

Öffentliches Recht

# Die Definitionsmacht des „besorgten Bürgers“ im Recht

## Kopftuchverbote aus feministischer und rassismuskritischer Perspektive

Karaca, Asena\*

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz widmet sich der immerzu aktuellen Problematik von Kopftuchverboten und wagt den Versuch, sie aus feministischer und rassismuskritischer Perspektive zu analysieren. Dabei werden Fragen der Autonomie und Intersektionalität aufgeworfen. Es wird dargelegt, dass es kein Zufall ist, dass sich antimuslimische Kontroversen auf den weiblich gelesenen Körper als Regelungsobjekt beziehen. Ob und inwiefern auch das Bundesverfassungsgericht an der „Konstruktion des Anderen“ im Recht beteiligt ist, wird anhand einer kritischen Betrachtung der Kopftuch-Entscheidungen erörtert. Der sich als feministisch-rechtspolitischer Denkanstoß verstehende Beitrag schließt mit Forderungen für ein antirassistisch-feministisches Zusammenleben.

**Keywords** Kopftuchverbot, Religionsfreiheit, weltanschaulich-religiöse Neutralität, relationale Autonomie, Intersektionalität, Choice-Feminismus, feministische Rechtskritik, Legal Gender Studies, Rassismuskritik im Recht, antimuslimischer Rassismus

„Ich wollte Muslima sein, aber nicht so wie unsere Vätergeneration es forderte, ich wollte Teil dieser Gesellschaft sein, aber nicht so wie die Gesellschaft aggressiv und fordernd mein Leben reglementieren wollte.“<sup>1</sup> - *Fatima Az-Zahra Sagir*, *Jenseits des Zeigefingers* 2002

„Gelungene Integration erhöht deshalb das Konfliktpotential, weil Inklusion, Gleichberechtigung oder eine Verbesserung der Teilhabechancen nicht zu einer Homogenisierung der Lebensweisen, sondern zu einer Heterogenisierung und Pluralisierung, nicht zu mehr Harmonie und Konsens in der Gesellschaft, sondern zu mehr Dissonanz und Neuaushandlungen führt. [...] Zusammenwachsen tut weh.“<sup>2</sup> - *Aladin El-Mafaalani*, *Das Integrationsparadox* 2023

Konfliktpotential bietet der Diskurs über Kopftuchverbote zu Genüge.<sup>3</sup> Kontroverse Positionen werden gerade auch unter Feminist\*innen mit Entschlossenheit vertreten. Warum und auf welche Weisen wurde der Streit zu einem „Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus“<sup>4</sup>? Weshalb gerade hier? Und welche Rolle spielt das Recht? Diesen und verwandten Fragen soll sich dieser Beitrag widmen, indem er zuerst unter Bezugnahme auf das Bundesverfassungsgericht den verfassungsrechtlichen Rahmen skizziert (A.) und in einem nächsten Schritt eine feministisch-rassismuskritische Analyse und Kritik der Verbote vornimmt (B.). Es soll dabei im Schwerpunkt um (Spannungs-)Verhältnisse und (empfundene) Ambivalenzen sowie Andersartigkeiten gehen, und damit von Autonomie und Intersektionalität (I.), Verboten und Feminismen (II.) und dem *Wir* und *Ihr* (III.) handeln. Zuletzt sollen rechtspolitische Forderungen gestellt und Ideen für ein antirassistisch-feministisches Zusammenleben entworfen werden (C.).

\*Die Autorin hat Rechtswissenschaft mit dem Schwerpunkt Grundlagen des Rechts an der Goethe-Universität Frankfurt studiert. Dort ist sie heute wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin an der Professur für Öffentliches Recht und Rechtsvergleichung von Prof. Dr. Dr. h.c. Ute Sacksofsky, M.P.A. (Harvard). Bei dem Beitrag handelt es sich um die gekürzte und überarbeitete Fassung einer Seminararbeit für das Seminar „Aktuelle Fragen feministischer Rechtspolitik“, das im Sommersemester 2025 an der Professur veranstaltet wurde.



Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

**Zitieren als:** Karaca, Die Definitionsmacht des „besorgten Bürgers“ im Recht, *FraLR* 2026 (01), S. 10-22. DOI: 10.21248/gups.frafr.26.1.02

<sup>1</sup>Sagir, *Schlangenbrut* 2002, 10 (11)

<sup>2</sup>El-Mafaalani (2023), *Das Integrationsparadox*, 4. Aufl., S. 83 ff.

<sup>3</sup>Jüngst entschied das VG Darmstadt mit Urteil vom 30. Oktober 2025 (Az. 1 K 2792/24.DA), dass ein Kopftuchverbot für Berufsrichterinnen rechtmäßig sei und gibt (erneuten) Anlass, über die juristische Bewertung von Kopftuchverboten nachzudenken. Mit dem Urteil erlangt das Thema der Kopftuchverbote aktuell wieder mediale Aufmerksamkeit und wird in juristischen Kreisen diskutiert. Die Klägerin hat gemäß Angaben von Buchholz/Sehl in LTO, <https://www.lto.de/recht/nachrichten/n/1k279224da-vg-darmstadt-kopftuch-richterin-justiz-berufung-zum-vg-hessen-eingelegt-neutralitaet-islam> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026), Berufung gegen das Urteil eingelegt, sodass sich in kurzer Zeit der VGH Hessen mit der Thematik befassen wird. Im weiteren Verlauf ist die erstmalige Auseinandersetzung des BVerfG mit einem Kopftuchverbot für Berufsrichterinnen nicht auszuschließen.

<sup>4</sup>So die treffende Bezeichnung im Titel des Beitrags von Holzleithner in Berghahn/Rostock, *Der Stoff*, aus dem Konflikte sind, S. 341 (341).

## A. Aktuelle Rechtslage und verfassungsrechtlicher Rahmen

Gesetze, die als Kopftuchverbot betitelt werden und ausschließlich das Kopftuchtragen regeln, gibt es im deutschen Recht nicht. Auf Bundesebene regelt § 34 Abs. 2 BeamStG allgemein das Erscheinungsbild von Landesbeamt\*innen.<sup>5</sup> Es handelt sich um eine Rechtsgrundlage, die es erlaubt, bestimmte Kleidungsstücke und Symbole einzuschränken oder zu untersagen, soweit die Funktionsfähigkeit der Verwaltung es erfordert. Dabei soll verhindert werden, dass die amtliche Funktion durch die individualisierende Art des betroffenen Kleidungsstücks oder Symbols in den Hintergrund gedrängt wird. § 34 Abs. 2 S. 4 BeamStG enthält vor dem Hintergrund des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG eine Einschränkung. Religiöse Symbole dürfen nur dann eingeschränkt oder verboten werden, wenn sie objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die neutrale Amtsführung der Beamtin zu beeinträchtigen.<sup>6</sup> Für hessische Richter\*innen ist die Vorschrift wegen des dynamischen Verweises von § 2 HRiG anwendbar. Um die aktuelle Rechtslage zu beleuchten, sollen die drei wegweisenden Entscheidungen des BVerfG skizziert und mit ihnen der verfassungsrechtliche Rahmen der Debatte abgesteckt werden.

### I. Die Lehrerin oder Kopftuch I und II: Die Schule

2003 entschied der Zweite Senat und 2015 der Erste Senat des BVerfG über ein Kopftuchverbot für Lehrerinnen. Während die Kopftuch-I-Entscheidung noch eine abstrakte Gefahr für eine Verbotsregelung ausreichen ließ, entschied der Zweite Senat gegenläufig und verlangte eine konkrete Gefahr.<sup>7</sup> Das bedeutet, dass seit der Kopftuch-II-Entscheidung Lehrerinnen das Tragen des Kopftuchs nicht bereits wegen einer abstrakten Eignung, den Schulfrieden zu stören oder die staatliche Neutralität zu untergraben, verboten werden dürfen.<sup>8</sup> Es müssen, der Verhältnismäßigkeit wegen, greifbare Anhaltspunkte für eine Gefährdung manifest werden.<sup>9</sup> Konflikte, die den Schulfrieden stören, müssen demnach bereits handfest geworden sein, die Annahme einer Gefährdung der staatlichen Neutralität muss auf hinreichende Tatsachen gestützt werden.<sup>10</sup>

1. *Grundrechtlich geschützte Positionen* In einem ersten Schritt ist nachzuvollziehen, welche Grundrechtspositionen von einem Kopftuchverbot in der Schule betroffen sind. Auf Seiten der kopftuchtragenden Lehrerin kommt in erster Linie die Religionsfreiheit gemäß Art. 4 Abs. 1 und 2 GG in den Sinn. Auch die Berufsfreiheit des Art. 12 Abs. 1 GG ist beeinträchtigt.<sup>11</sup> Darüber hinaus wird in das allgemeine Persönlichkeitsrecht gemäß Art. 2 Abs. 1 iVm Art. 1 Abs. 1 GG in seiner Ausprägung als Schutz des Selbstbestimmungsrechts über die Darstellung des persönlichen Lebens- und Charakterbildes eingegriffen.<sup>12</sup> Nicht aus dem Blick geraten darf die Ebene der Gleichheitsrechte, insbesondere Art. 3 Abs. 2 und 3 S. 1 GG.<sup>13</sup> Verbote sind demnach auf ihre gleichheitswidrige Behandlung und insbesondere auf den intersektionalen Charakter einer Diskriminierung hin zu untersuchen.<sup>14</sup> Zwar verbieten Neutralitätsgesetze dem Wortlaut nach formell allen Rechtsunterworfenen das Tragen jeglicher religiöser Symbole. Mit der Rechtsfigur der mittelbaren Diskriminierung wird indes deutlich, dass

die scheinbar neutrale Regelung gerade die Gruppe von Frauen,<sup>15</sup> die das Tragen eines solchen Symbols als für sich verbindlich verstehen, besonders stark trifft, während es andere Personengruppen kaum bis gar nicht tangiert.<sup>16</sup> Eine Diskriminierung muss auch dann rechtlich fassbar sein, wenn sie nicht isoliert aufgrund eines der von Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG geschützten Diskriminierungsmerkmale, also entweder wegen des Geschlechts, der Religion, oder der „Rasse“<sup>17</sup>, erfolgt.<sup>18</sup> Gerade das Zusammentreffen der Merkmale in einer Person kann Ansatzpunkt für

<sup>5</sup>Für Bundesbeamt\*innen gilt die inhaltsgleiche Regelung des § 61 Abs. 2 BBG, die gemäß § 46 DRiG auch für Richter\*innen im Bundesdienst gilt.

<sup>6</sup>§ 45 HBG regelt, dass die oberste Dienstbehörde für Regelungen dieser Art zuständig ist. § 86 Abs. 3 HSchG konkretisiert die Neutralitätspflicht für Lehrkräfte.

<sup>7</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 49) – Kopftuch I; BVerfGE 138, 296 (Rn. 80) – Kopftuch II.

<sup>8</sup>BVerfGE 138, 296 (Rn. 101) – Kopftuch II.

<sup>9</sup>So auch schon – die Kopftuch-II-Entscheidung vorhersehend – die abweichende Meinung in BVerfGE 108, 282 (Rn. 104) – Kopftuch I.

<sup>10</sup>BVerfGE 138, 296 (Rn. 101 ff.; 112) – Kopftuch II.

<sup>11</sup>Staatliche Schulen machen den Großteil der Arbeitsplätze einer Lehrerin aus. Durch ein pauschales Verbot wird die kopftuchtragende Lehrerin daran gehindert, diese Positionen wahrzunehmen. Wenn man nicht das Verbot, sondern die Weigerung, das Kopftuch zu Arbeitszeiten abzulegen, als Hindernis für die Wahrnehmung der Position sieht, verkennt man die grundlegende Bedeutung, die das Grundgesetz Art. 4 GG als „Sinnsystem für die Führung eines guten Lebens“ und Ort der „moralischen Identität“ des Menschen zuspricht, Sacksofsky, VVDStRL 2009, 7 (16). Das Ablegen des Kopftuchs ist in keiner Weise mit dem Ablegen eines Mantels „an der Garderobe“, Schlussanträge Generalanwältin Juliane Kokott v. 31.05.2016, Rn. 116 zu EuGH, Urt. v. 14.03.2017, Rs. C-157/15 – Achbita, vergleichbar und stellt für die an die Verpflichtung glaubende Muslima eine Kompromittierung ihres Glaubens dar, djb (2025), Policy Paper zu Kopftuchverboten im Bereich der Justiz, S. 6.

<sup>12</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 111) – Kopftuch III.

<sup>13</sup>In den BVerfG-Entscheidungen nehmen Gleichheitsrechte keine zentrale Rolle ein und auch in der juristischen Debatte wird die Religionsfreiheit zum Hauptschauplatz, Holzleithner in Arioli et al., Wandel der Geschlechterverhältnisse durch Recht?, S. 305 (311); djb, S. 5. Mangold (2024), Verfassungsbeschwerdeschrift gegen den Beschluss des Amtsgerichts Dortmund und mittelbar gegen § 2 Abs. 1 Justizneutralitätsgesetz, S. 24 ff., versucht diesem, auch schon in dem Merksatz zum Prüfungsaufbau einer Verfassungsbeschwerde (*Freiheits- vor Gleichheitsrechte*) symbolisierten, Bedeutungsgefälle in der Verfassungsbeschwerde einer Schöffin entgegenzuwirken, indem sie Freiheits- und Gleichheitsrechte zusammen prüft.

