

Auf den Spuren von *agency*

Handlungsmacht als Fokus sozialanthropologischer Forschung

Sabine Strasser

Einleitung

Die Einladung für diese Buchpublikation zum Thema Handlungsmacht (*agency*) in der sozialanthropologischen Forschungspraxis zu reflektieren, ermöglicht mir die Rückschau auf ein Konzept, das die Disziplin seit langer Zeit beschäftigt und in meinen eigenen ethnographischen Arbeiten immer wieder eine zentrale Bedeutung eingenommen hat. Ich werde mit einem kurzen Einblick in die wesentlichen Elemente der schier endlosen sozialwissenschaftlichen Debatte um *agency* aus einer feministischen Sichtweise beginnen, dann eine kritische Reflexion feministischer Ansätze vornehmen und dafür durch die Brille der postkolonialen Theorie von Saba Mahmood (2001, 2005) und Lila Abu-Lughod (2002, 2013) auf grundlegende Transformationen der Bedeutungen von Handlungsfähigkeiten werfen. Damit verbunden werde ich ethnographische Arbeiten vorstellen, die Handlungsfähigkeit oder Handlungsmacht in ihrer Anwendung in der feministisch-anthropologischen Forschung in ihrer Unterschiedlichkeit nachvollziehbar machen. Ich frage mich allerdings abschließend, wie Debatten um *agency* zu mehr Freiheit und Autonomie in einer oft als postfeministisch beschriebenen und globalisierten Welt beitragen und die feministische Analyse und Politik wieder zusammenführen können, ohne einem westlichen Liberalismus in Debatten um Diversität und Zuwanderung den Vorzug zu geben. Dadurch wird *agency* von einem umstrittenen Analyseinstrument schließlich selbst zu einem Untersuchungsgegenstand. Ich werde nach dieser Spurensuche in frühen feministischen Arbeiten einige Überlegungen zur aktuellen Relevanz des Konzepts in der ethnographischen wie auch sozialarbeiterischen Praxis anstellen.

Sozialwissenschaftliche Debatten und feministische Politik

Die Frage, wie sich Menschen in gegebenen sozialen Strukturen bewegen und wieviel Macht oder Selbstbestimmung sie dabei über ihr Handeln haben, beschäftigt die Sozialwissenschaften seit ihren Anfängen. Die Handlungsfähigkeit von Individuen oder die Effekte ihres Handelns auf die stets auf sie einwirkenden Strukturen bilden dabei die Kernfrage: Wie reproduzieren und verstärken von der Gesellschaft geformte Individuen gesellschaftliche Erwartungen und wie gestalten, kritisieren oder verändern sie bestehende Strukturen?

Anstatt Handlung und Struktur gegenüberzustellen, werden sie in einer synthetisierenden Perspektive zusammengeführt und als gemeinsame Praxis verstanden, in der sie sich nach Anthony Giddens' (1976, 1998) Strukturationstheorie gegenseitig konstituieren.¹ Er versteht darunter die Möglichkeit, zwischen Handlungsoptionen zu wählen und somit eben anders als erwünscht, erwartet oder vorgeschrieben zu handeln (Raithelhuber 2008). Dabei geht es jedoch nicht in erster Linie um Intentionalität, sondern viel mehr um die Potenzialität der Individuen. Von den vielen Überarbeitungen und Kritiken am Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuen interessiert mich hier insbesondere die feministische Herangehensweise an die Debatte um *agency*. Diese Frage nach der Möglichkeit, sich gegen Vorgaben aus der Gesellschaft zur Wehr zu setzen, wird ja besonders dort relevant, wo die hergestellten Strukturen Ungleichheit hervorbringen und somit auch Anpassung und Widerstand besonders umstritten sind. Die Frage nach *agency* ist also aus feministischer Perspektive keine geringere als jene nach den Fähigkeiten, Freiheiten zu (v)erlangen und somit nach der Bedeutung von Autonomie und Selbstbestimmung für Frauen in heteronormativen oder patriarchalen Machtverhältnissen. Ich möchte zeigen, wie die Handlungsfähigkeit in der feministischen Sichtweise zu einer Analyse von Ungleichheit beiträgt und somit gleichzeitig zu einem analytischen und zu einem politischen Instrument wird. Auf der Grundlage von Arbeiten in den Geistes- und Sozialwissenschaften seit den 1970er Jahren, die sich auf das menschliche Handeln innerhalb von Unterordnungsstrukturen konzentrierten, haben Feministinnen versucht, zu verstehen, wie Frauen

