diese Diskussion mit dem Patriarchat hat jedoch keine konkreten Folgen für die islamistischen Frauen, da die Hierarchien des Islams letztendlich akzeptiert werden. Man wird indes der Situation dieser Frauen nicht gerecht, wenn man sie nur als Opfer des kemalistischen Systems und des patriarchalischen Islams betrachtet. Sie haben nämlich zum größten Teil den ideologischen Kampf des politischen Islams mitgetragen und über den persönlich-religiösen Aspekt des Kopftuches hinaus die islamistische Politik mitgestaltet. Daher ist es für ein besseres Verständnis des Problems unentbehrlich, die mikrosoziologischen Ansätze, die nur die privaten Motive der Kopftuchträgerinnen fokussieren und den politischen Aspekt ausblenden, mit dem politischen Selbstverständnis dieser Frauen zu verbinden.