<sup>14</sup>Samour, djbZ 2018, 12 (13); djb, S. 5 f.

<sup>15</sup>Es bestehe deshalb ein „rechtfertigungsbedürftiges Spannungsverhältnis zum Gebot der tatsächlichen Gleichberechtigung von Frauen“, BVerfGE 138, 296 (Rn. 96) – Kopftuch II.

<sup>16</sup>„Die Verbote werden, soweit ersichtlich, ausschließlich gegenüber kopftuchtragenden Musliminnen vollzogen“, djb, S. 6; Berghahn, KJ 2018, 167 (175). Zwar erkennt dies auch das BVerfG, BVerfGE 108, 282 (Rn. 70) – Kopftuch I, bleibt an dieser Stelle jedoch stehen, ohne die notwendige logische Schlussfolgerung der Betroffenheit von Art. 3 Abs. 3 GG zu ziehen. Anders bereits BVerfGE 138, 296 (Rn. 143 f.) – Kopftuch II, ohne jedoch auf intersektionelle Aspekte einzugehen.

<sup>17</sup>„Rasse“ gibt es nicht, sie wird durch Rassismus konstruiert. Einen Schwerpunkt dieser Arbeit macht die kritische Darlegung der rassifizierenden Momente von Verboten aus, s. B. III. Vor diesem Hintergrund wird der Begriff verwendet. Dass der Aspekt der „Rasse“ in gerichtlichen Entscheidungen nicht hinreichend gewürdigt wird, argumentiert Barskanmaz in Berghahn/Rostock, Der Stoff, aus dem Konflikte sind, S. 361 (361 ff.).

<sup>18</sup>djb, S. 6.

die Diskriminierung sein: Die betroffene Person kann sich auf den Intersektionen der geschützten Merkmale mit einer Andersbehandlung konfrontiert sehen.<sup>19</sup> Für den öffentlichen Dienst konkretisiert Art. 33 Abs. 3 S. 1 GG das religiöse Diskriminierungsverbot.<sup>20</sup>

In der Schule stehen auf der anderen Seite Grundrechtspositionen von Schüler\*innen und Eltern. Die negative Glaubensfreiheit, Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, schützt Grundrechtsträger\*innen „vor Indoktrination durch den Staat“.<sup>21</sup> Sie haben jedoch „kein Recht darauf, von der Konfrontation mit ihnen fremden Glaubensbekenndungen [...] und religiösen Symbolen verschont zu bleiben“.<sup>22</sup> Ferner finden das Erziehungsrecht der Eltern, Art. 6 Abs. 2 GG, und der Bildungsauftrag der Schule, Art. 7 Abs. 1 GG, als betroffene Verfassungsgüter Erwähnung.<sup>23</sup>

2. *Die Reichweite der Glaubensfreiheit* Der Schutzbereich der Glaubensfreiheit ist weit auszulegen. Geschützt ist nicht nur das *forum internum*, also die innere Freiheit, einen Glauben zu bilden und zu haben, sondern auch das *forum externum*, die äußere Freiheit, den Glauben zu bekunden und zu verbreiten. Dazu gehört die Möglichkeit, „sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“.<sup>24</sup> Im Hinblick auf den Glaubensinhalt ist neben dem Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft auf die einzelne Grundrechtsträgerin abzustellen. Dass sie das Kopftuchtragen als religiöse Verpflichtung empfindet, unterliegt lediglich einer Plausibilitätskontrolle.<sup>25</sup> Somit ist der häufig betonte fehlende Konsens bezüglich der Frage, ob sich aus dem Koran eine Verpflichtung zum Kopftuchtragen ergibt, für den grundrechtlichen Schutz nicht entscheidend. Dieser weitgehende Schutz muss auch und gerade dann gelten, wenn sich die Grundrechtsträgerin in besonderer Nähe zum Staat befindet. Die Vorstellung, dass ein besonderes Gewaltverhältnis den Grundrechtsschutz aufhebt, ist berechtigterweise überholt.<sup>26</sup>

3. *Der Neutralitätsbegriff des BVerfG und des GG* Entscheidend für die Frage nach einem Verstoß gegen die staatliche Pflicht zur weltanschaulich-religiösen Neutralität ist das Verständnis des dem deutschen Verfassungsrecht zugrundeliegenden Neutralitätsbegriffs. Die weltanschauliche Neutralität im Grundgesetz beschreibt keinen strikten Laizismus. Gemeint ist vielmehr eine „offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung“, die die Bundesrepublik als „Heimstatt aller Staatsbürger[\*innen]“ auszeichnet.<sup>27</sup> Um dies zu gewährleisten, hat der Staat Äquidistanz zu bewahren: Er darf sich selbst mit keiner Religion identifizieren.<sup>28</sup> Wenn eine Lehrerin mit Kopftuch unterrichtet, ist dies keine Identifikation der Bundesrepublik mit dem Islam. Die Verschleierung ist Ausdruck der eigenen Religiosität der Amtsträgerin und wird dem Staat nicht zugerechnet.<sup>29</sup>

4. *Praktische Konkordanz und Einschätzungsprärogative* In seinen Entscheidungen hat das BVerfG keine eindeutige Wertung darüber getroffen, ob Kopftuchverbote verfassungsrechtlich geboten oder mit dem Grundgesetz unvereinbar sind.<sup>30</sup> Es hat vielmehr betont, dass keiner der kollidierenden Positionen „ein derart überwiegendes

Gewicht zu[kommt], das verfassungsrechtlich dazu zwingt“, das Tragen religiös konnotierter Kleidung zu verbieten oder zu erlauben.<sup>31</sup> Das BVerfG überlässt es der Einschätzungsprärogative des Gesetzgebers, die widerstreitenden Grundrechtspositionen im Wege der praktischen Konkordanz in einen schonenden Ausgleich zu bringen.<sup>32</sup> Es ist mithin eine Lösung zu finden, die den geschützten Grundrechten im Verhältnis zueinander die größtmögliche Wirksamkeit erlaubt. Präventiv-pauschal wirkende Verbotslogiken sind mit der Wertigkeit des Art. 4 GG nicht vereinbar.<sup>33</sup>

## II. Die Rechtsreferendarin oder Kopftuch III: Das Gericht

2020 folgte die Kopftuch-III-Entscheidung des BVerfG. Das Setting verschob sich in den Gerichtssaal. Dorthin, wo eine hessische Rechtsreferendarin<sup>34</sup> Tätigkeiten, die es ihr ermöglichen, als Repräsentantin des Staates wahrgenommen zu werden, nicht mit Kopftuch ausüben durfte.<sup>35</sup> Während grundlegend auf die obigen Ausführungen verwiesen werden kann, gibt es Besonderheiten des Ortes, die berücksichtigt werden müssen.

Zuerst gilt die weltanschauliche Neutralität auch und gerade in der Justiz. Eine neue Bewertung nimmt das BVerfG an dieser Stelle hinsichtlich der möglichen Zurechnung der individuellen Grundrechtsausübung zum Staat

<sup>19</sup>Daher bezeichnet man das auf Crenshaw zurückzuführende Konzept als Intersektionalität, Crenshaw in Weisberg, *Feminist Legal Theory*, S. 383 (383 ff.). Es „macht sichtbar, wie sich verschiedene Formen von Unterdrückung überlagern und gegenseitig verstärken“, djb, S. 5.

<sup>20</sup>Mangold, djbZ 2018, 10 (10). Zur Auslegung des Art. 33 Abs. 3 GG als positiver Repräsentationsauftrag zum Sichtbarmachen gesellschaftlicher religiöser Vielfalt Rusteberg, JZ 2015, 637 (642).

<sup>21</sup>Allerdings löst die bloße Konfrontation „noch keinen Zwang zu bestimmten Handlungen aus“, Samour, djbZ 2018, 12 (13); BVerfGE 138, 296 (Rn. 105) – Kopftuch II.

<sup>22</sup>BVerfGE 138, 296 (Rn. 104) – Kopftuch II. Davon zu unterscheiden ist „eine vom Staat geschaffene Lage, in welcher der Einzelne ohne Ausweichmöglichkeit dem Einfluss eines bestimmten Glaubens, [...] und den Symbolen, in denen er sich darstellt, ausgesetzt ist“, BVerfGE 108, 282 (Rn. 46) – Kopftuch I.

<sup>23</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 41, 45) – Kopftuch I.

<sup>24</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 37) – Kopftuch I.

<sup>25</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 40) – Kopftuch I; Samour, djbZ 2018, 12 (13). Es ist Wesensgehalt der in Art. 4 GG verbürgten Religionsfreiheit, dass die Entscheidung darüber, was Glaubensinhalt sein kann, frei ist und nicht durch die Judikative letztverbindlich festgelegt wird, Sacksofsky, djbZ 2018, 8 (8); Sacksofsky, VVDStRL 2009, 7 (17).

<sup>26</sup>Sacksofsky, djbZ 2018, 8 (8).

<sup>27</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 42 f.) – Kopftuch I.

<sup>28</sup>Eine solche Identifikation liegt dann vor, wenn in etwa das Aufhängen von Kreuzifixen in Schulen staatlich vorgeschrieben wird, dazu BVerfGE 93, 1 – Kreuzifix.

<sup>29</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 54) – Kopftuch I.

<sup>30</sup>djb, S. 13.

<sup>31</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 102) – Kopftuch III.

<sup>32</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 47) – Kopftuch I; Samour, djbZ 2018, 15 (15 f.).

<sup>33</sup>Samour, djbZ 2018, 15 (15 f.).

<sup>34</sup>§ 45 HBG findet bei Referendar\*innen wegen § 27 Abs. 1 S. 2 Hess.JAG Anwendung.

<sup>35</sup>Wie z.B. Sitzungsdienst und Verhandlungsleitung, BVerfGE 153, 1 (Rn. 77, 104) – Kopftuch III.

vor. Denn hier nehme dieser – Stichwort Amtstracht – „auf das äußere Gepräge einer Amtshandlung besonderen Einfluss“. <sup>36</sup> Darin liege der Unterschied zur Schule, die auf Offenheit und Pluralität angelegt ist. Die formalisierte Situation bei Gericht weise „den einzelnen Amtsträgern auch in ihrem äußeren Auftreten eine klar definierte, Distanz und Gleichmaß betonende Rolle“ zu. <sup>37</sup>

Strikt davon zu trennen ist die richterliche Unabhängigkeit des Art. 97 Abs. 1 GG. <sup>38</sup> Das BVerfG hat diese nicht als verfassungsrechtliche Rechtfertigung für einen Eingriff in die Grundrechte der Referendarin gelten lassen. Allein das Kopftuchtragen genüge nicht, um Zweifel an der Objektivität der Richterin zu begründen. Man könne ihr angesichts der zuvor erfolgreich abgeschlossenen Ausbildung Rechtstreue, Unparteilichkeit und Objektivität zutrauen. <sup>39</sup>

Als weitere Schranke kommt die Funktionsfähigkeit der Rechtspflege in Form des Vertrauens „nicht nur in die einzelne Richterpersönlichkeit, sondern in die Justiz insgesamt“ <sup>40</sup> in Betracht. Aufgabe des Staates ist es, das Vertrauen in die Justiz durch angemessene Vorkehrungen zu stärken. <sup>41</sup>

## B. Feministisch-rassismuskritische Analyse und Kritik

Wie sind Kopftuchverbote aus feministischer und rassismuskritischer Perspektive zu lesen?

### I. Der Stoff zwischen Autonomie und Intersektionalität

Auf Justitias Waage liegen auf der einen Seite jahrhundertelange Anstrengungen für die Gleichstellung der Frau und auf der anderen das Bedürfnis, Feminismus intersektional zu denken. Sie muss abwägen, was schwerer wiegt. So scheint sich die Kontroverse über die feministischen Themen zu spannen. Im Folgenden wird einer derart vereinfachten Einordnung der Problematik widersprochen. Aber dazu schrittweise. Zuerst: Der „Stoff, aus dem Konflikte sind“ <sup>42</sup>, ist verstrickt zwischen Autonomie und Religionsfreiheit, zwischen dem Politischen und dem Privaten.

*1. Die autonome Verschleierung* Im Zentrum des Diskurses steht die Frage nach Autonomie. Das ist die Frage danach, ob die muslimische Frau sich selbstbestimmt für die Verschleierung entscheiden kann. Für die Mehrheitsgesellschaft ist diese, als Wahl der eigenen Unfreiheit verstandene, Entscheidung unvorstellbar und muss deshalb prädestiniert sein: durch Ehemann, Vater, familiäres oder religiöses Umfeld.