¹ Ich beziehe mich hier bewusst nicht auf die in der Sozialanthropologie viel breiter rezipierten Arbeiten von Pierre Bourdieu, da insbesondere Feminist*innen diesen immer wieder aufgrund der Stabilität seines Habitus-Konzepts als reduktionistisch, mechanistisch und deterministisch kritisiert haben (Schäfer 2016).

sich der dominanten männlichen Ordnung widersetzen, indem sie die hegemonialen Bedeutungen kultureller Praktiken untergraben und sie für ihre eigenen Interessen und Ziele neu verhandeln und umgestalten (Mahmood 2001, 2005).

Während Anthony Giddens Handlungsmacht in Bezug auf das Zustandekommen von Gesellschaft und deren Veränderungen heranzieht, fragen Feministinnen nach der Herstellung von hierarchischen Geschlechterkategorien in diesen Gesellschaften und versuchen ebenfalls die beiden konträren Positionen der Handlungs- und der Strukturebene zu verbinden. Da mehrheitlich von einer Unterordnung der Kategorie Frau ausgegangen wurde – obwohl unterschiedlich nach Kontext und Zeit und von wenigen matrifokalen und damit auf Machtasymmetrien ausgerichteten Gesellschaften abgesehen – stellte man diese Fragen aus der Perspektive der Ungleichheit und untersuchte, wie Frauen in männerdominierten Ordnungen dazu beitragen, ihre eigene Unterordnung zu reproduzieren, aber vor allem auch, wie sie sich dieser männlichen Dominanz widersetzen und dadurch die Ordnung selbst verändern können. Eine feministische Theorie der Handlungsmacht strebt zudem danach erklären zu können, wie es Frauen in männerdominierten Gesellschaften möglich ist, ihre Bedürfnisse und Anliegen zum Ausdruck zu bringen und umzusetzen.

Judith Butler hat in ihrem bahnbrechenden Werk *Gender Trouble* (1991) und in *Bodies that Matter* (2011) eine *agency*-Theorie entwickelt (Zaharijević 2021). Geschlechterzugehörigkeit ist in ihren Diskurstheorien keine biologische Gegebenheit, sondern Produkt performativer Praxis, die durch gesellschaftliche Performanzen geschaffen wird. Dadurch machte sie deutlich, dass »Begriffe von Geschlecht und der wahren oder unvergänglichen Männlichkeit und Weiblichkeit ebenfalls konstituiert sind« (Butler 1991: 207). Da Macht nicht von der Dynamik, aus der sie hervorgeht, isoliert werden kann, übernimmt sie von Derrida den Begriff der *Iterabilität* (Wiederholbarkeit) und entwirft ihre Konzeption des Performativen. Sie versteht darunter eine Praxis der Wiederholungen, die für Umdeutungen offen ist. Diese iterative Praxis birgt eine Theorie von *agency* oder eine Deutung von Wiederholung, die also immer auch das Potenzial für Abweichungen und somit Widerstand beinhaltet. *Agency* widersetzt sich allerdings einer klaren Definition, da es immer die Handlung (*action*), das Handeln (*act*) und Handelnde (*actors*) umfasst und es oft unklar bleibt, wie sich *agency* von diesen drei unterscheidet oder sich auf alle drei bezieht oder schließlich, ob es mit etwas oder mit jemanden verbunden wird (Zaharijević 2021: 22). »Finally, the power that agency is – or has – brings it close not only to an act, but also to whatever free choice is included in its making, which makes

it potentially political« (ebd.). Feministische Handlungstheorien streben in der Folge nach beidem: einem analytischen und einem potenziell politischen Konzept von *agency*.

