

**Raumerleben von muslimischen Frauen mit Kopftuch in Deutschland im  
Hinblick auf den strategischen Umgang mit räumlichen Unsicherheiten in  
Alltagsräumen**

**Dissertation**

zur Erlangung des akademischen Doktorgrades (Dr. rer. nat.)  
der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät der  
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel  
am Geographischen Institut

Vorgelegt von  
Shazia Noor Malik

Hamburg

2024

Erstprüfer: Prof. Dr. Florian Dünckmann

Zweitprüfer: Prof. Dr. Wilfried Hoppe

Datum der mündlichen Prüfung: 31.1.2025

## **Danksagung**

Mein größter und tiefster Dank gilt meinem Schöpfer, der mir dieses wertvolle Leben geschenkt hat und mir die Kraft und Ausdauer gegeben hat, diesen langen und oftmals nicht so einfachen Weg der Promotion zu gehen. Mein herzlicher Dank gilt auch meinem Mentor, Hazrat Mirza Masroor Ahmed (atba), dessen weise Ratschläge mich seit den frühen Jahren meines Studiums begleitet haben und dessen Gebete mich durch alle Höhen und Tiefen geführt haben.

Ein unermesslicher Dank gilt auch meinen Eltern, Nooruddin Chaudhry und Umtul Hafiz Chaudhry. Sie sind die wahren Architekten dessen, was ich heute bin. Mein Vater, der mich in meiner Kindheit heimlich im Kampf gegen meine drei Brüder unterstützte, um mir das Gefühl zu geben, niemals unterlegen zu sein, und mir zu zeigen, wie man Stärke und Selbstvertrauen entwickelt. Meine Mutter, die Tag und Nacht, mit einer Hingabe, ihre eigenen Bedürfnisse opferte, um sicherzustellen, dass wir niemals nur aus Tradition einer Religion angehören, sondern uns mit voller Überzeugung und Selbstbewusstsein für unseren religiösen und irdischen Lebensweg entscheiden. Deine Gebete, deine unermüdliche Unterstützung und dein Vorbild haben mir die Kraft gegeben, meine Ziele zu verfolgen und niemals aufzugeben.

Besonderer Dank gilt auch den beiden Menschen, die mich täglich auf meiner Reise der Promotion begleitet haben: meinen Ehemann, Intisar Malik, und meine wundervolle Tochter, Amaya Noor Malik. Mein Ehemann, einer meiner größten Unterstützer, der stets an mich geglaubt hat und mich ermutigt hat, weiterzumachen. Meine Tochter, die mir während dieser Zeit die Ehre und das Geschenk zuteilwerden ließ, Mama zu sein, hat mir gezeigt, was wahre Liebe und Zeitmanagement :D bedeuten. Für eure Geduld, euer Verständnis und eure Unterstützung möchte ich mich von Herzen bedanken.

Zu tiefstem Dank fühle ich auch meinen drei Brüdern, Dr. Tariq Kamal Chaudhry, Tahir Nadim Chaudhry und Hamed Salman Chaudhry, verpflichtet. Ihr habt einen maßgeblichen Anteil daran, wie weit ich heute gekommen bin. Egal, mit wem ich von euch gesprochen habe, jeder von euch hat mir auf seine eigene Weise ermutigt und unterstützt diese Reise zu starten und bis

zum Ende zu gehen. Euren wunderbaren Frauen möchte ich ebenfalls meinen herzlichen Dank aussprechen. Auch ihr wart in dieser Zeit eine wertvolle emotionale Unterstützung.

Das Beste kommt bekanntlich zum Schluss: Ein riesiger Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Florian Dünckmann. Ohne ihn wäre diese Reise unmöglich gewesen. Ihre zuverlässige und empathische Betreuung, die stets offene Tür für Gespräche und der Glaube an den Erfolg dieser Arbeit waren von unschätzbarem Wert. Ich konnte mich jederzeit auf Ihre Unterstützung verlassen, und Ihre Geduld, Ihr Vertrauen in mich sowie Ihre kontinuierliche Ermutigung haben mir den nötigen Rückhalt gegeben, um diese Arbeit zu vollenden.

Abschließend möchte ich mich bei allen Freunden, Bekannten und Familienmitgliedern bedanken, die ich bisher nicht namentlich erwähnt habe. Danke für Eure ermutigenden Worte

## **Zusammenfassung**

Die vorliegende Dissertation befasst sich mit dem Raumerleben kopftuchtragender muslimischer Frauen in Deutschland und fokussiert sich insbesondere auf ihren strategischen Umgang mit den Unsicherheiten, die sie im alltäglichen Leben erfahren. Ziel der Arbeit ist es, die vielfältigen Herausforderungen aufzuzeigen, denen kopftuchtragende Muslimas in unterschiedlichen Alltagsräumen begegnen, und zu analysieren, wie sie diesen strategisch begegnen. Die qualitative Forschung basiert auf Interviews mit 14 kopftuchtragenden Muslimas, die ihr Raumerleben in einer Vielzahl von Umgebungen beschreiben. Diese Räume werden von den Frauen je nach persönlicher Erfahrung unterschiedlich wahrgenommen und lassen sich in drei Kategorien einteilen: topophobe Räume (als fremd und bedrohlich empfunden), topoambivalente Räume (die gemischte Gefühle hervorrufen) und topophile Räume (positiv erlebte Orte). Zu den häufig genannten Orten zählen dabei die Straße, die Bahn, Cafés, Arbeitsplätze sowie das Zuhause und die Moschee. Die Ergebnisse der Studie verdeutlichen, dass kopftuchtragende Muslimas in Deutschland im täglichen Leben mit spezifischen sozialen und strukturellen Herausforderungen konfrontiert sind. Gesellschaftliche Vorurteile, Diskriminierung und mangelnde Akzeptanz führen dazu, dass die Frauen viele Räume als unsicher wahrnehmen. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, entwickeln sie individuell angepasste Handlungs- und Denkstrategien, die je nach Situation entweder konfrontativ oder vermeidend eingesetzt werden. Dabei zeigt sich, dass die Wahl der Bewältigungsstrategien eng mit den Selbst- und Fremdbildern der Frauen verknüpft ist, wobei sowohl ihre religiöse Identität als Muslima als auch ihre intersektionalen Erfahrungen von Diskriminierung eine zentrale Rolle spielen. Die vorliegende Arbeit verdeutlicht, dass Räume für kopftuchtragende Muslimas in Deutschland nicht lediglich physische Orte darstellen, sondern als emotional aufgeladene und subjektiv erlebte Umgebungen zu verstehen sind. Die detaillierte Untersuchung des Raumerlebens und der angewandten Bewältigungsstrategien trägt somit zu einem tieferen Verständnis der Lebensrealitäten kopftuchtragender Muslimas bei und bietet wertvolle Einblicke in ihre aktive Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Alltags.

## Summary

The present dissertation focuses on the spatial experiences of Muslim women who wear the hijab in Germany, with a particular emphasis on their strategic responses to the uncertainties they encounter in everyday life. The aim of the study is to highlight the diverse challenges faced by hijab-wearing Muslim women in various everyday spaces and to analyze how they strategically confront these challenges. The qualitative research is based on interviews with 14 hijab-wearing Muslim women, who describe their spatial experiences across a wide range of environments. These spaces are perceived differently by the women based on personal experiences and can be categorized into three types: topophobic spaces (perceived as foreign and threatening), topoambivalent spaces (evoking mixed feelings), and topophilic spaces (positively experienced places). Frequently mentioned spaces include streets, public transportation, cafés, workplaces, as well as home and mosques. The findings of the study reveal that hijab-wearing Muslim women in Germany face specific social and structural challenges in their daily lives. Societal prejudices, discrimination, and lack of acceptance result in many spaces being perceived as unsafe. To cope with these difficulties, the women develop individualized coping and thinking strategies, which are either confrontational or avoidance-based, depending on the situation. It becomes apparent that the choice of coping strategies is closely linked to the women's self- and other-impressions, with their religious identity as Muslims and their intersectional experiences of discrimination playing a central role. This dissertation demonstrates that spaces for hijab-wearing Muslim women in Germany are not merely physical locations but are emotional and subjectively experienced environments. The detailed examination of spatial experiences and applied coping strategies thus contributes to a deeper understanding of the lived realities of hijab-wearing Muslim women and offers valuable insights into their active engagement with the challenges of everyday life.

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Bewältigungsstrategien (eigene Darstellung) .....	52
Abbildung 4: Locker drapiertes Kopftuch .....	62
Abbildung 3: Hinten gebundenes Kopftuch.....	62
Abbildung 2: Vorne gebundenes Kopftuch.....	62
Abbildung 5: Kopftuch-Abaya-Code .....	62
Abbildung 6: Kopftuch-Jeans-Code.....	62
Abbildung 7: Niqab .....	62
Abbildung 8: Raumerleben in der Bahn (Fotografin: Yara) .....	115
Abbildung 9: Raumerleben auf der Straße (Fotografin: Eva) .....	121
Abbildung 10: Raumerleben im Café (Fotografin: Leyla).....	126
Abbildung 11: Raumerleben am Arbeitsplatz (Fotografin: Nimi) .....	128
Abbildung 12: Raumerleben Zuhause (Fotografin: Mina).....	134
Abbildung 13: Raumerleben in der Moschee (Fotografin: Selma) .....	138
Abbildung 14: Bewältigungsstrategien (eigene Darstellung) .....	141

# Inhaltsverzeichnis

<b>Zusammenfassung .....</b>	<b>5</b>
<b>Summary .....</b>	<b>6</b>
<b>Abbildungsverzeichnis .....</b>	<b>7</b>
<b>1 Einführung .....</b>	<b>11</b>
1.1 Herleitung der Forschungsfrage – Forschungsabsichten und wissenschaftliche Zielsetzungen .....	11
1.2 Aufbau der Arbeit .....	15
<b>2 Theoretische Fundamente .....</b>	<b>18</b>
2.1 Erforschung der phänomenologischen Geographie .....	19
2.2 Subjektpositionen und Selbstwahrnehmung – Prozesse der Subjektivierung .....	24
2.3 Raumwahrnehmung und Körperlichkeit in der Geographie .....	28
2.4 Emotionen und Affekte im Raum – eine geographische Perspektive .....	34
2.5 Intersektionalität – Konzept und Anwendung nach Winker und Degele .....	37
2.6 Transaktioneller Stress im Raum: Das Lazarus-Modell zur strategischen Raumerfahrung .....	43
2.7 Theoretische Adaption und Verknüpfung – Anwendung des Lazarus-Modells und weiterer Ansätze zur Untersuchung von Bewältigungsstrategien im Alltagsraum ....	49
<b>3 Das muslimische Kopftuch im Selbst- und Fremdbild – zwischen religiöser Pflicht,     kultureller Vielfalt und gesellschaftlicher Wahrnehmung .....</b>	<b>55</b>
3.1 Das Kopftuch – eine religiöse Pflicht? .....	55
3.2 Geographische Verbreitung und kulturelle Vielfalt muslimischer Bedeckungsformen .....	59
3.3 Das Kopftuch in der BRD – Daten und Fakten .....	62
3.4 Das Kopftuch im geokulturellen Kontext – Ursprünge und Entwicklungen einer (rein muslimischen?) Praxis .....	67
3.5 Kulturelle Landschaften und Symbolik: Das Bild des Kopftuchs in Deutschland, Frankreich und Großbritannien im Vergleich .....	70
<b>4 Methodologie der Feldforschung .....</b>	<b>81</b>



4.1	Präzisierung der Forschungsfrage .....	81
4.2	Datenerhebungsverfahren .....	84
4.2.1	Qualitative Forschung .....	84
4.2.2	Reflexive Fotografie – Begründung und Durchführung .....	86
4.2.3	Leitfadengestütztes Experteninterview – Begründung und Durchführung .....	88
4.2.4	Auswahl der Untersuchungssubjekte und Durchführung der Datenerhebung .....	90
4.3	Profile der Probandinnen .....	93
4.4	Methodenreflexion .....	96
4.5	Datenauswertungsverfahren .....	99
<b>5</b>	<b>Interviewübergreifende Darstellung und Analyse der Untersuchungsergebnisse ..</b>	<b>105</b>
5.1	Selbstvorstellungen der Probandinnen – Einblicke in biographische und soziokulturelle Hintergründe .....	105
5.2	Darstellende Vorstellung des Raumerlebens von kopftuchtragenden Muslimas mit Fokus auf die Herausforderungen in Alltagsräumen .....	111
5.2.1	Topophobe Raumwahrnehmung .....	113
5.2.1.1	Bahn .....	115
5.2.1.2	Straße .....	121
5.2.2	Topoambivalente Raumwahrnehmung .....	124
5.2.2.1	Café .....	126
5.2.2.2	Arbeitsplatz .....	128
5.2.3	Topophile Raumwahrnehmung .....	132
5.2.3.1	Zuhause .....	134
5.2.3.2	Moschee .....	138
5.3	Bewältigungsstrategien in Alltagsräumen .....	140
5.3.1	Strategischer Umgang mit topophoben Raumerfahrungen .....	143
5.3.1.1	Konfrontative und vermeidende Handlungsstrategien .....	143
5.3.1.2	Konfrontative und vermeidende Denkstrategien .....	151
5.3.2	Strategischer Umgang mit topoambivalenten Raumerfahrungen .....	156
5.3.2.1	Konfrontative und vermeidende Handlungsstrategien .....	157

5.3.2.2	Konfrontative und vermeidende Denkstrategien .....	160
5.3.3	Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse .....	162
5.4	Klassifizierung von Bewältigungstypen .....	164
5.4.1	Situativ-aktiver Typus – reaktive und situationsabhängige Strategien .....	165
5.4.2	Proaktiver Typus – präventive Strategien .....	167
5.4.3	Reflexiver Typus – kognitiv anpassende Strategien .....	169
5.5	Einzelfallanalyse – Einfluss von Selbst- und Fremdwahrnehmung auf die Wahl von Bewältigungsstrategien .....	170
5.5.1	Einzelfallanalyse: Dalia .....	171
5.5.1.1	Vorstellung der biographischen Erfahrungen und Subjektposition Dalias ..	171
5.5.1.2	Intersektionale Mehrebenenanalyse Dalias .....	176
5.5.1.3	Situativ-aktiver Bewältigungstypus .....	180
5.5.1.4	Schlussfolgerungen aus der Einzelfallanalyse Schmilas .....	184
5.5.2	Einzelfallanalyse: Yara .....	185
5.5.2.1	Vorstellung der biographischen Erfahrungen und Subjektposition von Yara .....	185
5.5.2.2	Intersektionale Mehrebenenanalyse von Yara .....	190
5.5.2.3	Proaktiver Bewältigungstypus .....	196
5.5.2.4	Schlussfolgerungen aus der Einzelfallanalyse von Yara .....	200
5.5.3	Einzelfallanalyse: Katja .....	201
5.5.3.1	Vorstellung der biographischen Erfahrungen und Subjektposition Katjas ..	201
5.5.3.2	Intersektionale Mehrebenenanalyse Katjas .....	207
5.5.3.3	Reflexiver Bewältigungstypus .....	210
5.5.3.4	Schlussfolgerungen aus der Einzelfallanalyse Katjas .....	213
<b>6</b>	<b>Zusammenfassende Schlussbetrachtung und Perspektiven .....</b>	<b>215</b>
<b>7</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>222</b>

# 1 Einführung

*„Ich glaube, ich würde mir einfach wünschen, dass man muslimischen Frauen einfach mal das Mike [Mikrofon] gibt und sie für sich selbst sprechen lässt. [...] Und mein Wunsch wäre, dass marginalisierte Menschen endlich eine Stimme bekommen – und zwar nicht durch die Stimme einer weißen Person, sondern dass wir endlich selbst sprechen dürfen. Auch die unzähligen Diskussionen über muslimische Frauen, Kopftuchverbote und so weiter sollten endlich aufhören. Diese sind postkoloniale Legitimationsstrukturen, die angewendet werden, um muslimische Frauen zu entmündigen und ihnen zu sagen, dass sie traditionell seien und deshalb unvernünftig. Weil sie unvernünftig sind, entscheiden wir lieber für sie. Und das ist nicht in Ordnung!“ (Yara, S. 11f., Z. 336ff.)*

## 1.1 Herleitung der Forschungsfrage – Forschungsabsichten und wissenschaftliche Zielsetzungen

Stellen Sie sich vor, Sie stehen an der Kasse einer Tankstelle und werden von einem Mann in aller Öffentlichkeit aufgrund Ihrer Lebensweise kritisiert und aufgefordert, diese zu ändern. Stellen Sie sich vor, Sie sind in einer belebten Einkaufsstraße unterwegs und werden plötzlich aufgrund Ihrer äußeren Erscheinung beleidigt. Stellen Sie sich vor, Sie stehen in der Bahn und werden von einer fremden Person plötzlich mit feindlichen Blicken bedacht oder angerempelt, nur weil diese Person Sie dort nicht akzeptieren möchte. Stellen Sie sich vor, Sie möchten den Menschen um Sie herum von den Ungerechtigkeiten berichten, die Sie ständig im Alltag erleben, aber sie spielen Ihre negativen Erfahrungen herunter oder leugnen sie gar. Was würden Sie tun?

Als deutsche, kopftuchtragende Muslima mit indischen Wurzeln habe ich seit meiner Entscheidung, das Kopftuch im Alltag zu tragen, Diskriminierung erfahren, wie eben kurz angedeutet. Schon früh sah ich mich gezwungen, anderen Menschen meine religiöse Überzeugung zu erläutern, da ich aufgrund meines Kopftuchs intensiv dazu gedrängt wurde. Da ich die Entscheidung für das Kopftuch bewusst getroffen habe, empfand ich die

Notwendigkeit, in meinem Umfeld darüber Auskunft zu geben, als nicht besonders störend. Gespräche mit Kommilitonen, Freunden und Bekannten über den Islam und insbesondere über das Kopftuch zeigten mir, dass ein erhebliches Interesse daran besteht, mehr über mein Selbstbild als kopftuchtragende Muslima zu erfahren. Die mir entgegengebrachten vorwiegend negativen Assoziationen der Gesellschaft störten mich zunehmend, weshalb ich 2013 begann, im öffentlichen Rahmen Vorträge, Workshops und Fortbildungen zum Thema „Die Stellung der Frau im Islam“ anzubieten, um Aufklärung zu leisten. Diese Veranstaltungen stießen auf großes Interesse, sodass ich in den folgenden Jahren zahlreiche Gelegenheiten hatte, Menschen aufzuklären. Das Motto dabei lautete, dass Begegnungen der Schlüssel zu einem besseren Miteinander sind. Die Gespräche während dieser Treffen verdeutlichten im Laufe der Zeit, dass viele Menschen Vorurteile gegenüber kopftuchtragenden Muslimas hegen, weil ihnen der direkte Kontakt fehlt und ihr Bild der Muslima durch die mediale Berichterstattung und Annahmen Dritter geprägt ist. Die persönlichen Erfahrungen, die ich im Hinblick auf die gesellschaftliche Wahrnehmung des muslimischen Kopftuchs gemacht habe, zeigen sich auch in verschiedenen Forschungsberichten und Studien:

Laut der aktuellen Studie „Muslimisches Leben in Deutschland (MLD) 2020“ leben etwa 5,3 bis 5,6 Millionen Muslime in Deutschland, was rund 6,4 bis 6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht (PFÜNDEL et al. 2021, S. 39). In der deutschen Gesellschaft werden Muslime häufig als eine homogene Glaubensgemeinschaft betrachtet. Die MLD-Studie klärt darüber auf, dass dies nicht der Fall ist, sondern Muslime in Deutschland aufgrund ihrer Religiosität und kulturellen Vielfalt als eine heterogene Gruppe betrachtet werden müssen. Insbesondere das Kopftuch muslimischer Frauen steht seit Mitte der 1990er Jahre im Zentrum der gesellschaftlichen Diskussion. Die MLD-Studie zeigt, dass lediglich 30 Prozent der Muslimas in Deutschland ein Kopftuch tragen (ebd., S. 117). 89 Prozent der befragten Frauen geben an, das Kopftuch aus religiösen Gründen zu tragen (ebd., S. 121). Die Wahrnehmung und Akzeptanz dieser Kleidungsweise sind in der breiten deutschen Gesellschaft nach wie vor umstritten. Während 31 Prozent der befragten Bürgerinnen und Bürger das Tragen des muslimischen Kopftuchs in Deutschland ablehnen, vertreten 62 Prozent eine gleichgültige Haltung und lediglich 7 Prozent bewerten es positiv (Ministerium für Integration Baden-

Württemberg 2015, S. 3). Diese kontroversen Sichtweisen in der Gesellschaft spiegeln sich in den alltäglichen Erfahrungen kopftuchtragender Muslimas wider. Dies wird insbesondere durch den BAMF-Forschungsbericht von 2023 belegt, der Diskriminierungserfahrungen bei der Wohnungs- und Jobsuche dokumentiert (STICHS et al. 2023, S. 33 f.). Die Entscheidung einer muslimischen Frau, ihren Lebensweg mit einem Kopftuch zu gehen, stößt in der Mehrheitsgesellschaft oft auf Unverständnis oder löst Ängste aus.

Meine persönlichen Erfahrungen, meine Tätigkeit in der Erwachsenenbildung und die Ergebnisse der Studien veranlassten mich nun, in meiner Dissertation das spezifische Thema des Raumerlebens von kopftuchtragenden muslimischen Frauen in Deutschland vertiefend zu untersuchen. Dabei sollen die Herausforderungen, die von den Frauen im Zuge alltäglicher Praktiken der Raumnutzung erfahren werden, dargestellt und der individuelle strategische Umgang mit den räumlichen Unsicherheiten erforscht werden. Das Ziel der Forschung ist es, den muslimischen Frauen mit Kopftuch nicht nur eine Stimme zu verleihen, sondern auch ihre Weltsicht und ihr Raumerleben nachvollziehbar zu machen, damit sie selbst über ihre individuellen Erfahrungen aus ihrem Alltag berichten können. Dadurch soll ein tiefes Verständnis dafür entwickelt werden, wie kopftuchtragende Muslimas ihre Alltagsräume erleben und wie sie mit den Herausforderungen strategisch umgehen, um ihr alltägliches Leben zu bewältigen. Die zentrale Forschungsfrage lautet: Wie erleben kopftuchtragende Muslimas in Deutschland die verschiedenen Alltagsräume, die sie betreten, und welche Bewältigungsstrategien wenden sie an, um mit negativen Erfahrungen in diesen Räumen umzugehen? Um die in Kapitel 4.1 präzierte Forschungsfrage zu beantworten, wurden 14 kopftuchtragende Muslimas in Deutschland hinsichtlich ihres Raumerlebens befragt. In meiner Tätigkeit als Referentin habe ich während der Interaktionen mit dem Publikum immer wieder festgestellt, wie wichtig eine klare und verständliche Sprache ist. Diese Erfahrung hat auch meine Art und Weise des wissenschaftlichen Schreibens beeinflusst. In dieser Arbeit wird auf sprachliche Klarheit und Verständlichkeit Wert gelegt. Das Ziel besteht darin, die komplexen theoretischen Ansätze und Fachbegriffe präzise und greifbar zu erläutern, damit auch interessierte Leserinnen und Leser ohne fachspezifische Vorkenntnisse den Inhalt nachvollziehen können. Für eine möglichst breite Verständlichkeit wurde in dieser Arbeit

teilweise konzeptionelle Tiefe und Stringenz geopfert. Diese Dissertation erhebt keinen Anspruch, Theoriediskussionen innerhalb der Geographie voranzutreiben. Stattdessen liegt der Schwerpunkt darauf, die Perspektiven muslimischer Frauen aufzuzeigen und zu verdeutlichen, dass sie ihrer Lebenssituation nicht als passive Opfer gegenüberstehen, sondern aktiv mit ihr umgehen und sich mit ihr auseinandersetzen. Durch diesen Zugang soll die vorliegende Untersuchung für einen breiten Leserkreis geöffnet werden, um durch meinen Forschungsbeitrag das Verständnis für die Lebensrealitäten der kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland zu verbessern.

Das in der präsentierten Studie gewählte Thema stellt in der wissenschaftlichen Forschung einen spezifischen Bereich dar. Bisher weist der Forschungsstand zum Thema Kopftuch und Raumerleben im deutschsprachigen Raum einige wichtige Beiträge auf, die verschiedene Dimensionen der Kulturgeographie und der Sozialgeographie beleuchten, wie beispielsweise die Arbeit von SING (2008), der Thesen zur kulturellen und sexuellen Geographie entwickelt und verdeutlicht, wie muslimische Frauen als „Fremdkörper“ symbolisch konstruiert werden. Auch WASTL-WALTER (2010) beschäftigt sich aus geographischer Perspektive mit der Wahrnehmung von emotionalen und sicherheitsbezogenen Aspekten speziell von arabischen Frauen. KLAUS et al. (2012) erforscht konkret die mediale Darstellung von verschleierten Frauen. Auch im englischsprachigen Raum wird der Diskurs um kopftuchtragende Muslimas durch verschiedene Arbeiten ergänzt. Beispielsweise konzentriert sich Johnson (JOHNSON 2017) auf die Kleidungspraxis schwarzer muslimischer Frauen in Großbritannien und zeigt, wie Kleidung als Medium dient, um sich in der Gesellschaft „zu Hause“ zu fühlen. Najib und Hopkins (NAJIB et al. 2019) bieten eine tiefgehende Analyse der Strategien verschleierter muslimischer Frauen in Paris, die als Reaktion auf eine Islamophobie entwickelt werden. Trotz dieser wertvollen Beiträge fehlt in der Forschung eine detaillierte Untersuchung des Raumerlebens von kopftuchtragenden Muslimas explizit in Deutschland, insbesondere im Hinblick auf ihren strategischen Umgang mit raum- und ortsbezogenen Unsicherheiten, die sie in ihrem Alltag erfahren. Diese Lücke bietet ein wichtiges Potenzial für die vorliegende Forschung, da diese Erkenntnisse dabei helfen sollen, das Zusammenspiel von Raum, Sicherheit und religiöser Sichtbarkeit in Migrationsgesellschaften besser zu verstehen.

## **1.2 Aufbau der Arbeit**

Für die Beantwortung der Forschungsfrage ist die Arbeit wie folgt gegliedert: Im vorliegenden Kapitel werden die Absichten und Ziele des Forschungsvorhabens erläutert. Im Zuge der Herleitung des Forschungsinteresses wird ein Überblick über den Aufbau der Arbeit gegeben. Im zweiten Kapitel wird die theoretische Grundlage aufgebaut und beleuchtet, warum für die Arbeit der phänomenologische Zugang gewählt wurde. Anschließend erfolgt eine detaillierte Darstellung weiterer theoretischer Fundamente, die verschiedene für die Forschungsfrage relevante, vertiefend zu beantwortende Konzepte wie Subjektposition, Raumwahrnehmung, Körperlichkeit, Emotionen und Affekte umfassen. Dann werden als analytische Konzepte die Intersektionalität nach Winker und Degele sowie das Lazarus-Stressmodell zur strategischen Raumerfahrung vorgestellt. Für dieses zweite Kapitel ist der letzte Abschnitt von wesentlicher Bedeutung, da er die Verknüpfung zwischen verschiedenen Theorien herstellt und das Lazarus-Modell an die Anforderungen der vorliegenden Forschungsfrage anpasst und für den empirischen Teil der Arbeit adaptiert.

Im dritten Kapitel widmet sich die Arbeit dem muslimischen Kopftuch, indem die Selbst- und Fremdbilder in Bezug auf religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Wahrnehmungen untersucht werden. Im ersten Teil des Kapitels wird erörtert, ob das Kopftuch als religiöse Pflicht im Islam angesehen werden kann. Danach erfolgt eine Betrachtung der kulturellen Vielfalt und geographischen Verbreitung muslimischer Bedeckungsformen. Im Anschluss daran werden die soziokulturellen Aspekte des Kopftuchs in Deutschland detailliert ausgearbeitet und durch relevante Daten und Fakten veranschaulicht. Darüber hinaus wird die historische Entwicklung des Kopftuchs im geokulturellen Kontext untersucht, um zu klären, ob es sich beim Kopftuch um eine ausschließlich muslimische Praxis handelt. Abschließend wird auf die kulturelle Landschaft und Symbolik des muslimischen Kopftuchs in den europäischen Ländern Deutschland, Frankreich und Großbritannien eingegangen. Mit einer Vergleichsanalyse wird der rechtliche, politische und mediale Umgang mit dem Kopftuch der Muslimas aufgezeigt.

Auf die Methodologie der Feldforschung wird im vierten Kapitel eingegangen: Im ersten Schritt wird die Forschungsfrage präzisiert, um nachvollziehen zu können, wie die zentrale Fragestellung entwickelt wurde. Darauf aufbauend wird die Wahl der Forschungsmethode begründet, wobei insbesondere die Entscheidung für die qualitative Methode im Vordergrund steht. Die phänomenologische Herangehensweise wird dabei hervorgehoben, da die Arbeit die tiefgehenden und subjektiven Erfahrungen der kopftuchtragenden Frauen in den Mittelpunkt stellt. Im Anschluss wird detailliert auf die Datenerhebungs- sowie Transkriptions- und Analyseverfahren eingegangen. Im weiteren Verlauf wird das ausgewählte Sample vorgestellt, um einen Überblick über die Vielfalt und die spezifischen Merkmale der Probandinnen zu geben. Abschließend wird die Anwendung der in der vorliegenden Arbeit genutzten Methoden in Bezug auf ihre Stärken und möglichen Schwächen reflektiert und diskutiert, um die Validität und Reliabilität der Forschungsergebnisse sicherzustellen.

Das fünfte Kapitel der Forschungsarbeit stellt den empirischen Abschnitt dar und bildet den Hauptteil dieser Dissertation. Es beschäftigt sich mit der interviewübergreifenden Darstellung und Analyse der Untersuchungsergebnisse. Die erste Passage des empirischen Kapitels beginnt mit der Selbstvorstellung der Probandinnen und deren biographischen sowie soziokulturellen Hintergründen. Im anschließenden Abschnitt wird die Grundlage für die Untersuchung geschaffen, indem verschiedene alltägliche Räume vorgestellt werden, die von kopftuchtragenden Muslimas als topophob, topoambivalent und topophil wahrgenommen werden. Danach wird der strategische Umgang mit verschiedenen Räumen analysiert, wobei der Blick sowohl auf konfrontative und vermeidende handlungsstrategische als auch auf denkstrategische Ansätze zur Bewältigung von Herausforderungen gerichtet wird. Im dritten Teil des Kapitels erfolgt die Klassifizierung der Bewältigungstypen. Daraufhin wird, im Sinne der phänomenologischen Herangehensweise, der Fokus auf die individuelle Analyse der Probandinnen gelegt. Dabei wird für die im vorherigen Abschnitt klassifizierten Bewältigungstypen je eine Probandin ausgewählt, deren biographische Erfahrungen und Subjektpositionen (im Sinne der Selbstwahrnehmung) analysiert sowie ihre intersektionalen Erfahrungen (im Sinne der Fremdwahrnehmung) erörtert werden. Ziel dieser Untersuchung ist es, den Einfluss der Selbstwahrnehmung und der durch intersektionale Diskriminierung



beeinflussten Fremdwahrnehmung auf die Wahl und Anwendung der Bewältigungsstrategien zu ermitteln. Abschließend werden die Ergebnisse der Einzelfallanalyse zusammengefasst.

Im letzten Kapitel der Forschungsarbeit werden die Analyseergebnisse zusammengeführt, gefolgt von einer Schlussbetrachtung, die Perspektiven für zukünftige Forschungen aufzeigt.

## 2 Theoretische Fundamente

Im folgenden Kapitel werden die Begriffe, Theorieansätze und methodischen Zugänge vorgestellt, die für die Bearbeitung der Forschungsfragen von zentraler Bedeutung sind. Zunächst wird die phänomenologische Geographie thematisiert, die die Basis der Arbeit bildet und sich mit subjektiver Wahrnehmung sowie Körperlichkeit beschäftigt. Ziel ist es, eine Herangehensweise zu entwickeln, um die Wechselbeziehung zwischen subjektiver Wahrnehmung, körperlichem Erleben und Raumerfahrung zu vertiefen. Für ein umfassendes Verständnis des Erlebens ist die Existenz eines Subjekts notwendig, das dieses Erleben aktiv konstruiert. Dabei geht es nicht um ein einfaches, vorgefundenes Objekt, sondern um das Ergebnis einer aktiven Auseinandersetzung mit der Welt. Daher wird im weiteren Verlauf auf das wesentliche Element der Subjektposition eingegangen, das die subjektive Perspektive und das aktive Erleben umfasst. Die damit verknüpfte Selbstwahrnehmung und der Prozess der Subjektivierung stehen dabei im Fokus. Es wird untersucht, wie Individuen durch gesellschaftliche und kulturelle Kontexte zu Subjekten werden und welche Rolle Raum und Körper in diesem Prozess spielen. Diese Analyse soll dazu beitragen, das Verständnis darüber zu erweitern, wie die Selbstwahrnehmung geformt wird. Da jedoch kein Erleben ohne Emotionen möglich ist, wird nachfolgend eine detailliertere Untersuchung der emotionalen Dimension des Raumerlebens aus geographischer Perspektive vorgenommen. Ziel ist es, ein besseres Verständnis dafür zu entwickeln, wie kopftuchtragende Muslimas Räume emotional empfinden und wie dieses Erleben ihr alltägliches Leben sowie ihre gesellschaftliche Teilhabe beeinflusst.

Um ein ganzheitliches Verständnis für die emotionale Dimension des Raumerlebens kopftuchtragender Muslimas zu erhalten, wird es als wichtig erachtet, das Konzept der Intersektionalität in Betracht zu ziehen. Dieses Konzept dient dazu, zu verstehen, wie die Überlappung und Wechselwirkung verschiedener sozialer Kategorien wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse und Religion Diskriminierungserfahrungen prägen und die Raumwahrnehmung sowie das alltägliche Erleben von kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland beeinflussen. Abschließend wird das transaktionale Stressmodell von Lazarus

vorgestellt, auf das ein besonderes Augenmerk gelegt wird. Das Modell wird im Hinblick auf das strategische Raumerleben von kopftuchtragenden Muslimas erarbeitet und dient der Untersuchung, wie diese Frauen in räumlichen Umgebungen mit stressauslösenden Faktoren interagieren und welche Bewältigungsstrategien sie entwickeln, um ihre räumliche Praxis zu gestalten und zu steuern. Für dieses Kapitel ist der Abschnitt 2.7 von wesentlicher Bedeutung, da er die Verknüpfung zwischen verschiedenen Theorien herstellt und darlegt, wie das Modell an die Anforderungen der vorliegenden Forschungsarbeit angepasst wird.

## **2.1 Erforschung der phänomenologischen Geographie**

Die Phänomenologie ist eine philosophische Strömung, die sich mit der Wahrnehmung und direkten Erfahrung von Phänomenen beschäftigt, wie sie erforscht und beschrieben werden. Sie wurde maßgeblich von Denkern wie Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty und Martin Heidegger geprägt. Die Wahl dieses Ansatzes für die vorliegende Forschungsarbeit erklärt sich durch die Fokussierung auf die subjektiven Erfahrungen von kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland in Bezug auf die von ihnen betretenen Alltagsräume sowie die strategische Bewältigung von Herausforderungen. Im Gegensatz zu Herangehensweisen, die auf der Sammlung objektiver Daten oder unumstößlicher Erkenntnisse beruhen, zielt die vorliegende Arbeit darauf ab, subjektiven Erkenntnisgewinn zu erzielen. Dabei spielen die subjektiven Wahrnehmungen und Affekte der kopftuchtragenden Muslimas eine zentrale Rolle, wie es im phänomenologischen Ansatz beschrieben wird. Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie, beschäftigte sich zeitlebens mit dem Phänomen, dem Gegenstand – wie er uns unmittelbar erscheint und wie er sich dem Bewusstsein in der Erfahrung ganz konkret zeigt. Husserl beschreibt, dass der Mensch alles erlebt, „was gesehen, gehört, gerochen, gefühlt und gespürt wird“ (BREITUNG 2021, S. 5). Dies schließt neben Dingen und Gegenständen auch andere Menschen sowie Phänomene wie Kälte, Wind und Dunkelheit ein (ebd.). Der phänomenologische Ansatz basiert auf der Annahme, dass die einzige wirkliche Welt diejenige ist, die uns in unserer „Wahrnehmung, im praktischen Umgang oder in wissenschaftlichen Analysen“ erscheint (ZAHAVI 2010, S. 14f.). Die Phänomenologie lehnt die Vorstellung ab, dass hinter der scheinbaren eine „reale“ Welt existiert, und legt den Fokus auf die Erscheinung

der Phänomene. Das Subjekt, dem das Phänomen erscheint, wird dabei in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt. Wie Zahavi treffend formuliert: „Untersuchen wir erscheinende Gegenstände, zeigen wir uns auch selbst als diejenigen, denen der Gegenstand erscheint“ (ebd., S. 19). In der phänomenologischen Analyse wird daher nicht von einem wertneutralen Subjekt ausgegangen; vielmehr spielt das Bewusstsein eine zentrale Rolle, da hier die Welt erscheint.

Die Phänomenologie hat in den letzten Jahrzehnten viele Weiterentwicklungen erfahren und ist in der englischsprachigen Geographie seit den 1970er Jahren etabliert. Auch im deutschsprachigen Raum finden diese Entwicklungen seit den letzten Jahrzehnten zunehmend Berücksichtigung. In der Humangeographie haben bereits einige Autorinnen und Autoren den Mehrwert der phänomenologischen Perspektive erkannt, darunter HASSE (2017), ROTHFUß (2013), RUNKEL (2014), DÖRFLER/ROTHFUß (2018), WEICHHART (2019) und BREITUNG (2021). Für die vorliegende Arbeit wird im Weiteren die „Neue Phänomenologie“ nach Hermann Schmitz berücksichtigt, da dieser Ansatz relevante Begriffe wie Leib, Raum/Räumlichkeit und Gefühle erläutert. Die Ausführung der Theorie beschränkt sich auf die spezifischen Forschungsfragen und theoretischen Anforderungen, die für die vorliegende Arbeit von Relevanz sind. Dieser Fokus auf die relevanten Aspekte soll eine klare Darstellung des Konzepts sicherstellen und den Text für einen breiten Leserkreis zugänglich machen, der sich für die praktischen Anwendungen der Theorie in diesem speziellen Forschungsfeld interessiert. Obwohl Schmitz mit seiner neo-phänomenologischen Perspektive eine Trennlinie zur „alten“ Phänomenologie ziehen möchte, sind die Werke von Denkern wie Heidegger und Merleau-Ponty weiterhin von Bedeutung. Die phänomenologische Betrachtung des Raumes wird insbesondere durch den französischen Phänomenologen der Wahrnehmung Maurice Merleau-Ponty um den Begriff der Leiblichkeit erweitert. Merleau-Ponty argumentiert, dass die Welt untrennbar mit dem Subjekt verbunden ist und dass das Subjekt die Welt durch den Leib wahrnimmt. Er beschreibt, dass der Leib den Gegenständen eine Bedeutung verleiht und der Mensch durch diesen Leib an eine Welt gebunden ist, bzw. „zum Raum“ wird (MERLEAU-PONTY 2010, S. 178). Ein Innen und Außen, also eine Raumrichtung, existiert nur durch die Anwesenheit eines leiblichen Subjekts (ebd., S. 240). Schmitz baut auf dieser Auffassung auf

und beschreibt den Leib als eine beseelte Welt, die nicht unabhängig vom Dasein betrachtet werden kann. Den Begriff „leiblich“ definiert er wie folgt:

„Leiblich ist, was jemand in der Gegend (nicht immer in den Grenzen) seines Körpers von sich selbst, als zu sich selbst gehörig, spüren kann, ohne sich der fünf Sinne, namentlich des Sehens und Tastens, und des aus deren Erfahrungen gewonnenen perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen“ (SCHMITZ 1998, S. 35). Schmitz betont in seinen Ausführungen die leibphänomenologische Möglichkeit des „affektiven Betroffenseins“ (ebd., S. 30). Seiner Auffassung nach benötigt die Tatsache, dass wir unsere Gefühle spüren, keine explizite Identifizierung durch das Subjekt selbst. Wir sind uns im affektiven Betroffensein präreflexiv durch den Leib bewusst (BLUME 2003, S. 22). Die Intensität der Gefühle ist für das Subjekt eindeutig spürbar. Schmitz spricht in seinem Werk von verschiedenen Emotionen und Gefühlen, die ein Subjekt wahrnimmt (SCHMITZ 2011, S. 4). Von diesen Emotionen ist auch die Angst von Relevanz für die vorliegende Arbeit. Die Angst, die ein Subjekt erlebt, ist informativer und intensiver als lediglich eine reduzierte Beschreibung derselben. Das Pronomen „Ich“ spielt in diesem Kontext eine zentrale Rolle, da es die Subjektivität beschreibt (ebd., S. 73). Wenn das Subjekt sagt „Ich habe Angst“, impliziert diese Aussage, dass in diesem Moment ein Gefühl mit dem Leib wahrgenommen wird, welches durch die Expression „Angst“ umschrieben wird. Wenn eine affektive Betroffenheit in Bezug auf Angst vorliegt, kommunizieren wir dies nicht über die dritte Person Singular („der Verfasser dieser Arbeit hat Angst“), sondern in der Ich-Form („Ich habe Angst“). Laut Schmitz wird unser Gegenüber unmittelbar verstehen, was wir ihm mitteilen möchten, da er als Mensch, der ebenfalls fühlt, sicherlich ein ähnliches Gefühl bereits selbst erlebt hat (SCHMITZ 1998, S. 34f.). Schmitz' Überlegungen zur leiblichen Erfahrung und empathischen Kommunikation sind für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, da die Forscherin als Kopftuchträgerin ähnliche Erfahrungen wie die Probandinnen teilt. Dies kann das Vertrauen zur Interviewerin stärken, ein empathisches Verständnis der Probandinnen fördern und einen Mehrwert bei der Dateninterpretation mit sich bringen (vgl. weitere Erläuterungen in Abschnitt 4.4). Schmitz' Ansätze verdeutlichen, dass ein leibphänomenologischer Zugang zur Untersuchung von Affekten in verschiedenen Räumen besonders geeignet sein kann, da Subjekte oft ähnliche

emotionale Erfahrungen machen, die in gemeinsamen Gesprächen greifbar werden. Das affektive Betroffensein ist aus seiner Sicht leiblich (ebd., S. 35). Das leiblich affektive Betroffensein und die leiblichen Regungen sind nicht in das Subjekt hineinzulegen, sondern sind weltlich. Demnach ist der Leib „Welt“. Die Welt kann nicht unabhängig vom Dasein betrachtet werden. Im Hinblick auf die Existenz des Leibes ergeben sich nach Schmitz verschiedene umfassende Räume, die für eine phänomenologische Auseinandersetzung in der vorliegenden Arbeit in Erwägung gezogen werden können. Nach seiner Analyse können drei Raumstrukturen unterschieden werden: der „Leibliche Raum“, der „Gefühlsraum“ und der „Ortsraum“. In seinen Ausführungen definiert Schmitz am Ende die Wohnung als einen Raum, in dem die von ihm unterschiedenen Raumstrukturen zusammenkommen. Unter dem „Leiblichem Raum“ versteht Schmitz die individuelle und subjektive Erfahrung des Körpers und seiner räumlichen Ausdehnung. Durch das Konzept des „Leiblichen Raumes“ eröffnet er neue Perspektiven auf die Art und Weise, wie das Subjekt sich in der Welt verortet und mit ihr interagiert. Nach Schmitz ist dieser der ursprünglichste Raum, der überhaupt Zugang zur erfahrbaren Räumlichkeit ermöglicht. Der leiblichen Erfahrung wird dabei ein hoher Wert beigemessen. In diesem Raum haben „leibliche Regungen“, „leibliches Betroffensein“ sowie „sinnlich Erfahrbares“ Platz (SCHMITZ 2015, S. 47). Dieser Raum ist durch eine starke dynamische Erfahrung von Enge und Weite gekennzeichnet. Enge wird dabei als eine kaum spürbare, tonisierende Spannung verstanden, die beispielsweise bei Hunger oder Beklommenheit auftritt. Bei extremer Auswirkung, wie etwa Angst, kann sie den Leib bis auf einen Punkt zusammenschrumpfen lassen. Leibliche Weite hingegen kann durch Freude oder tiefere Entspannung erfahrbar werden (FUCHS 2000, S. 75).

Neben dem „Leiblichen Raum“ beschreibt Schmitz einen ähnlich strukturierten Raum: den „Gefühlsraum“. Dieser zeichnet sich einerseits durch seine ungegliederte Weite aus, andererseits wird er von Richtungen überformt. Gefühle werden nach Schmitz als „Gefühlsqualitäten“ betrachtet, die eine zentrale Rolle in der menschlichen Wahrnehmung spielen. Er definiert Gefühle als „emotionale Landschaften“, die aus Gefühlsqualitäten bestehen. Gefühle sind demnach spezifische Qualitäten oder Eigenschaften, die die emotionale Landschaft eines Individuums prägen. Diese emotionalen Landschaften werden nicht nur

individuell erlebt, sondern sind auch in sozialen und kulturellen Kontexten verankerte Phänomene. Schmitz betont, dass Gefühle nicht nur subjektive Empfindungen sind, sondern auch eine objektive Realität darstellen, die unsere Wahrnehmung und unser Verhalten beeinflusst. Er „spricht den Gefühlen einen räumlichen Charakter zu, die seiner Meinung nach eine Art randloser, ortloser, ergossener Atmosphäre sind“ (BREITUNG 2021, S. 38). Alle Gefühle zusammen bilden den Gefühlsraum, der aufgrund der affektiven Betroffenheit in Verbindung mit dem „Leiblichen Raum“ steht. Dieser wird, nach Schmitz, von der dritten Raumstruktur, dem „Ortsraum“, überformt.

Der „Ortsraum“ ist für Schmitz eine zentrale Komponente der menschlichen Existenz. Er beschreibt, wie das Subjekt sich in seiner Umgebung verortet und darin existiert. Der „Ortsraum“ wird sowohl als physischer als auch sinnlich-emotionaler Raum betrachtet, der durch die Wahrnehmung des einzelnen Subjekts geprägt ist. Schmitz betont, dass die leiblich-gefühlte Komponente des Raumes nicht außer Acht gelassen werden darf, da sie die individuellen Erfahrungen und Empfindungen des Menschen formt. Die emotionalen Zustände des Subjekts sind, nach seinem Standpunkt, eng mit dem Erleben und der Wahrnehmung des „Ortsraumes“ verknüpft. Nach Schmitz liegen die oben definierten Räume wie Schichten übereinander und „durchdringen einander in zufälliger Mischung“ (SCHMITZ 1998, S. 74). An dieser Stelle ist es erwähnenswert, dass der erweiterte Ansatz der Neuen Phänomenologie nach Hermann Schmitz eine neue Perspektive auf das Verständnis der Welt eröffnet. Seine Gedanken zum leiblichen Empfinden oder Spüren haben den Weg dazu eröffnet, das Wesen, das aus Körper und Seele besteht, neu zu denken.

Trotz der Kritik an der Begrenztheit der phänomenologischen Vorgehensweise, beispielsweise aufgrund der Verallgemeinerung individueller Erfahrungen, plädieren zahlreiche gesellschaftliche Entwicklungen dafür, eine phänomenologische Sichtweise zu verfolgen. Arbeiten wie die von TUAN (1977) verdeutlichen die Relevanz einer am Individuellen ansetzenden Perspektive der Forschung und der emotionalen Bezugnahme von Menschen auf materielle Anordnungen. Meiner Meinung nach ergibt sich hier ein weitreichender Forschungsbedarf hinsichtlich der Frage, wie Menschen unterschiedlicher Sozialisation

verschiedene Räume erleben, oder wie räumliche Veränderungen individuell wahrgenommen werden. Die vorliegende Arbeit, die sich mit dem Erleben von Alltagsräumen durch muslimische Frauen mit Kopftuch befasst, wird im empirischen Teil die phänomenologische Perspektive nutzen, um das individuelle Raumerleben der Probandinnen näher zu analysieren.

## **2.2 Subjektpositionen und Selbstwahrnehmung – Prozesse der Subjektivierung**

In der Diskussion um die Identität und Selbstwahrnehmung von Subjekten ist es maßgeblich, die Konzepte der Subjektposition und des damit verknüpften Prozesses der Subjektivierung zu betrachten. Das Studium dieser Konzepte ermöglicht es, die multidimensionalen Mechanismen der menschlichen Identitätsentwicklung sowie die damit verbundene Formung und Wahrnehmung des Platzes in der Gesellschaft zu verstehen. Besonders in multikulturellen und pluralistischen Gesellschaften wie Deutschland, in denen religiöse und kulturelle Vielfalt auf unterschiedliche Weisen zusammentreffen, ist die Analyse solcher Prozesse von großer Bedeutung. Diese Konzepte sind hilfreich, um die Wahrnehmung und Positionierung von Individuen im sozialen Kontext zu identifizieren und zu verstehen. Die folgende Darstellung wird sich auf die für diese Arbeit relevanten Aspekte beschränken.

Der Begriff der Subjektivierung hat seinen Ursprung im poststrukturalistischen Ansatz und wurde seit den 1970er Jahren in den internationalen Sozial- und Kulturwissenschaften entwickelt. Zentrale Impulse gingen von den Arbeiten der Autoren Louis Althusser, Michel Foucault und Judith Butler aus. Besonders hervorzuheben sind die Beiträge von Michel Foucault, der 1982 in seinem Aufsatz „The Subject and Power“ historische Überlegungen zu den „verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur“ anstellt (FOUCAULT 1982, S. 269). Für die vorliegende Arbeit wird das Konzept der Subjektivierung nach Michel Foucault und darauf aufbauend nach Andreas Reckwitz gewählt. Die Begründung für diese Entscheidung stützt sich auf mehrere theoretische und methodische Überlegungen, die im Folgenden näher erläutert werden. Laut Foucault ist das Subjekt durch Machtprozesse doppelt unterworfen: „Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen



ist; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist“ (FOUCAULT 2005, S. 275). Rückblickend bezeichnet Foucault nicht die Macht, sondern das Subjekt als das zentrale Thema seiner Forschung. Dies betonte er, um den Kritikern entgegenzutreten, die ihm vorwarfen, das Subjekt vollständig aus seiner Analyse ausgeschlossen zu haben (DIDERO 2014, S. 29). Foucault sieht das Subjekt nicht als vorgesellschaftlich und naturgegeben, sondern als durch Machtverhältnisse produziert und hervorgebracht. Der Prozess der Subjektwerdung, den Foucault als Subjektivierung bezeichnet, ist gekennzeichnet durch die Formierung des Subjekts und dessen Unterwerfung. Das Subjekt wird als „gemacht“ verstanden, nicht als etwas, das den sozialen Verhältnissen in erster Linie vorausgeht. Foucaults Interesse liegt in den Bedingungen der Subjektivität, die „die verschiedenen Verfahren [...] durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ umfassen (FOUCAULT 1994, S. 243). Er nennt drei zentrale Aspekte, durch die sich die Subjektivierung vollzieht: „Wissensformate“, „Machtsysteme“ und „Selbstpraktiken“ (FOUCAULT 1986, S. 10ff.). Unter „Wissensformaten“ versteht er die Strukturen und Systeme, durch die Wissen erzeugt, strukturiert und weitergegeben wird, und die die Wahrnehmung der Welt formen. Der Aspekt des „Machtsystems“ umfasst die Art und Weise, wie Macht gesellschaftlich ausgeübt und erhalten wird und wie sie die Identität und das Verhalten der Individuen beeinflusst. Mit „Selbstpraktiken“ meint Foucault die Methoden, durch die das Subjekt an seiner eigenen Identität und seinen Verhaltensweisen arbeitet. Die Verflechtung dieser drei Aspekte führt zur Entstehung individueller Subjekte, die ihr Selbstverständnis und ihre Stellung im sozialen Gefüge kontinuierlich redefinieren und anpassen (ebd.). Den Begriff der Subjektposition verwendet Foucault bereits 1969 in seinem Werk „Archäologie des Wissens“ (FOUCAULT 1969, S. 78ff.). Darunter versteht er, dass Individuen innerhalb von Diskursen und Machtstrukturen positioniert und geformt werden. Foucault geht davon aus, dass das Subjekt nicht als unabhängig und autonom betrachtet werden kann, sondern durch gesellschaftliche und kulturelle Einflüsse geprägt und konstruiert wird.

Andreas Reckwitz, dessen Konzept auf Foucaults Theorie aufbaut, fasst unter einem Subjekt die gesamte kulturelle Form zusammen, „in welcher der Einzelne als körperlich-geistige-affektive Instanz an bestimmten Praktiken und Diskursen zu einem gesellschaftlichen Wesen

wird“ (RECKWITZ 2008, S. 17). Als spezifischer Aspekt dieser Subjektform wird Identität verstanden, die ein bestimmtes Selbstverständnis in kultureller Form sowie eine bestimmte Art der Selbstinterpretation umfasst. Nach Reckwitz bedeuten die Begriffe Identität und Selbst dasselbe, wobei das Subjektkonzept übergeordnet ist und beide integriert (ebd.). So wird es auch in der vorliegenden Arbeit gesehen. Wenn unter Subjekt der Prozess verstanden wird, in dem der Einzelne durch bestimmte Diskurse und Praktiken zu einem gesellschaftlichen Wesen wird, ist es wichtig zu erläutern, wie sich diese Subjektivierung nach Reckwitz vollzieht. Reckwitz bezeichnet die Subjektivierung als „eine spezifische sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektive auf das menschliche Individuum“ (ebd.). Er spricht von „einer Gesellschaftlichkeit, die subjektivierend wirkt“ (ebd., S. 126), was verdeutlicht, dass das Subjekt als ein vergemeinschaftetes Wesen aufzufassen ist und gesellschaftliche Verschiebungen untrennbar mit Verschiebungen subjektivierender Einflüsse verbunden sind (MULLIS et al. 2022, S. 21). Dieser Prozess wird als permanent angesehen, „indem Gesellschaften und Kulturen die Individuen in Subjekte umformen, sie damit zu gesellschaftlich zurechenbaren, auf ihre Weise kompetenten, mit bestimmten Wünschen und Wissensformen ausgestatteten Wesen ‚machen‘: das doing subjects“ (RECKWITZ 2017, 125).

Nach Bauriedel et al. „erfolgt die Konstituierung von Subjekten und Subjektpositionen sowie von Räumen auf der Ebene der Eigenwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung“ (BAURIEDEL et al. 2000, S. 132). Das Verständnis des Konzepts der Selbstwahrnehmung wurde durch verschiedene Denker wie René Descartes (1596–1650) und Immanuel Kant (1724–1804) maßgeblich beeinflusst. Im Laufe der Zeit wurde dieses Konzept über verschiedene Disziplinen – einschließlich der Geographie – und Zeiträume hinweg weiterentwickelt. Arbeiten von Sybille Bauriedel und Doreen Massey bieten unterschiedliche Ansätze und Perspektiven, um das Konzept der Selbstwahrnehmung innerhalb der kulturgeographischen Forschung zu untersuchen und zu verstehen. Nach Bauriedel et al., deren Verständnis der Selbstwahrnehmung der vorliegenden Studie zugrunde liegt, wirkt sich die diskursive Konstruktion von Körpern und Räumen auf die Selbstwahrnehmung aus, „d. h. auf das eigene Verständnis des Selbst, des eigenen Körpers und die Räume, in denen sich dieser Körper (nicht) bewegt“ (ebd., S. 132f.). Die Fremd- und Selbstwahrnehmung erfolgt laut Bauriedel et al. über

„Bedeutungszuschreibungen und Kategorisierungen“ (ebd., S. 133). Äußerliche Merkmale dienen den Menschen als Zeichen, durch die Bedeutungen zugeschrieben werden und eine Wirklichkeit konstruiert wird. Beispielsweise wird aufgrund des Merkmals „Kopftuch“ oft und meist unhinterfragt auf eine Subjektposition geschlossen. Dies gilt auch für Räume, die über Raummerkmale gelesen und interpretiert werden, einschließlich der Anwesenheit bestimmter Personen, wie etwa einer muslimischen Kopftuchträgerin. Laut Didero erfolgt die Selbst- und Fremdwahrnehmung über „sozial etablierte, häufig binär und antagonistisch angeordnete Kategorien, über die soziale Gruppen anhand von Differenzlinien konstruiert werden (z. B. Staatsangehörigkeit, Geschlecht oder Religionszugehörigkeit)“ (DIDERO 2014, S. 23). Die wiederholte Zuschreibung bestimmter Merkmale und Kategorisierungen an Körper und Räume birgt nach Bauriedel et al. die Gefahr der Reproduktion und Zementierung. Diese Zuschreibungen werden problematischerweise als naturgegeben betrachtet, anstatt als diskursiv hervorgebracht und symbolisch besetzt reflektiert. Subjekte, Körper und Räume sind jedoch nicht statisch zu verstehen, sondern sie werden fortwährend konstituiert und reproduziert (BAURIEDEL et al. 2000, S. 133). Die genannten Zuschreibungen und Kategorisierungen sind gleichzeitig mit „gesellschaftlichen Ein- und Ausschlusspraktiken“ (ebd.) verbunden. Dies bedeutet, dass die Zuweisung oder Verwehrung von Räumen gegenüber bestimmten Personen und sozialen Gruppen damit zusammenhängt. Nach Bauriedel et al. sind Fremd- und Eigenwahrnehmung nicht unabhängig voneinander zu betrachten, sondern sie „sind wechselseitig aufeinander bezogen und können daher nicht unabhängig voneinander betrachtet werden“ (ebd., S. 135).

Für die vorliegende Forschungsarbeit ist das Zusammenspiel von Subjektivierung, Subjektposition und Selbstwahrnehmung von entscheidender Bedeutung, da deren Verständnis dazu beitragen soll, die komplexen Prozesse der Raumwahrnehmung von kopftuchtragenden Muslimas zu analysieren. Das Konzept der Subjektivierung nach Foucault und Reckwitz soll die Erarbeitung unterstützen, wie kopftuchtragende Muslimas in Deutschland ihr Selbstverständnis entwickeln, wie gesellschaftliche Normen und Erwartungen ihre Raumwahrnehmung beeinflussen und wie diese Subjekte sich bei Diskriminierungserfahrungen im Raum verhalten und positionieren. Das Konzept der Subjektposition soll dabei nützlich sein,

um die Rollen und Identitäten der Muslimas, die ihnen gesellschaftlich zugeschrieben werden, herauszuarbeiten und ihren strategischen Umgang damit zu analysieren. Dem Konzept der Selbstwahrnehmung wird bei der Forschung eine enorme Bedeutung zugesprochen, da den individuellen Wahrnehmungen und Erfahrungen ein hoher Wert beigemessen wird. Daher soll die Erarbeitung der Selbstwahrnehmung dazu beitragen, ein Verständnis dafür aufzubauen, wie die untersuchten Frauen ihre eigene Identität und ihren Platz in der Gesellschaft wahrnehmen und inwieweit die Fremdwahrnehmungen ihre Selbstwahrnehmung und ihr räumliches Handeln beeinflussen.

Der Autorin der vorliegenden Arbeit ist bewusst, dass das Konzept der Subjektivierung und Subjektposition ursprünglich aus dem poststrukturalistischen Ansatz stammt, der die Rolle von Diskurs und Macht in der Entwicklung von Subjekten betont. Auch das Konzept der Selbstwahrnehmung basiert auf dem sozialkonstruktivistischen Ansatz, der Wahrnehmung und Identitäten durch soziale Interaktionen und kulturelle Praktiken als konstruiert betrachtet. Der phänomenologische Ansatz, der Grundlage dieser Arbeit ist, richtet im Gegensatz zu den genannten Ansätzen den Fokus auf die subjektiven Erfahrungen und das unmittelbare Erleben des Subjekts. Ungeachtet der unterschiedlichen theoretischen Ursprünge geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass das Konzept der Subjektivierung und Subjektposition aus dem Poststrukturalismus sowie der Ansatz der Selbstwahrnehmung aus dem Sozialkonstruktivismus gewinnbringend in eine phänomenologische Analyse integriert werden können. Der sozialkonstruktivistische und poststrukturalistische Ansatz kann dabei helfen zu begreifen, wie soziale und diskursive Praktiken die alltäglichen Raumerfahrungen und die Selbstwahrnehmung formen, während der phänomenologische Ansatz die Bedeutung der subjektiven Erfahrung in diesen Prozessen hervorheben kann.

## **2.3 Raumwahrnehmung und Körperlichkeit in der Geographie**

Um ein umfassendes Verständnis der komplexen sozialen und räumlichen Dynamiken zu erlangen, die mit dem Tragen eines Kopftuchs verbunden sind, ist die Erforschung der Raumwahrnehmung von kopftuchtragenden Muslimas im Kontext von der Körpererfahrung

von zentraler Bedeutung. Bei der Analyse der Erfahrungen kopftuchtragender Muslimas in verschiedenen sozialen, kulturellen und politischen Kontexten spielen die Wechselwirkungen zwischen Raum- und Körpererleben eine entscheidende Rolle. Um das Konzept des Körper- und Raumerlebens im Hinblick auf seine Bedeutung für die Erfahrungen kopftuchtragender Muslimas zu verstehen, bieten die feministische Geographie und die Körpergeographie wertvolle theoretische Ansätze. Diese sollen dabei helfen, die Zusammenhänge zwischen Geschlecht, Religion, Raum und Körper zu analysieren und ihre Auswirkungen auf das Leben und die Identitäten kopftuchtragender Muslimas zu beleuchten. Dabei wird der phänomenologische Ansatz weiter verfolgt, um die subjektiven Erfahrungen dieser Gruppe im Raum und mit ihrem eigenen Körper zu erforschen. Im Folgenden werden nach der definitorischen Auslegung der Begriffe Raum, Ort und Körper (Raum und Ort/Subjekt, Körper und Geschlecht) verschiedene für die vorliegende Arbeit relevanten theoretischen Ansätze vorgestellt und diskutiert.

In der Humangeographie erfolgt die Betrachtung von Raum und Ort oftmals gemeinsam, wobei jedoch unterschiedliche Ebenen der Analyse im Fokus stehen. Der Begriff „Raum“ wurde in der Geographie vordergründig vom französischen Geographen und Soziologen Henri Lefebvre geprägt. In seinem 1974 veröffentlichten Werk „Die Produktion des Raums“ prägt Lefebvre den Begriff des „sozialen Raums“ und verdeutlicht darin das Verständnis, dass Räume sozial konstruiert sind (LEFEBVRE 1974, S. 331). Er stellt dar, dass ein Raum nicht ausschließlich als physische oder geometrische Entität betrachtet werden sollte, sondern als etwas, das durch gesellschaftliche Prozesse, Machtverhältnisse und soziale Praktiken geformt wird (ebd., S. 333f.). Über die Jahre wurde der Begriff „Raum“ durch zahlreiche Strömungen und Auffassungen weitergehend definiert. Für die vorliegende Arbeit sind neben Lefebvres Konzept auch der „relative“, der „erfahrene“ und der „virtuelle Raum“ von Bedeutung, daher findet im Folgenden eine nähere Erläuterung statt. Das Konzept des „relativen Raumes“ betrachtet den Raum als sozial konstruiert und durch menschliche Interaktionen und Wahrnehmungen beeinflusst (GLÜCKLER 2002, S. 4f.). Die britische Geographin Doreen Massey, die einen maßgeblichen Einfluss auf die feministische Geographie des Raumes hat (detaillierte Erklärung folgt), trägt in ihrem Werk „Space, Place, and Gender“ zu einer relationalen Perspektive des

Raumes bei. Masseys Auffassung, die in vielen ihrer Texte an Lefebvres raumtheoretische Überlegungen anschließt (MASSEY 1992, 2001, 2005), besagt, dass der Raum durch soziale Beziehungen, Machtverhältnisse und kulturelle Prozesse geformt wird. Dabei liegt ihr Fokus auf den unterschiedlichen Perspektiven sozialer Akteure auf den Raum und darauf, wie dieser in verschiedenen Interaktionen und sozialen Kontexten gestaltet wird. Masseys Forschung legt zudem großen Wert auf Geschlechteraspekte (SCHERRER 2021, S. 174). Sie ist der Ansicht, dass den Geschlechtern unterschiedliche Orte im sozialen Raum zugeordnet werden (ebd., S. 175). Massey vertritt die These: „[...] Räume und Orte und die Art und Weise, wie wir sie erfassen (sowie damit verbundene Dinge, wie etwa der unterschiedliche Mobilitätsgrad), [sind] durch und durch geschlechtsspezifisch bestimmt“ (MASSEY 1993, S. 110). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Konzepte des „sozialen“ und des „relativen Raums“ beide von der sozialen Konstruiertheit des Raumes ausgehen, jedoch unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Während der „relative Raum“ den Fokus auf die Vielfalt der Nutzungen und Wahrnehmungen des Raumes durch verschiedene soziale Gruppen legt, konzentriert sich das Konzept des „sozialen Raumes“ stärker auf die Analyse gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Prozesse, die den Raum prägen (SCHERRER 2021, S. 175).

Um einen umfassenden Einblick in das Raumerleben von kopftuchtragenden Muslimas zu erhalten, werden in der vorliegenden Arbeit beide Konzepte gemeinsam betrachtet. Die Forschung zielt einerseits darauf ab, das sozialräumliche Erleben und die Bewegung in den Alltagsräumen der Frauen zu beschreiben, berücksichtigt jedoch auch die individuellen Perspektiven. Da ein zusätzliches Augenmerk auf das emotionale Erleben von Raum gelegt wird, ist das Konzept des „erfahrenen Raumes“ von Bedeutung. Dieser Begriff beschäftigt sich mit der Erfahrung und subjektiven Wahrnehmung des Raumes durch das Subjekt.

Der chinesisch-amerikanische Geograph Yi-Fu Tuan befasst sich in seiner bedeutenden Arbeit „Space and Place: The Perspective of Experience“ (1977), inspiriert von der Phänomenologie, vordergründig mit dem Konzept des „erfahrenen Raumes“ und betont die Bedeutung von Emotionen, persönlichen Erfahrungen und Erinnerungen für die Wahrnehmung des Raumes. Tuan popularisiert in der Humangeographie den Begriff der „Topophilie“, der allgemein als

„Raumliebe“ bezeichnet wird. Er versteht unter diesem Begriff die positive emotionale Bindung bzw. Liebe zu bestimmten Orten (TUAN 1977, S. 198). Als Gegensatz dazu wird in der geographischen Forschung die „Topophobie“ eingeführt, die die Furcht vor Räumen beschreibt. Der kanadische Geograph Edward Relph definiert sie als „alle Erfahrungen von Räumen, Orten und Landschaften, die in irgendeiner Weise unangenehm sind oder Angst und Depression hervorrufen“ (RELPH 1976, S. 27). Laut Stahr kann eine topophobe Beziehung zu einem Raum oder Ort entstehen, wenn dieser keinen Schutz mehr bietet oder seine Geborgenheit verliert. In der englischsprachigen Forschung wird die Topoambivalenz als eine Mischform beschrieben, die besagt, dass ein Raum gleichzeitig topophile und topophobe Emotionen auslösen kann und somit von dem Subjekt ambivalent wahrgenommen wird (STAHR 2021, S. 68; BRISUDOVÁ et al. 2020, S. 203ff.).

Als nächstes wird der Begriff „Ort“ erläutert, um dessen Bedeutung im Kontext der räumlichen Erfahrungen und Wahrnehmungen weiter zu klären. Ursprünglich bezeichnete er eine bestimmte Stelle im Raum, die sich aus den Ausdrücken „Winkel“, „Ecke“, „Rand“ und „Grenze“ entwickelt hat (SCHMIDT 1930, S. 359). Demnach ist der Ort ein eindeutig lokalisierbarer Punkt, der in einen größeren räumlichen Kontext eingebettet ist. Der Ort, im Englischen als „place“ bezeichnet, hat eine geographische Position, die exakt bestimmt werden kann. Orte können unter verschiedenen Aspekten untersucht werden, darunter beispielsweise auf sozialer, physischer, erlebter und symbolischer Ebene. Da die vorliegende Arbeit sich mit den individuellen Wahrnehmungen und Erfahrungen von Orten durch kopftuchtragende Muslimas beschäftigt, wird das Konzept des „erlebten Ortes“ näher betrachtet. Dieses Konzept bezieht sich auf die subjektive Wahrnehmung und Erfahrung eines Ortes durch eine individuelle Person oder Gruppe von Menschen. Die Art und Weise, wie jemand einen Ort erlebt, wird durch die persönlichen Gefühle, Erfahrungen und Erinnerungen geprägt. Ein und derselbe physische Ort wird von verschiedenen Menschen unterschiedlich erlebt, je nach subjektiver Perspektive, Umständen und sozialem Kontext.

Im Zusammenhang mit dieser subjektiven Wahrnehmung ist es wichtig, auch den Begriff des Körpers zu berücksichtigen. Bauriedel et al. bringen den Begriff des Körpers in die Diskussion

ein und stellen die These auf, dass die Wahrnehmung des Subjekts „reduktionistisch“ über bestimmte Körper- und Kleiderleitbilder vollzogen oder das Subjekt sogar als Körper konstituiert wird (BAURIEDEL et al. 2000, S. 134). Seit der menschliche Körper in der Geographie Beachtung findet, gibt es zahlreiche Meinungen darüber, wie er genau verstanden werden soll. Nach dem poststrukturalistischen Ansatz stehen Körper und Gesellschaft in einer Abhängigkeit zueinander (WASTL-WALTER 2010, S. 68 f.). Menschliche Körper werden nach Bauriedel et al. „als materielle Verkörperung gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse verstanden, d. h. soziale Prozesse werden individuell verinnerlicht, sozusagen ‚einverleibt‘, und dadurch verkörpert. Körperliche Erfahrungen basieren nicht auf durch das Wesen der Menschen vorgegebenen, natürlich-subjektiven Empfindungen, sondern stellen auch diskursiv erzeugte Effekte gesellschaftlich dominanter Werte und Normen dar“ (BAURIEDEL et al. 2000, S. 131). Nach Strüver ist der Körper etwas „Greifbares, Materielles“ (STRÜVER 2010, S. 232f.), ein Ort, an dem gesellschaftliche Normen eingeschrieben bzw. einverleibt werden. „Er ist ‚Verkörperung‘ dieser Normen und damit physische, materialisierte Repräsentation und Ort der (Re)Produktion sozialer Ordnung“ (ebd.). Demnach ist der Körper nach Strüver „konstituiert durch und konstitutiv für Gesellschafts- und Machtstrukturen“ (ebd.). Aus feministischer Sicht wird der Körper nicht als etwas Natürliches aufgefasst, sondern als gesellschaftlichen Machtverhältnissen unterworfen.