Das den folgenden Ausführungen zugrunde gelegte Autonomieverständnis ist ein relationales. <sup>43</sup> Unsere Entscheidungen dürfen nicht nur dann als autonom verstanden werden, wenn sie in einem Vakuum, frei von Einflüssen jeglicher Art, erfolgen. Entscheidungen auch dann als autonom begreifen zu können, wenn sie in einer faktisch nie einflussfreien Realität getroffen werden, ist nur möglich, wenn man die sozialen Verflechtungen und gesellschaftlichen Einflüsse auf das Individuum in das Autonomieverständnis integriert. <sup>44</sup> Ist also der Begriff der autonomen Verschleierung ein Paradoxon? Die Anwendung des relationalen Autonomieverständnisses auf die Entscheidung

zur Verschleierung soll seine emanzipatorische Qualität hervorheben. Sie macht Autonomie nicht zu einem „unerreichbare[n] Idealmodell“. <sup>45</sup> Da es sich in unserer realen Welt nicht um eine Idealwelt handelt und man die – von traditionellen Vorstellungen von Autonomie vorausgesetzte – vollkommene Rationalität und Losgelöstheit in einer Person nicht wiederfindet, geht es darum, auch „sozial situierten, unvollkommenen und verletzlichen Personen“ Autonomie zusprechen zu können. <sup>46</sup> Ein relationales Autonomieverständnis ist realitätsnah, weil es anerkennt, dass Menschen nicht unabhängig von gesellschaftlichen Strukturen und zwischenmenschlichen Abhängigkeiten existieren. <sup>47</sup> Die Stärke besteht auch gerade darin, dass es mit der Vielfalt an unterschiedlichen Ansichten zur Vorstellung vom guten Leben zurechtkommen kann und somit der Pluralität einer Einwanderungsgesellschaft gerecht wird. <sup>48</sup> Die Entscheidung für das Kopftuch ist für viele befragte Frauen eben dies: eine Entscheidung für ein

<sup>36</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 90) – Kopftuch III.

<sup>37</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 90) – Kopftuch III. Die Besonderheit, dass sie sich nicht einer Lehrerin – die nichtsdestotrotz Bürgerin einer religiös-pluralistischen Gesellschaft ist – sondern dem Staat in seiner klassisch-hoheitlichen Funktion gegenübersehen, soll auch der Grund für eine stärkere Beeinträchtigung der negativen Glaubensfreiheit sein, BVerfGE 153, 1 (Rn. 95) – Kopftuch III; Eckertz-Höfer, djbZ 2018, 1 (1); kritisch hierzu Sacksofsky, djbZ 2018, 15 (16).

<sup>38</sup>Zur Problematik des „Amalgams“ der Konzepte als unzulässige Vermischung und den sich daraus ergebenden Konsequenzen Mangold im Verfassungsblog, <https://verfassungsblog.de/justitias-dresscode-wie-das-bverfg-neutralitaet-mit-normalitaet-verwechselt/> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026); Mangold, djbZ 2018, 10 (11 f.).

<sup>39</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 99) – Kopftuch III; Berghahn, KJ 2018, 167 (176).

<sup>40</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 91) – Kopftuch III.

<sup>41</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 92) – Kopftuch III. Neue Gesichtspunkte ergeben sich, wenn man auf andere Beteiligte eingeht, beispielsweise Schöffinnen. In diesem Bereich ist in naher Zukunft eine „Kopftuch-IV-Entscheidung“ zu erwarten. Es stellt sich die Frage, wie hier die Neutralitätsanforderungen aussehen dürfen, weil es sich nicht um eine hauptamtliche Richterin handelt, sondern sie gleichzeitig die „pluralistische Gesellschaft auf der Richter\*innenbank repräsentiert“ , Mangold (2024), Verfassungsbeschwerdeschrift, S. 5; v. Zons, NVwZ 2025, 220 (223).

<sup>42</sup>Berghahn/Rostock (2009), Der Stoff, aus dem Konflikte sind.

<sup>43</sup>Dazu im Detail Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (180 ff.).

<sup>44</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (183 ff.). Das ist eine Abkehr von einem traditionell liberalen Freiheits- und Autonomieverständnis, das für das ideale Autonomiesubjekt des einzelnen, autarken und allein auf rationalen Überlegungen handelnden Mann existiert, Foljanty in Baer/Sacksofsky, Autonomie im Recht, S. 83 (84); Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (183 f.).

<sup>45</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (183).

<sup>46</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (183).

<sup>47</sup>Rössler in Stoecker/Neuhäuser/Raters, Handbuch Angewandte Ethik, S. 93 (96); Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (184 f.). Auch bedeutet das, dass Autonomie nicht nur entweder existent oder nicht-existent ist, sondern dass unterschiedliche Grade bestehen, Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (183); Rössler (2019), Autonomie, S. 56.

<sup>48</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (186).

– nach ihren Vorstellungen – gutes Leben. Sie entscheiden sich bewusst dafür und stehen hinter ihrer Wahl.<sup>49</sup> Ihre Verstrickungen in religiöse und kulturelle Bindungen kann nicht negieren, dass sie die Entscheidung in ihrem eigenen, konkreten Fall selbst entwickeln.<sup>50</sup>

Gleichzeitig begegnet ein relationales Autonomieverständnis Gemeinschaft, Religion und Kultur mit Skepsis. Diese sind oftmals patriarchal geprägt, was sich in ihren Traditionen manifestieren kann.<sup>51</sup> Die Gemeinschaft darf deshalb keine Vorrangstellung vor dem Individuum erhalten, insbesondere darf nicht gefordert werden, dass individuelle Vorstellungen vom guten Leben für die Gemeinschaft geopfert werden.<sup>52</sup> Die Individualität einer Entscheidung in ihrem kollektiven Kontext zu erkennen, ist Aufgabe eines relationalen Grundrechtsdenkens. Man muss Personen dafür als Freie und Gleiche anerkennen und bereit sein, einen Perspektivwechsel vorzunehmen.<sup>53</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Wahl des Kopftuchs autonom erfolgen kann. Es wäre fatal, einer Gruppe von Frauen aufgrund ihrer Religiosität und kulturellen Sozialisierung strukturell die Fähigkeit, autonome Entscheidungen zu treffen, abzusprechen.<sup>54</sup>

2. *Choice-Feminismus und die Angst vor dem Politischen*<sup>55</sup>  
Eine feministische Analyse könnte an diesem Punkt ausgeschöpft sein. Die Feststellung, dass die Entscheidung für das Kopftuch eine bewusste und autonome Wahl sein kann, könnte die Debatte vor dem Hintergrund des sog. *Choice-Feminismus* hier beenden. Im Folgenden soll stattdessen für die Kritikwürdigkeit auch von autonomen Entscheidungen und für eine kritische Auseinandersetzung mit Verschleierungen plädiert werden.

*Choice-Feminismus*<sup>56</sup> als beliebte Erscheinungsform des kontemporären Feminismus stellt die freie Wahl in den Mittelpunkt. Es geht darum, Individuen selbstbestimmte Entscheidungen zuzutrauen und diese Autonomie als politische Legitimation genügen zu lassen.<sup>57</sup> Auf den ersten Blick entsteht eine inklusive und nicht (ver)urteilende Realität, die wünschenswert erscheint und der man sich guten Gefühls anschließen möchte.<sup>58</sup> Ferguson hingegen argumentiert, dass *Choice-Feminismus* von einer Angst vor dem Politischen motiviert ist und beleuchtet seine Schattenseiten.<sup>59</sup> Weil es nach der dem *Choice-Feminismus* zugrundeliegenden Definition unmöglich ist, dass eine Frau ihre eigene Unterdrückung wählt, ist jede Wahl ein Ausdruck ihrer Freiheit und somit von Feminist\*innen zu unterstützen.<sup>60</sup> Kritik zu üben, macht die Person in einem solchen Fall zu einer „bad feminist“. <sup>61</sup> Auf diese Weise werden Momente, die der feministischen Bewegung inhärent sind, ausgeschlossen: Kritik, kontroverse Standpunkte und radikale Forderungen.<sup>62</sup>

Wenn man sich allein auf die freie Wahl fokussiert und diese als Emanzipation romantisiert, ist Wahlfreiheit wieder Freiheit im liberalistischen Verständnis.<sup>63</sup> Die Ausführungen zum relationalen Autonomiebegriff sollen gerade gegen ein solches Verständnis sensibilisieren. Auch autonome Entscheidungen können beeinflusst sein von einer Sozialisation, kulturellen Praktiken und Traditionen, die patriarchal geprägt sind.<sup>64</sup> Das Ziel der relationalen Theorie ist es, diesen Umstand anzuerkennen und analysieren zu können, „ohne dabei den Begriff und die Idee von Autonomie selbst aufgeben zu müssen“.<sup>65</sup>

Kritik am *Choice-Feminismus* zu üben, bedeutet folglich gleichzeitig eine Positionierung für die kritische Auseinandersetzung mit dem Kopftuch. Darf es im Rahmen einer emanzipatorischen Gleichheitsbewegung einen Tabubereich des Persönlichen geben, der sich mit Hinweis auf die Privatsphäre und Religiosität der Entscheidung jeglicher feministischen Kritik entzieht? Das Gegenteil muss der Fall sein. Vorgeschobene Wahlfreiheit darf keine Diskussionen beenden. Feminismus ist Politik<sup>66</sup> und eine,

<sup>49</sup>So wird das Kopftuch gemäß aktueller Studienlage in Deutschland in ca. 95 % der Fälle als selbstbestimmter Ausdruck individueller Religiosität getragen, djb, S. 4 mwN.

<sup>50</sup>Rössler (2019), Autonomie, S. 50. Auch die Vorstellung, dass ihr soziales Umfeld die Verschleierung als wünschenswert darstellen und es ihnen nahelegen könnte, kann das Ergebnis nicht ändern. Solange es nicht das Ausmaß von Zwang erreichen, liegt Autonomie vor. Alles andere würde den logischen Schluss fordern, dass jede Person, die religiös ist oder unter Menschen mit Wünschen und Erwartungen lebt, autonomieunfähig ist, Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (183 f.).

<sup>51</sup>Sacksofsky in Günther Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (186).

<sup>52</sup>Frauen, die sich für eine Verschleierung entscheiden, tun dies oftmals jedoch gerade nicht, um sich einem Kollektiv unterzuordnen, sondern aus ihrer empfundenen Verbundenheit gegenüber Gott, Monjezi Brown in Berghahn/Rostock, Der Stoff, aus dem Konflikte sind, S. 437 (445).

<sup>53</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (192); Rössler (2019), Autonomie, S. 56.

<sup>54</sup>Sacksofsky, djbZ 2018, 8 (10): „Frauen nicht als mündige Bürger\*innen zu behandeln, ist ein aus der Geschichte der Frauendiskriminierung altbekanntes Phänomen.“

<sup>55</sup>So der frei übersetzte Titel des Aufsatzes von Ferguson, Perspectives on Politics 2010, 247 (247 ff.).

<sup>56</sup>Der Begriff wurde von Hirshman (2006), Get to Work, S. 1 f., 87 ff. mit der Intention eingeführt den fehlenden politischen Kern zu kritisieren, Thwaites, Feminist Theory 2017, 55 (57).

<sup>57</sup>Auf diese Weise soll der Vielfalt an Lebensentwürfen Rechnung getragen werden.

<sup>58</sup>Thwaites, Feminist Theory 2017, 55 (55).

<sup>59</sup>Ferguson, Perspectives on Politics 2010, 247 (247).

<sup>60</sup>Ferguson, Perspectives on Politics 2010, 247 (247 f.) versteht *Choice-Feminismus* als eine Orientierung mit folgender Denkweise: Freiheit wird mit der individuellen Entscheidungsfähigkeit gleichgestellt und Unterdrückung mit der Unfähigkeit zu wählen. Solange eine Frau demnach sagt, sie habe etwas für sich selbst gewählt, kann diese Entscheidung nur als Ausdruck ihrer Freiheit verstanden werden, die auch gerade eine Errungenschaft der Frauenbewegung sei, und somit im Ergebnis feministisch. Den Inhalt der Entscheidung zu kritisieren, gilt es dann zu vermeiden.

<sup>61</sup>Thwaites, Feminist Theory 2017, 55 (55).

<sup>62</sup>Ferguson, Perspectives on Politics 2010, 247 (248).

<sup>63</sup>Ferguson, Perspectives on Politics 2010, 247 (251).

<sup>64</sup>Im *Choice-Feminismus* hingegen wird ausgeklammert, wie unterschiedliche Faktoren wie Sexismus, Rassismus, Klassenzugehörigkeit und Machtverhältnisse Einfluss auf unsere Wahlmöglichkeiten haben. Es fehlt das Kenntlichmachen dessen, dass das „System, in dem wir unsere Wahl treffen, [...] kein gleichberechtigtes“ ist, Ferguson, Perspectives on Politics 2010, 247 (250); Korbik in Jane Wayne, <https://www.thisisjanewayne.com/news/2016/12/12/choice-feminism-ist-jede-persoeliche-entscheidung-automatisch-feministisch/> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026).

<sup>65</sup>Rössler in Stoecker/Neuhäuser/Raters, Handbuch Angewandte Ethik, S. 93 (96); Rössler (2019), Autonomie, S. 56.