Auch nach Butler (1991, 2011) gibt es somit keine Möglichkeit außerhalb von normativen Forderungen zu handeln, da »the subject of agency – simply by being embodied – is also always social« (Zaharijević 2021: 23). Aber eine feministische Theorie der Handlungsfähigkeit muss zumindest erklären, wie es Frauen in männerdominierten Gesellschaften möglich ist, so zu leben, dass ihre wahren Bedürfnisse und Anliegen zum Ausdruck kommen. Sie muss zudem erklären, wie es Frauen möglich ist, Kritik an sexistischen sozialen und politischen Institutionen zu üben und Widerstand zu leisten. Diese Potenzialität des Widerstandes führte in den frühen 1990er Jahren auch in den ethnographischen Forschungen zu neuen Fragestellungen im Zusammenhang mit Geschlechterverhältnissen und zu Erforschungen von Möglichkeiten, sich der männlichen Dominanz oder dem Patriarchat zu widersetzen.

Cincilik – oder Ohnmacht als Handlungsmacht?

Von diesen Debatten inspiriert interessierten mich für meine Feldforschung in den späten 1980er Jahren in einem Dorf in der Provinz Trabzon in der Osttürkei die Herstellung und Aufrechterhaltung von Geschlechterverhältnissen sowie die Möglichkeiten von Frauen, in einer patriarchalen Umgebung gegen die hegemoneiale Ordnung und ihre eigene Unterordnung zu handeln. Während feministische Forschung in dieser Zeit noch kaum unterstützt und eher mit großer Skepsis betrachtet wurde, gelang es mir, ein Verständnis für *agency* von Frauen in diesem Dorf zu entwickeln (Strasser 1995, 2006a, 2006b). Die Frauen und Mädchen, mit denen ich immer wieder mehrere Monate in einem *mahalle* (Nachbarschaftsviertel) namens ›Schwarzer Berg‹ verbrachte, folgten weitgehend den Erwartungen ihrer Gesellschaft: Sie vermieden es in der Öffentlichkeit (außer durch Wohlverhalten und Tugendhaftigkeit) aufzufallen und ordneten sich – mehr oder weniger freiwillig – den Männern ihrer Verwandtschaftsgruppe und (in höherem Alter auch) Gott unter. Obwohl vor allem jüngere Männer in der türkischen Umgebung oder in Europa Arbeit suchten, waren immer noch genügend Männer im Dorf, um den Anstand und die Ehre ihrer Verwandtschaftsgruppe (und somit die der Frauen) zu kontrollieren und, wenn in den Augen der Männer erforderlich, auch mit körperlicher Gewalt gegen Frauen durchzusetzen.

Der Körper steht nach muslimischen Vorstellungen im Zentrum der Erziehung von Kindern zu anständigen Frauen und Männern. Körperliche Un/Reinheit ist in diesen Sozialisationsprozessen ein Schlüsselement: Körperliche und damit rituelle Reinheit ist die Voraussetzung für die Beteiligung an religiösen Pflichten und wird durch den Austritt von Körperflüssigkeiten (Schweiß, Ejakulation, Menstruation, Defäkation etc.) unterbrochen. Frauen sind nach diesen Vorstellungen häufiger von Unreinheit betroffen als Männer, da sie durch die Menstruation oder die Lochien als für unkontrollierbar unrein angesehen werden. Menarche, Eheschließung und Geburten bilden die Höhepunkte und irreversible Veränderungen im Lebenszyklus einer Frau und sind zugleich ihre ›Schwächen‹, die in dominanten muslimischen Vorstellungen auch für ihre soziale Unterordnung verantwortlich gemacht werden.

Nach hegemonialen Vorstellungen im *mahalle* machten diese ›Schwächen‹ den weiblichen Körper auch durchlässiger für feinstoffliche Wesen, die Dschinns (*cin*). *Cin* sind wie Menschen Geschöpfe Gottes; sie wurden aus der sengenden Glut des Feuers geschaffen (Koran, Sure 15, Vers 27), sind alt und jung, männlich und weiblich und gehören unterschiedlichen sozialen Gruppen an. Das Eindringen von *cin* in Menschen wurde demnach durch Unreinheiten erleichtert und Menarche, Geschlechtsverkehr und Geburt erhöhen die Gefahr von *cin* besessen zu werden. Nach den Erzählungen der alten Frauen und Männer im Dorf können Dschinns häufiger in weibliche als in männliche Körper eindringen und machen zudem verunreinigte, einsame oder düstere Orte, an denen Dschinns sich häufig aufhalten, zu einer besonderen Gefahr. Aus diesem Grund mussten Frauen nach der ersten Menstruation, nach der Eheschließung und nach einer Geburt ganz besonders vor dem Eindringen von Dschinns und somit auch vor möglichen unbewussten Kontakten mit ihnen geschützt werden und für bestimmte Zeiten in den eigenen Häusern bleiben. Diese Vorstellungen von Ordnung und Reinheit legitimierten im Dorf neben der sexuellen Ehre (*namus*) die Kontrolle von Mädchen und Frauen. Die Besessenheit durch Dschinns stellte nach den lokalen Erzählungen selbst wiederum eine Verunreinigung des Körpers dar und verursachte neben dem Abweichen von sozialen Regeln und geschlechtergerechtem Verhalten auch körperliche Reaktionen wie Ohnmachtsanfälle (*cincilik*).