Da in der vorliegenden Forschungsarbeit durch die Analyse kopftuchtragender Muslimas das weibliche Geschlecht im Fokus steht, wird im Folgenden aus wissenschaftlicher Perspektive auf die Konstruktion des Geschlechts eingegangen, wie sie in der feministischen Geographie diskutiert wird. Nach Wastl-Walter ist das Geschlecht „eine soziale Kategorie, die an biologischen Merkmalen festgemacht wird und deren normative Kraft im Alltag, aber auch in der Wissenschaft, äußerst wirkungsmächtig ist“ (WASTL-WALTER 2010, S. 9). In der Geographie ist das Geschlecht, ebenso wie Alter, Bildung, Lebenszyklus oder Einkommen eine Analyse-kategorie (ebd., S. 11). Die feministische Geographie versteht sich als geographische Geschlechterforschung und beschäftigt sich mit dem Anliegen, den Zusammenhang zwischen Geschlechterverhältnissen und gesellschaftlicher Räumlichkeit zu untersuchen. Der Fokus liegt auf den sozialen Prozessen und ihrer räumlichen Organisation. Zudem wird analysiert, welchen



Einfluss Räume auf die Entstehung sozialer Beziehungen und Identitäten haben und welche Rolle sie bei der „Produktion und Aufrechterhaltung von Ungleichheitslagen“ (MARQUARDT 2015, o. S.) spielen. Die Diskussion über die Differenzierung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht ist in der feministischen Geographie allgegenwärtig. Die Auffassung der Zweigeschlechtlichkeit aus „Mann“ und „Frau“ wird in der hiesigen Gesellschaft zumeist als „natürlich“ angesehen. Die feministische Geographie geht jedoch davon aus, „dass es keine vorkulturelle biologische Evidenz dafür gibt, was ‚Frau‘ und ‚Mann‘ ausmacht“ und dass diese Annahme der Zweigeschlechtlichkeit als kulturelles Konstrukt verstanden werden sollte (GILBERT 2008, S. 106). Gilbert argumentiert, dass die Kategorie Geschlecht nicht verworfen werden kann, da sie dazu beiträgt, herrschende Verhältnisse zu reproduzieren. Die Differenzierung der Geschlechter ist ihrer Ansicht nach ein Teil der sozialen Realität.

Die vorliegende Arbeit vertritt den Standpunkt, dass Geschlechterdifferenzen sowohl biologische als auch soziale Ursachen haben. Es wird anerkannt, dass es biologische Evidenz für Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt und dass viele Menschen sich den traditionellen Geschlechterkategorien zugehörig fühlen. Gleichzeitig ist es jedoch wichtig, auch die soziale Konstruktion des Geschlechts zu berücksichtigen, um ein umfassendes Verständnis der Geschlechterverhältnisse zu entwickeln. Diese duale Perspektive ermöglicht es, die komplexen Wechselwirkungen zwischen biologischen und sozialen Faktoren zu untersuchen und zu erkennen, wie diese zur (Re-)Produktion von Geschlechterverhältnissen beitragen. Wie Gilbert betont, ist es für die Analyse des weiblichen Geschlechts notwendig, zu verstehen, „auf welche Weise in unserer Kultur [...] Geschlecht sozial konstruiert und damit das Geschlechterverhältnis (re)produziert wird“ (ebd.). Durch die Berücksichtigung sowohl biologischer als auch sozialer Perspektiven soll ein umfassendes Bild der Geschlechterdifferenzen ermöglicht werden, was besonders für die Analyse von geschlechtsspezifischen Erfahrungen und Bewältigungsstrategien von Bedeutung ist.

## **2.4 Emotionen und Affekte im Raum – eine geographische Perspektive**

In der menschlichen Raumerfahrung spielen Emotionen und Affekte eine zentrale Rolle. Sie beeinflussen maßgeblich, wie Subjekte den Raum wahrnehmen, interpretieren und in ihm agieren. Beide Konzepte sind eng miteinander verbunden und tragen dazu bei, die Wechselbeziehung zwischen Subjekten und ihrer räumlichen Umgebung zu verstehen. Das vorliegende Kapitel dient als Grundlage, um im Analyseteil der Dissertation herauszuarbeiten, wie kopftuchtragende Frauen ihre räumliche Umgebung emotional und affektiv wahrnehmen und wie ihre alltäglichen Praktiken und Erlebnisse davon beeinflusst werden. Die Erforschung von Emotionen erfolgt in zahlreichen Disziplinen, darunter Psychologie, Kulturwissenschaften, Soziologie und zunehmend auch in der Geographie. Aufgrund dessen existiert eine Vielzahl von Verständnissen. In der vorliegenden Forschungsarbeit wird eine Betrachtung der Definition von Emotionen sowohl aus psychologischer als auch aus geographischer Perspektive vorgenommen, wobei der Fokus auf Seiten der Geographie liegt. Der Blick auf die psychologische Erklärung erfolgt, da in der Arbeit das psychologische Stressmodell von Lazarus genutzt wird, das sich mit individuellen emotionalen Reaktionen auf Stressoren und deren Bewältigung beschäftigt (vgl. Abschnitt 2.6). Die geographische Perspektive ist jedoch entscheidend, da die Arbeit untersucht, wie Emotionen in räumlichen Kontexten erfahren, wahrgenommen und konstruiert werden. Diese Analyse ist von zentraler Bedeutung, um zu verstehen, wie kopftuchtragende Frauen ihre räumliche Umgebung emotional erleben und wie diese Erfahrungen ihre Bewältigungsstrategien beeinflussen. Laut dem Online-Lexikon der Psychologie (PUCA 2021, o. S.) sind Emotionen komplexe Phänomene, über deren Definition keine Einigkeit besteht. Zu den allgemeinen Merkmalen zählen physische Reaktionen wie Änderungen der Herzfrequenz oder Mimik, Schwitzen sowie subjektive Erlebniskomponenten (Gefühle). Während die physischen und Verhaltenskomponenten relativ gut messbar sind, lässt sich die subjektive Erlebniskomponente nur durch Selbstberichte und Interviews erfassen (Ebd.) In der Geographie sind Emotionen als Forschungsthema noch nicht umfassend etabliert, was sich darin zeigt, dass bei der Recherche in mehreren online verfügbaren Geographie-Lexika kein Eintrag zu dem Begriff „Emotionen“ zu finden ist. Lange Zeit wurde Emotionen in der Geographie kaum Beachtung geschenkt. Zwar existieren Arbeiten, die sich dem Thema

Emotionen und Affekte annähern, wie beispielsweise BUCHER et al. (2011), BERCHT (2013), SCHURR et al. (2014), SCHURR/STRÜVER (2016), HOPPE-SEYLER et al. (2019) und STEINER et al. (2022), doch sind Falter und Hasse (FALTER 2002) der Meinung, dass das individuelle Erleben und der Affekt in der Humangeographie nicht ausreichend berücksichtigt werden. Bereits 1986 plädierte Weichert dafür, emotionale Aspekte der Raumwahrnehmung und -bewertung stärker in den Fokus zu nehmen (WEICHERT 1986, S. 89). Bercht stellt fest, dass auch heute noch „die explizite Erfassung und Beschreibung von Emotionen als kommunikative, adaptive, wahrnehmungs-, aufmerksamkeits- und handlungsleitende, aber auch motivations-, bewertungs- und zielbeeinflussende Funktion unzureichend“ ist (BERCHT 2013, S. 95). Die vorliegende Arbeit verfolgt nicht das Ziel, neue theoretische Ansätze zu entwickeln, sondern beabsichtigt, bestehende geographische Konzepte von Emotionen und Affekten zu nutzen, um das Forschungsvorhaben zu erfüllen. Die schottische Geographin Liz Bondi, deren Konzept der Emotion dieser Arbeit zugrunde liegt, versteht Emotionen nicht nur als individuelle Erfahrungen, sondern als durch soziale und kulturelle Kontexte geprägte Phänomene. Bondi zeigt, dass emotionale Erlebnisse stark von sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beeinflusst werden, die die räumliche Wahrnehmung und deren Bedeutung verändern können. Nach Bondi sind emotionale Geographien stark von psychoanalytischen, feministischen und humanistischen Geographien beeinflusst (BONDI 2005, S. 231f.). Wright argumentiert, dass die feministischen Geographien durch ihren Fokus auf Körper, Subjektivität und alltägliche Praktiken die Grundlagen für die emotionale Wende (emotional turn) in der Geographie gelegt haben (WRIGHT 2010, S. 818). Die humanistischen Geographien, die sich vorrangig mit individuellen subjektiven Erfahrungen beschäftigten, wurden durch die feministischen Geographien, die phänomenologische Arbeiten einbeziehen, um die Einbettung individueller Erfahrungen in übergeordnete Machtstrukturen ergänzt. Laut Bondi haben psychoanalytische Konzepte die emotionalen Geographien genutzt, um zu untersuchen, wie Körper und Räume in verschiedenen Orten und Zeiten miteinander in Beziehung stehen. Dies hat den Weg geebnet, die Fähigkeit von Forschungssubjekten zur Selbstreflexion und Selbstwahrnehmung anzuerkennen. Aufbauend auf humanistische, feministische und psychoanalytische Geographien richten die emotionalen Geographien ihren

Forschungsschwerpunkt auf menschliche Erfahrungen, die im Forschungsprozess artikuliert werden (SCHURR et al. 2016, S. 89f.). Das geographische Konzept der Emotionen soll in dieser Arbeit einen Beitrag zu der Analyse leisten, wie kopftuchtragende Muslimas ihre räumliche Umgebung aus emotionaler Perspektive erleben und inwieweit ihre Bewältigungsstrategien von diesen Emotionen beeinflusst werden. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gelegt, um deren Intensität bei der Beeinflussung der emotionalen räumlichen Erfahrungen herauszuarbeiten.

Nach der Betrachtung des Konzepts der Emotionen ist es nun von wesentlicher Bedeutung, den Affekt-Begriff zu beleuchten. Seit dem zunehmenden Interesse an Gefühlen in zahlreichen Disziplinen und Wissenschaften bestimmt der vielfach rezipierte Begriff des „affective turns“ den Diskurs. Dieser Ansatz, der vorrangig dem kulturwissenschaftlichen und feministischen Bereich entstammt, „soll dem Körper und dessen Materialität wieder mehr Aufmerksamkeit schenken“ (PENZ/SAUER 2016, S. 43). Laut Online-Duden wird unter dem Begriff „Affekt“ eine „heftige Erregung, Gemütsbewegung; Zustand außergewöhnlicher psychischer Angespanntheit“ verstanden (Dudenredaktion, o. J.) Affekt stammt etymologisch vom Lateinischen „afficere“ ab, was mit „in eine Stimmung versetzen“ übersetzt werden kann (ebd.). In der Geographie können Affekte nach Schurr et al. „als prä-kognitive und (noch) nicht interpretierte Phänomene, Kräfte und relationale Erfahrungen“ verstanden werden, die sich dauerhaft im Prozess des Werdens (becoming) befinden (SCHURR et al. 2016, S. 90). Thrift beschreibt Affekt als „a different kind of intelligence about the world“ (THRIFT 2004, S. 60) und interpretiert Affekte als das Gefühl des Anstoßens in der Welt (ebd., S. 64). Nach Wetherell werden Affekte als „embodied meaning-making“ (WETHERELL 2012, S. 4) betrachtet, also als körperliche Phänomene, die sowohl an Sozialität als auch Diskursivität gebunden sind. Schäfer ermöglicht eine phänomenologisch orientierte Perspektive auf Affekte, die eine Verflechtung von körperlichen Reaktionen und Machtstrukturen umfasst. Dabei werden Affekte eng mit Emotionen verknüpft (SCHÄFER 2016, S. 51).

Ahmed plädiert in seinen Arbeiten dafür, Gefühle, Emotionen und Affekte zusammenzufassen und nicht strikt voneinander zu trennen (AHMED 2004, S. 11). Darüber hinaus sind Affekte nach

Ahmed nicht nur individuelle Phänomene, sondern sollten als Kräfte betrachtet werden, die auf Gesellschaften wirken und diese bewegen (ebd., S. 19). Es gibt zahlreiche affektive Ansätze, deren detaillierte Betrachtung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Affekte nicht als individuelle Eigenschaften eines Körpers oder Geistes, sondern immer als relationale Phänomene verstehen. Die Prozessperspektive, das ständige Werden (becoming) und Hervorbringen/Entstehen (emerging) sowie die Ungewissheit über das zukünftige Potenzial dieser Prozesse sind fundamental für die Logik affektiver Ansätze (SCHURR et al. 2016, S. 90). In der vorliegenden Arbeit werden Affekte nicht als autonom betrachtet, sondern als diskursiv, sozial und bedeutungstragend. Diese Sichtweise soll bei der Beantwortung der Forschungsfragen unterstützen, indem sie die Wechselwirkungen zwischen kopftuchtragenden Muslimas und ihrer räumlichen Umgebung untersucht. Es wird erörtert, wie soziale Normen und Machtstrukturen die räumlichen Erfahrungen der Frauen beeinflussen. Zudem wird der Affekt als „embodied meaning-making“ nach Wetherell betrachtet sowie als soziales und diskursives körperliches Phänomen angesehen. Diese Annahme soll dabei helfen, die körperlichen und emotionalen Reaktionen der kopftuchtragenden Muslimas auf diskriminierende Erfahrungen zu analysieren. Weiterhin sollen Affekte als Phänomene verstanden werden, die relational zwischen Körpern wirken und sowohl beeinflussen als auch beeinflusst werden können. Diese Perspektive wird als relevant erachtet, um zu verstehen, wie kopftuchtragende Muslimas in ihrer Raumwahrnehmung von ihrer Umgebung dirigiert werden und zugleich auf ihre Umgebung wirken.

## **2.5 Intersektionalität – Konzept und Anwendung nach Winker und Degele**

Der Begriff „Intersektionalität“ geht auf die US-amerikanische Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw (CRENSHAW 1989) zurück. Sie entwickelte ihn Ende der 1980er Jahre am Beispiel einer Diskriminierungsklage in den USA, wie sie in ihrem Artikel „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“ darstellt. Darin beschreibt die Juristin die strukturelle Unsichtbarkeit schwarzer Frauen und strebt an, deren Diskriminierungserfahrungen sowie die damit verbundene Marginalisierung insbesondere in feministischen und antirassistischen

Diskursen sichtbar zu machen. Im konkreten Fall hatte eine schwarze Arbeiterin geklagt, weil ihr die Aufstiegschancen im Betrieb verwehrt wurden. Ihre Klage auf Diskriminierung wurde erschwert, da in der von ihr angestrebten Beschäftigungsebene sowohl schwarze Männer als auch weiße Frauen beschäftigt waren. In diesem Fall wurde die Klägerin nicht ausschließlich aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Hautfarbe diskriminiert, sondern als schwarze Frau. Crenshaw bezeichnet dieses spezifische Zusammenwirken als Intersektionalität (WINKER et al. 2009, S. 12f.). Die Intersektionalität basiert auf dem englischen Ausdruck „intersection“, der übersetzt „Straßenkreuzung“ heißt. Diese Metapher soll die Überschneidung verschiedener Diskriminierungsformen verdeutlichen. Crenshaw erläutert das Beispiel der Straßenkreuzung wie folgt: „Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination“ (CRENSHAW 1989, S. 149).

Obwohl der Begriff der Intersektionalität von Crenshaw aus historischer Perspektive eingeführt wurde, ist zu erwähnen, dass das Combahee River Collective bereits Ende der 1970er Jahre im Kontext feministischer Debatten Kritik am Ethnozentrismus des damals vorherrschenden Feminismus sowie an der gesellschaftlichen Ignoranz gegenüber Rassismus und Klassismus übte (AL-HINDI et al. 2022, S. 74). Im Laufe der Zeit wurde die Anwendung intersektionaler Perspektiven in diversen Fachbereichen von unterschiedlichen Forschern weiterentwickelt. Ob Intersektionalität eine eigenständige Theorie bildet, wird kontrovers diskutiert. Es gibt verschiedene Debatten und vielfältige Zugänge zur Intersektionalität. Auch die Geographie hat den intersektionalen Ansatz in der räumlichen Forschung für sich entdeckt. Dabei wird insbesondere untersucht, „wie soziale Identitäten und Machtverhältnisse räumlich miteinander verflochten sind“. Nach eingehender Auseinandersetzung mit zahlreichen methodischen Zugängen der intersektionalen Forschung (exemplarisch COLLINS 2008; KLINGER 2003; WALGENBACH 2012; KNAPP 2013) wird für die vorliegende Arbeit der intersektionale methodische Ansatz von Christa Winker und Nina Degele gewählt und an die Arbeit angepasst.

Ihre intersektionale Mehrebenenanalyse bietet einen umfassenden methodischen Rahmen, um die verschiedenen Ebenen der Intersektionalität zu erfassen (WINKER/DEGELE 2009, S. 18ff.). Diese Methode liefert Informationen über die Gewichtung der Kategorien (ebd., S. 15ff.) und analysiert die Bedeutung der Wechselwirkungen zwischen den Kategorien und Ebenen (ebd., S. 68ff.). Methodisch basiert die intersektionale Mehrebenenanalyse auf Bourdieus Theorie der Praxis und dem damit verbundenen praxeologischen Ansatz sozialer Praxen. Nach Bourdieu soll die Theorie „niemals um ihrer selbst willen entwickelt werden, sondern immer Mittel des wissenschaftlichen Umgangs mit Praxis sein – und sie müsste der Logik der untersuchten Praxis folgen“ (ebd., S. 64). Anknüpfend daran argumentieren Winker und Degele, dass die Analyse im Alltag von Menschen beginnen sollte (ebd., S. 64). Die beiden Autorinnen kritisieren, dass dem intersektionalen Ansatz weitgehend Konzepte fehlen, die die Wechselwirkungen zwischen den Kategorien berücksichtigen (ebd., S. 23). Ihr Hauptkritikpunkt ist, dass intersektionale Analysen oft nur auf einer Ebene bleiben und Konzepte fehlen würden, die diese Ebenen miteinander verbinden. Einige Analysen verbinden zumindest zwei Ebenen erfolgreich. Eine solche ist die Habitus Theorie Bourdieus (1976), die versucht, zwischen Struktur- und Identitätsebene zu vermitteln, wobei die Identitätsebene in die soziale Struktur eingebettet wahrgenommen wird (ebd.). Daher schlagen Winker und Degele eine intersektionale Mehrebenenanalyse vor (ebd., S. 25ff.). Die intersektionale Mehrebenenanalyse stellt ein methodisches Vorgehen zur Analyse sozialer Ungleichheiten bereit und bedient sich zur Bewertung der Struktur- und Identitätsebene sowie der Ebene der symbolischen Repräsentationen (ebd., S. 18ff.). Diese verschiedenen Ebenen stehen in Wechselwirkung zueinander. Winker und Degele gehen davon aus, dass die Teilhabe an einem sozialen System nicht nur von einer sozialen Kategorie wie Geschlecht oder Klasse abhängt, sondern dass Kategorien sozialer Ungleichheit in komplexer Weise und über verschiedene Ebenen hinweg miteinander interagieren. Ziel ist es, marginalisierte gesellschaftliche Gruppen, die aufgrund der ausschließlichen Betrachtung einer einzelnen Kategorie soziale Ungleichheit erfahren, aus einer differenzierten Perspektive zu sehen. Auf der Identitäts- und Repräsentationsebene werden die Kategorien deduktiv ausgewählt. Das bedeutet, dass diese Kategorien offen über das Material gebildet werden. Ausschließlich auf der Strukturebene werden nach Winker und

Degele vier leitende Kategorien deduktiv festgelegt (ebd., S. 141). Die Soziologinnen identifizieren vier Kategorien, die ihrer Ansicht nach die strukturellen Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse bestimmen: Klasse, Geschlecht, „Rasse“ und Körper (ebd., S. 53). Die Triade aus Klasse, „Rasse“ und Geschlecht, die als zentrale Kategorien der intersektionalen Forschung gelten, wird von Winker und Degele um die Kategorie Körper erweitert. Dieser wird als sozial konstruiertes Phänomen betrachtet, das dabei hilft, die Dynamik von Macht und Ungleichheit zu verstehen (ebd., S. 49). Methodisch schlagen Winker und Degele acht Schritte vor, die bei der empirischen Auswertung zur intersektionalen Untersuchung sozialer Praxen hilfreich sein können. Diese fokussieren sich auf Einzelfallanalysen oder Typenbildungen und sind in einer Übersicht mit dem Titel „Acht Schritte einer intersektionalen Mehrebenenanalyse“ nach Winker und Degele in zwei Blöcken zusammengefasst (ebd., S. 49).

#### Block I: Auswertung einzelner Interviews

1. Identitätskonstruktionen beschreiben
2. Symbolische Repräsentationen identifizieren
3. Bezüge zu Sozialstrukturen finden
4. Wechselwirkungen zentraler Kategorien auf drei Ebenen benennen

Mithilfe der ersten vier Schritte der intersektionalen Mehrebenenanalyse können aus den Interviews die zentralen Selbstpositionierungen und Subjektkonstruktionen der beteiligten Personen herausgearbeitet werden. Der erste Schritt besteht darin, die Identitätskonstruktionen der untersuchten Probanden anhand der von ihnen genannten Differenzierungskategorien zu analysieren. Im zweiten Schritt wird untersucht, auf welche Normen, Leitbilder und Deutungsmuster sich die Interviewpartner\*innen beziehen. Der dritte Schritt beleuchtet, auf welche sozialen Strukturen sie verweisen. Im vierten Schritt werden die Wechselwirkungen zwischen diesen drei Analyseebenen herausgearbeitet, um die Subjektkonstruktionen umfassend zu rekonstruieren. Diese Schritte können iterativ mehrfach durchlaufen werden. Für die Auswertung ist es wichtig, nur solche Kategorien zu berücksichtigen, die von den interviewten Personen selbst genannt werden. Zwar kann es unvermeidbar sein, dass



Differenzierungen zunächst reifizierend wirken, jedoch zielen die ersten vier Schritte darauf ab, die Bedeutung der herangezogenen Kategorien für die Subjektkonstruktionen zu verstehen.

## Block II: Analyse aller Interviews einer Untersuchung

5. Identitätskonstruktionen vergleichen und clustern
6. Strukturdaten ergänzen und Herrschaftsverhältnisse analysieren
7. Analyse von benannten Repräsentationen vertiefen
8. Wechselwirkungen in der Gesamtschau herausarbeiten

Die Auswertungsschritte des zweiten Blocks dienen der vergleichenden Analyse mehrerer Interviews (ebd., S. 79f.). Die acht aufeinander aufbauenden Analyseschritte von Winker und Degele werden in der vorliegenden Arbeit auf fünf Schritte reduziert. Der Fokus liegt auf dem ersten Block, was auf die phänomenologische Herangehensweise zurückzuführen ist. Diese legt den Schwerpunkt auf die subjektiven Erfahrungen und Perspektiven der kopftuchtragenden Muslimas in verschiedenen räumlichen Kontexten. Im Mittelpunkt steht die angemessene Berücksichtigung der Komplexität individueller Erlebnisse. Die Individualität jeder einzelnen Biografie sowie die Diversität der untersuchten Gruppe, in diesem Fall der kopftuchtragenden Muslimas, sollen besonders berücksichtigt werden. Im fünften Schritt des Analysemodells wird eine Anpassung vorgenommen, indem die vier Punkte des zweiten Blocks zu einem einzigen Schritt zusammengefasst werden, um die übergreifenden Muster herauszuarbeiten und zu analysieren, die sich durch alle Interviews hindurch abzeichnen.

Es gibt verschiedene Kritikpunkte am Ansatz der Intersektionalität, die in der Forschung diskutiert werden. Trotz der bedeutenden Impulse, die der Ansatz von Winker und Degele für die Intersektionalitätsforschung geliefert hat, weist er einige methodologische Einschränkungen auf. Riegel kritisiert insbesondere das starre und mechanistische Vorgehen sowie die getrennte Betrachtung von Differenz- und Ungleichheitsverhältnissen auf verschiedenen Ebenen, was die Wechselwirkungen und intersektionalen Dynamiken aus dem Blick geraten lassen könnte (RIEGEL 2016, S. 3f.). In der Forschung wird versucht, diese methodologischen Einschränkungen zu umgehen, indem im fünften Schritt der Analyse die Kategorien

zusammenfassend betrachtet werden, um die verschiedenen Dimensionen und ihre Wechselwirkungen möglichst vollständig zu erfassen. Auf diese Weise soll ein ganzheitliches Verständnis der untersuchten Phänomene und ihrer komplexen Dynamiken ermöglicht werden. Darüber hinaus wird in der intersektionalen Forschung häufig die Auswahl und Gewichtung von Differenzkategorien kritisiert, wie auch Walgenbach hervorhebt (WALGENBACH 2014, S. 68ff.). Traditionell wurden nach Crenshaw die drei Kategorien „race“, „class“ und „gender“ in der US-amerikanischen Intersektionalitätsdiskussion verwendet (CRENSHAW 1989). Die Vielfalt und Komplexität der Möglichkeiten machen die Auswahl der Kategorien nach Walgenbach zu einer anspruchsvollen Aufgabe. Daher wird in dieser Arbeit großer Wert auf die sorgfältige Auswahl der für die Forschung relevanten Kategorien gelegt, um die spezifischen Diskriminierungserfahrungen der kopftuchtragenden Muslimas angemessen abzubilden. Nach Winker und Degele ist die Entscheidung für eine Differenzkategorie einerseits grundlegend vom untersuchten Gegenstand und andererseits von der untersuchten Ebene abhängig (WINKER et al. 2009, S. 16). Im Hinblick darauf werden in der vorliegenden Arbeit folgende Kategorien als besonders relevant identifiziert, um eine umfassende Analyse zu ermöglichen, die den komplexen und intersektionalen Charakter der Diskriminierungserfahrungen und Copingstrategien kopftuchtragender Muslimas in verschiedenen räumlichen Kontexten beleuchtet:

1. **Religion:** Einfluss von religiöser Zugehörigkeit und Praxis
2. **Geschlecht (Gender):** Einfluss des Geschlechts
3. **Ethnizität/Race:** Einfluss von ethnischer Zugehörigkeit
4. **Sozialer Status (Class):** Einfluss des sozialen und ökonomischen Status
5. **Bildung:** Einfluss des Bildungsgrades
6. **Art der Bedeckung:** Einfluss der spezifischen Art der religiösen Bedeckung (z. B. Hijab, Abaya, Niqab etc.)
7. **Hautfarbe:** Einfluss der Hautfarbe
8. **Behinderung:** Einfluss des Vorhandenseins einer Behinderung

Die Entscheidung für diese Kategorien basiert auf der spezifischen Fragestellung und dem untersuchten Gegenstand, was die Kontextabhängigkeit der Kategoriewahl unterstreicht. Trotz der Gefahr der Reifizierung, die mit der Hervorhebung von Differenzkategorien einhergeht, wird es als notwendig erachtet, diese Kategorien zu verwenden, um die Diskriminierungserfahrungen sichtbar zu machen und zu analysieren.

## **2.6 Transaktioneller Stress im Raum: Das Lazarus-Modell zur strategischen Raumerfahrung**

Das Lazarus-Modell des transaktionalen Stresses bietet eine wertvolle Grundlage, um die komplexen Wechselwirkungen zwischen Individuen und ihrem räumlichen Umfeld zu verstehen. Für den Analyseteil der vorliegenden Forschung über kopftuchtragende Muslimas, die häufig Diskriminierung und sozialen Spannungen ausgesetzt sind, erweist sich dieses Modell als besonders nützlich. Ziel dieser Arbeit ist es, die Bewältigungsstrategien der genannten Frauengruppe zu untersuchen und zu verstehen, wie deren Zugehörige räumliche Herausforderungen wahrnehmen und meistern. Das Lazarus-Modell des transaktionalen Stressprozesses dient dabei als theoretischer Rahmen, um die individuellen Reaktionen und Strategien im Umgang mit stressreichen räumlichen Erfahrungen zu analysieren. Besonders relevant ist die Unterscheidung zwischen problem- und emotionsorientiertem Coping, um die facettenreichen Reaktionen und Anpassungen an räumliche Diskriminierungen zu verstehen. Zu Beginn sei erwähnt, dass die Verfasserin dieser Forschung nicht im psychologischen Bereich spezialisiert ist und daher keine Weiterentwicklung oder Ergänzung des Lazarus-Modells anstrebt. Vielmehr konzentriert sich diese Forschung darauf, die bestehenden Erkenntnisse und Konzepte dieses Modells anzuwenden, um die spezifischen Bewältigungsstrategien kopftuchtragender Muslimas im Umgang mit Diskriminierung in verschiedenen räumlichen Kontexten zu analysieren. In der vorliegenden Arbeit wird auf die Erkenntnisse der Geographin Anna Lena Bercht verwiesen, die den psychologischen und geographischen Ansatz in ihrer Arbeit „Stresserleben, Emotionen und Coping in Guangzhou, China: Mensch-Umwelt-Transaktionen aus geographischer und psychologischer Perspektive“ (BERCHT 2013) erfolgreich verknüpft hat und somit wertvolle Einblicke für die vorliegende

Untersuchung bietet. Innerhalb der psychologischen Stressforschung nehmen kognitive Stressmodelle eine zentrale Rolle ein. Diese befassen sich vorrangig mit der Wahrnehmung, Informationsverarbeitung und Problemlösung von Reizen. Seit den 1970er Jahren gilt das transaktionale Stressmodell des amerikanischen Psychologen Richard S. Lazarus und seiner Arbeitsgruppe als eine der gängigsten und prominentesten kognitiven Stresskonzeptionen (SCHNEIDER et al. 2001, S. 36). Das Modell von Lazarus bildet die Grundlage dieser Arbeit, da es sowohl kognitive Bewertungen als auch emotionale Reaktionen und Copingstrategien integriert. Damit stellt es eine geeignete Basis für die Analyse der Bewältigung von stressreichen räumlichen Kontexten dar. Das Modell erweist sich als besonders passend für die komplexe Mensch-Umwelt-Interaktion kopftuchtragender Muslimas in stressreichen alltäglichen räumlichen Kontexten.

Wie alle interaktionistischen Theorien geht auch das Lazarus-Modell davon aus, dass die individuellen Eigenschaften eines Subjekts, dessen Wahrnehmung und kognitive Strukturierung die Umwelt beeinflussen. Bei der Bewertung einer Situation spielen daher nicht nur objektive Merkmale, sondern auch subjektive Faktoren wie persönliche Eigenschaften, Erfahrungen, Werte und Überzeugungen eine Rolle. Das Modell beschreibt die Beziehung zwischen Person und Umwelt als reziprok und bezeichnet sie als „Transaktion“. Lazarus und Folkman definieren Stress wie folgt: „Psychological stress is a particular relationship between the person and the environment that is appraised by the person as taxing or exceeding his or her resources and endangering his or her well-being“ (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 19). Die Entstehung von Stress ist nach Lazarus und Kollegen von zwei Komponenten abhängig: Einerseits von den Anforderungen, die an ein Individuum gestellt werden, und andererseits von den Fähigkeiten, die das Subjekt besitzt, um diese Anforderungen zu bewältigen. Wenn diese den Bewältigungsfähigkeiten des Subjekts übersteigen, können sie als Stressauslöser fungieren (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 226). Lazarus und sein Team bezeichnen in ihrem Modell diese beiden Prozesse als primäre und sekundäre Bewertung. Die primäre Bewertung bezieht sich auf die Bedeutung, die ein Subjekt den Folgen eines Ereignisses für sein Wohlbefinden zuschreibt. Grundsätzlich können drei Kategorien der primären Bewertung unterschieden werden: Eine Person kann eine Situation als irrelevant, als günstig-positiv oder als stressend (gefährlich)

bewerten (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 32). Eine Situation gilt als irrelevant, wenn sie keine Auswirkungen auf das Subjekt hat und sein Wohlbefinden nicht beeinträchtigt. Dies kann sich jedoch schnell ändern, etwa durch Reflexion oder eine veränderte Reizkonfiguration (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 233). Ein Ereignis wird als günstig-positiv angesehen, wenn das Individuum ein Sicherheitsgefühl verspürt und davon überzeugt ist, dass alles in Ordnung ist. In diesem Fall löst das Ereignis Emotionen wie Freude und Heiterkeit aus; das Subjekt muss keine Anpassungsbemühungen leisten, da es sich wohl fühlt (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 32). Nach Lazarus kann eine stressreiche Bewertung einer Situation in drei Formen auftreten: Herausforderung, Bedrohung und Verlust. Eine Situation wird als herausfordernd bezeichnet, wenn die Bewältigung als persönlicher Gewinn oder Weiterentwicklung der Kompetenzen betrachtet wird, gemäß dem Motto Nietzsches: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker“ (BERCHT 2013, S. 197). Eine Herausforderung kann somit als zukunftsorientiert angesehen werden. Eine Situation wird als Bedrohung empfunden, wenn sie eine potenziell zukünftige Schädigung nach sich ziehen kann, also noch nicht eingetreten ist. Bedrohung und Schädigung werden im Modell als zusammenhängend betrachtet, da eine Bedrohung als etwas verstanden wird, das zukünftige Folgen haben könnte (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 32f.). Schließlich kann eine Situation auch als stressig wahrgenommen werden, wenn bereits Schädigungen oder Verluste eingetreten sind, wie der Verlust eines Familienmitglieds, ein negatives Selbstbild oder eine einschränkende Verletzung (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 235). Ein Verlust kann auch gleichzeitig als Bedrohung empfunden werden.

Zusammenfassend stellen Lazarus und Kollegen fest, dass die Wahrnehmung einer Situation als Herausforderung, Bedrohung oder Schädigung sowohl von der Konfiguration der Umweltereignisse als auch von den individuell wahrgenommenen Bewältigungsfähigkeiten einer Person abhängt (ebd., S. 236). Wird eine Situation nach der primären Bewertung als stressend und negativ (Herausforderung, Bedrohung oder Schädigung) wahrgenommen, weil die persönlichen Bewältigungsfähigkeiten als unzureichend eingeschätzt werden, erfolgt die sekundäre Bewertung. Lazarus und Folkman definieren die sekundäre Bewertung als „a complex evaluative process that takes into account which coping options are available, the likelihood that a given coping option will accomplish what it is supposed to, and the likelihood

that one can apply a particular strategy or set of strategies effectively“ (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 35). Diese sekundäre Bewertung sollte jedoch nicht so verstanden werden, dass sie sich zeitlich an die primäre Bewertung anschließen muss. Beide Prozesse können sich nach dem Modell zeitlich überlappen und gegenseitig beeinflussen (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 238). Bereits während der primären Bewertung kann das Subjekt seine eigenen Bewältigungsfähigkeiten hinsichtlich des erlebten Ereignisses einschätzen. Da die Intensität der Stressempfindung von der Einschätzung der persönlichen Bewältigungsfähigkeit abhängt, wird die sekundäre Bewertung im Modell von Lazarus et al. als entscheidender und die Bewältigungsmaßnahmen bestimmender Faktor für die Stressreaktion angesehen. Wenn in der sekundären Bewertung die verfügbaren Ressourcen als ausreichend erachtet werden, entwickelt das Subjekt je nach Situation und individuellen kognitiven Strukturen eine Bewältigungsstrategie. Werden die Ressourcen jedoch als unzureichend empfunden, löst dies Stress aus. Laut Lazarus und Launier ist neben den Bewältigungsstrategien die Art und Weise wesentlich, in der mit Stress umgegangen wird. Im Vergleich der Häufigkeit und Intensität von Stressepisoden betrachten sie den richtigen Umgang mit Stress als entscheidenden Faktor für die soziale Anpassung, das gesundheitliche Wohlbefinden und die Lebensmoral des Individuums (ebd., S. 241).

Bewältigung, im Englischen „Coping“, bildet im transaktionalen Stressmodell von Lazarus ein zentrales Konzept. Unter Coping werden allgemein individuelle kognitive und Verhaltensstrategien verstanden, die angewendet werden, um stressreiche Situationen und die daraus resultierenden emotionalen Reaktionen zu bewältigen (HABEDANK 2022, S. 79). Coping besteht nach Lazarus und Launier „aus verhaltensorientierten als auch intrapsychischen Anstrengungen, mit umweltbedingten und internen Anforderungen sowie den zwischen ihnen bestehenden Konflikten fertig zu werden (d. h. sie zu meistern, zu tolerieren, zu reduzieren, zu minimieren), die die Fähigkeiten einer Person beanspruchen oder übersteigen“ (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 244). Diese Definition wurde von Lazarus und Folkman (1984) erweitert, indem sie den Wandel der stressauslösenden Situation mit einbezogen. In diesem Sinne definieren sie Coping als „constantly changing cognitive and behavioral efforts to manage specific external and/or internal demands that are appraised as taxing or exceeding the

resources of the person“ (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 141). Brinkmann hebt die Herausforderungen beim Vergleich von Individuen hinsichtlich ihres Bewältigungsverhaltens hervor, weil Coping viele verschiedene Formen annehmen kann. Dieser Prozess kann innerhalb von Sekunden ablaufen oder sich über Monate erstrecken, etwa bei kritischen Lebensereignissen. Eine einheitliche Klassifikation existiert daher nicht (BRINKMANN 2014, S. 216).

Lazarus und Folkman unterscheiden zwischen problemorientiertem und emotionsfokussiertem Coping (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 148ff.). Sie betonen jedoch das oft gleichzeitige Auftreten beider Copingstrategien im Rahmen derselben Handlung (ebd.). Beim problemorientierten Coping wird direkt mit den stressauslösenden Bedingungen gearbeitet. Eine Verringerung oder Eliminierung des Stressors soll durch die Veränderung der persönlichen Merkmale oder der Umweltbedingungen erreicht werden (HABEDANK 2022, S. 80). Laut Lazarus und Folkman soll durch das Coping-Verhalten eine Verbesserung der Situation erzielt werden, jedoch ist der Erfolg nicht garantiert, da die Wirksamkeit der gewählten Strategien je nach Person und Kontext variieren und manchmal nicht die gewünschten Ergebnisse bringen kann (LAZARUS/FOLKMAN 1984, S. 152f.). Das emotionsfokussierte Coping dient der Regulierung der bei Stress aufkommenden Emotionen. Dabei werden stressbegleitende Emotionen wie Angst, Wut und Zorn reguliert (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 249). Das Subjekt versucht, seine Emotionen unter Kontrolle zu bringen, um zu verhindern, dass diese sein Wohlbefinden negativ beeinflussen (LAZARUS 1981, S. 217). Die Wahl der Copingstrategie eines Individuums basiert auf der vorausgegangenen kognitiven Bewertung der Situation. Laut Brinkmann erfolgt die Auswahl der Copingstrategie wie folgt: „Wird ein Stress erzeugendes Ereignis so bewertet, dass es verändert oder kontrolliert werden kann, wird meist instrumentelles [problemorientiertes] Coping eingesetzt. Dominieren jedoch das Gefühl der Unkontrollierbarkeit und die Einschätzung, dass die Situation oder das Problem nicht veränderbar ist, wird in der Regel eine palliative Bewältigung [emotionsorientiertes Coping] durchgeführt“ (BRINKMANN 2014, S. 217).

Nach Lazarus und seiner Arbeitsgruppe umfassen Copingstrategien sowohl direkt beobachtbare (offene) als auch innere psychische (verdeckte) Prozesse. Unter offenem Coping versteht man die von einer Person sichtbaren Handlungen, die zur Bewältigung von Stress unternommen werden. Im Gegensatz dazu umfasst verdecktes Coping die inneren mentalen Prozesse, wie etwa die Neubewertung einer stressbelastenden Situation oder den Einsatz von Abwehrmechanismen. Verdeckte Copingstrategien sind für Außenstehende nicht unmittelbar sichtbar. Diese Prozesse deuten darauf hin, dass Coping-Verhalten verschiedene Funktionen und Ausrichtungen aufweist, die darauf abzielen, belastende Mensch-Umwelt-Transaktionen zu verändern sowie das Erleben von Stress zu relativieren oder sogar zu beseitigen (BERCHT 2013, S. 179ff.). Lazarus betont, dass den Copingstrategien mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte als der Entstehung von Stress. Der wesentliche Unterschied liegt demnach in den Konsequenzen der Stresssituation, die durch die angewandten Copingstrategien hervorgerufen werden (LAZARUS 1995, S. 216). Zudem hebt Lazarus hervor, dass keine Copingstrategie als grundsätzlich besser oder schlechter bewertet werden sollte. Er kritisiert die westliche Kultur dafür, das problemorientierte Coping gegenüber dem emotionsorientierten Coping höher zu bewerten und Letzterem weniger Vertrauen entgegenzubringen. Seiner Auffassung nach sollten beide Strategien unabhängig voneinander betrachtet und nicht auf bestimmte Verhaltensweisen festgelegt werden (BERCHT 2013, S. 180).

Nach Auswahl der Copingstrategien erfolgt im Lazarus-Modell die Neubewertung der Situation. Diese entsteht durch neue Hinweise aus der Umwelt, Informationen über die eigenen Reaktionen und durch Reflexion. Das Ergebnis dieser Bewältigungsstrategien führt zu einer erneuten Bewertung der Situation, die dann die nächste primäre Bewertung beeinflusst. Die Neubewertungen, die aus den Bewältigungsversuchen resultieren, wirken sich laut Lazarus und Launier direkt darauf aus, ob eine Situation als riskant oder ungefährlich eingeschätzt wird. Demnach wird die Neubewertung als ein fortlaufender Prozess verstanden, der die gegenseitige Beziehung zwischen Person und Umwelt unterstreicht, indem kontinuierlich auf neue Informationen reagiert und diese angepasst werden (LAZARUS/LAUNIER 1981, S. 240f.). Da nach der primären sowie nach der sekundären Bewertung eine Neubewertung der



Transaktionen erfolgen kann und diese Bewertungen sich wiederum ändern können, wird das transaktionale Stressmodell als dynamisches Modell verstanden.

In der wissenschaftlichen Literatur wird umfassend über die Effektivität des Coping-Verhaltens diskutiert (Darstellung der Diskussion nach BERCHT 2013, S. 183ff.). Diese Debatte befasst sich mit der Frage, welche Bewältigungsstrategien in unterschiedlichen Kontexten und für verschiedene Individuen am erfolgreichsten angesehen werden können. Für die vorliegende Arbeit wird dieser Diskussion jedoch keine zentrale Bedeutung beigemessen. Der Fokus dieser Untersuchung liegt vordergründig auf der Identifizierung und Analyse der spezifischen Copingstrategien, die von kopftuchtragenden Muslimas in verschiedenen räumlichen Kontexten angewendet werden. Ziel ist es, ein tiefgehendes Verständnis darüber zu entwickeln, wie diese Frauen mit den Herausforderungen und Stressoren ihres Alltags umgehen, ohne eine Bewertung der Effektivität dieser Strategien vorzunehmen. Abschließend lässt sich festhalten, dass das Lazarus-Modell des transaktionalen Stresses eine solide Grundlage bietet, um die Copingstrategien kopftuchtragender Muslimas im räumlichen Kontext zu untersuchen, die den Kern dieser Untersuchung bilden. Im nächsten Kapitel wird detailliert erläutert, wie dieses Modell – angepasst an die Forschung – für die Analyse der Interviews angewendet wird. Dabei wird aufgezeigt, welche spezifischen Anpassungen vorgenommen wurden, um den besonderen Anforderungen der vorliegenden Forschung im Bereich der Geographie gerecht zu werden.

## **2.7 Theoretische Adaption und Verknüpfung – Anwendung des Lazarus-Modells und weiterer Ansätze zur Untersuchung von Bewältigungsstrategien im Alltagsraum**

Nachdem in den vorangegangenen sechs Abschnitten dieses Kapitels die theoretischen Fundamente für die konzipierte Forschungsfrage gelegt wurden, zielt die folgende Passage darauf ab, zusammenfassend die Auswahl, Verflechtung und Relevanz der theoretischen Ansätze im Hinblick auf die Studie über das Raumerleben von kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland zu erläutern. In der Humangeographie wird zur Beschreibung der Beziehung von Menschen und ihrer Umwelt zwischen der Innen- und der Außenwelt unterschieden. In der

vorliegenden Studie umfasst die Innenwelt die individuellen, subjektiven Erfahrungen, Emotionen und Wahrnehmungen, die die untersuchte Gruppe von Frauen in Bezug auf ihre Umgebung erlebt. Diese soll sowohl das individuelle Raumerleben als auch die persönliche Bildung zu und die psychologische Wirkung von Räumen umfassen. Unter der Außenwelt wird die soziale, physische und konstruierte Umwelt verstanden, die geographische Orte, kulturelle Praktiken und soziale Strukturen einbezieht. Die Außen- und die Innenwelt werden als wechselseitig beeinflusst betrachtet: Die Erfahrungen der Innenwelt werden von der Außenwelt beeinflusst, während die Innenwelt zugleich von den Wahrnehmungen und Handlungen des Subjekts geprägt ist. Den Rahmen der Arbeit bildet der phänomenologische Ansatz, da dieser in erster Linie die subjektiven Erfahrungen des Individuums in den Fokus stellt. Der phänomenologische Ansatz basiert auf der erlebten Welt (Innenwelt) des Individuums und ermöglicht eine umfassende Untersuchung des Raumerlebens kopftuchtragender Muslimas in Deutschland. Diese Wahl wurde getroffen, weil der Ansatz auch die Interaktion mit der Außenwelt, also den sozialen und räumlichen Umgebungen, in denen diese Erlebnisse stattfinden, einbezieht und beleuchtet. Der Ansatz der Emotionen und Affekte wird in der Untersuchung dahingehend verstanden, wie innere emotionale und affektive Reaktionen auf räumliche Umgebungen das Raumerleben der Probandinnen beeinflussen. Die Theoriekonzepte der Subjektposition und der Selbstwahrnehmung verknüpfen Innen- und Außenwelt, da die individuellen Identitäten nicht ausschließlich durch persönliche Empfindungen geformt, sondern auch durch soziale Interaktionen beeinflusst werden. Wie bereits in Abschnitt 2.2 ausführlich dargelegt, ist sich die Forscherin bewusst, dass diese Konzepte ursprünglich nicht aus dem phänomenologischen Ansatz hervorgegangen sind. Dennoch bietet deren Adaptierung einen Mehrwert, indem sie es ermöglicht, die durch die Phänomenologie fokussierten subjektiven Erfahrungen mit sozialen und diskursiven Praktiken zu erweitern. Diese Praktiken prägen sowohl die alltäglichen Raumerfahrungen als auch die Selbstwahrnehmung der Individuen. Die Konzepte der Raumwahrnehmung und Körperlichkeit beziehen sich vorrangig auf die Außenwelt, indem sie die Verbindung zwischen physischen Räumen und körperlichen Erfahrungen aufzeigen.

Der in dieser Studie verwendete intersektionale Ansatz betrifft hauptsächlich die Außenwelt der Untersuchungsgruppe und zielt darauf ab, durch eine mehrdimensionale Analyse zu veranschaulichen, wie verschiedene Achsen der Diskriminierung das Erleben der kopftuchtragenden muslimischen Frauen beeinflussen. Das transaktionale Stressmodell von Lazarus, das sich auf die Wechselwirkungen zwischen externen Stressoren und internen Reaktionen konzentriert, stellt eine Verbindung zwischen Innen- und Außenwelt her. Dieses Modell unterstützt die Untersuchung der Bewältigungsstrategien von kopftuchtragenden Muslimas in verschiedenen Alltagsräumen, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen. Es beabsichtigt, ein tieferes Verständnis für das komplexe Zusammenspiel zwischen inneren Emotionen und äußeren Reaktionen der Probandinnen zu entwickeln. Die Forscherin erkennt, dass die phänomenologische Perspektive und das Lazarus-Modell grundsätzlich aus unterschiedlichen Ansätzen stammen. Beide Ansätze vereint jedoch das Ziel, die Verbindung zwischen der Innen- und der Außenwelt des Subjekts zu untersuchen. Der phänomenologische Ansatz stützt sich auf die innere Logik des Erlebens und vermeidet es, das subjektive Erleben in vorgegebene Kategorien einzuordnen. Diese Herangehensweise ermöglicht einen intensiven Einblick in die subjektive Wahrnehmung des Raumerlebens der Muslimas. Das Lazarus-Modell hingegen betrachtet die Außenperspektive, indem es auf dem Muster von Reiz (Stressoren) und Reaktion (Bewältigungsstrategien) basiert. Diese Betrachtung erfolgt durch die an der Alltagswelt orientierten Kategorisierung von Stressoren und deren Bewältigungsstrategien. Das Denken wird dabei als eine wichtige Komponente der Handlungsstrategie betrachtet. Diese Perspektive steht in enger Verbindung mit dem phänomenologischen Ansatz und basiert auf der inneren und äußeren Wahrnehmung des Subjekts. Durch die Untersuchung der Stressoren und deren Bewältigungsstrategien wird der dynamische Prozess der Innenwelt deutlich, ebenso treten die Einflüsse der Außenwelt des Subjekts in Erscheinung. Daher sollen die Ansätze in der vorliegenden Arbeit als sich gegenseitig ergänzend verstanden werden, da sie unterschiedliche, aber komplementäre Perspektiven auf die Wechselbeziehung zwischen subjektiver Wahrnehmung und der Umwelt bieten.

Um ein möglichst umfassendes Verständnis des Raumerlebens von kopftuchtragenden Muslimas zu ermöglichen, werden die Stärken beider theoretischer Ansätze kombiniert. Die

Verbindung von Erleben und Handeln wird durch die Verknüpfung der zwei Ansätze ersichtlich. Der phänomenologische Ansatz bietet tiefgehende Einblicke in das subjektive Raumerleben der kopftuchtragenden Muslimas, während das Modell von Lazarus dazu dient, die Bewältigungsstrategien der Probandinnen im Umgang mit diskriminierenden und herausfordernden Erfahrungen im Raum zu erkennen und zu analysieren. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die theoretischen Ansätze der Phänomenologie, der Raumwahrnehmung, der Körperlichkeit sowie der Emotionen und Affekte ein kohärentes theoretisches Gerüst bilden, das sich gegenseitig stützt und ergänzt. Das Lazarus-Modell soll dadurch stabilisiert und durch die Perspektiven der Subjektivierung und Intersektionalität erweitert werden, um eine umfassende Analyse des Raumerlebens von kopftuchtragenden Muslimas zu ermöglichen. Der Fokus liegt dabei auf den Herausforderungen und damit verbundenen Bewältigungsstrategien in Alltagsräumen.

Das Lazarus-Modell soll für die übergreifende Interviewanalyse wie folgt adaptiert werden:

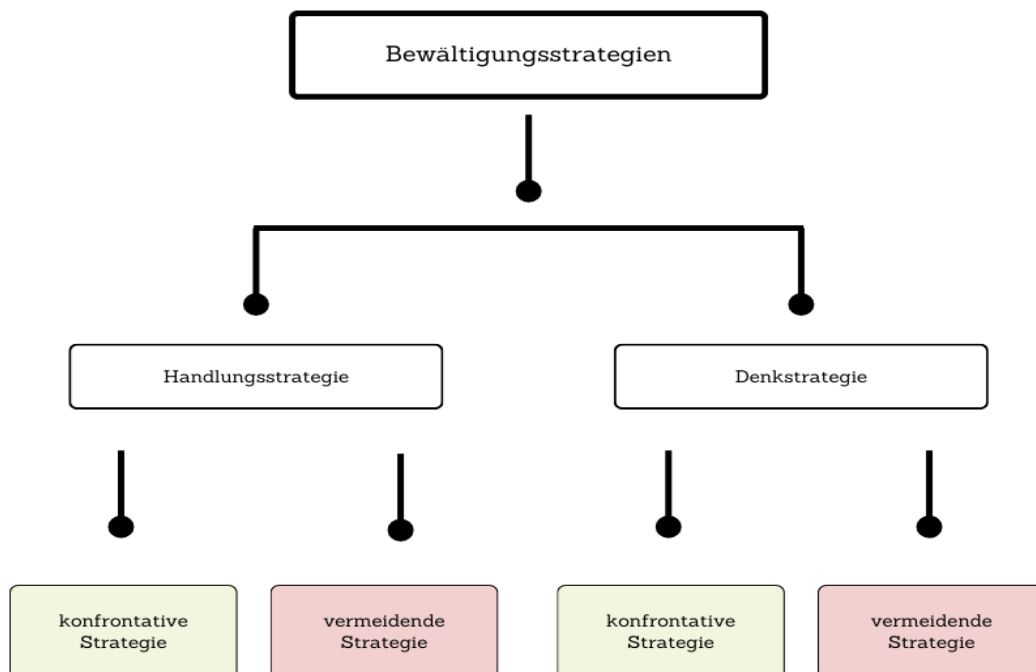


Abbildung 1: Bewältigungsstrategien (eigene Darstellung)

In der vorliegenden Forschungsarbeit wird zur Erlangung eines erweiterten Verständnisses der Wechselwirkungen zwischen subjektiven Erfahrungen von Individuen und räumlichen Settings das Stressmodell von Lazarus und Kollegen aus der Psychologie adaptiert. Dieses Modell soll dazu beitragen, die Bewältigungsstrategien zu erforschen, die kopftuchtragende Muslimas in Alltagsräumen anwenden. Es sei darauf hingewiesen, dass die anderen Stufen des Modells, wie beispielsweise die Bewertungsprozesse der Stressoren, in dieser geographischen Studie eine untergeordnete Rolle spielen. Dies liegt daran, dass der Fokus der Forschung nicht auf der psychologischen Analyse der Entstehung von Stress liegt, sondern auf den von den Probandinnen gewählten Bewältigungsstrategien in Alltagsräumen.

Lazarus unterscheidet in seinem Modell drei Arten der Stressbewältigung: das problemorientierte, das emotionsorientierte und das bewertungsorientierte Coping. Die problemorientierte Bewältigungsstrategie wird in der Arbeit als „Handlungsstrategie“ bezeichnet. Diese Umbenennung soll das Verständnis der Strategie erleichtern und hervorheben, dass dabei praktische und handlungsbezogene Aspekte im Fokus stehen. In der vorliegenden Forschungsarbeit wird untersucht, wie kopftuchtragende Muslimas Herausforderungen in alltäglichen Räumen meistern. Dies kann beispielsweise durch Anpassungen des eigenen Verhaltens oder die Unterstützung Dritter erreicht werden. Das adaptierte Modell wird um konfrontative und vermeidende Handlungsstrategien erweitert. Unter konfrontative Handlungsstrategien fallen Handlungen, die darauf abzielen, direkt auf Herausforderungen und negative Erfahrungen im Raum zu reagieren. Dabei versuchen die Subjekte, durch präzise und direkte Kommunikation sowie gezielte Handlungen die Herausforderung zu bewältigen. Konfrontative Handlungsstrategien werden zumeist angewandt, um sich in unterschiedlichen sozialen und räumlichen Kontexten zu integrieren. Vermeidende Handlungsstrategien hingegen umfassen Aktionen, die darauf abzielen, Herausforderungen und negative Erfahrungen zu ignorieren oder zu meiden.

Emotionsorientiertes und bewertungsorientiertes Coping werden in der Forschung unter dem Begriff „Denkstrategie“ zusammengefasst. Dieser Ausdruck wird gewählt, um die Bedeutung der emotionalen und kognitiven Prozesse bei der Bewältigung von Stressoren hervorzuheben

und die Analyse der Copingstrategien zu vereinfachen. „Denkstrategie“ umfasst sowohl das emotionsorientierte als auch das bewertungsorientierte Coping, da beide Bewältigungsstrategien sich auf die emotionalen und kognitiven Reaktionen des Subjekts beziehen. Auch bei der Denkstrategie wird im Modell eine Unterteilung in konfrontative und vermeidende Herangehensweisen vorgenommen. Unter einer konfrontativen Denkstrategie versteht man eine Denkweise, die darauf ausgerichtet ist, herausfordernde und schwierige Situationen aktiv zu analysieren und zu hinterfragen. Diese Strategie umfasst die unmittelbare kognitive Auseinandersetzung mit der Situation. Im Gegensatz dazu zielt die vermeidende Denkstrategie darauf ab, belastende Gegebenheiten nicht weiter zu vertiefen oder sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Laut Lazarus und Folkman können Copingstrategien im Rahmen ein und derselben Handlung gleichzeitig auftreten, was in der vorliegenden Arbeit auch impliziert, dass sowohl konfrontative als auch vermeidende Strategien in vielschichtigen Handlungen miteinander verflochten sein können. In Anlehnung an diese Auffassung werden in der vorliegenden Untersuchung die Handlungs- und Denkstrategien gemeinsam betrachtet, um eine umfassende Analyse der angewandten Strategien in ihrer Komplexität zu ermöglichen. Aus Sicht der Autorin stellt die adaptierte Stufe der Bewältigungsstrategien von Lazarus einen Mehrwert für die Analyse der Bewältigungsstrategien von kopftuchtragenden Muslimas in Alltagsräumen dar. Anhand des Modells soll im Kapitel der Interviewanalyse umfassend erforscht werden, wie die Probandinnen ihre herausfordernden alltäglichen Raumerfahrungen sowohl auf praktischer als auch auf emotionaler Ebene bewältigen.

### **3 Das muslimische Kopftuch im Selbst- und Fremdbild – zwischen religiöser Pflicht, kultureller Vielfalt und gesellschaftlicher Wahrnehmung**

Im vorliegenden Kapitel wird das muslimische Kopftuch in seinen Erscheinungsformen und in unterschiedlichen Kontexten beleuchtet. Zunächst wird erörtert, ob es als eine religiöse Pflicht im Islam anzusehen ist. Danach erfolgt eine Betrachtung der kulturellen Vielfalt und geographischen Verbreitung muslimischer Bedeckungsformen. Da der Schwerpunkt der Arbeit auf der Bundesrepublik Deutschland liegt, werden im Anschluss geographische Verteilung sowie soziokulturelle Aspekte des Kopftuchs in Deutschland detailliert ausgearbeitet und durch relevante Daten und Fakten veranschaulicht. Darüber hinaus wird die historische Entwicklung des Kopftuchs im geokulturellen Kontext untersucht, um zu klären, ob es sich dabei um eine ausschließlich muslimische Praxis handelt. Abschließend wird auf die kulturelle Landschaft und Symbolik des muslimischen Kopftuchs in den europäischen Ländern Deutschland, Frankreich und Großbritannien eingegangen. Diese Vergleichsanalyse soll den rechtlichen, politischen und medialen Umgang mit dem Kopftuch der Muslimas aufzeigen.

#### **3.1 Das Kopftuch – eine religiöse Pflicht?**

Trotz der kontroversen Debatten über das Tragen des Kopftuchs – sowohl in der Gesellschaft als auch innerislamisch – geben die meisten muslimischen Frauen religiöse Gründe als Hauptmotiv für ihre Entscheidung zum Tragen des Kopftuchs an (vgl. Abschnitt 3.3). Daher erscheint es sinnvoll, die relevanten Koranverse zu betrachten, um ein besseres Verständnis der theologischen Grundlagen zu gewinnen, die diese Entscheidung beeinflussen. Da der theologische Aspekt und die Interpretation der Koranverse nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit stehen, zielt dieses Unterkapitel lediglich darauf ab, verschiedene Sichtweisen darzustellen und einen Überblick zu verschaffen. Es wird nicht diskutiert, ob das Tragen des Kopftuchs eindeutig aus den Koranversen abgeleitet werden kann oder nicht. Vielmehr soll die Vielfalt der Interpretationen beleuchtet werden, um im Analysekapitel der Arbeit das Verständnis der individuellen Entscheidungen zu erleichtern.

Der Islam (arabisch: al-Islam), die nach dem Christentum zweitgrößte Glaubensrichtung, hat seinen Ursprung im 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel. Es handelt sich um eine monotheistische Religion, die Muhammad als von Gott auserwählten Propheten anerkennt. Die Heilige Schrift des Islams ist der Koran, der nach dem Glauben der Muslime dem Propheten Muhammad durch den Erzengel Gabriel in den Jahren 610 bis 632 n. Chr. offenbart wurde. Der Koran wird als ewiges und unverändertes Wort Gottes betrachtet. Er besteht aus 114 unterschiedlich langen Abschnitten (Suren). Neben dem Koran ziehen Muslime die Hadith und die Sunna als Sekundärquellen heran, die die Überlieferung der Aussprüche und Taten des Propheten Muhammad und seiner Gefährten sowie die vom Propheten eingeführte und bestätigte Praxis beinhalten (SAHIN 2014, S. 124f.). Da das Tragen des Kopftuchs von vielen Muslimas auf den Koran zurückgeführt wird, werden nachfolgend zwei relevante Koranstellen zitiert, die von den meisten Quellen zum Thema Bedeckung und Kleidungsweise angeführt werden. Es geht dabei nicht darum, die Koranstellen wortgetreu wiederzugeben oder eigenständig zu interpretieren, sondern um eine kurze Vorstellung der Stellen und das Aufzeigen verschiedener Erklärungsansätze. Zunächst wird die Sure 24, Vers 31 und 32 behandelt, wobei in Vers 32 der Begriff „Schleier“ erstmals explizit verwendet wird.

In Sure 24, Vers 31 werden zunächst die Männer adressiert:

*„Sprich zu den gläubigen Männern, dass sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen. Das ist reiner für sie. Wahrlich, Allah ist recht wohlkundig dessen, was sie tun“* (Ahmadiyya Muslim Jamaat KdöR, o. J.).

Dieser Vers deutet darauf hin, dass ein Mann eine Frau nicht intensiv betrachten soll, es sei denn, er hat ein berechtigtes Anliegen, wie beispielsweise die Absicht zu heiraten. Weiterhin thematisiert der Vers eine Kleidungsnorm für Männer, die besagt, dass sie ihre Scham bedecken sollen (KHOURY 2019, S. 36).

Im folgenden Vers (32) werden die Frauen angesprochen:

*„Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen und dass sie ihre Reize nicht zur Schau tragen sollen, bis auf*



*das, was davon sichtbar sein muss, und dass sie ihre Schleier über ihren Busen ziehen sollen und ihre Reize vor niemandem enthüllen als vor ihren Gatten oder ihren Vätern oder den Vätern ihrer Gatten oder ihren Söhnen oder den Söhnen ihrer Gatten oder ihren Brüdern oder den Söhnen ihrer Brüder oder den Söhnen ihrer Schwestern oder ihren Frauen oder denen, die ihre Rechte besitzen, oder solchen von ihren männlichen Dienern, die keinen Geschlechtstrieb haben, und den Kindern, die von der Blöße der Frauen nichts wissen. Und sie sollen ihre Füße nicht zusammenschlagen, sodass bekannt wird, was sie von ihrem Zierrat verbergen. Und bekehret euch zu Allah insgesamt, o ihr Gläubigen, auf dass ihr erfolgreich seiet“ (Ahmadiyya Muslim Jamaat KdöR, o. J.).*

Die Debatte darüber, ob das Tragen des Kopftuchs eine religiöse Pflicht ist, wird unter muslimischen Frauen komplex und vielschichtig geführt. Die Koranverse werden unterschiedlich interpretiert. Einige deutsche Forschungsarbeiten haben die religiöse Bedeutung des Kopftuchs eingehend untersucht und in diesem Zusammenhang kopftuchtragende Frauen nach ihren Motiven befragt (OPFERKUCH 2020, SAHIN 2014, ADELTE 2014). Die Ergebnisse dieser Arbeiten zeigen, dass Befürworterinnen des Kopftuchs den vorliegenden Vers als klare religiöse Verpflichtung und Schutzmaßnahme verstehen (SAHIN 2014, S. 132). Sie interpretieren den Vers als Anweisung, Kopf und Dekolleté zu bedecken. Besonders reizvoll werden in dieser Auslegung die Haare, der Hals und das Dekolleté angesehen (OPFERKUCH 2020, S. 28). Das Kopftuch wird als Präventionsmaßnahme betrachtet, um sich vor den Blicken der Männer zu schützen und Belästigungen zu vermeiden. Zudem wird es als Symbol der Würde und als Mittel zur sozialen Kohäsion innerhalb der Gemeinschaft gesehen, da es die Frau als Muslima erkennbar macht und somit verhindern soll, dass sie zur Versuchung für Männer wird (ADELTE 2014, S. 153f.). Auf der anderen Seite plädieren muslimische Frauen, die gegen das Tragen des Kopftuchs sind, für eine flexible und kontextabhängige Lesart der Koranverse. Sie sehen im Tragen des Kopftuchs keine zwingende religiöse Vorschrift. Kritikerinnen argumentieren, dass der genaue Wortlaut der Sure nicht explizit das Bedecken des Kopfes mit einem Tuch vorschreibt, sondern lediglich das Bedecken des Dekolletés, was ihrer Ansicht nach auch mit einem Schal oder einem hochgeschlossenen Kleidungsstück erreicht werden kann (WIELANDT 2008., S. 2).

Die zweite relevante Textstelle, Sure 33, Vers 60, in der der Begriff „verhüllende Gewänder“ verwendet wird, lautet:

*„O Prophet! Sprich zu deinen Frauen und deinen Töchtern und zu den Frauen der Gläubigen, dass sie ihre verhüllenden Gewänder tief über sich ziehen. Das ist besser, damit sie erkannt und nicht belästigt werden. Und Allah ist allverzeihend, barmherzig“*  
(Ahmadiyya Muslim Jamaat KdöR, o. J.).

Befürworterinnen des Kopftuchs interpretieren diesen Vers als klare Anweisung und religiöse Verpflichtung, die dem Schutz und der Würde muslimischer Frauen dient (OPFERKUCH 2020, S. 31). Sie sehen in der Forderung, dass muslimische Frauen ihre Gewänder über den Kopf ziehen, einen Schutzmechanismus gegen Belästigungen und eine Möglichkeit, ihren sozialen Status und ihre Ehre zu wahren. Diese Frauen argumentieren, dass der Schleier ursprünglich als Privileg für sie eingeführt wurde, um ihnen mehr Respekt und Sicherheit zu bieten, was ihre Identität und Würde stärkt (ADELT 2014, S. 163f.). Im Gegensatz dazu kontern Frauen, die das Tragen des Kopftuchs ablehnen, dass der Vers im historischen und sozialen Kontext der Offenbarungszeit betrachtet werden muss. Sie vertreten die Auffassung, dass die Kleiderordnung spezifisch auf die sozialen und kulturellen Bedingungen der damaligen Gesellschaft abgestimmt war und die Ausführung in der heutigen Zeit nicht mehr notwendig sei. Ihrer Ansicht nach haben sich die sozialen Bedingungen seitdem grundlegend verändert. Für sie stellt das Kopftuch eine kulturelle Praxis dar, die nicht zwingend als religiöse Pflicht interpretiert werden muss (WIELANDT 2008., S. 10f.). Die gegensätzlichen Perspektiven verdeutlichen die Komplexität der Debatte um die Notwendigkeit des Kopftuchs. Dabei wird klar, dass historische, soziale und individuelle Kontexte eine wesentliche Rolle spielen. Laut Sahin teilen beide Parteien das Verlangen nach individueller Entscheidungsfreiheit (SAHIN 2014, S. 128ff.). Zwar bieten die zahlreichen Interpretationsmöglichkeiten der Koranverse einen tiefen Einblick in die Meinungen und Praktiken der Muslimas, doch unterstreichen sie auch die Notwendigkeit, den Frauen individuell Gehör zu verschaffen, um ihre Erfahrungen und Meinungen im öffentlichen Diskurs zu präsentieren. Diese Aufgabe wird im Analyseteil

der Arbeit aufgegriffen. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Bedeckungsformen kurz vorgestellt.

### **3.2 Geographische Verbreitung und kulturelle Vielfalt muslimischer Bedeckungsformen**

Im Laufe der Zeit hat sich innerhalb des Islams eine große Vielfalt an Verschleierungsformen entwickelt. Die muslimische Kleidung der Frauen ist dabei nicht nur, wie von den Befürworterinnen des Kopftuchs argumentiert, in den religiösen Schriften verankert (vgl. Abschnitt 3.1), sondern auch in kulturellen Traditionen verwurzelt. Diese Bekleidungsvorschriften werden weltweit unterschiedlich interpretiert und praktiziert, was zeigt, dass das „Kopftuch“ nicht immer dieselbe Erscheinungsform hat. Besonders zu berücksichtigen ist dessen regionales Verständnis. Eine türkische Muslima versteht beispielsweise etwas anderes unter einem Kopftuch als eine afghanische oder pakistanische Muslima (SAHIN 2014, S. 186f.). Auch in Deutschland haben sich über die letzten Jahrzehnte verschiedene Kopftuch- und Bekleidungstypen entwickelt. Adelt, die sich in ihrer Forschung mit den verschiedenen Kopftuch- und Bekleidungstypen in Deutschland beschäftigt, kommt zu dem Ergebnis, dass trotz der großen Vielfalt in der Umsetzung eine deutliche Konsensvorstellung über die Kriterien besteht, die die islamisch korrekte Kleidung erfüllen muss. Ihren Forschungsergebnissen zufolge sei es „nötig, das Haar, den Hals und das Dekolleté mithilfe von Kopftuch und Kleidung zu bedecken. Die Kleidung sollte nur die Hände und das Gesicht freilassen. Der Körper sollte mit relativ körperferner und undurchsichtiger Kleidung bedeckt werden“ (ADELT 2014, S. 216).

Da das Ziel der präsentierten Arbeit nicht darin besteht, die Kopftuch- und Bekleidungsvorschriften der befragten Frauen im kleinsten Detail zu analysieren, werden im Folgenden die gängigen Begriffe Hijab, Abaya, Burka und Niqab in ihrer allgemeinen Bedeutung erläutert. Obwohl es noch weitere Bedeckungsformen gibt, werden diese in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt, da sie nicht im Fokus stehen. Die am häufigsten in Deutschland anzutreffende Form der Bedeckung ist der „Hijab“ (KANITZ 2017, S. 123). Diese

allgemeine Bezeichnung bezieht sich auf ein Kopftuch, das den Kopf und Hals bedeckt und in manchen Fällen auch die Schultern und den Brustbereich einschließt (ebd.). Sahin unterscheidet dabei zwischen dem „vorn gebundenen Kopftuch“ (als klassischste Art bezeichnet) (Abbildung 2), dem „hinten gebundenen Kopftuch“ (Abbildung 3), dem „locker drapierten Kopftuch“ (Abbildung 4) und dem „großen Kopftuch“ (SAHIN 2014, S. 200ff.). Die Bekleidungsweise der kopftuchtragenden Frauen in Deutschland variiert stark (ebd., S. 125f.). Sahin stellt fest, dass diese „[...] stets in Einklang mit ihrer religiösen und politischen Einstellung, ihren Weltansichten sowie ihrem Lebensstil [...]“ steht (SAHIN 2014, S. 208). Sahins Forschung, die die Grundlage dieser Arbeit bildet, identifiziert folgende Typen von Kopftuchkombinationen: Der erste Typ, der „Kopftuch-Abaya-Code“, kombiniert ein Kopftuch mit einem knie- oder knöchellangen Gewand, der sogenannten Abaya (Abbildung 5). Der zweite Typ, der „Kopftuch-Mantel-(Rock)-Code“ umfasst ein Kopftuch, das mit einem zumeist knielangen Mantel kombiniert wird, der entweder mit einem Rock und einer Hose getragen wird. Dieser Code wird laut Sahin in den deutschen Medien am häufigsten zitiert und stellt das stereotype Bild der kopftuchtragenden Muslima dar, da diese Variante oft von türkischstämmigen Kopftuchträgerinnen der ersten Immigrantengeneration in Deutschland getragen wurde. Ein weiterer Typ, den Sahin beschreibt, ist der „Kopftuch-Jeans-Code“, den sie in „schlicht“ (Abbildung 6) und „modisch-auffällig“ unterteilt. Diese Form der Kleidung ist laut Sahin eine modernisierte Art der Bedeckung, die besonders von jungen kopftuchtragenden Muslimas der zweiten und dritten Generation bevorzugt wird (ebd., S. 200ff.). Eine kleine Minderheit der muslimischen Frauen in Deutschland, schätzungsweise etwa 300 Personen (repräsentative Statistiken fehlen), entscheidet sich für eine Ganzkörperverschleierung (GOLDMANN 2016, o. S.). Dabei wird zwischen Niqab und Burka unterschieden. Der Niqab ist ein Schleier, der den gesamten Körper und das Gesicht der Frau bedeckt, wobei lediglich ein Sehschlitz für die Augen freigelassen wird (Abbildung 7). Diese Art der Bedeckung ist vor allem auf der arabischen Halbinsel verbreitet (KANITZ 2017, S. 124). Der einzige Unterschied zur Burka besteht darin, dass diese anstelle des Sehschlitzes ein Sichtfenster aus einem Gitternetz aus Stoff besitzt. Diese Bedeckungsweise ist vor allem in Afghanistan und Teilen Pakistans anzutreffen (SAHIN 2014, S. 31f.). Obwohl die Anzahl der Burka- und Niqab-Trägerinnen in

Deutschland sehr gering ist, ist die Debatte um diese Formen sehr kontrovers und umfasst neben gesellschaftliche auch politische Aspekte, wie Fragen der Integration, der Frauenrechte und der öffentlichen Sicherheit. Nach Berghahn machen die medialen Debatten um ein Burka-Verbot rechtlich „wenig Sinn und sind ein Indiz für rein symbolische Politik, denn eine mit Burka oder Niqab gewandete Frau ist im deutschen Straßenalltag eine absolute Ausnahmeerscheinung und kein Anlass zum staatlichen Einschreiten“ (BERGHAHN 2017, S. 194). Eine Studie der Universität Münster zeigt, dass die Vorurteile und Ängste gegenüber dem Islam in Deutschland im Vergleich zu anderen europäischen Ländern stärker ausgeprägt sind, da der persönliche Kontakt zu Muslimen seltener ist (POLLACK 2010, S. 4). Diese Ergebnisse legen nahe, dass Ängste und Vorurteile gegenüber kopftuchtragenden Muslimas, zu denen der Kontakt meist seltener ist, und gegenüber Niqab- bzw. Burkaträgerinnen, denen nahezu nie begegnet wird, noch intensiver ausgeprägt sind. In Anbetracht dieser Tatsache bezieht die vorliegende Arbeit im Analyseteil neben den Wahrnehmungen von Kopftuchträgerinnen auch die Beweggründe und Erfahrungen einer Niqabträgerin mit ein. Ziel ist es, diese selbst zu Wort kommen zu lassen und damit eine differenzierte Sichtweise zu fördern. Um ein tieferes Verständnis für den Umgang mit dem muslimischen Kopftuch in Deutschland zu erlangen, wird der folgende Unterpunkt vorrangig Studien betrachten, die wesentliche Einblicke in die Verbreitung, Wahrnehmung und Bedeutung des Kopftuchs bieten.