<sup>66</sup>Sich die Frage zu stellen, inwiefern persönliche Entscheidungen politisch sind, ist im Kontext des Kopftuchs, gelinde gesagt, heikel. Denn es ist gerade der Vorwurf, der Frauen gemacht wird, die eine Verschleierung tragen: Die Entscheidung für das Tragen

die sich geradezu dafür starkmacht, dass die Trennung von öffentlicher und Privatsphäre überwunden wird, um alle Gedankenmuster, Praktiken und Selbstverständlichkeiten anzuprangern, die Frauen schaden. Es geht darum, über schädliche Grundannahmen zu sprechen, die sich in der Entscheidung manifestieren können. Es ist nicht verallgemeinerbar, aber ein näherer Blick auf bestimmte Argumentationslinien für eine Verschleierung zeigt, dass die genannten Gründe eine erschreckende Verwechselbarkeit mit Narrativen von *Rape Culture* aufweisen, die nicht unangetastet bleiben dürfen, weil man sich hinter der Religiosität der Entscheidung versteckt. Exemplarisch hierfür nur die folgende Textstelle bei Chaouki:

„Dennoch gibt es weiterhin im hohem Maße Belästigung, Gewalt und Ausbeutung von Frauen, und *man mag bezweifeln, dass die Natur des Menschen sich in Kürze ändern wird* - schließlich hat Allah (t) den Menschen *mit seiner Triebhaftigkeit geschaffen*, um zu prüfen, wer sich beherrschen kann und *wer blind seinen Begierden folgt*.“<sup>67</sup>

Der Grund für Vergewaltigungen wird in der unveränderbaren Natur des Mannes und seinem blinden Folgen von Begierde verortet. Argumentationslinien dieser Art müssen überall aufgedeckt werden, um schädliche Narrative nicht zu perpetuieren. Die immer noch hartnäckige Illusion, es handle sich bei der Vergewaltigung um ein Verbrechen aus menschlicher, natürlicher und individueller „Lust“ und nicht um Fragen kollektiver Macht und struktureller Unterdrückung, wird in der feministischen Theorie schon lange unter dem Stichwort „Vergewaltigungsmythen“ angeprangert.<sup>68</sup> Es geht darum, die Tendenz, auf diese Weise zu argumentieren, aufzudecken und die damit einhergehende Aufrechterhaltung von Narrativen der *Rape Culture* als schädlich zu bezeichnen. Das kann man tun, ohne das Kopftuch von Anfang an und universell als antifeministisch abzustempeln, indem man sich die Mühe macht, sich mit den Individuen, ihren Erlebnissen und Ansichten, auseinanderzusetzen. Dafür muss man ins Gespräch kommen, ohne Angst vor dem Politischen.<sup>69</sup>

3. *Spannungsverhältnis der -ismen: To pick a struggle?* Zuletzt soll gegen eine Auffassung argumentiert werden, die meint, im Rahmen der Diskussion über das Kopftuch zeige sich, dass Feminismus durch Forderungen nach Intersektionalität entpolitisiert und entwaffnet wird. Das Dilemma soll lauten: Kann Feminismus inklusiv und gleichzeitig kritisch sein? So argumentiert Ateş in einer Paneldiskussion für das Verbot des Kopftuchs, dass Feminist\*innen „aufstehen und auf die Barrikaden gehen“ würden, wenn es im Fall der Verschleierung um westlich-christliche Frauen gehen würde.<sup>70</sup> Eine solche Argumentation impliziert, Feminist\*innen würden aus Angst vor einem Rassismusvorwurf schweigen, und das auf Kosten der Frauen, um deren Inklusion es gehen soll. Stehen die -ismen von Sexismus und Rassismus hier in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis?

Man kann die politische Motivation hinter dem *Choice-Feminismus*, das Bedürfnis nach Inklusivität und Offenheit, ernstnehmen, ohne sie zum Anlass zu nehmen, Kritik in Gänze zu unterbinden.<sup>71</sup> Die Frage nach der Art und Weise von Kritik ist hierfür zentral. Was bedeutet Kritik in dem hier zugrundeliegenden Verständnis? Kritik ist subjektiv und beinhaltet keine allgemeingültige Wahrheit.

Kritik zu äußern ist ein politischer Akt und deshalb sind Dissens und Unsicherheit bezüglich der Auf- und Annahme des Gesagten zu erwarten. Kritik muss keine Zustimmung finden.<sup>72</sup> Mit ihr drückt man gleichzeitig eine Form des Respekts aus, indem man das Gegenüber als Individuum anerkennt. Das ist ein Plädoyer dafür, dass wir uns gerade nicht in Ruhe lassen sollten.<sup>73</sup> Solidarität und *Care* füreinander bedeutet, sich zu kritisieren und mit gesamtgesellschaftlichen Implikationen von individuellen Entscheidungen zu konfrontieren. Konfliktscheue ist in einer politischen Emanzipationsbewegung fehl am Platz. Es muss darum gehen, Dissens auszuhalten. Dieser darf nicht synonym zu fehlendem Respekt verstanden werden:

„I would frame this in terms of an orientation of *critical respect* – it involves attentive, respectful listening, to be sure, but it does not abdicate the right to question or interrogate. It is perhaps akin to the role of a member of a solidarity movement – that is, offering support, but recognizing that the support is worth more when the person giving it has not given up their right to engage critically, to ask questions, rather than be rendered a mute supporter.“<sup>74</sup>

Grundlage einer produktiven Kritik ist das respektvolle Zuhören. *Critical Respect* bedeutet, dass man sich der Vielfältigkeit und Komplexität der Situationen, in denen sich Kopftuchträgerinnen befinden, bewusst wird.<sup>75</sup> Es muss zuerst ein Verständnis dafür herrschen,

eines Kopftuchs sei keine persönliche, sondern ein Bekenntnis zum „politischen Islam“ und somit eine politische Äußerung für die Geschlechtersegregation und -ungleichheit. Die Frage soll an dieser Stelle in keiner Weise einen solchen Vorwurf auch nur implizieren. Hier geht es nicht um die Unterstellung von politischer Missionierung, sondern das Verhältnis von Feminismen zum Privaten und Persönlichen.

<sup>67</sup>Chaouki (2011), *Das Kopftuch – Unterdrückung oder Freiheit?*, S. 47 (Hervorhebungen durch Verfasserin).

<sup>68</sup>Grundlegend hierzu Brownmiller (1976), *Against Our Will*.

<sup>69</sup>Dass diese Gespräche auch innerhalb islamischer Frauenbewegungen von Feminist\*innen bereits seit Jahrzehnten geführt werden, soll an dieser Stelle betont werden. Rommelspacher, APuZ 2009, 34 (37 f.) skizziert in wenigen Worten die Geschichte, Hintergründe und Positionierungen in der Kontroverse. Die Ausführungen können als (erster) Einblick dienen.

<sup>70</sup>So die Argumentation von Ateş ab Minute 39:32 in Frankfurter Stadtgespräch XXII (2019), *Das islamische Kopftuch zwischen Glaubensfreiheit, staatlicher Neutralität und Gleichberechtigung*, <https://normativeorders.net/video/das-islamische-kopftuch-zwischen-glaubensfreiheitstaatlicher-neutralitaet-und-gleichberechtigung/> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026).

<sup>71</sup>Ferguson, *Perspectives on Politics* 2010, 247 (248).

<sup>72</sup>Ferguson, *Perspectives on Politics* 2010, 247 (251).

<sup>73</sup>Hirshman, S. 72.

<sup>74</sup>Gill, *EJWS* 2007, 69 (78) (Hervorhebung durch Verfasserin).

<sup>75</sup>So gibt es vielerlei Gründe sich für eine Verschleierung zu entscheiden, vgl. auch schon BVerfGE 108, 282 (Rn. 52) – Kopftuch I: ob als Darstellung der Ernsthaftigkeit eigener Religiosität, Oestreich (2004), *Der Kopftuch-Streit*, S. 140, als „Neuaneignung eines weiblichen Islam[s]“, Oestreich, S. 150, oder vor dem Hintergrund ihrer „identitätsstiftende[n] Funktion“ in der Diaspora, Kühn (2008), *Das Kopftuch im Diskurs der Kulturen*, S. 31. Ein Bestreben, die Vielfalt der individuellen Bedeutungsmöglichkeiten darzustellen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Zu verweisen ist deshalb auf die Darstellungen bei Karakaşoğlu in Bielefeldt/Heitmeyer, *Politisierte Religion*, S. 450 (450 ff.); Karakaşoğlu in Rumpf/Gerhard/Jansen, *Facetten islamischer Welten*, S. 272 (277 ff.); Şahin (2014), *Die Bedeutung des muslimischen*

was die intersektionellen Diskriminierungsstrukturen im konkreten Fall für sie bedeuten. Dann muss ihnen der Raum und die Möglichkeit gegeben werden, in der Diskussion gehört zu werden. Jede Kritik, die darauf fußt, die Position der anderen aufgrund eigener Betroffenheit zu entkräften, ist bevormundend und sieht das Gegenüber nicht als Freie und Gleiche an.<sup>76</sup> Mehr noch: Es kann nicht zu der gewünschten Diskussion kommen, wenn Frauen durch die Reproduktion von Zuschreibungen und *Othering* diskriminiert werden, weil die Verhandlungspositionen nicht die gleichen sind.<sup>77</sup>

Intersektionalität fordert, das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass Individualität nicht einfältig und kategorisierbar ist. Lebenswirklichkeiten überschneiden sich und Individuen, die von multiplen Formen der Oppression betroffen sind, erleben diese in ihrer gewaltsamen Gesamtheit.<sup>78</sup> Die ignorante Forderung, für den Kampf gegen die eine Art der Unterdrückung beide Augen vor der anderen zu verschließen, ist somit bereits nicht umsetzbar, ohne Individualitäten zu zerreißen.<sup>79</sup>

## II. Feminismus und das Recht

Aber ist das Recht der Platz für diese Diskussion?

1. *Der weiblich gelesene Körper als Regelungsobjekt* Warum reden wir ständig über die Regulierung weiblich gelesener Körper? Wenn man nationale und internationale Rechtsdebatten betrachtet, könnte man die Schlussfolgerung ziehen, dass weiblich gelesene Körper Orte der Sorge und des Konflikts sind. Sie werden zum Schauplatz und zur Projektionsfläche für soziale Unsicherheiten.<sup>80</sup> Dabei wird erkennbar, dass die *Moral Panics*, die auf weiblich gelesene Körper projiziert werden, im Gegensatz zu Debatten über die männliche Jugend sexuell konnotiert sind.<sup>81</sup> Der Ruf nach dem Rechtsstaat ist nie weit. Das Verhältnis von Feminismen und Recht ist aber ein ambivalentes. Recht kann Ungleichheiten (re)produzieren.<sup>82</sup> Gleichzeitig kann Recht ein emanzipatorisches und befreiendes Instrument sein.<sup>83</sup> Mit der Rechtsfigur der mittelbaren Diskriminierung kann das Rechtssubjekt auch auf den ersten Blick unsichtbare Diskriminierungen rügen und Missstände anprangern.<sup>84</sup> Auch die Grundrechte in ihrer originären Funktion als Abwehrrechte dienen dazu, Bürger\*innen davor zu bewahren, dass der Staat ihnen aufgeben kann, wie ein selbstbestimmtes Leben zu gestalten ist.<sup>85</sup> Diese emanzipatorischen Momente im Recht zu sehen (und an sie zu glauben), ist Aufgabe einer feministischen Rechtswissenschaft.

2. *Zwangsemanzipation: Kann ein Verbot sie „retten“?* Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenz stellt sich die Frage, inwiefern auch ein Verbot als besonders einschneidendes Mittel des Rechtsstaats emanzipatorisch wirken kann.<sup>86</sup> Unterstellt man den Verbotsbefürworter\*innen die heroische Absicht, es ginge ihnen um die Emanzipation der Frau,<sup>87</sup> gilt es zu untersuchen, inwiefern Verbote sie tatsächlich „retten“ können.

a) *Teilhabe von Frauen in allen Bereichen der Öffentlichkeit* Es ist gerade die feministische Forderung nach Teilhabe und Sichtbarkeit in allen öffentlichen Sphären und Positionen, die die Emanzipationsbewegung Jahrhunderte hindurch getragen hat.<sup>88</sup> Die streitigen Verbote aktivieren

hingegen einen Exklusionsmechanismus: Der erkennbaren Muslima wird der Zugang zu Positionen trotz ihrer

Kopftuchs, S. 416 ff.; Rommelspacher in Berghahn/Rostock, *Der Stoff*, aus dem Konflikte sind, S. 395 (404 ff.) und Oestreich, S. 131 ff.  
<sup>76</sup>Wenn Eckertz-Höfer, *djbZ* 2018, 1 (2) in ihrem Debattenbeitrag das Bedürfnis empfindet, in einer Fußnote hinter dem Namen einer kopftuchtragenden Juristin die Ergänzung „(in eigener Sache)“ aufzunehmen, stellt sich die dringende Frage, warum versucht wird, wertvolle Beiträge qualifizierter, muslimischer Juristinnen durch den Verweis auf die eigene Betroffenheit zu diskreditieren.

<sup>77</sup>Denn Rassifizierungs- und *Othering*prozesse gehen mit einer Entmündigung einher: „An die Stelle einer Responsivität, einer ‚Antwortlichkeit‘ und ‚Antwortlogik‘, die offene Fragen stellen und den Anderen zuhören kann, tritt eine kategoriale, stereotypisierende Abwertung der Anderen [...]. Sie werden weder persönlich angesprochen, noch können sie erwarten, dass ihnen zugehört wird“, Kreuzer/Demir (2015), *Stigma Kopftuch*, S. 203 f.; Ternessidis (2004), *Die Banalität des Rassismus*, S. 186-194.

<sup>78</sup>Elsuni in Behmenburg et al., *Wissenschaft(f)t Geschlecht*, S. 133 (137 f.).