Haben Dschinns einmal von einem Körper Besitz ergriffen, so meine Beobachtung, half nur noch rituelle Reinigung, die je nach Schwere des Falles durch Koranlesungen von örtlichen Gelehrten (*hoca*) oder durch Rituale der auf *cin* spezialisierten *cinci-hoca* (Dschinn-Heiler) durchgeführt wurden. Die oft mit der göttlichen Ordnung verbundenen Reinheitsrituale und religiöse Pflichten

konnten in diesem Ausnahmezustand nicht durchgeführt werden und das erwartete richtige Verhalten wurde durch die Handlungen der *cin* im Körper der Besessenen verhindert. Junge Mädchen tanzten plötzlich auf der Straße, sangen laut vor fremden Männern, weinten klagend in der Öffentlichkeit und fielen immer wieder in Ohnmacht. Szenen, die mich an die Abbildungen von Fällen von Hysterie im frühen 20. Jahrhundert erinnerten. Doch durch diesen Zustand der Besessenheit konnte plötzlich über die Abweichungen der Frauen vom richtigen Verhalten gesprochen werden. Während Frauen sich selbst nicht ungestraft über die patriarchale und patrilokale Ordnung beschweren oder hinwegsetzen konnten, zeigten die von *cin* besessenen Frauen genau diese für sie unerwünschten Einschränkungen durch patriarchale Vorschriften auf und ermöglichten den Frauen ihr Leiden zu inszenieren. Man könnte sagen, dass die Ohnmacht die erlittene Ungleichbehandlung und das Unrecht wie eine Bauchrednermaschine (Godelier 1986) in die Gesellschaft trug und diese zwang, den (nun körperlichen und durch *cin* verursachten) Klagen und Wünschen der Frauen Aufmerksamkeit zu schenken. Es waren aber auch die Abweichungen vom erwarteten Verhalten, die zusätzliche Rituale erforderten, die zur Wiederherstellung und Verstärkung der Ordnung genauso beitrugen, wie zu Veränderungen der konkreten sozialen Anliegen von Frauen: die Verhinderung einer Eheschließung, die Aufhebung der Trennung von den Eltern oder Ehemännern, das Stillen der Sehnsucht nach einem Kind, mehr Sicherheit oder mehr Freiheit.

Wären nach funktionalistischer Analyse diese Ereignisse und Rituale wohl als rein dramatische Intervention zur Aufrechterhaltung der Geschlechterverhältnisse gesehen worden, ermöglicht die *agency*-Theorie Butlers, die Abweichungen und Forderungen – und damit die Handlungsfähigkeiten – von Frauen in patriarchalen Kontexten sichtbar zu machen. Durch die Abweichungen von der Norm konnte die Handlungsfähigkeit der Frauen trotz männlicher Dominanz und freiwilliger weiblicher Unterordnung als Potenzialität gezeigt werden.

Durch ethnographische Beispiele dieser Zeit wurde also verdeutlicht, dass auch in patriarchalen Gesellschaften Frauen Handlungsmacht haben und ihren Gegenwillen zum Ausdruck bringen können. Diese Auslegung von *agency* bringt nicht nur den Zusammenhang von individuellen Handlungsfähigkeiten in bestehenden Strukturen deutlich zum Ausdruck, sondern sieht in dieser Handlungsmacht zumindest den Versuch von Widerstand, der aus der Performatanz und damit aus der sozialen Ordnung erwächst. Genau dieses Verständnis von Performativität als Handlungsmacht ermöglicht Widerstand zu fas-

sen. Doch die Erwartung, dass Handlungsmacht immer widerständig sei, gerät aus postkolonialer Perspektive, durch die viel beachtete, aber auch umstrittene Arbeit von Saba Mahmood, als Dominanz des westlich-liberalen Feminismus sehr bald unter Kritik.