Abbildung 4: Vorne gebundenes Kopftuch



Abbildung 3: Hinten gebundenes Kopftuch



Abbildung 2: Locker drapiertes Kopftuch



Abbildung 5: Kopftuch-Abaya-Code



Abbildung 6: Kopftuch-Jeans-Code



Abbildung 7: Niqab

### 3.3 Das Kopftuch in der BRD – Daten und Fakten

Nach Angaben der aktuellen Studie „Muslimisches Leben in Deutschland (MLD) 2020“, die vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz durchgeführt wurde, leben derzeit etwa 5,3 bis 5,6 Millionen Muslime in Deutschland, was etwa 6,4 bis 6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht (PFÜNDEL et al. 2021, S. 39). Demnach sind Angehörige der muslimischen Diaspora ein wesentlicher Bestandteil der deutschen Gesellschaft und aus dem alltäglichen Leben nicht wegzudenken. An

dieser Stelle ist hervorzuheben, dass es in Deutschland für Muslime keine Pflicht gibt, ihre Religionszugehörigkeit registrieren zu lassen, und auch das Ausländerzentralregister (AZR) speichert sie nicht. Die Zahlen beruhen daher auf Hochrechnungen, die auf den Herkunftsregionen basieren (ebd., S. 33). Die MLD-Studie zeigt auch die kulturelle und sprachliche Vielfalt der in Deutschland lebenden Muslime auf, damit handelt es sich um eine heterogene Gruppe. Laut Statistik stammen 45 Prozent der Muslime aus der Türkei und stellen damit die größte muslimische Herkunftsgruppe in Deutschland. Es folgen Migranten mit arabischen Wurzeln aus dem Nahen Osten oder Nordafrika mit 27 Prozent, Muslime und Muslima aus Südosteuropa mit 19 Prozent sowie aus dem Mittleren Osten mit 9 Prozent (ebd., S. 42). Die Heterogenität zeigt sich auch bei den vertretenen Glaubensrichtungen sowie dem persönlichen Maß an Religiosität und Frömmigkeit. Zwar gibt die Mehrheit (75 Prozent) der Befragten an, der sunnitischen Richtung des Islams anzugehören (ebd., S. 47), doch werden religiöse Regeln sehr individuell in den Alltag integriert. Beispielsweise sagen 39 Prozent der muslimischen Menschen aus, täglich zu beten, während 25 Prozent dies nie tun (ebd., S. 87). Zu muslimischen kopftuchtragenden Frauen, die in der vorliegenden Arbeit den Fokus der Aufmerksamkeit bilden, liegen vereinzelte Studien vor, die im Folgenden näher vorgestellt werden. Laut BAMF ist das Geschlechterverhältnis von Muslimas (48 Prozent) und Muslimen (52 Prozent) in Deutschland nahezu ausgeglichen (ebd., S. 187). Auf die Frage nach der Intensität ihrer Gläubigkeit gibt jede dritte Muslima an, sehr gläubig zu sein. Somit sind Frauen im Vergleich zu den muslimischen Männern etwas gläubiger (ebd., S. 83). Die Studie zeigt, dass die Mehrheit der Muslimas (70 Prozent) kein Kopftuch trägt (ebd., S. 117). Dabei wird eine Altersabhängigkeit deutlich: Mädchen im Alter von zehn Jahren tragen eher kein Kopftuch (unter 1 Prozent). Mit dem Eintritt in die Pubertät steigt der Anteil der Kopftuchträgerinnen. Muslimas bis 25 Jahre tragen zu rund einem Viertel Kopftuch, Frauen zwischen 26 und 65 Jahren zu etwa 40 Prozent und bei Muslimas ab 65 Jahren liegt der Anteil bei 62 Prozent (PFÜNDEL/STICHS 2021, S. 118). Die Gründe für diesen Anstieg wurden in der Studie nicht explizit untersucht, es wird jedoch vermutet, dass viele Frauen erst im fortgeschrittenen Alter beginnen, ein Kopftuch zu tragen. Darüber hinaus wird angenommen, dass der Anteil an Frauen mit Kopftuch aufgrund des Generationswechsels künftig möglicherweise abnehmen könnte.

Neben dem Alter spielen auch Herkunftsregion und Glaubensrichtung eine Rolle. Muslimas aus Südosteuropa (5 Prozent) und Alevitinnen (5 Prozent) tragen vergleichsweise selten ein Kopftuch. Dagegen wird es von Frauen und Mädchen aus dem Nahen Osten und Nordafrika (jeweils etwas über 45 Prozent) häufiger genutzt. Auch Muslimas, die der Ahmadiyya-Gemeinde angehören, liegen mit 59 Prozent weit vorne (ebd., S. 121). Die Studie thematisiert auch die Beweggründe und Motivationen für das Tragen des Kopftuchs und kommt zu folgendem Ergebnis: Die überwiegende Mehrheit der muslimischen Frauen (89 Prozent) gibt an, das Kopftuch aus religiösen Gründen zu tragen. Dieses Ergebnis deckt sich mit zahlreichen anderen Studien, die ähnliche Fragestellungen untersucht haben. Der zweithäufigste Grund ist mit 38 Prozent der Wunsch nach Sicherheit, gefolgt von „Tradition“ (32 Prozent) und „Erkennbarkeit als Muslimin in der Öffentlichkeit“ (29 Prozent). Jede zehnte muslimische Frau gibt an, das Kopftuch zum Schutz vor Belästigung durch Männer zu tragen. Auffällig ist, dass bei der Entscheidung für das Kopftuch vorrangig die eigene Motivation eine Rolle spielt. Die „Erwartung des Bekanntenkreises“ (5 Prozent) oder die „Erwartung/Forderung der Familie und des Partners“ (4 Prozent) werden nur vereinzelt als Gründe genannt (ebd., S. 121).

Ergänzend liefert die Kurzstudie „PolitikBus“ der TNS Infratest Politikforschung, durchgeführt im Januar 2014, Einblicke in die Wahrnehmung der deutschen Bevölkerung bezüglich der Entscheidungsfindung zum Tragen eines Kopftuchs (TNS Infratest Politikforschung, 2014). Laut dieser repräsentativen Studie vertreten 15 Prozent der befragten Bürgerinnen und Bürger die Meinung, dass die muslimische Frau die Entscheidung allein trifft. 37 Prozent der Befragten glauben dagegen, dass ausschließlich das Umfeld für die Entscheidung verantwortlich ist, und 41 Prozent sind der Ansicht, dass es sich um eine gemeinsame Entscheidung der Frau und ihres sozialen Umfelds handelt (Ministerium für Integration Baden-Württemberg 2015, S. 5 ff.). Diese beiden Studien zeigen zusammengefasst eine Diskrepanz zwischen den tatsächlichen Beweggründen der muslimischen Frauen und der Wahrnehmung in der deutschen Bevölkerung. Während die Muslimas selbst überwiegend religiöse und persönliche Gründe angeben, gehen viele Menschen in Deutschland davon aus, dass das soziale Umfeld eine größere Rolle bei der Entscheidungsfindung spielt. Diese Erkenntnisse verdeutlichen die Notwendigkeit, die Perspektiven und Erfahrungen der betroffenen Frauen stärker in den öffentlichen Diskurs



einzu beziehen. Ein Blick auf die Meinungen der deutschen Bevölkerung zum Tragen des Kopftuchs, wie sie in der Studie des Ministeriums für Integration Baden-Württemberg erhoben wurden, zeigt eine Polarisierung in der Gesellschaft: 31 Prozent der Bevölkerung lehnen das Tragen des Kopftuchs durch muslimische Frauen ab. Im Gegensatz dazu geben 62 Prozent der Befragten an, dass es ihnen „egal“ sei, ob eine Muslima in Deutschland ein Kopftuch trägt. Nur 7 Prozent der Befragten bewerten das Tragen des Kopftuchs mit „gut“ (ebd., S. 3). Diese Ergebnisse zeigen, dass ein signifikanter Anteil der Bevölkerung das Kopftuch ablehnt, während die Mehrheit indifferent ist und nur eine kleine Minderheit es positiv bewertet. Dies unterstreicht die unterschiedlichen Einstellungen und Kontroversen, die das Thema in der deutschen Gesellschaft auslöst. Der BAMF-Forschungsbericht von 2023 zu den „Diskriminierungserfahrungen von Menschen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern“ untersucht, wie Diskriminierung in verschiedenen Lebensbereichen von Menschen mit Migrationshintergrund aus solchen Herkunftsländern wahrgenommen wird. Der Bericht zeigt ein durchwachsenes Bild der Wahrnehmung von Benachteiligungen im Alltag. Deutlich wird jedoch, dass Frauen, die ein Kopftuch tragen, eine starke Wahrnehmung von Diskriminierung erfahren (STICHS et al. 2023, S. 3f.).

Laut der 2022 durchgeführten Kurzstudie „Mit Kopftuch auf Jobsuche“ des Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitors (NaDiRa) sind kopftuchtragende Frauen im Vergleich zu Frauen ohne Kopftuch und muslimischen Männern am häufigsten von Diskriminierung betroffen (SALIKUTLUK et al. 2020, S. 2). 35 Prozent der kopftuchtragenden Muslimas fühlen sich nach den Ergebnissen der BAMF-Studie im Alltag regelmäßig herabgesetzt (STICHS et al. 2023, S. 70). Vorrangig nehmen Frauen mit Kopftuch im Vergleich zu muslimischen Frauen ohne Kopftuch in den Bereichen „Benotung in der Schule“, „Stellensuche“ und „Wohnungssuche“ häufiger Diskriminierung wahr. 52 Prozent der Kopftuchträgerinnen geben an, mindestens in einem dieser Bereiche benachteiligt worden zu sein. Dabei wird der Bereich „Wohnungssuche“ am häufigsten genannt (ebd., S. 64f.). Um Nachteile zu vermeiden, geben weniger als 7 Prozent der Frauen an, ihr Kopftuch gelegentlich abgelegt zu haben. Als Hauptgründe werden die Arbeitssuche (57 Prozent) und die Suche nach einem Arbeits- oder Ausbildungsplatz (49 Prozent) genannt (ebd., S. 39). 19 Prozent der Frauen

würden bestimmte Orte bewusst meiden, um Diskriminierung zu umgehen (Ebd., S. 40). Der Bericht kommt zu dem Ergebnis, dass für die meisten Frauen das Tragen des Kopftuchs eine Grundsatzentscheidung darstellt und das Ablegen in der Regel nicht in Frage kommt. Stattdessen akzeptieren sie die damit verbundenen Nachteile. Zusätzlich verdeutlicht die 2014 durchgeführte Studie des Ministeriums für Integration Baden-Württemberg, dass die Akzeptanz des Kopftuchs stark vom Kontext abhängt, in dem es getragen wird. Während nur 22 Prozent der Befragten eine Ärztin mit Kopftuch ablehnen, steigt die Ablehnung bei Erzieherinnen (37 Prozent), Lehrerinnen (44 Prozent), Abgeordneten (46 Prozent) und Nachrichtensprecherinnen (50 Prozent) deutlich an (Ministerium für Integration Baden-Württemberg 2015, S. 4). Diese Ergebnisse verdeutlichen die Skepsis der Bevölkerung gegenüber dem Kopftuch in öffentlichen und sichtbaren Berufen. Bilkay Öney, die baden-württembergische Integrationsministerin, fasst diese Haltung treffend zusammen: „Je stärker ein Kopftuch nicht mehr als etwas Privates, sondern als Öffentliches wahrgenommen wird, desto skeptischer sieht es die Bevölkerung“ (SATTLER et al. 2015, o. S.). Die Studien zeigen, dass muslimische Frauen mit Kopftuch in Deutschland nicht nur signifikante Diskriminierungserfahrungen machen, insbesondere in sichtbaren öffentlichen Räumen und bestimmten Lebensbereichen, sondern auch mit einer allgemeinen Skepsis in der Öffentlichkeit konfrontiert sind, die je nach beruflichem Kontext variiert. Während die Entscheidung für das Tragen eines Kopftuchs nach Angaben der Muslimas meist aus persönlichen und religiösen Motiven getroffen wird, bestehen in der Bevölkerung diverse Vorurteile und skeptische Haltungen, die sich in Abhängigkeit von äußeren Umständen unterscheiden. Diese Erkenntnisse unterstreichen die Notwendigkeit eines differenzierten Diskurses über das Thema und die verstärkte Einbeziehung der Perspektiven der betroffenen Frauen. Die Studien erwecken den Eindruck, dass das Kopftuch in Deutschland vorwiegend als eine spezifisch muslimische Tradition betrachtet wird. Doch ist dies tatsächlich der Fall? Im folgenden Abschnitt wird die historische und kulturelle Vielfalt der Kopftuch-Tradition beleuchtet, um die Ursprünge und Entwicklungen der Verschleierungspraxis besser zu verstehen und einzuordnen.

### **3.4 Das Kopftuch im geokulturellen Kontext – Ursprünge und Entwicklungen einer (rein muslimischen?) Praxis**

Ist die Verschleierung eine Erfindung des Islams? Dieses Kapitel zielt darauf ab, einen Überblick über die Ursprünge und Entwicklungen der Verschleierung von Frauen zu geben. Eine detaillierte Untersuchung ist im Rahmen dieser Arbeit nicht erforderlich. Die kontroversen Debatten um das muslimische Kopftuch in Deutschland legen den Verdacht nahe, dass die Verschleierungspraxis primär eine Erfindung des Islams sei. Ein Blick in die Geschichte des weiblichen Körpers zeigt jedoch, dass dies weder der Fall ist, noch dem Islam von Anfang an innewohnte. Laut von Braun und Mathes ist der Schleier in verschiedenen Regionen, Kulturen und monotheistischen Religionen der vorislamischen Zeit anzutreffen (VON BRAUN/MATHES 2007, S. 54). Bereits seit der Antike gibt es Belege dafür, dass das Kopftuch in vielen Kulturkreisen als Kopfbedeckung getragen wurde. Von Braun und Kollegen berichten über erste Nachweise aus Mesopotamien und dem Mittelmeer, in denen verschiedene Göttinnen verschleiert dargestellt sind (ebd., S. 56). Auch die Germanen schrieben dem Frauenhaar eine magische Kraft zu. Das neuhochdeutsche Wort „Weib“ leitet sich von „Wiba“ ab, was „das Verhüllte“ bedeutet und die Kopfbedeckung der verheirateten germanischen Frau bezeichnet. Im antiken Griechenland ist die Verhüllung der Frauen der Oberschicht ebenfalls nachweisbar, während für Prostituierte ein Schleierverbot galt (KOSITZA 2011, S. 24f.).

Über den Ursprung des Schleiers besteht keine einheitliche Auffassung. Der Theologe Gottfried Simon sieht den Ursprung des Schleiers im Alten Persien, während die Islamwissenschaftlerin Erdmute Heller von einer Ausweitung des Schleiers aus dem byzantinisch-indischen Machtbereich ausgeht (JABBARIAN 2009, S. 26). Einig ist sich die Literatur jedoch darin, dass „die Einflüsse und Vorstellungen der persischen, griechischen und spätbyzantinischen Mythologie erheblich zur Stabilisierung des Schleiergebots beitrugen“ (ebd.). Die Praxis der Verschleierung zeigt sich in den monotheistischen Religionen in vielfältigen Formen und Intensitäten (BARSKANMAZ 2009, S. 368). Es lässt sich nicht leugnen, dass der Schleier auch aus der Geschichte des christlich geprägten Westens nicht wegzudenken ist. Neben Maria, die in der christlichen Bildkunst häufig verschleiert dargestellt wird, trugen auch Mägde und

Unterworfenen in der europäischen Geschichte ein Kopftuch (KOSITZA 2011, S. 25). Laut der Historikerin Leila Ahmed war im 7. Jahrhundert, zur Zeit der Entstehung des Islams, „die Verschleierung der Frauen in den christlichen Regionen des Nahen Ostens, Byzanz und im Mittelmeerraum gängige Sitte“. Diese wurde von den Syrern, Juden und Griechen übernommen (VON BRAUN et al. 2007, S. 54f.). Sei es das Kopftuch, das Haarnetz, die Perücke für die orthodoxe verheiratete Jüdin, die katholische Ordenskleidung oder die sittsame Kleidung zum Kirchengang oder zur Papstaudienz – diese Praktiken gehören auch in der Gegenwart noch zum religiösen Alltag (BARSKANMAZ 2009, S. 368).

Seit dem frühen Mittelalter sind Kopfbedeckungen Teil der alltäglichen Kleidung in Europa und vermittelten einen Hinweis auf die Zugehörigkeit zu spezifischen gesellschaftlichen Schichten. Bis zum 11. Jahrhundert war der Schleier als Gewand bekannt, das vom Kopf über Schultern und Rücken hing. Der Stoff des Schleiers variierte und war von der Herkunft der Trägerin abhängig. Im Mittelalter waren Frauen in Europa verpflichtet, ab ihrer Heirat ihre Haare zu verhüllen, wofür Gebende (ein bandartiges Tuch) und Hauben verwendet wurden. Diese gaben lange Zeit Auskunft über den Beziehungsstatus der Frauen (FRANGER 1999, S. 94f.). Hier hat die bekannte Redewendung „unter die Haube kommen“ ihren Ursprung (LEITENBAUER 2020, S. 226). Die Haube galt als Symbol für Anständigkeit, Wohlstand und Würde. Eine Frau ohne Kopfbedeckung wurde als „verlorenes Frauenzimmer“ betrachtet und galt als „noch zu haben“ (ebd.). Auch das Tragen des Gesichtsschleiers einer Braut, das heute noch praktiziert wird, um ihre Schamhaftigkeit zu zeigen, war ursprünglich eine jüdische und griechische Sitte, die später von den Römern übernommen wurde (VON BRAUN/MATHES 2007, S. 57). Dieser gilt als weltweites Symbol dafür, dass eine Frau vergeben oder verheiratet ist.

Über die Jahrhunderte veränderten sich die Arten und Formen der Verschleierung, die durch Kreuzfahrer vom „Orient“ nach Europa gebracht wurden. Das Kopftuch, das jahrhundertlang gesellschaftliche Klasse, Familienstand und sozialen Status repräsentierte, spielte Anfang des 20. Jahrhunderts zumeist nur noch in der bäuerlichen Gesellschaft eine Rolle. Es wurde nun zum Symbol für Armut, soziale Abgrenzung, Rückständigkeit und Unterdrückung und vor allem bei schmutzigen Tätigkeiten als Arbeitsschutz verwendet. In Werbeanzeigen wurde das

Kopftuch häufig als Symbol für die fleißige Hausfrau in der Küche und das Heimchen am Herd dargestellt. Nach dem Zweiten Weltkrieg gewann das Kopftuch als Schutz vor Dreck erneut an Bedeutung, da sogenannte Trümmerfrauen es nutzten, um sich bei ihrer Arbeit zu schützen. Es wurde dabei zu einem Dreieck gefaltet und unter dem Kinn oder am Hinterkopf verknotet, um die Haare zu bändigen und vor Schmutz zu bewahren. In dieser Zeit fand das Kopftuch auch Einzug in die Modewelt. Coco Chanel führte das Kopftuch als gesellschaftsfähiges Accessoire mit neuer positiver Bewertung in die Haute Couture ein. Es stand fortan für „Bequemlichkeit und Freiheit, zwangloses Leben und Extravaganz“ (AKKENT et al. 1999, S. 142f.). In den 1950er Jahren gelang es Modeschöpfern, das Kopftuch populär zu machen; Filmstars wie Grace Kelly wurden damit fotografiert (VON BRAUN et al. 2007, S. 55).

Mit dem 1961 vereinbarten deutsch-türkischen Anwerbeabkommen kamen in den folgenden Jahrzehnten Millionen türkische Gastarbeiter\*innen nach Deutschland, von denen viele dauerhaft blieben. Mit dieser bedeutenden Einwanderungswelle hielt auch das Kopftuch als traditionelles Kleidungsstück muslimischer Frauen Einzug in die deutsche Gesellschaft. Dessen vermehrte Präsenz führte nicht nur zu einer stärkeren Sichtbarkeit muslimischen Lebens, sondern brachte auch vermehrt Ängste und Vorurteile gegenüber dem Fremden mit sich. Diese Vorbehalte verstärkten sich im Laufe der Jahre und prägten die öffentliche Diskussion über Integration, Zugehörigkeit und religiöse Vielfalt entscheidend. Heute wird über das Kopftuch kontrovers diskutiert, ähnlich wie vor rund 50 Jahren über andere Kleidungsstücke Uneinigkeit herrschte. Im ersten James-Bond-Film („Dr. No“) von 1962 trug Ursula Andress einen Bikini, wodurch das Bild der verführerisch spärlich bekleideten Frau als „Sexbombe“ populär wurde. Da diese Badebekleidung von vielen als „nicht anständig und sportgerecht“ empfunden wurde, war der Bikini noch 1968 in einigen deutschen Schwimmbädern verboten. Kositzka stellt fest, dass auch wenn der Vergleich zwischen Kopftuch und Bikini aufgrund der unterschiedlichen Intentionen als unzulässig erscheinen mag, die Diskussion über Kleidungspraktiken keineswegs neu ist, aber unterschiedliche Dimensionen aufweist (KOSITZA 2011, S. 22). Nach von Braun und Mathes sind die heutigen historisch und geographisch vielfältigen und widersprüchlichen Bedeutungen des Schleiers das Ergebnis jahrtausendealter Sitten und des damit verbundenen Form- und Farbenreichtums (VON BRAUN/MATHES 2007, S. 53). Sie vertreten die Meinung,

dass „wir den Schleier heute als fremd empfinden, nicht etwa, weil er der westlichen Kultur tatsächlich fremd ist, sondern weil wir ihn uns ‚fremd gemacht‘ haben“ (ebd. 2007, S. 58).

Nachfolgend wird ein vergleichender Blick auf die kulturellen Landschaften und die Symbolik des Kopftuchs in Deutschland, Frankreich und Großbritannien geworfen. Es wird untersucht, wie in diesen drei europäischen Ländern rechtlich, politisch und medial mit dem Kopftuch umgegangen wird und welche Auswirkungen dies auf die betroffenen Frauen hat.

### **3.5 Kulturelle Landschaften und Symbolik: Das Bild des Kopftuchs in Deutschland, Frankreich und Großbritannien im Vergleich**

Die Debatte um das Kopftuch ist vielschichtig, vermutlich ebenso vielschichtig wie die Vielfalt der Bedeckungsarten selbst (vgl. Abschnitt 3.2). Seit Jahrzehnten löst die muslimische Verhüllung in Deutschland und seinen europäischen Nachbarländern gesellschaftliche, politische und rechtliche Kontroversen aus. Im Zentrum der Diskussion steht vor allem die Frage, wie mit der religiösen und kulturellen Diversität im Land umgegangen werden soll. Das muslimische Kopftuch, das oft als Symbol für religiöse und kulturelle Unterschiede betrachtet wird, ist hierbei besonders umstritten. Signifikant sind jedoch die unterschiedlichen rechtlichen Umgangsweisen, Dimensionen und Ausprägungen der Debatten in den einzelnen europäischen Staaten. Laut Berghahn lassen sich im Hinblick auf das Kopftuch zwei Regelungsmodelle unterscheiden: zum einen prohibitive bzw. restriktive und zum anderen vordergründig tolerante bzw. nicht restriktive Regelungen (BERGHAHN et al. 2009, S. 12). Zu den laizitären Staaten Europas, die restriktive Regelungen verfolgen, zählen die Türkei und Frankreich. Diese Länder haben klare Kopftuchverbote im öffentlichen Raum, in Bildungseinrichtungen und in staatlichen Institutionen. Im Gegensatz dazu stehen Länder mit toleranten bzw. nicht restriktiven Regelungen, wie Österreich, den Niederlanden und die Schweiz, die als religionsneutral gelten. Diese Länder werden als religions- und „kopftuchfreundlich“ bezeichnet, da sie religiöse Vielfalt akzeptieren und sich für eine inklusive Politik einsetzen. Ebenso zählen auch Länder mit einer Staatskirche, wie Dänemark, Großbritannien und Griechenland dazu, die einen großzügigen Umgang mit dem Kopftuch pflegen. Deutschland

hingegen fällt aus diesem Raster, da es sich selbst als religiös neutralen Staat bezeichnet und dennoch für bestimmte Berufsgruppen restriktive Regelungen bereitstellt (Ebd., S. 429ff.).

Im Folgenden wird der Fokus auf die Länder Deutschland, Frankreich und Großbritannien gelegt, da sie hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Ansätze bezüglich des Kopftuchs unterschiedliche Perspektiven aufweisen. Ziel ist es, sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede im Umgang mit dem muslimischen Kopftuch herauszuarbeiten. Obwohl der Schwerpunkt der Arbeit auf der Bundesrepublik Deutschland liegt, soll die Gegenüberstellung mit Frankreich und Großbritannien dazu beitragen, ein Verständnis dafür zu entwickeln, wie verschiedene Länder das Gleichgewicht zwischen staatlicher Neutralität und Religionsfreiheit handhaben und welchen Einfluss dies auf das gesellschaftliche Zusammenleben ausübt. Der Vergleich wird auch dazu dienen, die Herausforderungen und Besonderheiten des muslimischen Kopftuchs in Deutschland einzuordnen.

Frankreich wurde aufgrund seines strikten Laizismus ausgewählt, der einen deutlichen Kontrast zur eher toleranten und religionsfreundlichen Haltung Großbritanniens bildet. Deutschland positioniert sich mit seinen Regelungen zwischen diesen beiden Extremen. Durch eine zusammenfassende Analyse der drei Staaten, mit einem besonderen Fokus auf Deutschland, soll ein Beitrag dazu geleistet werden, die rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Prozesse im Zusammenhang mit dem Kopftuch verstehen und miteinander vergleichen zu können. Zusätzlich wird im Rahmen dieser Analyse der mediale Einfluss auf das Meinungsbild bezüglich kopftuchtragender Muslimas betrachtet.

In Deutschland wurde die rechtliche Debatte um das Kopftuch im Jahr 1997 durch die Lehramtsanwärterin Freshta Ludin angestoßen. Nach Abschluss ihres Referendariats, während dem sie ein Kopftuch trug, wurde ihr vom Kultusministerium Baden-Württembergs der Zugang zum bundesweiten Schuldienst verwehrt. Ludin widersetzte sich dieser Entscheidung und leitete einen rechtlichen Kampf ein, der bis zum Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe führte. Im September 2004 entschied dieses, dass das Land Baden-Württemberg gemäß der damals geltenden Gesetzeslage nicht berechtigt sei, der muslimischen Lehrerin das Tragen eines

Kopftuchs im Unterricht zu verbieten. Allerdings sei es zulässig, im Einzelfall über das Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule zu entscheiden und gegebenenfalls durch Erlass eines entsprechenden Gesetzes ein solches Verbot endgültig einzuführen (MANNITZ 2004, S. 3f.). In der Folge nahmen mehrere Bundesländer dieses Urteil zum Anlass, ein Kopftuchverbot für ihre Lehrkräfte einzuführen: Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Bremen, Hessen, Niedersachsen, Saarland und Nordrhein-Westfalen (FOROUTAN et al. 2015, S. 65).

Elf Jahre später, im Jahr 2015, änderte sich die Rechtslage grundlegend. Das Bundesverfassungsgericht beschäftigte sich erneut mit der Thematik, nachdem zwei deutsche Muslimas aus Nordrhein-Westfalen Klage erhoben hatten. Es entschied, dass ein pauschales Verbot religiöser Bekundungen durch das äußere Erscheinungsbild von Pädagoginnen und Pädagogen nicht mit der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) vereinbar sei. Ein Kopftuchverbot könne nur dann gerechtfertigt sein, wenn eine „hinreichend konkrete Gefährdung oder Störung des Schulfriedens oder der staatlichen Neutralität“ (BVerfG 118/10: RN. 113) vorliege. Die Entscheidung wurde von den betroffenen Bundesländern unterschiedlich aufgenommen. Einige Länder führten eigene Verfahren und Regelungen ein, was zu einer allgemeinen Rechtsunsicherheit und einem erhöhten Risiko von Diskriminierung führte. Nach dem Beschluss des Bundesverfassungsgerichts hoben die meisten Bundesländer ihre Kopftuchverbote für Lehrerinnen auf, mit Ausnahme von Berlin, das bis zuletzt an dem Verbot festhielt. Die Hauptstadt entschied sich lieber für Entschädigungszahlungen an Lehrerinnen, die sich durch das Gesetz diskriminiert fühlten, anstatt das kontrovers diskutierte „Neutralitätsgesetz“ abzuschaffen (KEILANI 2018, o. S.). Im September 2023 zog Berlin schließlich nach, da das Bundesverfassungsgericht argumentierte, dass ein religionsneutraler Staat nicht die Religionsfreiheit der Lehrerinnen beschneiden und Bekleidungsvorschriften auferlegen könne (HENKE 2023, S. 2f.). Das Urteil von 2015 löste jedoch nicht nur Zustimmung, sondern auch große Sorge und Skepsis aus. Während eine abstrakte Gefahr für ein Kopftuchverbot nicht ausreicht, um gerechtfertigt zu sein, führte die Zusatzklausel nach Foroutan et al. zu einer Debatte über die Definition einer Störung des Schulfriedens und die zuständige Entscheidungsbefugnis. Fragen, ob eine Störung des Schulfriedens vorliegt, wenn eine Lehrerin ihren Schülerinnen und Schülern erklärt, warum sie das Kopftuch trägt, oder ob



Eltern sich weigern, ihr Kind von einer kopftuchtragenden Lehrerin unterrichten zu lassen, bleiben unbeantwortet (FOROUTAN et al. 2015, S. 66). Kritiker der Zusatzklausel werfen den Gesetzgebern vor, den Streit, um das Kopftuch in den schulischen Kontext verlagert zu haben, wodurch Schulen, Lehrer, Eltern, Ministerien und Schulverwaltungen nun selbst Lösungen finden müssen (WEFING 2015, o. S.). In Deutschland beschränkte sich die Gesetzgebung nicht nur auf Regelungen zu religiösen Erscheinungsmerkmalen im schulischen Bereich. Am 7. Juli 2021 verabschiedeten die Koalitionsfraktionen CDU/SPD mit ausschließlicher oppositioneller Zustimmung der AfD ein Gesetz zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten. Dieses Gesetz wurde notwendig, da es im Verfahren gegen einen Beamten mit rechtsextremistischen Tätowierungen an einer entsprechenden Rechtsgrundlage mangelte. In Bezug auf religiös konnotierte Merkmale beschließt das Gesetz:

*„[...] Religiös oder weltanschaulich konnotierte Merkmale des Erscheinungsbilds [...] können nur dann eingeschränkt oder untersagt werden, wenn sie objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die neutrale Amtsführung der Beamtin oder des Beamten zu beeinträchtigen. Die Einzelheiten [...] können durch Landesrecht bestimmt werden. Die Verhüllung des Gesichts bei der Ausübung des Dienstes oder bei einer Tätigkeit mit unmittelbarem Dienstbezug ist stets unzulässig, es sei denn, dienstliche oder gesundheitliche Gründe erfordern dies“* (GESETZENTWURF BUND 2021, S. 40).

Die Verabschiedung des Gesetzes löste bei den kopftuchtragenden Lehrerinnen erneut Ängste aus. Aufgrund der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Schuldienst im Jahr 2015 ist das Kopftuch der Lehrerinnen jedoch vom Geltungsbereich des Gesetzes ausgenommen. Kritikerinnen und Kritiker bemängeln einmal mehr die vagen Formulierungen des Gesetzes, die bereits im Beschluss von 2015 kritisiert wurden. Der Begriff „Vertrauen in die neutrale Amtsführung“ kann sehr individuell interpretiert werden, was zu willkürlichen und diskriminierenden Entscheidungen führen könnte. Zudem wird die uneinheitliche Regelung für die Bundesländer als problematisch angesehen, da sie Ungerechtigkeiten und Unsicherheiten mit sich bringen kann. Ein spezifisches Gesetz zur Verhüllung des Gesichts, das in Deutschland eine große Ausnahme darstellt, wird von den Kritikern als unnötig empfunden. Es besteht die

Befürchtung, dass diese Klausel als Präzedenzfall für weitere Einschränkungen für kopftuchtragende Muslimas verwendet werden könnte. Die Kopftuchdebatte ist keineswegs als eine Diskussion zu betrachten, die sich ausschließlich auf Gerichtssäle beschränkt. Vielmehr hat sie sich zu einer „nationalen Debatte“ entwickelt, die neben der juristischen auch eine politische (BIELEFELDT 2004, S. 4) und mediale Dimension umfasst. Nach Bielefeldt kann die Debatte um das Kopftuch nicht als eine reine Diskussion über dieses Kleidungsstück verstanden werden. Er argumentiert, dass sie eine Form der Stellvertreterdebatte angenommen hat, bei der grundlegende Fragen wie „die Anerkennung und politische Gestaltung der Einwanderung, der Umgang der Geschlechter miteinander, gesellschaftliche Toleranz und ihre Grenzen, das Verhältnis von säkularem Staat und Religionsgemeinschaften, die Anerkennung kultureller und religiöser Vielfalt, die gleichberechtigte Integration von Muslimen (und anderen Minderheiten) in die Gesellschaft sowie die Angst vor religiösem Fundamentalismus“ (BIELEFELDT 2007, S. 139) die Diskussion um das Kopftuch mitprägen. Diese grundlegenden Fragen lassen sich laut Bielefeldt schwer artikulieren, weshalb die Diskussion um das Kopftuch die Funktion einer Stellvertreterdebatte übernommen hat, die politische Grundsatzfragen thematisiert (ebd., S. 140).

Berghahn sieht Deutschland als kritisches Beispiel für eine Entwicklung der Säkularität, die von politischer Doppelmoral und Inkonsistenz geprägt ist. Ihrer Auffassung nach „definiert sich der deutsche Staat als säkular und religiös ‚neutral‘, aber ‚kooperativ‘ und offen gegenüber Religion(en) und Konfessionen. Diese ‚Offenheit‘ der proklamierten Neutralität des Staates gegenüber religiösen Ausdrucksformen wird jedoch sogleich in Frage gestellt, wenn es um den Islam geht“ (BERGHAHN/ROSTOCK 2009, S. 436). Die mediale Darstellung der kopftuchtragenden Muslima in den deutschen Medien ist überwiegend negativ (SCHIFFER 2023; NAMIN 2009; HÜBSCH 2008), wie viele Studien in den letzten Jahren gezeigt haben. Diese mediale Darstellung ist stark von politischen Entscheidungen und gesetzlichen Debatten beeinflusst. Die mehrfach überarbeiteten Gesetze tragen zur Polarisierung der deutschen Gesellschaft bei und verstärken Vorurteile gegenüber kopftuchtragenden Muslimas. In den Medien werden diese häufig als vermeintlich homogene Masse dargestellt. Farrokhzad stellt fest, dass kaum ein Medienbeitrag oder -artikel über den Islam erscheint, ohne dass eine Frau

mit Kopftuch abgebildet ist (FARROKHZAD 2006, S. 62), obwohl Studien zeigen, dass nur eine Minderheit der muslimischen Frauen in Deutschland ein Kopftuch trägt (vgl. Abschnitt 3.3). Die Forschung von Shooman zeigt, dass kopftuchtragende Muslimas in den Medien vor allem als rückständig, unterdrückt oder als Bedrohung wahrgenommen werden (SHOOMAN 2014, S. 94f.). Dabei werden negative Beispiele und Extremfälle hervorgehoben, während positiven Geschichten wenig Beachtung geschenkt wird (ebd., S. 63). Nach Sing und Kreutzer spielen bei der Berichterstattung über kopftuchtragende Muslimas die Islam-Dissidentinnen, Feministinnen und Islamkritikerinnen eine bedeutende Rolle. Besonders prägend sind diejenigen Frauen, die selbst negative Erfahrungen mit der islamischen Gemeinschaft und der Geschlechterordnung, zumeist im Herkunftsland, gemacht haben. Beispiele hierfür sind Sabatina James, Necla Kelek und Seyran Ates. Diese Frauen kritisieren in den Medien das Kopftuch als Symbol der Unterdrückung von Frauen und sehen darin primär ein politisches und kein religiöses Symbol (KREUTZER 2015, S. 27). Nach Kreutzer dienen diese Frauen den Medien als sogenannte „Kronzeuginnen“, die das Kopftuch grundsätzlich und verallgemeinernd ablehnen (ebd.). Sing erklärt, dass deren Hauptargument darin besteht, dass es nicht (kultur-)rassistisch sei, „die sozialen Missstände bezüglich muslimischer Frauen anzuprangern, sondern (kultur-)rassistisch sei es, diese Missstände als kulturelle Besonderheit zu akzeptieren und über sie aus political correctness hinwegzusehen“ (SING 2008, S. 184). Da die „Kronzeuginnen“ meist aus ihren persönlichen Erfahrungen berichten, wird bei der Wahrheitspflicht großzügig verfahren (KREUTZER 2015, S. 27). Das negative Bild der kopftuchtragenden Muslima hat sich so stark im gesellschaftlichen Bewusstsein verankert, dass sich die Gemüter selbst dann erhitzen, wenn Frauen mit Kopftuch nicht im typischen Kontext, sondern als gewöhnlicher Teil der Bevölkerung dargestellt werden (BOOS-NIZAY 2022, S. 22). Beispielsweise führte die Plakatkampagne von Katjes im Jahr 2018, bei der eine der drei abgebildeten Frauen ein Kopftuch trug, zu kontroversen Reaktionen (LERETZ 2018, o. S.). Auch das Titelbild der Zeitschrift *Eltern* von 2016, das eine junge kopftuchtragende Mutter mit Kind zeigte, sorgte für Diskussionen (LEWICKI 2016, o. S.).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die politischen und gesetzlichen Debatten sowie Entscheidungen zum Kopftuch, die eng mit der medialen Darstellung verknüpft sind, das Bild

der kopftuchtragenden Muslima in Deutschland seit Jahrzehnten ungünstig beeinflussen. Dies führt nicht nur zu einem negativen Meinungsbild in der Öffentlichkeit, sondern prägt auch die alltäglichen Erfahrungen der betroffenen Frauen. Politische und gesetzliche Maßnahmen sowie die mediale Darstellung steuern gemeinsam das Bild der kopftuchtragenden Muslima in der deutschen Gesellschaft. Diese Faktoren wirken sich sowohl auf die öffentliche Meinung als auch die alltäglichen Erfahrungen der betroffenen Frauen aus, die häufig mit Diskriminierung und Vorurteilen konfrontiert werden. Um ein ausgewogenes und gerechtes Bild zu fördern, ist es notwendig, sowohl in der Politik als auch in den Medien verantwortungsbewusster und differenzierter mit dem Thema umzugehen.

Frankreich als laizistischer Staat trennt verfassungsrechtlich Religion und Staat. Religion wird als eine private Angelegenheit betrachtet, die daher aus dem öffentlichen Raum verbannt gehört. Der Staat verbietet im öffentlichen Raum jegliche persönliche Bekundung, die religiöser oder weltanschaulicher Natur ist. Das Trennungsgesetz von 1905 legt fest, dass jede Französin und jeder Franzose das Recht hat, ihre oder seine Religion selbst zu bestimmen. Als laizistischer Staat verlangt es jedoch von allen Bürger\*innen, ihre Religion ausschließlich privat auszuleben und in staatlichen Institutionen neutral aufzutreten (HECKER 2022, S. 203f.). Ursprünglich zielte dieses Gesetz nicht darauf ab, eine umfassende staatliche Kontrolle zu erlangen oder Religion generell aus dem öffentlichen Raum zu verbannen. Vielmehr sollte es die Sphäre zwischen der katholischen Kirche und dem Staat neu ordnen (ebd., S. 207). Durch die Verabschiedung des Gesetzes wurde Staatsbediensteten untersagt, ihre Religionszugehörigkeit während des Dienstes über ihre Kleidung oder andere Symbole zum Ausdruck zu bringen. Radikale Laizisten versuchten im Rahmen des Trennungsgesetzes das allgemeine Tragen religiöser Kleidung aus der Öffentlichkeit zu verbannen, scheiterten jedoch in diesem Vorhaben (ebd., S. 204). Die Debatte um das muslimische Kopftuch entflammte 1989 in der Stadt Creil, als zwei Gymnasiastinnen sich entschieden, mit einem Kopftuch bekleidet zur Schule zu gehen. Das oberste Verwaltungsgericht entschied, dass das Tragen eines religiösen Symbols in der Schule zwar keinen Schulverweis nach sich ziehen darf, dieser jedoch verhängt werden kann, wenn Schüler\*innen missionarisch tätig werden, den Unterricht verweigern oder stören (BERGHAHN et al. 2009, S. 132). In den folgenden Jahren erlebte der Streit um das Kopftuch ein Auf und

Ab, bis die Anschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 eine Welle von Islamophobie durch das Land trugen. Im Herbst 2003 geriet der Ausschluss von Alma und Lila Lévy von einem Gymnasium in Aubervilliers, einem Vorort von Paris, in den Fokus der Medien und entfachte eine neue nationale Debatte um das muslimische Kopftuch (ebd., S. 133). Auf dieser Grundlage sprach eine Kommission unter dem Vorsitz des Politikers Bernard Stasi ein Verbot religiöser Zeichen an öffentlichen Schulen aus. Dieses wurde im März 2004 vom französischen Parlament mit 494 von insgesamt 530 Stimmen verabschiedet (SCHOLTYS 2004, o. S.). In der Folge legte die Mehrheit der kopftuchtragenden Mädchen ihr Kopftuch ab, andere wurden von der Schule verwiesen, wechselten auf Privatschulen oder verließen freiwillig das Schulsystem (BERGHAHN et al. 2009, 133f.). Für das Tragen der Ganzkörperverschleierung in der Öffentlichkeit wurden sogar Geldstrafen verhängt (SAHIN 2014, S. 8). Der französische Autor Pierre Tévanian vertritt in seinem Buch „Le Voile Médiatique“ (übersetzt: „Der mediale Schleier“) die Auffassung, dass die französische Kopftuchaffäre von den Medien und der Politik konstruiert und aufgebauscht wurde und letztendlich in repressiven Gesetzen über das Verbot von Kopftuch und Burka ihren Ausdruck fand (JABALLAH 2011, S. 149). Auch Monjezi-Brown ist von einer medial verzerrten Darstellung der muslimischen Frau überzeugt. Seiner Auffassung nach festigt dieses Bild „[...] den vermeintlichen ‚Opferstatus‘ der Akteurinnen und wirkt sich somit negativ auf die Bemühungen der Musliminnen aus, im Diskurs Gehör zu finden“ (MONJEZI-BROWN 2009, S. 457).

Großbritannien, geprägt durch die hohe Anzahl an Zuwanderern aus dem Commonwealth, ist stark multikulturell beeinflusst. Trotz einer Staatskirche wird das Königreich als eines der säkularsten Länder Europas angesehen. Aufgrund des gelebten Pluralismus und der umfassenden Religionsfreiheit erfahren Religionsgemeinschaften außerhalb des bestehenden Staatskirchentums keine Diskriminierung oder Unterdrückung, sondern werden vielmehr in das System integriert. Großbritannien hebt sich im Vergleich zu anderen europäischen Ländern durch sein ausgeprägtes Antidiskriminierungsregime hervor. Seit den 1970er Jahren verfügt es über ausgeklügelte Mechanismen, um sowohl direkte als auch indirekte Diskriminierung aufgrund von Rasse und Geschlecht im Wohnungs- und Arbeitsmarkt sowie im Erziehungs- und Vereinswesen rechtlich zu bekämpfen. Rechtlich gibt es kein Gesetz, das das Tragen des

Kopftuchs im öffentlichen Raum explizit verbietet (SAHIN 2014, S. 8). In Großbritannien haben die Sikhs noch vor den Muslimen das Tragen des Turbans im Lehrerberuf und Polizeidienst durchgesetzt; sie sind auch von der Motorradhelmpflicht befreit (FEHR 2009, S. 151). Obwohl für britische Schülerinnen und Schüler das Tragen einer Schuluniform vorgeschrieben ist, sind verschiedene Varianten vorgesehen, die den regionalen Bedeckungswünschen Rechnung tragen. Seit 2006 wird auch in Großbritannien die Niqab- und Burka-Debatte geführt, die jedoch in den meisten Fällen als Zeichen von Abgrenzung und Hindernis für Integration abgelehnt wird (BERGHAHN et al. 2009, S. 15). Laut Fehr ist trotz einiger aufsehenerregender Kopftuchdebatten in Großbritannien in den vergangenen Jahren im Vergleich zu Deutschland und Frankreich keine einschränkende Haltung zum Kopftuch zu erkennen, die diesen Ländern ähnelt (FEHR 2009, S. 149). Im Mai 2020 sorgte Großbritannien weltweit für Schlagzeilen, als die Rechtsanwältin Raffia Arshad zur ersten kopftuchtragenden Richterin im Vereinigten Königreich ernannt wurde. Laut Arshad war die Resonanz beträchtlich: „Ich habe so viele E-Mails von Menschen erhalten – Männern und Frauen. Viele kopftuchtragende Frauen haben mir geschrieben, dass sie nie gedacht hätten, dass sie selbst einmal Rechtsanwältin werden könnten, geschweige denn Richterin“ (AKIN, o. S.). Das System des britischen Multikulturalismus wird jedoch nicht nur positiv bewertet, sondern steht in letzter Zeit zunehmend unter Kritik. Yuval-Davis und Fehr sind der Ansicht, dass das System des Multikulturalismus häufig in Abgrenzung und Marginalisierung resultiert. Zudem wird beanstandet, dass der vermeintliche Toleranzanspruch eher Gleichgültigkeit widerspiegelt, was dazu führt, dass die Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten oft nebeneinander her leben, ohne dass der Wunsch nach Integration aktiv angestrebt wird (YUVAL-DAVIS 2007, S. 568ff.; FEHR 2009, S. 150). Wie die britischen Medien die muslimische Frau darstellen und welchen Einfluss dieses Bild auf die gesellschaftliche Wahrnehmung der betroffenen Personen hat, wird in mehreren Studien untersucht (SAEED 2007; MODOOD et al. 2011). Zusammenfassend zeigt sich, dass die Darstellung der kopftuchtragenden Muslima eine Mischung aus Stereotypisierung und Bemühung um Diversität darstellt. Trotz der Anstrengungen um Multikulturalismus in Großbritannien sind negative Stereotype und islamophobe Darstellungen in den Medien sichtbar, begleitet von Sicherheitsbedenken und kulturellen Differenzen. Dennoch sind in den

britischen Medien im Vergleich zu Frankreich und Deutschland Tendenzen bemerkbar, die eine positive und heterogene Darstellung muslimischer Frauen fördern. Nach Fehr verfolgen die britischen Medien die deutsche Kopftuchdebatte mit ähnlich großem Erstaunen wie die französische, die zu einem Kopftuchverbot für französische Schülerinnen an öffentlichen Schulen führte (FEHR 2009, S. 149).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die rechtlichen, politischen und medialen Umgangsweisen mit kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland, Frankreich und Großbritannien erhebliche Unterschiede in der Auseinandersetzung mit religiöser und kultureller Vielfalt widerspiegeln. Deutschland weist eine uneinheitliche rechtliche Landschaft auf: Während es länderübergreifende Kopftuchverbote für bestimmte Berufsgruppen, wie Richterinnen und Polizistinnen gibt, haben die einzelnen Bundesländer bei Lehrerinnen die Entscheidungsbefugnis, was zu rechtlicher Unsicherheit führen kann. Im Gegensatz dazu verfolgt Frankreich einen strikten laizistischen Ansatz, der das Tragen religiöser Symbole in öffentlichen Schulen und für Staatsbedienstete konsequent verbietet. Großbritannien nimmt eine völlig andere Position ein und zeigt sich auf Grundlage von Multikulturalismus und Integration liberal, ohne jegliche Verbote für das Tragen des Kopftuchs zu erlassen. Die deutschen und französischen Kopftuchdebatten veranschaulichen, dass sich Politik und Recht gegenseitig prägen und beeinflussen, wobei auch die mediale Berichterstattung einen erheblichen Beitrag leistet. Es wird deutlich, dass die Politik oft Gesetze initiiert, die die rechtliche Stellung der Kopftuchträgerinnen betreffen, während gerichtliche Entscheidungen politische Diskussionen steuern und anregen können. Zudem spielen die Medien eine tragende Rolle, da sie sowohl differenzierte Perspektiven fördern als auch stereotype Darstellungen verstärken können. Dies verleiht den Medien die Macht, politische Debatten und rechtliche Entscheidungen sowie das gesellschaftliche Meinungsbild zu beeinflussen. Das von Verboten geprägte politische und rechtliche Bild der kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland und Frankreich spiegelt sich in der medialen Darstellung der Frauen als Symbole von Abgrenzung und fehlender Integration wider. Im Vergleich dazu zeigt sich in Großbritannien, dass eine liberale Haltung zum Kopftuch vertritt, auch in der Medienlandschaft eine tendenziell vielfältigere und differenziertere Darstellung der kopftuchtragenden Muslima. Dies betont, dass

bei der Formung der öffentlichen Meinung und Integration kopftuchtragender Muslimas rechtliche Entscheidungen, politische Debatten und mediale Darstellungen in Kombination eine wesentliche Funktion erfüllen.



## **4 Methodologie der Feldforschung**

In den vorangegangenen Kapiteln wurden die theoretischen Grundlagen dargestellt und die Rahmenbedingungen für die Forschungsfrage erörtert. Um das Raumerleben und die Bewältigungsstrategien von kopftuchtragenden Muslimas bei negativer Raumerfahrung besser verstehen zu können, ist aus der Sicht der Forscherin eine detailliert durchdachte Methodologie erforderlich. Dieses Kapitel beschreibt schrittweise die methodische Herangehensweise: Zunächst wird die Forschungsfrage präzisiert, um nachvollziehen zu können, wie die zentrale Fragestellung der Forschungsarbeit entwickelt wurde. Darauf aufbauend wird die Wahl der Forschungsmethode erläutert, wobei insbesondere die Entscheidung für qualitative Methoden im Vordergrund steht. Die phänomenologische Herangehensweise wird dabei hervorgehoben, da diese Arbeit die tiefgehenden subjektiven Erfahrungen der kopftuchtragenden Frauen in den Mittelpunkt stellt. Im Anschluss werden die Datenerhebungs- sowie Transkriptions- und Analyseverfahren detailliert beschrieben. Des Weiteren wird das ausgewählte Sample vorgestellt, um einen Überblick über die Vielfalt und die spezifischen Merkmale der Probandinnen zu geben. Im Kapitel Methodenreflexion wird die Anwendung der in der vorliegenden Arbeit verwendeten Methoden in Bezug auf ihre Stärken und möglichen Schwächen diskutiert, um die Validität und Reliabilität der Forschungsergebnisse sicherzustellen. Abschließend wird das Datenauswertungsverfahren beleuchtet.

### **4.1 Präzisierung der Forschungsfrage**

Dieser Abschnitt hat zum Ziel, die für die Arbeit entwickelte Forschungsfrage weiter auszuführen, um die Untersuchung für den Leser konkret und zielgerichtet darzustellen. Die zentrale Fragestellung der Forschungsarbeit lautet:

**Wie erleben kopftuchtragende Muslimas in Deutschland die verschiedenen Alltagsräume, die sie betreten, und welche Bewältigungsstrategien wenden sie an, um mit negativen Erfahrungen in diesen Räumen umzugehen?**

Die präzise Formulierung der Forschungsfrage wird in dieser Studie als ein dynamischer Prozess angesehen, der eng mit den Methoden der Datenerhebung und -analyse verknüpft ist. Im Rahmen dieser Arbeit wird die Grounded Theory verwendet, um die Forschungsfrage weiterzuentwickeln und zu verfeinern. Die detaillierte Vorgehensweise zur Präzisierung der Forschungsfrage durch die Grounded Theory wird in Abschnitt 4.5 näher vorgestellt. Folgende sechs Forschungsfragen basieren auf dem Datenauswertungsverfahren:

**1. Wie erleben kopftuchtragende Muslimas verschiedene Alltagsräume in Deutschland?**

Diese Frage zielt darauf ab, die Raumwahrnehmung und das Raumerleben von kopftuchtragenden Muslimas in unterschiedlichen räumlichen Kontexten zu erfassen und zu analysieren. Untersuchungsgegenstand sind die Herausforderungen und deren Auswirkungen auf muslimische Frauen in Alltagsräumen, die von diesen betreten werden.

**2. Warum werden bestimmte Räume als gerne betretene Räume markiert, während andere nicht bevorzugt werden?**

Diese Frage zielt darauf ab, die subjektiven Kriterien und Erfahrungen zu erforschen, die die Präferenzen und das Verhalten der kopftuchtragenden Muslimas in Bezug auf verschiedene Alltagsräume beeinflussen. Es soll untersucht werden, welche wesentlichen Eigenschaften und Bedingungen diese Räume besitzen, um als topophil, topophob oder topoambivalent zu gelten. Dabei wird sowohl auf die physischen Merkmale als auch auf soziale und kulturelle Faktoren des Raumes eingegangen.

**3. Welche räumlichen Herausforderungen begegnen kopftuchtragende Muslimas im Alltag?**

Diese Frage konzentriert sich darauf, die konkreten Hindernisse und Herausforderungen zu identifizieren, denen kopftuchtragende Muslimas in Alltagsräumen ausgesetzt sind. Hierbei werden sowohl direkte als auch indirekte negative Erlebnisse im Raum berücksichtigt.

**4. Welche Copingstrategien entwickeln kopftuchtragende Muslimas, um mit negativen Erfahrungen im Raum umzugehen?**

Diese Frage zielt darauf ab, mithilfe des an die Arbeit angepassten Lazarus-Stressmodells zu untersuchen, wie kopftuchtragende Muslimas strategisch mit Herausforderungen in Alltagsräumen umgehen. Es soll analysiert werden, ob und inwiefern die Wahl der Strategie den Umgang mit negativen Erfahrungen und Herausforderungen erleichtert. Der Schwerpunkt liegt auf der detaillierten Erarbeitung und Analyse der Copingstrategien, die kopftuchtragende Muslimas entwickeln, um ihre Erfahrungen in verschiedenen Alltagsräumen zu bewältigen.

**5. Wie beeinflusst die Subjektposition kopftuchtragender Muslimas ihre Selbstwahrnehmung und Identitätskonstruktion in unterschiedlichen Alltagsräumen?**

Mit dieser Frage soll untersucht werden, wie muslimische Frauen mit Kopftuch sich selbst wahrnehmen und ihre Identität konstruieren. Dabei wird insbesondere der Einfluss der Subjektposition auf die Selbstwahrnehmung betrachtet.

**6. Wie beeinflussen intersektionale Faktoren das Raumerleben und die Wahl der Bewältigungsstrategien von kopftuchtragenden Muslimas?**

Diese Frage soll analysieren, wie intersektionale Kategorien wie Religion, Geschlecht, Ethnizität/Rasse, sozialer Status, Bildung, Art der Bedeckung, Hautfarbe und/oder Behinderung zusammenwirken und das Raumerleben sowie die Wahl der Copingstrategien beeinflussen.

Durch die Erarbeitung und präzise Formulierung der Forschungsfragen soll ein umfassender und fundierter Einblick in die vielfältigen Erfahrungen und Herausforderungen kopftuchtragender Muslimas geschaffen werden. Die Forschungsarbeit verfolgt das Ziel, den Erkenntnis- und Verstehensprozess zunächst auf das Kollektiv dieser Frauen zu richten. Im zweiten Schritt soll, um die individuellen Perspektiven und Erfahrungen zu würdigen, gemäß dem phänomenologischen Ansatz der Fokus auf die einzelnen kopftuchtragenden Individuen durch Einzelfallanalysen gelegt werden. Dies soll dazu beitragen, die persönlichen

Wahrnehmungen, Bewertungen und Copingstrategien im Detail verständlich zu machen. Der zweistufige Ansatz soll es ermöglichen, sowohl kollektive Muster als auch die individuelle Vielfalt innerhalb der untersuchten Gruppe aufzuzeigen und zu vertiefen.

## **4.2 Datenerhebungsverfahren**

In dieser Forschungsarbeit kommen verschiedene qualitative Methoden zum Einsatz. Deren Auswahl orientierte sich sowohl an den Fähigkeiten und Bedürfnissen der Probandinnen als auch am verfolgten Forschungsziel. Als methodologische Herangehensweise wurde die reflexive Fotografie (DIRKSMEIER 2007; SCHULZE 2007) in Kombination mit dem leitfadengestützten qualitativen Experteninterview ausgewählt. Diese Interviewmethode dient der Befragung von Menschen, die sich durch ihr Fachwissen auf dem untersuchten Gebiet auszeichnen. Die gewählten Methoden haben zum Ziel, die kollektiven sowie insbesondere die individuellen Erfahrungen in Alltagsräumen und die damit verbundenen Copingstrategien von kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland zu erfassen und zu analysieren. Im Folgenden wird die Methodik im Detail vorgestellt und auf die Gründe ihrer Auswahl eingegangen.

### **4.2.1 Qualitative Forschung**

In der empirischen Forschung werden grundsätzlich zwei Möglichkeiten unterschieden, um Erkenntnisse zu gewinnen: quantitative und qualitative Methoden. Erstere verfolgen den Ansatz, „mit harten Daten und mathematischen Analyseinstrumenten auf der Grundlage des hypothetischen Realismus die ‚objektive Realität‘ immer genauer, immer richtiger zu erkennen“ (REUBER et al. 2005, S. 34). Qualitative Forschung hingegen hat nach Uwe Flick „den Anspruch, Lebenswelten ‚von innen heraus‘ aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben. Damit will sie zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit(en) beitragen und auf Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam machen“ (FLICK 2004, S. 14). Ein quantitativer Ansatz ohne individuelle Annäherung zu den einzelnen Frauen wäre für die vorliegende Forschungsfrage nicht geeignet, da der persönliche Zugang zu den Untersuchungsobjekten, in diesem Fall den kopftuchtragenden Muslimas, eine Grundvoraussetzung darstellt. Zur Beantwortung der Forschungsfragen wurde daher die

qualitative Einzelfallanalyse gewählt, um die Sichtweisen und Lebenswelten der kopftuchtragenden Muslimas „von innen heraus“ (ebd.) zu untersuchen. Die qualitative Forschung bietet die notwendige Tiefe, um die vielschichtigen und subjektiven Erfahrungen der im Fokus der Arbeit stehenden Gruppe umfassend zu erforschen. Ein weiteres Auswahlkriterium für die Forschungsmethode ist, die von Flick formulierte „dichte“ Beschreibung der Untersuchungsobjekte, die nicht nur die Wirklichkeit abbildet, sondern „die Offenheit für Erfahrungswelten, die innere Verfasstheit und ihre Konstruktionsprinzipien“ (ebd., S. 15) umfasst. Diese sollen als Abbild der Sichtweisen der beteiligten Probandinnen verstanden werden und den subjektiven und sozialen Konstruktionen ihrer Welt Raum verschaffen (ebd., S. 17). Obwohl die qualitative Forschung davon ausgeht, dass die Perspektiven der Forschenden und der Beforschten von kulturellen und sozialen Prämissen geprägt sind und somit kein objektiver Bezug zur Realität hergestellt werden kann, ist dies nicht das Ziel der qualitativen Forschung. Stattdessen strebt sie an, unterschiedliche Fragen und Hypothesen zu generieren und zu reflektieren (SCHIRMER 2009, S. 76f.). Der phänomenologische Ansatz, der die Grundlage der Untersuchung bildet, stellt einen zentralen Bestandteil der qualitativen Methodik dar, um die Lebenswelten der Individuen detailliert zu erfassen.

Für die vorliegende Forschungsarbeit erweist sich diese Herangehensweise als besonders vorteilhaft, da sie es ermöglicht, direkt auf die individuellen Erfahrungen der Probandinnen einzugehen und deren Bedeutung im spezifischen Kontext herauszuarbeiten. Dies ist äußerst hilfreich, um die facettenreichen und komplexen Erfahrungen der befragten Frauen in verschiedenen Alltagsräumen sowie die von ihnen angewandten Copingstrategien fundiert zu erfassen und differenziert zu analysieren. Die phänomenologische Herangehensweise wird als sehr geeignet angesehen, da sie es ermöglicht, die beteiligten Subjekte gezielt in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen und ihre Perspektiven sowie Stimmen unmittelbar zu berücksichtigen. Dies ist von entscheidender Relevanz, da es sich um eine marginalisierte Gruppe handelt. Die Methode soll dazu beitragen, die individuellen Erfahrungen der kopftuchtragenden Muslimas möglichst authentisch darzustellen und somit eine tiefgehende und präzise Analyse ihrer Lebenswelten zu ermöglichen. Zusammenfassend lässt sich

festhalten, dass aus der Sicht der Autorin die qualitative Forschung in Kombination mit dem phänomenologischen Ansatz eine geeignete Methodik für die vorliegende Untersuchung darstellt. Diese Methodenkombination bietet nicht nur ein tiefgehendes Verständnis der individuellen Wahrnehmungen in Alltagsräumen und der angewandten Copingstrategien, sondern ist auch hilfreich, um die kollektiven Strukturen innerhalb der beforschten Gruppe herauszuarbeiten.

#### **4.2.2 Reflexive Fotografie – Begründung und Durchführung**

Um die Raumwahrnehmung der kopftuchtragenden Muslimas in ihren Alltagsräumen zu erfassen, bedurfte es einer Methode, die es ermöglicht, die subjektive Wahrnehmung der Probandinnen zu erfassen und weitestgehend von der Person der Forscherin zu trennen. Die primäre Erhebungsmethode stellt daher die reflexive Fotografie dar. Diese qualitative Methode ist ein kombiniertes Fotografie-Interviewverfahren auf Basis der visuellen Soziologie (DIRKSMEIER 2009, S. 153). Nach anfänglicher Überlegung, ob eine tagebuchgestützte Erhebung räumlicher Bewegungsmuster für die Untersuchung geeignet wäre, entschied sich die Forscherin letztlich für die Methode der reflexiven Fotografie. Zwar hätte ein Tagebuch detaillierte Informationen über Bewegungsmuster liefern können, jedoch erschien es der Forscherin schwierig, dadurch die visuellen und emotionalen Dimensionen der räumlichen Erfahrungen im Alltag vollständig zu erfassen. Im Vergleich dazu erlaubt die reflexive Fotografie den interviewten Frauen, ihre Wahrnehmungen und Reaktionen auf verschiedene Alltagsräume visuell festzuhalten und somit auch die oft subtilen Aspekte ihrer Raumerfahrung zu dokumentieren. Bei der reflexiven Fotografie bittet die wissenschaftlich Beobachtende Person die Probandinnen, zu bestimmten Themenkomplexen Fotografien mit einer Kamera aufzunehmen (ebd., S. 164). Diesen wird dabei die Möglichkeit gegeben, ihre Bildmotive frei und ohne direkte oder indirekte Beeinflussung durch die forschende Person auszuwählen. Dieser Entscheidungsspielraum kann eine motivierende Wirkung haben (ebd., S. 163ff.). Sweetmann hebt hervor, dass die reflexive Fotografie dazu dient, „ein Konzept operationalisierbar zu machen, das ansonsten schwer zu entdecken oder zu untersuchen wäre“ (SWEETMANN 2009, S. 506). Im Rahmen dieser Forschungsarbeit wurden die per Zufall

ausgewählten kopftuchtragenden Muslimas gebeten, mit ihrer Handykamera sieben Tage lang bis zu zehn Aufnahmen in ihren Alltagsräumen zu machen. Die Anzahl der Fotografien wurde begrenzt, um die Probandinnen dazu anzuregen, ihre Bildauswahl bewusst zu treffen. Insgesamt tätigten die Probandinnen 117 Aufnahmen. Zu Beginn der Untersuchung wurde der ersten Probandin eine Einwegkamera zur Verfügung gestellt, um zu evaluieren, ob diese Methode besser geeignet wäre als die Nutzung der Handykamera. Sie erwies sich jedoch als wenig effektiv, da sie nicht die gewünschte Bildqualität und Benutzerfreundlichkeit bot. Daher wurde für die weiteren Probandinnen die Verwendung ihrer Handykamera festgelegt. Diese Änderung ermöglichte eine flexiblere und präzisere Dokumentation der Raumerfahrungen, da Handykameras eine höhere Bildqualität und eine einfachere Handhabung im Vergleich zur Einwegkamera bieten.

Die Probandinnen erhielten folgenden Arbeitsauftrag:

- Welche Orte und Räume sind für meinen Alltag wichtig / prägen meinen Alltag?
- Welche Orte und Räume erlebe ich möglicherweise aufgrund meines Kopftuchs anders als Frauen ohne Kopftuch?
- An diesen Orten und Räumen habe ich mich gefreut / freue ich mich, dass ich ein Kopftuch trage und an diesen Orten und Räumen habe ich mich mit meinem Kopftuch nicht wohl gefühlt / fühle ich mich nicht wohl.

Die Formulierung der Fragestellungen wurde während des Datenerhebungsverfahrens an das Verständnis der Probandinnen vereinfacht angepasst. Mit der Methode der reflexiven Fotografie werden zwei verschiedene Datenformen erhoben (DIRKSMEIER 2009, S. 165): einerseits die visuellen Informationen in Form von Fotografien und andererseits die sprachlich-textuelle Deutung der Aufnahmen durch das anschließende Interview. Dabei wurde bewusst das leitfadengestützte qualitative Experteninterview gewählt; die Gründe hierfür werden im folgenden Abschnitt näher erläutert. Zur Beantwortung der Forschungsfragen werden vorrangig die Interviewaussagen der Probandinnen betrachtet, während das Bildmaterial die textliche Analyse unterstützt. Eine eigenständige wissenschaftliche Auswertung der Fotografien findet nicht statt, da diese im methodischen Vorgehen nicht als eigenständiges Forschungsergebnis

gelten, sondern ausschließlich den Forschungsprozess unterstützen sollen. Nach Dirksmeier sollten die Aufnahmen „nicht allein als Datenquelle dienen, sondern in einem Sinnzusammenhang von Entstehung, Motivation zur Aufnahme und Wahrnehmung des Subjekts eingebettet werden“ (DIRKSMEIER 2013, S. 95). Die Bilder sollen den Beforschten die Möglichkeit bieten, sich auszudrücken und die verbale Verdeutlichung während der Interviewphasen unterstützen. Die Verwendung des Aufnahmемaterials wurde vorab von den Probandinnen genehmigt. Die Interviewpartnerinnen wurden auf freiwilliger Basis um ein Selbstporträt von sich gebeten, um ihre alltägliche Kleidungsweise darzustellen. Alle Personen wurden auf dem gesamten Aufnahmемaterial aus Datenschutzgründen durch Verpixeln unkenntlich gemacht.

#### **4.2.3 Leitfadengestütztes Experteninterview – Begründung und Durchführung**

Nach Kruse müssen bei der Auswahl der geeigneten Interviewform für eine Forschungsarbeit verschiedene Aspekte berücksichtigt werden, wie die Zielgruppe, die Intensität der Interviewsteuerung, die Verteilung der Gesprächsrollen zwischen Forschenden und Beforschten sowie der Umgang mit Selbstreflexivität und Eigenzurücknahme (KRUSE 2015, S. 63ff.). Da die Erfassung der biographischen Hintergründe sowie das Wahrnehmen und Erleben von Alltagsräumen der Probandinnen im Fokus der Forschungsarbeit stehen, wurde die Methode des Einzelinterviews gewählt. In diesem Fall besitzen die befragten muslimischen Frauen mit Kopftuch ein Spezialwissen über den erforschten sozialen Sachverhalt und werden daher als Expertinnen gesehen (SCHIRMER 2009, S. 83). Flick fordert bei der Wahl der Forschungsmethode „Gegenstandsangemessenheit“ (FLICK 2004, S. 19). Daher wurde nach einem Probeinterview entschieden, sich mit dem Konzept des Leitfadeninterviews an die Forschungsfrage heranzutasten. Nach Kruse wird dieses als eine Art des qualitativen Interviews beschrieben. Für diese Form wird ein Leitfaden mit Fragen ausgearbeitet, den Helfferich als „vorab vereinbarte und systematisch angewandte Vorgabe zur Gestaltung des Interviewablaufs“ definiert (HELFFERICH 2014, S. 560). In der vorliegenden Forschungsarbeit wurden die Interviewfragen nach vorheriger Entwicklung anhand eines Leitfadens festgelegt und während des Gesprächs je nach Interviewpartnerin und Kontext geringfügig angepasst.



Einer der Gründe für die Wahl eines Interviewleitfadens ist, dass, wie nach Schirmer beschrieben, aufgrund der Verwendung ähnlicher Begriffe und Bezeichnungen die Qualität der Dokumentation und Aufzeichnung erhöht wird (SCHIRMER 2009, S. 80ff.).