<sup>79</sup>Grundsätzlich ist auch immer wieder darauf hinzuweisen, dass es schwierig und unangenehm sein kann, ein Leben zu führen, das an feministischen Prinzipien orientiert ist, Ferguson, *Perspectives on Politics* 2010, 247 (250). Deswegen fordert Marso: „a feminism involving humility and self-forgiveness, an awareness that we are all constrained by the demands of femininity“, Marso (2006), *Feminist Thinkers and the Demands of Femininity*, S. 3, 58; Ferguson, *Perspectives on Politics* 2010, 247 (249). Wir leben noch immer in einer ungleichen, halbrevolutionierten Welt. Unter den gegebenen Bedingungen von Feminist\*innen zu verlangen, dass ihre Entscheidungen zu jedem Zeitpunkt vollumfänglich wertorientiert und feministisch sein müssen, ist nicht realistisch, Korbik in Jane Wayne, <https://www.thisisjanewayne.com/news/2016/12/12/choice-feminism-ist-jede-persoenliche-entscheidung-automatisch-feministisch/> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026). Sich die Freiheit zu nehmen, ein bad feminist zu sein, Ferguson, *Perspectives on Politics* 2010, 247 (249); dazu Gay (2014), *Bad Feminist*, S. 303 ff., 314 ff., und die gleichen Standards auch für muslimische Frauen gelten zu lassen, würde die Gesprächsqualität um einiges verbessern.

<sup>80</sup>Duits/van Zoonen, *EJWS* 2006, 103 (104); Gill, *EJWS* 2007, 69 (69).

<sup>81</sup>Eine besondere Kategorie nehmen *Moral Panics* im Multikulturalitätskontext ein, zur Bedeutung und Erscheinungsformen unter III.1.c). Im Fall der männlichen Jugend geht es um Gewalt- und Kriminalitätsdebatten in einem rassifizierten Klassenkontext, Gill, *EJWS* 2007, 69 (70).

<sup>82</sup>Feministische Rechtskritik sieht, „dass soziale Ungleichheiten im Recht nicht nur keine Berücksichtigung finden, sondern dass diese durch Recht auch konstituiert werden“, Elsuni in Behmenburg et al., *Wissenschaft(f)t Geschlecht*, S. 133 (137).

<sup>83</sup>Holzleithner, *KJ* 2008, 250 (250 ff.); Schmidt in Foljanty/Lembke, *Feministische Rechtswissenschaft*, S. 74 (§ 3 Rn. 19).

<sup>84</sup>Elsuni in Behmenburg et al., *Wissenschaft(f)t Geschlecht*, S. 133 (138).

<sup>85</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, *Freiheit oder Leben*, S. 180 (188).

<sup>86</sup>Zum verzwickten Verhältnis von staatlicher Gewalt, Feminismen und Paternalismus Lembke in Foljanty/Lembke, *Feministische Rechtswissenschaft*, S. 235 (§ 11 Rn. 1, 3, 42, 48).

<sup>87</sup>Obwohl es nicht als Regelungszweck in Gesetzesbegründungen auftaucht, Morondo Taramundi, *Feminist Review* 2015, 55 (57), erfolgen Verbote „im Zuge der ‚Befreiung‘ der ‚anderen Frauen‘“, so Lembke in Foljanty/Lembke, *Feministische Rechtswissenschaft*, S. 235 (§ 11 Rn. 40).

<sup>88</sup>Mangold, *djbZ* 2018, 15 (17): „Es gilt, wie schon so oft in der Geschichte, so auch in der aktuellen Debatte dafür zu kämpfen, dass Frauen an allen Positionen im Staat teilhaben.“

Qualifikation verwehrt.<sup>89</sup> Die Wirkung kann vor der Erwerbstätigkeit ansetzen und bereits bei der Studienwahl ein Ausschlusskriterium bilden.<sup>90</sup> Auf diese Weise wird die Aufnahme in bestimmte akademische Kreise verschlossen, die gerade Ort für kritische Auseinandersetzung und offene Begegnung sind.<sup>91</sup> Das Studium der Rechtswissenschaft eröffnet eine Vielfalt an Karrieremöglichkeiten und Aussicht auf Positionen mit Entscheidungsmacht. Durch alle Staatsgewalten hindurch qualifiziert der Abschluss, Positionen einzunehmen, die für die Gestaltung des Zusammenlebens maßgeblich sind. Gerade in diesen Positionen fehlt es an Diversität und Repräsentation.<sup>92</sup> Indem Frauen diese Positionen einnehmen, kann etwas für das gesamtgesellschaftliche Wohl bewirkt werden.<sup>93</sup> Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive wird die Vorbildfunktion der Lehrerinnen als Kritikpunkt angeführt. Schülerinnen, vor allem im jungen beeinflussbaren Alter, könnten die kopftuchtragende Lehrerin aufgrund der persönlichen Nähe als nachzueiferndes Ideal wahrnehmen, so ein verbreitetes Argument.<sup>94</sup> Auf die Hoffnung hinsichtlich erreichbarer Lebensmöglichkeiten kann sie aber auch einen positiven Einfluss haben: Die Sichtbarkeit von Diversität kann für Schüler\*innen eine Identifikationsfläche bieten und motivieren.<sup>95</sup> Eine akademisch gebildete und ökonomisch unabhängige Frau, die sich für den Staatsdienst in der Bundesrepublik entschieden hat, erscheint mir als wünschenswertes, nachzueiferndes Ideal für die migrantisierte Jugend auf den Schulbänken.<sup>96</sup>

b) *Ökonomische Unabhängigkeit* Indem ihnen in der Berufswahl sinnvolle Optionen vorenthalten werden, wird akademisch gebildeten Frauen der Zugang zu *selbst gewählten* Berufen und folglich zur ökonomischen Unabhängigkeit verwehrt.<sup>97</sup> Dass die Fähigkeit, das Leben aus eigenen finanziellen Mitteln zu bestreiten, ein Grundpfeiler von Emanzipation ist und über das berufliche Feld in alle Lebensbereiche hinauswirkt, ist keine neue Erkenntnis. Sie stärkt gerade auch die Verhandlungspositionen in persönlichen Beziehungen und somit dort, wo Befürworter\*innen des Verbots die Unterdrückung der muslimischen Frau verorten.<sup>98</sup>

c) *Gegenbeispiele* Die Möglichkeit der Gewöhnung daran, dass eine Muslima die Gesetzesbindung ernst nimmt und sich bei der Entscheidungsfindung nicht von sachfremden, religiösen Überzeugungen leiten lässt, wird ausgeschlossen:<sup>99</sup>

„Eine kopftuchtragende Richterin, die ganz alltäglich normale Urteile fällt, könnte durch ihre gute richterliche Praxis Vertrauen in ihre Person entstehen lassen. Dadurch verlöre die Ausgangsüberlegung, eine Richterin mit Kopftuch sei niemals neutral, an Überzeugungskraft.“<sup>100</sup>

Wenn ihr von Anfang an konsequent der Weg auf die Richter\*innenbank abgeschnitten wird, kann kein Gegenbeispiel die Normalität formen.<sup>101</sup>

d) *Gesamtgesellschaftliche Signalwirkung* „Wenn die erkennbare Muslimin entgegen aller Strukturhindernisse als qualifizierte Volljuristin ein Richteramt anstrebt, zeigt dies auch, dass Frauen mit Kopftuch sich nicht mehr damit

Amtsführung muslimischer Frauen in der Gesellschaft aktiv abzubauen.“

<sup>89</sup>djb, S. 6. Das BVerfG, BVerfGE 108, 282 (Rn. 70) – Kopftuch I, sprach bereits 2003 von einer „besondere[n] Ausschlusswirkung für bestimmte Gruppen“.

<sup>90</sup>Von der CEDAW in CEDAW/C/DEU/CO/9, <https://docs.un.org/en/CEDAW/C/DEU/CO/9> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026), wird der Chilling Effect hinsichtlich des Zugangs in den öffentlichen Dienst gerügt (para. 43 (a)); djb, S. 5 mit Verweis auf Arnu/Zajak/Gräfe-Geusch in DeZIM Project Report + DPR # 06, [https://www.dezim-institut.de/fileadmin/user\\_upload/fis/publikation.pdf/FA-5559.pdf](https://www.dezim-institut.de/fileadmin/user_upload/fis/publikation.pdf/FA-5559.pdf) (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026), S. 26. Es liegt nahe, dass ein solcher bereits im vorgelagerten Bereich der Studiengangwahl spürbar ist, wenn die Positionen, die das Berufsbild am stärksten prägen, von vornherein ausgeschlossen sind, vgl. hierzu djb, S. 9.

<sup>91</sup>Allgemein kann das Bewegen im öffentlichen Raum maßgeblich für eine Konfrontation mit anderen Denk- und Lebensweisen sein. Wenn eine Frau die Verschleierung als religiös verpflichtende Bedingung dafür sieht, sich ihrem Verständnis von Würde entsprechend in der Öffentlichkeit zu bewegen, kann ein allgemeines Verbot im öffentlichen Raum sie gänzlich an die häusliche Sphäre binden und isolieren, Liebscher in Foljanty/Lembke, *Feministische Rechtswissenschaft*, S. 149 (§ 7 Rn. 18). Selbst in einer Denke, die Verschleierungen als etwas betrachtet, das es zu überwinden gilt, ist ein Verbot nicht zweckförderlich, sondern würde Frauen, denen vermeintlich geholfen werden soll, gesellschaftlich isolieren.

<sup>92</sup>Zum Mangel an Diversität im Richter\*innenamt Grünberger et al. (2021), *Diversität in Rechtswissenschaft und Rechtspraxis*, S. 31 ff.; Ette et al. in *Beiträge zur Bevölkerungswissenschaft*, <https://www.bib.bund.de/Publikation/2021/pdf/Kulturelle-Vielfalt-der-oeffentlichen-Verwaltung.pdf> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026). In der Bundesverwaltung sind Menschen mit Migrationshintergrund unterrepräsentiert und für ihre Beschäftigungspositionen überqualifiziert, Karakayali in Hunold/Singelstein, *Rassismus in der Polizei*, S. 15 (19 mwN).

<sup>93</sup>Hirshman, S. 9 ff., 36.

<sup>94</sup>Vgl. Sondervotum zu BVerfGE 138, 296 (Rn. 12) – Kopftuch II. Ein solcher Zusammenhang ist indes nicht empirisch belegt, so schon BVerfGE 108, 282 (Rn. 55 f.) – Kopftuch I; Berghahn in Fereidooni/El, *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, S. 193 (194).

<sup>95</sup>Wiese in Berghahn/Rostock, *Der Stoff*, aus dem Konflikte sind, S. 225 (242).

<sup>96</sup>Zur möglichen positiven Vorbildfunktion auch schon Sacksofsky in Berghahn/Rostock, *Der Stoff*, aus dem Konflikte sind, S. 275 (287).

<sup>97</sup>Sacksofsky, *NJW* 2017, 3072 (3073); Sacksofsky, *djbZ* 2018, 8 (10). Spätestens hier sollten Autonomieverfechter\*innen den Selbstwiderspruch erkennen, hierzu Kreuzer/Demir, S. 17.

<sup>98</sup>Hirshman, S. 43 ff., 54.

<sup>99</sup>Mangold, *djbZ* 2018, 10 (12). Auch enthält ein Verbot Implikationen für Demokratie- und Rechtsstaatsverständnis. Eine der Prämissen des Rechtsstaats ist die Überzeugung davon, dass Gesetze durch ihre Bestimmtheit und eine Auslegung *lege artis* durch die rechtsprechende Gewalt die gleichförmige und somit „gerechte“ Handhabung unterschiedlicher Sachverhalte ermöglichen. Eine Gruppe von Frauen trotz der durchlaufenen gleichen und erfolgreich absolvierten Ausbildung von diesem Vertrauen auszuschließen, verstößt gegen diese Grundvorstellung, Mangold, *djbZ* 2018, 10 (12).

<sup>100</sup>Mangold, *djbZ* 2018, 10 (12) (Hervorhebung wie im Original). Die Argumente für ein Verbot ähneln in erschreckender Weise jenen, die auch vor ungefähr 100 Jahren gegen die Zulassung von Frauen zum Richterinnenamt vorgebracht wurden. Dass es Frauen seit dem Jahr 1922 möglich ist, ihre Objektivität zu beweisen, haben wir unsere neue Normalität zu verdanken, djb, S. 7; Sacksofsky, *djbZ* 2018, 15 (16).

<sup>101</sup>Stix (2023), *Subalternität, Rassismus, Recht*, S. 213. So fordert die CEDAW in CEDAW/C/DEU/CO/9, <https://docs.un.org/en/CEDAW/C/DEU/CO/9> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026), para. 44 (a), Deutschland auf, dafür zu sensibilisieren, dass eine kopftuchtragende Richterin nicht mit einem Vertrauensverlust in den öffentlichen

begnügen, am Rande der Gesellschaft zu stehen, sondern sozial hoch angesehene Berufe anstreben.“<sup>102</sup>

Der Wille, am großen Tisch zu sitzen und über die Belange der Gesamtheit mitzuentcheiden, ist Inbegriff einer erfolgreichen Integration.<sup>103</sup> Wenn dieser Wille durch ein Gesetz pauschal mit einem eindeutigen „Nein“ quittiert wird, trägt das eine gesamtgesellschaftliche Signalwirkung mit sich: Dass es egal ist, wie groß die Integrationsbemühungen sind und wie anspruchsvoll das absolvierte Studium ist. Dass am Ende trotzdem gilt: „Der Islam gehört nicht zu Deutschland.“<sup>104</sup> Ob das ein Signal ist, das man in einer Einwanderungsgesellschaft aussenden möchte, ist eine Frage, die man sich stellen muss. Denn es ist ein Signal, das ein bestimmtes Verständnis von Integration kommuniziert. Letztlich ist es die Forderung nach Assimilation. Integration kann nach diesem Verständnis erst dann erfolgreich sein, wenn jegliche Art von Differenz unsichtbar gemacht wird. Integration wird zur Einbahnstraße oder – juristisch formuliert – zur Bringschuld.<sup>105</sup> Zu erwarten sind Trotzreaktionen und das Einnehmen einer Defensivposition.<sup>106</sup> Das Kopftuch wird dann zum Zeichen eines Widerstands als Emanzipation gegen fremde und aufgezwungene Emanzipationsvorstellungen.<sup>107</sup>

e) *Ein Verbot wird sie nicht retten* Dieser Beitrag plädiert für eine kritische feministische Auseinandersetzung mit dem Kopftuch. Der Ort für diesen Diskurs ist aber nicht ein Verbot. Nicht, wenn dieses Verbot mehr Schaden zufügt als hilft, Trägerinnen in die Enge treibt und sie zwingt, aus einer Defensivposition immer wieder beweisen zu müssen, dazuzugehören und es auch zu wollen. Dem Gleichgewicht der Verhandlungspositionen und der erwünschten Verletzlichkeit einer vernünftigen Debatte ist geschadet, wenn eine Seite kumulativ die Verletzung ihrer Grundrechte, den Ausschluss aus einer erwünschten Zukunft und den Verlust ihres Zugehörigkeitsgefühls zu befürchten hat. Ein Verbot wird sie nicht retten.

### III. „It’s not about the burqa“<sup>108</sup> – Worum es in dieser Debatte wirklich geht

Doch geht es in dieser Debatte überhaupt darum, sie zu retten? Ist es ein wahrhaftiges, aufrichtiges Interesse der Diskussionsteilnehmer\*innen an einer Gleichstellung der Frau und die Sorge um unterdrückende Praktiken, die die Brisanz der Thematik konstituiert?<sup>109</sup> Oder wird der sichtbare „Quadratmeter Islam“<sup>110</sup> zur Projektionsfläche einer *Moral Panic* und zum Schauplatz eines verbitterten Kampfes gegen „Überfremdungsgefühle“? Oder: Warum wurde das Kopftuch erst zu einem Problem, als es nicht mehr nur „Putzfrauen“ oder Kassiererinnen trugen?<sup>111</sup>

1. *Deutschland und der antimuslimische Rassismus* Allein der Zeitpunkt des erstmaligen Aufkommens der Debatte in Deutschland in den frühen 2000er Jahren kann stützig machen. Die Tinte zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts<sup>112</sup> – eine erhebliche Öffnungsbewegung der Bundesrepublik – war noch am trocknen, als die ersten Kopftuchverbote ausgesprochen wurden.<sup>113</sup> Die grundlegende Liberalisierung, die vom zwingenden Erfordernis des *ius sanguinis* absah und das „Deutschsein“ – zumindest rechtlich – unter bestimmten Voraussetzungen auch bisherigen Ausländer\*innen ermöglichte, eröffnete ein Vakuum für Identitätsfragen und Debatten zur „Leitkultur“.<sup>114</sup>

a) *Mit zweierlei Maß und andere Probleme mit der Neutralität* Dass das Vorliegen von Neutralität nicht mit zweierlei Maß gemessen werden darf, erscheint aufgrund der Wertungen des Grundgesetzes in Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG und Art. 33 Abs. 3 GG und dem Konzept der Äquidistanz als eindeutig und dennoch musste das BVerfG

Dienst einhergehen muss. Darin sieht der djb, S. 5, einen „klaren Auftrag, entsprechendes Misstrauenspotenzial in die neutrale“<sup>102</sup> Samour, djbZ 2018, 12 (13).

<sup>103</sup>El-Mafaalani, S. 82 f.: „Die Enkel der Migranten möchten nicht mehr nur am Tisch sitzen und ein Stück vom servierten Kuchen bekommen. Sie wollen mitbestellen. Sie wollen mitentscheiden, welcher Kuchen auf den Tisch kommt. Und sie wollen die alten Tischregeln, die sich entwickelt und etabliert haben, bevor sie da waren, mitgestalten.“

<sup>104</sup>So Horst Seehofer im Jahr 2018 als frischvereidigte Spitze des neuen Heimatministeriums, Aydemir/Yaghoobifarah (2021), *Eure Heimat ist unser Albtraum*, 4. Aufl., S. 9, in einem Bild-Interview, <https://www.bild.de/politik/inland/islam/heimat-minister-seehofer-islam-gehört-nicht-zu-deutschland-55108896.bild.html> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026). Dazu, dass diese Signalwirkung auch in der Privatwirtschaft in Form einer Benachteiligung auf dem Arbeitsmarkt spürbar ist, siehe Rommelspacher in Berghahn/Rostock, *Der Stoff*, aus dem Konflikte sind, S. 395 (397 mwN).

<sup>105</sup>Integration verpflichtet nach dieser Vorstellung nur einseitig. Von der Mehrheitsgesellschaft wird keine Anpassung oder gar Akzeptanz von Abweichung erwartet, sondern nur die letztverbindliche Entscheidung darüber, ob die Leistung „vertragsgemäß“ erfolgt ist. Dabei ist es ermüdend, selbst in diesem Kontext von dem Erfordernis der Integration zu sprechen. Es ist kritisch zu hinterfragen, welche Kriterien dafür gelten, wann Personen von vornherein als dazugehörig verstanden werden, sodass keine Integrationsleistung von ihnen erwartet wird. Als Denkanstoß bieten sich die folgenden Fragen an: Muss eine Person, die hier geboren und großgeworden ist, sich integrieren? Ab welcher Einwanderungsgeneration zählen Familien als „angekommen“? Wer entscheidet darüber, wer sich integrieren muss und wer per Existenz einfach sein darf?

<sup>106</sup>Der Grund hierfür ist nach Kreuzer/Demir, S. 202, dass eine Entfremdung durch Andere zur Selbstentfremdung führt. Gegen das aufgezwungene Doppelleben wird sich mit der Behauptung des Selbst gewehrt: „Den verschleierte Muslima, die sich den Erwartungen der Assimilation nicht unterwerfen wollen, bleibt daher nur die Möglichkeit der Umkehr und Umdeutung – einer Re-Rignifikation – ihres Stigmas in ein Symbol ihrer Identität.“

<sup>107</sup>Rommelspacher, APuZ 2009, 34 (38): „Eine grundlegende Paradoxie in der Debatte liegt darin, dass muslimische Frauen im Namen ihrer Emanzipation von attraktiven gesellschaftlichen Positionen fern gehalten werden. Insofern liegt eine wesentliche Schwierigkeit für die Mehrheitsgesellschaft darin, zu erkennen, dass ihr Konzept von Emanzipation selbst repressiv und Widerstand gegen ihre Emanzipationsvorstellungen emanzipatorisch sein kann.“

<sup>108</sup>Khan (2019), *It’s not about the burqa*.

<sup>109</sup>Bezeichnend ist, dass sogar die AfD, der (euphemistisch ausgedrückt) feministische Themen sonst nicht am Herzen liegen, sich es nur unter der Überschrift „Islam“ (S. 86 f.) in ihrem Parteiprogramm 2021, <https://www.afd.de/wahlprogramm/> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026), zum Ziel gemacht zu haben scheint, ein Manifest für die Gleichstellung der Frau zu formulieren. Zu diesem Phänomen schon Holzleithner in Berghahn/Rostock, *Der Stoff*, aus dem Konflikte sind, S. 341 (342).

<sup>110</sup>Oestreich (2004), *Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*.

<sup>111</sup>Kreuzer/Demir, S. 17; Rommelspacher, APuZ 2009, 34 (38).

<sup>112</sup>Gesetz zur Reform des Staatsangehörigkeitsrecht vom 15. Juli 1999, BGBl Jahrgang 1999, Teil I Nr. 38, S. 1618 ff.

<sup>113</sup>Karakayali in Hunold/Singelstein, *Rassismus in der Polizei*, S. 15 (27); Korteweg/Yurdakul (2014), *The Headscarf Debates*, S. 146 ff.; Oestreich, S. 188.

<sup>114</sup>Korteweg/Yurdakul, S. 146 ff.

dies in allen seinen Entscheidungen hervorheben.<sup>115</sup> Das Grundgesetz kennt keine fremden Religionen.<sup>116</sup> Der Versuch, die abendländisch-christliche Kultur und ihre Symbole aus den strengen Neutralitätsforderungen herauszunehmen, – erst durch das Gesetz, dann durch seine Subsumtion<sup>117</sup> – verwirrt: Ist es eine Bedrohung der Neutralität oder der Normalität, der hier entgegengewirkt werden soll?<sup>118</sup> Man kann Recht und Neutralität nicht synonym denken. Das ist uns bewusst, spätestens seitdem die Rechtsfigur der mittelbaren Diskriminierung anerkannt ist. Auch auf den ersten Blick neutral erscheinende Normen können in ihrer tatsächlichen Wirkung diskriminieren.<sup>119</sup> Auch das Bild der Richter\*innen als objektive Subsumtionsmaschinen, die nicht gleichzeitig als Personen mit Vorverständnissen und eigener Sozialisierung richten, entspricht nicht (mehr) unserem Verständnis des Amtes.<sup>120</sup> Daher ist es äußerst fraglich, ob es gerade die Neutralität oder ihr Anschein<sup>121</sup> sein kann, die derart schutzwürdig sind, dass Religionsfreiheit und Diskriminierungsschutz vollkommen hinter ihnen zurücktreten müssen.

b) *Banalität des Rassismus*<sup>122</sup> Rassismus<sup>123</sup> ist im Sinne der kritischen Rassismusforschung eine Analyseperspektive:

„Rassismus wird als ein gesellschaftliches Verhältnis verstanden, das sich auf allen Ebenen wiederfinden lässt: in Symbolen, in behördlichen Verfahrensweisen, in der Sprache, in Interaktionen etc. Rassismus lässt sich also nicht auf eine individuelle negative Einstellung beschränken, sondern stellt eine Ordnungsstruktur dar und ist somit in die Gesellschaft als Ganzes eingeschrieben. Rassismus ist ein gesellschaftliches Verhältnis, das Menschen anhand verschiedener möglicher Merkmale als Gruppen konstruiert, denen in homogenisierender und essenzialisierender Weise (zumeist negativ konnotierte) Verhaltensweisen, Werte oder Eigenschaften zugeschrieben werden und denen aufgrund dieser Zuschreibungen der Zugang zu materiellen, sozialen und symbolischen Ressourcen behindert, limitiert oder vorenthalten wird.“<sup>124</sup>

Die Merkmale, die die Zuordnung zu einer Personengruppe konstituieren können, sind vielfältig. Es ist nicht zwischen „änderbaren und unabänderlichen Merkmalen“ zu differenzieren. Der Umstand, dass sie „sich des Stoffes entledigen“ kann, ist für den Rassifizierungsprozess nicht maßgeblich.<sup>125</sup>

„Rassismus macht sich also nicht zwingend an körperlichen Merkmalen fest, sondern schließt von einem fast beliebigen Merkmal auf eine unveränderliche Andersartigkeit des Gegenübers.“<sup>126</sup>

Dabei ist die angenommene Unveränderlichkeit der zugeschriebenen Andersartigkeit der Grund dafür, dass die „Rasse“ als „Urform der Naturalisierung von Unterschieden“ im Begriff der Rassifizierung enthalten bleibt.<sup>127</sup>

Wenn man dieses Rassismusverständnis auf die Wahrnehmung von Verschleierungen anwendet, ergibt sich das folgende Bild: Das Kopftuch dient als kulturelles und symbolisches Merkmal für die Gruppe „Muslim\*innen“. Ihnen wird in homogenisierender und essenzialisierender Weise die fehlende Fähigkeit, objektive Entscheidungen zu treffen, ein stures und kompromissloses Festhalten an der eigenen kulturellen und religiösen Sozialisierung

und somit eine Integrationsverweigerung hinsichtlich der Wertevorstellungen der deutschen Verfassung – insbesondere seines Gleichheitsgedankens – zugeschrieben. Wenn sie nicht in ihrer „Parallelgesellschaft“ verhaftet bleiben wollen, sondern in staatlichen Ämtern und der Öffentlichkeit auftreten, kann die Motivation dahinter nur die Absicht der Missionierung und der politischen Manipulation sein. Das sind jene Zuschreibungen, die als ungeschriebene Vorannahmen ein allgemeingültiges Verbot rechtfertigen.<sup>128</sup> Gerade ein Verbot mit seiner Finalität und Generalität unterstreicht die angenommene Unveränderbarkeit und Homogenität der zugeschriebenen Verhaltensweisen, Werte und Eigenschaften.

c) *Warum das Kopftuch die Unterdrückung symbolisiert (oder es soll)* Zuschreibungen sind immer relational.<sup>129</sup> Die Andersartigkeit wird gerade durch eine Abgrenzung zum „normalen“ Eigenen konstruiert. In der postkolonialen Theorie hat Said das Konzept des *Otherring*<sup>130</sup> als einen Prozess beschrieben, „in denen Gruppen diskursiv, symbolisch sowie durch soziale Praxen als komplementär unterschiedliche ‚Andere‘ erzeugt und festgeschrieben

<sup>115</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 39) – Kopftuch I; BVerfGE 138, 296 (Rn. 123 ff.) – Kopftuch II; BVerfGE 153, 1 (Rn. 115 ff.) – Kopftuch III.

<sup>116</sup>Samour, djbZ 2018, 12 (14).

<sup>117</sup>§ 45 S. 3 HBG aF lautete: „Bei der Entscheidung über das Vorliegen der Voraussetzungen nach Satz 1 und 2 ist der christlich und humanistisch geprägten abendländischen Tradition des Landes Hessen angemessen Rechnung zu tragen.“ Zur Subsumtion Samour, djbZ 2018, 12 (14).