Der erstellte Interview-Leitfaden umfasst offene, geschlossene und biographisch-narrative Fragen. Er soll sicherstellen, dass keine wesentlichen Aspekte der Forschungsfrage im Interview übersehen werden und die Aussagen der Befragten sich nicht zu weit vom Interessengebiet der Themenstellung entfernen (MAYER 2013, S. 38). Der Leitfaden wird flexibel an die Interviewsituation angepasst. Während der Interviewphase werden neu gewonnene Erkenntnisse in den Leitfaden aufgenommen, um sie in weiteren Gesprächen erneut abzufragen. Meyer et al. empfehlen, dass die Interviewfragen kurz, konkret, unmissverständlich und in einfacher Wortwahl formuliert werden sollten (MEYER et al. 2011, S. 95). Da die Probandinnen aus unterschiedlichsten Sozial- und Bildungsschichten stammen und ihre Sprachkenntnisse variieren, musste die Wortwahl der Interviewfragen an die Gesprächspartnerinnen angepasst werden. Vor Beginn der Interviewsituation wurde den Probandinnen, wie von Gläser und Laudel beschrieben (GLÄSER et al. 2010, S. 141), Zweck und Ziel der Arbeit erläutert. Sie wurden darüber aufgeklärt, dass alle personenbezogenen Daten anonymisiert werden. Außerdem wurde ihr Einverständnis zum Aufzeichnen des Interviews eingeholt (ebd. S. 144). Nach Gläser und Laudel sollte eine sogenannte „Anwärmefrage“ (ebd. S. 145), d. h. eine leicht zu beantwortende Frage das Interview einleiten, um den Probandinnen Sicherheit zu geben. Daher wurden sie im ersten Fragenblock gebeten, sich vorzustellen, allgemein über ihre Entscheidung für das Tragen des Kopftuchs zu berichten und ihre Gedanken beim Fotografieren ihrer Alltagsräume zu schildern. Der zweite Fragenblock soll dazu anregen, anhand ihrer gemachten Aufnahmen über ihre biographischen Hintergründe, ihre Wahrnehmung und ihr Erleben von Alltagsräumen zu berichten. Der Sinn der offenen Fragen und das Erzählen anhand der aufgenommenen Bilder soll darin bestehen, die individuelle Form der Äußerung und die Äußerungslänge zu fördern. „Der wesentliche Vorteil dieser Methode in Hinblick auf das hier beschriebene Forschungsvorhaben besteht in der Erfassung sozialer Wirklichkeit aus der Perspektive der handelnden und erleidenden Subjekte“ (JAKOB 1997, S. 222).

Im Datenerhebungsprozess stellt die Transkription der Interviews einen wesentlichen Schritt dar, um die Informationen aus den leitfadengestützten Experteninterviews detailliert und systematisch auswerten zu können. Unter Transkription versteht man die Umwandlung eines mündlichen Interviews von einem Tonträger in eine Textdatei (HUG 2010, S. 134). Neben Sätzen und Wörtern können dabei auch nonverbale Äußerungen dokumentiert werden. Genauigkeit und Länge der Transkripte hängen laut Langer von dem Forschungsgegenstand, dessen Ziel und den Fragen ab (LANGER 2010, S. 516). Für die vorliegende Arbeit wurden die aufgezeichneten Interviews durch die Forscherin vollständig wörtlich transkribiert. Die parasprachlichen Elemente wurden dabei nicht erfasst, da sie für die Analyse nicht von Bedeutung sind. Diese Vorgehensweise orientiert sich an Flick, der festhält, dass eine sehr präzise Transkription im Falle qualitativer Studien nicht zwingend erforderlich ist. Er empfiehlt, dass „nur so viel und so genau [...] transkribiert [werden sollte], wie notwendig erscheint“ (FLICK 1995, S. 161).

#### **4.2.4 Auswahl der Untersuchungssubjekte und Durchführung der Datenerhebung**

Als Untersuchungsraum wurde aufgrund der optimalen Erreichbarkeit die Stadt Hamburg mit Umgebung gewählt. Bei der Auswahl der Probandinnen wurde darauf geachtet, dass neben den Hauptkriterien „muslimisch“ und „kopftuchtragend“ ein heterogenes Sample berücksichtigt wird. Es wurde auf eine Variation in den Bereichen „Migrationsbiographie“, „Bildungsstatus“, „Alter“, „sozialer Status“ und „Familienstand“ geachtet. Ziel der Forschungsarbeit ist es, durch die Berücksichtigung individueller Merkmale die Variation von Raumerfahrungen und Perspektiven innerhalb der Gruppe der kopftuchtragenden Muslimas abzubilden. Die Heterogenität der „Untersuchungssubjekte“ wird als wichtig erachtet, um ein umfassendes und differenziertes Bild der Lebenswelten der Befragten zeichnen zu können. Durch die Variation der Auswahlkriterien soll ein intersektionaler Ansatz ermöglicht werden. Daher untersucht die Forschung nicht ausschließlich die Kategorie „Kopftuchträgerin“, sondern auch die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Identitätsdimensionen wie Hautfarbe, Behinderung und sozialem Status. Dies dient dazu, die Vielschichtigkeit negativer Erfahrungen in Alltagsräumen und die damit verknüpften Bewältigungsstrategien angemessen zu erfassen.

Da die Forscherin selbst einen muslimischen Hintergrund hat und Kopftuchträgerin ist, wurden bewusst Probandinnen ausgewählt, die nicht aus dem Bekannten- oder Freundeskreis stammen. Diese Entscheidung verfolgt mehrere Zwecke: Zum einen soll das Risiko verringert werden, dass persönliche Beziehungen eine Beeinflussung darstellen. Es war vorteilhaft, dass die Interviewpartnerinnen nicht mit der persönlichen Sichtweise und den Erfahrungen der Forscherin zu den untersuchten Themen vertraut waren, wodurch eine Steuerung der Ergebnisse durch persönliche Perspektiven weitgehend vermieden werden konnte. Durch die Auswahl von Probandinnen außerhalb des eigenen Umfelds sollte die Objektivität der Forschung gesteigert werden. Objektivität wird in der vorliegenden Arbeit im Sinne des phänomenologischen Ansatzes verstanden. Somit wird nicht darauf abgezielt, die subjektiven Einflüsse des Forschenden vollständig auszuschließen, vielmehr wird angestrebt, durch Reflexion und Transparenz ein tiefes und authentisches Verständnis der subjektiven Erfahrungen der Beforschten zu erreichen. Darüber hinaus sollte die Auswahl einen möglichst umfassenden Einblick in die Diversität innerhalb der Gruppe der muslimischen Kopftuchträgerinnen bieten und somit die Tiefe und Bedeutung der Studie steigern. Durch die Auswahl der Probandinnen außerhalb des Bekanntenkreises wurde beabsichtigt, die Vertraulichkeit und Anonymität zu wahren, um einen offenen und ehrlichen Erfahrungsbericht zu fördern. Dabei wurde auf die Vermittlung über Moschee- oder Kulturvereine verzichtet, um eine gezielte Auswahl spezifischer Kopftuchträgerinnen zu vermeiden. Nach eingehender Überlegung wurde entschieden, kopftuchtragende Frauen zufällig auf der Straße und im Einkaufszentrum anzusprechen, wobei auch die Orte willkürlich ausgewählt wurden.

Das Herantreten an die Frauen kostete zunächst Überwindung von Seiten der Forscherin, doch nach den ersten positiven Rückmeldungen wurde die anfängliche Scheu überwunden. Im ersten Schritt wurden die angesprochenen Frauen über das Ziel und den Zweck der Studie informiert und im nächsten über die Dauer und Methode aufgeklärt. Es zeigte sich, dass die überwiegende Mehrheit dieser Frauen sofort für ein Interview bereit waren und die Intention der Arbeit unterstützten. Personen unter 40 Jahren sagten meist sofort zu, während ältere Damen zunächst Bedenken äußerten und befürchteten, die Methodik nicht vollständig zu verstehen. Diese Sorgen konnten durch eine vereinfachte Darstellung der Forschungsfrage und Methodik

ausgeräumt werden. Bei der Auswahl der Probandinnen wurde darauf geachtet, dass sie über ausreichende Deutschkenntnisse verfügen, um detailliert über ihre Raumerfahrungen berichten zu können. Nach dem ersten Kontakt wurden die interessierten Frauen noch am selben Tag kontaktiert. Dabei wurde der Arbeitsauftrag digital übermittelt. Einige wenige Frauen sagten nach der Kontaktaufnahme ab und gaben an, zeitlich nicht verfügbar zu sein. Daher wurde die Suche nach Probandinnen auf der Straße während der Interviewphase fortgesetzt, bis eine ausreichend breite Repräsentation erreicht und eine theoretische Sättigung erzielt worden war. Die Forscherin hielt es für wichtig, auch Kopftuchträgerinnen mit zusätzlichen Diskriminierungsfaktoren wie Behinderung, nicht weißer Hautfarbe oder besonderen Kleidungsweisen in die Untersuchung einzubeziehen. Diese Suche stellte sich als herausfordernd dar, weshalb die angesprochenen Frauen gebeten wurden, nach Möglichkeit Kontakte aus ihrer Umgebung zu vermitteln. Dadurch konnten weitere Teilnehmerinnen gewonnen werden, die aufgrund ihrer besonderen Eigenschaften und Erfahrungen wertvolle Perspektiven für die Forschung lieferten. Auf diese Weise wurden beispielsweise Teilnehmerinnen gefunden, die verschiedene Merkmale der Diskriminierung aufwiesen, was zur Vielfalt der Stichprobe und zur Tiefe der Untersuchung beitrug. Nach der einwöchigen Phase der Fotografie wurden die Teilnehmerinnen gebeten, ihre Aufnahmen zum Sichern an die Forscherin zu senden. Die Bilder wurden vor der Interviewsituation bewusst nicht ausgewertet, um zunächst ausschließlich den Inhalt und die Bedeutung der Fotografien durch die Beforschten analysieren zu lassen. Der Ort des Interviews konnte von den Teilnehmerinnen jeweils frei gewählt werden, um sicherzustellen, dass sie sich in der Interviewsituation wohlfühlen. Die Forscherin nahm die damit verbundenen Anfahrten in Kauf. Die einzige Bedingung war, dass im Raum keine Bekannten oder Verwandten der Teilnehmerinnen anwesend sein durften. Diese Anforderung sollte gewährleisten, dass die Interviewpartnerinnen möglichst offen und ohne direkte oder indirekte Einflussnahme ihrer Aussagen sprechen konnten. Besonders wichtig war dies bei der 13-jährigen Fatma, da ihre Mutter am gleichen Tag und am selben Ort interviewt wurde. Die Befragungen fanden auf Wunsch in einem Café statt. Mutter und Tochter durften nicht an der jeweiligen Interviewsituation der anderen Person teilnehmen, um Beeinflussungen auf beiden Seiten zu verhindern. Zehn der Interviews wurden

in halböffentlichen Räumen wie Cafés, Bäckereien oder Restaurants durchgeführt. Jeweils ein Interview fand zuhause bei der Probandin, in der Moschee und am Arbeitsplatz der Interviewpartnerin statt.

Für die Gespräche wurde kein festgelegter zeitlicher Rahmen vorgegeben, weshalb die Dauer variierte. Die durchschnittliche Länge der Interviews betrug rund 25 Minuten, wobei das längste Interview 49 und das kürzeste Interview 14 Minuten dauerte. Diese Zeiten können von Faktoren wie Sprachkenntnissen, Selbstbewusstsein, Erzählfreude und Vertrautheit mit einer Interviewsituationen abhängen (DIDERO 2014, S. 116). Vor den Interviews wurde bewusst auf ausführliche Vorgespräche verzichtet, um zu verhindern, dass die Probandinnen die Forscherin und deren Sichtweisen näher kennenlernen und somit unbeeinflusst in das Interview starten konnten. Aufgrund der Zugehörigkeit der Forscherin zur Gruppe der Befragten nahm diese Person im Forschungsprozess einen besonderen Stellenwert ein, der im weiteren Vorgehen näher erläutert wird (vgl. Abschnitt 4.4). Um die mediale und gesellschaftliche Stigmatisierung kopftuchtragender Muslimas nicht durch die Bekanntmachung spezifischer persönlicher Informationen zu begünstigen und das Persönlichkeitsrecht der Interviewpartnerinnen zu schützen, wurden die Personendaten anonymisiert. Die bürgerlichen Namen wurden, wie mit den Probandinnen besprochen, durch von der Forscherin gewählte Pseudonyme ersetzt. Mit Einwilligung der Gesprächspartnerinnen wurden alle Interviews mit einem Tonbandgerät aufgenommen.

### **4.3 Profile der Probandinnen**

In der nachstehenden Tabelle sind die Interviewpartnerinnen mit einigen spezifischen Merkmalen wie Alter und Kinderzahl aufgelistet.

<b>Pseudonym</b>	<b>Alter</b>	<b>Herkunft</b>	<b>Geburtsort</b>	<b>Kinder</b>	<b>Aktuelle Tätigkeit</b>	<b>Vielfaltsmerkmale</b>
<b>Amina</b>	18	afghanisch	Deutschland	-	Schülerin	
<b>Maria</b>	35	deutsch/ pakistanisch	Deutschland	4	Hausfrau	
<b>Leyla</b>	19	türkisch	Deutschland	-	Ausbildung	
<b>Nimi</b>	29	deutsch/angola nisch	Deutschland	-	Arbeit/Studium	Schwarze Person/Konvertitin
<b>Selma</b>	48	türkisch	Türkei	2	Schneiderin/Baugeschäft	
<b>Enisa</b>	18	türkisch	Deutschland	-	Schülerin	
<b>Maha</b>	17	türkisch	Deutschland	-	Schülerin	
<b>Dalia</b>	26	pakistanisch	Deutschland	Schwanger	Studentin	Person mit Behinderung

<b>Eva</b>	22	deutsch	Deutschland	-	Studentin	Nikabträgerin/Konvertitin
<b>Yara</b>	21	irakisch	Irak	-	Studentin	Turbanträgerin
<b>Mina</b>	24	irakisch	Irak	-	Studentin	
<b>Anita</b>	26	indonesisch	Indonesien	-	Studentin/Media Markt	
<b>Katja</b>	40	deutsch	Deutschland	4	Reinigungskraft	Konvertitin
<b>Fatma</b>	13	deutsch/ nigerianisch	Deutschland	-	Schülerin	Schwarze Person

## 4.4 Methodenreflexion

In der vorliegenden Dissertation werden zwei zentrale methodische Ansätze angewendet: die reflexive Fotografie und die leitfadengestützte Expertenbefragung. Diese Auswahl zielt darauf ab, die verschiedenen Facetten der individuellen Raumwahrnehmungen und Bewältigungsstrategien der Forschungsteilnehmerinnen zu erfassen und zu analysieren. Die Methode der reflexiven Fotografie ermöglichte es den Probandinnen, ihre persönlichen Erlebnisse und Sichtweisen visuell darzustellen. Ursprünglich war geplant, die Fotografien einzeln zu analysieren. Diese Entscheidung wurde jedoch während der Interviewphase revidiert, da die Forscherin es als effektiver empfindet, eine ganzheitliche Analyse im Rahmen der narrativen Interviews vorzunehmen. Auf diese Weise soll sichergestellt werden, dass die visuellen Eindrücke im Kontext der verbalen Erklärungen der Probandinnen interpretiert werden können. Die leitfadengestützte Expertenbefragung ergänzt die visuellen Daten durch ausführliche mündliche Erzählungen, die während der strukturierten Gespräche gesammelt wurden. Die Interviews wurden an Orten durchgeführt, die von den Teilnehmerinnen selbst gewählt wurden, um ihre Komfortzone zu respektieren und eine offene Kommunikation zu fördern. Obwohl die Wahl der Intervieworte für die Forscherin mit langen Anfahrtswegen verbunden war, führte die Entscheidung, den Ort des Gesprächs von den Teilnehmerinnen bestimmen zu lassen, dazu, dass sich die Probandinnen in ihrer vertrauten Umgebung maximal wohlfühlten. Dies trug nach Einschätzung der Forscherin zu authentischen Antworten bei. Dennoch kam es gelegentlich zu Störungen, wie beispielsweise durch laute Musik in einem Café, die das Gespräch mit Nimi beeinflusste, oder einen Mann am Nachbartisch, der das Interview mit Katja unterbrach. Während des Interviews sagte die deutschstämmige Konvertitin Katja: „Das ist nicht so einfach!“ Daraufhin mischte sich ein älterer Herr ins Gespräch ein und äußerte seine Neugier: „Was ist nicht einfach?“ Katja antwortete: „Mit einem Kopftuch in dieser Gesellschaft.“ Der Herr entgegnete: „Das ist ja auch schwierig, weil das nicht hierher passt. Woher kommen Sie eigentlich?“ Katja erklärte, dass sie aus Deutschland komme, was er schwerlich zu glauben schien. Im weiteren Gespräch äußerte er, dass solche Kleidung nur in den Ländern getragen werden solle, aus denen die Menschen stammen. Katja fragte ihn



daraufhin, was er denn denke, aus welchem Land sie denn komme. Als er nicht antwortete, betonte sie nochmals, dass sie in Deutschland geboren und aufgewachsen sei und dass das Kopftuch Teil ihrer Identität als Muslima sei. Sichtlich überrascht von Katjas Reaktion entgegnete er: „Naja, wenn Sie das tragen wollen, habe ich ja kein Problem damit.“ Damit verließ er das Gespräch. Solch eine unvorhersehbare Einmischung kann von den Probanden als störend empfunden werden. Im Falle von Katja wurde diese Situation von der Forscherin nicht als gravierende Belastung wahrgenommen. Vielmehr bestätigte der Vorfall die alltäglichen Erfahrungen und Herausforderungen im Umgang mit gesellschaftlichen Vorurteilen in Alltagsräumen. Dieser Vorfall verdeutlicht nicht nur die Herausforderungen, mit denen kopftuchtragende Muslimas in Alltagsräumen konfrontiert sind, sondern bestärkte die Forscherin auch in ihrem Engagement, den muslimischen Frauen mit Kopftuch eine Stimme zu verleihen, ihre Lebensrealitäten detailliert und präzise zu erfassen und die Vielfalt ihrer Erfahrungen angemessen zu repräsentieren. Die Reflexion über die eigene Wahrnehmung und potenzielle Vorurteile werden von der Forscherin in der vorliegenden Arbeit als wichtig erachtet.

Während der Rekrutierungsphase fiel der Autorin auf, dass sie anfänglich alle Frauen mit Kopftuch automatisch als Muslimas identifizierte. Diese Annahme erwies sich als falsch, als sich herausstellte, dass eine der angesprochenen Frauen jüdischen Glaubens war. Diese reagierte auf die Verwechslung mit einem Lächeln und entgegnete, dass sie oft für eine Muslima gehalten werde. Aufgrund dieses Vorfalls ging die Forscherin künftig sensibler und bewusster mit dem Anreden von Probandinnen um. Zudem kam es aufgrund von Verzögerungen bei dem Fotografieren zu methodischen Herausforderungen, da einige Interviews kurzfristig um eine Woche verschoben werden mussten. Diese Änderungen wurden jedoch nicht als wesentlicher Einfluss auf die Forschungsergebnisse betrachtet, da das Kernziel der Untersuchung – die subjektive Darstellung der Erfahrungen der Probandinnen – nicht beeinträchtigt wurde.

Die Forscherin ist sich bewusst, dass ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der Befragten im Forschungsprozess einen besonderen Stellenwert einnimmt. Dies wurde bereits zu Beginn der

Rekrutierungsphase der Interviewpartnerinnen deutlich, als sie aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Untersuchungsgruppe und des damit verbundenen höheren Maßes an Vertrauen und Empathie keine Absagen erhielt. Die Zugehörigkeit zur Untersuchungsgruppe ist als vorteilhaft zu bewerten, da sie den Zugang zu den Frauen erleichterte. Die Tatsache, dass die Forscherin eine junge deutsch-indische Muslima mit Kopftuch ist und daher einen ähnlichen kulturellen und religiösen Hintergrund wie die Probandinnen teilt, wird als positiver Umstand für die Interviewsituationen betrachtet. Der Zugang zu den Kopftuchträgerinnen wurde durch die muslimische Sozialisation der Forscherin und ihr Aufwachsen in zwei Kulturen erleichtert. Das sprachliche und kulturelle Wissen über die muslimische Lebensweise führte nach Ansicht der Autorin zu einem vertrauensvollen und offenen Umgang mit den muslimischen Kopftuchträgerinnen. Einige Forscher betonen bei einer solchen Konstellation den Wegfall eines „hierarchischen“ Verhältnisses (SAHIN 2014, S. 161). Aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen mit dem Kopftuch fiel es der Forscherin leicht, sich in die Lebenswirklichkeit der Frauen hineinzusetzen und deren Emotionen nachzuvollziehen. Diese persönliche Erfahrung ermöglichte es ihr, die Lebensrealitäten und Herausforderungen der Befragten empathisch zu erfassen und sensibel zu interpretieren. Obwohl die Forscherin die Interviewpartnerinnen persönlich nicht kannte und die Interviewsituation die erste Begegnung nach der Rekrutierung war, konnte während des Gesprächs ein gewisses Vertrauensverhältnis aufgebaut werden, das sowohl von den Befragten als auch von der Forscherin als spürbar empfunden wurde. Bei der Auswertung des Interviews mit Selma fiel der Forscherin auf, dass zwischen der Anrede „Sie“ und „du“ gewechselt wurde. Dies erklärt sich durch das Vertrautheitsgefühl, das während des Interviews entstanden war. Die Probandinnen verwendeten zahlreiche arabische Begriffe wie „masjid“ (Moschee), „inshallah“ (so Gott will), „alhamdulillah“ (Gott sei Dank) oder „salam“ (Frieden) und setzten voraus, dass die Forscherin diese verstand. Da dieser die Begriffe vertraut sind, war keine Übersetzung erforderlich, was die Kommunikation erleichterte und das Risiko von Missverständnissen reduzierte. Insgesamt war die Stimmung zwischen der Interviewerin und den Befragten durchweg positiv.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Rückblick auf die Methodik zeigt, dass die Kombination aus reflexiver Fotografie und leitfadengestützter Expertenbefragung für die

vorliegende Arbeit geeignet ist. Dadurch gelang es der Forscherin, die subjektiven Perspektiven der Probandinnen umfassend und vielseitig zu erfassen. Trotz Herausforderungen und Anpassungen der Methoden wurde ein detailliertes Verständnis der persönlichen Erfahrungen erreicht, was für die wissenschaftliche Analyse als wesentlich erachtet wird.

## **4.5 Datenauswertungsverfahren**

Der Prozess der Datenanalyse begann unmittelbar nach der Transkription der ersten Experteninterviews, obwohl noch weitere Befragungen folgen sollten. Zur systematischen Analyse der erhobenen Daten wurde der sozialwissenschaftliche Ansatz der Grounded Theory gewählt. Deren Grundsätze wurden 1967 von den Soziologen Barney Glaser und Anselm Strauss in ihrem Buch „The Discovery of Grounded Theory“ formuliert. Diese Theorie, oft auch als „gegenstandsbegründete Theoriebildung“ bezeichnet, soll nicht als spezifisches Verfahren, sondern als analytischer Ansatz betrachtet werden, bei dem Theorien unmittelbar aus empirischen Daten entwickelt werden (KUCKARTZ 2010, S. 73f.). Ziel dieses Ansatzes ist es, Theorien zu entwickeln, die auf systematisch analysierten Daten basieren. Dabei können verschiedene Dokumente, wie im vorliegenden Fall Interviews, satz- oder abschnittsweise analysiert werden. Ein wesentliches Prinzip der Grounded Theory ist der fortlaufende Vergleich der analysierten Daten, der es erlaubt und erfordert, auf bereits analysierte Daten zurückzugreifen und diese erneut zu untersuchen. Der Prozess der Grounded Theory folgt einer „Triade der analytischen Operation“ (STRAUSS 1994, S. 46), die aus den Schritten der Datenerhebung, des Memo-Schreibens und des Kodierens besteht. In der qualitativen Forschung beginnt die Datenanalyse mit der Erstellung sogenannter „Memos“. Diese halten Gedanken und Überlegungen von der Erhebung bis zur Interpretation der Daten fest und unterstützen den Forscher kontinuierlich (KUCKARTZ 2010, S. 46). Memos können sich auf bestimmte Sätze, einzelne Wörter oder theoretische Konzepte beziehen; sie eignen sich auch zur Aufzeichnung komplexer Ideen. Sie erleichtern das Verständnis der einzelnen Schritte im Forschungsprozess und unterstützen die Interpretation der Daten. Im Laufe des Analyseprozesses nehmen die Memos an Komplexität zu, da sie miteinander verknüpft und zusammengefasst werden. Dies akkumuliert Überlegungen und methodische Ansätze und

bereichert den gesamten Forschungsprozess. Die Memos dienen auch als Grundlage für das Verfassen des Forschungsberichts (ebd., S. 25f.). Bei der Datenauswertung spielt die Erstellung von Memos eine wesentliche Rolle, um Hypothesen und reflexive Gedanken festzuhalten. Die Forscherin empfand die Erstellung von Memos insbesondere für den Vorgang des Kodierens als wertvoll, um ihre Gedanken zu ordnen und zu verknüpfen.

Für die Auswertung der 14 Interviews mit kopftuchtragenden Muslimas wurde das Analyseverfahren der Grounded Theory gewählt. Ein wesentlicher Aspekt dieser Methodologie ist die präzise Kodierung, die darauf abzielt, das erhobene Datenmaterial zu strukturieren und zu organisieren. Bei diesem Ansatz werden die drei Formate offenes, axiales und selektives Kodieren unterschieden. Beim offenen Kodieren werden die Daten aufgeteilt, konzeptualisiert und neu zusammengesetzt, um erste vorläufige Kategorien zu ermitteln. Das axiale Kodieren vertieft diese Analyse, indem die zentrale Kategorie intensiver untersucht wird, was das Verständnis der Beziehungen zwischen Kategorien und Unterkategorien verbessert. Beim selektiven Kodieren werden die Hauptkategorien, die sich in den vorangegangenen Phasen herauskristallisiert haben, als Leitfaden für die weitere Stichprobenziehung und Datenerhebung verwendet. Die Theorien werden weiter verdichtet und in ein umfassendes theoretisches Modell integriert. Dieser iterative Prozess gewährleistet eine kontinuierliche Überprüfung und Anpassung der entstehenden Theorien und ermöglicht eine maximal tiefe und genaue Analyse der empirischen Daten.

Die Entscheidung für den Ansatz der Grounded Theory wurde aus verschiedenen Gründen getroffen: Da das Forschungsthema des Raumerlebens der kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland noch wenig erschlossen ist, wird die gegenüber neuen und unvorhergesehenen Ergebnissen offene Grounded Theory als geeignet erachtet. Zudem wird sie aufgrund ihrer Flexibilität und dynamischen Vorgehensweise als passend angesehen, da sie es erlaubt, die vielfältigen Phänomene des Raumerlebens detailliert auszuarbeiten. Dieser Ansatz unterstützt das Ziel, die kollektiven und vor allem die individuellen Erlebnisse der befragten kopftuchtragenden Muslimas in Alltagsräumen umfassend und tiefgreifend zu erfassen.

Für die Auswertung der Daten wurde das Analyseprogramm MAXQDA verwendet, welches beim strukturierten Kodieren und Erstellen von Kategorien eine große Unterstützung darstellt. Zunächst wurden die gesamten transkribierten Interviews in MAXQDA importiert, um durch das initiale Kodieren einen Überblick über die Daten zu gewinnen. Für die ersten Interview-Skripte entschied sich die Forscherin für die von Charmaz vorgeschlagene Methode „Line-by-Line Coding“ (CHARMAZ 2014, S. 144), bei der jede einzelne Zeile des Materials kodiert wird. Dies hat den Vorteil, dass neben einer ersten Strukturierung der Daten bereits ein Gefühl für das Material entwickelt werden kann. Dabei fielen der Forscherin Sätze und Begriffe auf, die beim Durchlesen der Transkripte nicht ins Auge sprangen. Diese aufwendige Art des Kodierens wurde so lange fortgesetzt, bis eine umfassende und tiefgründige Analyse des gesamten Interviewmaterials erreicht war und keine neuen Themen oder Kategorien mehr identifiziert werden konnten. Dies war nach der Analyse von vier Interview-Skripten der Fall. Die weiteren Interview-Skripte wurden im nächsten Schritt dem sequentiellen Kodieren unterzogen, was bedeutet, dass anstelle einzelner Zeilen mehrere zusammenhängende Sätze und Abschnitte einem Kode zugeordnet wurden. Anschließend nahm die Forscherin die axiale Kodierung vor, bei der die in der offenen Kodierung erstellten Kategorien zusammengeführt, gewichtet und nach ihrer Relevanz geordnet wurden. Zudem wurden zu den Kategorien Subkategorien entwickelt. Im dritten Schritt des selektiven Kodierens entschied sich die Forscherin für die folgenden acht Hauptkategorien und die dazugehörigen Subkategorien:

**1. Kategorie: Personenhintergrund**

Subkategorien: Name; Alter; Nationalität, Geburtsort; Zahl der Kinder; Beruf; Besonderheiten

**2. Kategorie: Hintergründe der Kopftuchentscheidung**

Subkategorien: persönliche Motivation; familiäre Motivation; religiöser Grund; kultureller Grund; politischer Grund

**3. Kategorie: Selbstwahrnehmung**

Subkategorien: Identitätskonstruktion; Selbstbild; Einfluss von Fremdwahrnehmung

**4. Kategorie: Raumtypen**

Subkategorien: öffentlicher Raum; halböffentlicher Raum; privater Raum

## **5. Kategorie: Raumpräferenzen**

Subkategorien: topophile Räume; topophobe Räume; topoambivalente Räume

## **6. Kategorie: Ursachen positiven Raumerlebens**

Subkategorien: persönliche Relevanz; positive Interaktionen; ästhetische Wertschätzung; Sicherheit und Schutz; soziale Unterstützung

## **7. Kategorie: Emotionale Reaktionen auf positives Raumerleben**

Subkategorien: Freude; Zugehörigkeitsgefühl, Sicherheitsgefühl; Entspannung

## **8. Kategorie: Ursachen negativen Raumerlebens**

Subkategorien: Diskriminierung; soziale Isolation; Sicherheitsbedenken; negative Vorerfahrungen

## **9. Kategorie: Emotionale Reaktionen auf negatives Raumerleben**

Subkategorien: Angst; Frustration; Hilflosigkeit; Trauer; Resignation

## **10. Kategorie: Bewältigungsstrategien**

Subkategorien: Handlungsstrategien; Denkstrategien

Nach Ausarbeitung der für die Forschungsfrage relevanten Kategorien und Subkategorien soll das vierstufige Modell von Ralf Bohnsack im integrativen Ansatz für die weiterführende Datenanalyse herangezogen werden. Die Forscherin ist sich der unterschiedlichen philosophischen Grundlagen und Forschungstraditionen der Ansätze bewusst. Während die Grounded Theory darauf abzielt, ein breites Spektrum von Phänomenen, ohne vorherige theoretische Definition zu erforschen, will der Ansatz von Bohnsack tiefere kulturelle und soziale Strukturen innerhalb bestimmter Gruppen verstehen. Die Verknüpfung beider Ansätze wird für die vorliegende Arbeit als Mehrwert erachtet, da sie eine umfassende und detaillierte Analyse der sozialen Realitäten kopftuchtragender Muslimas ermöglicht. Die durch die Grounded Theory identifizierten Kategorien sollen als grundlegende Bausteine der interviewübergreifenden Analyse verstanden werden. Das vierstufige Modell von Bohnsack soll dem Material eine strukturierte und theoretisch fundierte Form geben. Die vier Stufen nach Bohnsack – formulierende und reflektierende Interpretation, Diskursbeschreibung und Typenbildung – ermöglichen aus Sicht der Forscherin eine vertiefte Auseinandersetzung mit den durch die Grounded Theory generierten Kategorien. Da die Stufen aufeinander aufbauen,

können sie die empirisch fundierten Kategorien in einen größeren theoretischen und gesellschaftlichen Kontext integrieren.

In der vorliegenden Untersuchung soll nach der Kodierung des Datenmaterials durch die Grounded Theory die dokumentarische Methode nach Bohnsack für die interviewübergreifende Darstellung und Interpretation der Untersuchungsergebnisse folgendermaßen adaptiert werden:

### **1. Formulierende Interpretation**

Im ersten Schritt des Analyseverfahrens werden die Daten zusammengefasst, die das Raumerleben der kopftuchtragenden Muslimas beschreiben. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Herausforderungen in öffentlichen, halböffentlichen und privaten Alltagsräumen gerichtet. Hierbei werden ausgewählte Alltagsräume detailliert beschrieben und die Darstellungen der Frauen in den Mittelpunkt gestellt. Ziel dieses Schrittes ist es, die Beschreibungen und Erzählungen der Muslimas hinsichtlich ihres Raumerlebens zu erfassen, ohne bereits eine Interpretation vorzunehmen.

### **2. Reflektierende Interpretation**

Bei der zweiten Stufe, der reflektierenden Interpretation, liegt der Fokus auf der Analyse der Bewältigungsstrategien, die kopftuchtragende Muslimas in Alltagsräumen anwenden. Hierbei werden die tiefer liegenden Muster und Strukturen herausgearbeitet, die sie nutzen, um auf spezifische räumliche Situationen zu reagieren. Ihre subjektiven Erfahrungen werden mit den breiteren sozialen, kulturellen und persönlichen Faktoren verknüpft, die ihre Copingstrategien beeinflussen. Diese Analyse bildet den Kern der Arbeit und soll erforschen, welche Bewältigungsmechanismen die untersuchte Gruppe von Frauen entwickelt, um alltägliche räumliche Herausforderungen zu bewältigen.

### **3. Typenbildung**

In der vorliegenden Untersuchung wird die Reihenfolge des Stufenmodells nach Bohnsack angepasst, indem die „Typenbildung“ – normalerweise die vierte Stufe – vorgezogen wird. Diese Vorgehensweise ermöglicht es, vor der Einzelfallanalyse Typen in den Copingstrategien

der kopftuchtragenden Muslimas zu identifizieren und herauszuarbeiten. Die Typenbildung soll dazu beitragen, den Facettenreichtum der Erfahrungen und Strategien systematisch darzustellen.

#### **4. Einzelfallanalyse**

In der letzten Stufe der Analyse erfolgt eine detaillierte Darstellung der individuellen Fälle. Ziel ist es, die in der dritten Stufe entwickelten Bewältigungstypen durch die Einzelfallanalyse zu veranschaulichen. Dies soll ein umfassendes Bild der individuellen und sozialen Dynamik der kopftuchtragenden Frauen vermitteln. Die Einzelfallanalyse verdeutlicht die Verknüpfung zwischen der individuellen Erfahrung mit den zuvor identifizierten Typen und liefert ein vertieftes Verständnis der komplexen Lebensrealitäten und Herausforderungen der Probandinnen.

Der in dieser Forschungsarbeit angewandte induktive Ansatz ermöglicht eine breite und tiefgehende Analyse des Datenmaterials, indem nicht nur die Kategorien im Fokus stehen, sondern auch komplexe Bedeutungsstrukturen innerhalb des Datenmaterials erschlossen werden können.



## **5 Interviewübergreifende Darstellung und Analyse der Untersuchungsergebnisse**

Der fünfte Teil der Forschungsarbeit, das Empirie-Kapitel, stellt den Schwerpunkt dieser Arbeit dar. Es beschäftigt sich mit der interviewübergreifenden Darstellung und Analyse der Untersuchungsergebnisse. Der erste Abschnitt des empirischen Kapitels beginnt mit den Selbstvorstellungen der Probandinnen und deren biographischen sowie soziokulturellen Hintergründen. Im anschließenden Abschnitt wird die Grundlage für die Untersuchung geschaffen, indem verschiedene alltägliche Räume vorgestellt werden, die von kopftuchtragenden Muslimas als topophob, topoambivalent und topophil wahrgenommen werden. Danach wird der strategische Umgang mit diesen Räumen analysiert, wobei der Fokus sowohl auf konfrontative und vermeidende handlungsstrategische als auch auf denkstrategische Ansätze zur Bewältigung von Herausforderungen gelegt wird. Im dritten Teil des Kapitels erfolgt die Klassifizierung der Bewältigungstypen. Daraufhin wird, im Sinne der phänomenologischen Herangehensweise, das Augenmerk auf die individuellen Analysen der Probandinnen gelegt. Dazu wird für die in der vorherigen Passage klassifizierten Bewältigungstypen eine Probandin ausgewählt, deren biographische Erfahrungen und Subjektpositionen (im Sinne der Selbstwahrnehmung) sowie ihre intersektionalen Erfahrungen (im Sinne der Fremdwahrnehmung) analysiert werden. Ziel dieser systematischen Herangehensweise ist es, den Einfluss der Selbstwahrnehmung und der durch intersektionale Diskriminierung beeinflussten Fremdwahrnehmung auf die Wahl und Anwendung der Bewältigungsstrategien zu ermitteln. Zuletzt wird eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse der jeweiligen Einzelfallanalyse gegeben.

### **5.1 Selbstvorstellungen der Probandinnen – Einblicke in biographische und soziokulturelle Hintergründe**

Im Folgenden wird ein Einblick in die biographischen und soziokulturellen Hintergründe der Probandinnen gegeben. Der Forscherin ist bewusst, dass dieser Ansatz nicht den Anspruch auf absolute Objektivität erhebt, was jedoch nicht im Sinne dieser Arbeit wäre. Deren Ziel besteht

darin, im Einklang mit dem phänomenologischen Ansatz, bei dem die subjektiven Erfahrungen im Mittelpunkt stehen, die persönlichen Perspektiven der Probandinnen hervorzuheben. Die Darstellung basiert überwiegend auf den Wortlauten der Interviewten, wobei nur der Zeitpunkt und die Gründe für das Tragen des Kopftuchs von der Forscherin fiktiv zusammengefasst wurden. Dies soll eine präzise und klare Darstellung der Kopftuchentscheidung ermöglichen. Diese vorwiegend persönliche und teilweise fiktiv erzeugte Stimme soll den Leserinnen und Lesern einen möglichst lebendigen Zugang zu den Probandinnen ermöglichen und den kopftuchtragenden Muslimas eine Stimme geben, um authentisch aus ihrer Perspektive zu berichten.

*Mein Name ist Dalia, ich bin 26 Jahre alt. Meine Eltern stammen aus Pakistan, und ich bin in Deutschland geboren. Ich studiere Psychologie im Master und habe vier Geschwister: drei Schwestern und einen Bruder. Ich bin verheiratet und erwarte im November 2019 mein erstes Kind. Seit meiner Geburt leide ich an einer genetischen Erkrankung, der Osteopetrose, die auch als Marmorknochenkrankheit bekannt ist. Die Symptome der Krankheit sind Kleinwuchs, also eine etwas geringere Körpergröße, sowie zerbrechlichere Knochen. Ich habe mich in der sechsten Klasse entschieden, ein Kopftuch zu tragen, vor allem aus religiösen Gründen. Der Wechsel auf eine neue Schule war für mich der ideale Zeitpunkt, weil ich wollte, dass meine neuen Lehrer und Mitschüler mich direkt mit Kopftuch kennenlernen. Es war anfangs schwierig, aber ich blieb standhaft und nach einiger Zeit wurde ich akzeptiert.*

*Ich bin Katja, 40 Jahre alt, und habe eine Ausbildung zur Friseurin gemacht. Allerdings habe ich in diesem Beruf nicht wirklich gearbeitet, weil er mir nicht gefallen hat. Stattdessen habe ich in verschiedenen Verkaufsbereichen gearbeitet und bin derzeit nebenbei im Haushalt [als Reinigungskraft] tätig. Ich bin gebürtige Deutsche, also komplett deutsch. Ich habe vier Brüder und eine Schwester. Jetzt habe ich selbst vier Kinder, drei Mädchen und einen Sohn. Und bin verheiratet. Ich habe mit 19 Jahren den Islam kennengelernt und mich erst zehn Jahre später entschieden, zu konvertieren und das Kopftuch zu tragen, was gegen den Willen meines Mannes war. Die Entscheidung fiel*

*mir nicht leicht, da mein Mann mich ohne Kopftuch kennengelernt hatte und es ihm schwerfiel, sich daran zu gewöhnen. Trotz der anfänglichen Schwierigkeiten und Anfeindungen auf der Straße blieb ich standhaft, musste aber das Niqab letztlich ablegen, um die Ehe mit meinem Mann zu retten.*

*Ich heiße Maha, 17 Jahre alt. Meine Eltern kommen aus der Türkei, aber ich bin hier geboren. Ich gehe noch zur Schule und komme bald in die zwölfte Klasse. Ich habe drei Geschwister. Seit der achten Klasse trage ich das Kopftuch, weil ich überzeugt bin, dass Gott es von uns möchte. Obwohl ich anfangs Angst hatte, wie meine Mitschüler und Lehrer reagieren würden, entschied ich mich dennoch dafür. Meine Freunde fanden, dass es mir steht, aber die Lehrer waren skeptisch und dachten, ich würde dazu gezwungen. Trotz einiger negativer Erfahrungen, vor allem mit Lehrern und Menschen auf der Straße, war es mir wichtig, diesen Schritt aus eigener Überzeugung zu gehen.*

*Mein Name ist Selma, ich bin 48 Jahre alt und gelernte Bekleidungsschneiderin. Zurzeit arbeite ich bei einem Immobilienmakler und erledige gelegentlich andere Tätigkeiten. Ich wurde in der Türkei geboren und habe fünf Geschwister. Ich bin verheiratet und habe drei Kinder. Meine ältesten Kinder sind 21 und 22 Jahre alt, und mein Jüngster ist acht Jahre alt. Ich bin sehr religiös aufgewachsen und habe mich durch meinen Vater, der Imam war, schon früh mit dem Kopftuch identifiziert. Bereits im Alter von acht Jahren begann ich, das Kopftuch zu tragen. Es wurde zu einem wichtigen Teil meiner Identität. Obwohl es damals schwierig war, vor allem in der Schule, wo wir um das Recht kämpften, das Kopftuch zu tragen, fühlte ich mich durch das Kopftuch innerlich gestärkt und anders als die anderen Kinder. Es war nicht nur ein religiöses Symbol für mich, sondern auch ein Ausdruck meiner persönlichen Identität.*

*Ich bin Fatma, 13 Jahre alt und Schülerin. Meine Mutter kommt aus Deutschland und mein Vater aus Nigeria. Ich habe drei Geschwister. Nach den Ferien komme ich in die achte Klasse eines Gymnasiums. Ich habe mich in den Sommerferien vor der fünften Klasse entschieden, das Kopftuch zu tragen, weil ich dachte, es wäre einfacher, den Übergang so zu gestalten. Da ich bereits in der Moschee und im Freundeskreis Kontakt*

*mit dem Kopftuch hatte und auch meine Mutter es trägt, fiel es mir nicht schwer. In der Schule hatte ich keine Probleme, da es auch andere Mädchen mit Kopftuch gab, und draußen war es anfangs etwas ungewohnt, aber insgesamt war es okay.*

*Mein Name ist Eva, ich bin 22 Jahre alt und komme aus Hamburg. Ich bin Studentin und Deutsche. Ich habe zwei Geschwister: einen älteren Bruder und eine jüngere Schwester. Ich studiere Bildungswissenschaften. Ich bin vor etwa fünf Jahren zum Islam konvertiert und habe ein halbes Jahr später begonnen, Hijab und Abaya zu tragen, später dann Chimar und schließlich vor etwa einem Jahr den Niqab. Der Übergang war nicht einfach, besonders in der Schule, wo einige Lehrer negativ reagierten und sogar versuchten, mich davon abzubringen. Auf der Straße und in der Öffentlichkeit habe ich zunehmend mehr Beleidigungen und negative Reaktionen erlebt, besonders als ich begann, nur noch schwarzen Chimar und später den Niqab zu tragen. Meine Familie hatte zunächst große Schwierigkeiten mit meiner Entscheidung, insbesondere als ich den Niqab trug, aber letztlich akzeptierten sie es, auch wenn es ihnen nicht gefiel.*

*Ich heiße Leyla und wohne in Hamburg. Ich bin 19 Jahre alt. Meine Eltern kommen ursprünglich aus der Türkei, sind aber im jungen Alter nach Deutschland gekommen. Ich wurde in Köln geboren und mache eine Ausbildung zur sozialpädagogischen Assistentin. Ich bin im zweiten und letzten Lehrjahr. Ich habe zwei ältere Schwestern. Meine Hobbys sind Bücher lesen und Zeit mit meinen Freunden verbringen. Ich habe mich im Sommer 2016 nach langer Überlegung entschieden, das Kopftuch zu tragen, weil es für mich etwas Vertrautes war und ich mich ohne es unvollständig fühlte. Obwohl ich niemandem von meinem Plan erzählt habe, um mich nicht beeinflussen zu lassen, unterstützte meine Schwester mich, als ich schließlich den Entschluss fasste. Seitdem fühle ich mich mit dem Kopftuch vollkommen, auch wenn es manchmal zu Diskriminierungen führt. Ich könnte mir nicht mehr vorstellen, ohne es aus dem Haus zu gehen.*

*Mein Name ist Maria, ich wohne in Hamburg und bin 35 Jahre alt. Mein Vater kommt aus Pakistan und meine Mutter ist Deutsche. Ich bin Diplom-Sozialpädagogin, aber derzeit nicht berufstätig. Ich bin verheiratet und habe vier Kinder. Ich habe mich in der*

*sechsten Klasse entschieden, das Kopftuch dauerhaft zu tragen, beeinflusst durch meine Familie und meine Erfahrungen in der Moschee. Obwohl ich anfangs dachte, dass alle mich anstarren würden, stellte sich schnell heraus, dass es kein großes Thema war und ich weder in der Schule noch von Lehrern negative Reaktionen erfuhr. Insgesamt habe ich keine Schwierigkeiten erlebt und bin sehr zufrieden mit meiner Entscheidung, das Kopftuch zu tragen.*

*Ich bin Amina, 18 Jahre alt. Ich gehe noch zur Schule und bin derzeit in der 13. Klasse. Ich wohne in Hamburg. Meine Eltern kommen aus Afghanistan und sind 1995 aufgrund des Krieges nach Deutschland geflohen. Ich habe drei Geschwister: eine ältere Schwester, die verheiratet ist und Kinder hat, sowie zwei jüngere Geschwister, darunter einen kleinen Bruder, die noch zur Schule gehen. Ich habe mich aus religiösen Gründen dafür entschieden, das Kopftuch zu tragen. In dieser Zeit habe ich mich intensiver mit meinem Glauben auseinandergesetzt. Ich bin gebürtige Muslima und habe die Entscheidung getroffen, das Kopftuch zu tragen, weil ich davon überzeugt bin, dass es ein Teil meines Glaubens ist. Ich habe damit angefangen, als ich 15 Jahre alt war.*

*Mein Name ist Yara, ich bin 21 Jahre alt und studiere momentan. Ich bin in Bagdad geboren, lebe aber seit meinem dritten Lebensjahr in Deutschland. Zunächst habe ich in Kiel gelebt. Vor zwei Jahren bin ich zum Studieren nach Hamburg gezogen. Ich habe zwei ältere Geschwister. Ich studiere Politikwissenschaft im 1-Fach-Bachelor. Ich habe mit 16 Jahren begonnen, das Kopftuch aus religiösen Gründen zu tragen, nachdem ich den Koran gelesen und mich intensiver mit meiner Religion auseinandergesetzt hatte. Anfangs sah ich es als Teil meiner Selbstfindungsphase und fühlte mich motiviert, religiöse Praktiken als eine Art persönlicher Rebellion zu übernehmen. Im Laufe der Zeit hat sich meine Motivation jedoch verändert. Heute trage ich es mehr aus politischem und gesellschaftlichem Widerstand, um mich mit muslimischen Frauen zu solidarisieren. Die Reaktionen in meinem Umfeld waren größtenteils normal, wobei ich seit dem Wechsel zu einem Turban vermehrt rassistische Anfeindungen erlebt habe, obwohl ich dachte, dass dies weniger offensichtlich als das klassische Kopftuch wäre.*

*Ich bin Enisa, 18 Jahre alt und in Deutschland geboren, aber meine Eltern kommen aus der Türkei. Ich besuche derzeit die Oberstufe einer Stadtteilschule. Ich habe zwei Schwestern und einen Bruder. Ich habe mich zunächst nicht getraut, das Kopftuch in der Schule zu tragen, aus Angst vor den Reaktionen der Mitschüler, die oft negativ waren und mir sagten, ich sähe hässlich aus. Eine Lehrerin vermutete sogar, dass ich dazu gezwungen wurde. Es war eine schwierige Zeit, aber ich konnte durch Gespräche mit meinen Eltern, das Schreiben und die Unterstützung meiner engen Freunde damit umgehen.*

*Ich heiße Nimi, bin 29 Jahre alt, Kauffrau für Dialogmarketing und Redakteurin. Momentan bin ich im Bereich Öffentlichkeitsarbeit angestellt und studiere zusätzlich Psychologie. Ich bin in einer Großstadt in Deutschland geboren und aufgewachsen. Meine Mutter ist halb Deutsche und halb Angolanerin, sie wurde in Angola geboren und ist dort aufgewachsen. Mein Vater ist halb Kenianer und halb von Socotra, einer jemenitischen Insel. Ich habe einen älteren Bruder, der drei Jahre älter ist als ich. Mit 18 Jahren bin ich zum Islam konvertiert. Ich habe mich im August 2017 entschieden, das Kopftuch zu tragen, weil ich dadurch Gott näherkommen wollte. Die ersten Erfahrungen waren gemischt: Anfangs war ich sehr glücklich und wurde oft positiv wahrgenommen, aber ich erlebte auch einige diskriminierende Momente und stark negative Blicke, die mir jedoch nicht völlig fremd waren. Insgesamt war es eine Entscheidung, die ich nach zehn Jahren des Überlegens getroffen habe, und ich bin froh, diesen Schritt gegangen zu sein.*

*Ich bin Anita und komme aus Indonesien. Ich bin 26 Jahre alt und Studentin. Ich studiere Medizintechnik und habe zwei Schwestern. Ich bin alleine zum Studieren nach Deutschland gekommen. Ich habe begonnen, das Kopftuch regelmäßig zu tragen, als ich nach Deutschland kam, weil ich mich damit als muslimisches Mädchen besser und sicherer fühlte. Obwohl es anfangs schwierig war, insbesondere bei der Jobsuche und in der öffentlichen Wahrnehmung, fand ich letztlich, dass das Tragen des Kopftuchs zu meiner Identität gehört und mir inneren Frieden gibt. Trotz anfänglicher Unsicherheiten*

*und Herausforderungen habe ich mich durch den Glauben gestärkt und bin überzeugt, dass Allah mir auf meinem Weg beisteht.*

*Mein Name ist Mina, ich bin eine 24-jährige Studentin und komme ursprünglich aus dem Irak. Ich habe drei Schwestern. Ich studiere jetzt im Master Religion, Dialog und Bildung. Ich begann, das Kopftuch mit zehn Jahren zu tragen, weil meine Eltern, die mich religiös erzogen hatten, es für wichtig hielten und mich davon überzeugten. Anfangs fand ich es sehr unangenehm, besonders in der Schule, wo ich direkt nach den Sommerferien unerwartet auf negative Reaktionen stieß, was mich verunsicherte und sogar zum Weinen brachte. Diese negativen Erfahrungen blieben bestehen, bis ich an Selbstbewusstsein gewann und mich intensiver mit dem Kopftuch auseinandersetzte. Als ich schließlich verstand, warum ich es trage, konnte ich besser auf Fragen und Kommentare reagieren. Seitdem fühle ich mich sicherer in meiner Entscheidung.*

## **5.2 Darstellende Vorstellung des Raumerlebens von kopftuchtragenden Muslimas mit Fokus auf die Herausforderungen in Alltagsräumen**

Für die vorliegende Forschungsarbeit wurden 14 kopftuchtragende Muslimas aus Deutschland hinsichtlich ihres Raumerlebens in verschiedenen Alltagsräumen befragt. Im Verlauf der Interviews entstanden 117 Fotografien aus ihrem Alltag. Die zehn am häufigsten genannten Orte in den Aufnahmen sind folgende:

<i><b>Orte</b></i>	<i><b>Häufigkeiten der Aufnahmen</b></i>
<i>Straße</i>	14
<i>Bahn</i>	12
<i>Zuhause</i>	11
<i>Moschee</i>	8
<i>Studienplatz</i>	7
<i>Arbeitsplatz</i>	5
<i>Spielplatz</i>	4

<i>Café</i>	3
<i>Auto</i>	3
<i>Park</i>	2

Die erste Analyse der fotografierten Räume verdeutlicht, dass die Probandinnen die verschiedenen im Alltag betretenen Räume aufgrund ihrer Raumerfahrungen unterschiedlichen Raumpräferenzen zuordnen: topophob empfundene Räume, topoambivalent empfundene Räume und topophil empfundene Räume. Unter der topophobe Beziehung, wie sie vom kanadischen Geographen Edward Relph definiert wird, fallen alle Erfahrungen von Räumen und Orten, die für ein Subjekt unangenehm sind oder Angst und Depression auslösen (RELPH 1976, S. 27). Für die kopftuchtragenden Muslimas werden Räume als topophob beschrieben, die beispielsweise ein Gefühl von Unsicherheit oder Nicht-Dazugehörigkeit auslösen. Die Raumpräferenz der topoambivalent empfundenen Räume, die bereits in der englischsprachigen Forschung als Mischform etabliert ist, ist ebenfalls für die vorliegende Forschungsarbeit von Bedeutung. Unter Topoambivalenz wird gemäß Brisudová et al. ein Raum verstanden, der gleichzeitig topophile und topophobe Emotionen auslösen kann und somit vom Subjekt als ambivalent wahrgenommen wird (BRISUDOVÁ et al. 2020, S. 203ff.). Von den erforschten Frauen werden Räume als topoambivalent erlebt, die in ihnen sowohl verschiedene positive als auch negative Gefühle auslösen. Topophil empfundene Räume hingegen sind gemäß dem amerikanischen Geographen Yi-Fu Tuan solche, die beim Subjekt eine positive emotionale Bindung und Liebe hervorrufen (TUAN 1977, S. 198). Die Probandinnen ordnen einem Raum diese Raumpräferenz zu, wenn er bei ihnen beispielsweise positive Gefühle wie Zugehörigkeit und Anerkennung weckt. Die Reihenfolge der Gliederung wurde von der Forscherin bewusst gewählt. Sie basiert sowohl auf der Häufigkeit der Aufnahmen als auch auf dem Umfang und der Intensität der Auseinandersetzung mit den Alltagsräumen in den Interviews. In den als topophob empfundenen Räumen wurden die häufigsten Aufnahmen gemacht und der größte Redeanteil eingenommen. Daher wird im Weiteren zunächst auf das Raumerleben der Probandinnen in angstausslösenden Räumlichkeiten eingegangen, gefolgt von den topoambivalenten und schließlich den als topophil empfundenen Räumen. Es sei angemerkt,



dass der Fokus dieser Arbeit darauf liegt, den Erfahrungen und Perspektiven von muslimischen Frauen mit Kopftuch eine Stimme zu geben. Daher erachtet die Forscherin die direkte Darstellung der Erlebnisse der Frauen als besonders wertvoll. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird dem Wortlaut der Probandinnen besondere Aufmerksamkeit geschenkt, um ihre Aussagen authentisch und selbstredend zu präsentieren und die subjektive Dimension dieser Forschungsarbeit hervorzuheben.

### 5.2.1 Topophobie Raumwahrnehmung

In der folgenden Darstellung werden verschiedene Räume des Alltags aus Sicht der Probandinnen als vorwiegend topophob definiert und kategorisiert. Von den befragten kopftuchtragenden Muslimas werden die angstausslösend empfundenen Räume zumeist als allgemein zugänglich definiert: „[...] *weil ich nicht weiß, wer mir entgegenkommt, weil ich nicht weiß, wer mir begegnet, und es kann ja jeder sein* [...]“ (Mina, S. 4, Z. 109f.). Sie werden von erwünschten sowie unerwünschten sozialen Begegnungen geprägt: „[...] *da trifft man Menschen mit allen möglichen Ansichten, verschiedenen politischen Meinungen* [...]“ (Mina, S. 7, Z. 191f.). Außerdem sind aus Sicht der Probandinnen die als topophob erlebten Räume durch starke Sichtbarkeit („[...] *jetzt mit Kopftuch ist es halt so, dass ich einfach angestarrt werde. Also so wie eine Außerirdische*“ (Nimi, S. 4, Z. 114f.) und eine geringe persönliche Kontrolle über das alltägliche Raumerleben („*Da hat jemand plötzlich einen Avocadokern auf mich geschmissen*“ (Enisa, S. 6, Z. 148) gekennzeichnet. Anita, die aus Indonesien stammt, berichtet von ihren Erfahrungen während ihres regelmäßigen Besuchs der Ausländerbehörde zur Verlängerung ihres Studentenvisums:

„[...] *die Mitarbeiter, die dort arbeiten, ich habe das schon einmal erlebt, als ich mein Visum verlängern wollte, dass ich beleidigt wurde, weil ich möglicherweise ein Kopftuch trage. Man hat manchmal so schlechte Worte bekommen. Es ist eine Schwierigkeit, ein Visum zu verlängern, weil ich ein Kopftuch trage*“ (Anita, S. 4, Z. 120ff.).

In der dargestellten Aussage beschreibt Anita, dass die Ausländerbehörde für sie einen topophob empfundenen Raum darstellt, da sie dort aufgrund ihres Kopftuchs beleidigt und

benachteiligt wurde. Anitas Erfahrung macht deutlich, wie durch Diskriminierungen und feindselige emotionale Reaktionen eine topophobe Beziehung zu einem Ort entstehen kann. Dabei geht es um die Umgebung, in der sich die Probandinnen bewegen. Diese Räume sind für die Frauen durch soziale Isolation, Sicherheitsbedenken und negative Vorerfahrungen geprägt, die bei ihnen Gefühle wie Angst, Frustration, Hilflosigkeit, Trauer und Resignation auslösen. Orte wie Straße, Bahn/Bus, Behörde, Rathaus, Bahnhof und Arztpraxen werden während der Phase des Fotografierens von den kopftuchtragenden Muslimas aufgenommen und als topophob empfunden definiert. Es ist auffällig, dass alle genannten Orte schwer zu umgehen sind, da sie zum Alltag gehören. Des Weiteren kann festgestellt werden, dass von den kopftuchtragenden Muslimas oftmals öffentliche Räume als topophob bezeichnet werden. Jedoch zeigen die Erzählungen der Probandinnen, dass öffentliche Räume nicht pauschal als topophob empfundene Orte beschrieben werden können, sondern dass die Raumwahrnehmung der Probandinnen stark von den sozialen Beziehungen und Interaktionen im Raum abhängig ist. Dies wird beispielsweise an der Raumerfahrung Aminos deutlich, die eine Demonstration auf offener Straße besucht:

*„Das ist eine Demo gegen [...] [den] schlechten Zustand in Turkmenistan für Muslime [...]. Da waren hauptsächlich Muslime [...] [deshalb] habe ich mich dort auch mit meinem Kopftuch wohlgefühlt. Dort war ich auf eine positive Art stolz [...], dass ich auch mit zur Gruppe gehöre. Ich konnte mich mit denen identifizieren“ (Amina, S. 4, Z. 94ff.).*

Die Straße, die von den Probandinnen oftmals als topophob empfundener Ort beschrieben wird (*„[...] weil auf der offenen Straße fühle ich mich ehrlich gesagt auch unsicher, weil ich nicht weiß, wer mir entgegenkommt [...]“ (Mina, S. 4, Z. 108f.) (vgl. Abschnitt 5.2.1.2)*), wird durch die Anwesenheit bestimmter Personen im Raum emotional beeinflusst. Während Mina sich aufgrund der fremden Personen auf offener Straße unsicher fühlt, beschreibt Amina, dass sie sich wegen der Personen mit ähnlichen kulturellen oder religiösen Überzeugungen auf der offenen Straße wohlfühlt. Demnach vermittelt die kollektive Öffentlichkeit Amina das Gefühl der Zugehörigkeit und Sicherheit.

Dennoch ist die Straße der Ort, der von den kopftuchtragenden Muslimas am häufigsten (14 Aufnahmen) als topophob empfundener Raum dokumentiert wurde, dicht gefolgt von der Bahn (12 Aufnahmen). Daher werden in den folgenden zwei Abschnitten diese Orte näher beschrieben und die Herausforderungen, die sie für die Probandinnen bedeuten, vorgestellt.

#### 5.2.1.1 Bahn



Abbildung 8: Raumerleben in der Bahn (Fotografin: Yara)

Die Bahn ist ein öffentliches Verkehrsmittel, das in Deutschland seit 1835 zur Beförderung von Menschen eingesetzt wird. Dabei kann zwischen S-Bahn, U-Bahn, Regionalbahn und Fernzug unterschieden werden. Die Raumstruktur variiert je nach Art der Bahn. S- und U-Bahn bestehen überwiegend aus mehreren aneinandergereihten Wagen mit Sitz- und Stehplätzen, wobei die Sitzplätze größtenteils in Gruppen von zwei

gegenüberliegenden Sitzen angeordnet sind. In der Regionalbahn und in den Fernzügen sind die Sitzplätze hauptsächlich in Zweiersitzen hintereinander aufgereiht; vereinzelt finden sich auch Viererblöcke, ähnlich wie in der S- und U-Bahn, jedoch mit zusätzlichen Tischen. Darüber hinaus gibt es gelegentlich Abteile, die diesen Raum theoretisch von einem öffentlich zugänglichen in einen halböffentlichen Ort umwandeln können. Die Bahn zeichnet sich als ein Ort aus, an dem auf begrenztem, engem Raum gesellschaftliche Vielfalt aufeinandertrifft. Sie ist ein Transportmittel, das aus zeitlichen, ökonomischen und ökologischen Gründen für viele Menschen von großer Bedeutung ist. Aufgrund der freien Zugänglichkeit kann die Bahn als ein Ort intensiver sozialer Interaktion beschrieben werden, an dem die Passagiere mehr oder weniger gezwungen sind, direkt oder indirekt miteinander zu interagieren. Auch der Sicherheitsaspekt spielt für die Reisenden aufgrund des offenen Zugangs eine Rolle.

Frauen mit Kopftuch berichten in ihren Erzählungen von unterschiedlichen Herausforderungen in verschiedenen Alltagsräumen. Die Bahn stellt den Ort dar, der am häufigsten als topophob empfundener Raum fotografiert wird. Obwohl die Bahn als sichere, kostengünstige und zuverlässige Alternative zu privaten Verkehrsmitteln gelten kann, wird sie von vielen kopftuchtragenden Frauen als ein Ort beschrieben, an dem sie sich unsicher fühlen. Das häufige Auftreten der S- und U-Bahn in den Aufnahmen der Probandinnen kann einerseits durch die hohe Frequenz ihrer Nutzung erklärt werden, andererseits deuten die expliziten Vergleiche der Teilnehmerinnen auf spezifische Erfahrungen und Wahrnehmungen hin. Yara führt im Interview Folgendes aus:

*„[...] die U-Bahn ist tatsächlich der Ort, an dem mir die meisten rassistischen Erfahrungen passiert sind, die meisten Anfeindungen, wo ich mich extrem unsicher und unwohl fühle und genau deswegen finde ich diesen Ort ganz, ganz schrecklich“ (Yara, S. 5, Z. 136ff.).*

Diese Aussage verdeutlicht, dass die U-Bahn nicht nur ein häufig genutzter Raum ist, sondern für kopftuchtragende Muslimas auch ein Ort, an dem sie immer wieder sehr negative Erfahrungen machen. Eine besondere Herausforderung, die alle Frauen mit dem Ort der Bahn verknüpfen, wird von Leyla beschrieben:

*„In der Bahn ist das schon etwas anders, weil ich weiß, dass ich in der Bahn sitzen bleiben muss. Wenn mich jemand blöd anmacht, dann gibt's keinen Weg, ich kann ja nicht einfach rausrennen, sag ich mal. Das macht einem schon irgendwie Ängste, das sind schon Angstgefühle, würde ich sagen“ (Leyla, S. 5, Z. 146ff.).*

Die eingeschränkte Bewegungsfreiheit und die damit verbundene fehlende Möglichkeit, die Bahn im Falle einer Bedrohung zu verlassen, wird von den Probandinnen als besondere Herausforderung empfunden. Dalia und Amina beschreiben dieses Gefühl des „Ausgeliefertseins“ (Dalia, S. 6, Z. 171ff.; Amina, S. 3, Z. 68). Die Tatsache, dass in der Bahn eine Flucht nicht uneingeschränkt möglich ist, verleiht diesem Ort im Vergleich zu anderen fotografierten Räumen einen besonders negativen Beigeschmack. Nimi ist der Ansicht, dass die

Bahn, unabhängig davon, ob man ein Kopftuch trägt oder nicht, für Frauen einen unsicheren Ort darstellt. Als Frau ohne Kopftuch ist man sexistischen Blicken ausgesetzt, und mit dem Kopftuch werde man mit Blicken des Nicht-Dazugehörens konfrontiert: *„Ohne Kopftuch ist es halt so, dass ich leider häufig von Männern sehr angestarrt wurde [...] Und jetzt mit dem Kopftuch ist es halt so, dass ich einfach angestarrt werde. Also so wie eine Außerirdische“* (Nimi, S. 4, Z. 113f.).

Nimi, die sich vier Jahre vor dem Interview für das Tragen des Kopftuchs entschieden hat und somit auch das Leben ohne diese Bedeckung kennt, sieht in der starken ungewollten Aufmerksamkeit, der eine Frau in der Öffentlichkeit ausgesetzt ist, ein Problem. Ihrer Ansicht nach hängt die Art und Weise, wie mit Frauen umgegangen wird, von ihren äußeren Merkmalen ab. Zwar gibt sie an, mit dem Kopftuch weniger sexuell belästigt zu werden, doch geht die Beobachtung seitens der Passanten mit dem Kopftuch mit einer anderen Form der Beobachtung, einem Gefühl des „Nicht-Dazugehörens“ einher.

Alle Probandinnen, die eine Aufnahme von der Bahn gemacht haben, berichten von verbaler oder nonverbaler Gewalt, die sie in der Bahn erlebt haben. Einige Frauen schildern ihre Erlebnisse im Detail. Dalia erzählt von verbalen Angriffen, die ihrer Ansicht nach besonders häufig in der Sommerzeit auftreten. Dazu gehören Äußerungen wie *„alle scheiß Kopftuchträger hier“* (Dalia, S. 6, Z. 170) oder *„die machen uns hier den ganzen Staat kaputt“* (ebd.), die sie *„über [sich] ergehen lassen muss“* (ebd.). Diese negativen Äußerungen verdeutlichen die Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit, denen kopftuchtragende Muslimas im Alltag ausgesetzt sind. Solche Erfahrungen können die unbeschwerte Bewegung der Frauen im öffentlichen Raum erheblich belasten. Dalia und Leyla berichten von nonverbaler Missachtung, wenn Mitreisende sich weigern, neben ihnen Platz zu nehmen. Leyla sagt: *„[...] ich hatte auch Vorfälle, als ich in der Bahn saß oder in die Bahn eingestiegen bin und jemanden darum gebeten habe, dass er Platz macht, und die Dame oder der Herr nur einfach blöd geguckt haben“* (Leyla, S. 3, Z. 78ff.).

Diese Aussage verdeutlicht, dass der fehlende Respekt, den kopftuchtragende Muslimas im Alltag erfahren, bei ihnen das Gefühl des Ausschlusses aus der Gesellschaft und der Diskriminierung verstärkt. Amina berichtet von einem Vorfall, in dem sie beim Betreten der Bahn einen potenziellen Angreifer bemerkt, sich jedoch trotzdem entscheidet einzusteigen. Laut Amina und auch Yara ist es nach zahlreichen negativen Vorerfahrungen nicht mehr möglich, die Bahn unbeschwert zu nutzen. Amina erzählt von einem Vorfall:

*„Als die U-Bahn-Tür aufgegangen ist, stand ein Mann, und ich wusste, wenn ich da rein gehe, dann wird das nichts. Ich habe gezögert und mir überlegt, dass ich doch lieber die nächste U-Bahn nehmen sollte. Ich mag solche Situationen nicht, wo ich weiß, dass ich wegen anderen Menschen, die sich wegen meinem Kopftuch unwohl fühlen, dass ich nur wegen denen meinen Plan ändere. Deshalb bin ich eingestiegen und es kamen direkt Kommentare, aber ich habe es ignoriert“ (Amina, S. 3, Z. 69ff.).*

Das Erlebnis von Amina verdeutlicht die ständige Angst und das Bedürfnis der Kopftuchträgerinnen, den Ort zunächst auf potenziell negative Reaktionen der Passagiere zu überprüfen. Diese Erfahrung wird von den Frauen als ein Gefühl der ständigen Einschränkung und des Misstrauens beschrieben. Yara erzählt von einem Erlebnis, welches die Bahn für sie zu einem unsicheren und, wie sie sagt, „ganz, ganz schrecklichen“ (Yara, S. 5, Z. 139) Ort gemacht hat:

*„[...] ich hatte im April, da war ich bei der Arbeit und hatte Feierabend um 17 Uhr und bin dann in eine ganz überfüllte Bahn gestiegen und wurde dann, ich würde sagen, dass mir Gewalt angetan wurde. Ich wurde von einem Mann zurückgedrängt, und ich weiß nicht, vielleicht hast du das Video auf Facebook gesehen, weil es viral gegangen ist. [...] Der hat sich irgendwie das Video von Neuseeland angeschaut, als der Attentäter die Menschen umgebracht hat, laut mit Schussgeräuschen. Und ich bin dann an der nächsten Station weinend rausgelaufen“ (Yara, S. 5, Z. 141ff.).*

In diesem Fall wird eine komplexe Herausforderung für die Probandin deutlich, die sich aus nonverbaler Gewalt in Verbindung mit einem ausgeprägten Gefühl der Angst und Hilflosigkeit

zusammensetzt. Solche Vorfälle sind für viele Frauen mit der Herausforderung verknüpft, nicht mehr unbeschwert in die Bahn steigen zu können. Yara fühlt sich in dieser Situation sowohl von den Mitreisenden, die den Vorfall ignorierten, als auch von der Polizei, bei der sie später eine Anzeige erstatten wollte, im Stich gelassen. Die Polizei erklärte, dass in diesem Fall kein strafrechtlicher Tatbestand vorliege und daher keine Maßnahmen eingeleitet werden könnten (Yara, S. 5, Z. 152f.). Im Interview äußert Yara das Gefühl eines ungerechten Umgangs mit Muslimen und ist der Meinung, dass ein muslimischer Angreifer anders behandelt worden wäre: „*Und ich dachte mir, wow, hätte sich ein muslimischer Mann ein IS-Enthauptungsvideo angeschaut, dann hätten wir dort ein Sonder-SEK-Einsatz gehabt*“ (Yara, S. 5, Z. 153f.). Die Aussage von Yara macht den dualen Druck deutlich, dem kopftuchtragende Muslimas im öffentlichen Raum ausgesetzt sind. Auf der einen Seite erleben sie verbale und nonverbale Anfeindungen in den Alltagsräumen, auf der anderen Seite haben sie darüber hinaus mit gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und Vorurteilen zu kämpfen, die ihre Erlebnisse noch weiter verstärken. Diese negativen Vorerfahrungen führen laut Yara dazu, dass selbst eigentlich positive Erlebnisse auf den ersten Blick negativ bewertet werden. Sie berichtet, dass sich ein Mann in der Bahn neben sie setzte und sie das Gefühl hatte, dass er etwas Abfälliges zu ihr sagen wollte. Aus diesem Grund sprach sie ihn unhöflich mit „*Ja, ist irgendwas?*“ (Yara, S. 4, Z. 94) an, obwohl er lediglich nett mit ihr sprechen wollte. Reflektierend äußert Yara, dass sie nach dem Vorfall wütend auf sich selbst war, da sie der Person, die sich neben sie gesetzt hatte, ohne vorherige Kommunikation etwas Schlechtes unterstellt hatte. Das Erlebnis von Yara verdeutlicht, welche Auswirkungen die erlebten negativen Erfahrungen auf das alltägliche Verhalten in öffentlichen Räumen haben. Es zeigt, wie diese Erlebnisse eine dauerhafte Belastung darstellen und zu einer verzerrten Beurteilung von Begegnungen in der Öffentlichkeit führen können.

Auch Enisa berichtet von einem nonverbalen Angriff, den sie in der Bahn erfahren hat. Sie wurde von einem fremden Mann mit einem Avocadokern beworfen, der nach dem Angriff umgehend die Bahn verließ. Enisa ist überzeugt, dass der Angriff aufgrund ihres Kopftuchs erfolgte, da ihre Freundin, die kein Kopftuch trug, nicht beworfen wurde. Dass solche Vorfälle nicht nur vereinzelt auftreten, sondern den Alltag der kopftuchtragenden Frauen prägen, wird

beispielsweise an der Aussage von Katja deutlich, die berichtet, täglich verschiedenen negativen Situationen ausgesetzt zu sein:

*„Da gibt’s, also eigentlich kann man sagen, jeden Tag irgendeine andere Begebenheit, gelangweilte Begebenheit oder wenn Omas kommen, dann gucken die einen an. Kinder sind verwundert. Betrunkene, die komisch rumlabern. Also da gibt es von allem etwas“*  
(Katja, S. 7, Z. 219ff.).

Dies verdeutlicht, dass die Vorfälle nicht nur von einem bestimmten Personenkreis ausgehen. Vielmehr sind kopftuchtragende Frauen verschiedenen Personengruppen ausgesetzt, die sowohl direkte als auch indirekte Diskriminierung ausüben. Diese Erfahrungen führen zu einem Gefühl der Unsicherheit und sozialen Isolation.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass muslimische Frauen mit Kopftuch in der Bahn mit einer Reihe von Herausforderungen konfrontiert werden, die ihr Alltagserleben erheblich negativ beeinflussen. Einerseits belasten sie verbale Angriffe, die ihre Bewegungsfreiheit und ihr Sicherheitsgefühl im Raum erheblich mindern. Andererseits führen nonverbale Angriffe dazu, dass bei ihnen ein tiefes Gefühl der Ausgrenzung, des Misstrauens und der Diskriminierung entsteht oder sich verstärkt. Diese Situationen lösen Angst und Hilflosigkeit aus und tragen zu einem konstanten Gefühl der Unsicherheit bei. Die Enge der Bahn verstärkt das Gefühl des „Ausgeliefertseins“ gegenüber den Angriffen, da eine Flucht oder ein Rückzug in Bedrohungssituationen erschwert ist. Auch das Fehlen eines angemessenen Schutzes durch das Umfeld und die Behörden wird als bedeutender Faktor wahrgenommen, der die Wahrnehmung von Ungerechtigkeit und sozialer Isolation intensiviert. Insgesamt prägen diese negativen Erlebnisse das Raumerleben der kopftuchtragenden Muslimas und machen die Bahn für sie zu einem topophob empfundenen Raum.



### 5.2.1.2 Straße



Abbildung 9: Raumerleben auf der Straße  
(Fotografin: Eva)

Nachdem die Herausforderungen für kopftuchtragende Muslimas in der Bahn als topophob empfundener Raum eingehend untersucht wurde, wird in diesem vorliegenden Unterpunkt ein weiterer häufig als topophob wahrgenommener und dokumentierter Ort analysiert: die Straße. Dabei wird insbesondere auf die spezifischen Herausforderungen eingegangen, mit denen kopftuchtragende Muslimas im Alltag auf der Straße konfrontiert werden. Straßen sind ein wesentlicher Bestandteil des urbanen Alltags, die nicht nur für den Fahrzeugverkehr genutzt, sondern auch intensiv von Fußgängern frequentiert werden. Ihre Struktur kann stark variieren und reicht von breiten Hauptstraßen bis zu engen Gassen. Da eine Vielzahl von Straßenarten, wie Wohn-, Einkaufsstraßen und Fußgängerzonen existiert, würde eine detaillierte Betrachtung aller Typen den Rahmen dieses Abschnitts sprengen. Daher wird sich nachfolgend vorrangig auf solche Straßenarten konzentriert, die im Alltagsleben der kopftuchtragenden Muslimas von Bedeutung sind. Hierzu zählen insbesondere Haupt- und Einkaufsstraßen, die durch ihre hohe Frequentierung und Offenheit für spontane soziale Begegnungen prägnant sind. Auch weniger genutzte Wege, wie Wohn- und Nebenstraßen, spielen in den Erfahrungen der Probandinnen eine Rolle.

Im Vergleich zur Bahn stellt die Straße einen alltäglichen Ort dar, der für viele Menschen im täglichen Leben unvermeidlich ist. Wie in der Bahn begegnen sich auch auf der Straße größtenteils fremde Personen. Muslimische Frauen mit Kopftuch berichten jedoch, dass sie auch dort ähnliche Unsicherheitsgefühle wie in der Bahn empfinden. Die Frauen geben an, dass sie beim Begehen der Straße vergleichbare negative Gefühle empfinden wie in öffentlichen Verkehrsmitteln (Eva, S. 9, Z. 279; Leyla, S. 4f.). Leyla empfindet die Straße im Vergleich zur

Bahn jedoch als vorteilhafter, den sie wie folgt beschreibt: *„Draußen auf der Straße auch teils die Anspannung in einem selbst, aber auch die Sicherheit, weil man weiß, ich bleib jetzt hier nicht stehen, sondern ich kann weitergehen“* (Leyla, S. 5, 144f.). Leyla empfindet im Vergleich zur Bahn weniger Unsicherheit auf der Straße, weil sie nicht, wie in der engen und abgeschlossenen Bahn, ein Gefühl des „Ausgeliefertseins“ verspürt. Sie schätzt die Möglichkeit, im Falle einer Bedrohung flüchten zu können. Im Gegensatz dazu fokussiert Mina ihre Aufmerksamkeit auf die Fluchtmöglichkeiten des Täters. Für sie stellt die Unvorhersehbarkeit der Begegnungen und die Unsicherheit darüber, wer ihr begegnen könnte, eine erhebliche Herausforderung dar: *„[...] weil auf der offenen Straße fühle ich mich ehrlich gesagt auch unsicher, weil ich nicht weiß, wer mir entgegenkommt, weil ich nicht weiß, wer mir begegnet und es kann ja jeder sein [...] und schnell flüchten [...]“* (Mina, S. 4, Z. 108ff.). Hierbei werden im Vergleich der Erfahrungen von Leyla und Mina zwei unterschiedliche Dimensionen des Unsicherheitserlebens deutlich: Zum einen das Gefühl der Unsicherheit, welches durch das Ausgeliefertsein in einem geschlossenen Raum wie der Bahn entsteht, und zum anderen durch die Ungewissheit und Fluchtmöglichkeit des Täters auf der offenen Straße. Für Eva, die den Niqab trägt, stellt die Straße einen Ort wie jeden anderen dar, da sie sich überall beobachtet fühlt. Im Gegensatz dazu nimmt Nimi wahr, dass es einen Unterschied macht, ob sie eine bekannte oder unbekannte Straße betritt. Auf den Straßen ihres Stadtteils fühlt sie sich wohl, obwohl sich nach dem Anlegen des Kopftuchs einige Veränderungen ergeben haben. Sie berichtet: *„Ja, es gibt zwei Verkäufer, die mich seitdem gar nicht mehr grüßen, obwohl sie mich vorher immer begrüßt haben“* (Nimi, S. 8 Z. 233f.). Diese Beobachtung verdeutlicht, dass sich nach der Entscheidung für das Tragen des Kopftuchs die Wahrnehmung durch das Umfeld gewandelt hat. Solche Veränderungen in der Fremdwahrnehmung können das Gefühl der sozialen Isolation und Exklusion bei muslimischen Frauen verstärken und somit ihr soziales Wohlbefinden beeinträchtigen. Nimi beschreibt außerdem, dass die Wahrnehmung durch Passanten je nach Fortbewegungsart variiert. Wenn sie die Straße mit Kopftuch als Radfahrerin oder Joggerin betritt, reagieren die Passanten häufig geschockt. Sie erläutert dies wie folgt:

*„Naja, weil ich glaube, der Stereotyp ist ja, kopftuchtragende Frau ist unterdrückt, wird zu Hause eingesperrt und indem ich Fahrrad fahre oder eben joggen gehe, durchbreche*

*ich diesen Stereotyp auf ganz krasse Weise und das ist für die Leute natürlich sehr irritierend, weil so falle ich ja voll aus der Schublade raus“ (Nimi, S. 9, Z. 259ff.).*

Das Erstaunen der Passanten spiegelt das Bild wider, das in Teilen der deutschen Gesellschaft über muslimische Frauen vorherrscht. Die weit verbreitete Annahme, die auch durch Studien (vgl. Abschnitt 3.3) belegt wird, dass muslimische Frauen unterdrückt sind und ihnen die gesellschaftliche Teilhabe verweigert wird, steht im Widerspruch zur aktiven Teilnahme Nimi am öffentlichen Leben. Nimi, die durch ihr Radfahren und Joggen stereotype Vorstellungen herausfordert, wird von Passanten irritiert wahrgenommen. Diese vorgefassten Meinungen können für kopftuchtragende Muslimas belastend sein, da sie sich gezwungen fühlen könnten, sich gegen diese Erwartungen zu behaupten.

Dass die Fremdwahrnehmung einen Einfluss auf das Raumerleben von kopftuchtragenden Muslimas haben kann, verdeutlichen die Berichte von Mina. Auf die Nachfrage der Forscherin, warum sie auf der Straße eine große Angst verspüre, antwortet sie:

*„Ich muss tatsächlich sagen, durch die Medien. Ich habe jetzt selbst persönlich nicht diese Erfahrung gemacht, aber das, was man mitbekommt, entweder von anderen oder aus den Medien, das ist sehr erschreckend und deswegen hat man auch die Angst als kopftuchtragende Frau“ (Mina, S. 5, Z. 117ff.).*

Mina macht damit klar, dass ihre Unsicherheit auf der Straße nicht nur auf persönlichen Erfahrungen beruht, sondern auch durch zusätzliche Faktoren wie Medienberichte und Erzählungen Dritter beeinflusst wird. Dies zeigt, dass das tatsächliche Raumerleben der Frauen, das von Angst und Unsicherheiten geprägt ist, durch äußere Einflüsse die Wahrnehmung von Gefahr und Risiko verstärken kann.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass kopftuchtragende Muslimas auf der Straße einer Vielzahl von Herausforderungen gegenüberstehen, die ihr Unsicherheitsgefühl verstärken. Besonders ausgeprägt ist dieses Gefühl aufgrund der Unvorhersehbarkeit der Begegnungen mit fremden Personen, die als potenzielle Bedrohungen wahrgenommen werden. Während die Offenheit der Straße im Vergleich zur Enge der Bahn als Vorteil erscheinen kann, wird das

Fehlen klarer Fluchtmöglichkeiten auf der Straße als problematisch empfunden. Zudem verstärkt sich das Gefühl der sozialen Isolation durch Veränderungen in der Wahrnehmung und im Verhalten anderer Menschen nach dem Anlegen des Kopftuchs. Die alltäglichen Erfahrungen und das Sicherheitsgefühl auf der Straße sind für kopftuchtragende Muslimas in Deutschland das Ergebnis eines komplexen Zusammenspiels persönlicher Erlebnisse, gesellschaftlicher Erwartungen sowie medialer und externer Einflüsse.

### 5.2.2 Topoambivalente Raumwahrnehmung

In der vorliegenden Forschungsarbeit empfinden kopftuchtragende Muslimas verschiedene Alltagsräume als überwiegend topoambivalent. Ein Raum ruft ambivalente Gefühle hervor, wenn er sowohl positive als auch negative Konnotationen haben. Wie bereits zu Beginn des Kapitels erwähnt, ist es wichtig zu betonen, dass bei der Kategorisierung der Raumpräferenzen die subjektiven Wahrnehmungen und Empfindungen der Probandinnen eine zentrale Rolle spielen.

Durch die kopftuchtragenden Muslimas werden Orte wie beispielsweise Cafés, Schulen, Universitäten, Arbeitsplätze, Parks, Friedhöfe und Spielplätze als topoambivalent definiert. Dass der Aufenthalt einer kopftuchtragenden Muslima auf einem Spielplatz gemischte Gefühle auslösen kann, wird an der Erzählung von Leyla deutlich:

*„Und am Spielplatz [...] sind es teils gemischte Gefühle, weil man da ja nicht daran gebunden ist. Man muss da ja nicht sitzen bleiben, wenn ich mich beobachtet fühle [...]. Aber da ich dort eigentlich hingeh, um mit den Kindern zu spielen, fokussiere ich mich auch nur auf die. Und habe dann natürlich ein schönes Gefühl“ (Leyla, S. 6, Z. 157ff.).*

Einerseits beschreibt Leyla, dass sie sich aufgrund des Eindrucks unsicher fühlt, auf dem Spielplatz beobachtet zu werden. Dieses Gefühl der Unsicherheit wird bei ihr jedoch durch die Möglichkeit reduziert, den Ort verlassen zu können. Andererseits macht Leyla deutlich, dass ihr Fokus auf die Kinder ihre topophile Empfindung gegenüber dem Spielplatz verstärkt. Diese Vermischung von Unsicherheit und Freude veranschaulicht, wie positive und negative emotionale Empfindungen zum Raum diesen gleichzeitig prägen und zu einer vielschichtigen,

topoambivalenten Wahrnehmung führen können. Außerdem zeigt die Schilderung Leylas vom Spielplatz, aber auch die Erzählung Fatmas von den Empfindungen während eines Spaziergangs im Park, dass diese Orte, die freiwillig für eine Freizeitaktivität gewählt wurden, durch die Anwesenheit von Bekannten, Freunden oder Personen mit ähnlichen kulturellen oder religiösen Überzeugungen eine positive Dimension annehmen können: „*Also in diesem Park fühle ich mich eigentlich nur gut, weil [...] hier Menschen vieler Kulturen [sind]*“ (Fatma, S. 6, Z. 124f.). Die topoambivalent empfundenen Räume zeichnen sich im Vergleich zu topophob wahrgenommenen durch eine höhere persönliche Kontrolle über das Raumerleben aus. Diese ist oftmals durch persönliche Bindungen und soziale Interaktionen geprägt.

Auch die unterschiedlichen Erfahrungen Dalias innerhalb der Universität beschreiben eine topoambivalente Beziehung zum Raum. Dalia, die sich im Vorlesungssaal aufgrund ihres Kopftuchs beobachtet fühlt und somit unwohl, beschreibt positive Gefühle in der Universitätsmensa: „*Da fällt das gar nicht so auf mit dem Kopftuch, weil jeder lebt sein Leben, jeder studiert und lässt den anderen in Ruhe*“ (Dalia, S. 10, Z. 312ff.). Obwohl beide Orte, Vorlesungssaal und Mensa von vielen, ihr oftmals unbekannte Studierenden frequentiert werden, erlebt sie diese unterschiedlich. Im Vorlesungssaal nimmt Dalia aufgrund ihres Kopftuchs ein negatives Gefühl des Beobachtet-Werdens wahr, während im Gegensatz dazu fühlt sie sich in der Mensa weniger auffällig, was sie mit der gemeinsamen Zielsetzung der Anwesenden und der informellen Atmosphäre im Raum erklärt. Diese gegensätzlichen Erfahrungen innerhalb verschiedener Räume derselben Institution zeigen, wie gleichzeitig positive und herausfordernde emotionale Reaktionen im selben räumlichen Kontext empfunden werden können.

In den nächsten Unterpunkten werden zwei topoambivalent empfundene Orte, die von den kopftuchtragenden Muslimas in ihren Interviews zur Sprache kamen, hinsichtlich ihrer räumlichen Herausforderungen detailliert betrachtet: Cafés und Arbeitsplätze. Die Wahl dieser beiden Orte ermöglicht eine umfassende Darstellung der Vielfalt an Erfahrungen in unterschiedlichen topoambivalenten Kontexten. Während in Cafés ungezwungene und entspannte soziale Begegnungen stattfinden, bietet der Arbeitsplatz eine strukturierte

Umgebung, die durch spezifische Normen und Erwartungen geprägt ist. Diese Auswahl soll es ermöglichen, die unterschiedlichen Aspekte von topoambivalent empfundenen Orten und die Herausforderungen, denen kopftuchtragende Muslimas dort begegnen, umfassend zu untersuchen.

#### 5.2.2.1 Café



Abbildung 10: Raumerleben im Café  
(Fotografin: Leyla)

Das Café wird von den Probandinnen als ein topoambivalent empfundener Ort beschrieben. Es ist durch eine meist ungezwungene und entspannte Atmosphäre gekennzeichnet. Im Vergleich zu obligatorischen Aufenthaltsorten wie Straßen und öffentlichen Verkehrsmitteln ist das Café ein Ort, der nach subjektiven Vorlieben, Bedürfnissen und der Aufenthaltsdauer gewählt wird. Dabei lassen sich verschiedene Arten von Cafés unterscheiden, darunter gastronomische, Familien-, Arbeits- oder Themen-Cafés. Auch die Lage der Cafés kann stark variieren und reicht von zentralen, belebten Plätzen bis hin zu ruhigeren, abgelegenen Orten. Cafés können

beispielsweise in Buchhandlungen, Bildungseinrichtungen oder Einkaufszentren integriert sein oder sich in Parks und Einkaufsstrassen befinden. Je nach Art und Lage kann die Atmosphäre stark variieren und dadurch unterschiedliche Kundengruppen anziehen. Aufgrund der oft einladenden und entspannten Atmosphäre wird ein Café aus verschiedenen Gründen genutzt, etwa als Ort zur Entspannung, als Arbeitsplatz, als gastronomischer oder als sozialer Treffpunkt.

Zwei der Probandinnen – Leyla und Mina – haben während der Fotografierphase in ihrem Alltag jeweils ein Bild von einem Café gemacht. Beide Frauen beschreiben das Café als einen Ort, der ambivalente Gefühle bei ihnen auslöst, die von verschiedenen Faktoren im Raum abhängen. Leyla berichtet Folgendes: „*Da habe ich mich einerseits wohlgefühlt [...], [aber*

meistens] *fühle ich mich [...] so, als ob mich jemand beobachten würde [...]*“ (Leyla, S. 2, Z. 37f.). Leyla ist sich sicher, dass sie aufgrund ihres Kopftuchs beobachtet wird: „[...], *weil ich ein Kopftuch trage*“ (Leyla, S. 2, Z. 39). Mina äußert hingegen das Gefühl, mit „*schlechten Hintergedanken*“ (Mina, S. 7, Z. 197) angesehen zu werden. Sie hat den Eindruck, dass andere ein „*falsches Bild*“ (Mina, S. 7, Z. 198) von ihr haben. Daher fühlen sich beide Frauen im Café unsicher und verspüren einen inneren Druck. Allerdings geben beide an, mehr Sicherheit zu empfinden, wenn Gleichgesinnte im Raum sind. Für Leyla ist es die Anwesenheit einer Freundin, die ebenfalls ein Kopftuch trägt, die ihr dies vermittelt: „*In dem Moment, weil ich mit meiner Freundin unterwegs war, die auch ein Kopftuch trägt, habe ich mich ein bisschen sicherer gefühlt, weil ich nicht allein bin und sie neben mir habe. Sie macht das Gleiche durch und dann ist auch der Druck auf einmal weg*“ (Leyla, S. 2, Z. 39ff.). Mina hingegen erwähnt explizit, dass sie sich „[...] *in einem ganz normalen Café mit einem deutschen Betreiber [...]*“ (Mina, S. 7, Z. 195f.) nicht wohlfühlen würde. Sie empfindet bei der Auswahl des Cafés die kulturelle Identifikation mit dem Betreiber und der Bedienung des Cafés als sehr wichtig, da dies bei ihr ein Gefühl von Akzeptanz und Verständnis auslöst: „*Die waren total freundlich und ich hatte auch das Gefühl, man hat sich auf Anhieb verstanden. Die Chemie hat gestimmt, und deswegen war das auch ein Café, in dem ich mich wohlfühlt habe, weil man sich mit dem Besitzer identifizieren konnte*“ (Mina, S. 7, Z. 199ff.).

Zusammenfassend verdeutlichen die Berichte von Leyla und Mina bei der selbstständigen Auswahl von Alltagsräumen eine wesentliche Herausforderung. Diese besteht darin, dass die Wahl der Orte stark vom sozialen Umfeld beeinflusst wird, das für sie eine sichere Atmosphäre bietet. Die Äußerungen der Frauen verdeutlichen, dass kopftuchtragende Muslimas in Deutschland in alltäglichen Räumen wie Cafés mit verschiedenen Herausforderungen konfrontiert sind, die von positiven und negativen Gefühlen geprägt sind. Eine zentrale Problematik ist das Gefühl des Beobachtet-Werdens, das häufig mit einem Unsicherheitsgefühl einhergeht und sich negativ auf das allgemeine Wohlbefinden im Raum auswirken kann. Zudem erleben sie im Café seitens der Besucher und Betreiber das Gefühl des Misstrauens, was zur sozialen Isolation beitragen und als Ausdruck der Ausgrenzung aus der Mehrheitsgesellschaft interpretiert werden könnte. Eine weitere starke Einschränkung im

Alltag stellt die Notwendigkeit dar, entweder in Begleitung gleichgesinnter Personen zu sein oder ein Café zu wählen, das von einem Betreiber mit Migrationshintergrund geführt wird, um sich wohlfühlen. Diese Voraussetzung beeinträchtigt ihre Selbstständigkeit und Flexibilität, da ihre Auswahl an Orten, an denen sie sich sicher und akzeptiert fühlen, stark eingeschränkt ist.

#### 5.2.2.2 Arbeitsplatz



Abbildung 11: Raumerleben am Arbeitsplatz  
(Fotografin: Nimi)

Der Arbeitsplatz ist ein zentraler Ort im Leben vieler Menschen, an dem sie oft zahlreiche Stunden verbringen. Er bildet den Rahmen für die Ausübung beruflicher Tätigkeiten und ist häufig von sozialen Begegnungen geprägt. Der Arbeitsort kann dabei stark variieren und reicht vom Homeoffice über ein Großraumbüro oder eine Werkstatt bis hin zur Baustelle. Grundsätzlich kann die Arbeitswelt in die zwei Hauptkategorien „Selbstständigkeit“ und „Angestelltenverhältnis“ unterteilt werden. Während Selbstständige die Freiheit haben, den Arbeitsort, die Arbeitsweise und die Arbeitsdauer selbst zu bestimmen, sind Angestellte in der Regel an die Bedingungen ihres Arbeitgebers gebunden. Der Arbeitsplatz ist häufig durch verschiedene soziale Interaktionen geprägt, die erheblich zur Arbeitsatmosphäre beitragen können – sei es positiv oder negativ. Einige Arbeitsplätze erfordern selbstständiges Arbeiten, während andere auf Teamwork oder eine Kombination beider Arbeitsweisen ausgerichtet sind. In Deutschland ist das Arbeitsverhältnis gesetzlich geregelt und schafft eine rechtliche Grundlage für ein sicheres und gerechtes Arbeitsumfeld. Diese gesetzlichen Bestimmungen sind theoretisch darauf ausgerichtet, die Rechte der Arbeitnehmer zu schützen.

Fünf der befragten kopftuchtragenden Muslimas haben ihren Arbeitsplatz fotografiert. Alle Probandinnen berichten, dass ihr Kopftuch im Arbeitsalltag eine mehr oder weniger präsen-



Rolle spielt. Für alle Befragten stellt ihr Arbeitsplatz einen topoambivalenten Ort dar. Zunächst geben die Frauen an, sich an ihrer Arbeitsstelle aus unterschiedlichen Gründen wohlfühlen, wobei dieses positive Gefühl oft an spezifische Bedingungen im Arbeitsumfeld geknüpft ist. Leyla, die in einem Kindergarten tätig ist, fühlt sich aufgrund der positiven und vorurteilsfreien Beziehung zu den Kindern wohl: *„Ich fühle mich bei den Kindern wohl, weil sie nicht fragen, warum ich es trage“* (Leyla, S. 3, Z. 66). Anita und Mina berichten, dass sie sich aufgrund der zahlreichen Arbeitskollegen mit ähnlichem kulturellem und religiösem Hintergrund an ihrem Arbeitsplatz wohlfühlen, da sich deren Anwesenheit positiv auf die Arbeitsatmosphäre wirke. Mina, die in einem Deko-Laden arbeitet, ist überzeugt, dass sie die Anstellung nur erhalten hat, weil das Einkaufszentrum in einem Stadtteil liegt, in dem der Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund sehr hoch ist. Sie vertritt die Auffassung, dass die Kunden dort *„das Stadtbild mit kopftuchtragenden Frauen gewohnt“* (Mina, S. 6, Z. 169) sind und daher ihr Kopftuch während der Arbeit nicht wahrnehmen: *„Die Kunden, als auch die Mitarbeiter nehmen das Kopftuch an sich gar nicht wahr“* (ebd.). Auch Leyla hebt hervor, dass ihr Einstieg in den Arbeitsplatz durch die Unterstützung ihrer Anleiterin erleichtert wurde: *„Ich hatte das Glück, dass meine Anleiterin auch ein Kopftuch trägt. Deswegen war das ein bisschen angenehmer für mich“* (Leyla, S. 3). Im Gegensatz dazu stellt Anita fest, dass die Multikulturalität ihrer Arbeitskollegen zwar zu einer angenehmen Atmosphäre beiträgt, sie jedoch gleichzeitig auf Vorbehalte stößt. So berichtet sie: *„[...] die beleidigen uns manchmal [...]“* (Anita, S. 3, Z. 69). Dies zeigt, dass die positive Wahrnehmung des multikulturellen Umfelds nicht von allen Seiten gleichermaßen geteilt wird, insbesondere nicht von den *„vielen Deutschen“* (ebd.), wie Anita es ausdrückt. Demnach wird deutlich, dass die positive Wahrnehmung des Arbeitsplatzes häufig von der Zusammensetzung des Kollegiums abhängt. Die Akzeptanz des Kopftuchs ist an multikulturellen Arbeitsplätzen tendenziell höher als an weniger diversen. Das führt dazu, dass kopftuchtragenden Muslimas bestimmte Arbeitsplätze verwehrt bleiben, was ihre beruflichen Chancen einschränkt und Auswirkungen auf ihre Integration in den Arbeitsmarkt hat.

Vor allem beim Erstkontakt mit Arbeitgebern oder Kollegen ohne ähnlichen kulturellen und religiösen Hintergrund sowie bei externen beruflichen Kontakten berichten die Probandinnen

von Vorurteilen und Skepsis hinsichtlich ihrer Kompetenzen, die von Diskriminierung bis zur Ablehnung führen können. Mina schildert eine Situation aus einem Vorstellungsgespräch, bei dem sie aufgrund ihres Kopftuchs ohne die Möglichkeit, ihre Kompetenz unter Beweis zu stellen, abgelehnt wurde:

*„Ja, ich habe bei oder ich hätte gerne bei Douglas arbeiten wollen und ich wusste, dass die eine Aushilfe suchen. Ich bin auch wirklich dahin gegangen und habe gefragt, ob sie eine Aushilfe suchen und das wurde bejaht. Ich wurde zu der Filialleiterin weitergeleitet und sie sagte dann zu mir, ‚ja wir suchen tatsächlich Aushilfen, aber mit dem Kopftuch fühlen sich die Kunden unwohl‘“ (Mina, S. 5, Z. 134ff.).*

Leyla berichtet von anfänglicher Skepsis und Zweifel an der fachlichen Kompetenz durch Arbeitskolleginnen: *„Am Anfang hatte ich ein paar Schwierigkeiten, weil da ganz viele Erzieherinnen sind. Jeder tickt ein bisschen anders. [...] Auch ein bisschen skeptisch waren, als ob ich irgendwie nichts draufhätte“* (Leyla, S. 3). Dalia, die an einer Universität Studierende mit Behinderung berät, gibt an, dass sie aufgrund ihres Kopftuchs keine Schwierigkeiten hatte, die Arbeitsstelle zu bekommen. Im Arbeitsalltag jedoch kämpft sie mit Zweifeln, da einige Studierende ihr die Kompetenz absprechen und fragen: *„Können Sie mir überhaupt weiterhelfen, wissen Sie das überhaupt?“* (Dalia, S. 7, Z. 229). Auch Anita, die in einem H&M-Lager arbeitet, berichtet von Diskriminierung durch eine Kollegin, die ihr aufgrund des Kopftuchs ihre Arbeitskompetenz absprechen möchte: *„Da ist so eine alte Dame, [...] sie sucht immer nach Fehlern und stellt Fragen wie, ‚Warum trägst du Kopftuch?‘, ‚Ist dir nicht warm?‘“* (Anita, S. 3, Z. 71ff.). Die Berichte der Probandinnen machen deutlich, dass kopftuchtragende Frauen bei der Arbeitssuche und im täglichen Erwerbsleben mit Vorurteilen, Diskriminierung und der Infragestellung ihrer fachlichen Kompetenz durch Arbeitgeber, Kollegen und Klienten konfrontiert sind. Diese Problematik tritt insbesondere beim beruflichen Einstieg auf. Dalia und Leyla berichten jedoch, dass sich diese negativen Erfahrungen und die anfängliche Infragestellung der fachlichen Kompetenz durch längeren persönlichen Kontakt häufig auflösen. Dalia beschreibt, dass ein skeptischer Studierender, der zu ihr zur Beratung kam und zunächst aufgrund ihres Kopftuchs an ihrer fachlichen Kompetenz zweifelte, seine

Zweifel nach näherem Kennenlernen aufgab (Dalia, S. 7, S. 231f.). Leyla schildert eine ähnliche Erfahrung in ihrer Tätigkeit als Erzieherin. Die anfängliche Skepsis anderer Erzieherinnen bezüglich ihrer Kompetenz wandelte sich nach einer gewissen Zeit des Kennenlernens und der Beobachtung ihrer qualifizierten Arbeit in eine positive Einschätzung: *„Aber ich arbeite jetzt seit 1,5 Jahren dort und jeder kennt mich dort und alle sind begeistert von meinen Leistungen, wie ich arbeite“* (Leyla, S. 3, Z. 64ff.). Hierdurch ergibt sich für kopftuchtragende Muslimas die Herausforderung, sich kontinuierlich in Bezug auf ihre Kompetenz und Leistung stärker beweisen zu müssen als Personen ohne Kopftuch.

Nimi, die in einem Unternehmen im Bereich Öffentlichkeitsarbeit tätig ist, stellt im Vergleich zu den anderen Befragten einen besonderen Fall dar, da sie zunächst ohne Kopftuch angestellt wurde und es erst später anlegte. Ein Arbeitsplatz, an dem sie sich zuvor wohlfühlt hatte, wandelte sich nach dieser äußerlichen Veränderung negativ: *„[...] Spaßfaktor Skala von 1 bis 10, so eher 1“* (Nimi, S. 3, Z. 83). Sie beschreibt die Herausforderungen, die sich nach der Veränderung ihres Äußeren ergeben haben, wie folgt:

*„Als ich mein Kopftuch noch nicht anhatte, waren viele Kollegen oft in meinem Büro und suchten den Kontakt. Besonders die Kollegen aus der Verwaltung suchten häufig das Gespräch. Seitdem ich das Kopftuch trage, habe ich gemerkt, dass man nicht mehr auf einer Ebene redet. Die Kollegen aus der Verwaltung suchen gar keinen Kontakt mehr“* (Nimi, S. 4, Z. 93ff.).

Für Nimi ist die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, daher mit Herausforderungen in der Kommunikation mit Arbeitskollegen und mit einer Ausgrenzung verbunden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Arbeitsplatz für kopftuchtragende Muslimas als topoambivalenter Ort empfunden wird. Einerseits erleben sie positive Aspekte wie Freude bei der Arbeit und Wohlbefinden durch ein multikulturelles Umfeld, andererseits begegnen sie negativen Empfindungen durch Vorurteile und die Infragestellung ihrer fachlichen Kompetenz, insbesondere durch Arbeitgeber, Kollegen und Klienten ohne ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund. Diese können aus Sicht einiger Frauen jedoch durch längeren

persönlichen Kontakt überwunden werden. Die negativen Erfahrungen der Frauen sind mit Schwierigkeiten bei der Jobsuche und der Notwendigkeit verbunden, sich hinsichtlich ihrer Kompetenz beweisen zu müssen. Die Berichte der Frauen verdeutlichen, dass die beruflichen Chancen von kopftuchtragenden Muslimas erheblich vom Akzeptanzlevel der Arbeitgeber, Arbeitskollegen und Klienten abhängen.

### **5.2.3 Topophile Raumwahrnehmung**

In der vorliegenden Forschungsarbeit werden von den kopftuchtragenden Muslimas verschiedene von ihnen im Alltag betretene Räume als überwiegend topophil empfunden. In diesen Alltagsräumen werden bei den Probandinnen überwiegend positive Gefühle ausgelöst. Wie bereits zu Beginn des Kapitels erwähnt, ist es wichtig zu betonen, dass bei der Kategorisierung der Raumpräferenzen die subjektiven Wahrnehmungen und Empfindungen der Probandinnen eine zentrale Rolle spielen. Orte wie das Zuhause, die Moschee, das Auto, der Garten, der Wald, die Wiese und die sozialen Medien werden von den kopftuchtragenden Muslimas während der Phase des Fotografierens aufgenommen und im anschließenden Interview als topophil wahrgenommene Orte beschrieben. Vielfältige Gefühle und Voraussetzungen tragen dazu bei, dass ein Raum von einer kopftuchtragenden Muslima als topophil erlebt wird. Dass der Besitz eines Raumes das Wohlbefinden stärken kann, da Vertrautheit und persönliche Bindung wesentlich sind, zeigt sich im Fall von Maha deutlich:

*„Das ist unser Garten. Ja, da fühle ich mich auch wohl. [...] Man fühlt sich dort wohl, weil man die Umgebung kennt, alles bekannt ist, und es auch meinen Alltag prägt“*  
(Maha, S. 4, Z. 92ff.).

Ihr Fall zeigt, dass die emotionale Bindung zu einem Ort, die Vertrautheit mit der Umgebung und die Einbindung in den Alltag einen Ort zu einem als topophil empfundenen Raum machen können. Dass die topophile Beziehung zu einem Raum sowohl von der Art der Nutzung als auch von der Art der Menschen im Raum abhängt, wird besonders am Beispiel von Amina hervorgehoben. Sie berichtet von einer Veranstaltung, bei der eine öffentliche Wiese

vorübergehend zu einem Gebetsbereich umfunktioniert wurde, in dem Muslime gemeinschaftlich ihr Gebet verrichteten:

*„Das war eine Veranstaltung, wo Muslime für etwas Gutes eingestanden sind, und deshalb war ich stolz, weil man durch mein Kopftuch gesehen hat, dass ich auch mit zur Gruppe gehöre. Ich kann mich mit denen identifizieren. [...] ich habe mich sehr wohl gefühlt [...]“* (Amina, S. 4, Z. 96ff.).

Dies hebt hervor, dass das Engagement für eine kollektive Überzeugung und das sichtbare Tragen des Kopftuchs, welches als Symbol der Zugehörigkeit zur versammelten Gruppe dient, Amina stolz, sicher und sich wohlfühlen lässt. Das offene Gelände, das üblicherweise von unterschiedlichen Personen genutzt wird und unter diesen Umständen von den kopftuchtragenden Frauen als unsicher wahrgenommen werden kann, wird durch die kollektive Nutzung in einen Ort transformiert, der ein Gefühl von Sicherheit und Zugehörigkeit vermittelt.

Auch virtuelle Räume, die in der Regel für alle frei zugänglich sind, können unter bestimmten Umständen eine topophile Beziehung hervorrufen. So berichtet Yara:

*„Ich lebe in einer kleinen selbst gewählten Bubble, was ich auch ganz bewusst mache. [...] Ich habe das Gefühl, dass ich dort extrem viel Support von den Menschen bekomme, die mir folgen [...]. Mein Instagram-Account ist eigentlich ein Ort, an dem ich mich auch extrem wohlfühle und wo ich keine Hemmungen habe, irgendwas zu posten oder meine Meinung zu teilen“* (Yara, S. 8, Z. 227ff.).

Yara nutzt diese Plattform bewusst, um ihre Erfahrungen und Erlebnisse aus dem Alltag mit anderen, von ihr ausgewählten Personen mit ähnlichen kulturellen, religiösen und sozialen Überzeugungen zu teilen. Im Hinblick auf die in den vorhergehenden Abschnitten beschriebenen alltäglichen negativen Erfahrungen von Yara wird deutlich, dass sie ihre Social-Media-Plattform zu einem Ort umgestaltet hat, den sie als topophil wahrnimmt. Dort vertritt sie Meinungen, die sie im Alltag nicht äußern kann. Demnach kann eine topophile Beziehung zu einem Raum durch Faktoren wie eigenständige Kontrolle und selektive Wahl des Umfelds sowie durch die Freiheit zur ungehemmten Meinungsäußerung ausgelöst werden.

Im Folgenden werden die Orte „Zuhause“ und „Moschee“ hinsichtlich des Raumerlebens detailliert untersucht. Die Auswahl dieser beiden Orte erfolgt, da sie von den Probandinnen am häufigsten als topophil empfundene Räume benannt wurden. Die Reihenfolge der Bearbeitung orientiert sich an der Häufigkeit ihrer Nennung.

#### 5.2.3.1 Zuhause



Abbildung 12: Raumerleben Zuhause  
(Fotografin: Mina)

Das Zuhause ist für viele Menschen ein Ort im Alltag, der eine große persönliche Bedeutung hat. Der private Raum bietet Sicherheit und Schutz und stellt einen Bereich dar, in dem der Individualität freien Lauf gelassen werden kann. Jedoch können mit dem Zuhause auch negative Bedeutungen verknüpft sein. Dieser Raum kann beispielsweise für Menschen isolierend wirken, einen Mangel an Privatsphäre aufweisen oder aufgrund von häuslicher Gewalt ein Ort des Leids und der Unsicherheit sein. Der Wohnort kann stark variieren und sich je nach geographischer Lage entweder städtisch oder ländlich präsentieren. Die Präferenzen hinsichtlich des Wohnraumes sind rein subjektiver Natur. Dessen Größe kann von großzügig bis kompakt reichen, die Art des Wohngebäudes variiert von Einfamilienhäusern über Wohnungen bis hin zu Wohngemeinschaften. Auch die Gestaltung der Innenräume orientiert sich an den individuellen Vorlieben. Typischerweise besteht ein Wohnbereich aus einem Schlafzimmer, einem Wohnzimmer, einer Küche und einem Bad.

Für kopftuchtragende Muslimas stellt das Zuhause einen besonders bedeutsamen Ort dar, was sich darin äußert, dass es während der Fotografier-Phase von den Probandinnen am zweithäufigsten aufgenommen wurde. Alle Probandinnen beschreiben ihr Zuhause als einen rein topophil wahrgenommenen Ort. Die Frauen empfinden dort verschiedene positive Gefühle: „Sicherheit“ (Yara, S. 9; Z. 263f.), „Verständnis“ (Mina, S. 3, Z. 67), „Toleranz“ (Anita, S. 1, Z. 10) sowie „Ruhe und Entspannung“ (Leyla, S. 5, Z. 143). Da sie aufgrund ihrer Religion in der Öffentlichkeit oft Diskriminierung erfährt, beschreibt Maha ihr Zuhause mit den Worten:

„Ich bin da einfach ich und kann das auch ganz offen zeigen“ (Maha, S. 4, Z. 89). Ähnlich äußert sich Mina: „Das ist mein privater Bereich, da kann ich sein, wer ich bin. Diesen Raum betreten nur Menschen, die mich kennen und die nichts an mir anzuzweifeln haben oder meine Religion kritisieren oder anzweifeln“ (Mina, S. 7, Z. 205ff.). Die Mehrheit der befragten Frauen gibt an, zuhause kein Kopftuch zu tragen, da sie sich „unter Familie“ (Eva, S. 4, Z. 100) befinden. Im Gegensatz dazu berichtet Katja, dass sie ihr Kopftuch auch zu Hause nicht ablegt: „Ja, ich bin die ganze Zeit damit rumgelaufen und es hat mich nicht eingeschränkt und es war komplett Wohlfühlfaktor. [...] Es [ist] mittlerweile zu einer zweiten Haut geworden, man merkt es eigentlich gar nicht mehr“ (Katja, S. 5, Z. 131f.). Die Berichte der Probandinnen verdeutlichen, dass das Raumerlebnis im topophil empfundenen Raum individuell geprägt ist. Während einige Frauen das Zuhause als einen Ort betrachten, an dem sie ihre religiöse Symbolik ablegen können, sehen andere wie Katja das Kopftuch als festen Bestandteil ihres Alltags und ihres Wohlbefindens, der sowohl den öffentlichen als auch ihren privaten Raum durchdringt. Zusammengefasst zeigt sich, dass das Raumerlebnis im Zuhause für kopftuchtragende Muslimas von ihren Persönlichkeiten abhängt. Während viele das Zuhause als einen Raum betrachten, in dem sie sich von äußeren religiösen oder kulturellen Normen befreien und in ihrer Privatsphäre ohne Kopftuch entspannen können, erleben andere das Tragen des Kopftuchs als untrennbaren Bestandteil ihres privaten Raumes und ihres Wohlbefindens.

Dass nicht nur das eigene Zuhause als topophiler Raum empfunden werden kann, sondern auch die privaten Räume naher Verwandter, wird in den Äußerungen von Dalia und Leyla deutlich. Dalia beschreibt ihr Elternhaus als Wohlfühl- und Rückzugsort: „Also das ist Zuhause bei meinen Eltern. Der Blick von meinem Zimmer aus. Da trage ich das Kopftuch eigentlich nicht. Aber es ist eigentlich auch ein Rückzugsort, ein Ort, wo mich auch viele Freunde besucht haben und einfach ein positiver Ort“ (Dalia, S. 5, Z. 156ff.). Leyla erzählt über ihr positives Raumerleben bei ihrer Tante zuhause:

„Dann habe ich noch das Bild bei den Verwandten zuhause. Bei meiner Tante, wo sie mir einen Cappuccino gemacht hat. Da habe ich mich sehr wohlgefühlt, weil ich meine Tante

*auch lange nicht mehr gesehen habe. Ich hatte auch einen weiten Weg dahin, das war in Frankfurt. Bei meiner Familie fühle ich mich meistens am wohlsten, weil ich mit den Personen aufgewachsen bin und die mich so akzeptieren, wie ich bin, aufgrund meines Kopftuches“ (Leyla, S. 2, Z. 45ff.).*

Die Aussagen von Dalia und Leyla machen deutlich, dass sich das Gefühl des Wohlbefindens nicht ausschließlich auf das eigene Zuhause beschränkt, sondern auch auf die privaten Räume naher Verwandter ausgeweitet werden kann.

Dass das Gefühl des Wohlbefindens nicht zwangsläufig von familiären Mitgliedern abhängt, jedoch ähnliche Gesinnungen eine Rolle spielen können, wird durch die Erzählungen von Anita deutlich, die in zwei unterschiedlichen Wohngemeinschaften gelebt hat:

*„[In der ersten WG habe ich mit einer] Russin, einer Deutschen und einer Iranerin zusammengelebt. Da gab es, wenn ich gekommen bin, immer so viele Fragen. Immer dieses, warum trägst du ein Kopftuch, wie ist eine muslimische Dings bla bla bla, isst du kein Schwein bla bla bla. [...] [Jetzt] wohne ich mit zwei Mädchen. Eine ist aus Usbekistan und eine aus Indonesien. Wir sind alles Muslime, nur die Freundin aus Usbekistan trägt kein Kopftuch, aber meine indonesische Freundin schon. Aber wir sind ganz tolerant miteinander. Wir machen manchmal was zusammen. Wir beten auch manchmal zusammen. Und im Ramadan kochen wir auch zusammen und machen Iftar. Das finde ich sehr schön“ (Anita, S. 5, Z. 140ff.).*

Anitas Erlebnisse verdeutlichen, dass eine Wohngemeinschaft mit Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Hintergründe mit der Pflicht verbunden sein kann, sich erklären zu müssen. Im Gegensatz dazu kann eine gemeinsame kulturelle und religiöse Gesinnung mit einem Gefühl von Akzeptanz und Zusammengehörigkeit einhergehen.

Dass die Suche nach einem Zuhause, welches in der Regel ein Gefühl des Wohlbefindens vermitteln soll, eine Herausforderung darstellen kann, zeigt sich in den Erfahrungen von Yara bei der Wohnungssuche:



*„[...] die Erfahrung, die ich bei der Wohnungssuche gemacht habe, haben mir nochmal so richtig gezeigt, was für einen internalisierten Rassismus es in Deutschland gibt. Ich bin bei einer Wohnungsbesichtigung und habe eine Mappe dabei mit all meinen Unterlagen. Die einzige Frage, die der Vermieterin einfällt, ist, warum ich einen Schleier trage. Und dann denke ich mir so, das hat überhaupt nichts damit zu tun, also frag mich lieber, wo ich arbeite oder wer meine Miete bezahlt. Aber das Einzige, was sie interessiert, ist, warum ich einen Schleier trage“ (Yara, S. 9, Z. 267ff.).*

Die Erfahrung von Yara verdeutlicht die Herausforderungen, denen kopftuchtragende Muslimas bei der Suche nach ihren im besten Fall topophil empfundenen Räumen gegenüberstehen. Der Vorfall verdeutlicht, dass der Zugang zu einem Wohnraum nicht nur von persönlichen Vorlieben der Frauen abhängt, sondern auch maßgeblich von der Akzeptanz, in diesem Fall der religiösen Symbolik durch den Vermieter, beeinflusst wird.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Zuhause für kopftuchtragende Muslimas einen besonders sicheren Rückzugsort bietet, an dem sie sich im Gegensatz zu den negativen Zuschreibungen der Gesellschaft entfalten können. Während die Probandinnen das Kopftuch vorwiegend zuhause nicht tragen, zeigt sich auch, dass das Kopftuch von einigen Frauen als untrennbarer Bestandteil ihres Wohlbefindens im alltäglichen Raumerleben verstanden wird. Die Berichte verdeutlichen, dass nicht nur das eigene Zuhause als ein topophil wahrgenommener Ort empfunden werden kann, sondern auch das Zuhause von nahen Verwandten, die ein Gefühl von Akzeptanz und Verständnis vermitteln. Zudem wird deutlich, dass das Raumerleben der kopftuchtragenden Muslimas durch Personen mit ähnlichen kulturellen und religiösen Hintergründen positiv beeinflusst wird, während unterschiedliche kulturelle und religiöse Perspektiven das Gefühl des Fremdseins verstärken können. Schließlich zeigt sich, dass die Suche nach einem privaten Wohlfühlort für muslimische Frauen eine Herausforderung darstellt, die nicht nur von persönlichen Präferenzen abhängt, sondern auch maßgeblich von der Einstellung des Vermieters zum Kopftuch.

### 5.2.3.2 Moschee



Abbildung 13: Raumerleben in der Moschee  
(Fotografin: Selma)

Die Moschee dient als Gebetsraum für Muslime und wird von den Anhängern des Islams nicht nur für individuelles und gemeinschaftliches Gebet genutzt, sondern auch zum Lesen des Korans, für religiöse Veranstaltungen und als sozialer Treffpunkt. Die Größen und Formen von Moscheen variieren erheblich. Sie reichen von großen, imposanten Bauwerken bis hin zu kleinen, bescheidenen Gebäuden. Typischerweise zeichnen sich Moscheen durch bestimmte architektonische Merkmale wie Minarette, Kuppeln und offene Gebetsräume aus. In Deutschland sind prächtige Moscheen eher selten. Der Bau von Kuppeln und

Minaretten führt nicht selten zu gesellschaftlichen Diskussionen. Ein Grund dafür ist die misstrauische und in einigen Fällen sogar ablehnende Haltung gegenüber dem Islam in Deutschland.

Fünf der Probandinnen machten in ihrem Alltag Aufnahmen von einer Moschee und bezeichneten diesen Ort explizit als einen topophil empfundenen Raum, der von den Frauen als zweites Zuhause empfunden wird, wie mehrfach in den Interviews betont wird. Maria beschreibt die Moschee mit den Worten: „*Die Moschee ist mein zweites Zuhause*“ (Maria, S. 2, Z. 54). Auch Anita äußert sich ähnlich: „*Ich fühle mich hier wie zuhause*“ (Anita, S. 3, Z. 84). Diese Aussagen verdeutlichen, dass die Moschee für kopftuchtragende Muslimas nicht nur religiöse Aspekte beherbergt, sondern auch einen Raum bietet, in dem sie sich geborgen und zugehörig fühlen. Von diesem Zugehörigkeitsgefühl berichten auch Amina und Mina. Amina gibt an, sich in der Moschee mit dem Kopftuch wohlfühlen, „*weil alle so gekleidet sind*“ (Amina, S. 2, Z. 41), sie fügt jedoch hinzu, dass die Moschee ihrer Meinung nach ein inklusiver

und toleranter Ort ist, an dem alle Menschen, unabhängig von der religiösen Kleidung, akzeptiert und gleichwertig wahrgenommen werden:

*„Wenn eine Frau ohne Kopftuch reinkommt, dann guckt sie keiner komisch an. Aber wenn eine Frau mit Kopftuch an einen Ort geht, wo es nicht üblich ist, dass das Kopftuch getragen wird, dann wird man komisch angeguckt. Ich finde, dass in der Moschee jeder willkommen ist und man sich wohlfühlt, egal wie man aussieht“* (Amina, S. 2, Z. 41ff.).

Dass die Moschee für die Probandinnen nicht nur einen Ort der religiösen Praxis darstellt, sondern auch als Raum für soziales Miteinander und emotionalen Beistand verstanden wird, zeigen die Aussagen von Anita und Mina. Anita, die sich in der Moscheegemeinde engagiert und sie auch als Treffpunkt mit Freundinnen nutzt, berichtet: *„Ich treffe mich oft mit meinen Freundinnen dort, wir machen gemeinsam Vorträge und wir beten zusammen, wir machen samstags Koranunterricht“* (Anita, S. 3, Z. 84f.). Mina betont die Sicherheit, die sie im Vergleich zum öffentlichen Raum verspürt:

*„[...] weil ich unter Gleichgesinnten bin, weil ich nicht anders aussehe und weil ich mich nicht fremd fühle und auch weil es ein geschützter Raum ist für mich. Ich kann nicht angegriffen werden, weil es niemanden gibt, der in religiöser Hinsicht eine andere Ansicht hat als ich. Deswegen ist das ein Raum, in dem ich mich wohlfühle“* (Mina, S. 2, Z. 47ff.).

Dass die Moschee ein ungezwungener Ort für kopftuchtragende Muslimas sein kann, weil sie dort kulturelle und sprachliche Übereinstimmung erfahren und keine Angst haben müssen, aufgrund ihrer religiösen Praxis verurteilt zu werden, wird an folgender Erzählungen Marias deutlich:

*„Ich denke, das hängt auch damit zusammen, dass ich seit meiner Kindheit in diese Moschee gehe. Die Leute, die dort sind, teilen unsere Herkunft und sind Freunde. Ich bin ebenfalls mit ihnen aufgewachsen. Wir sprechen dieselbe Sprache, und sowohl vom Sozialen als auch vom Thematischen her sind wir alle auf einem Niveau. Man muss niemandem etwas erklären oder befürchten, dass ein unpassender Kommentar oder eine*

*Frage kommt, die man nicht beantworten kann. Es ist wirklich so, dass man sich dort wohlfühlt und Witze machen kann, ohne dass jemand etwas falsch versteht. Man kann über Themen sprechen, ohne negative Auswirkungen befürchten zu müssen. Daher fühle ich mich dort sehr, sehr wohl“ (Maria, S. 2, Z. 63ff.).*

Die Aussagen der Probandinnen zeigen, dass die Bedeutung der Moschee je nach individuellem Schwerpunkt variiert. Während für Maria und Amina das Gefühl der Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit im Vordergrund steht, liegt der Schwerpunkt für Anita, Mina und Enisa auf dem gemeinschaftlichen Aspekt.

Zusammengefasst wird offensichtlich, dass die Moschee für kopftuchtragende Muslimas in Deutschland einen besonders bedeutenden als topophil wahrgenommenen Ort darstellt, an dem sie sich sowohl zugehörig als auch sicher fühlen. Die Moschee wird von den Muslimas häufig als ihr „zweites Zuhause“ beschrieben, was auf die soziale, kulturelle und religiöse Akzeptanz zurückzuführen ist, die sie dort erfahren. Im Gegensatz zum öffentlichen Raum, in dem sie sich häufig aufgrund ihres Kopftuchs fremd fühlen, erleben die Frauen in der Moschee ein Gefühl der Sicherheit und genießen, sich nicht erklären zu müssen.

### **5.3 Bewältigungsstrategien in Alltagsräumen**

Im ersten Teil des empirischen Kapitels dieser Forschungsarbeit wurde die Bühne für die Untersuchung vorbereitet, indem verschiedene alltägliche Räume vorgestellt und die Herausforderungen, denen kopftuchtragende Muslimas gegenüberstehen, präsentiert wurden. Diese Herausforderungen erstrecken sich über unterschiedliche Raumtypen und Raumkontexte und sind von sozialen, kulturellen und religiösen Dynamiken in der Gesellschaft sowie den subjektiven Raumpräferenzen der Probandinnen abhängig. Der Fokus des vorliegenden Abschnitts liegt auf der Analyse des Umgangs mit diesen alltäglichen Herausforderungen anhand überindividueller Kategorien. Hierbei wird das überarbeitete Lazarus-Modell zur Stressbewältigung herangezogen, das bereits im Theorieteil der Arbeit ausführlich dargestellt wurde.

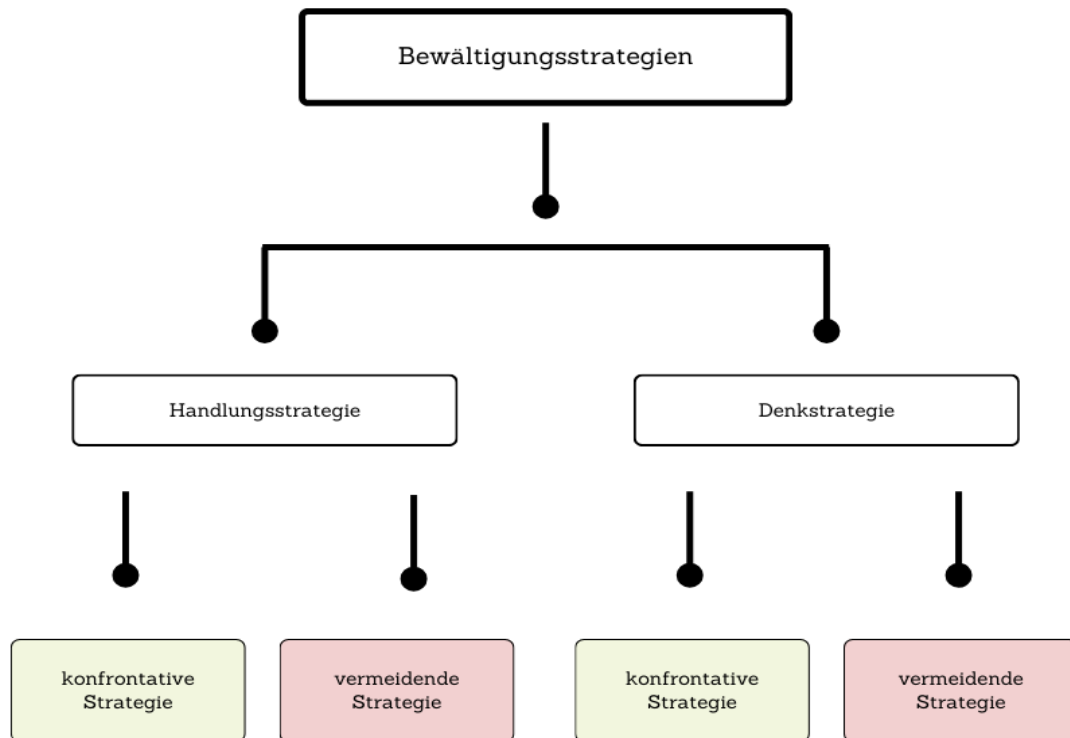


Abbildung 14: Bewältigungsstrategien (eigene Darstellung)

Das in Abbildung 14 gezeigte Modell dient dazu, die Coping-Mechanismen zu erforschen, die kopftuchtragende Muslimas anwenden, um ihre Herausforderungen zu bewältigen.

Obwohl die Probandinnen sich in ähnlichen Sicherheits- und Bedrohungslandschaften bewegen, zeigen sich Unterschiede in ihren strategischen Ansätzen zur Bewältigung der Herausforderungen. Die Vielfalt an individuellen Strategien wird im Folgenden im Umgang mit den im vorherigen Abschnitt vorgestellten topophoben und topoambivalenten Alltagsräumen, wie der Bahn, der Straße, dem Café und dem Arbeitsplatz analysiert. In der Untersuchung wird zwischen Handlungs- und Denkstrategien unterschieden, die wiederum in konfrontative und vermeidende Strategien unterteilt werden. Unter Handlungsstrategien werden konkrete Handlungen und Verhaltensweisen verstanden, die von den Subjekten ausgeübt werden, um mit Herausforderungen im Raum umzugehen. Diese Strategien zielen darauf ab, eine Situation unmittelbar zu beeinflussen oder zu verändern. Unter konfrontative Handlungsstrategien fallen Tätigkeiten, die als direkte Reaktion auf Herausforderungen und negative Erfahrungen im Raum folgen. Dabei versuchen die Subjekte durch präzise und direkte

Kommunikation sowie gezielte Handlungen eine Herausforderung zu bewältigen. Konfrontative Handlungsstrategien werden zumeist angewandt, um sich in unterschiedlichen sozialen und räumlichen Kontexten zu integrieren. Vermeidende Handlungsstrategien hingegen umfassen Handlungen, die darauf abzielen, Herausforderungen und negative Erfahrungen zu umgehen.

Denkstrategien beziehen sich auf die Verarbeitung von Gedanken sowie die Art und Weise, wie die Frauen ihre Gedanken und Einstellungen in Bezug auf die Herausforderungen verändern. Diese Strategien zielen darauf ab, das Verständnis oder die Wahrnehmung der herausfordernden Situation zu steuern. Unter einer konfrontativen Denkstrategie wird im Verständnis der vorliegenden Arbeit eine Denkweise verstanden, die herausfordernde und schwierige Situationen aktiv analysiert und hinterfragt. Diese Strategie umfasst die unmittelbare kognitive Auseinandersetzung mit den Situationen. Im Gegensatz dazu zielt die vermeidende Denkstrategie darauf ab, belastende Situationen nicht weiter zu vertiefen oder sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Laut Lazarus und Folkman (LAZARUS et al. 1984) können verschiedene Copingstrategien im Rahmen ein und derselben Handlung gleichzeitig auftreten, was in der vorliegenden Arbeit auch impliziert, dass sowohl konfrontative als auch vermeidende Strategien in vielschichtigen Handlungen miteinander verflochten sein können. In Anlehnung an diese Auffassung werden in der vorliegenden Studie die Handlungs- und Denkstrategien gemeinsam betrachtet, um eine umfassende Analyse der durch die Probandinnen angewandten Strategien in ihrer Komplexität zu gewährleisten. Diese detaillierte Untersuchung der Strategien soll ein tiefreichendes Verständnis dafür vermitteln, wie muslimische Frauen mit Kopftuch die Herausforderungen in den ausgewählten Alltagsräumen bewältigen und sich individuell an herausfordernde Situationen anpassen, um die Qualität des Alltagslebens und ihr Wohlbefinden zu verbessern. Es sei erwähnt, dass die Bezeichnungen der Strategien von der Forscherin selbst gewählt wurden und nicht das Resultat standardisierter Terminologien oder bestehender Theorien sind. Die gewählten Bezeichnungen sollen die Individualität und Komplexität der Bewältigungsstrategien verdeutlichen und einen weiteren Beitrag dazu leisten, die vielfältigen Herausforderungen der kopftuchtragenden Muslimas in den Räumen ihres Alltags zu erörtern.

### **5.3.1 Strategischer Umgang mit topophoben Raumerfahrungen**

Die im Abschnitt 5.2.1 analysierten Herausforderungen, denen muslimische Frauen mit Kopftuch in den als topophob empfundenen Räumen Bahn und Straße gegenüberstehen, verdeutlichen, dass diese Erlebnisse ihr Alltagsleben erheblich negativ beeinflussen. Die Probandinnen berichten von verbalen und non-verbalen Angriffen, mit denen sie in der Bahn konfrontiert werden. Diese führen bei ihnen zu Gefühlen der Unsicherheit, des „Ausgeliefertseins“, der Angst, der Hilflosigkeit und der Ausgrenzung. Das Datenmaterial über die Erlebnisse auf der Straße verdeutlicht, dass kopftuchtragende Muslimas aufgrund der Unvorhersehbarkeit der Begegnungen mit fremden Personen sowie aufgrund negativer Vorerfahrungen ihrerseits und von Erzählungen Dritter, die Straße als einen Ort bewerten, an dem sie ein verstärktes Unsicherheitsgefühl empfinden.

Das vorliegende Kapitel untersucht nun, wie kopftuchtragende Muslimas die Herausforderungen in ihren Alltagsräumen Bahn und Straße bewältigen. Es sei bereits vorweggenommen, dass die Analyse der Bewältigungsstrategien verdeutlicht, dass Handlungs- und Denkstrategien eng miteinander in Verbindung stehen. Einer Handlungsstrategie geht zumeist eine Denkstrategie voraus, die die Entscheidung, einer Situation konfrontativ oder vermeidend entgegenzutreten, leitet und fördert. Die Denkstrategien können als mentale Filter verstanden werden, die eine herausfordernde Situation bewerten und die für das Individuum am besten geeignete Strategie bestimmen. Trotz der starken Verknüpfung sollen die beiden Strategietypen im Folgenden separat voneinander betrachtet werden, da sie unterschiedliche Funktionen und Wirkmechanismen im Prozess der Bewältigung erfüllen.

Nachdem nun im ersten Abschnitt des Kapitels die Basis für die Untersuchung gelegt wurde, werden nachfolgend die durch die Forscherin isolierten und idealtypisch gruppierten Strategien der kopftuchtragenden Muslimas betrachtet.

#### **5.3.1.1 Konfrontative und vermeidende Handlungsstrategien**

Nach der Analyse der Bewältigungsstrategien, die von kopftuchtragenden Muslimas als Reaktion auf erlebte Herausforderungen in Alltagsräumen angewendet werden, lassen sich

verschiedene Handlungsmuster identifizieren. Im Folgenden wird unter Berücksichtigung der Orte Bahn und Straße sowohl auf konfrontative als auch auf vermeidende Handlungsstrategien eingegangen, die in direkten und indirekten Angriffssituationen sowie bei diskriminierenden Erlebnissen zur Anwendung kommen.

Die Bahn stellt für kopftuchtragende Muslimas einen Ort dar, der topophob wahrgenommen, da er als ein Raum beschrieben wird, in dem sie verbalen und nonverbalen Angriffen ausgesetzt sind. Eine konfrontative Strategie, die in der Bahn angewandt wird, ist die **aktive Reaktionsstrategie**. Deren zugrunde liegende Logik besteht darin, aktiv auf verbale und nonverbale Angriffe sowie Diskriminierung zu reagieren, um das subjektive Sicherheitsgefühl und das Wohlbefinden im Raum zu verteidigen: „[...], *wenn ich die Möglichkeit habe, antworte ich natürlich zurück, versuche das irgendwie zu klären*“ (Dalia, S. 6, Z. 178f.). Dalia wendet diese Strategie an und spricht hier von direktem Handeln, welches „irgendwie“ die Herausforderung bewältigen soll. Diese Formulierung weist auf eine gewisse Unsicherheit hin, was die für sie beste Reaktionsweise betrifft. Nichtsdestotrotz hat Dalia den Entschluss gefasst, aktiv zu handeln. Mit dieser direkten Handlungsstrategie möchte sie die herausfordernde Situation aktiv klären, Kontrolle über die negativen Erlebnisse gewinnen und eine Lösung herbeiführen.

Eine weitere konfrontative Handlungsstrategie in der Bahn zeigt sich in der **proaktiven Schutzstrategie**, die darin besteht, sich auf potenzielle verbale und nonverbale Angriffe vorzubereiten: „[...], *wenn ich in der Bahn bin und weiß, dass es eher voll ist und dort nur ein oder zwei freie Plätze vorhanden sind, dann setze ich mich lieber nicht hin, sondern stehe lieber*“ (Leyla, S. 3, Z. 74f.). Leyla berichtet, dass sie es vermeidet, sich in einer voll besetzten Bahn auf einen freien Platz zu setzen, da sie „*Angst [hat], komisch angeguckt zu werden. Oder [...] Leute nicht neben [ihr] [...] sitzen wollen*“ (Leyla, S. 3, Z. 181ff.). Diese Handlungsstrategie basiert auf dem Grundprinzip, durch die Entscheidung, stehenzubleiben, das Risiko potenzieller verbaler oder nonverbaler Angriffe zu minimieren und die emotionale sowie soziale Belastung präventiv zu reduzieren. Auch eine erfahrungsbasierte Risikominderung kann eine Rolle spielen:



*„Ich hatte auch Vorfälle, als ich in der Bahn saß oder in die Bahn eingestiegen bin und jemanden darum gebeten habe, Platz zu machen, und die Dame oder der Herr mich nur blöd angeguckt haben, als ob ich ein Krimineller wäre. Das habe ich auch schon erlebt, und deswegen versuche ich mich [vorzubereiten] [...]“ (Leyla, S. 3, Z. 78ff.).*

Diese Handlungsstrategie zielt darauf ab, durch eigene Anpassung aufgrund früherer Erlebnisse das Risiko potenziell negativer Erfahrungen zu minimieren. Sie dient dazu, sich emotional zu entlasten und das Gefühl von Sicherheit und Wohlbefinden durch eine kontrollierte Umgebung zu fördern.

Es lässt sich feststellen, dass konfrontativen Handlungsstrategien häufig eine **Gefahrenbewertung und Abwägung** der Situation aus einer denkstrategischen Perspektive (weitere Ausführungen im nächsten Abschnitt) vorangehen. Dies wird besonders in der folgenden Situation deutlich, die Enisa schildert:

*„Ich hatte mal einen Vorfall in der Bahn. Da hat jemand einen Avocadokern auf mich geschmissen. Eine Freundin war auch mit mir, sie trägt kein Kopftuch. Und ich habe mich echt schwer zurückgehalten und wollte eigentlich gleich der Person hinterherrennen, weil die Person den Kern geschmissen hat und dann direkt aus der Bahn gerannt ist. Ich war noch da. Meine Freundin hat mich dann zurückgehalten und gesagt: ‚Enisa, beruhig dich.‘“ (Enisa, S. 6, Z. 148ff.).*

Diese Erfahrung verdeutlicht, dass selbst wenn der Wunsch besteht, konfrontativ vorzugehen, die konkrete Reaktion oft durch eine situative Bewertung beeinflusst wird. In manchen Fällen führt eine empfundene Bedrohung oder ein eskalierendes Verhalten dazu, dass eine konfrontative Handlungsstrategie angepasst oder zurückhaltender umgesetzt wird, um eine potenzielle Eskalation zu vermeiden.

Konfrontative Strategien werden somit durch subjektive emotionale Einflüsse und soziale Faktoren der Situation geprägt. Dabei können einige Reaktionen spontan erfolgen, während andere reflektiert und bewusst gewählt werden. Bei dem Einsatz der konfrontativen Handlungsstrategie spielt nicht nur die Einschätzung der potenziellen Eskalation eine

entscheidende Rolle, sondern auch die Bewertung der Dauer und Intensität der diskriminierenden Handlung:

*„Es stört mich nicht, wenn das dann ein bis zwei Minuten ist. Wenn es aber länger geht oder wenn der Blick ganz böse ist und die Augenbrauen stark zusammengekniffen sind, dann frage ich, ob ich helfen kann. Und wie gesagt, habe ich keine Antwort bekommen“* (Nimi, S. 4, Z. 118ff.).

Diese Faktoren können die Entscheidung beeinflussen, ob eine Situation gemieden oder konfrontativ angegangen wird. Dies zeigt sich auch in der folgenden Herangehensweise: Auf die Frage, ob Amina aufgrund potenziell negativer Erfahrungen die Bahn meiden würde, antwortet sie: *„Nein, nein, außer dort sind eine Horde voller Hooligans. Da gehe ich natürlich nicht rein. Ansonsten nicht“* (Amina, S. 3, Z. 89f.). Diese Aussage verdeutlicht die Fähigkeit der Frauen, Situationen individuell zu bewerten und gezielt zwischen Konfrontation und Vermeidung abzuwägen. Eine weitere Strategie ist, in der Bahn eine proaktive Schutzstrategie anzuwenden, die darin besteht, sich Unterstützung durch Personen mit einem ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund oder anderen potenziell von Anfeindungen betroffenen Personen zu suchen: *„Ich guck einfach, habe ich Menschen in der Bahn, zu denen ich mich setzen kann“* (Yara, S. 6, Z. 161). Ziel dieser Strategie ist es, sich proaktiv auf potenzielle Konflikte vorzubereiten und ein Gefühl von Sicherheit und Unterstützung zu schaffen. Diese konfrontative Handlungsstrategie zielt jedoch nicht nur darauf ab, sich selbst vor möglichen Konflikten zu schützen, sondern auch darauf, eine unterstützende Gemeinschaft zu fördern, indem man sich gezielt neben Personen setzt, die ebenfalls potenziell von Anfeindungen betroffen sein könnten, um so gegenseitig das Gefühl von Sicherheit und Solidarität zu stärken.

*„Aber das ist genauso wie, wenn ich in die Bahn gehe, dann gucke ich mir auch erst die Menschen an, von denen ich denke, die können potenziell von einem rassistischen Angriff Opfer werden, dann setze ich mich neben die, einfach schon mal als Prävention für uns beide“* (Yara, S. 6, Z. 163ff.).

Diese Strategie, die als **proaktive Solidaritätsstrategie** bezeichnet werden kann, besteht darin, dass durch die bewusste Auswahl von Sitzplätzen neben Personen, die ebenfalls potenziell von Anfeindungen betroffen sein könnten, nicht nur das eigene Sicherheitsgefühl gestärkt wird, sondern auch eine kollektive Schutz- und Unterstützungsgemeinschaft aufgebaut wird. Diese Vorgehensweise ist darauf aus, gemeinsam eine solidarisierende Umgebung zu schaffen, die sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche Sicherheitsbedürfnisse adressiert und so potenzielle Risiken minimiert.

Falls jedoch eine derartige Unterstützung nicht lokalisiert werden kann, folgt auf diese konfrontative Handlungsstrategie eine raumvermeidende Strategie: „[...] *wenn ich merke, dass ich alleine bin oder ich fühle mich nicht wohl, dann würde ich entweder einfach warten, aussteigen und die nächste Bahn nehmen, oder in einen anderen Wagen gehen*“ (Yara, S. 6, Z. 163f.). Diese vermeidende Handlungsstrategie kann als proaktive Herangehensweise verstanden werden, die darauf abzielt, das eigene Gefühl von Sicherheit und Wohlbefinden im Alltagsraum zu gewährleisten. Auch die Nutzung alternativer Transportmittel ist eine mögliche Strategie: „*Wenn ich es vermeiden kann, dann nehme ich das Stadtrad oder ich geh tatsächlich zu Fuß*“ (Nimi, S. 4, Z. 123). Diese Strategie, die negative Erlebnisse zu reduzieren und das allgemeine Wohlbefinden in Alltagsräumen zu verbessern sucht, ist jedoch nicht für jede Frau umsetzbar: „[...] *hätte ich ein Auto, dann würde ich wahrscheinlich gar keine öffentlichen Verkehrsmittel nutzen*“ (Mina, S. 4, Z. 94f.). Diese Vermeidungsstrategie ist somit von verschiedenen subjektiven Lebensumständen, aber auch von Ressourcen wie finanzieller oder struktureller Verfügbarkeit abhängig.