<sup>118</sup>Mangold (2022), Rechtliche Aspekte des Umgangs mit religiös konnotierter Kleidung, insbesondere dem Kopftuch. Rechtswissenschaftliches Kurzgutachten für den Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit beim Bundesinnenministerium, S. 20; Samour, djbZ 2018, 15 (17).

<sup>119</sup>Ironisch ist, dass Vorschriften, die den Namen „Neutralitätsgesetze“ tragen, dies tun.

<sup>120</sup>Sacksofsky, djbZ 2018, 8 (9). So ist es wenig instruktiv, wenn Fuchsloch, djbZ 2018, 5 (7), unterschiedliche Themengebiete auflistet, in denen bestimmte Vorannahmen und Präferenzen bestehen könnten. Nicht nur erkennbare Muslime sind unter ihrer Amtstracht weiterhin Individuen mit eigenen Ansichten und Sozialisierungen zu unterschiedlichsten Themen.

<sup>121</sup>Sandhu im Verfassungsblog, <https://verfassungsblog.de/der-anschein-der-neutralitaet-als-schuetzenswertes-verfassungsgut/> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026).

<sup>122</sup>Terkessidis (2004), Die Banalität des Rassismus.

<sup>123</sup>Die Begriffe der Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit sind hier nicht angebracht, implizieren sie doch, dass es sich lediglich um menschliche Einstellungen handele, sodass die strukturelle Dimension nicht erfasst wird. Auch beachten sie nicht den Umstand, dass (antimuslimischer) Rassismus auch Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit betrifft.

<sup>124</sup>Karakayalı in Hunold/Singelstein, Rassismus in der Polizei, S. 15 (18).

<sup>125</sup>Samour, djbZ 2018, 12 (14); Terkessidis, S. 98. Zum kulturellen Rassismus Balibar in Balibar/Wallerstein, Rasse, Klasse, Nation, S. 23 (23 ff.).

<sup>126</sup>Karakayalı in Hunold/Singelstein, Rassismus in der Polizei, S. 15 (18).

<sup>127</sup>Terkessidis, S. 98 f.

<sup>128</sup>Diese These wird unter III.2. belegt.

<sup>129</sup>Karakayalı in Hunold/Singelstein, Rassismus in der Polizei, S. 15 (20).

<sup>130</sup>Said (2019), Orientalismus, 6. Aufl.

und einem ‚Wir‘ gegenübergestellt werden<sup>131</sup> Es ist gerade das Bild der fremden Rückständigkeit, die die eigene Überlegenheit legitimieren soll.<sup>132</sup> Die Zuschreibungen manifestieren das Selbstverständnis des ‚Wir‘.<sup>133</sup> Dieses unterliegt einem Wandel und damit auch die Zuschreibungen:

„Die Klischees gehen spiegelverkehrt aus der jeweiligen Wertegenda der deutschen Gesellschaft hervor. In den sechziger Jahren, als Deutschland noch stark geprägt war von Ordnungsvorstellungen des 19. Jahrhunderts, da hieß es, die ‚Ausländer‘ seien faul, laut, schmutzig oder dumm. Diese Klischees sind mit der Lockerung dieser Ordnungsideen weitgehend verschwunden. Heute versteht sich die einheimische Gesellschaft primär als tolerant und offen – insofern wird etwa am Fall des Kopftuches den Anderen Intoleranz und Verslossenheit zugeschrieben.“<sup>134</sup>

Ob Mehr- und Zwangsehen, Genitalverstümmelungen, „Ehrenmorde“ oder die hier behandelten Kopftuchverbote: Es ist kein Zufall, dass sich die Debatten vorrangig auf den weiblich gelesenen Körper als Regelungsobjekt beziehen.<sup>135</sup> Im Falle des antimuslimischen Rassismus wird die Grenze zwischen dem ‚Wir‘ der „Leitkultur“ und dem fremden ‚Ihr‘ „gerade entlang der Geschlechterfrage gezogen“.<sup>136</sup> Die Emanzipation wird auf diese Weise zu dem Unterscheidungsmerkmal schlechthin zwischen anarchistischem Orient und modernem Okzident und somit zu einem „zentrale[n] Aspekt in der hegemonialen Selbststilisierung und -affirmierung Europas“.<sup>137</sup> Man kann in diesem Zusammenhang auch von einem „okzidentalischen Geschlechterpakt“ im Sinne eines hegemonialen Konsenses sprechen, denn die Befreiung der orientalischen Frau schreiben sich Akteure über alle politischen Sphären hinweg auf die Agenda. Es entsteht ein Konsens über die Überlegenheit der eigenen Werteordnung und die Fortschrittlichkeit der eigenen liberalen Gesellschaftsgestaltung.<sup>138</sup> Die Debatte ist im Gesamtkontext einer *Moral Panic* zu lesen. Es handelt sich um einen Bewältigungsmechanismus, um mit sozialen Unsicherheiten umzugehen. Diese werden auf die stigmatisierte Gruppe projiziert und somit ein „konkretes, identifizierbares soziales Ziel“<sup>139</sup> für den Umgang mit ihnen bereitgestellt. Maßgeblich ist, dass die „Fremden“ als Bedrohung für die eigene Werteordnung – hier der Gleichheitsüberzeugung des Art. 3 GG – stilisiert werden.<sup>140</sup> Sie, die Anderen, zerütteln mit ihren überkommenen Ansichten zur Stellung der Frau die selbstverständlichen Fundamente der eigenen Weltanschauung. Das nach dieser Denkweise bereits erreichte Ziel der Gleichberechtigung gefährden sie allein.

Sexismus wird auf diese Weise zu einem „Fremdimport“.<sup>141</sup> Er wird kulturalisiert und externalisiert. Im Gegensatz zur konstruierten unterdrückten Muslima wird die westliche Frau als gleich und frei wahrgenommen. In anderen Worten: Das *Othering* und die damit einhergehende „Ethnisierung von Sexismus“ schadet auch westlichem Feminismus. Anstatt eigene dringende Angelegenheiten und Probleme hinsichtlich Geschlechterfragen anzugehen, werden Gemüter durch den Verweis auf den „orientalischen Patriarchen“ beschwichtigt, dessen unterdrückenden Werte die deutsche Mehrheitsgesellschaft gerade nicht teile und praktiziere.<sup>142</sup> Die okzidentalische Frau wird in einer Welt nach dem Feminismus verortet.

Geschlechtergerechtigkeit ist für sie bereits Realität.<sup>143</sup> Dadurch wird es ihr erheblich erschwert, die immer noch uneingelösten Versprechen materieller Gleichheit einzufordern.<sup>144</sup> Die Zuschreibung der fremden Unterdrückung ist gleichzeitig die Fiktion einer eigenen vollkommenen Emanzipation: Die herrschende Meinung vom Gegenteil zu überzeugen, fällt in beiden Fällen in die Beweislast der Frau.

2. *Die Konstruktion des Anderen im Recht oder die Definitionsmacht des besorgten Bürgers* Die These, dass es sich bei dem Verbot um die Manifestation von Zuschreibungen in Rechtsform handelt, soll an dieser Stelle anhand einer kritischen Analyse der Entscheidungen bewiesen werden. Es folgt eine Darlegung von Anhaltspunkten für das *Othering* und die „Konstruktion des Anderen“ im Recht.<sup>145</sup>

Interessant ist bereits die Fundierung der Argumentation auf den Begriffen der abstrakten und konkreten Gefahr – Begriffe, die dem Polizei- und Ordnungsrecht eigen sind.<sup>146</sup> Um in polizeirechtlichen Kategorien weiterzudenken, stellt sich die Frage: Wer ist Störer\*in? Die Frage nach der Verantwortlichkeit ist maßgeblich dafür, wer für die Beseitigung der Störung in Anspruch genommen und somit in wessen Rechte eingegriffen werden darf. Das BVerfG scheint die Störereigenschaft nicht in einer Person, sondern im Kopftuch zu sehen. Das Tuch, in gewisser Weise als Zweckveranlasser,<sup>147</sup> könne provozieren, dass Eltern und Schülerschaft „sehr kontroverse

<sup>131</sup>Karakayali in Hunold/Singelnstein, Rassismus in der Polizei, S. 15 (20).

<sup>132</sup>Said, S. 14 ff.

<sup>133</sup>Said, S. 10: „Überdies hat der Orient dazu beigetragen, Europa (oder den Westen) als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Gegenerfahrung zu definieren.“

<sup>134</sup>Terkessidis, S. 106.

<sup>135</sup>Foljanty/Lembke, KJ 2014, 298 (307); Gill, EJWS 2007, 69 (70); Lembke in Foljanty/Lembke, Feministische Rechtswissenschaft, S. 235 (§ 11 Rn. 39 f.).

<sup>136</sup>Foljanty/Lembke, KJ 2014, 298 (307); Marx, femina politica 2008, 55 (55).

<sup>137</sup>Maihofer in Baer/Sacksofsky, Autonomie im Recht, S. 31 (54).

<sup>138</sup>Mattutat, KJ 2022, 453 (463 f.).

<sup>139</sup>Hall in Gilroy/Gilmore, Selected Writings on Race and Difference, S. 56 (66) (frei übersetzt durch Verfasserin).

<sup>140</sup>Hall in Gilroy/Gilmore, Selected Writings on Race and Difference, S. 56 (66); Cohen (1972), Folk Devils and Moral Panics, S. 9.

<sup>141</sup>Dietze (2017), Sexualpolitik, S. 25. Auch Femizide werden als „Ehrenmorde“, gerade durch Mitwirkung der Rechtsprechung, ausgelagert, dazu Mattutat, KJ 2022, 453 (453 ff.) und Foljanty/Lembke, KJ 2014, 298 (298 ff.).

<sup>142</sup>Foljanty/Lembke, KJ 2014, 298 (307).

<sup>143</sup>Rommelspacher, APuZ 2009, 34 (38).

<sup>144</sup>Mattutat, KJ 2022, 453 (464).

<sup>145</sup>Wie auch die Rechtsprechung Ort der Hegemonieproduktion sein kann, skizziert Mattutat, KJ 2022, 453 (461) auf Grundlage der Hegemonietheorie des Rechts von Buckel (2013), Die Grenzen des Europäischen Migrationsrechts, S. 18, 33, in Anschluss an Gramsci in Bochmann/Haug/Jehle, Gefängnishefte, S. 1533 (1584). Ausführlich zu der Konstruktion des Anderen in der Rechtsprechung, insbesondere auch im Fall der Kopftuch-Entscheidungen Stix, S. 205 ff.; Barskanmaz in Berghahn/Rostock, Der Stoff, aus dem Konflikte sind, S. 361 (374 ff.).

<sup>146</sup>Sondervotum zu BVerfGE 108, 282 (Rn. 106) – Kopftuch I.

<sup>147</sup>Zur Bedeutung dieser Figur im Polizeirecht Gusy/Eichenhofer (2023), Polizei- und Ordnungsrecht, 11. Aufl., Rn. 337; kritisch Kingreen/Poscher (2024), Polizei- und Ordnungsrecht, 13. Aufl., § 9 Rn. 29 ff.

Positionen mit Nachdruck vertreten“ und auf diese Weise „die schulischen Abläufe und die Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags ernsthaft beeinträchtigt[en]“. <sup>148</sup> Es sei in diesen Fällen „die Sichtbarkeit religiöser Überzeugungen und Bekleidungspraktiken“, die diesen Konflikt erzeugen oder schüren. <sup>149</sup> Dabei hat das BVerfG in seiner Wunsiedel-Entscheidung festgehalten, dass eine Gefährdung des öffentlichen Friedens nicht bloß aus der Reaktion Einzelner auf eine Meinungsäußerung erwachsen kann. <sup>150</sup> Zwar geht es in dieser Grundsatz-Entscheidung um Art. 5 I GG und das BVerfG argumentiert, dass es gerade „notwendige Kehrseite der Meinungsfreiheit“ sei, dass subjektive Beunruhigungen auftreten, da „die geistige Auseinandersetzung im Meinungskampf“ dies mit sich bringe. <sup>151</sup> So kann aber gleichermaßen einleuchten, dass es gerade notwendige Kehrseite eines auf Pluralität ausgerichteten Neutralitätsverständnisses einerseits und der Religionsfreiheit andererseits ist, dass Differenz existiert und sichtbar wird, da sie, grundrechtlich geschützt, gelebt werden darf. Das muss dann unabhängig davon gelten, welche subjektiven Beunruhigungen sie hervorruft. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, dass das BVerfG auch im Zusammenhang mit Art. 4 GG betont, dass die negative Glaubensfreiheit nicht vor der Konfrontation mit fremden Glaubensbekenndungen schützen kann. <sup>152</sup> Gleichzeitig unterläuft es diesen Grundsatz jedoch mit einer Argumentation, die eine hinreichend konkrete Gefahr für den Schulfrieden erst – und ausschließlich – annimmt, wenn jene Konfrontation ausreichend starke Reaktionen auslöst. Dies ist inkonsistent. Denn die subjektiven Beunruhigungen der Schulgemeinschaft werden so zum legitimen Zweck für die Einschränkung: Eben dies wurde in der Wunsiedel-Entscheidung als verfassungsrechtlich nicht tragfähig für die Rechtfertigung von Eingriffen erachtet. <sup>153</sup> Die Überbetonung des „Störers Tuch“, wenn es sich um menschliches Verhalten dreht, ist verfassungsrechtlich fragwürdig. Die Ursache für die Gefährdung des Schulfriedens wird auf diese Weise nicht in einer unsachlichen und emotionalisierten Diskussionskultur von Eltern und Schüler\*innen, sondern „in der Unangepasstheit der Betroffenen selbst“ festgemacht. <sup>154</sup>