Als eine weitere vermeidende Handlungsstrategie kann die **selektive Wahrnehmungsstrategie** verstanden werden, bei der das Subjekt bewusst versucht auszuwählen, welche Reize oder Informationen aus seiner alltäglichen Umgebung es fokussiert wahrnehmen möchte und welche es ignoriert: „[...] *[negative Kommentare] ignorier ich [...]. Mache meine Musik ganz laut auf meinem Handy an. Ich kann jetzt viel besser mit diesen Situationen umgehen*“ (Amina, S. 3, Z. 75f.). Die zugrunde liegende Logik dieser vermeidenden Strategie besteht darin, die emotionale Belastung und die Auswirkungen negativer Kommentare durch selektive Aufmerksamkeit und

Ablenkung zu minimieren. Mittels des Abspielens lauter Musik wird der Fokus von den störenden Kommentaren weggeleitet, wodurch das eigene Wohlbefinden erhalten bleibt und Stress reduziert wird. Diese Strategie beruht auf der Annahme, dass die bewusste Verlagerung der Aufmerksamkeit auf eine angenehme Tätigkeit es ermöglicht, sich von der negativen Erfahrung zu distanzieren und diese weniger wahrzunehmen.

Auch die Straße ist für kopftuchtragende Muslimas ein Ort, an dem sie einer Vielzahl von Herausforderungen gegenüberstehen, die ihr Unsicherheitsgefühl verstärken. Wie in der Bahn ist es auch hier die Unvorhersehbarkeit der Begegnungen mit fremden Personen, die von den Probandinnen als potenzielle Bedrohungen wahrgenommen werden. Während die Offenheit der Straße im Vergleich zur geschlossenen Bahn als Vorteil empfunden werden kann, stellt das Fehlen klarer Fluchtmöglichkeiten auf der Straße ein Problem dar. Die alltäglichen Erfahrungen und das Sicherheitsgefühl auf der Straße werden für kopftuchtragende Muslimas in Deutschland durch eine komplexe Kombination aus persönlichen Erlebnissen, gesellschaftlichen Erwartungen sowie medialen und dritten Erfahrungen geprägt. Um diese Herausforderungen zu bewältigen, nutzen die Probandinnen verschiedene Arten von vermeidenden und konfrontativen Handlungsstrategien.

Eine der zentralen vermeidenden Handlungsstrategien stellt die **proaktive Rückzugstrategie** dar. Dabei wird auf der Straße die Verweildauer und somit die Zeit, in der man potenziell beobachtet werden kann, minimiert, um mögliche negative Begegnungen mit Passanten zu reduzieren: „*Da habe ich natürlich den Vorteil [gegenüber der Bahn], dass ich nicht auf der Straße stehenbleibe und von irgendwelchen Leuten angeguckt werden kann*“ (Leyla, S. 3, Z. 89f.). Leyla wendet die Rückzugsstrategie an, um ihre Sicherheit und ihr Wohlbefinden auf der offenen Straße zu stärken. Leylas Aussage macht ihr Bedürfnis deutlich, ihre Umgebung selbst zu kontrollieren und sich somit vor potenziell negativen Erfahrungen zu schützen. Des Weiteren verweist der von Leyla verwendete Begriff „Vorteil“ darauf, dass sie sich ihrer Sichtbarkeit und der damit verknüpften möglicherweise negativen Reaktionen durch fremde Personen bewusst ist. Leyla versucht deshalb, ihr Auftreten auf der Straße so zu gestalten, dass die Wahrscheinlichkeit von verbalen oder nonverbalen Anfeindungen reduziert wird.

Eine weitere vermeidende Handlungsstrategie, die von den Probandinnen auf der als topophob empfundenen Straße angewendet wird, stellt die **proaktive Schutzstrategie** dar. Dabei werden vom Subjekt bewusst Maßnahmen ergriffen, um sich proaktiv vor negativen Erfahrungen im Alltagsraum zu schützen. Eine der expliziten Strategien besteht darin, das Kopftuch bewusst als Schutzfaktor gegenüber den Blicken von fremden Männern zu nutzen und proaktiv anzulegen:

*„Ich gehe ohne Kopftuch und Männer kommen und lächeln mich einfach an, und ich denke mir einfach so, es ist ja nett gemeint, aber lass mal stecken. Jetzt seitdem ich das Kopftuch trage, ist es so, dass Männer mich anblicken, aber ihren Kopf senken, wenn sie an mir vorbeigehen, und das finde ich sehr angenehm. Weil es für mich irgendwie eine Form von Respekt ist; ich kann sie nicht einfach so ansprechen. Es ist nicht einfach ein Gegenstand, den man einfach so mitnehmen kann. Und das finde ich angenehm, weil ich das vorher komisch fand. Man achtet nicht einmal darauf, ob überhaupt ein Zeichen von mir da ist, ob ich angelächelt werden möchte oder so, sondern man probiert es einfach. Das ist jetzt vorbei, und ich finde es schön“ (Nimi, S. 9, Z. 248ff.).*

Demzufolge setzt Nimi das Kopftuch bewusst handlungsstrategisch ein, um zu vermeiden, dass fremde Männer sie auf der Straße unaufgefordert ansprechen. Das Senken des Kopfes wird von Nimi als respektvolles Verhalten empfunden und impliziert, dass die fremden Männer auf der Straße ihren Wunsch, nicht unangemessen angeschaut zu werden, den sie durch ihr Kopftuch ausdrückt, respektieren. Für Nimi dient das Kopftuch daher nicht nur als Bedeckung; sie setzt es bewusst ein, um ihre Grenzen aufzuzeigen, den Respekt fremder Männer zu gewinnen und sich somit auf der Straße sicherer zu fühlen. Nimi fokussiert sich durch ihre Aussage „ich finde es schön“ auf die positive Veränderung ihrer Erlebnisse. Dies suggeriert, dass es ihr bei der Wahl der Bewältigungsstrategie nicht nur darum geht, negative Erfahrungen auf der Straße proaktiv zu vermeiden, sondern auch ihr Sicherheits- und Wohlbefinden im öffentlichen sozialen Umfeld aktiv zu fördern.

Darüber hinaus wenden kopftuchtragende Muslimas **reflexive Angsbewältigungsstrategien** an, um die Straße nicht meiden zu müssen. Dabei wird, trotz empfundenen

Unsicherheitsgefühls an dem topophob wahrgenommenen Ort agiert, um die persönliche Kontrolle über die Raumbewegung zu wahren und somit das alltägliche Leben nicht einzuschränken:

*„Ich würde die Straße jetzt nicht meiden, weil sie zum alltäglichen Leben dazugehört, aber ich würde sagen, wenn man alleine unterwegs ist, fühlt man sich ein bisschen unsicher, weil man denkt, es kann jederzeit passieren, dass jemand einen angreift“ (Mina, S. 4, Z. 112ff.).*

In Minas Fall wird die enge Verknüpfung der Handlungsstrategie mit der ihr zumeist vorausgehenden Denkstrategie deutlich. Mina versucht, ihre Ängste auf der Straße reflexiv anzugehen:

*„Ich muss tatsächlich sagen, dass es durch die Medien kommt. Ich habe persönlich diese Erfahrung zwar nicht gemacht, aber was man entweder von anderen mitbekommt oder aus den Medien erfährt, ist sehr erschreckend. Deshalb hat man als kopftuchtragende Frau auch diese Angst“ (Mina, S. 5, Z. 117ff.).*

Hier ist herauszulesen, dass Mina sich mit ihren Ängsten konfrontativ denkstrategisch auseinandersetzt und diese kritisch reflektiert. Sie ist sich darüber im Klaren, dass ihre Ängste auf der Straße nicht durch persönliche Erfahrungen geprägt sind, sondern durch Medienberichte und die Erlebnisse Dritter. Diese reflexive Strategie hilft ihr dabei, die Realität differenzierter zu betrachten und ihre Angst im öffentlichen Raum zu vermindern.

Eine weitere konfrontative Handlungsstrategie, die von den Muslimas angewandt wird, ist die **aktive Stereotypen durchbrechende Strategie**. Dabei werden die gesellschaftlichen Erwartungen, die im sozialen Umfeld herrschen, aktiv herausgefordert. Nimi wendet diese Art der Handlungsstrategie wie folgt auf der Straße an:

*„[...] der Stereotyp ist ja, kopftuchtragende Frauen seien unterdrückt und würden zu Hause eingesperrt, und indem ich Fahrrad fahre oder joggen gehe, durchbreche ich diesen Stereotyp auf ganz krasse Weise“ (Nimi, S. 9, Z. 259ff.).*

Folglich erkennt Nimi, dass das Tragen des Kopftuchs in Deutschland eine bestimmte stereotype Vorstellung des Verhaltens der sich bedeckenden Frau hervorruft, die sie bewusst durch die Ausführung der als unpassend erachteten Aktivitäten herausfordert und durchbricht. Diese Strategie wirkt sich positiv auf ihr Selbstbewusstsein und ihre Selbstwahrnehmung aus. Die bewusste Auseinandersetzung mit den Stereotypen und ihre Widerlegung helfen Nimi dabei, die gesellschaftlichen Vorurteile in Frage zu stellen und die eigene Identität zu bestärken.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass kopftuchtragende Muslimas in den Alltagsräumen Bahn und Straße sowohl konfrontative als auch vermeidende Handlungsstrategien anwenden, um mit verbalen und nonverbalen Angriffen umzugehen. Diese reichen von direkter Konfrontation und proaktivem Schutz bis hin zum Rückzug. Im folgenden Unterpunkt liegt der Fokus auf den zugrunde liegenden Denkstrategien, die das Handeln der Probandinnen beeinflussen und prägen.

#### 5.3.1.2 Konfrontative und vermeidende Denkstrategien

Nach der ausführlichen Betrachtung der konfrontativen und vermeidenden Handlungsstrategien, die in herausfordernden Situationen in topophob wahrgenommenen Räumen angewandt werden, folgt nun die Analyse der zugrunde liegenden konfrontativen und vermeidenden Denkstrategien. Diese Denkstrategien, die sich auf die kognitive Auseinandersetzung mit den Situationen beziehen, beeinflussen in vielen Fällen die Wahl der Handlungsstrategien. Wie bereits erwähnt, geht einer vermeidenden Handlungsstrategie in vielen Fällen eine Denkstrategie voraus, die die Entscheidung zur Vermeidung leitet und fördert. Diese Denkstrategien können als mentale Filter verstanden werden, die eine herausfordernde Situation bewerten und die für das Individuum am besten geeignete Herangehensweise bestimmen. Ziel dieses Abschnitts ist es zu analysieren, wie kopftuchtragende Muslimas die herausfordernden Situationen denkstrategisch bewerten und inwieweit ihre Denkweise die gewählten Handlungen beeinflusst.

In Bezug auf die Herausforderungen, denen kopftuchtragende Muslimas in öffentlichen Verkehrsmitteln wie der Bahn ausgesetzt sind, lassen sich verschiedene konfrontative Denkstrategien identifizieren, die ihnen bei der Bewältigung dieser Situationen helfen.

Eine zentrale konfrontative Denkstrategie ist die **proaktive Situationsbewertungsstrategie**, mit der die soziale Umgebung kritisch analysiert wird, um potenzielle Gefahren und Bedrohungen frühzeitig zu erkennen und ihnen vorzubeugen:

*„Letztens ist mir passiert: Als die U-Bahn-Tür aufgegangen ist, stand ein Mann, und ich wusste, wenn ich da rein gehe, dann wird das nichts. Ich habe gezögert und mir überlegt, dass ich doch lieber die nächste U-Bahn nehmen sollte“ (Amina, S. 3, S. 69ff.).*

Diese Strategie umfasst eine kontinuierliche Bewertung der Situation und des Umfelds, um das eigene Sicherheitsgefühl zu gewährleisten. Ziel ist es, potenzielle Risiken frühzeitig zu erkennen und entsprechende Handlungsstrategien zu entwickeln, um möglichen Gefahren vorzubeugen. Diese Denkweise ist als proaktiver Ansatz zu bewerten und verdeutlicht nochmals explizit, dass die Grenzen zwischen Denken und Handeln oftmals fließend sind und daher Denk- und Handlungsstrategien häufig nicht isoliert voneinander betrachtet werden können. Amina's kognitive Bewertung der Risiken in der Bahn hat somit einen unmittelbaren Einfluss auf ihr situatives Handeln.

Eine weitere proaktive Denkstrategie, die von Muslimas angewandt wird, ist die **proaktive Signalbewertungsstrategie**. Diese umfasst die Fähigkeit, nonverbale Signale wie Mimik und Gestik zu deuten, um sich mental oder handlungsstrategisch auf potenzielle Probleme vorzubereiten: *„Man erkennt es sofort, ich kann das jetzt besser einschätzen am Gesichtsausdruck. Man kann es einschätzen und sich darauf gefasst machen“ (Amina, S. 3, Z. 77f.).* Amina hat sich demnach die Fähigkeit angeeignet, am Gesichtsausdruck anderer Personen abzulesen, ob potenziell ein Konflikt auftreten könnte. Diese Fähigkeit hilft ihr dabei, sich proaktiv mental auf mögliche Herausforderungen vorzubereiten, vorausschauend auf mögliche schwierige Erlebnisse zu reagieren und ihr subjektives Sicherheitsgefühl zu stärken.



Eine weitere vermeidende Denkstrategie stellt die **reflexive Akzeptanzstrategie** dar. Diese reflektierte Denkweise der kopftuchtragenden Muslimas beinhaltet die Bewertung und Akzeptanz von Störungen und unangenehmen Erfahrungen als alltägliche Phänomene. Das Annehmen hilft dabei, emotionale Belastungen, die durch Störungen entstehen, zu minimieren und ihnen vorzubeugen:

*„Egal, was kommt, ich weiß, das sind die Menschen: der eine trinkt, der andere ist ein Kind, die andere ist eine Oma, der eine hat einen schlechten Tag, ein anderer ist krank. Das ist Alltag. Andere werden ja auch angemacht, weil sie dick sind, weil sie alt sind, weil sie jung sind, weil sie farbig sind. Das geht alles an mir vorbei“ (Katja, S. 8, Z. 224ff.).*

Katja erklärt sich demnach negative Erfahrungen in der Bahn denkstrategisch als festen Teil des Alltags, von dem nicht nur sie allein konfrontiert ist, sondern auch andere Menschen auf ihre Weise betroffen sind. Diese Denkstrategie unterstützt sie dabei, Störungen in der Bahn zu akzeptieren und zu ignorieren. Dies kann ihr helfen, ihren Alltag unvoreingenommener und resilienter zu bewältigen.

Eine weitere Denkstrategie zur Bewältigung von Herausforderungen in der Bahn ist die **proaktive Selbstbewusstseinsstärkungsstrategie**. Diese basiert auf der Überzeugung, dass die Entwicklung und Stärkung des Selbstbewusstseins entscheidend ist, um ungerechte Situationen in der Bahn aktiv zu bewältigen:

*„Also früher hätte ich das nicht gemacht, hätte ich mich das nicht getraut, hätte ich einfach Angst gehabt vor der Reaktion, aber mittlerweile habe ich das Selbstbewusstsein entwickelt, vor allem auch über die letzten Jahre, dass ich dann auch zurück antworte, also dass ich das nicht über mich ergehen lasse“ (Dalia, S. 6, Z. 184f.).*

Dalias Aussage deutet auf die Entwicklung einer Denkstrategie hin, bei der sie ihr Selbstbewusstsein und ihre Fähigkeit, mit konfrontativen Situationen umzugehen, gestärkt hat, was ihr dabei helfen kann, die Kontrolle in herausfordernden Situationen zu behalten.

Eine weitere Art der vermeidenden Denkstrategie stellt die **reflexive Konfrontationsvermeidungsstrategie** dar. Sie beinhaltet die Überzeugung, in einer herausfordernden Situation eine direkte Konfrontation zu meiden, wenn sie als nicht zielführend erachtet wird. Dabei werden die Risiken denkstrategisch abgewogen und infolgedessen wird die passende Handlungsstrategie gewählt: „*Nein, nein, außer dort sind eine Horde voller Hooligans. Da gehe ich natürlich nicht [in die Bahn] rein*“ (Amina, S. 3, Z. 89f.). Demnach ist sich Amina der Risiken einer Situation bewusst und trifft daher die Entscheidung mit Bedacht, die Konfrontation zu meiden. Dies macht Amina Fähigkeit einer reflexiven Einschätzung der Gefahrensituation deutlich und kann ihr dabei helfen, durch das zurückhaltende Verhalten das Risiko einer potenziellen Eskalation zu minimieren und somit mögliche Konflikte zu umgehen.

Auch auf der Straße, die von kopftuchtragenden Muslimas als ein topophober Ort empfunden wird, werden vielfältige konfrontative und vermeidende Denkstrategien angewandt, um die Herausforderungen zu bewältigen.

Eine vermeidende Denkstrategie, die von den Probandinnen auf der Straße genutzt wird, ist die **proaktive Identitätsschutzstrategie**, wobei das Kopftuch bewusst proaktiv denkstrategisch als Schutz vor potenziell negativen Begegnungen angesehen wird. Während Nimi das Kopftuch aktiv handlungsstrategisch anlegt, um sich vor den negativen Blicken der Männer zu schützen (Nimi, S. 9, Z. 248ff.), verwendet Anita ihre Bedeckung beispielsweise ausschließlich denkstrategisch, um sich bei Betreten der Straße proaktiv ein Gefühl der Sicherheit zu verschaffen. Anita berichtet von zwei Straßen aus ihrem Alltagsleben, in denen sie die Männer aufgrund ihrer Blicke und des erhöhten Alkoholkonsums als bedrohlich empfunden hat: „*Wenn ich ein Kopftuch trage, dann ist das besser. Ich fühle mich auf der Straße zur Moschee [und auf der Straße zu meiner Wohnung] viel wohler*“ (Anita, S. 3, Z. 83f.). Sie stützt ihre Annahme auf die Erfahrung ihrer Freundin: „*Wenn man dort ohne Kopftuch läuft, hat meine Freundin aus Usbekistan erlebt, dass jemand sie verfolgt hat. Das ist ein bisschen gefährlich*“ (Anita, S. 5, Z. 150f.). Demnach nimmt Anita das Kopftuch als Schutzschild gegenüber dem potenziell negativen Verhalten der Männer auf der Straße wahr. Diese Denkweise ist für sie förderlich,

um sich in ihrem Alltag auf der Straße wohler und sicherer zu fühlen. Das Kopftuch fungiert dabei als eine Barriere, die ihr subjektives Sicherheitsgefühl auf der Straße verstärkt.

Als eine weitere Denkstrategie kann die **vermeidende Identitätsreflexionsstrategie** genannt werden. Diese besteht darin, die variablen Identitätsmerkmale zu überdenken und zu reflektieren, ob eine Anpassung in Frage kommt, um das Wohlbefinden und die Sicherheit im Raum zu stärken. Die Entscheidung, ob man sich für die Anpassung der Identitätsmerkmale entscheidet oder nicht, hängt von verschiedenen Faktoren ab, wie beispielsweise der bewussten Abwägung, ob das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Akzeptanz oder das Festhalten an der Identität als wichtiger empfunden wird. Die Anwendung dieser Bewältigungsstrategie wird am Beispiel der Niqab-Trägerin Eva deutlich, die berichtet, dass sich die negativen Reaktionen auf ihre Bedeckungsweise auf der Straße mit der Intensität der Bedeckung erhöht haben:

*„Und je weiter ich mich bedeckt habe, als ich dann angefangen habe, nur noch mit schwarzem Chimar zu tragen, sind die Beleidigungen oder Zwischenfälle, die man auf der Straße hatte, wie Beleidigungen, schiefe Blicke, was weiß ich, beim Vorbeifahren irgendwelche Sprüche oder aus dem Auto heraus, auf jeden Fall viel, viel mehr geworden. Das hat mich auch überrascht. Als ich dann angefangen habe, Niqab zu tragen, wurde alles noch eine Stufe heftiger. Also man fällt überall richtig auf, und es kommen noch viel mehr Sprüche als davor“ (Eva, S. 1, Z. 29ff.).*

Auf die Frage der Forscherin, ob sie jemals darüber nachgedacht hat, ihre Bedeckung abzulegen, antwortet Eva: „Ja, das ist teilweise so: Wenn man sich da so reinsteigert, wird es einem schnell zu viel. Man möchte manchmal einfach anonym bleiben“ (Eva, S. 4, Z. 114f.). Demnach geht Eva in dieser für sie belastenden Situation denkstrategisch vor, indem sie die Auswirkungen der negativen Erfahrungen reflektiert und darüber nachdenkt, wie sie ihr Gefühl des Wohlbefindens steigern kann. Trotz der Überlegung, ihre Kleidungsweise zu ändern, hat sie sich bisher dagegen entschieden und wägt lediglich die Vor- und Nachteile ab. Evas vermeidende denkstrategische Herangehensweise zeigt, dass sie sich der Intensität der Herausforderungen auf der Straße bewusst ist, jedoch bisher die Wahrung ihrer religiösen Identität priorisiert hat.

Darüber hinaus wenden kopftuchtragende Muslimas die **reflexive subjektive Blickbewertungsstrategie** an, um mit Herausforderungen auf der Straße umzugehen. Die Überlegung hinter dieser Strategie besteht darin, eine differenzierte Sichtweise auf die wahrgenommenen Blickkontakte durch fremde Personen zu entwickeln, um so das empfundene Angstgefühl zu reduzieren und sich sicherer zu fühlen. Leyla versucht beispielsweise mit folgender Denkweise ihr Gefühl des Wohlbefindens zu steigern: „Man weiß natürlich nicht, warum die mich angucken. Gucken die mich an, weil ich zu denen gucke oder wegen meinem Kopftuch, das weiß ich halt nicht“ (Leyla, S. 4, Z. 103ff.). Die Strategie, die Ursachen der Blicke zu reflektieren, unterstützt Leyla dabei, nicht jeden Blick auf der Straße automatisch als negativ zu bewerten. Diese reflektierte Art zu denken, kann Leyla zudem helfen, ihr Sicherheitsgefühl auf der Straße zu verbessern, ihre Angst vor der negativen Beurteilung durch andere Personen zu vermindern und ihr Selbstbewusstsein zu stärken.

### **5.3.2 Strategischer Umgang mit topoambivalenten Raumerfahrungen**

Nachdem im vorherigen Kapitel die Bewältigungsstrategien der kopftuchtragenden Muslimas in von ihnen als topophob wahrgenommenen Räumen vorgestellt und analysiert wurden, liegt der Fokus in diesem Unterpunkt auf den Bewältigungsstrategien in den als topoambivalent empfundenen Räumen Café und Arbeitsplatz. Da die Erfahrungen in diesen Räumen bei den Probandinnen sowohl positive als auch negative Empfindungen auslösen können, richtet sich hier das Augenmerk auf die negativ konnotierten Gefühle und die damit verbundene Wahl der Bewältigungsstrategien.

Die im Abschnitt 5.2.2 analysierten Herausforderungen, denen muslimische Frauen mit Kopftuch in den topoambivalent wahrgenommenen Räumen Café und Arbeitsplatz gegenüberstehen, verdeutlichen, dass negative Erlebnisse ihr Raumerleben beeinträchtigen. Eine zentrale Herausforderung im Café ist das Gefühl, von anderen Cafébesuchern und den dort arbeitenden Menschen aufgrund des Kopftuchs beobachtet zu werden. Dieses Gefühl geht häufig mit Unsicherheit einher und wirkt sich negativ auf das allgemeine Wohlbefinden im Raum aus. Zudem erleben kopftuchtragende Muslimas im Café seitens einiger Anwesender ein

Gefühl des „Misstrauens“, was zur sozialen Isolation beitragen und als Ausdruck der Ausgrenzung aus der Mehrheitsgesellschaft interpretiert werden kann.

Auch das Datenmaterial zu den Erfahrungen am Arbeitsplatz verdeutlicht, dass dieser Ort sowohl ein Raum des Wohlbefindens als auch der Unbehaglichkeit sein kann. Einerseits erleben kopftuchtragende Muslimas positive Aspekte wie Spaß bei der Arbeit und ein gutes Gefühl durch das multikulturelle Umfeld; andererseits begegnen sie negativen Empfindungen wie Vorurteilen und der Infragestellung ihrer fachlichen Kompetenz, insbesondere durch Arbeitgeber, Kollegen und Klienten, die keinen ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund aufweisen. Im Folgenden werden die idealtypisch gruppierten Handlungs- und Denkstrategien der kopftuchtragenden Muslimas untersucht, um die Wahl und Anwendung der Bewältigungsstrategien besser zu verstehen.

#### 5.3.2.1 Konfrontative und vermeidende Handlungsstrategien

Eine vermeidende Handlungsstrategie, die von den Probandinnen in als topoambivalent wahrgenommenen Cafés angewendet wird, ist die **proaktive Schutzstrategie**. Dabei werden bewusst Maßnahmen ergriffen, um sich proaktiv vor negativen Erfahrungen und stressigen Situationen im Raum zu schützen. Im Café wird diese Strategie auf die Weise angewandt, dass das soziale Umfeld gezielt so gewählt wird, dass ein Gefühl des Wohlbefindens entsteht. Dabei lassen sich zwei verschiedene Formen der sozialen Unterstützung unterscheiden: zum einen durch eine Begleitperson mit ähnlichen kulturellen oder religiösen Überzeugungen, zum anderen durch den Betreiber oder die Bedienung des Cafés, mit denen eine kulturelle Identifikation möglich ist. Für Leyla vermittelt die Anwesenheit einer Freundin, die ebenfalls ein Kopftuch trägt, ein Gefühl von Unterstützung und Sicherheit:

*„In dem Moment, weil ich mit meiner Freundin unterwegs war, die auch ein Kopftuch trägt, habe ich mich ein bisschen sicherer gefühlt, weil ich nicht allein bin und sie neben mir habe. Sie macht das Gleiche durch und dann ist auch der Druck auf einmal weg“*  
(Leyla, S. 2, Z. 40ff.).

Der Eindruck des „*Beobachtet-Werdens*“ (Leyla, S. 2, Z. 38), den Leyla im Café hat, wird durch die Anwesenheit ihrer Freundin gelindert, die ihr das Gefühl sozialen Rückhalts gibt. Die Aussage „Sie macht das Gleiche durch“ verdeutlicht, dass die gemeinsame Bewältigung gleicher Herausforderungen und die geteilte Identität als Unterstützung wahrgenommen werden, um das Unsicherheitsgefühl zu reduzieren, das durch die Blicke fremder Cafébesucher entsteht. Diese vermeidende Handlungsstrategie unterstreicht somit die Bedeutung von solidarischer Gemeinschaft und Unterstützung durch Personen mit ähnlichen kulturellen oder religiösen Überzeugungen für das subjektive Wohlbefinden in topoambivalent empfundenen Räumen. Dass jedoch kein vollkommenes Gefühl der Sicherheit erreicht werden kann, wird durch den Begriff „*bisschen*“ (ebd.) deutlich. Dies zeigt, dass trotz der angewandten Strategie ein gewisses Unsicherheitsgefühl bleibt.

Mina, die sich im Café durch deutsche Betreiber „*missverstanden*“ fühlt (Mina, S. 6, Z. 157), legt besonderen Wert auf die kulturelle Identifikation mit dem Betreiber und der Bedienung des Cafés. So wendet sie die **proaktive Schutzstrategie** folgendermaßen an:

*„Die waren total freundlich und ich hatte auch das Gefühl, man hat sich auf Anhieb verstanden. Die Chemie hat gestimmt, und deswegen war das auch ein Café, in dem ich mich wohlfühlt habe, weil man sich mit dem Besitzer identifizieren konnte“* (Mina, S. 7, Z. 199ff.).

Für Mina spielt die Identifikation mit dem Cafébesitzer eine entscheidende Rolle für ihre Wahrnehmung des Ortes. Der Ausdruck „Die Chemie hat gestimmt“ deutet darauf hin, dass Mina durch die kulturelle Identifikation mit dem Cafébetreiber die Atmosphäre als angenehm und harmonisch wahrnimmt. Dies vermittelt ihr ein Gefühl der Zugehörigkeit, Akzeptanz und des Verständnisses.

Auch am Arbeitsplatz sehen sich kopftuchtragende Muslimas einer Vielzahl von Herausforderungen gegenüber, darunter die Infragestellung ihrer fachlichen Kompetenz, insbesondere durch Arbeitgeber, Kollegen und Klienten ohne ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund. Darauf reagieren die kopftuchtragenden Muslimas beispielsweise mit

einer konfrontativen **Befähigungsstrategie**. Deren Leitgedanke besteht darin, aktiv auf Vorurteile und Unsicherheiten im sozialen Umfeld einzugehen und diese durch den Beweis der eigenen Kompetenz abzubauen. Allerdings erfordert die Wahl dieser Strategie ein hohes Maß an Selbstbewusstsein und Vertrauen in die eigene Leistungsfähigkeit. Dalia, die am Arbeitsplatz bei der Beratung eines Klienten mit Zweifeln an ihrer Kompetenz konfrontiert wird, wendet die konfrontative Befähigungsstrategie folgendermaßen an: „*Lassen Sie mich das doch erstmal versuchen, und wenn nicht, dann haben wir immer noch die Chefin*“ (Dalia, S. 7, Z. 230f.). Dalia bietet dem Klienten trotz seiner Vorurteile aktiv eine Beratung an, um ihre Kompetenz unter Beweis zu stellen. Dies zeugt von einer selbstbewussten Herangehensweise an die Herausforderung. Zudem schafft sie durch den Zusatz „dann haben wir immer noch die Chefin“ einen Sicherheitsmechanismus, indem sie die Möglichkeit offenlässt, die Chefin hinzuzuziehen, falls sie das Anliegen des Klienten nicht vollständig klären kann. Dies verdeutlicht zum einen Dalias aktive Bereitschaft, die Herausforderung anzunehmen, zeigt jedoch zugleich ihre Offenheit für Unterstützung.

So wie in der Bahn und im Café wenden die Frauen auch am Arbeitsplatz die **proaktive Schutzstrategie** an, indem sie Unterstützung durch Personen mit einem ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund suchen, um den Wohlfühlfaktor am Arbeitsplatz zu steigern: „*Ja, das ist schön. Wenn wir [Migranten] in der Pause zusammensitzen und auch alle Kopftuchträgerinnen*“ (Anita, S. 3, Z. 74f.). Anita nutzt das Beisammensein mit multikulturellen Arbeitskollegen, um ihr Wohlbefinden am Arbeitsplatz zu erhöhen. Dabei wird die Bedeutung von Gemeinschaft und sozialem Rückhalt, insbesondere durch Personen mit einem ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund deutlich. Die Aussage „das ist schön“ betont die positive und stärkende Wirkung des gemeinsamen Beisammenseins für Anita. Diese als vermeidend zu verstehende Handlungsstrategie ist förderlich, um in einer potenziell negativen Arbeitsatmosphäre ein Gefühl der Zugehörigkeit, Akzeptanz und Unterstützung zu schaffen.

### 5.3.2.2 Konfrontative und vermeidende Denkstrategien

Nach der ausführlichen Betrachtung der konfrontativen und vermeidenden Handlungsstrategien, die in herausfordernden Situationen in topoambivalent wahrgenommenen Räumen angewandt werden, folgt nun die Analyse der konfrontativen und vermeidenden Denkstrategien. Auch im Café wenden kopftuchtragende Muslimas die **reflexive subjektive Blickbewertungsstrategie** an, um vermeidend denkstrategisch mit Herausforderungen im Café umzugehen. Die Überlegung hinter der Strategie besteht darin, eine differenzierte Sichtweise auf die wahrgenommenen Blickkontakte durch fremde Personen zu entwickeln, um somit das empfundene Angstgefühl zu reduzieren und sich sicherer zu fühlen. Leyla, die sich im Café beobachtet fühlt und sich handlungsstrategisch Unterstützung durch eine Begleitperson mit ähnlicher kultureller oder religiöser Überzeugung sucht, reflektiert gleichzeitig ihr Gefühl des Beobachtet-Werdens: „[...] [Manchmal fühlt man sich beobachtet], *wobei die Leute gar nicht gucken. Manchmal ist es so, dass man selbst davon ausgeht und sich das einbildet* [...]“ (Leyla, S. 2, Z 42ff.). Durch diese Denkstrategie kann Leyla erkennen, dass ihr Gefühl des Beobachtet-Werdens nicht immer der Realität entspricht, sondern auf ihrer subjektiven Wahrnehmung beruht. Diese reflexive Haltung kann Leyla helfen, ihre Wahrnehmung als verzerrt zu beurteilen und ihre Angst, beobachtet zu werden, zu reduzieren. Außerdem kann diese Denkweise Leylas Sicherheitsgefühl im Café verstärken und ihre Angst vor einer negativen Beurteilung durch andere Personen im Raum vermindern.

Darüber hinaus wird durch kopftuchtragende Muslimas im als topoambivalent empfundenen Café die **Identifikationsstrategie** angewandt, um ihr Wohlbefinden im Raum zu stärken. Diese vermeidende Denkstrategie beruht auf der Überzeugung, dass sich das Subjekt mit Personen ähnlicher kultureller Identität im Raum sicherer und akzeptierter fühlt: „*Ich habe mich da wohler gefühlt als in einem ganz normalen Café mit einem deutschen Betreiber* [...]“ (Mina, S. 7, Z. 195f.). Minas vermeidende Denkstrategie, sich mit dem Betreiber des Cafés zu identifizieren und sich von ihm verstanden zu fühlen, unterstützt sie dabei, die Herausforderung des misstrauischen Umgangs durch Cafébetreiber anderer kultureller Identität zu umgehen.



Dieser Denkstrategie folgt zumeist die Handlungsstrategie, gezielt Cafés mit solchen Betreibern zu wählen, die ein Gefühl von Sicherheit und Akzeptanz vermitteln.

Auch am Arbeitsplatz nutzen die kopftuchtragenden Frauen verschiedene konfrontative und vermeidende Denkstrategien, um auftretende Herausforderungen zu bewältigen. Da die Muslimas aufgrund ihres Kopftuchs mit Kompetenzansprüchen zu kämpfen haben, wenden sie auf verschiedene Arten die **Kompetenzvalidierungsstrategie** an. Diese basiert auf der Annahme, dass durch direkte Interaktion und Zusammenarbeit die fachliche Kompetenz gegenüber Kollegen oder Klienten sichtbar wird und somit die Vorurteile abgebaut werden:

*„Ich glaube, wenn man dann tatsächlich mit denen spricht und die dann richtig berät und so weiter, dann merken die auch irgendwann, dass die Kompetenz da ist und dass das Kopftuch eigentlich gar nicht so wichtig ist“ (Dalia, S. 7f., Z. 231ff.).*

Dalia, der am Arbeitsplatz durch einen Klienten aufgrund ihres Kopftuchs die Kompetenz abgesprochen wird, ist überzeugt, dass sie durch das aktive Gespräch mit ihm ihre Kompetenz unter Beweis stellen kann und somit die Vorurteile abbauen wird. Dadurch möchte sie nicht nur ihre eigene Akzeptanz sichern, sondern Dalia erachtet es auch als wichtig, gesellschaftliche Stereotype über kopftuchtragende Muslimas zu hinterfragen und diese mit ihrer auf die Denkstrategie folgenden Handlungsstrategie der konfrontativen Befähigung zu widerlegen.

Auch die auf der vermeidenden Denkstrategie basierende **Identifikationsstrategie** wird am Arbeitsplatz angewendet. Diese beruht auf der Annahme, dass durch Personen mit ähnlichem kulturellem und religiösem Hintergrund am Arbeitsplatz ein Gefühl der Unterstützung entwickelt wird. Leyla, die in einem Kindergarten arbeitet und seitens ihrer Kolleginnen aufgrund ihres Kopftuchs anfangs mit Kompetenzansprüchen zu kämpfen hat, begegnet den Vorurteilen handlungsstrategisch mit Offenheit und Geduld. Dabei nutzt sie denkstrategisch die Identifikation mit ihrer Anleiterin, die ebenfalls ein Kopftuch trägt: *„Ich hatte das Glück, dass meine Anleiterin auch ein Kopftuch trägt. Deswegen war das ein bisschen angenehmer für mich“ (Leyla, S. 2, Z. 60ff.).* Die Anwesenheit der Anleiterin stärkt Leylas Selbstbewusstsein und gibt ihr das Gefühl, nicht allein zu sein.

Eine weitere vermeidende Denkstrategie, die am Arbeitsplatz angewandt wird, ist die **emotionale Distanzierungsstrategie**. Die allgemeine Logik dieser Strategie, die eine Reflexion der Situation voraussetzt, besteht darin, die emotionalen Stressfaktoren und sozialen Konflikte am Arbeitsplatz denkstrategisch zu minimieren, um sich auf die beruflichen Aufgaben zu konzentrieren und dabei die Effizienz zu wahren. Nimi, die in einem Büro angestellt ist und den Berufseinstieg ohne Kopftuch gemacht hat, später das Kopftuch dann anlegte, berichtet von negativen Veränderungen im Arbeitsumfeld. Um sich trotz der Schwierigkeiten in der Kommunikation mit ihren Arbeitskollegen und der Ausgrenzung aus der Zusammenarbeit an ihrem Arbeitsplatz wohlfühlen zu können, versucht sie, sich emotional denkstrategisch auf die angenehmen Aspekte ihrer Arbeit zu fokussieren: „*Die Arbeit an sich macht Spaß, diese Öffentlichkeitsarbeit macht Spaß*“ (Nimi, S. 3, Z. 82). Die Hervorhebung der positiven Aspekte ihrer Tätigkeit hilft ihr dabei, die Herausforderungen in ihrem Arbeitsalltag zu bewältigen und motiviert zu bleiben. Darüber hinaus versucht Nimi, sich zum Selbstschutz emotional von ihren Arbeitskollegen zu distanzieren: „*Und ja, das ist halt Arbeit. Zu viel Gefühl sollte da, finde ich, nie drinstecken. [Lacht] Ist ja keine Familie [...] Die Menschen in meiner Abteilung; Spaßfaktor Skala von 1 bis 10, so eher 1. Deswegen nicht so eine starke emotionale Bindung*“ (Nimi, S. 4, Z. 108ff.).

### 5.3.3 Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse

In den vorangehenden Unterkapiteln wurde analysiert, wie muslimische Frauen mit Kopftuch die Herausforderungen in als topophob (wie Bahn und Straße) sowie in als topoambivalent empfundenen Räumen (wie Café und Arbeitsplatz) meistern. Für die Bewältigung dieser Herausforderungen wenden die Probandinnen sowohl konfrontative als auch vermeidende Handlungs- und Denkstrategien an. Trotz der Tatsache, dass diese Strategien aufgrund ihrer unterschiedlichen Funktionen und Wirkmechanismen im Prozess der Bewältigung separat betrachtet wurden, ist wichtig zu erwähnen, dass beide eng miteinander in Verbindung stehen: Einer Handlungsstrategie geht zumeist eine Denkstrategie voraus, die die Entscheidung, einer Situation konfrontativ oder vermeidend zu begegnen, leitet und fördert. Denkstrategien können als mentale Filter verstanden werden, die eine herausfordernde Situation bewerten und die für

das Individuum am besten geeignete Strategie bestimmen. Die detaillierte Untersuchung der Strategien, die ein tieferes Verständnis des Raumerlebens und der angewandten Bewältigungsstrategien schaffen soll, wird durch die von der Forscherin selbst gewählten Bezeichnungen unterstützt, die nicht das Resultat standardisierter Terminologie oder bestehender Theorien sind. Diese eigenen Namensgebungen zielen darauf ab, die Individualität und Komplexität der Bewältigungsstrategien zu verdeutlichen und leisten einen weiteren Beitrag dazu, die vielfältigen Herausforderungen der kopftuchtragenden Muslimas in den Räumen ihres Alltags zu erörtern.

Die Bahn wird von den Probandinnen als topophob wahrgenommener Raum bezeichnet, da sie dort häufig verbalen und nonverbalen Angriffen ausgesetzt sind. Die zentralen Strategien, die in der Bahn angewendet werden, sind die aktive Reaktionsstrategie, die auf eine direkte Reaktion gegenüber Angriffen abzielt, und die proaktive Schutzstrategie, bei der vorbeugend ein soziales Umfeld gewählt wird, um Konflikte zu vermeiden. Diese Herangehensweisen verdeutlichen, dass in vielen Fällen dem Handeln der Frauen eine denkstrategische proaktive Situationsbewertungsstrategie vorausgeht, die zwischen aktiver Konfrontation und Vermeidung der Situation abwägt, um das Gefühl von Sicherheit und Wohlbefinden zu gewährleisten. Auch die Straße wird von den Probandinnen, vor allem aufgrund der unvorhersehbaren Begegnungen, topophob wahrgenommen. Auch hier werden verschiedene Handlungsstrategien angewandt, wie beispielsweise die proaktive Rückzugstrategie, die darauf abzielt, die Verweilzeit im öffentlichen Raum zu reduzieren und potenziell negative Erfahrungen zu vermeiden. Zudem werden reflexive Strategien genutzt, wie die Stereotypen durchbrechende Strategie, bei der gesellschaftliche Vorurteile aktiv hinterfragt werden, um das eigene Selbstbewusstsein zu schützen. Dabei werden verschiedene Denkstrategien eingesetzt, wie die reflexive subjektive Blickbewertungsstrategie, um die Ursachen von wahrgenommenen Blicken zu hinterfragen und somit die Angst vor negativen Beurteilungen zu minimieren.

In topoambivalent empfundenen Räumen, wie Café und Arbeitsplatz, wird das Raumerleben der Frauen ebenfalls aufgrund topophober Erlebnisse beeinträchtigt. In beiden Umgebungen wenden die Frauen proaktive Schutzstrategien an, wobei sie gezielt soziale Unterstützung durch

Personen mit ähnlicher kultureller und religiöser Identifikation suchen. Am Arbeitsplatz haben die Frauen häufig mit dem Vorurteil der Infragestellung ihrer Kompetenz zu kämpfen, dem sie beispielsweise handlungsstrategisch mit der konfrontativen Befähigungsstrategie begegnen, die darauf abzielt, ihre Fähigkeiten aktiv zu beweisen. Dieser Strategie geht die denkstrategische Kompetenzvalidierungsstrategie voraus, die auf der Annahme basiert, dass durch direkte Interaktion und Zusammenarbeit die fachliche Kompetenz gegenüber Arbeitskollegen und Klienten sichtbar gemacht werden kann, um somit Vorurteile abzubauen.

Insgesamt verdeutlicht das vorliegende Kapitel die Komplexität der Bewältigungsstrategien von kopftuchtragenden Muslimas in verschiedenen Alltagsräumen und zeigt auf, dass konfrontative und vermeidende Bewältigungsstrategien verschiedene Dimensionen der Selbstbehauptung (aktiv), Prävention (proaktiv) und Selbstreflexion (reflexiv) ansprechen. Diese unterschiedlichen Ansätze lassen die Bildung konkreter Bewältigungstypen erkennen, mit denen sich das nächste Kapitel näher auseinandersetzen wird.

## **5.4 Klassifizierung von Bewältigungstypen**

Im vorliegenden Kapitel werden die verschiedenen Typen der Bewältigungsstrategien vorgestellt, die von den Probandinnen verkörpert werden. Diese wurden durch die Analyse des qualitativen Datenmaterials herausgearbeitet, welches aus den Interviews mit den kopftuchtragenden Muslimas stammt. Dabei wurde der Fokus auf die Art und Weise gelegt, wie Herausforderungen bewältigt und welche Strategien dabei angewandt werden. Die folgende Klassifikation, die auf der präsentierten Analyse der isoliert und gruppiert betrachteten idealtypischen Strategien basiert, umfasst drei Bewältigungstypen: den situativ/aktiven, den proaktiven und den reflexiven Typus. Bei der Datenauswertung zeigte sich, dass die Probandinnen überwiegend aktive, präventive oder reflexive Strategien zur Bewältigung ihrer Herausforderungen anwenden. Hervorzuheben ist, dass die Untersuchung der Bewältigungsstrategien verdeutlicht hat, dass kopftuchtragende Muslimas keine systematische Anwendung passiver Bewältigungsstrategien wie vollständiger Vermeidung oder Resignation

zeigen. Stattdessen tendieren die Frauen dazu, auf herausfordernde Situationen entweder aktiv oder präventiv zu reagieren, oder sich kognitiv anzupassen.

Es ist wichtig zu betonen, dass die Klassifizierung der Probandinnen in Typen eine Idealtypenbildung darstellt, um die Merkmale in einem vereinfachten Rahmen abzubilden. In der Realität ist die Anwendung von Bewältigungsstrategien bei Weitem komplexer. Zwar ist es möglich, die überwiegende Anzahl der Probandinnen einem der klassifizierten Bewältigungstypen zuzuordnen, jedoch kann es vorkommen, dass sie in bestimmten Situationen von den typischen Strategien abweichen und alternative Bewältigungsansätze nutzen. Die Klassifizierung dient lediglich als unterstützende Grundlage, um die Bewältigungsmechanismen der kopftuchtragenden Muslimas tiefgreifend zu verstehen und eine strukturierte Basis für die Analyse der angewandten Strategien zu bieten.

#### **5.4.1 Situativ-aktiver Typus – reaktive und situationsabhängige Strategien**

Unter den situativ-aktiven Bewältigungstypus fallen Probandinnen, die ihre Bewältigungsstrategien aktiv und oft spontan an die vorherrschenden Herausforderungen im Alltagsraum anpassen. Dieser greift demnach nicht auf vorab geplante Strategien zurück, sondern handelt reaktiv in Abhängigkeit von der aktuellen Situation. Die Strategie zeichnet sich durch eine hohe Flexibilität aus. In der vorliegenden Untersuchung kann ein großer Anteil der Probandinnen diesem Bewältigungstypus zugeordnet werden. Die folgende Beschreibung stellt, wie bereits erwähnt, lediglich eine idealisierte Vorstellung des Typus dar und hat zum Ziel, die Bewältigungsmechanismen und Dynamiken zu verstehen.

Der situativ-aktive Bewältigungstypus zeichnet sich durch seine hohe Flexibilität bei der Anpassung seiner Strategien aus, um Herausforderungen in Alltagsräumen zu bewältigen. Beispielsweise ist er in der Lage, seine Strategien flexibel an die Art und Intensität der Herausforderungen anzupassen. Im Falle eines verbalen Angriffs kann es dem situativ-aktiven Typus gelingen, direkt und klärend zu reagieren:

*„Die Situationen sind natürlich unterschiedlich. Ich antworte natürlich zurück, also versuche das dann irgendwie zu klären und sage so: ‚Aber ja, was habe ich eigentlich*

*getan, dass ich hier Ihren Staat verseuche?’ oder ‚Ich bin Studentin, ich arbeite nebenbei‘“ (Dalia, S. 6, Z. 178ff.).*

Bei Herausforderungen, die weniger aggressiv empfunden werden, kann eine Strategie darin bestehen, den Vorfall zu ignorieren und vorbeizugehen: *„Manchmal reagiere ich, aber wenn sie schon private Sachen sagen, dann gehe ich lieber vorbei“* (Anita, S. 5, Z. 155f.). In Situationen, die als besonders bedrohlich wahrgenommen werden, kann hingegen auch die Strategie gewählt werden, einen Ort aus Sicherheitsgründen zu meiden:

*„Es kommt für mich gar nicht in Frage, einen Raum zu meiden, nur weil ich dort etwas Negatives erlebt habe. Nein, außer dort sind eine Horde voller Hooligans. Da gehe ich natürlich nicht rein. Ansonsten nicht“* (Amina, S. 3, Z. 87ff.).

Dieser Bewältigungstypus kann auch durch aktive Anpassung an seine Umgebung und das Vertreten seiner persönlichen Werte sein Wohlbefinden im Raum stärken:

*„Und auf meinem Auto, ganz hinten, steht ‚Liebe für alle, Hass für keinen‘. [...] Und da habe ich die Erfahrung gemacht, dass viele Leute es lesen. Sehr, sehr viele. [...] Es geht schon quasi ein bisschen in Erfüllung von dem, was ich mir wünsche. [...] [Ich möchte den Menschen sagen, dass] das der wirkliche Islam ist“* (Maria, S. 5, Z. 146ff.).

Die Flexibilität dieses Bewältigungstypus zeigt sich auch darin, je nach Situation bewusste strategische Entscheidungen zu treffen, um die eigene emotionale Belastung aktiv zu minimieren:

*„Ich versuche eigentlich [die negativen Blicke im Museum] [...] zu ignorieren. Weil ich habe auch nicht Lust, den Leuten immer wieder zu erklären und zu sagen, warum sie mich ansehen. Ich bin so wie ihr“* (Enisa, S. 4, Z. 95f.).

Die Verringerung der psychischen Belastung kann auch durch die Strategie erreicht werden, sich auf die positiven Aspekte einer Situation zu konzentrieren:

*„Da [auf dem Jahrmarkt] ist es irgendwie auch so gemischt, weil wir auch von einigen Leuten angeguckt werden. Aber ich kann das so gesagt ignorieren, weil ich mich auf etwas anderes konzentrieren kann“ (Fatma, S. 3, Z. 56ff.).*

Die gesamten strategischen Merkmale des situativ-aktiven Typus verdeutlichen eine Flexibilität, die durch eine dynamische und anpassungsfähige Wahl der Bewältigungsstrategien geprägt ist. Diese Fähigkeit zur Anpassung ermöglicht es der kopftuchtragenden Muslima, subjektiv effektiv mit Herausforderungen und Unsicherheiten in verschiedenen Alltagsräumen umzugehen.

#### **5.4.2 Proaktiver Typus – präventive Strategien**

Der proaktive Bewältigungstypus umfasst in der vorliegenden Untersuchung Probandinnen, die in der Lage sind, potenzielle Herausforderungen in ihren Alltagsräumen im Vorfeld zu erkennen und darauf aktiv zu reagieren. Dies geschieht sowohl durch konfrontative als auch vermeidende Handlungs- und Denkstrategien, die darauf abzielen, diese Herausforderungen zu minimieren oder gänzlich zu vermeiden.

Ein wichtiges Merkmal des proaktiven Typs ist die Vorbereitung und Planung auf mögliche herausfordernde Situationen. Dies kann beispielsweise durch die Entwicklung vorgefertigter Denk- und Handlungsstrategien oder das Setzen von klaren Maßnahmen im Voraus erfolgen:

*„Also, wenn die Leute etwas sagen, dann versuche ich, sie immer in ein Gespräch zu verwickeln, damit sie merken, dass ich wirklich nur ein ganz normaler Mensch bin, sie ist wirklich auch lieb, weil ich bin ein Mensch, ich bin sowas von pazifistisch, ich tue niemandem etwas. (Eva, S. 10, Z. 297ff.)“*

Der proaktive Typ zeichnet sich zudem durch die Fähigkeit aus, aus vorangegangenen herausfordernden Situationen zu lernen und dadurch seine Denk- und Handlungsstrategien in zukünftigen, ähnlichen Situationen gezielt zu modifizieren und weiterzuentwickeln:

*„Ich guck einfach, habe ich Menschen in der Bahn, zu denen ich mich setzen kann, von denen ich denke, okay, die können sich mit mir solidarisieren. Dann würde ich die Bahn betreten. (Yara, S. 6, Z. 161f.)“*

Ein weiteres Merkmal dieses Bewältigungstyps ist, dass er nicht die Kontrolle über eine Situation an Dritte abgibt, sondern aktiv nach Möglichkeiten sucht, Einfluss auf das Raumerleben zu nehmen:

*„Wenn die Leute mir etwas sagen, dann [antworte ich] auf jeden Fall. Damit kann man dann auch besser umgehen. Aber wenn die Leute dich einfach nur richtig böse angucken, dann kannst du ja nichts machen, du sagst ja nicht: ‚Warum gucken Sie mich so an?‘ (Eva, S. 7, Z. 209ff.)“*

Oftmals ist eine proaktive Bewältigung nicht kurzfristig ausgerichtet, sondern diese Frauen setzen auf langfristige Ziele und Maßnahmen, die sich über die Zeit nachhaltig zur Bewältigung von Herausforderungen in ihren Alltagsräumen auszahlen:

*„Ich habe mir dabei viel Zeit gegeben und habe niemandem erzählt, dass ich (...) [das Kopftuch zu tragen]. Niemand hat es erwartet. Ich wollte mich auch nicht von jemandem beeinflussen lassen, der mich bestärkt: Mach das oder lass es. Ich wollte es wirklich alleine entscheiden. Ich habe mir ein paar Monate Zeit gegeben und gemerkt, dass ich mich ohne das Kopftuch schlecht fühle, so wie ich bin. Dann habe ich mir gedacht, ich mache das einfach. (Leyla, S. 1, Z. 14ff.)“*

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der proaktive Bewältigungstypus sich dadurch auszeichnet, dass er die Fähigkeit besitzt, potenzielle Herausforderungen in den Alltagsräumen frühzeitig zu erkennen, strategische Maßnahmen vorzubereiten und durch eine langfristige, anpassungsfähige Herangehensweise aktiv Einfluss auf das Raumerleben zu nehmen. Dabei wird aus vergangenen Erfahrungen gelernt, um künftige Entscheidungen entsprechend zu beeinflussen.



### 5.4.3 Reflexiver Typus – kognitiv anpassende Strategien

Zu den reflexiven Bewältigungstypen, die im Rahmen dieser Untersuchung entwickelt wurden, zählen Probandinnen, die die Fähigkeit besitzen, ihre Erlebnisse in den Alltagsräumen zu analysieren und zu reflektieren, um daraus vorwiegend langfristige Denkstrategien zu entwickeln, mit denen sie Herausforderungen bewältigen. Reflexive Bewältigungstypen sind in der Regel in der Lage, die gesellschaftlichen Machtstrukturen und normativen Erwartungen bewusst zu reflektieren und gezielt flexible Strategien zu entwickeln, um identitätssichernde Maßnahmen zur Bewältigung zu formulieren.

Ein typisches Merkmal des reflexiven Typs ist, dass er seine Gefühle und Gedanken bezüglich der erlebten Herausforderungen hinterfragt und analysiert. Eine Reflektion über die wahrgenommene Situation und die persönliche Reaktion ist dabei von zentraler Bedeutung:

*„Ich sage dann einfach, die wissen nicht, was das bedeutet, die haben Angst vor dem Islam, die kennen die Wahrheit nicht, und deswegen [sind die zu mir] so. (Katja, S. 6, Z. 176f.)“*

Zudem neigt der reflexive Typ dazu, die erlebte Situation kognitiv neu zu bewerten, indem er bewusst einen positiven und weniger stressbelasteten Blick auf das Erlebte entwickelt und somit eine emotionale Distanz aufbaut:

*„Ich kann mir aber vorstellen, hätte ich in einem Vorlesungsraum mit Politikwissenschaftlern gesessen, hätte das vielleicht anders ausgesehen, aber ich fühle mich mit meinem Studiengang an der Uni insgesamt sehr wohl. (Mina, S. 3, Z. 75ff.)“*

Ein weiteres Merkmal des reflexiven Typs ist die Fokussierung auf das subjektive innere Erleben, anstatt den äußeren Handlungen oder Reaktionen zu viel Gewicht beizumessen. Die Frauen, die den reflexiven Bewältigungsansatz wählen, konzentrieren sich vordergründig auf die Reflektion und gegebenenfalls Anpassung ihres Denkens, Handelns und Fühlens:

*„Ich bin da auch jemand, der sich zu wehren weiß. Deswegen habe ich das immer gut überstanden, und wie gesagt, im erwachsenen Alter hat das eigentlich aufgehört. Und jetzt mit dem Kopftuch gab es manchmal Leute, die mich wirklich böse angeguckt haben, also die mich mit einem sehr negativen Blick angesehen haben, und wenn es mir zu lange ging, dann frage ich halt, ob ich den Leuten helfen kann. Ich habe noch nie eine Antwort bekommen. (Nimi, S. 2, Z. 36ff.)“*

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der reflexive Bewältigungstypus dadurch gekennzeichnet ist, dass die Probandinnen ihre erlebten Herausforderungen in ihren Alltagsräumen analytisch reflektieren, um vorwiegend langfristige Denkstrategien zu entwickeln. Dabei hinterfragen sie ihre Emotionen und Gedanken, fördern eine positive Neubewertung der Situation und fokussieren ihre subjektive Wahrnehmung, anstatt äußere Reaktionen zu betonen.

## **5.5 Einzelfallanalyse – Einfluss von Selbst- und Fremdwahrnehmung auf die Wahl von Bewältigungsstrategien**

Im ersten Teil des empirischen Kapitels dieser Forschungsarbeit wurde die Grundlage für die Untersuchung geschaffen, indem verschiedene alltägliche Räume vorgestellt wurden, die von kopftuchtragenden Muslimas als topophob, topoambivalent und topophil wahrgenommen werden. Anschließend wurde der strategische Umgang mit diesen Räumen analysiert, wobei der Fokus auf handlungs- und denkstrategische Ansätze zur Bewältigung von Herausforderungen gelegt wurde. Im dritten Abschnitt des Kapitels erfolgte die Klassifizierung der Bewältigungstypen. Diese basierte auf der Analyse der qualitativen Daten, die aus den Interviews mit den kopftuchtragenden Muslimas gewonnen wurden. Dabei wurde betont, dass die Bildung von Idealtypen lediglich einen vereinfachten theoretischen Rahmen darstellt und sich die Forscherin dessen bewusst ist, dass die Anwendung von Bewältigungsstrategien in der Realität weitaus komplexer ist.

Die vorliegende Passage des Empirik-Kapitels widmet sich der Einzelfallanalyse von drei Probandinnen. Im Sinne der phänomenologischen Herangehensweise steht in diesem abschließenden Teil der empirischen Untersuchung das Subjekt im Mittelpunkt – in unserem Fall die kopftuchtragenden Muslimas. Dabei werden ihre biographischen Raumerfahrungen im Zusammenhang mit dem Tragen des Kopftuchs aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet und die Anwendungen der Bewältigungsstrategien vertiefend untersucht. Für jeden der zuvor identifizierten Bewältigungstypen wird nun eine Probandin ausgewählt, deren biographische Erfahrungen und Subjektpositionen (im Sinne der Selbstwahrnehmung) sowie intersektionale Erfahrungen (im Sinne der Fremdwahrnehmung) analysiert werden. Die intersektionale Analyse wird gezielt nach der Methode der Mehrebenenanalyse nach Winker und Degele durchgeführt. Ziel dieser Untersuchung ist es, den Einfluss der Selbst- und der durch intersektionale Diskriminierung beeinflussten Fremdwahrnehmung auf die Wahl und Anwendung der Bewältigungsstrategien zu ermitteln. Abschließend werden die Ergebnisse der jeweiligen Einzelfallanalyse zusammengefasst.

### **5.5.1 Einzelfallanalyse: Dalia**

Dalia ist 26 Jahre alt, in Deutschland geboren und stammt aus einer pakistanischen Familie. Sie wuchs mit vier Geschwistern auf und studiert derzeit Psychologie im Master. Dalia ist verheiratet und erwartet ihr erstes Kind. Sie leidet an einer genetischen Erkrankung, die als Osteopetrose bezeichnet wird, auch bekannt als Marmorknochenkrankheit. Diese Krankheit äußert sich unter anderem in Kleinwuchs, also einer geringeren Körpergröße sowie einer erhöhten Anfälligkeit für Knochenbrüche.

#### **5.5.1.1 Vorstellung der biographischen Erfahrungen und Subjektposition Dalias**

Das vorliegende Unterkapitel analysiert einerseits die biographischen Erfahrungen Dalias hinsichtlich ihres Kopftuchs und identifiziert andererseits ihre vielfältigen Subjektpositionen, um zu beschreiben, wie ihre Identität in verschiedenen Räumen geformt wird und wie sie sich in diesen Räumen positioniert. Dalia berichtet in ihrem Interview von ihrem Lebensweg und legt dabei den Fokus auf ihre Erfahrungen während ihres Bildungsweges. Dies wird darin

deutlich, dass sie in ihrer Fotografie-Phase Bilder ihrer Grundschule, des Gymnasiums und der Realschule, die sie besuchte, aufnimmt und während des Interviews ausführlich über ihre Erfahrungen hinsichtlich ihrer Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, spricht. Dalias Raumwahrnehmung ist durch verschiedene Erlebnisse in unterschiedlichen Lebenskontexten geprägt. In der Grundschule fiel Dalia der Anschluss an die Klassengemeinschaft nicht schwer. Ihre Subjektposition änderte sich jedoch mit dem Übertritt auf das Gymnasium, als sie sich entschied, aus religiösen Gründen das Kopftuch zu tragen: *„Obwohl ich mit vielen aus der Grundschule aufs Gymnasium gegangen bin und mir eigentlich erhofft hatte, dass dadurch die Freundschaft und die Beziehung weiter bestehen bleiben, sind diese in Brüche gegangen. [...] [als] ich angefangen habe, das Kopftuch zu tragen“* (Dalia, S. 2f., Z. 61ff.). Mit ihrer Entscheidung positioniert sich Dalia bewusst als Muslima, die aus „religiösen Gründen“ das Kopftuch trägt. Auch nimmt sie mit ihrer Entscheidung für das Kopftuch bewusst die Subjektposition einer „sichtbaren“ Muslima in der Öffentlichkeit ein. Dalia entscheidet sich aktiv, mit dem Schulwechsel das Kopftuch anzulegen: *„[...] dass es die sechste Klasse war, liegt daran, dass ein Umbruch von der Schule stattfand. Ich habe nämlich die Schule gewechselt. Und ich dachte mir, wenn ich in eine neue Klasse komme und neue Lehrer habe, dass sie mich direkt mit dem Kopftuch kennenlernen und dass es dann einfach einfacher ist, sowohl für mich als auch für sie“* (Dalia, S. 1, Z. 13ff.). Die Aussage *„[damit] es dann einfach einfacher ist, sowohl für mich als auch für sie“* (Dalia, S. 1, Z. 16f.) verdeutlicht, dass Dalia strategisch potenziellen Herausforderungen vorbeugen möchte, die durch das Tragen des Kopftuchs entstehen könnten. In der neuen schulischen Umgebung möchte sie von Beginn an mit ihrer religiösen Identität wahrgenommen werden. Bei ihrer Entscheidung steht nicht nur ihr eigenes Wohlbefinden im Fokus, sondern auch das der anderen. Dalia ist sich sicher, dass der negative Umgang der Menschen am Gymnasium mit ihrer Entscheidung für das Kopftuch zusammenhängt, da selbst die Grundschulkameraden, die mit ihr ans Gymnasium gewechselt waren und in der Grundschule ein gutes Verhältnis zu ihr hatten, nun eine negative Haltung ihr gegenüber einnahmen. Über diese Zeit am Gymnasium berichtet Dalia: *„Ich habe keinen Anschluss an der Klasse gefunden und keinen Zugang zu den Lehrern. [...] Es war am Anfang schwierig“* (Dalia, S. 2f., Z. 60f.). Es war also nicht nur schwer, Anschluss zu den Mitschülern

zu finden, auch der Zugang zu den Lehrern gestaltete sich problematisch. Zudem wurde Dalia nicht nur aufgrund ihres Kopftuchs, sondern auch wegen ihrer Gesamterscheinung als „anders“ wahrgenommen: „*Genau, [...] [am Gymnasium war es] schwierig, weil nicht nur das Kopftuch, sondern auch die Tatsache, dass ich die Einzige in der Klasse mit Kopftuch war, eine Rolle spielte. Auch hatte ich damals oft pakistanisch traditionelle Kleidung an, das kam noch dazu. Zusammen mit meiner Körpergröße wirkte ich also als ‚anders‘*“ (Dalia, S. 1, Z. 17ff.). Dalia reflektiert ihre Andersartigkeit in ihrer sozialen Umgebung und nimmt wahr, dass ihre Identitätsmerkmale – das Kopftuch, ihre besondere Kleidung und ihre Körpergröße – ihre Subjektpositionen während der Schulzeit stark beeinflussten. Durch diese Merkmale nimmt Dalia die Position der „Anderen“ ein, was zu Ausgrenzung und Isolation führte. Dalia beschreibt diese Position der „Ausgegrenzten“ auf dem Gymnasium: „*Die Schüler, Kinder waren halt manchmal gemein oder haben sich auch auf Distanz gehalten*“ (Dalia, S. 1, Z. 21f.) Aufgrund der erlebten Ausgrenzung und psychischen Belastung entschied sich Dalia, entgegen dem Rat ihrer Eltern, die Schule zu wechseln: „*Und dann waren meine Eltern erst für eine Wiederholung und meinten, dann kannst du ja auf dem Gymnasium bleiben und das wiederholen. Aber ich meinte, ich will nicht, ich mag die Lehrer nicht, ich mag die Schüler nicht und habe dann auf eine Realschule gewechselt*“ (Dalia, S. 5, Z. 141ff.). Die eigenständige und reflektierte Entscheidung des Schulwechsels zeigt die starke Persönlichkeit Dalias. Ihre darauffolgende Aussage „*[...] ich wollte partout nicht auf dieser Schule bleiben. Ich wollte einfach nur weg*“ (Dalia, S. 5, Z. 143f.) verdeutlicht ihre Entschlossenheit, ihre Entscheidung umzusetzen. Dalia ist somit eine selbstbestimmte und selbstbewusste Person, die in der Lage ist, eine eigene Wahl zu treffen, um langfristig ihr Wohlbefinden zu stärken. Die Entscheidung, nicht an der Klassenfahrt teilzunehmen, beschreibt Dalia als Schlüsselmoment, der zu einer gravierenden Verschlechterung der Beziehungen zu Mitschülern und Lehrern führte. Obwohl Dalia ihren Entschluss damit begründete, dass sie Angst vor sozialer Isolation durch die Klassengemeinschaft hatte („*[Die Klassenfahrt] machte mir [...] Angst, weil, wenn ich schon die fünf Stunden in der Schule nicht mit den Menschen zurechtkomme und sie mich ignorieren und ausschließen, dann wollte ich nicht 24 Stunden für eine Woche zusammen sein. Das hat mir einfach Angst gemacht*“ (Dalia, S. 3, Z. 79ff.)), wurde diese von einigen Lehrern als

religiöse oder familiäre Entscheidung interpretiert („[...] *ein Teil der Lehrer war der Ansicht, dass deine Eltern nicht wollen, dass du fährst, und deswegen möchtest du auch nicht fahren*“ (Dalia, S. 3, Z. 84f.)). Die Fehlinterpretation verdeutlicht, dass Dalias Ängste von den Lehrern nicht erkannt und ignoriert wurden. Dalia äußert ihr Unverständnis und ihre Enttäuschung darüber, dass die Lehrer ihre Ausgrenzung und ihr damit einhergehendes Unwohlsein nicht bemerkt haben: „*Aber ich frage mich heute noch, ob es ihnen nicht aufgefallen sein muss, dass ich irgendwie nicht mit der Klasse zurechtkam und ausgeschlossen wurde. Da ich nicht in irgendwelche Spiele einbezogen wurde und dergleichen*“ (Dalia, S. 3, Z. 85ff.). Diese Aussage offenbart die starke soziale Isolation, die Dalia in der Klassengemeinschaft erlebte, sowie ihr tiefes Bedürfnis nach Unterstützung durch die Lehrer. Dalias Entscheidung, trotz Widerstände der Lehrer, zeigt ihre innere Stärke, bereits in jungen Jahren für ihre emotionalen Bedürfnisse einzustehen und Grenzen zu setzen. Zudem beweist Dalia durch die Reflexion des Verhaltens der Lehrer ihre Fähigkeit, nicht nur ihre eigenen subjektiven Gefühle und Wahrnehmungen zu reflektieren, sondern auch die der Menschen in ihrer Umgebung. Die anfängliche Zeit in der Realschule beschreibt sie ebenfalls als schwierig und distanziert von den Mitschülern. Laut Dalia konnte die Akzeptanz in der Klasse jedoch wie folgt aufgebaut werden: „*Aber als man sich dann erst kennengelernt hat und miteinander warm wurde, hat sich das zum Guten sozusagen entwickelt. Also ich hab mich dann später relativ wohl in der Klasse gefühlt, hat aber natürlich seine Zeit gedauert, bis sie mich kennengelernt haben und ich sie*“ (Dalia, S. 1, Z. 22f.). Das „Kennenlernen“ ermöglichte es Dalia, die anfängliche Distanz und die gegenseitigen Vorurteile abzubauen. Auch ist Dalias Entschlossenheit, an ihrer religiösen Identität festzuhalten, erwähnenswert, da dies möglicherweise zu Respekt und Akzeptanz vonseiten der Mitschüler führte. Dalia dachte anfänglich darüber nach, ihr Kopftuch abzulegen, um die Integration in die Klassengemeinschaft zu erleichtern, entschied sich jedoch dagegen: „[...] *aber ich habe mich dann dagegen entschieden. Ich habe gesagt, sie haben mich jetzt so kennengelernt und ich muss halt Stärke zeigen und irgendwann werden sie mich schon akzeptieren*“ (Dalia, S. 1, Z. 30ff.). Dieses Zitat lässt auf eine enorme innere Stärke schließen, die es Dalia ermöglicht, trotz sozialen Drucks für ihre Werte einzustehen und die Herausforderungen anzunehmen. Diese Kraft spielt eine zentrale Rolle für ihre

Selbstwahrnehmung, da sie ihr ermöglicht, ihre Identität aktiv und selbstbewusst zu gestalten und sich in ihrer gesellschaftlichen Position gefestigt zu fühlen. Ihre Entscheidung für das Kopftuch unterstreicht ihre Subjektposition als selbstbewusste und selbstbestimmte Person, die trotz der sozialen Herausforderungen fest zu ihren Überzeugungen steht und sich sicher ist, dass sie aufgrund ihrer inneren Stärke Akzeptanz erlangen wird.

Dalia nimmt nicht nur ihre Schule als einen topophoben Raum wahr, in dem sie mit Ausgrenzung und Vorurteilen konfrontiert wurde, sondern sie beschreibt auch weitere alltägliche Räume, wie etwa die Bahn als einen Ort, an dem sie Diskriminierung aufgrund ihres Kopftuchs erfahren hat: *„Ich habe aber auch schon schlimmere Erfahrungen gemacht in der Bahn. [...] Habe da auch Beleidigungen über mich ergehen lassen aufgrund des Kopftuches, vor allem im Sommer“* (Dalia, S. 6, Z. 67ff.). Dalia lässt sich jedoch davon nicht dauerhaft beeinflussen oder einschüchtern: *„[...] mittlerweile habe ich das Selbstbewusstsein entwickelt, vor allem auch über die letzten Jahre, dass ich dann auch zurück antworte, also dass ich das nicht über mich ergehen lasse“* (Dalia, S. 6, Z. 185ff.). Diese Aussage verdeutlicht eine standhafte und selbstbewusste Subjektposition, die sich durch die aktive Bewältigung der Diskriminierung auszeichnet. Der Begriff „mittlerweile“ deutet darauf hin, dass sich Dalias Persönlichkeit in den letzten Jahren weiterentwickelt hat. Ihre Aussage weist darauf hin, dass sie nicht schon immer das Selbstbewusstsein besaß, sich gegen negative Erfahrungen aufgrund ihres Kopftuchs zu behaupten. Demnach hat sie in ihrer Subjektposition eine Veränderung erlebt, die sie als Ausdruck von mentaler Stärke und Resilienz interpretiert. Die Universität, die sie als Studentin besucht, beschreibt Dalia als einen überwiegend positiven Ort, an dem ihre intellektuellen Fähigkeiten und Kompetenzen im Vordergrund stehen: *„Also da fühle ich mich auch relativ gut, weil ich da weiß, dass hier meine Kompetenzen im Vordergrund stehen und nicht mein Kopftuch, nicht meine Größe, nicht alles andere, sondern das, was ich kann [...]“* (Dalia, S. 7, Z. 216ff.). Dalia ist sich sicher, dass ihre topophile Raumwahrnehmung dadurch ausgelöst wird, dass in der Universität nicht ihre äußeren Merkmale im Fokus stehen, sondern ihr Wissen und ihre Fähigkeiten.