Auch wird für die Beurteilung der Frage, ob eine Beeinträchtigung der weltanschaulich-religiösen Neutralität oder ein Vertrauensverlust in die Justiz zu befürchten ist, auf den objektiven Betrachter und die Wirkung des Kopftuchs auf diesen abgestellt. Nach dieser (vermeintlich) objektivierten Sicht könne das Kopftuch als Gefahr für beide betrachtet werden. <sup>155</sup> Das Argument funktioniert allerdings nur, wenn man der Figur des objektiven Betrachters ein Normalitäts- oder *Wir*-Verständnis als ungeschriebene Prämisse zugrunde legt. So ist das eingebrachte Argument des Vertrauens auch eine Frage der Perspektive. Auf wessen Vertrauen wird abgestellt? <sup>156</sup> In anderen Worten: Der objektive Betrachter ist ein christlicher, deutscher weißer Mann. Er, der „besorgte“ Bürger mit seinen Zuschreibungen und seiner orientalistischen Weltansicht, ist Maßstab und Inhaber der Definitionsmacht und trägt somit auf mittelbare Weise die verfassungsrechtliche Rechtfertigung des Eingriffs in die Grundrechte der Frau. <sup>157</sup> Trotz des berechtigten Interesses, das Vertrauen in die Justiz zu fördern, darf die Rechtsprechung kein Ort der Reproduktion schädlicher Narrative und Ausgrenzungen sein. <sup>158</sup> Zwar müssen „alle denkbaren Möglichkeiten, wie das Tragen

eines Kopftuchs verstanden werden kann“ <sup>159</sup> erörtert werden, es darf in einem pluralistischen Rechtsstaat aber keine selektive Fokussierung und Überbewertung der imaginierten Ansicht einer „sensitiven Mehrheit“ geben. <sup>160</sup> Grundrechtsschutz ist immer noch Minderheitenschutz <sup>161</sup> und Akzeptanzdefizite müssen, wie vom BVerfG selbst betont, „auf objektiv nachvollziehbaren Umständen beruhen“ <sup>162</sup>.

Das Gegensatzpaar, *Wir*, offen und tolerant – *Ihr*, intolerant und verschlossen, <sup>163</sup> findet in den Ausführungen im Sondervotum seine Entsprechung, wenn der Beschwerdeführerin eine fehlende Kompromissfreudigkeit und „Rigidität“ vorgeworfen wird, während sich die Schulverwaltung verständnisvoll, tolerant und zuvorkommend der Kopftuchträgerin zugewandt habe. Ihre kategorische und beharrliche Weigerung, „einer flexiblen Handhabung ihres Bekleidungs-wunsches näher zu treten“, wird nicht kontextualisiert. <sup>164</sup> Das Verhalten wird vielmehr undifferenziert – und fast schon dankbar – angenommen, um die befürchtete fehlende Neutralität zu beweisen.

### C. Schlussbetrachtung und rechtspolitische Forderungen

Auf Grundlage der feministisch-rassismuskritischen Analyse ist zu fordern, dass Kopftuchverbote aufzuheben und keine neuen Gesetzesvorhaben auf den Weg zu bringen sind (I.). Anstelle von Verboten soll sich das Recht der

<sup>148</sup>BVerfGE 138, 296 (Rn. 113) – Kopftuch II.

<sup>149</sup>BVerfGE 138, 296 (Rn. 113 f.) – Kopftuch II.

<sup>150</sup>BVerfGE 124, 300 (Rn. 77) – Wunsiedel.

<sup>151</sup>BVerfGE 124, 300 (Rn. 77) – Wunsiedel.

<sup>152</sup>BVerfGE 138, 296 (Rn. 104) – Kopftuch II.

<sup>153</sup>BVerfGE 124, 300 (Rn. 77) – Wunsiedel.

<sup>154</sup>Samour, djbZ 2018, 12 (14).

<sup>155</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 90 ff.) – Kopftuch III; BVerfGE 138, 296 (Rn. 92 f.) – Kopftuch II; BVerfGE 108, 282 (Rn. 50 ff.) – Kopftuch I; Sondervotum zu BVerfGE 108, 282 (Rn. 117) – Kopftuch I.

<sup>156</sup>Wenn man das Vertrauen in Justiz und Rechtssystem problematisieren möchte, sollte man sich gerade auch mit dem Vertrauensdefizit von Angehörigen marginalisierter Gruppen auseinandersetzen, dazu Hyökki/Bilić/Kurić in Zivilgesellschaftliche Erfassungs- und Auswertungsverfahren zu Rassismus und Diskriminierung, [https://kompetenznetzwerk-imf.de/content/uploads/2022/11/kurzstudie\\_zivilgesellschaftliche-erfassungs-und.pdf](https://kompetenznetzwerk-imf.de/content/uploads/2022/11/kurzstudie_zivilgesellschaftliche-erfassungs-und.pdf) (zuletzt aufgerufen am 26.04.2026), S. 33. Eindrucksvoll zu Behördenversagen und Vertrauensverlusten Utlu in Aydemir/Yaghoobifarah, *Eure Heimat ist unser Altraum*, S. 38 (38 ff.). Die Zulassung von kopftuchtragenden Frauen zum Richter\*innenamt kann das Vertrauen bisher unterrepräsentierter Personen stärken und die Erreichbarkeit der Justiz verbessern, dazu djb, S. 8 mwN.

<sup>157</sup>djb, S. 7.

<sup>158</sup>Vgl. Samour, djbZ 2018, 12 (14); djb, S. 7; Stix, S. 211.

<sup>159</sup>BVerfGE 108, 282 (Rn. 53) – Kopftuch I.

<sup>160</sup>djb, S. 9; Samour, djbZ 2018, 12 (14).

<sup>161</sup>Leitmeier, NJW 2020, 1036 (1038).

<sup>162</sup>BVerfGE 153, 1 (Rn. 92) – Kopftuch III.

<sup>163</sup>Terkessidis, S. 106.

<sup>164</sup>Sondervotum zu BVerfGE 108, 282 (Rn. 107, 129) – Kopftuch I. Es wird nicht deutlich, dass es für die Betroffene um das Einstehen für ihre Grundrechte geht und eine flexible Handhabung eigentlich einen Verzicht auf die Freiheit, ihre Religiosität in allen Lebensbereichen zu leben, meint. Es erscheint jedenfalls bedenklich, wenn Verfassungsrichter einer Rechtsschutzsuchenden diese Geltendmachung als Kompromisslosigkeit vorwerfen.

Förderung von Autonomie, Diskurs und antirassistisch-feministischen Grundbedingungen des Zusammenlebens widmen (II.).

### I. Verbote?

Kopftuchverbote schaden nicht nur den Frauen, um deren Inklusion es gehen soll, sondern auch der Gesamtgesellschaft und den Fundamenten unseres Zusammenlebens in Demokratie und Rechtsstaat. Um die schützenswerten Belange, die für ein Verbot sprechen, nicht vollkommen außer Acht zu lassen, gibt es verhältnismäßige und bereits existierende Mittel, um einen Ausgleich im Sinne der praktischen Konkordanz und unter Beachtung des Toleranzgebots zu erreichen. Hervorzuheben ist unter anderem der Vorschlag *Reasonable Accommodation* zu verlangen, indem auf der Richterbank das Kopftuch farblich an die Amtstracht angepasst wird.<sup>165</sup>

### II. Forderungen und Gegenentwürfe für ein antirassistisch-feministisches Zusammenleben

Es ist unumstritten, dass Recht durch seine Schutzmechanismen sicherstellen können muss, dass keine Person zum Tragen eines Kopftuchs gezwungen wird. Das erfolgt einerseits durch grundrechtliche Schutzpflichten, indem Strukturen geschaffen werden, die es ermöglichen, dass Entscheidungen frei von Zwang und Manipulation getroffen werden können.<sup>166</sup> Darüber hinaus ist es Aufgabe des Rechts, seine emanzipatorische Wirkung zu entfalten, indem es Autonomiebedingungen fördert. Zu denken ist in erster Linie an sog. *Safe Spaces*, wie Frauenhäuser, um die Strukturen zu schaffen, die von eingeschränkten Autonomiebedingungen betroffen sein könnten. Es muss auch staatliche Aufgabe sein, weitere Frauenprojekte zu ermöglichen, insbesondere solche, die Begegnung und Auseinandersetzung begünstigen und eine Selbstbildung gerade auch im Bereich von Multikulturalität, Verschleierung und weiblicher Sexualität zum Ziel haben.<sup>167</sup>

Ferner ist die Auseinandersetzung mit diesen Themen in Wissenschaft und Schule zu ermöglichen. Dass gerade auch die Schule der Ort sein muss, um Themen wie Gleichberechtigung, Sexualität und Selbstbestimmung zu thematisieren, ist vor dem Hintergrund des Art. 7 I GG aus sich heraus verständlich. Dabei ist Sexualität nicht nur auf biologischer Ebene, sondern in seiner gesellschaftlichen Gesamtheit und Wirkweise zu analysieren. Es muss gerade auch um die Fragen gehen, wie *Male Gaze* und *Rape Culture* die Konstruktion von weiblicher Sexualität beeinflussen.<sup>168</sup> Schulen anzuvertrauen, dass sie „das Recht auf eine offene Zukunft“ befördern können, in dem sie Heranwachsenden die Vielfalt an möglichen Entscheidungen vor Augen führen, ist hierbei eine wichtige Komponente.<sup>169</sup> Gerade die Schule ist der Ort, um über Pluralität von Lebensentwürfen für ein gutes Leben zu sensibilisieren und sich mit Fragen der „Andersheit“ vor dem Hintergrund rassifizierender Praktiken zu befassen, wobei Toleranz- und Gleichheitsdenken entworfen und gelebt werden können.<sup>170</sup> Auch das Gericht kann durch Sichtbarkeit von marginalisierten Gruppen zu einem „Raum zum Abbau von Vorurteilen“ werden.<sup>171</sup>

Ferner muss sich eine Kultur des Zuhörens entwickeln, ob im Rahmen von Gesetzgebungsverfahren und Rechtsreformen oder im persönlichen Austausch, die von Aufrichtigkeit geprägt ist. Nur ein Zuhören mit der Intention und dem genuine Interesse zu *verstehen*, kann Grundlage für Kritik sein:

„Nur wenn man die sozialen Bedingungen kennt, die eine Praxis als rational, richtig oder legitim erscheinen lassen, wird es auch möglich sein, entsprechend darauf zu reagieren und Veränderungen anzustoßen. Der Weg dazu wird kaum je sein, eine Praxis schlicht als sexistisch und schädigend ‚zu deklarieren und mit einem Verbot zu belegen‘.“<sup>172</sup>

Abschließend soll die Bedeutung feministischer Rechtswissenschaft betont werden. Die Auseinandersetzung kritischer Feminist\*innen mit allen Instanzen staatlicher Gewalt, insbesondere der Rechtsprechung, und den in ihr perpetuierten Formen ungleicher Machtverhältnisse, stellt eine „artikulatorische Praxis“ dar, die Wirkung entfaltet.<sup>173</sup> Allein der Zuruf, mit der Figur des „objektiven“ Betrachters Vorsicht walten zu lassen und die Prämissen der „Normalität“ auf denen sie basiert, zu hinterfragen, ist ein wichtiger Beitrag. Ein genaues, kritisches Hinsehen ist immer der erste Schritt, um die neue hM (*herrschende Meinung*) zu werden.

<sup>165</sup>djb, S. 12; Sacksofsky, djbZ 2018, 8 (9).

<sup>166</sup>Sacksofsky in Günther/Volkman, Freiheit oder Leben, S. 180 (195).

<sup>167</sup>Foljanty/Lembke in Foljanty/Lembke, Feministische Rechtswissenschaft, S. 310 (§ 14 Rn. 3 f.).

<sup>168</sup>Zur Frage „warum sie will, was er will“ und wie gesellschaftliche Einflüsse Sexualität prägen und konstituieren Konrad (2018), Das beherrschte Geschlecht, 2. Aufl.

<sup>169</sup>Holzleithner in Berghahn/Rostock, Der Stoff, aus dem Konflikte sind, S. 341 (356).

<sup>170</sup>Das sind Erwägungen, die bereits das BVerfG angestellt hat, BVerfGE 108, 282 (Rn. 65) – Kopftuch I. Es dem Gesetzgeber an gleicher Stelle zu erlauben, der Sorge eines „größeren Potenzial[s] möglicher Konflikte in der Schule“ mit einem umfassenden Verbot der Sichtbarkeit von Differenz zu begegnen, ist aus den erörterten Gründen nicht hinnehmbar. Der Lerneffekt liegt gerade darin zu lernen, Konflikte auszuhalten und zu leben.

<sup>171</sup>Samour, djbZ 2018, 12 (12).

<sup>172</sup>Holzleithner in Berghahn/Rostock, Der Stoff, aus dem Konflikte sind, S. 341 (347); Saharso in Sauer/Strasser, Zwangsfreiheiten, S. 11 (25).

<sup>173</sup>Mattutat, KJ 2022, 453 (465).