Ein weiterer Ort, den Dalia als positiven Rückzugsort beschreibt, ist ihr Elternhaus: „*Aber es ist eigentlich auch ein Rückzugsort, ein Ort, wo mich auch viele Freunde besucht haben und einfach ein positiver Ort*“ (Dalia, S. 5, Z. 157f.). Dieser Raum wird als positiv wahrgenommen, da er frei von fremden Erwartungen ist und es nicht darum geht, Anforderungen zu erfüllen. Somit stellt das Elternhaus für Dalia sowohl einen physischen als auch einen emotionalen Rückzugsort dar. Hier nimmt Dalia eine Subjektposition ein, die durch ein Gefühl von Sicherheit, familiärem Rückhalt und Selbstbestimmung geprägt ist.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Dalia in ihren Alltagsräumen verschiedene Subjektpositionen einnimmt, die ihre facettenreiche Identität sowie ihren Umgang mit Diskriminierung verdeutlichen. Sie ist keineswegs ausschließlich als eine Person zu sehen, die Opfer von Ausgrenzung wird, sondern auch als eine selbstbewusste und selbstbestimmte Frau, die sich aktiv für ihre Rechte und religiöse Identität einsetzt.

#### 5.5.1.2 Intersektionale Mehrebenenanalyse Dalias

Dalias komplexe Erfahrungen in den Räumen ihres Alltags, die mit ihren vielfältigen Identitätsmerkmalen verknüpft sind, machen deutlich, dass sie mehrfacher intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt ist. Um diese komplexen Wechselwirkungen umfassend zu verstehen und das Fremdbild der kopftuchtragenden Muslima zu erfassen, wird die Methode der intersektionalen Mehrebenenanalyse nach Winker und Degele herangezogen, welche im Abschnitt 2.5 an den Rahmen und die Bedürfnisse dieser Arbeit angepasst wurde. Nach der Methode werden die Dimensionen der Identitätskonstruktionen in Verknüpfung mit Normen, Leitbildern und sozialen Strukturen analysiert. Im Fokus steht dabei die Untersuchung der Wechselwirkungen dieser Dimensionen. Die erste Ebene der Identitätskonstruktion wurde bereits in der vorangegangenen Passage vertiefend analysiert. Dies wurde vorgenommen, da diese Ebene eine grundlegende Voraussetzung für das Durchdringen der nachfolgenden Ebenen bildet. Die Analyse in Abschnitt 5.5.1.1 macht deutlich, dass Dalias Identität durch mehrere Kategorien geprägt ist, die ihre Raumwahrnehmung und Raumerfahrungen beeinflussen: Religion, Ethnizität, Geschlecht, sozialer Status, Behinderung und Bildung. Dalias religiöse Identität als Muslima, die durch ihre Entscheidung, das Kopftuch zu tragen, für die



Öffentlichkeit sichtbar wurde, spielt bei ihren Diskriminierungserfahrungen in Alltagsräumen eine zentrale Rolle. Da das Kopftuch ein prägnantes Symbol der weiblichen religiösen Identität ist, wird die Kategorie des Geschlechts in der Fremdwahrnehmung Dalias besonders bedeutsam. Ihre Ausgrenzungserfahrungen aufgrund des Kopftuchs sind eng mit traditionellen Geschlechterrollen und den damit verbundenen Erwartungen verknüpft: *„Natürlich hatte ich auch am Anfang, vor allem in der sechsten Klasse, viele Diskussionen wie ‚nimm das doch ab‘ und ‚du hast doch schöne schwarze Haare‘ und solche Sachen“* (Dalia, S. 1, Z. 27ff.). Die Reduzierung Dalias auf traditionelle weibliche Schönheitsstandards lässt auf eine Form von Geschlechterdiskriminierung schließen. Ihre Identität wird darüber hinaus von ihrer Herkunft aus einer pakistanischen Migrantenfamilie geprägt. Durch ihre traditionell pakistanische Kleidung in Kombination mit dem Kopftuch gibt Dalia an, im schulischen Umfeld als „anders“ wahrgenommen worden zu sein: *„[...] [Ich] war die Einzige in der Klasse mit Kopftuch. Außerdem hatte ich damals oft pakistanisch traditionelle Kleidung an [...]“* (Dalia, S. 1, Z. 18ff.) Die Tatsache, dass Dalias Eltern aus Pakistan stammen, lässt darauf schließen, welche Bedeutung Migration und die soziale Klasse auf ihre Identität, ihre Bildungsambitionen und auch die gewünschten Bildungsambitionen ihrer Eltern haben. Der Wunsch der Eltern, dass sie die Klasse auf dem Gymnasium wiederholen und nicht auf die Realschule wechseln soll, kann als für eingewanderte Familien typisch interpretiert werden. Das Gymnasium, das in Deutschland mehrheitlich als der Weg zu höheren Bildungsabschlüssen und somit zu besseren Berufschancen verstanden wird, kann als Mittel zur Erlangung eines gehobenen sozialen Status betrachtet werden. Ein weiteres Merkmal, das Dalias Identität prägt, ist ihre Behinderung. Dalia leidet an der Krankheit Osteopetrose, die sich durch Kleinwuchs und zerbrechliche Knochen äußert. Ihre Raumwahrnehmung und Raumerfahrungen werden durch ihre geringe Körpergröße und ihre körperliche Behinderung entscheidend geprägt. Die Identität Dalias wurde im Laufe ihres Lebens durch vielfältige gesellschaftliche Normen, Stereotypen und soziale Strukturen beeinflusst.

Im Weiteren werden die zweite Dimension (symbolische Repräsentation) und die dritte Dimension (Bezüge zu Sozialstrukturen) der intersektionalen Mehrebenenanalyse nach Winker und Degele gemeinsam betrachtet. Da gesellschaftliche Normen und Werte durch institutionelle

und soziale Strukturen aufrechterhalten und reproduziert werden, ist es in der vorliegenden Arbeit sinnvoll, sie als eng miteinander verknüpft zu analysieren, anstatt sie unabhängig voneinander zu betrachten.

Im schulischen Kontext, insbesondere am Gymnasium, empfindet Dalia das Gefühl der „Andersartigkeit“. Diese Empfindung wird dadurch verstärkt, dass keine Personen mit ähnlicher religiöser oder kultureller Gesinnung vor Ort waren. Der Umstand, dass Dalia als „klein“ und „anders“ wahrgenommen wurde, spiegelt die Tatsache wider, dass in der Gesellschaft implizite Normen darüber bestehen, wie eine Schülerin auszusehen hat. Dalia ist sich jedoch bewusst, dass es nicht nur ihr Kopftuch ist, das sie aus der Norm fallen lässt: „[Am Gymnasium war es] *schwierig, nicht nur wegen des Kopftuchs, sondern auch, weil ich die Einzige in der Klasse mit Kopftuch war. Außerdem trug ich damals oft pakistanisch traditionelle Kleidung, und dazu kam noch, dass ich klein war. Also, anders halt, könnte man sagen*“ (Dalia, S. 1, Z. 17ff.). Diese Aussage macht deutlich, dass sich Dalia der Mehrdimensionalität ihrer Identität bewusst ist und wahrnimmt, dass die individuellen Merkmale in Kombination ihr Fremdbild beeinflussen. Die Marginalisierung Dalias wird in der schulischen Institution aufgrund von unzureichender Unterstützung bei der Inklusion verstärkt. Dies führt dazu, dass Dalia sich wegen der vorherrschenden Strukturen gezwungen fühlt, in ihrem jungen Alter selbst Position zu beziehen und für ihre Bedürfnisse und Werte einzutreten. Der Druck des Bildungssystems, der an Erwartungen gegenüber den Schülern geknüpft ist, schließt explizit oder implizit Minderheiten aus. Dalia versucht durch zwei konkrete Maßnahmen, sich von der schulischen Umgebung, die sie als belastend wahrnimmt, trotz des sozialen Widerstands zu befreien: Zunächst durch ihre Entscheidung, nicht an der Klassenfahrt teilzunehmen, dann durch ihren Schulwechsel, der ihr ermöglichen soll, in einem anderen institutionellen Rahmen positivere Erlebnisse zu sammeln.

Studien bestätigen (vgl. Abschnitt 3.3), dass das Kopftuch in der deutschen Gesellschaft häufig als Symbol der Unterdrückung muslimischer Frauen verstanden wird. Dieser Umstand wird durch die diskriminierenden und ausgrenzenden Erfahrungen Dalias verdeutlicht. Diese Stereotypisierung zwingt sie, sich in ihren Alltagsräumen für ihr Selbstbild zu behaupten:

„Habe da [in der Bahn] auch Beleidigungen über mich ergehen lassen aufgrund des Kopftuches, vor allem im Sommer“ (Dalia, S. 6, Z. 68f.). Die vermehrte Diskriminierung in den Sommermonaten kann darauf zurückzuführen sein, dass es in der westlichen Gesellschaft bei wärmerem Wetter üblich ist, sich weniger zu bedecken. Durch die religiös bedingte Kleidungsweise, die nicht den modischen Normen entspricht, erfährt Dalia im gesellschaftlichen Umfeld Ablehnung und Ausgrenzung. Diese Haltung verdeutlicht die tief verwurzelten gesellschaftlichen Strukturen, die bestimmte Arten der Bekleidung als fremd und nicht normgerecht wahrnehmen lassen. Dalia ist sich jedoch bewusst, dass sie möglicherweise von ihrem Umfeld akzeptiert werden würde, wenn sie sich an die gesellschaftlichen Normen halten würde. Daher denkt sie während ihrer Schulzeit darüber nach, das Tragen des Kopftuchs aufzugeben. Sie entscheidet sich jedoch bewusst dagegen und tritt entschlossen dafür ein, ihre Identität selbstbewusst in der Öffentlichkeit zu präsentieren. Dalia erlebt in ihren Alltagsräumen immer wieder Situationen, in denen sie aufgrund ihrer körperlichen Erscheinung nicht der Norm entspricht und daher strukturelle Benachteiligung erfährt. Sie ist sich bewusst, dass ihre geringe Körpergröße und ihre körperliche Behinderung in der Fremdwahrnehmung als von der Norm abweichend empfunden werden: „Ich bin ja immer kleiner gewesen und habe schon immer mit der Krankheit gelebt. Manche fanden das komisch“ (Dalia, S. 7, Z. 204f.) Das Gespräch mit Dalia zeigt jedoch, dass das Kopftuch in ihrer Fremdwahrnehmung einen besonders negativen Stellenwert einnimmt. In allen topophob und topoambivalent wahrgenommenen Räumen beschreibt Dalia, dass das Kopftuch, welches sie in der Öffentlichkeit als „andersartig“ erscheinen lässt, im Vergleich zu anderen Identitätsmerkmalen wie der pakistanischen Kleidung und ihrer Kleinwüchsigkeit ein größeres Problem darstellt. So berichtet sie von ihrer Schulzeit, dass sie in der Grundschule, wo ihre Behinderung sichtbar war und sie pakistanische Kleidung trug, von ihrem schulischen Umfeld akzeptiert wurde und die Diskriminierung erst mit dem Anlegen des Kopftuchs begann: „Und das [Kopftuch] fanden sie nicht so toll, weil sie das schon von der Grundschule nicht gewohnt waren. Meine Kleidung kannten sie, aber das Kopftuch war etwas Neues“ (Dalia, S. 2, Z. 71ff.). Auch die Diskriminierungserfahrungen in der Bahn führt Dalia auf ihr Kopftuch zurück, da diese laut Dalia vermehrt im Sommer gemacht werden und auf den Widerspruch zur modischen Norm

zurückzuführen sind. Die besonders negative Wahrnehmung des muslimischen Kopftuchs kann auf vielfältigen gesellschaftlichen und historischen Faktoren basieren (nähere Erläuterung in Kapitel 3).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Dalias Identitätsmerkmale, die Normen in ihrer sozialen Umgebung und die sozialen Strukturen, in denen sie agiert, eng miteinander verknüpft sind und ihre subjektive Raumwahrnehmung formen. Ihre Erfahrungen sind einer komplexen intersektionalen Dynamik ausgesetzt. Dalia wird in ihren Alltagsräumen mehrdimensional diskriminiert: Aufgrund ihres „Muslimisch-Seins“ (Religion), „Pakistanisch-Seins“ (Ethnie), „Frau-Seins“ (Geschlecht), „Migrantisch-Seins“ (sozialer Status) und „Klein-Seins“ (Behinderung). Die Kombination von religiöser und ethnischer Identität sowie Behinderung führt dazu, dass Dalia in verschiedenen Räumen ihres Alltags – beispielsweise in der Schule, in der Bahn und am Arbeitsplatz – Diskriminierung erfährt. Diese Benachteiligungen werden durch die in der westlichen Gesellschaft normgebundenen Erwartungen an Frauen verstärkt, wodurch sich Dalia in ihrem sozialen Umfeld als andersartig fühlt und ihre negativen Raumerfahrungen intensiviert werden. Das Gespräch mit Dalia zeigt jedoch, dass das Kopftuch in ihrer Fremdwahrnehmung im Vergleich zu anderen Identitätsmerkmalen als besonders ablehnend empfunden wird, was darauf zurückzuführen ist, dass der Schleier in der westlichen Gesellschaft historisch und kulturell als fremd konstruiert wurde.

Im folgenden Unterkapitel werden die Bewältigungsstrategien Dalias in ihren topophob und topoambivalent wahrgenommenen Alltagsräumen untersucht. Dabei liegt der Fokus darauf, warum Dalia dem situativ-aktiven Typus zugeordnet werden kann und wie ihre Selbst- und Fremdbilder die Auswahl ihrer Bewältigungsstrategien beeinflussen.

#### 5.5.1.3 Situativ-aktiver Bewältigungstypus

Die Probandin Dalia lässt sich dem situativ-aktiven Bewältigungstypus zuordnen. Unter diesen fallen Personen, die ihre Bewältigungsstrategien aktiv und oft spontan an die vorherrschenden Herausforderungen im Alltagsraum anpassen. Dieser Bewältigungstypus greift demnach nicht auf bereits geplante Strategien zurück, sondern handelt reaktiv in der jeweils aktuellen

Situation. Wie bereits in Kapitel 5.4 erläutert, stellt die Klassifizierung der Probandinnen eine Idealtypenbildung dar, um die Merkmale dieser Strategie in einem vereinfachten Rahmen abzubilden. In der Realität gestaltet sich die Anwendung von Bewältigungsstrategien jedoch wesentlich komplexer. Zwar kann eine Probandin einem der klassifizierten Bewältigungstypen zugeordnet werden, doch kann es vorkommen, dass sie in bestimmten Situationen von den typischen Strategien abweicht und alternative Bewältigungsansätze verfolgt. Die Analyse von Dalias Bewältigungsstrategien verdeutlicht, inwieweit ihre Auswahl bei Herausforderungen in topophob oder topoambivalent wahrgenommenen Räumen mit ihrem Selbstbild und den durch intersektionale Diskriminierung beeinflussten Fremdbildern, die ihr von der Gesellschaft zugewiesen werden, in Verbindung steht.

Für Dalia ist die Sichtbarkeit als Muslima, die sie durch ihre Entscheidung für das Kopftuch aktiv hervorhebt, ein wesentlicher Teil ihrer Identität. Der konfrontativ-denkstrategische Entschluss Dalias, trotz Diskriminierungserfahrungen am Gymnasium – das bei ihr topophobe Empfindungen auslöst – das Kopftuch zu tragen und somit ihrer religiösen Identität Vorrang zu geben, verdeutlicht ihre konfrontativ-handlungsstrategische Haltung in herausfordernden Situationen. Demnach trifft Dalia bewusst die Entscheidung, mit dem Kopftuch in die Schule zu gehen und sich aktiv nicht an die Erwartungen oder Normen der Schüler- und Lehrerschaft anzupassen. Dalias strategische Entscheidung, trotz der Diskriminierungserfahrungen das Kopftuch nicht abzulegen, kann durch verschiedene Selbst- und Fremdbilder begründet werden: Ihre bewusste Wahl, aus religiösen Gründen das Kopftuch zu tragen und somit ihren Glauben und ihre Überzeugungen öffentlich sichtbar zu machen, gibt ihr möglicherweise die Stärke und das Selbstbewusstsein, konfrontativ-denkstrategisch vorzugehen, sich aktiv gegen den Druck ihres schulischen Umfelds zu positionieren und ihre religiöse Praxis beizubehalten. Darüber hinaus zeigt Dalias Entscheidung, das Kopftuch zu Beginn der sechsten Klasse anzulegen, dass sie dem schulischen Umfeld die Veränderung erleichtern möchte. Sie ist sich des negativen Fremdbilds der muslimischen Frau mit Kopftuch sowie der von der Mehrheitsgesellschaft wahrgenommenen „Andersartigkeit“ bewusst. Dalias konfrontativ-handlungsstrategische Herangehensweise kann somit auf dem Wunsch basieren, sich nicht den

stereotypen Normen und Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft anzupassen, sondern ihre Identität aktiv zu wahren.

Das Gymnasium, das Dalia besucht und das sie aufgrund ihrer zahlreichen negativen Erfahrungen seitens der Lehrer- und Schülerschaft als topophoben Raum wahrnimmt, führt dazu, dass sie in zwei konkreten Situationen vermeidende Denk- und Handlungsstrategien anwendet, um sich aktiv vor emotionalen und sozialen Belastungen zu schützen: die Entscheidung, nicht an der Klassenfahrt teilzunehmen und der bewusste Schulwechsel auf die Realschule. Dalias starkes Selbstbild, das durch ihr Festhalten an ihrer **religiösen Identität und Selbstbestimmtheit** geprägt ist, kann als motiviert verstanden werden, belastende Situationen aktiv zu vermeiden – durch das Fernbleiben von der Klassenfahrt und den Schulwechsel – um sich reaktiv vor einem Umfeld zu schützen, in welchem sie sich ausgegrenzt fühlt und welches ihr räumliches Wohlbefinden beeinträchtigt. Auch das Fremdbild der „andersartigen“ Schülerin, das durch Dalias Kopftuch, ihre pakistanische Kleidung und ihren Kleinwuchs geprägt ist und in mehrdimensionaler Diskriminierung Ausdruck findet, führt möglicherweise zu dem Gefühl, sich nicht anpassen zu können und veranlasst sie dazu, eine Vermeidungsstrategie zum Selbstschutz zu wählen.

Zwar entscheidet sich Dalia in der Schule selbstbewusst für das Tragen des Kopftuchs, doch erwähnt sie, dass sich das Selbstbewusstsein, sich bewältigungsstrategisch aktiv gegen Beleidigungen zu verteidigen, erst mit der Zeit entwickelt hat. Der Umstand, dass Dalia sich selbstbewusst für das Kopftuch entscheidet, jedoch erst mit der Zeit die Fähigkeit erlangt, sich aktiv gegen Beleidigungen zu verteidigen, kann darin begründet sein, dass beide Prozesse verschiedene Arten von mentaler Stärke und sozialem Erleben erfordern. Während das Selbstbewusstsein für die Kopftuchentscheidung in erster Linie stark durch ihr Selbstbild als Muslima geprägt ist, erfordert die aktive Verteidigung gegen Beleidigungen Mut und mentale Kraft, sich mit den Fremdbildern und dem dazugehörigen gesellschaftlichen Druck sowie den Reaktionen auseinanderzusetzen. Dalia berichtet explizit über die Bewältigung einer diskriminierenden Erfahrung an einem von ihr als topophob wahrgenommenen Ort – der Bahn – an dem sie beleidigt wird: *„Also früher hätte ich das nicht gemacht [auf Beleidigungen*

geantwortet], hätte ich mich das nicht getraut, hätte ich einfach Angst vor der Reaktion gehabt. Aber mittlerweile habe ich das Selbstbewusstsein entwickelt, vor allem auch über die letzten Jahre, dass ich auch zurück antworte. Also das lasse ich nicht über mich ergehen. Ich habe nichts getan oder niemand hat etwas getan, was sowas rechtfertigt“ (Dalia, S. 6, Z. 184; 188).

Das wachsende Selbstbewusstsein von Dalia kann auf vielfältige Faktoren zurückgeführt werden: Zum einen auf ihr zunehmendes Alter und ihre vielfältigen Diskriminierungserfahrungen, denen sie in ihrem Lebensweg ausgesetzt war, und die dadurch erworbene Resilienz, die ihre Fähigkeit, sich aktiv gegen Beleidigungen und Ausgrenzung zu wehren, gestärkt hat. Zum anderen kann ein gesteigertes Selbstwertgefühl, das durch ihre intellektuellen Leistungen an der Realschule und an der Universität als Studentin der Psychologie hervorgerufen wurde, zu einem selbstbewussteren Umgang mit Herausforderungen in Alltagsräumen beigetragen haben. An der Universität erwähnt Dalia explizit, dass ihre Kompetenzen im Vordergrund stehen, nicht ihre Äußerlichkeiten. Darüber hinaus kann auch der familiäre Rückhalt, den Dalia in ihrem Elternhaus erfährt, als Selbstbewusstsein stärkend erachtet werden, indem er ihre Fähigkeit unterstützt, aktiv gegen Diskriminierung einzutreten.

Dalia, die an einer Universität Studierende mit Behinderung berät, gibt an, dass sie aufgrund ihres Kopftuchs keine Schwierigkeiten hatte, die Arbeitsstelle zu bekommen. Im Arbeitsalltag jedoch kämpft sie mit Zweifeln, da einige Studierende ihre Kompetenz in Frage stellen und fragen: „*Können Sie mir überhaupt weiterhelfen, wissen Sie das überhaupt?*“ (Dalia, S. 7, Z. 229). Dalia berichtet, dass sich diese negativen Erfahrungen und die anfängliche Infragestellung ihrer fachlichen Kompetenz durch längeren persönlichen Kontakt häufig auflösen. Sie beschreibt, dass ein skeptischer Studierender, der zu ihr zur Beratung kam und zunächst aufgrund ihres Kopftuchs an ihrer fachlichen Kompetenz zweifelte, seine Zweifel nach näherem Kennenlernen aufgab. Dalias konfrontativer denk- und handlungsstrategischer Umgang mit dem Kompetenzanspruch des Klienten, der darin besteht, die Situation nicht zu meiden, sondern davon überzeugt zu sein, dass sie ihn durch ihr Wissen langfristig von ihren Fähigkeiten überzeugen kann, zeugt von einem starken Glauben an die eigenen Fähigkeiten. Diese

Kompetenz ist für Dalia hilfreich, um negative Fremdwahrnehmungen nicht unmittelbar zu internalisieren.

#### 5.5.1.4 Schlussfolgerungen aus der Einzelfallanalyse Schmilas

Dalias Selbstbild ist von ihrer religiösen Identität als Muslima, die sich in der Öffentlichkeit bewusst für das Tragen des Kopftuchs entschieden hat, stark geprägt. Die Entscheidung für das Kopftuch kann als ein entscheidender Wendepunkt in Bezug auf ihre alltäglichen Raumwahrnehmungen verstanden werden, da sie in sozialen Räumen wie Schule, Bahn und Arbeitsplatz seitdem negative Erfahrungen gesammelt hat. Trotz der Herausforderungen hält Dalia an ihrer Entscheidung für das Tragen des Kopftuchs fest. Dabei nimmt sie aktiv die Subjektposition einer selbstbestimmten und selbstbewussten Muslima ein. Dieses Selbstbewusstsein, das sich ihrer Ansicht nach im Laufe der Zeit gestärkt hat, kann auf ihre vielfältigen Diskriminierungserfahrungen und die damit wachsende Resilienz, ihre akademischen Erfolge sowie den familiären Rückhalt zurückgeführt werden. Jedoch wird Dalias Selbstbild durch gesellschaftliche stereotype Fremdzuschreibungen überlagert. Sie ist in ihren alltäglichen Räumen stetig intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt, die sich aus den folgenden Identitätskategorien zusammensetzt: Religion, Ethnizität, Geschlecht, sozialer Status und Behinderung. Sie wird aufgrund ihrer besonderen Identitätsmerkmale – wie dem Kopftuch, der pakistanischen Kleidungsweise und ihrem Kleinwuchs – in Räumen wie der Schule, der Bahn und dem Arbeitsplatz als „fremd“ und „andersartig“ wahrgenommen. Dalia nimmt jedoch das Kopftuch in der Fremdwahrnehmung im Vergleich zu den anderen Identitätsmerkmalen als besonders ablehnend wahr, was möglicherweise darin begründet ist, dass der Schleier in der westlichen Gesellschaft historisch und kulturell als fremd konstruiert wird. Diese gesellschaftliche Auffassung wird zudem durch politische Diskussionen und mediale Darstellungen verstärkt. Die alltäglichen räumlichen Herausforderungen bewältigt Dalia vorwiegend strategisch situativ-aktiv. Sie reagiert flexibel und reaktiv auf diskriminierende Erlebnisse – je nach Situation konfrontativ, vermeidend, handlungs- oder denkstrategisch. Bei der Wahl ihrer Bewältigungsstrategien ist ein expliziter Einfluss der Selbst- und Fremdbilder erkennbar. Einerseits geht Dalia konfrontativ denk- und handlungsstrategisch vor und verteidigt



ihre religiöse Identität durch die Entscheidung, das Kopftuch trotz Diskriminierungserfahrungen zu tragen. Andererseits verhält sie sich in anderen Situationen vermeidend, sowohl in der Denk- als auch in der Handlungsstrategie, wie beispielsweise bei den Entscheidungen, nicht an der Klassenfahrt teilzunehmen und die Schule zu wechseln. Demnach verleiht ihr Selbstbild ihr manchmal die Stärke, für ihre Überzeugungen einzustehen. In anderen Fällen entscheidet sich Dalia jedoch aufgrund der durch intersektionale Diskriminierung geprägten Fremdbilder, einen Raum aktiv zu meiden, um ihre emotionale und soziale Belastung zu schmälern. Beide strategischen Herangehensweisen spiegeln eine ausgeprägte Resilienz und ein starkes Selbstbewusstsein wider, die Dalia dabei unterstützen, ihre Herausforderungen in alltäglichen Räumen zu bewältigen.

### **5.5.2 Einzelfallanalyse: Yara**

Yara ist 21 Jahre alt, wurde im Irak geboren und lebt seit ihrem dritten Lebensjahr in Deutschland. Sie studiert Politikwissenschaft und trägt seit ihrem 16. Lebensjahr das Kopftuch, ursprünglich aus religiösen Gründen. Im Laufe der Zeit hat sich ihre Motivation geändert. Heute sieht sie das Kopftuch als eine Form des politischen und gesellschaftlichen Widerstands. Somit hat sich auch die Art ihrer Bedeckungsweise geändert und sie bindet sich nun das Kopftuch als Turban.

#### **5.5.2.1 Vorstellung der biographischen Erfahrungen und Subjektposition von Yara**

Das vorliegende Kapitel analysiert einerseits die biographischen Erfahrungen Yaras hinsichtlich ihres Kopftuchs und identifiziert andererseits ihre vielfältigen, von ihrer religiösen, sozialen und ethnischen Identität geprägten Subjektpositionen, um zu beschreiben, wie ihre Identität in verschiedenen Räumen geformt wird und wie sie sich in diesen Räumen positioniert. Yara entscheidet sich mit 16 Jahren, das Kopftuch zu tragen. Anfangs ist ihre Entscheidung religiös motiviert: „*Ich hatte damals zum ersten Mal den Koran gelesen und mich intensiver mit der Religion beschäftigt*“ (Yara, S. 1, Z. 12f.). Ihr Antrieb, das Kopftuch zu tragen, wandelt sich jedoch über die Jahre:

*„Für mich ist das Kopftuch jetzt, der religiöse Punkt ist jetzt für mich in den Hintergrund gerückt. Für mich ist das eher eine Art von politischem und gesellschaftlichem Widerstand, weil ich mich als muslimisch markierter Mensch positionieren möchte und ich mich auch mit den Frauen solidarisieren möchte, die es aus religiöser Sicht tragen“*  
(Yara, S. 1, Z. 16ff.).

Aus dem Blickwinkel der Subjektposition kann die Kopftuchentscheidung Yaras als dynamischer Prozess interpretiert werden, der zum einen ihre individuelle Identität und zum anderen auch ihre Rolle in der Gesellschaft umfasst. Zu Beginn ist ihre Subjektposition durch ihre religiöse Identität geprägt, die sich jedoch nach einer reflexiven Auseinandersetzung damit und ihren Erfahrungen im Alltag erweitert. Indem Yara das Kopftuch zunehmend als Ausdruck des politischen und gesellschaftlichen Widerstands versteht, positioniert sie sich bewusst in einem breiteren gesellschaftlichen Diskurs. Sie agiert zunehmend in einer kollektiven Identität und nimmt eine Position ein, die die negativen Erfahrungen anderer muslimischer Frauen mit Kopftuch anerkennt. Durch ihre Solidarisierung mit diesen Muslimas möchte Yara aktiv ein Gefühl der Gemeinschaft schaffen und sich damit sowohl gegen gesellschaftliche Vorurteile als auch gegen Stereotypen und Diskriminierungen einsetzen. Mit dem Wandel ihrer Motivation verändert sich auch die Art ihrer Bedeckung:

*„Seit ungefähr einem Jahr trage ich einen Turban. Das heißt, ich verdecke nicht mehr meinen Hals, und man sieht auch beispielsweise meine Ohren und meinen Haaransatz“*  
(Yara, S. 1, Z. 24f.).

Mit der Veränderung der Bedeckungsweise, die durch die Sichtbarmachung bestimmter Körperteile, die bei einer typisch religiösen Bedeckung verdeckt sind (vgl. Abschnitt 3.3), gekennzeichnet ist, distanziert sich Yara auch visuell von den religiösen Normen des Kopftuchtragens und verfolgt ihre eigene Interpretation der Bedeckung. Die Anpassung der Bedeckungsweise in Verbindung mit der Veränderung der Kopftuchmotivation verdeutlicht, dass Yara sich aktiv mit ihrer Identität auseinandersetzt und in der Lage ist, diese der gesellschaftlichen Wahrnehmung anzupassen. Ihre Entscheidung, einen Turban zu tragen, ist

auch von der Hoffnung motiviert, die Anzahl der rassistischen Anfeindungen gegenüber ihrer Person zu reduzieren, wie folgende Aussage zeigt:

*„[...] seitdem ich den Turban trage, seit einem Jahr, [habe ich] tatsächlich in sehr kurzer Zeit sehr viele rassistische Anfeindungen mitbekommen [...], wo ich eigentlich gedacht hätte, das würde sich ein bisschen reduzieren“ (Yara, S. 2, Z. 49ff.).*

Yara hoffte demnach auf eine veränderte Wahrnehmung ihrer muslimischen Identität und eine Minderung der Stereotype und Vorurteile, die häufig mit dem Tragen eines muslimischen Kopftuchs verbunden sind. Diese Hoffnung hat sich jedoch in Bezug auf ihre Erfahrungen mit rassistischen Anfeindungen nicht erfüllt. Seit sie den Turban trägt, bemerkt Yara jedoch einige Veränderungen in der Wahrnehmung ihrer Identität und der damit verbundenen Vorurteile:

*„Aber ich fühle mich, also das Problem ist, dass am Kopftuchtragen oder als muslimische Frau identifiziert zu werden, die Menschen gewisse Voreinstellungen dir gegenüber haben oder auch Vorannahmen. Ich muss sagen, dass die Vorannahmen sich reduziert haben. Beispielsweise war das früher, als ich das klassische Kopftuch getragen habe, ganz viel mit ‚Darfst du das von deinem Bruder?!‘ und dann dachte ich mir so, ich habe keinen Bruder. Also das ist interessant, dass ich schon automatisch einen Bruder habe. Ich glaube, Leute denken jetzt, ich sei vielleicht liberaler oder säkularer oder so“ (Yara, S. 2f., Z. 55ff.).*

Folglich nimmt Yara eine Reduzierung der Vorurteile und der damit verbundenen stereotypen Fragen wahr, die auf der Annahme basieren, dass sie in ihren Entscheidungen von einem männlichen Familienmitglied beeinflusst wird. Dieser Wahrnehmungswandel deutet darauf hin, dass der Turban, im Vergleich zum „klassischen“ Kopftuch eine andere kulturelle und religiöse Zugehörigkeit vermittelt, die laut Yara die Menschen in der Öffentlichkeit dazu bewegt, sie als liberaler oder säkularer wahrzunehmen. Yara stellt jedoch fest, dass diese Fremdwahrnehmung nicht ihrer Intention entspricht: *„Das ist auf jeden Fall nicht die Intention, die ich habe, aber ich denke, dass Leute das auf mich projizieren“ (Yara, S. 3, Z. 61f.).* Diese

Aussage verdeutlicht die Komplexität der Identitätswahrnehmung, die durch eine dynamische Interaktion zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung geprägt ist.

Die Räume der Universität, die Yara als Studentin besucht, beschreibt sie wie folgt:

*„[...] universitäre Räume [sind] meistens weiße Räume [...], wo auch Menschen sind, die privilegiert sind im Sinne von sozialem Kapital. Ja genau, sozialem und ökonomischem Kapital, was ich nicht habe, und fühle mich in diesen Räumen extrem unverstanden und immer in der Minderheit“ (Yara, S. 7, Z. 199ff.).*

Für Yara ist die Universität ein Raum, der vorwiegend von weißen und privilegierten Menschen dominiert wird, die sie aufgrund ihrer Position in der Gesellschaft als „anders“ wahrnehmen lassen:

*„Beispielsweise ist es so, dass meine Eltern klassische Arbeiter sind, das heißt, ich bin in Führungszeichen in prekären Verhältnissen groß geworden. Ich bin ein Kind von geflüchteten Menschen, Menschen, die keinen Aufenthalt hatten und solche Geschichten“ (Yara, S. 7, Z. 202ff.).*

Demnach wird laut Yara ihre Subjektposition als Migrantin und Arbeiterkind im akademischen Kontext besonders hervorgehoben. Sie fühlt sich daher nicht nur im physischen Sinne dem Raum nicht zugehörig, sondern auch aufgrund ihrer sozialen Herkunft und der damit verknüpften „prekären Verhältnisse“.

In einigen öffentlichen Räumen, wie der Bahn und während der Wohnungssuche, nimmt Yara die Position einer diskriminierten Person ein. Über ihre Erfahrungen in der Bahn und bei der Wohnungssuche berichtet sie:

*„[...] aber die U-Bahn ist tatsächlich der Ort, an dem mir die meisten rassistischen Erfahrungen passiert sind, die meisten Anfeindungen, wo ich mich extrem unsicher und unwohl fühle“ (Yara, S. 5, Z. 136ff.); „Aber die Erfahrungen, die ich bei der Wohnungssuche gemacht habe, haben mir so richtig nochmal gezeigt, was für internalisierten Rassismus es in Deutschland gibt“ (Yara, S. 9, Z. 267ff.).*

Yara ist in diesen Räumen vordergründig aufgrund ihres Kopftuchs rassistischen Anfeindungen ausgesetzt, die ihre Selbstwahrnehmung und somit auch ihre Interaktionen in der Gesellschaft prägen. Jedoch schafft sie für sich bewusst auch Orte, in denen sie die Position eines anerkannten Mitglieds einer Gemeinschaft einnimmt. Beispielsweise berichtet Yara von ihren Erfahrungen in einem Nähkurs, den sie in ihrer Freizeit besucht:

*„Das fand ich irgendwie ganz süß, weil meine Herkunft dort keine Rolle gespielt hat, sondern weil wir alle wegen des Nähens da sind. Dort geht es dann um Stoffe und Stiche und Maschinen, und das ist ein richtig schöner Ausgleich zu meinem kämpferischen Alltag, wie ich ihn nennen würde. Weil dort diese Themen, die mich die ganze Zeit brodeln lassen, irgendwie überhaupt nicht wichtig sind. Und alles ist egal, weil es dann plötzlich um die Frage geht, ob man das T-Shirt lieber im Jersey oder in einem festeren Stoff schneidet oder so“ (Yara, S. 8, Z. 218ff.).*

Folglich findet Yara für sich aktiv einen Raum, der ihr nicht nur eine praktische Beschäftigung bietet, sondern sie auch von den alltäglichen Herausforderungen ablenkt. Ihr Wunsch nach Zugehörigkeit und Wertschätzung wird im Nähkurs erfüllt, wo ihr Interesse und ihre Fähigkeiten im Zusammenhang mit dem Nähen im Vordergrund stehen und nicht das belastende Thema ihrer Identität. Das Nähumfeld wird für Yara zu einem Ort des Rückzugs und der Selbstbestimmung.

Auch richtet sie sich bewusst virtuell über die sozialen Medien einen Raum ein, der von Gemeinschaft und Solidarität geprägt ist:

*„Also mein Instagram-Account ist so meine kleine Mini-Plattform. Ich teile dort meinen Alltag, aber ich teile dort auch die Erfahrungen, die ich mache, mit Menschen, die dieselben Erfahrungen mit mir machen. Ich lebe in einer kleinen selbstgewählten Bubble, das ich ganz bewusst mache. Mein Instagram-Account ist ein gutes Beispiel dafür. Ich teile dort meine Erfahrungen und auch ganz banale Dinge, und ich habe das Gefühl, dass ich dort extrem viel Support bekomme von den Menschen, die mir folgen. Ich bekomme immer liebe Nachrichten, wenn ich sage: ‚Ja, und das ist passiert‘ oder ‚Dies und jenes‘.*

*Auch politisch ist das wieder eine Blase, wo alle Leute genau das Gleiche denken wie ich. Mein Instagram-Account ist eigentlich ein Ort, an dem ich mich extrem wohlfühle und wo ich keine Hemmungen habe, irgendwas zu posten oder meine Meinung zu teilen“* (Yara, S. 8, Z. 225ff.).

Hierbei positioniert sich Yara aktiv als Gestalterin einer virtuellen Gemeinschaft. Sie schafft somit eine Plattform, auf der sie ihre alltäglichen Erfahrungen und Gedanken mit Personen ähnlicher kultureller und religiöser Identität teilt. Durch ihre Bezeichnung der „selbstgewählten Bubble“ macht Yara deutlich, dass sie bewusst ein Umfeld kreiert, in dem sie sich verstanden und unterstützt fühlt. Ihr Bericht von dem positiven Feedback, das sie von ihren Followern erhält, deutet auf ein Gefühl von Gemeinschaft und Solidarität hin, welches sie von ihnen erfährt, das sie jedoch zumeist durch die Personen in den Räumen ihres Alltags vermisst. Anhand der expliziten Schaffung eines virtuellen Wohlfühlraumes wird Yaras Streben nach einem positiven Selbstbild deutlich. Dabei distanziert sie sich aktiv von der Gesellschaft, die sie nicht als sie selbst akzeptiert. Resümierend lässt sich feststellen, dass Yaras Selbstwahrnehmung und Subjektpositionen maßgeblich von ihrer religiösen, ethnischen und sozialen Identität geprägt sind, was in ihren Alltagsräumen zu diskriminierenden Erlebnissen führt. Der bewusste Bedeutungswandel der Bedeckung und die Entscheidung, den Turban als Ausdruck politischen und gesellschaftlichen Widerstands zu tragen, machen den Protest deutlich, den Yara gegen die Normen der Mehrheitsgesellschaft richtet. In Alltagsräumen wie der Bahn und der Universität nimmt sie zumeist die Position einer diskriminierten Person ein. Jedoch schafft Yara sich auch bewusst Räume, wie einen Nähkurs und einen Account auf sozialen Medien, die ihr das Gefühl von Zugehörigkeit und Unterstützung geben und ihr einen „Ausgleich zu meinem kämpferischen Alltag“ (Yara, S. 8, Z. 220f.) bieten.

#### 5.5.2.2 Intersektionale Mehrebenenanalyse von Yara

Yaras komplexe Erfahrungen und die mit ihren vielfältigen Identitätsmerkmalen verknüpften Räume ihres Alltags verdeutlichen, dass sie mehrfacher intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt ist. Die Analyse des vorherigen Abschnitts zeigt, dass ihre Identität durch verschiedene Kategorien geprägt wird, die ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen von Räumen

beeinflussen: Religion, Ethnizität, Geschlecht und sozialer Status. Yara, die zunächst das Kopftuch aus religiösen Motiven trägt, erlebt im Laufe der Zeit eine Bedeutungsverschiebung, wodurch es für sie zu einem Symbol für politischen und gesellschaftlichen Widerstand wird. Mit dem Wechsel ihrer Bedeckungsweise vom „klassischen“ Kopftuch hin zum Turban, der andere kulturelle und religiöse Konnotationen vermittelt, verändert sich zwar die gesellschaftliche Fremdwahrnehmung, jedoch wird Yara weiterhin als Muslima identifiziert. Ihr Versuch, die religiöse Dimension der Bedeckung in den Hintergrund zu rücken, gelingt ihr somit nicht. Demnach hat ihre religiöse Identität, trotz Yaras subjektiv differenzierter Sichtweise darauf, weiterhin einen signifikanten Einfluss auf ihre Fremdwahrnehmung. Zudem wird Yara aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit als Migrantin und „nicht-weiße“ Person diskriminiert. Diese Benachteiligung wird durch die Stereotypen zu ihrer religiösen Identität verstärkt und führt zu einer größeren Marginalisierung. Auch als Frau erlebt Yara eine spezifische Form von Diskriminierung, die ihr im Alltag bewusst ist: *„Also Frauen im Allgemeinen, marginalisierte Frauen im Speziellen, werden fremd bezeichnet, und das ständig“* (Yara, S. 11, Z. 332ff.). Als muslimische Frau mit Migrationshintergrund hat Yara zudem das Gefühl, dass ihr sozialer Status häufig hinterfragt wird. Sie sieht sich strukturellen Hürden gegenüber und hat den Eindruck, dass ihr aufgrund ihrer Identitätsmerkmale Chancen verwehrt bleiben.

Yara kritisiert in ihrem Interview mehrere Normen und soziale Strukturen der deutschen Gesellschaft. Eine zentrale Kritik richtet sich gegen die postkolonialen Machtstrukturen der westlichen Gesellschaft, die sie wie folgt äußert:

*„Das sind postkoloniale Legitimationsstrukturen, die angewendet werden, um muslimische Frauen zu entmündigen, um ihnen zu sagen: ‚Ihr seid traditionell, das bedeutet, dass ihr unvernünftig seid, und weil ihr unvernünftig seid, entscheiden wir lieber für euch.‘ Und das ist nicht in Ordnung. Das sind ganz komische Machtasymmetrien“* (Yara, S. 12, Z. 347ff.).

Yaras Aussage verdeutlicht, wie mehrere Dimensionen der Identität einer muslimischen Frau – in diesem Fall ihr muslimischer Hintergrund und ihr Geschlecht – eng miteinander verknüpft

sind und zu Machtasymmetrien sowie Diskriminierung in der Gesellschaft führen. Yara benennt in ihrer Aussage die „postkolonialen Machtstrukturen“, die muslimische Frauen als „traditionell“ und „unvernünftig“ charakterisieren und sie somit entmündigen, indem ihnen die Entscheidungsfreiheit abgesprochen wird. Diese „komischen Machtasymmetrien“ werden laut Yara durch soziale Normen und Strukturen der Gesellschaft weiter verstärkt. Mit ihrer direkten Ablehnung positioniert sich Yara bewusst als Kritikerin diskriminierender gesellschaftlicher Strukturen und setzt sich für Solidarität und die Etablierung sozialer Gerechtigkeit ein. Darüber hinaus drückt sie aktiv ihre Solidarität mit anderen muslimischen Frauen durch das Tragen ihres Kopftuchs aus. Indem sie die Bedeutung des Kopftuchs verschiebt und es als Symbol kollektiven Widerstands und der Unterstützung für kopftuchtragende Muslimas interpretiert, betont sie ihre Verbindung zu diesen Frauen und stellt sich gleichzeitig gegen gesellschaftliche Vorurteile und Diskriminierung.

Yara beschreibt ihre Erfahrungen in Alltagsräumen wie der Universität, während der Wohnungssuche und in öffentlichen Verkehrsmitteln als eine von intersektionaler Diskriminierung geprägte Realität. Ihre Selbstwahrnehmung an der Universität, die bereits im vorherigen Abschnitt analysiert wurde, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Yara sieht sich als eine Frau aus einer geflüchteten Familie, die in prekären Verhältnissen aufgewachsen ist und deren Eltern aus der Arbeiterklasse stammen. Aus ihrer Sicht sind universitäre Räume „weiße Räume“ (Yara, S. 7, Z. 199), in denen „soziales und ökonomisches Kapital“ (Yara, S. 7, Z. 200f.) dominiert. Diese Beschreibung deutet laut Yara auf eine privilegierte Studierendenschaft hin, die von Menschen mit hohem sozialem und ökonomischem Kapital geprägt ist. Yara fühlt sich aufgrund ihrer ethnischen Herkunft und ihres sozialen Status in der Universität systematisch ausgegrenzt. Nach Yaras Auffassung sind die sozialen Normen der Universität auf die Privilegien der Mehrheitsgesellschaft ausgerichtet, während diejenigen, die von diesem Idealbild abweichen, marginalisiert werden. An der Universität kritisiert Yara zudem explizit den Umgang mit Armut:

*„Und wenn ich sehe, wie an deutschen Unis Armut romantisiert wird, dann könnte ich mir echt manchmal den Kopf gegen die Wand schlagen. Wenn alle dann sagen: ‚Oh, ich*



*habe gar kein Geld mehr‘, dann denke ich mir, eure Wohnung in der Schanze wird von euren Eltern bezahlt. Also ihr habt kein Geld, weil ihr kein Geld habt, sondern weil ihr es romantisch findet, kein Geld zu haben, und das finde ich extrem problematisch“ (Yara, S. 7, Z. 205ff.).*

Dass Armut an der Universität „romantisert“ wird, indem Studierende angeben, kein Geld zu haben, jedoch durch ihr familiäres Umfeld finanziell abgesichert sind, bewertet Yara als „problematisch“. Dieses Leben steht in einem deutlichen Kontrast zu ihrer Lebensrealität, die tatsächlich aufgrund ihres sozialen Status von Armut geprägt ist. Dieser Kontrast unterstreicht die Diskrepanz zwischen den sozialen Strukturen, die die Erfahrungen von privilegierten und benachteiligten Studierenden prägen. Yara übt zudem Kritik an rassistischer Literatur in Universitätsseminaren:

*„Ich bin in Seminaren immer die Einzige, die darauf aufmerksam macht, dass wir extrem rassistische Literatur lesen, und die anderen schütteln dann immer den Kopf und drehen die Augen und sagen: ‚Das ist historisch bedingt‘, aber es ist es halt nicht. Es ist immer eine Entscheidung, die man trifft, wenn man jemandem einen Text vor die Nase hält“ (Yara, S. 7, Z. 211ff.).*

Demnach ist laut Yara auch der Seminarraum an der Universität von hegemonialen Normen geprägt. Sie macht deutlich, dass sie oftmals die einzige Person ist, die auf rassistisch interpretierbare Inhalte in der Literatur hinweist, jedoch mit ihrer Kritik bei anderen im Seminar auf Unverständnis stößt, die diese Inhalte als „historisch bedingt“ bewerten. Diese Reaktionen machen die tief verankerten rassistischen Deutungsmuster in den Bildungsinhalten und in den sozialen Strukturen der Universität deutlich. Folglich wird Yara im universitären Raum aufgrund ihrer ethnischen Identität, ihres sozialen Status und ihrer Sensibilität für rassistische Strukturen intersektional diskriminiert. Die an der Universität vorherrschenden Normen und Strukturen, die laut Yara eine weiße, privilegierte Mehrheitsgesellschaft widerspiegeln, ignorieren und entwerten ihre marginalisierte Stimme.

Auch bei der Wohnungssuche ist Yara von intersektionaler Diskriminierung betroffen, wobei vordergründig ihr Identitätsmerkmal des Turbans ihre Fremdwahrnehmung prägt. Yara berichtet von ihrer Erfahrung während der Wohnungssuche wie folgt:

*„Ich war bei einer Wohnungsbesichtigung und hatte eine Mappe dabei mit all meinen Unterlagen, und die einzige Frage, die der Vermieterin einfällt, ist, warum ich einen Schleier trage. Und dann denke ich mir so, das hat überhaupt nichts damit zu tun. Also frag mich lieber, wo ich arbeite oder wer meine Miete bezahlt, aber das Einzige, was sie interessiert, ist, warum ich einen Schleier trage“ (Yara, S. 9, Z. 269ff.).*

Demnach spielen laut Yara die Normen der deutschen Mehrheitsgesellschaft bei dieser Diskriminierung eine entscheidende Rolle. Der Fokus der Vermieterin auf die religiöse Identität von Yara, anstatt auf ihre finanzielle Stabilität und Qualifikationen, deutet auf eine Norm hin, die muslimische Frauen aufgrund ihrer Bedeckung als „fremd“ und „anders“ markiert. Diese Behandlung, die Yara als „*Exotisierung*“ (Yara, S. 9, Z. 275) anprangert, zeigt eine ungleiche Behandlung auf dem Wohnungsmarkt auf, was darauf schließen lässt, dass die Normen der deutschen Mehrheitsgesellschaft nicht auf Vielfalt und Integration ausgerichtet sind, sondern vielmehr auf die Anpassung an bestimmte gesellschaftlich vorgefertigte Standards abzielen. Yaras Bericht verdeutlicht zudem die Rolle von Privilegien auf dem Wohnungsmarkt. Während Yara über „*soziales Kapital*“ (Yara, S. 10, Z. 279) in Form von Bildung und Netzwerken verfügt, fehlt ihr das „*ökonomische Kapital*“ (ebd.), welches ihre Kommilitonen besitzen, was ihnen die Wohnungssuche erleichtert. Die soziale Struktur des Wohnungsmarktes in Verbindung mit den Normen der Gesellschaft zeigt somit eine explizite intersektionale Diskriminierung auf: Yara wird nicht ausschließlich aufgrund ihrer religiösen und ethnischen Identität benachteiligt, sondern zusätzlich aufgrund ihres fehlenden ökonomischen Kapitals.

Auch in öffentlichen Verkehrsmitteln wie der Bahn erfährt Yara rassistische und islamfeindliche Diskriminierungen, die durch das Tragen ihrer Kopfbedeckung und ihre ethnische Zugehörigkeit verstärkt werden. Nach ihrer Ansicht ist die Bahn ein Ort, an dem die durch die Mehrheitsgesellschaft festgelegten Normen stark wirken und sie als Frau mit Kopfbedeckung stigmatisieren. Sie berichtet von einem Erlebnis in der Bahn, welches ihre

Annahme bestätigt, dass sie aufgrund ihres Kopftuchs und ihrer nicht-weißen Erscheinung auffällt und unter besonderer Beobachtung steht:

*„Beispielsweise erinnere ich mich, dass ich in diesem Zug, in dem ich fotografiert habe, eingeschlafen war, und dann kam der Kontrolleur, so wie immer, und hat mich wachgerüttelt. Ich glaube, er dachte, ich täusche vor, zu schlafen, weil ich kein Ticket habe. Dann hatten sich schon zwei, drei Leute aufgestellt, um die Situation zu beobachten. Da bin ich halt aufgewacht, habe ihm mein Ticket gezeigt und dachte mir: Hä, was ist plötzlich los, dass man so ein großes Interesse daran hat, ob jemand vermutlich ohne Fahrkarte fährt? Also das war für mich eine sehr komische Situation. Und das ist beispielsweise bei dieser Bahnfahrt passiert“ (Yara, S. 3, Z. 80ff.).*

Der Erfahrungsbericht von Yara verdeutlicht somit die negative Fremdwahrnehmung, die Menschen mit muslimischer und migrantischer Identität betrifft, indem sie als „fremd“ markiert und unter Generalverdacht gestellt werden. Demnach besteht aus der Sicht von Yara in der Mehrheitsgesellschaft das Vorurteil, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppen eher gegen Regeln verstoßen, und diese Erwartungshaltung verstärkt die Normen und sozialen Strukturen, die im Falle von Yara zusammenwirken und zu einer diskriminierenden Erfahrung führen.

Auch schildert Yara einen Vorfall in der Bahn, bei dem ihr „Gewalt angetan wurde“ (Yara, S. 5, Z. 143). Sie berichtet, dass sie von einem Mann zurückgedrängt wurde, während dieser ein Video des Attentats von Neuseeland laut mit Schussgeräuschen abspielte (Yara, S. 5, Z. 146ff.). Im Hinblick auf diese Erfahrung verweist Yara auf die strukturellen Ungerechtigkeiten und den institutionalisierten Rassismus, denen Personen, die aufgrund ihrer Religion oder Ethnizität als „fremd“ markiert werden, ausgesetzt sind. Als sie nach diesem Vorfall die Unterstützung der Polizei suchte, erhielt sie die Antwort: *„Da können wir leider nichts machen, das ist kein Strafbestand, und so ist das Leben“* (Yara, S. 5, S. 152f.). Die Polizei spielte aus der Perspektive von Yara die Situation herunter und gab ihr das Gefühl, dass ihren Erlebnissen wenig Bedeutung beigemessen wird. Die sozialen Strukturen, wie in diesem Fall die Polizei, erschweren es aus der Sicht von Yara, Gerechtigkeit zu erfahren. Weiterhin kritisiert sie die

Ungleichbehandlung, die sich in den unterschiedlichen Reaktionen der Polizei auf verschiedene Tätergruppen offenbart:

*„[...] ich dachte mir: Wow, hätte sich ein muslimischer Mann ein IS-Enthauptungsvideo angeschaut, dann hätten wir dort einen Sonder-SEK-Einsatz gehabt mit Hund und was weiß ich, und bei mir war es halt das Leben“ (Yara. S. 5f., Z. 153ff.).*

Durch diese Aussage verweist Yara auf tief verwurzelte strukturelle Vorurteile, die aus ihrer Sicht muslimische Identitäten direkt mit Terrorismus in Verbindung bringen, während rechtsextreme Taten, die durch Personen der Mehrheitsgesellschaft begangen werden, weniger Beachtung finden. Diese ungleiche Behandlung, die von der sozialen, religiösen oder ethnischen Identität des Täters abhängt, macht die ungleichen gesellschaftlichen Normen und Machtverhältnisse sichtbar.

Abschließend lässt sich feststellen, dass Yara in verschiedenen Räumen ihres Alltags intersektionale Diskriminierung empfindet. An der Universität, die sie als Studentin der Politikwissenschaften besucht, kritisiert sie einerseits die postkolonialen Machtstrukturen, die muslimische Frauen mit Kopftuch entmündigen, andererseits die Normen und Strukturen, die privilegierte Studierende bevorzugen und marginalisierte Gruppen ausgrenzen. Auch ihre Erfahrungen bei der Wohnungssuche und in der Bahn zeigen auf, wie Frauen mit muslimischer und migrantischer Identität unter Generalverdacht gestellt und stigmatisiert werden. Darüber hinaus prangert Yara die strukturellen Ungleichheiten an, die sich in der unterschiedlichen Behandlung von rechtsextremen und islamistischen Tätern durch die Polizei zeigen. Diese Ungleichbehandlung hängt ihrer Ansicht nach von der sozialen, religiösen oder ethnischen Identität des Täters ab.

#### 5.5.2.3 Proaktiver Bewältigungstypus

Die Probandin Yara lässt sich dem proaktiven Bewältigungstypus zuordnen. Im Folgenden werden die Gründe dafür erläutert, und wie ihre Lebensrealität und biographischen Erfahrungen möglicherweise dazu beigetragen haben, dass sie proaktive Bewältigungsstrategien entwickelt hat.

Unter den proaktiven Bewältigungstypus fallen Probandinnen, die die Fähigkeit besitzen, potenzielle Herausforderungen in Alltagsräumen im Vorfeld zu erkennen und darauf aktiv, sei es konfrontativ oder vermeidend, sowohl handlungs- als auch denkstrategisch zu reagieren, um diese zu minimieren oder gänzlich zu vermeiden. Yaras Entscheidung, statt eines „klassischen“ Kopftuchs einen Turban zu tragen, kann als eine proaktive Bewältigungsstrategie verstanden werden. Yara, die aufgrund ihres Kopftuchs in der Öffentlichkeit zahlreichen rassistischen Anfeindungen ausgesetzt ist, versucht durch ihre äußere Erscheinung proaktiv die Vorurteile und Angriffe, die sie aufgrund ihres Kopftuchs erlebt, zu reduzieren. Durch ihre Entscheidung für den Turban strebt sie demnach an, die Art und Weise, wie sie von der Gesellschaft wahrgenommen wird, proaktiv zu verändern. Allerdings berichtet Yara, dass ihre Hoffnung, durch den Wechsel zum Turban weniger stereotypisiert zu werden, nicht erfüllt wurde. Dennoch bleibt sie dem Turban treu, da dieser für sie neben einer proaktiven Anpassungsstrategie auch eine Strategie des Widerstands gegen gesellschaftliche Normen sowie der Solidarisierung mit Frauen darstellt, die aufgrund ihres Kopftuchs diskriminiert werden. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Yara bestrebt ist, den Raum ihrer Selbst- und Fremdwahrnehmung proaktiv strategisch zu beeinflussen.

Auch in verschiedenen Alltagsräumen, in denen Yara mit Diskriminierungserfahrungen zu kämpfen hat, agiert sie zumeist bewältigungsstrategisch proaktiv. An der Universität, wo sie sich aufgrund ihres religiösen, sozialen und ethnischen Hintergrunds ausgegrenzt fühlt, reagiert sie proaktiv mit einer bewusstseinsbildenden, konfrontativen Handlungsstrategie und prangert bestehende Strukturen an, indem sie beispielsweise in akademischen Räumen die Seminartexte hinterfragt und auf rassistische Inhalte hinweist. Das Hindeuten auf die rassistischen Inhalte kann denkstrategisch proaktiv verstanden werden, da Yara dadurch das Bewusstsein des Seminarleiters und der Kommilitonen schärft und damit versucht, die potenzielle Neigung zu rassistischen Denkweisen und Handlungen zu verringern. Zudem könnte Yaras Studium der Politikwissenschaften ebenfalls als positiver Faktor hervorgehoben werden, der ihre proaktive Herangehensweise an Herausforderungen verstärkt hat. Das Politikwissenschaftsstudium, das eine tiefere Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und politischen Strukturen ermöglicht, hat Yara möglicherweise geholfen, Diskriminierung nicht nur als subjektive persönliche

Erfahrung zu verstehen, sondern ihre eigenen negativen Erlebnisse in einen größeren gesellschaftlichen Kontext zu stellen. Diese Fähigkeit zur Reflexion hat sie potenziell darin unterstützt, proaktive Strategien zu entwickeln, um ihre eigene Situation sowie die der Menschen in ihrer Umgebung zu verbessern.

Ebenfalls hat Yara in öffentlichen Verkehrsmitteln wie der Bahn zahlreiche rassistische Erfahrungen gemacht. Dabei wendet sie eine proaktive Schutzstrategie an, die darin besteht, sich Unterstützung durch Personen mit einem ähnlichen kulturellen oder religiösen Hintergrund oder anderen potenziell von Anfeindungen betroffenen Personen zu suchen: *„Ich guck einfach, habe ich Menschen in der Bahn, zu denen ich mich setzen kann“* (Yara, S. 6, Z. 161). Dadurch bereitet sich Yara proaktiv auf potenzielle Konflikte vor und schafft sich denkstrategisch ein Gefühl von Sicherheit und Unterstützung. Diese konfrontative Handlungsstrategie zielt jedoch nicht nur darauf ab, sich selbst vor möglichen Konflikten zu schützen, sondern auch darauf, eine unterstützende Gemeinschaft zu fördern, indem sie sich gezielt neben Personen setzt, die ebenfalls potenziell von Anfeindungen betroffen sein könnten, um so ein gegenseitiges Gefühl von Sicherheit und Solidarität zu stärken.

*„Aber das ist genauso wie, wenn ich in die Bahn gehe, dann gucke ich mir auch erst die Menschen an, von denen ich denke, die können potenziell von einem rassistischen Angriff Opfer werden, dann setze ich mich neben die, einfach schon mal als Prävention für uns beide“* (Yara, S. 6, Z. 163ff.).

Der Leitgedanke dieser Strategie besteht darin, dass die bewusste Auswahl von Sitzplätzen neben Personen, die ebenfalls potenziell von Anfeindungen betroffen sein könnten, nicht nur das eigene Sicherheitsgefühl stärkt, sondern auch eine kollektive Schutz- und Unterstützungsgemeinschaft aufbaut. Ihr Einsatz von proaktiven Strategien in der Bahn ist auf zahlreiche Diskriminierungserfahrungen sowie nonverbale und verbale rassistische Angriffe zurückzuführen, die Yara für einen vorausschauenden und präventiven Umgang mit Herausforderungen sensibilisiert haben. Durch diese negativen Erfahrungen wurde ihr Bewusstsein für potenzielle Gefahren geschärft, was sie dazu verleitet, in Situationen präventiv

zu handeln, um nicht nur sich selbst, sondern auch andere potenziell betroffene Personen zu schützen.

Darüber hinaus schafft Yara sich in ihrem Alltag proaktiv, in einer Umgebung, in der sie oftmals Diskriminierung erlebt, virtuelle und reale Räume, in denen sie emotionale Unterstützung und Bestätigung erfährt. Ein Beispiel ist ihre „*selbstgewählte Bubble*“ (Yara, S. 8, Z. 228), ihr Instagram-Account, den sie im Kontrast zu ihrem Alltag bewusst so gestaltet, dass ihr nur eine ihre Meinungen und Ansichten positiv und unterstützend gestimmte Gemeinschaft folgt. Auch in einem Nähkurs, den Yara in ihrer Freizeit besucht, schafft sie sich proaktiv einen Raum, in dem ihre Identitätsmerkmale nicht im Fokus stehen, sondern nur das Nähen:

*„Dort geht es dann um Stoffe und Stiche und Maschinen, und das ist ein richtig schöner Ausgleich zu meinem kämpferischen Alltag, wie ich ihn nennen würde“* (Yara, S. 8, Z. 219ff.).

Folglich gestaltet und schafft sich Yara bewusst Räume, in denen sie sich entspannen und ablenken kann, was auf einen proaktiven Umgang mit ihren alltäglichen Belastungen hinweist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Yara, die bereits in jungen Jahren zahlreiche Diskriminierungserfahrungen aufgrund ihrer religiösen und ethnischen Identität machen musste, im Laufe ihres Lebens proaktive Bewältigungsstrategien entwickelt hat, um diesen Herausforderungen zu begegnen. Ihre Lebensrealität als Kind geflüchteter Eltern und ihre biographischen Erfahrungen, die von sozialer Ungerechtigkeit und struktureller Marginalisierung geprägt sind, haben sie dazu veranlasst, sich frühzeitig als Akteurin ihres eigenen Lebens zu positionieren. Dabei spielen auch die im Studium erlernten theoretischen Grundlagen eine wesentliche Rolle, alternative und zumeist proaktive Handlungswege zu finden, um sich in Alltagsräumen handlungsfähig zu fühlen.

#### 5.5.2.4 Schlussfolgerungen aus der Einzelfallanalyse von Yara

Yaras Selbstbild ist von einer facettenreichen Identität geprägt, die durch folgende Merkmale bestimmt wird: Religion, Ethnizität, Geschlecht und sozialer Status. Die Kopftuchentscheidung von Yara, die sie mit 16 Jahren traf, war zu Beginn ausschließlich durch religiöse Gründe ausgelöst. Ihre Motivation wandelt sich jedoch im Laufe der Zeit und entwickelt sich zu einem Ausdruck des politischen und gesellschaftlichen Widerstands. Demnach verbindet Yara ihre religiöse Identität mit einem gesellschaftskritischen Standpunkt, was daran erkennbar wird, dass sie mit ihrem Kopftuch ein Zeichen der Solidarität mit anderen muslimischen Frauen setzt, die aufgrund ihres Kopftuchs diskriminiert werden. Diese bewusste Auseinandersetzung mit ihrer Identität führte zu einer Anpassung der Bedeckungsart, die sich im Wechsel vom klassischen Kopftuch zum Turban äußert.

In verschiedenen Räumen ihres Alltags ist Yara intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt. In öffentlichen Räumen, wie in der Bahn oder auf dem Wohnungsmarkt, wird Yara aufgrund ihrer religiösen Identität und ihrer ethnischen Herkunft stigmatisiert, fremdenfeindlich angesprochen und als „fremd“ markiert. Die Universität, die Yara als einen von weißen und privilegierten Kommilitonen dominierten Raum wahrnimmt, gibt ihr das Gefühl, aufgrund ihrer sozialen Herkunft als Arbeiterkind geflüchteter Eltern ausgegrenzt zu werden. Diese Mehrfachdiskriminierung wird durch gesellschaftliche Normen und soziale Strukturen intensiviert, wodurch eine systematische Benachteiligung marginalisierter Gruppen stattfindet. Um die negativen Erfahrungen in verschiedenen Räumen ihres Alltags auszugleichen, schafft sich Yara bewusst Räume wie einen Nähkurs und einen Instagram-Account, um im Alltag ein Gefühl der Zugehörigkeit und Unterstützung zu erfahren.

Um mit diesen Herausforderungen in den Alltagsräumen umzugehen, hat Yara verschiedene Denk- und Handlungsstrategien entwickelt, die vorwiegend als proaktiv zu bewerten sind. Ein Beispiel dafür ist ihre Entscheidung, vom klassischen Kopftuch zum Turban zu wechseln, um proaktiv die Anzahl der rassistischen Anfeindungen zu reduzieren. Auch ihre Handlungsstrategie, sich in der Bahn bewusst neben Passanten zu setzen, die potenziell Opfer eines rassistischen Angriffs werden könnten, um ihnen Schutz und Solidarität zukommen zu



lassen, ist als proaktive Strategie zu bewerten. Ebenso ist Yaras Strategie, sich Rückzugsorte zu schaffen, an denen ihre Identität keine Rolle spielt, als eine proaktive Maßnahme anzusehen, die sie dabei unterstützt, sich auf die für sie wesentlichen Aspekte ihres Lebens zu konzentrieren. Es kann festgestellt werden, dass die Selbst- und Fremdbilder von Yara einen Einfluss auf die Wahl ihrer Bewältigungsstrategien haben. Während sie sich durch die intersektionale Diskriminierung in einigen ihrer Alltagsräume marginalisiert fühlt, schafft sie es, ihre Position in der Gesellschaft durch proaktive Denk- und Handlungsstrategien selbstbewusst zu gestalten und sich gegen die negativen Stereotypen zu wehren. Ihre biographischen Erfahrungen, die durch soziale Ungerechtigkeiten und strukturelle Benachteiligungen geprägt sind, helfen ihr dabei, durch proaktive Strategien gegen die Diskriminierungserfahrungen anzukämpfen und sich in der Gesellschaft sicher und handlungsfähig zu fühlen.

### **5.5.3 Einzelfallanalyse: Katja**

Katja ist 40 Jahre alt und in Deutschland als Kind deutschstämmiger Eltern geboren. Sie hat eine Ausbildung zur Friseurin absolviert, jedoch nie in diesem Beruf gearbeitet, da er ihr nicht gefiel. Derzeit arbeitet sie als Reinigungskraft. Sie ist verheiratet und Mutter von vier Kindern, darunter drei Mädchen und ein Junge. Ihren Weg zum Islam begann sie vor 21 Jahren, als sie sich im Alter von 19 Jahren intensiv mit der Religion auseinandersetzte. Sie konvertierte jedoch erst vor etwa zehn Jahren und trug danach zunächst ein klassisches Kopftuch. Später wechselte Katja zum Niqab, entscheidet sich jedoch aufgrund von Uneinigkeit mit ihrem Mann über die Bedeckungsweise, wieder zum klassischen Kopftuch zurückzukehren.

#### **5.5.3.1 Vorstellung der biographischen Erfahrungen und Subjektposition Katjas**

Der vorliegende Abschnitt analysiert einerseits die biographischen Erfahrungen Katjas hinsichtlich ihres Kopftuchs und identifiziert andererseits ihre vielfältigen, von ihrer religiösen, sozialen und ethnischen Identität geprägten Subjektpositionen, um zu beschreiben, wie ihre Identität in verschiedenen Räumen geformt wird und wie sie sich in diesen Räumen positioniert. Katjas Interview bietet einen tiefen Einblick in ihre Selbstbilder und Subjektpositionen, die

durch ihre Konvertierung zum Islam und die damit verbundene Entscheidung für das Tragen des Kopftuchs und später des Niqabs geprägt sind.

Katja ist eine deutsche Konvertitin, die ihren Weg zum Islam als einen langen und bedeutenden Prozess beschreibt:

*„Ich habe mit 19, also vor 21 Jahren, den Islam kennengelernt und bin damit in Berührung gekommen und habe mich sofort damit identifizieren können. Ich habe jedoch leider erst vor zehn Jahren den Entschluss gefasst, zu konvertieren“* (Katja, S. 1, Z. 11ff.).

Der Begriff „leider“ lässt sich in diesem Kontext als Ausdruck eines Gefühls des Bedauerns interpretieren, was darauf hindeutet, dass Katja es heute als wünschenswert empfindet, wenn sie den Schritt zu Konvertieren früher gewagt hätte, da sie sich unmittelbar nach dem Kennenlernen der Religion „sofort identifizieren“ konnte. Die Reaktion ihres nicht praktizierenden muslimischen Mannes auf ihre Konvertierung beschreibt sie folgendermaßen:

*„Er war damit einverstanden, dass ich konvertiere, aber optisch [mit dem Kopftuch] wollte er nicht wirklich etwas damit zu tun haben. [...] Es hat ein bisschen Arbeit gedauert, bis er sich daran gewöhnt hat und sich mit dem Kopftuch identifizieren konnte, weil er mich wirklich als Deutsche kennengelernt hat – mit Minirock, auf Partys gehen etc.“* (Katja, S. 1, Z. 16ff.).

Diese Aussage impliziert, dass die Einstellung ihres Mannes möglicherweise einen Beitrag dazu geleistet hat, dass Katja die Konvertierung hinauszögerte und sie durch die Wünsche und Perspektiven ihres Partners beeinflusst wurde. Katja erwähnt, dass ihr Ehemann mit ihrer Entscheidung für das Kopftuch nicht einverstanden war, was darauf hindeutet, dass ihr Handeln möglicherweise auch von der Notwendigkeit geprägt war, die Erwartungen und Vorstellungen ihres Ehemannes zu berücksichtigen. Auch die Tatsache, dass er sie mit einem anderen Lebensstil kennengelernt hat, könnte in Katja zu einer inneren Spannung geführt haben, die sie dazu veranlasste, zu warten.

Katjas Aussagen über ihre Lebensveränderungen durch die Konvertierung vermitteln ein intensives Gefühl der Selbstfindung und Identitätsentwicklung:

*„Also mit der Schahada [Glaubensbekenntnis] hat sich mein komplettes Leben geändert. Ich bin einfach von heute auf morgen islamisch geworden, alhamdulillah [Gott sei Dank], und habe mich dann peu à peu immer mehr angepasst, mich belesen und mich informiert und habe mich Allah immer mehr hingegeben. Ich blühe jeden Tag immer mehr auf und fühle mich damit immer glücklicher“ (Katja, S. 1, Z. 18ff.).*

Der Ausdruck „mein komplettes Leben geändert“ verdeutlicht, dass die Konvertierung, die durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses besiegelt wurde, nicht nur eine religiöse Entscheidung war, sondern einen grundlegenden Wendepunkt in Katjas Selbstbild und Subjektposition darstellt. Ihre Äußerung, dass sie nach der Konvertierung jeden Tag mehr „aufblüht“, macht deutlich, dass sie ihre neu gewonnene Identität als Muslima als Quelle der Stärke und positiven Entwicklung ansieht, die ihre Lebensfreude und ihr Selbstwertgefühl maßgeblich stärkt. Katjas Aussage „mich belesen und mich informiert“ bringt zum Ausdruck, dass sie sich aktiv als gläubige und praktizierende Muslima positioniert und sich bewusst mit ihrem Glauben auseinandersetzt. Gleichzeitig ist sie auch bereit, ihre Identität und Lebensweise anzupassen:

*„Ja, an meiner Kleidungsweise hat sich auch etwas geändert. Ich habe angefangen, wie alle, die ich kenne, mit breiten Hosen, Tunika und Kopftuch. Bis ich mich dann belesen habe und gemerkt habe, dass man eigentlich eine Abaya tragen sollte, man darf die gesamte Form des Körpers nicht sehen. Da habe ich mir dann eine Abaya gekauft, also ein langes Kleid, und ein paar Jahre später habe ich dann einen Niqab getragen, also einen Gesichtsschleier. [...] Aber mein Mann war leider dagegen“ (Katja, S. 1f., Z. 22ff.).*

Katjas Erzählungen verdeutlichen, dass sie ihre Bedeckungsweise im Verlauf ihrer religiösen Entwicklung angepasst hat, was eng mit ihrem Selbstbild und ihren Subjektpositionen in Verbindung steht. Zunächst passt sich Katja mit „breiten Hosen, Tunika und Kopftuch“ der konventionellen Kleidernorm der deutschen Gesellschaft an. Diese Art der Kleidungsweise

deutet darauf hin, dass sie sich anfangs im Rahmen der sozialen Erwartungen bewegt und bemüht ist, mit ihrer neuen Identität als Muslima in ihrer Umwelt nicht stark aufzufallen. Nach einer tieferen Auseinandersetzung mit der islamischen Lehre und ihrer religiösen Identität entscheidet sich Katja, zunächst eine Abaya und später einen Niqab zu tragen. Diese Veränderungen in ihrer Bedeckungsweise können neben der Anpassung an religiöse Vorschriften auch als Ausdruck ihrer persönlichen Überzeugungen und ihres Verlangens nach Selbstbestimmung verstanden werden. Mit dem Ausdruck, dass der Niqab ihr „Seelenfrieden“ bringt, betont Katja den inneren Frieden und das Gefühl von Stolz, das sie durch ihre Bedeckungsweise empfindet. Trotz ihrer persönlichen positiven Assoziationen mit dem Niqab steht Katja vor der Herausforderung, dass sie mit gesellschaftlichen Anfeindungen konfrontiert wird und ihr Ehemann diese Art der Bedeckung ablehnt. Katja nimmt eine kritische Subjektposition ein, indem sie die gesellschaftlichen Herausforderungen anspricht, denen sie als muslimische Frau mit Niqab ausgesetzt ist. Sie schildert negative Erfahrungen mit Diskriminierung und Anfeindungen: *„Ich wurde auch täglich angegriffen“* (Katja, S. 1, Z. 38). Diese Erfahrungen machen ihr bewusst, dass sie in der Gesellschaft oft als „fremd“ wahrgenommen wird, was ihre Identität in öffentlichen Räumen beeinflusst.

Trotz der Diskriminierungserfahrungen sieht Katja ihre Rolle auch als Aufklärerin. Sie sucht aktiv das Gespräch mit Menschen, die Vorurteile gegenüber dem Niqab haben: *„Ich habe gesagt: ‚Warum schreien Sie mich an?‘“* (Katja, S. 1, Z. 45). Diese Herangehensweise zeigt, dass sie sich nicht nur als Opfer sieht, sondern auch als jemand, der das Bewusstsein für ihre Weltanschauung und Identität sowie die damit verbundenen Herausforderungen stärken möchte. Auch die Meinungsverschiedenheit mit ihrem Mann führt zu Spannungen zwischen ihrer persönlichen Glaubenspraxis und der Erwartungshaltung ihres Ehepartners, was die Komplexität ihrer Subjektposition erhöht. Somit ist Katjas Bedeckungsentscheidung nicht nur subjektiv, sondern auch gesellschaftlich kontextualisiert. Aufgrund der Ablehnung des Niqabs durch ihren Ehemann entscheidet sich Katja, den Gesichtsschleier abzulegen:

*„[...] mein Mann ist leider gar nicht damit zurechtgekommen. Er fand es ganz, ganz schrecklich. Er hat alles auf sich projiziert. Das Problem in Deutschland ist, dass alle*

*denken, die Frau wird zum Niqab gezwungen. Mein Mann ist ein bisschen krank, muss ich sagen, ein bisschen psychisch krank. Und er verträgt den Stress nicht und konnte nicht mehr mit uns rausgehen. Alle Leute haben uns natürlich angesehen und 95 Prozent sind davon ausgegangen, dass er mich dazu zwingt. Dann hat er gesagt, er möchte das nicht mehr, er kann es nicht ertragen, und ich habe das dann stur durchgezogen. Dann hat er sich aber scheiden lassen, weil er das gesundheitlich nicht mehr tragen konnte. Und dann habe ich mich natürlich für den Mann entschieden, den Vater meiner Kinder. Und habe gesagt, dir zuliebe nehme ich es ab, aber nicht mir zuliebe“ (Katja, S. 3, Z. 69ff.).*

Die Erzählungen Katjas verdeutlichen, dass ihr Selbstbild als gläubige und praktizierende Muslima in deutlichem Widerspruch zu den Erwartungen und dem psychischen Zustand ihres Ehepartners steht. Katjas Mann ist nicht in der Lage, mit der gesellschaftlichen Wahrnehmung und dem Druck umzugehen, dem er in der Öffentlichkeit aufgrund des Niqabs seiner Frau ausgesetzt sind. Zunächst positioniert Katja sich als Kämpferin für ihre Überzeugungen, doch führen diese Spannungen letztlich dazu, dass ihr Partner die Scheidung einreicht. Dies offenbart eine weitere Facette ihres Selbstbilds: Zum einen kann Katja als Kämpferin für ihre Überzeugungen gesehen werden, zum anderen besitzt sie die Fähigkeit, Kompromisse einzugehen, um die Einheit der Familie zu erhalten. Somit sieht sich Katja nicht nur als Opfer ihrer Umstände, sondern ist auch in der Lage, durch die Reflexion der Belastungen und Umstände ihres Mannes Verantwortung zu übernehmen und sich für den Familienfrieden zu entscheiden, indem sie den Niqab ablegt. Dass Katja die Entscheidung, den Niqab abzulegen, nicht leichtfällt, wird durch folgende Aussage deutlich:

*„Ich habe dann auch zwei Wochen geweint. Ich habe zwei Wochen geweint und hatte immer noch den Reflex, wenn ein Mann kam, dass ich mein Gesicht verstecken wollte. Ich habe zwei Wochen gebraucht, um mich umzugewöhnen“ (Katja, S. 3, Z. 77ff.).*

Katjas Weinen kann nicht nur als Ausdruck des Verlusts der äußeren Bedeckung ihres Gesichts interpretiert werden, sondern auch eines Teils ihrer religiösen Identität, die sie mit dem Niqab verbunden hat. Dies deutet auf eine enge Verbindung zwischen ihrer Selbstwahrnehmung und dem Tragen des Gesichtsschleiers hin.

Bei Katja, die sich nach dem Ablegen des Niqabs wieder für den Abaya-Kopftuch-Code entscheidet, ist eine tiefe Verbundenheit mit ihrer Bedeckung herauszulesen, die als fester Bestandteil ihrer Identität beschrieben werden kann. Katjas Aussage, dass das Kopftuch „[...] *meine zweite Haut geworden ist* [...]“ (Katja, S. 5, Z. 146), verdeutlicht, dass sie eine tiefgreifende emotionale Verbindung zu ihrer Bedeckung aufgebaut hat. Für Katja ist das Kopftuch nicht nur ein Symbol ihrer Religiosität, sondern auch ein Ausdruck ihrer Persönlichkeit, der ihr Wohlbefinden und ihre Identität stärkt:

*„[...] das Kopftuch ist für mich meine Identität, das bin ich. Es ist nicht etwas, das ich mir morgens aufsetze und denke: ‚Oh, dann wollen wir mal wieder!‘ [...] Es gehört einfach dazu“* (Katja, S. 9, Z. 279ff.).

Während sich Katja mit dem Kopftuch wohlfühlt, ist sie sich der gesellschaftlichen Wahrnehmungen und Vorurteile bewusst:

*„[...] manche haben einen Bad-Hair-Day und ich habe einen Bad-Hijab-Day. Es ist nicht einfach nur etwas, das ich aufsetze, weil ich es muss, sondern weil ich es möchte. Ich möchte, dass es zu mir passt und optisch stimmig ist“* (Katja, S. 9, Z. 281ff.).

Auch betont Katja, dass sie das Kopftuch nicht nur aus religiöser Motivation trägt, sondern dass auch ästhetische Aspekte für ihr Wohlbefinden eine Rolle spielen. In den Räumen des Alltags nimmt Katja unterschiedliche Subjektpositionen ein. Nach ihrer Konvertierung und der damit verbundenen Entscheidung für das Kopftuch fühlt sich Katja von ihrem freundschaftlichen Umfeld vorwiegend akzeptiert und ist der Auffassung, dass ihr Auftreten dabei eine besondere Rolle spielt:

*„Denn wie man sich gibt, bekommt man auch zurück, denn wie man in den Wald hineinruft, schallt es zurück. Und ich glaube, das ist eine sehr wichtige, entscheidende Sache: Wenn man einfach aufgeschlossen ist und das Kopftuch mit Stolz und Würde und Liebe trägt, dann merken die Leute das und akzeptieren es auch ganz anders, als wenn man eingeschüchtert ist“* (Katja, S. 12, S. 354ff.).

Demnach ist Katja davon überzeugt, dass ihr offenes und selbstbewusstes Auftreten mit ihrem Kopftuch in der Gesellschaft einen positiven Effekt auf die Reaktionen der Menschen in ihrem Umfeld hat. Dies zeugt von einem starken und positiven Selbstbild Katjas, das ihr auch dabei hilft, ihre muslimische Identität mit Stolz zu leben. Ihr starkes und positives Selbstbild zeigt sich auch in ihren Berichten über Diskriminierungserfahrungen in verschiedenen öffentlichen Räumen des Alltags. Katja beschreibt, dass sie vor allem in öffentlichen Verkehrsmitteln negative Erfahrungen macht. Sie berichtet beispielsweise von einem verbalen rassistischen Angriff aufgrund ihres Kopftuchs durch einen Passanten im Bus. Bei der Schilderung legt Katja jedoch nicht den Fokus auf die negative Erfahrung, sondern auf den positiven Aspekt der Situation:

*„Dann hat der Busfahrer sofort gebremst und ihn hochkant rausgeschmissen. Er meinte: ‚Hier werden nicht meine Fahrgäste beleidigt und noch bedroht, und vor allem nicht, wenn sie Kinder dabei haben.‘ Das fand ich sehr gut, weil, obwohl ich Kopftuch trage, ich beschützt wurde. Das zeigt mir, dass ich eigentlich nicht allein gelassen werde. Es gibt immer jemanden, der mir helfen würde“ (Katja, S. 11, S. 338ff.).*

Dieser Umgang Katjas mit der negativen Erfahrung im Bus deutet nicht nur auf ihre starke resiliente Fähigkeit und ihre positive Art hin, sondern auch auf den bewussten Entschluss, sich nicht von äußeren Widerständen einschüchtern zu lassen.

#### 5.5.3.2 Intersektionale Mehrebenenanalyse Katjas

Katja komplexe biographische Erfahrungen in den Räumen ihres Alltags, die mit ihren vielfältigen Identitätsmerkmalen verknüpft sind, verdeutlichen, dass sie mehrfacher intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt ist. Die Analyse des vorherigen Abschnitts zeigt, dass Katjas Identität durch verschiedene Kategorien geprägt wird, die ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen von Räumen beeinflussen: Religion, Ethnizität, Geschlecht und sozialer Status. Als muslimische Frau, die ein Kopftuch und kurzzeitig einen Niqab trägt, wird Katja aufgrund ihrer sichtbaren religiösen Identität diskriminiert. Dabei macht sie die Erfahrung, dass der Niqab aufgrund stärkerer negativer Assoziationen und Vorurteile in der

Mehrheitsgesellschaft zur vermehrten Feindseligkeit und Ablehnung in ihren Alltagsräumen führt: „*Teilweise wurde ich auch täglich angegriffen*“ (Katja, S. 2, Z. 39f.). Zusätzlich zu ihrer religiösen Identität erfährt Katja Diskriminierung aufgrund ihrer weiblichen Identität. Besonders in der Zeit, in der sie einen Niqab trägt, spürt sie verstärkt die negativen Stereotypen über Geschlechterrollen: „*Das Problem in Deutschland ist, dass alle denken, die Frau wird zum Niqab gezwungen*“ (Katja, S. 3, Z. 70f.). Obwohl Katja eine deutsche Konvertitin ist, wird sie durch ihre muslimische Identität aufgrund des Niqabs, aber auch des Kopftuchs, als „nicht-weiß“ und „fremd“ markiert. Folglich ist Katja, obwohl sie ethnisch deutsch ist, ethnischer Diskriminierung und einer Form von antimuslimischem Rassismus ausgesetzt, was auf eine rassifizierte Wahrnehmung von Religion hindeutet: „[Mir wurde gesagt,] *ich solle dorthin gehen, wo ich herkomme*“ (Katja, S. 2, Z. 46f.).

Katja wird in verschiedenen Räumen des Alltags mit gesellschaftlichen Normen, sozialen Strukturen und Stereotypen konfrontiert. Ihre Bedeckung steht dabei im Fokus der Aufmerksamkeit und führt zu Vorurteilen und negativen Erfahrungen sowohl in privaten als auch öffentlichen Räumen. Zum einen macht Katja auf der Straße und im Bus negative Erfahrungen, wo sie als „*Terroristin*“ (Katja, S. 2, Z. 46) oder „*fremd*“ (Katja, S. 11, S. 326ff.) wahrgenommen wird. Diese Wahrnehmungen deuten auf tief verankerte Vorurteile gegenüber bedeckten muslimischen Frauen hin. Dass in der Gesellschaft ebenfalls stark verbreitete Stereotype existieren, die Muslimas mit Kopftuch als unterdrückte Frauen ansehen, wird an der Reaktion von Katjas Schwester nach ihrer Konvertierung deutlich:

„*Als ich konvertiert bin, hat sie drei Tage geweint und dachte, ich sei in eine Sekte geraten. Sie wollte die Polizei rufen, um mich zu befreien, weil sie dachte, ich sei gezwungen worden. Nach zwei oder drei Jahren meinte sie sogar, sie wünschte, ich wäre wegen meines Mannes konvertiert, dann hätte sie noch eine gewisse Chance, mich zu überzeugen. Aber ich weiß, dass es aus meinem Herzen kommt, und da hat sie keine Chance, mich zurückzuholen. Und dieser Satz hat mir gezeigt, dass es bei ihr angekommen ist, dass sie verstanden hat, dass wir Frauen das für uns selbst tun, weder*



*für unsere Männer noch für die Gesellschaft. Wir sind Frauen, und wir haben uns entschieden, uns so zu kleiden“ (Katja, S. 7, Z. 193ff.).*

Die besorgte Reaktion Katjas Schwester offenbart eine weitverbreitete Norm, die die Selbstbestimmtheit von muslimischen Frauen, deren Kleidung eine religiöse Symbolik aufweist, in Frage stellt und ihre religiösen Entscheidungen häufig als Resultat von äußerem Zwang interpretiert.

Auch macht Katja in ihren Alltagsräumen die Erfahrung, dass in der deutschen Gesellschaft die Erwartung besteht, dass religiöse Symbole, wie das muslimische Kopftuch, nicht in öffentliche Räume gehören. Im Bus auf dem Weg zur Arbeit wird Katja von einem Mann beschimpft, als sie versucht, eine Mitpassantin zu verteidigen: *„Du hast hier mal gar nichts zu sagen mit deinem Kopftuch. Du hast mal die Klappe zu halten“ (Katja, S. 11, S. 332f.).* Die Erfahrung Katjas verdeutlicht, wie stark die Erwartung, sich an gesellschaftliche Normen anzupassen, mit diskriminierenden sozialen Strukturen verknüpft ist, die religiöse oder auch kulturelle Unterschiede ablehnen.

Laut Katja scheint es sogar innerhalb muslimischer Kreise eine Anpassung an diese Norm zu geben. Sie berichtet über die Reaktion ihres Ehepartners nach ihrer Konvertierung wie folgt:

*„Er sagte, du kannst das innerlich für dich tun [das Kopftuch tragen], aber es passt nicht nach Deutschland. Selbst er als Muslim ging davon aus, dass man es in Deutschland nicht tun muss. Das hat mir gezeigt, wie die deutsche Gesellschaft bereits einen Muslim unerschwerlich integriert und ihm eigentlich sagt, dass er kein Kopftuch tragen muss. Wie gesagt, ich habe als Frau den reinen Islam kennengelernt, ohne Zwang, ohne Tradition, und das gehört für mich einfach dazu. Kopftuch, Frau und Muslima sind eins“ (Katja, S. 7, Z. 210ff.).*

Demnach wird bereits in muslimischen Gruppen die Norm übernommen, dass die Sichtbarkeit von islamischen Symbolen, wie hier das Kopftuch, nicht notwendig sei, da sie nicht erwünscht sind. Diese Haltung spiegelt eine soziale Struktur wider, die Integration als Assimilation

versteht, anstatt religiöse und kulturelle Diversität in der Öffentlichkeit als gleichwertig zu akzeptieren.

Katjas Erfahrungen werden maßgeblich durch die Wechselwirkung zwischen ihren Identitätsmerkmalen, gesellschaftlichen Normen und sozialen Strukturen geprägt. Ihre religiöse Identität als konvertierte, sich bedeckende muslimische Frau und ihre zugeschriebene ethnische Zugehörigkeit verschmelzen miteinander und führen zu einer intersektionalen Diskriminierung. Katja berichtet von täglichen Diskriminierungserfahrungen in den Räumen ihres Alltags, in denen sie vordergründig aufgrund ihrer religiösen Bedeckung als „fremd“ wahrgenommen wird. Dabei wird gleichzeitig die Beeinflussung ihrer sozialen Rollen deutlich, wie beispielsweise als Ehepartnerin und Mutter. Ein prägnantes Beispiel für diese intersektionale Wechselwirkung zeigt sich in der Auseinandersetzung Katjas mit den gesellschaftlichen Vorurteilen und ihrem Ehepartner, der den gesellschaftlichen Druck auf sich projiziert und Katja dazu drängt, den Niqab abzulegen. Dieser Fall offenbart, wie tief gesellschaftliche Normen verankert sind und sich auf das Auftreten in öffentlichen und privaten Räumen des Alltags auswirken und Katjas Entscheidungsfreiheit beeinflussen.

#### 5.5.3.3 Reflexiver Bewältigungstypus

Die Probandin Katja lässt sich dem reflexiven Bewältigungstypus zuordnen. Im Folgenden wird erläutert, warum Katja diesem Typus zugeordnet werden kann und wie möglicherweise ihre Lebensrealität und biographischen Erfahrungen dazu beigetragen haben, dass sie reflexive Bewältigungsstrategien entwickelt hat.

Zu dem reflexiven Bewältigungstypus werden Probandinnen gezählt, die die Fähigkeit besitzen, die Erlebnisse in den Alltagsräumen zu analysieren und zu reflektieren, um daraus vorwiegend langfristige Handlungs- und Denkstrategien zu entwickeln, mit denen sie Herausforderungen bewältigen. Zumeist sind reflexive Bewältigungstypen in der Lage, bewusst die gesellschaftlichen Machtstrukturen und normativen Erwartungen zu reflektieren und gezielt flexible Strategien zu entwickeln, um identitätssichernde Strategien zur Bewältigung zu entwickeln.

Katja, die in der Bahn täglich negative Erfahrungen macht, setzt sich bewusst mit den Ursachen der diskriminierenden Erfahrungen auseinander:

*„Egal, was kommt, ich weiß, das sind die Menschen: der eine trinkt, der andere ist ein Kind, die andere ist eine Oma, der eine hat einen schlechten Tag, ein anderer ist krank. Das ist Alltag. Andere werden ja auch angemacht, weil sie dick sind, weil sie alt sind, weil sie jung sind, weil sie farbig sind. Das geht alles an mir vorbei“ (Katja, S. 8, Z. 224ff.).*

Katja gibt in ihrer Aussage zu erkennen, dass sie die negativen Reaktionen, die sie in der Öffentlichkeit erfährt, nicht ausschließlich auf sie persönlich bezieht, sondern sie Teil eines größeren sozialen Phänomens sind, das auf verschiedenen Aspekten der menschlichen Diversität beruht. Die Denkweise, nicht nur allein mit den Herausforderungen konfrontiert zu sein, sondern zu reflektieren, dass auch andere Menschen auf ihre Weise betroffen sind, ist möglicherweise durch die wiederholte Konfrontation mit intersektionaler Diskriminierung entstanden und unterstützt Katja dabei, die Störungen in der Bahn zu akzeptieren und nicht psychisch an sich ranzulassen. Katjas denkstrategisches Verhalten zeugt von tiefer Reflexion über soziale Dynamiken und die Erkenntnis darüber, dass verschiedene Subjekte unterschiedlich auf ihr Erscheinungsbild reagieren.

Auch im Museum, das Katja mit ihren Kindern besucht, um ihre Allgemeinbildung zu stärken, macht sie seitens der Besucher negative Erfahrungen. Auch in diesem Fall geht sie mit den Kommentaren und Blicken reflektiert um:

*„Auch wenn dann mal Kommentare kommen, nehme ich diese gar nicht wahr und lasse sie nicht an mich ran, weil in dem Moment meine Kinder mein Fokus sind und sie keine negative Stimmung mitbekommen sollen. Wenn ich jetzt doof angemacht werde, ein Spruch kommt und ich gehe darauf ein, symbolisiere ich den Kindern ja auch, dass ich mich verteidigen muss, dass ich mich rechtfertigen muss, und das muss ich nicht. Ich bin eine Muslima, ich trage es um Allahs Willen, ich habe mich dafür entschieden, das ist*

*mein freiwilliger Weg, und dafür rechtfertige ich mich nicht. Und das bringe ich meinen Kindern auch bei“ (Katja, S. 4, Z. 97ff.).*

Folglich hält sich Katja in solchen Situationen zurück und ignoriert sie, weil sie über die Wichtigkeit reflektiert, für ihre Kinder ein positives Beispiel zu sein. Diese Strategie deutet auf die Fähigkeit Katjas hin, denkstrategisch die Rolle als vorbildliche Mutter in den Vordergrund zu stellen, jedoch gleichzeitig die sozialen Herausforderungen zu reflektieren, ohne ihnen Raum zu geben. Darüber hinaus hat Katja in der Auseinandersetzung mit ihren zahlreichen negativen Erfahrungen erkannt, dass sie sich für ihre eigenständig getroffenen religiösen Entscheidungen nicht rechtfertigen muss. Diese Erkenntnis möchte Katja implizit durch ihr reflexives Verhalten auch an ihre Kinder weitergeben.

Ebenso zeigt eine rassistische Interaktion, die Katja auf dem Spielplatz durch einen Mann erlebt, dass sie nicht nur selbst eine reflektierte Position einnimmt, sondern auch die Kompetenz besitzt, die gesellschaftlichen Normen zu hinterfragen und gewillt ist, zwischen den verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft Verständnis zu schaffen:

*„So, wie hier mit dem Mann, ich möchte einfach, dass Sie das verstehen. Ich sage nicht einfach ‚Mach du dein Ding und ich mach mein Ding‘, nein, warum. Wir müssen unser Ding machen und nur ein Miteinander, wie du gesagt hast. Was bringt uns eine kaputte Gesellschaft? Wir müssen uns alle gegenseitig verstehen, warum wir das machen. Und dann kann man auch besser miteinander leben“ (Katja, S. 10, Z. 305ff.).*

Die Aussage von Katja deutet auf eine reflexive Denkstrategie hin, die den Fokus auf das gegenseitige Verständnis in der Gesellschaft legt und handlungsstrategisch durch aufklärende Gespräche zur Lösung sozialer Konflikte beiträgt.

Katjas Fähigkeit zur Reflexion wird auch an dem Niqab-Konflikt mit ihrem Ehemann deutlich. Um ihre Ehe und den familiären Frieden aufrechtzuerhalten, reflektiert Katja denkstrategisch ihre Entscheidung für den Niqab und legt ihn handlungsstrategisch ab. Dies zeigt, dass Katja nicht nur in öffentlichen, sondern auch in persönlichen Räumen in der Lage ist, sich bewusst mit Erwartungen und sozialen Rollen auseinanderzusetzen.

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass Katja seit ihrer Konvertierung zum Islam zahlreichen Diskriminierungserfahrungen im gesellschaftlichen und privaten Umfeld ausgesetzt ist, die sie zumeist mit reflexiven Denk- und Handlungsstrategien bewältigt. Diese intersektionalen Erfahrungen haben sie dazu veranlasst, die gesellschaftlichen Vorurteile und Angriffe tiefgreifend zu reflektieren und ihre Position darin zu finden. Ihr reflexiver Bewältigungstypus zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Fähigkeit entwickelt hat, diskriminierende Erlebnisse nicht ausschließlich als persönliche Anfeindungen zu interpretieren, sondern in einen größeren gesellschaftlichen Kontext zu setzen und gezielt darauf zu reagieren.

#### 5.5.3.4 Schlussfolgerungen aus der Einzelfallanalyse Katjas

In der Einzelfallanalyse über Katja wird deutlich, dass ihre Selbstwahrnehmung tief von ihrer religiösen Identität als konvertierte Muslima geprägt ist, was sich in ihrer Entscheidung zeigt, ein Kopftuch und zeitweise einen Niqab zu tragen. Ein zentraler Bestandteil ihrer Identität ist ihre bewusste Entscheidung für das Leben als gläubige und praktizierende Muslima. Katja assoziiert mit ihrer Bedeckung eine tiefe emotionale Verbundenheit und eine Quelle der Stärke. Sie beschreibt das Kopftuch als „zweite Haut“, demnach stellt es für Katja nicht nur ein religiöses Symbol dar, sondern gilt ebenfalls als Ausdruck ihrer Persönlichkeit.

Gleichzeitig ist Katja in verschiedenen Räumen ihres Alltags häufig intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt, die sich vor allem gegen folgende Merkmale richtet: Religion, Ethnizität und Geschlecht. Katja berichtet von Feindseligkeiten und rassistischen Angriffen in ihren Alltagsräumen, wie beispielsweise im Bus und auf der Straße. Die Analyse zeigt, dass diese Anfeindungen auf tief verwurzelte gesellschaftliche Vorurteile gegenüber muslimische Frauen mit Kopftuch zurückzuführen sind. Diese Fremdwahrnehmung, die Katja aufgrund ihrer religiösen Bedeckung als „andersartig“ markiert, hat einen maßgeblichen Einfluss auf ihre Erfahrungen und Wahrnehmungen in den Räumen ihres Alltags. Ein besonders erwähnenswerter Aspekt in den intersektionalen Diskriminierungserfahrungen Katjas ist, dass sie trotz ihrer ethnischen Zugehörigkeit als Deutsche aufgrund ihrer religiösen Bedeckung als

„andersartig“ wahrgenommen wird. Dies zeigt, wie stark Religion in diesem Fall rassifiziert wird und wie Katja dadurch einer Form von antimuslimischem Rassismus ausgesetzt ist.

Um mit diesen Diskriminierungserfahrungen in den Alltagsräumen umzugehen, hat Katja verschiedene Denk- und Handlungsstrategien entwickelt, die vorwiegend als reflexiv zu bewerten sind. Zu dem reflexiven Bewältigungstypus, dem Katja zugeordnet werden kann, gehören Personen mit der Fähigkeit, gesellschaftliche Machtstrukturen und Vorurteile, die sie in den Alltagsräumen erleben, kritisch zu hinterfragen und in einen größeren sozialen Kontext zu setzen. Diese Denkstrategie wird beispielsweise an Katjas Umgang mit verbalen und nonverbalen Aggressionen im Bus deutlich, indem sie diese negativen Erfahrungen nicht als persönliche Angriffe interpretiert, sondern als Ausdruck allgemeiner gesellschaftlicher Missstände versteht. Ihre Fähigkeit zur Reflexion unterstützt Katja dabei, langfristige Denk- und Handlungsstrategien zu entwickeln, um die alltäglichen räumlichen Herausforderungen zu bewältigen. Ein weiterer wesentlicher Aspekt der reflexiven Strategie besteht darin, sich nicht von Anfeindungen und Stereotypen steuern zu lassen. Katja setzt beispielsweise im Museum diese Strategie so für sich um, dass sie die negativen Erfahrungen denkstrategisch ignoriert und sich zuspricht, dass sie sich nicht für ihre religiösen Entscheidungen rechtfertigen muss, um ein positives Beispiel für ihre Kinder zu sein. Katjas Fähigkeit, schlechte Erfahrungen im Alltag zu reflektieren und sich nicht davon negativ beeinflussen zu lassen, zeugt von innerer Stärke und Resilienz.

## 6 Zusammenfassende Schlussbetrachtung und Perspektiven

*„Ich wünsche mir einfach, auch wenn es noch etwas befremdlich erscheint – wobei es in Deutschland nicht mehr so befremdlich ist, da hier viele Muslimas und Frauen mit Kopftuch leben –, dass man statt sich Meinungen über eine Person zu bilden oder negative Gedanken zu hegen, einfach den Dialog sucht. Man sollte nicht beleidigend sein oder im Stillen negative Gedanken hegen, sondern die Person direkt fragen. Es wäre besser, die Barriere von „Ich mag das nicht, also bespreche ich es nicht“ oder „Es regt mich auf“ zu überwinden und das Gespräch zu suchen. Man sollte jeden seinen eigenen Weg leben lassen. Wenn jemand ein Kopftuch tragen möchte, ist das in Ordnung, und wenn jemand keines tragen möchte, ist das ebenso in Ordnung. Diese Entscheidungen sind individuell und sollten respektiert werden. Wenn es Fragen oder Vorbehalte gibt, sollten diese mit der betroffenen Person oder jemand anderem besprochen werden, anstatt im Herzen eine negative Emotion oder Vorurteile zu entwickeln. Das ist der falsche Weg. Wir leben alle gemeinsam in einer Gesellschaft und müssen in der Lage sein, miteinander zu reden, damit die Gesellschaft funktioniert (Dalia, S. 12, Z. 376ff.).*

Kopftuchtragende Muslimas in Deutschland sind mit spezifischen gesellschaftlichen Herausforderungen konfrontiert, die sich in verschiedenen Bereichen wie politischen Entscheidungen, der Medienberichterstattung, der Rechtsprechung und den sozialen Interaktionen manifestieren. Besonders die Debatte um das muslimische Kopftuch, insbesondere im beruflichen Kontext, verdeutlicht die Vorurteile und Spannungen, denen muslimische Frauen häufig ausgesetzt sind. Solche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen führen im Alltag der kopftuchtragenden Muslimas dazu, dass sie sich in bestimmten Räumen ihres Lebens häufig unwohl und unsicher fühlen. In diesem Zusammenhang stellt sich die vorliegende Forschungsarbeit die Frage, wie kopftuchtragende Muslimas verschiedene Alltagsräume in Deutschland erleben. Die Ergebnisse der Forschungsarbeit bestätigen, dass Räume nicht nur als physische Orte betrachtet werden können, sondern emotional aufgeladen und individuell erfahren werden. Das Raumerleben kopftuchtragender Muslimas in Deutschland ist durch ein komplexes Zusammenspiel von individuellen, sozialen, räumlichen

und strukturellen Aspekten geprägt. Der phänomenologische Ansatz der Arbeit ermöglichte es, die subjektiven Erfahrungen der vierzehn Probandinnen in den Vordergrund zu stellen und ihre vielfältigen Raumwahrnehmungen detailliert zu untersuchen.

Im Zuge dieser Untersuchung wurde auch die Frage aufgeworfen, warum bestimmte Räume als gerne betretene Räume markiert werden, während andere als herausfordernd erlebt werden, und welche räumlichen Herausforderungen dabei im Alltag auftreten. Die Untersuchung zeigt, dass kopftuchtragende Muslimas verschiedene Räume ihres Alltags in drei Kategorien wahrnehmen: topophobe, topoambivalente und topophile Räume. Topophob erlebte Räume wie die Straße und die Bahn – sie wurden von den Probandinnen am häufigsten genannt – lösen Gefühle der Unsicherheit und Ausgrenzung aus, die oft auf verbale und nonverbale Diskriminierungserfahrungen durch andere Personen im Raum zurückzuführen sind. Topoambivalent wahrgenommene Räume, wie Cafés und Arbeitsplätze, rufen gemischte Gefühle hervor und stellen die Frauen vor spezifische Herausforderungen. Während positive Begegnungen in diesen Räumen ein Gefühl der Zugehörigkeit fördern, führen negative Interaktionen, wie die Konfrontation mit Vorurteilen und das Gefühl, beobachtet zu werden, zur sozialen Isolation und zur Einschränkung der Autonomie der kopftuchtragenden Muslimas im Alltag. Die als topophil erlebten Räume, wie das Zuhause der Probandinnen und die Moschee, bieten vielen Frauen einen besonderen Rückzugsort, da sie dort Akzeptanz und Sicherheit empfinden. Diese Orte fungieren als Schutzräume vor den Herausforderungen und Vorurteilen der Mehrheitsgesellschaft und ermöglichen es den Frauen, ihre religiöse Identität frei zu entfalten.

Im weiteren Verlauf wurde untersucht, welche Copingstrategien kopftuchtragende Muslimas entwickeln, um mit negativen Erfahrungen im Raum umzugehen. Die Ergebnisse der Studie zeigen jedoch deutlich, dass kopftuchtragende Muslimas die als topophob und topoambivalent erlebten Alltagsräume nicht nur passiv erleben, sondern aktiv verschiedene Handlungs- und Denkstrategien entwickeln und anwenden, um mit Diskriminierungen und Unsicherheiten im Raum umzugehen. Das erweiterte Lazarus-Modell zur Stressbewältigung erwies sich als nützliches Instrument, um die Unterscheidung zwischen Handlungs- und Denkstrategien sowie



konfrontativen und vermeidenden Ansätzen zu erfassen. Die Untersuchung zeigt, dass die Frauen abhängig vom Raumtyp und der spezifischen Situation unterschiedliche Bewältigungsstrategien anwenden. In topophob wahrgenommenen Räumen wie der Bahn und der Straße werden zumeist Strategien angewandt, die entweder aktiv auf verbale und nonverbale Angriffe reagieren oder präventiv einen sozialen Rückzug wählen. Diese Strategien dienen dem Schutz des psychischen Wohlbefindens der kopftuchtragenden Muslimas und sollen das Gefühl von Sicherheit stärken. Auch in topoambivalent empfundenen Räumen wie Cafés und Arbeitsplätzen wenden die Frauen spezifische Strategien an, die häufig auf die Suche nach und Annahme von sozialer Unterstützung durch Personen mit ähnlichen kulturellen oder religiösen Überzeugungen basieren. Besonders am Arbeitsplatz fühlen sich kopftuchtragende Frauen in Deutschland häufig mit Vorurteilen konfrontiert und entwickeln verschiedene konfrontative oder vermeidende Handlungs- und Denkstrategien, um ihre Kompetenzen aktiv unter Beweis zu stellen und stereotype Annahmen zu durchbrechen.

Ein zentraler Beitrag dieser Forschungsarbeit ist die Typisierung der Bewältigungsstrategien: der situativ-aktive Typ, der proaktive Typ und der reflexive Typ. Diese Typenbildung stellt eine Idealtypenbildung dar, um die Merkmale dieser Strategien in einem vereinfachten Rahmen darzustellen und zeigt, dass kopftuchtragende Muslimas in Deutschland überwiegend aktive, präventive oder reflexive Ansätze zur Bewältigung der Herausforderungen in den Räumen des Alltags entwickeln und anwenden. Besonders hervorzuheben ist, dass bei den kopftuchtragenden Muslimas keine systematische Anwendung passiver Bewältigungsstrategien wie vollständige Vermeidung oder Resignation zu beobachten ist. Diese strategische Herangehensweise zeigt ein hohes Maß an Resilienz und Selbstbestimmung, mit der die kopftuchtragenden Muslimas ihren Alltag meistern. Im Verlauf der empirischen Untersuchung zeigt sich, dass die Wahl und Anwendung der Bewältigungsstrategien eng mit den Selbst- und Fremdbildern der kopftuchtragenden Muslimas verknüpft sind.

Besonders die Frage, wie die Subjektposition kopftuchtragender Muslimas und intersektionale Faktoren die Selbstwahrnehmung und die Wahl der Bewältigungsstrategien beeinflussen, war ein zentraler Bestandteil der Untersuchung. Die Ergebnisse dieser Untersuchung verdeutlichen,

dass die Wahl und der Einsatz von Bewältigungsstrategien durch kopftuchtragende Muslimas in Deutschland, neben der religiösen Identität als Muslima, von einer Vielzahl intersektionaler Faktoren beeinflusst werden, darunter Religion, Ethnizität, Geschlecht, sozialer Status und Behinderung. Während einige Frauen ihre Bewältigungsstrategien aktiv und oft situativ anpassen, um auf alltägliche Herausforderungen im Raum zu reagieren, verfolgen andere eine proaktive Herangehensweise, indem sie gezielt Rückzugsorte schaffen und sich sozial positionieren, um Diskriminierung entgegenzuwirken. Wieder andere entwickeln eine reflexive Strategie, bei der sie ihre Erfahrungen mit Vorurteilen und Diskriminierung kritisch hinterfragen und sich eine starke, selbstbewusste Haltung aufbauen, die ihnen hilft, ihre religiöse Identität zu bewahren und zu vertreten. Diese unterschiedlichen Bewältigungsstrategien zeigen eine bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit und Resilienz, die den muslimischen Frauen mit Kopftuch ermöglichen, in einem oft diskriminierenden Umfeld zu navigieren, ohne ihre kulturelle und religiöse Identität aufzugeben. Es sei zu erwähnen, dass das Kopftuch von den kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland häufig als besonders markantes Identitätsmerkmal wahrgenommen wird, das in verschiedenen Alltagsräumen verstärkt mit negativen Reaktionen und Vorurteilen konfrontiert wird. Im Vergleich zu anderen persönlichen Merkmalen, wie etwa Behinderung oder Hautfarbe, wird es als auffälliger und damit als größeres Hindernis in sozialen Interaktionen wahrgenommen. Konkret lässt sich zum Selbstbild der kopftuchtragenden Muslima feststellen, dass dieses in deutlichem Gegensatz zu den in der Mehrheitsgesellschaft verbreiteten negativen Fremdbildern steht. Es verweist auf eine selbstbewusste und selbstständige Subjektposition, die die Frauen aktiv entwickeln und vertreten. Die Forschungsarbeit kommt darüber hinaus zum Ergebnis, dass bei der Wahl der Bewältigungsstrategien von kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland, neben der religiösen Identität und den intersektionalen Faktoren, auch familiärer Rückhalt, Bildungsfortschritt sowie soziales und politisches Engagement eine Rolle spielen. Diese verschiedenen Dimensionen beeinflussen das subjektive Erleben und die Entwicklung individueller Strategien im Umgang mit den Herausforderungen des Alltags. Diese Strategien spiegeln sich in der Art und Weise wider, wie die Frauen ihre religiöse Identität in sozialen und öffentlichen Kontexten aktiv leben und sich gegen Vorurteile und Diskriminierung positionieren.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Wahl und Anwendung von Bewältigungsstrategien eng mit der persönlichen und sozialen Dimension der Identität verbunden sind. Auch zeigt die Analyse, dass keineswegs von „den“ muslimischen Kopftuchträgerinnen als homogene Gruppe gesprochen werden kann, sondern dass jede Frau in ihrem individuellen Umgang mit den Herausforderungen des Alltags eine aus verschiedenen Quellen geschöpfte Resilienz entwickelt. Diese Resilienz ermöglicht es kopftuchtragenden Muslimas, ihre religiöse Identität in der Öffentlichkeit aktiv zu leben, ohne sich von den sozialen und strukturellen Hürden der Gesellschaft einschränken zu lassen. Dabei ist zu betonen, dass diese Frauen keineswegs ausschließlich als Opfer von Diskriminierung gesehen werden sollten, sondern als aktive Akteurinnen, die durch individuellen, strategischen Umgang mit Alltagsräumen ihre Lebensrealität gestalten. Die Untersuchung hat darüber hinaus gezeigt, dass die Solidarität unter Muslimas als eine wichtige Handlungsressource betrachtet werden kann, die sie im Umgang mit den Herausforderungen des Alltags stärkt. Diese Solidarität zeigte sich bereits in der Bereitschaft zur Teilnahme am Forschungsvorhaben: Die Mehrheit der von der Forscherin angesprochenen Frauen zögerte nicht und sagte sofort zu. Dies deutet auf ein starkes Gemeinschaftsgefühl hin, das es den Frauen ermöglicht, sich gegenseitig zu unterstützen und in belastenden Situationen Rückhalt zu finden.

Die Forschungsergebnisse dieser Arbeit verdeutlichen, dass es in Zukunft notwendig ist, spezifische Maßnahmen und Strategien zu entwickeln, um das Raumerleben und die Sicherheit kopftuchtragender Muslimas weiter zu verbessern. Obwohl in der vorliegenden Arbeit die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen in Alltagsräumen und der Umgang damit im Vordergrund steht, halte ich es für wichtig, einige mögliche Lösungsansätze und Handlungsoptionen aufzuzeigen, um darzustellen, welche Maßnahmen auf verschiedenen Ebenen zur Bewältigung der Herausforderungen kopftuchtragender Muslimas beitragen können. Um die Herausforderungen kopftuchtragender Muslimas in Alltagsräumen zu mindern, sind meiner Ansicht nach verschiedene Maßnahmen auf politischer, gesellschaftlicher, gesetzlicher, medialer, kollektiver und individueller Ebene erforderlich. Politische Maßnahmen sollten zunächst gezielte Anti-Diskriminierungsgesetze umfassen, um die Gleichbehandlung

am Arbeitsplatz und in öffentlichen Bereichen zu sichern, in Anlehnung an das Beispiel Großbritanniens. Zudem ist darauf zu achten, dass Islamthemen nicht für Wahlkampfzwecke instrumentalisiert oder missbraucht werden, um Vorurteile oder Spannungen zu schüren. Aus gesellschaftlicher Perspektive erscheint mir die Förderung interkultureller Begegnungen entscheidend, um Vorurteile abzubauen und gegenseitiges Verständnis zu fördern. In diesem Sinne bemühe ich mich seit mehreren Jahren, durch Aufklärungsvorträge und Workshops meinen Beitrag zu leisten, das Bewusstsein für kulturelle Diversität zu stärken und Brücken zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu bauen. Darüber hinaus könnten gesetzliche Regelungen den Schutz religiöser Symbole wie des Kopftuchs als Ausdruck der Religionsfreiheit stärken. Auch wäre eine differenzierte und positive Darstellung kopftuchtragender Muslimas in den Medien wünschenswert, um stereotype Bilder zu durchbrechen. Auf kollektiver Ebene sollten sich Gemeinschaften und Organisationen für die Gleichberechtigung kopftuchtragender Frauen einsetzen und deren Zugang zu beruflichen Netzwerken fördern. Schließlich kann jede einzelne Person durch Offenheit und respektvollen Dialog dazu beitragen, Vorurteile abzubauen und eine inklusivere Gesellschaft zu gestalten.

Das weitere Forschungspotenzial im Kontext des Raumerlebens kopftuchtragender Muslimas ist vielschichtig und eröffnet mehrere interessante Perspektiven. Zukünftige Untersuchungen könnten sich im Hinblick auf Deutschland intensiver mit der Wahrnehmung bestimmter Alltagsräume wie Bildungseinrichtungen, Arbeitsplätze und Freizeitorte befassen, um spezifische Herausforderungen in diesen Kontexten zu identifizieren. Ein zusätzlicher Ansatz wäre es, die mediale Darstellung von Muslimas mit Kopftuch und deren Einfluss auf Selbst- und Fremdwahrnehmung zu untersuchen. Die Bedeutung sozialer Medien als Plattform für Solidarität und als möglicher Ort für Diskriminierung eröffnet ebenfalls interessante Forschungsansätze. Darüber hinaus könnten präventive Sensibilisierungsmaßnahmen wie Bildungsprogramme oder interkulturelle Workshops evaluiert werden, um festzustellen, inwiefern sie die Akzeptanz religiöser Vielfalt fördern und das Sicherheitsgefühl kopftuchtragender Muslimas im öffentlichen Raum stärken können. Diese Ansätze könnten

dazu beitragen, die Lebensrealität kopftuchtragender Muslimas in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten zu verbessern.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass diese Arbeit einen wichtigen Beitrag zu einem tieferen Verständnis und zu einer stärkeren Sensibilisierung für die Lebensrealität kopftuchtragender Muslimas leistet, die meiner Ansicht nach der Schlüssel zu einer inklusiven Gesellschaft ist, in der Vielfalt als Bereicherung statt als Herausforderung wahrgenommen wird.

## 7 Literaturverzeichnis

- ADELT, S. (2014): Kopftuch und Karriere. Bekleidungspraktiken muslimischer Frauen in Deutschland. Frankfurt am Main.
- Ahmadiyya Muslim Jamaat KdöR (o. J.): Koranübersetzung nach Ahmadiyya Muslim Jamaat. URL: <https://www.alislam.org/quran/app/> (Stand: 27.08.2024).
- AHMED, S. (2004): The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh.
- AKIN (2020): GB. Erstmals Muslimin mit Kopftuch zu Richterin ernannt. religion.ORF.at, veröffentlicht am 28.05.2020. URL: <https://religion.orf.at/v3/stories/3003132/> (Stand: 27.08.2024).
- AKKENT, M., Bala, E., Franger, G., Gillmeister-Geisenhof, E., & Yalçin-Heckmann, L. (Hrsg.) (1999): Kopftuch-Kulturen. Begleitbuch zur Ausstellung. Das Kopftuch – Nur ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart. Nürnberg.
- AL-HINDI, K. F. & Eaves, L. E. (2022): For an Intersectional Sensibility: Feminisms in Geography. In: The Routledge Handbook of Methodologies in Human Geography, Routledge, S. 70–82.
- BARSKANMAZ, C. (2009): Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsdiskurses. In: Berghahn, S. & Rostock, P. (Hrsg.), Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz (S. 361–392). Bielefeld.
- BAURIEDEL, S., Fleischmann, K., Strüver, A. & Wucherpennig, C. (2000): Verkörperte Räume - "verräumte" Körper. Zu einem feministisch-poststrukturalistischen Verständnis der Wechselwirkungen von Körper und Raum. In: Geographica Helvetica – Schweizerische Zeitschrift für Geographie, 22, S. 130–137.
- BERCHT, A. L. (2013): Stresserleben, Emotionen und Coping in Guangzhou, China. Mensch-Umwelt-Transaktionen aus geographischer und psychologischer Perspektive. In: Kraas,

- F., Herrle, P. & Kreibich, V. (Hrsg.), *Megacities and Global Change / Megastädte und globaler Wandel*. Band 8, S. 123–145.
- BERGHAHN, S. (2017): Die Kopftuchdebatte in Deutschland. In: Fereidooni, K. & El, M. (Hrsg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden, S. 193–212.
- BERGHAHN, S. und Rostock, P. (2009): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld.
- BIELEFELDT, H. (2004): Zur aktuellen Kopftuchdebatte in Deutschland: Anmerkungen aus der Perspektive der Menschenrechte. URL: [https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/31669/ssoar-2004-bielefeldt-Zur\\_aktuellen\\_Kopftuchdebatte\\_in\\_Deutschland.pdf](https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/31669/ssoar-2004-bielefeldt-Zur_aktuellen_Kopftuchdebatte_in_Deutschland.pdf) (Stand: 27.08.2024).
- BIELEFELDT, H. (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*. Bielefeld. transcript Verlag.
- BLUME, A. (2003): *Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz*. Freiburg/München.
- BONDI, Liz (2005): Making connections and thinking through emotions: between geography and psychotherapy. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 30 (4), S. 433-448.
- BOOS-NIAZY, G. (2022): Ebenen der Muslimfeindlichkeit und des antimuslimischen Rassismus am Beispiel der Regelungen religiös konnotierter Kleidung. Aktionsbündnis muslimische Frauen. URL: [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/boos-niazy-ebenen-muslimfeindlichkeit-u-antimuslimischer-rassismus.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=4](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/boos-niazy-ebenen-muslimfeindlichkeit-u-antimuslimischer-rassismus.pdf?__blob=publicationFile&v=4) (Stand: 27.08.2024).
- BREITUNG, A. (2021): *Leiblich sein. Zur Konstitution leiblich-räumlicher Identität aus neo-phänomenologischer Perspektive*. Wiesbaden.

- BRISUDOVÁ, L., Šimáček, P., & Šerý, M. (2020): Mapping Topo-Ambivalent Places for the Purposes of Strategic Planning of Urban Space: The Case of Šternberk, Czech Republic. In: *Journal of Maps*, 16 (1), S. 203–209.
- BUCHER, D., und Weidmann, S. (2011): Perzeption der arabischen Frau Widerstand & Emotionen. In: *Geographien der (Un-)Sicherheit. 9 qualitative Analysen von Berner Studierenden. Geographisches Institut der Universität Bern*, S. 176-199.
- CHARMAZ, K. (2014): Constructing grounded theory (introducing qualitative methods series). URL: <https://www.mencap.org.uk/sites/default/files/2021-03/pdf-constructing-grounded-theory-introducing-qualitative-methods-ser-kathy-charmaz-pdf-download-free-book-285c88d.pdf> (Stand: 02.09.2024).
- CRENSHAW, K. W. (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University of Chicago Legal Forum*, 1 (8), S. 139–167.
- DIDERO, M. (2014): Islambild und Identität: Subjektivierungen von Deutsch-Marokkanern zwischen Diskurs und Disposition. Bielefeld. transcript Verlag.
- DIRKSMEIER, P. (2007): Der husserlsche Bildbegriff als theoretische Grundlage der reflexiven Fotografie: Ein Beitrag zur visuellen Methodologie in der Humangeografie. *Social Geography*, 2, S. 1–10.
- DÖRFLER, T. und Rothfuß, E. (2018): Lebenswelt, Leiblichkeit und Resonanz: Eine raumphänologisch-rekonstruktive Perspektive auf Geographien der Alltäglichkeit. In: *Geographica Helvetica* 73, S. 95–107.
- Dudenredaktion (o. J.): Duden online. URL: <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/affekt> (Stand: 02.09.2024).
- FALTER, R., und Hasse, J. (2002). Geographie und das Mensch-Natur-Verhältnis. In: *Erdkunde*, (H. 1), S. 81-94.



- FARROKHZAD, S. (2006): Exotin, Unterdrückte und Fundamentalistin. Konstruktionen der „fremden Frau“ in deutschen Medien. In: Butterwegge, C. & Hentges, G. (Hrsg.): Massenmedien, Migration und Integration. 2., korrigierte und aktualisierte Aufl. Wiesbaden, S. 55–86.
- FEHR, S. (2009): Das Kopftuch der Lehrerin aus britischer Sicht. In: Berghahn, S. & Rostock, P. (Hg.), Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. URL: <https://doi.org/10.1515/9783839409596-005> (Stand: 27.08.2024).
- FLICK, U. (1995): Stationen des qualitativen Forschungsprozesses. In: Flick, U., v. Kardorff, E., Keupp, H., v. Rosenstiel, L. & Wolff, S. (Hrsg.), Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen (3. neu ausgestattete Aufl.), S. 147–173.
- FLICK, U. (2004): Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden.
- FOUCAULT, M. (1969): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main.
- FOUCAULT, M. (1982): The Subject and Power. In: Critical Inquiry, 8, S. 777–795.
- FOUCAULT, M. (1986): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit (Band 2). Frankfurt am Main.
- FOUCAULT, M. (1994): Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (Hrsg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, S. 243–261. Weinheim.
- FOUCAULT, M. (2005): Das Subjekt und die Macht [1982]. In: Dits et Ecrits IV. 1980–1988, S. 269–293. Frankfurt a. M.
- FRANGER, G. (1999): Zur Entwicklung der deutschen Kleidung. In: Akkent, M., Bala, E., Franger, G., Gillmeister-Geisenhof, E., & Yalçın-Heckmann, L. (Hrsg.), Kopftuch-

- Kulturen. Begleitbuch zur Ausstellung: Das Kopftuch – Nur ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart, S. 94–97.
- FUCHS, T. (2000): Psychopathologie von Leib und Raum: Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen. Darmstadt.
- GILBERT, A.-F. (2008): Feministische Geographien. Ein Streifzug in die Zukunft. In: Moss, P. & Falconer Al-Hindi, K. (Hrsg.), *Feminisms in Geography. Rethinking Space, Place, and Knowledges*, S. 96–113.
- GLASER, B. G., & Strauss, A. L. (1973). The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative theory.
- GLÄSER, J. & Laudel, G. (2010): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse: Als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen. Wiesbaden.
- GLÜCKLER, J. (2002): Raum als Gegenstand, Begriff und Perspektive der Geographie. In: Werlen, B. & Lippuner, R. (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Sozialgeographie 1*. Jenaer geographische Manuskripte 23, S. 45–65.
- GOLDMANN, F. (2016): Ich habe versucht, Burka-Trägerinnen in Deutschland zu finden. URL: <https://www.spiegel.de/panorama/burka-in-deutschland-wie-viele-vollverschleierte-frauen-gibt-es-in-deutschland-a-00000000-0003-0001-0000-000000773270> (Stand: 27.08.2024).
- GUGUTZER, R. (2013): Hermann Schmitz. Der Gefühlsraum. In: *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Springer VS, Wiesbaden. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-93439-6\\_44](https://doi.org/10.1007/978-3-531-93439-6_44) (Stand: 27.08.2024).
- HABEDANK, T. (2022): Stress und Stressbewältigung. In: *Belastungen und Ressourcen im Nachwuchsleistungssport: Eine quantitativ-qualitative Studie zur Resilienz*, S. 57-106.
- HASSE, J. (2017): Die Abwesenheit der Phänomenologie in der deutschen Humangeographie. In: *Geographica Helvetica* 72, S. 351–360.

- HECKER, W. (2022): Die Kopftuchdebatte. Verfassungsrecht und Sozialwissenschaften. Berlin.
- HELFFERICH, C. (2014): Leitfaden- und Experteninterviews. In: Baur, N. & Blasius, J. (Hrsg.), Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. 1. Auflage, S. 559–574.
- HOPPE-SEYLER, A., Stephan, C. & Lahr-Kurten, M. (2019): Praktikentheorie und Emotion/Affekt. In: Schäfer, S. & Everts, J. (Hrsg.), Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn. Band 28, S. 89–104.
- HÜBSCH, K. M. (2008): Der Islam in den Medien: Das Framing bei der Darstellung der muslimischen Frau. Saarbrücken.
- HUG, T. (2010): Empirisch forschen: die Planung und Umsetzung von Projekten im Studium. Konstanz.
- JABALLAH, N. (2011): Islamische Identität und Emanzipation der Frau – „Kopftuchstreit“ und andere Herausforderungen für muslimische Frauen in Europa. In: Benedek, W. & Mahmoud, K. G. (Hrsg.), Der Islam in Österreich und in Europa: Die Integration und Beteiligung der Muslime und Musliminnen in der Gesellschaft, S. 143–151.
- JABBARIAN, H. (2009): Der Schleier in der Religions- und Kulturgeschichte. Eine Untersuchung von seinem Ursprung bis zu den Anfängen der Islamischen Republik Iran. Berlin.
- JAKOB, G. (1997): Das narrative Interview in der Biographieforschung. In: Friebertshäuser, B. & Prengel, A. (Hrsg.), Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft, S. 445–458. München/Weinheim.
- KANITZ, J. (2017): Das Kopftuch als Visitenkarte. Eine qualitative Fallstudie zu Stil- und Ausdrucksformen Berliner Musliminnen. Wiesbaden.
- KHOURY, A. T. (2019): Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Gütersloh.

- KLAUS, E., Drüeke, R., & Kirchhoff, S. (2012): Mediale Identitätsräume: Bilder von verschleierte Frauen in der österreichischen Presse. In: Migration und Geschlechterverhältnisse. Kann die Migrantin sprechen?, S. 213-230.
- KOSITZA, E. (2011): Kopftuchmädchen. In: Sezession 40, S. 22–26.
- KREUTZER, F. (2015): Stigma „Kopftuch“. Zur rassistischen Produktion von Andersheit. Bielefeld.
- KRUSE, J. (2015): Qualitative Interviewforschung. Weinheim/Basel.
- KUCKARTZ, U., & Kuckartz, U. (2010): Sozialwissenschaftliche Ansätze für die kategorienbasierte Textanalyse. Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten, S. 72-107.
- LANGER, A. (2010): Transkribieren – Grundlagen und Regeln. In: Friebertshäuser, B., Langer, A. & Prengel, A. (Hrsg.), Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft, S. 515–526. Weinheim, München.
- LAZARUS, R. S. (1995): Streß und Streßbewältigung. In: Filipp, S.-H. (Hrsg.), Kritische Lebensereignisse. 3., neu überarbeitete Auflage, S. 198–232.
- LAZARUS, R. S. & Folkman, S. (1984): Stress, Appraisal and Coping. New York.
- LAZARUS, R. S. & Launier, R. (1981): Streßbezogene Transaktionen zwischen Person und Umwelt. In: Nitsch, J. R. (Hrsg.), Streß. Theorien, Untersuchungen, Maßnahmen, S. 213–259.
- LEFEBVRE, H. (1974): Die Produktion des Raums. In: Dünne, J. & Günzel, S. (Hrsg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, S. 330–342.
- LEITENBAUER, G. (2020): Geflügelte Worte und ihre Abflugsorte. Der Ursprung bekannter Redewendungen. Norderstedt.

- LERETZ, S. (2018): Katjes gerät wegen Kopftuch-Model ins Kreuzfeuer. Frankfurter Allgemeine, 01.02.2018. URL: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/kritik-an-suesswarenhersteller-katjes-wegen-kopftuch-model-15427486.html> (Stand: 27.08.2024).
- LEWICKI, M.-L. (2016): Ist die Kopftuch-Mutter repräsentativ? Magazin Emma. URL: <https://www.emma.de/artikel/wie-repraesentativ-ist-eine-kopftuch-mutter-331691> (Stand: 27.08.2024).
- MANNITZ, S. (2004): Projektionsfläche Kopftuch. Dilemmata der freiheitlichen Demokratie auf einem Quadratmeter Stoff. HSFK-Standpunkte, Beiträge zum demokratischen Frieden. URL: [https://www.researchgate.net/publication/331277626\\_Projektionsflache\\_Kopftuch](https://www.researchgate.net/publication/331277626_Projektionsflache_Kopftuch) (Stand: 27.08.2024).
- MARQUARDT, N. (2015): Feministische Geographie. In: Gender Glossar. URL: <http://gender-glossar.de> (Stand: 01.09.2024).
- MASSEY, D. (1992): Politics and Space/Time. New Left Review, 196, S. 65–84.
- MASSEY, D. (1993): Raum, Ort und Geschlecht. Feministische Kritik geographischer Konzepte. In: Bühler, E., Meyer, H., Reichert, D. & Scheller, A. (Hg.), Ortssuche. Zur Geographie der Geschlechterdifferenz, S. 109–122.
- MASSEY, D. (2001): Geography on the Agenda. Progress in Human Geography, 25 (1), S. 5–17.
- MASSEY, D. (2005): For Space. London.
- MAYER, H. O. (2013): Qualitative Befragung – Das Leitfadeninterview. In: Mayer, H. O. (Hrsg.), Interview und schriftliche Befragung, S. 299–315.
- MERLEAU-PONTY, M. (2010): Die Struktur des Verhaltens. 1. Auflage. Berlin.
- MEYER, M., Meyer, M., Reinecke, J. & Witzel, A. (2011): Qualitative Forschung in der Kommunikationswissenschaft: Eine praxisorientierte Einführung. Wiesbaden.

- Ministerium für Integration Baden-Württemberg (2015): Toleranzgrenzen zur Akzeptanz des muslimischen Kopftuchs in der Bevölkerung. URL: [https://sozialministerium.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/m-sm/intern/downloads/Downloads\\_Forschung-Wissenschaft/Toleranzgrenzen\\_Akzeptanz-Kopftuch\\_Kurzstudie\\_2015.pdf](https://sozialministerium.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/m-sm/intern/downloads/Downloads_Forschung-Wissenschaft/Toleranzgrenzen_Akzeptanz-Kopftuch_Kurzstudie_2015.pdf) (Stand: 27.08.2024).
- MODOOD, T. & Ahmad, F. (2007): British Muslim Perspectives on Multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies*, 24 (2), S. 205–227. URL: 10.1177/0263276407075005 (Stand: 27.08.2024).
- MONJEZI-BROWN, I. (2009): Muslimische Frauen und das Kopftuch – Hijab und Islamischer Feminismus. In: Berghahn, S. & Rostock, P. (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, S. 437–463.
- MULLIS, D., und Miggelbrink, J. (2022): Lokal extrem Rechts: Analysen alltäglicher Vergesellschaftungen URL: <https://doi.org/10.14361/9783839456842> (Stand: 27.08.2024).
- NAJIB, K., und Hopkins, P. (2019): Veiled Muslim women's strategies in response to Islamophobia in Paris. *Political Geography*, 73, S. 103-111.
- NAMIN, P. (2009): Die Darstellung des Islam in den deutschen Printmedien am Beispiel von Spiegel und Bild. In: Geißler, R. & Pöttker, H. (Hrsg.), *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland*, Bd. 2, S. 271–296.
- OPFERKUCH, N. (2020): Zündstoff Kopftuch. Zur Vereinbarkeit des Berliner Neutralitätsgesetzes mit den Art. 4, Art. 33 und Art. 3 des Grundgesetzes. Universität Berlin, Berlin.
- PENZ, O. & Sauer, B. (2016): *Affektives Kapital: Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben*. Frankfurt.
- PFÜNDEL, K. Stichs. A. & Tanis. Kerstin. (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF).

- POLLACK, D. (2010): Studie zur religiösen Vielfalt in Europa. URL: [http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/PM\\_Studie\\_Religioese\\_Vielfalt\\_in\\_Europa.html](http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/PM_Studie_Religioese_Vielfalt_in_Europa.html) (Stand: 27.08.2024).
- PUCA, R. M. (2021): Dorsch. Lexikon der Psychologie. URL: <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/emotionen> (Stand: 01.09.2024).
- RECKWITZ, A. (2008): Subjekt. Bielefeld.
- RECKWITZ, A. (2017): Subjektivierung. In: Gugutzer, R., Klein, G. & Meuser, M. (Hrsg.), Handbuch Körpersoziologie, S. 125–130.
- RELPH, E. (1976): Place and Placelessness. London.
- REUBER, P. & Pfaffenbach, C. (2005): Methoden der empirischen Humangeographie. Beobachtung und Befragung. Das Geographische Seminar. Braunschweig.
- RIEGEL, C. (2016): Bildung – Intersektionalität – Othering: Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen. Bielefeld. transcript Verlag. URL: <https://doi.org/10.1515/9783839434581> (Stand: 02.09.2024).
- ROTHFUß, E. (2013): Eine leibphänomenologische Reflexion über eine nomadische Raumkonzeption. In: Raumbezogene qualitative Sozialforschung 3, S. 201–219.
- RUNKEL, S. (2014): Klangräume der Erlebnisgesellschaft: Eine phänomenologische Untersuchung. Oldenburg.
- SAEED, A. (2007): Media, Racism and Islamophobia. The Representation of Islam and Muslims in the Media. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 10 (4), S. 561–574.
- SAHIN, R. (2014): Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland. Münster.

- SALIKUTLUK, Z., Krieger, M., Kühne, S. und Zindel, Z. (2020): Mit Kopftuch auf Jobsuche. Showing your religion. Hidschab und Chancengleichheit auf dem deutschen Arbeitsmarkt. URL: <https://www.rassismusmonitor.de/kurzstudien/mit-kopftuch-auf-jobsuche/> (Stand: 27.08.2024).
- SATTLER, U. und Höffner, J. (2015): Kurzstudie zum muslimischen Kopftuch. Verfügbar unter: <https://www.baden-wuerttemberg.de/de/service/presse/pressemitteilung/pid/kurzstudie-zum-muslimischen-kopftuch/> (Stand: 06.01.2017).
- SCHÄFER, H. (2016): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld.
- SCHERRER, M. (2021): Fernbeziehungen: Diffraktionen zu Intimität in medialen Zwischenräumen. Sozialtheorie. Bielefeld.
- SCHIFFER, S. (2023): Die Darstellung des Islams in den Medien. Sprache, Bilder, Suggestionen. 2. Auflage. Baden-Baden.
- SCHIRMER, D. (2009): Empirische Methoden der Sozialforschung. Grundlagen und Techniken. Stuttgart.
- SCHMIDT, P. H. (1930): Raum und Ort als geographische Grundbegriffe. Geographische Zeitschrift, 36 (6), S. 357–360. URL: <http://www.jstor.org/stable/27813035> (Stand: 01.09.2024).
- SCHMITZ, H. (1998): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Ostfildern. Ed. Tertium.
- SCHMITZ, H. (2009): Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie. 1. Auflage. Freiburg/München.
- SCHMITZ, H. (2011): *Der Leib*. Berlin/Boston.
- SCHMITZ, H. (2015): *Selbst sein: über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg/München.



- SCHOLTYS, B. (2004): Frankreich beschließt Kopftuch-Verbot. Deutsche Welle. URL: <https://www.dw.com/de/frankreich-beschlie%C3%9Ft-kopftuch-verbot/a-1063640> (Stand: 27.08.2024).
- SCHULZE, S. (2007): The Usefulness of Reflexive Photography for Qualitative Research. In: SAJHE, 21 (5), S. 536–553.
- SCHURR, C. (2014): Emotionen, Affekte und mehr-als-repräsentationale Geographien. Geographische Zeitschrift, S. 148-161.
- SCHURR, C. & Strüver, A. (2016): “The Rest”: Geographien des Alltäglichen zwischen Affekt, Emotion und Repräsentation. – Geographica Helvetica, 71, S. 87–97.
- SHOOMAN, Y. (2014): „weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld.
- SING, M. (2008): Frauen als Fremdkörper - Neun Thesen zur kulturellen und sexuellen Geographie in der Kopftuch-Debatte. In: Welt.Raum.Körper. Transformationen und Entgrenzungen von Körper und Raum, S. 179–200.
- STAHR, R. (2021): Topophilie und Topophobie in Stig Sæterbakken's Roman Gjennom natten. In: AUC Philologica, S. 65–81.
- STEINER, C., Rainer, G., Schröder, V. & Zirkl, F. (2022): Mehr-als-menschliche Geographien: Schlüsselkonzepte. Beziehungen und Methodiken. Wiesbaden.
- STICHS, A. / Pfündel, K. (2023): Diskriminierungserfahrungen von Menschen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern. Forschungsbericht 48. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. URL: [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb48-muslimisches-leben2020-diskriminierung.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=10](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb48-muslimisches-leben2020-diskriminierung.pdf?__blob=publicationFile&v=10) (Stand: 27.08.2024).
- STRAUSS, A. L. (1994). Grundlagen qualitativer Forschung. Fink. München.

- STRÜVER, Anke (2010): RaumMachtKörper. Bedeutungsverflechtungen von Körpern und Räumen. In: Geschlechterverhältnisse, Raumstrukturen, Ortsbeziehungen. Erkundungen von Vielfalt und Differenz im spatial turn. Münster (Forum Frauen- und Geschlechterforschung, 27), S. 215–237.
- SWEETMAN, P. (2009): Revealing Habitus, Illuminating Practice: Bourdieu, Photography and Visual Methods. In: Sociological Review, 57 (3), S. 491–511. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2009.01851.x> (Stand: 27.08.2024).
- THRIFT, N. (2004): Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect. In: Geografiska Annaler: Series B: Human Geography, 86 (1), S. 57–78.
- TNS Infratest Politikforschung (2014): Toleranzgrenzen zur Akzeptanz des muslimischen Kopftuchs in der Bevölkerung. Ergebnisse und Kurzanalysen zweier repräsentativer telefonischer Befragungen. URL: [https://sozialministerium.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/m-sm/intern/downloads/Downloads\\_Forschung-Wissenschaft/Toleranzgrenzen\\_Akzeptanz-Kopftuch\\_Kurzstudie\\_2015.pdf](https://sozialministerium.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/m-sm/intern/downloads/Downloads_Forschung-Wissenschaft/Toleranzgrenzen_Akzeptanz-Kopftuch_Kurzstudie_2015.pdf) (Stand: 27.08.2024).
- TUAN, Y.-F. (1977): Space and Place: The Perspective of Experience. Minneapolis.
- VON BRAUN, C. und Mathes, B. (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin.
- WALGENBACH, K. (2014): Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft. 1. Auflage. Opladen.
- WASTL-WALTER, D. (2010): Gender Geographien. Geschlecht und Raum als soziale Konstruktionen. Stuttgart.
- WEICHHART, P. (2019): Heimat, raumbezogene Identität und Descartes' Irrtum. Heima. Ein vielfältiges Konstrukt, S. 53-66.
- WETHERELL, M. (2012): Affect and Emotion: A New Social Science Understanding. London.

- WIELANDT, R. (2008): Die Vorschrift des Kopftuchtragens für die muslimische Frau: Grundlagen und aktueller innerislamischer Diskussionsstand. URL: [https://www.deutsche-islamkonferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Sonstiges/Wielandt\\_Kopftuch.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=3](https://www.deutsche-islamkonferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Sonstiges/Wielandt_Kopftuch.pdf?__blob=publicationFile&v=3) (Stand: 27.08.2024).
- WINKER, G. und Degele, N. (2009): Intersektionalität: zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld.
- WRIGHT, M. (2010): Geography and Gender: Feminism and a feeling of justice. In: Progress in Human Geography, 34 (6), S. 818–827.
- YUVAL-DAVIS, N. (2007): Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 10 (4), S. 561–574.
- ZAHAVI, D. (2010): Phänomenologie für Einsteiger. Paderborn.

## Erklärung

Hiermit erkläre ich, Shazia Noor Malik, dass die vorliegende Dissertation mit dem Titel *„Raumerleben von muslimischen Frauen mit Kopftuch in Deutschland im Hinblick auf den strategischen Umgang mit räumlichen Unsicherheiten in Alltagsräumen“* – abgesehen von der Beratung durch meinen Betreuer – nach Inhalt und Form eine eigenständige Arbeit ist, die ausschließlich mit den angegebenen Hilfsmitteln verfasst wurde.

Des Weiteren bestätige ich, dass diese Arbeit weder ganz noch zum Teil bereits einer anderen Stelle im Rahmen eines Prüfungsverfahrens vorgelegt, veröffentlicht oder zur Veröffentlichung eingereicht wurde.

Ich versichere, dass die Dissertation unter Einhaltung der Regeln guter wissenschaftlicher Praxis der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) entstanden ist.

Ich erkläre, dass mir bislang kein akademischer Grad entzogen wurde.

.....

Datum

.....

Unterschrift