Pietät – Unterwerfung als Handlungsmacht?

Feministinnen, die Widerstand als notwendige Voraussetzung für die Veränderung der Geschlechterverhältnisse und gesellschaftlichen Wandel verstanden haben, fokussierten in den 1980er und 1990er Jahren ihre Forschungen oft auf Frauen, die sich der dominanten männlichen Ordnung performativ widersetzen, indem sie die hegemonialen Bedeutungen kultureller Praktiken untergruben und sie für ihre eigenen Interessen und Ziele einsetzen konnten (siehe z.B. Boddy 1989).

Noch bevor die Vorstellung von Handlungsmacht dominant wurde, war die aktive Beteiligung der Frauen an Machtverhältnissen ein zentrales Thema der Sozialanthropologie. Manchen Anthropolog*innen, die in den von ihnen beforschten Feldern keine Widerstandsformen finden konnten und vor allem Gewalt und Unterdrückung identifizierten, wurde ein mangelndes feministisches Anliegen oder ein fehlendes Interesse an Geschlechteregalität (Godelier 1986)² vorgeworfen. So wurden die ethnographischen Beiträge von Marilyn Strathern, die bei den Mount Hagen in Papua-Neuguinea arbeitete, trotz ihrer bahnbrechenden Beiträge zum Verständnis der Komplexität von Person und Gesellschaft, oft nicht als ausreichend feministisch gewertet (Strathern 1990). *Agency* wurde in dieser analytischen Herangehensweise von vielen westlichen Feministinnen als die Fähigkeit verstanden, die eigenen Interessen gegen gesellschaftliche Erwartungen (ob individuell oder kollektiv) durchzusetzen. »Thus, the humanist desire for autonomy and self-expression constituted the substrate, the slumbering ember that can spark to flame in the form of an act of resistance when conditions permit« (Mahmood 2001: 206). Die anthropologische Kritik von Saba Mahmood an Butlers *agency*-Theorie stellte so-

² Maurice Godelier (1986) forschte bei den Baruya und zeigte die Macht der Männer auf, die er aber mit der Zustimmung der Frauen zu dieser Dominanz begründete. Nicole-Claude Mathieu (1991) widersprach ihm und betonte, dass zulassen nicht zustimmen bedeute.

mit die feministische Idee eines notwendigen Zusammenhangs von *agency* als Iterabilität, Abweichung und Widerstand in Frage.

Saba Mahmood untersuchte in den 1990er Jahren die Moscheen-Bewegung in Ägypten und zeigte dabei auf, dass Frauen nicht nach Autonomie, sondern nach Frömmigkeit und Unterordnung streben. In dieser Bewegung erteilten sich Frauen aus unterschiedlichen sozioökonomischen Verhältnissen gegenseitig Unterricht, der sich auf die Lehre und das Studium islamischer Schriften, sozialer Praktiken und Formen des körperlichen Verhaltens richtete, die für die Kultivierung des idealen tugendhaften Selbst als wichtig erachtet wurden. Das ersehnte tugendhafte Selbst, das die Frauen durch ihre wiederholenden Praktiken herstellen wollten, ist ein scheues, bescheidenes, demütiges, ausdauerndes und ertragendes Wesen. Aus dieser Perspektive identifizierte Mahmood nicht nur das empirische Problem, dass *agency* nicht immer in Widerstand münden muss, sondern zeigte Handlungsmacht als Potenzial zur Selbst-Unterwerfung auf. Sie benannte somit ein Problem westlicher feministischer Theorienbildung, das durch die doppelte Bedeutung eines Verständnisses von Handlungsmacht als politisch und analytisch entsteht und Widerstand statt als Potenzialität als eine Notwendigkeit begreift. *Agency* umfasst nach Mahmood aber auch die freiwillige Unterwerfung unter religiöse Strukturen, die vom Patriarchat geprägt sind. Dies erfolgt ebenfalls durch den Körper und durch Wiederholungen der Erwartungen der gesellschaftlichen Ordnung. Ihr Ziel war nicht nur ein Verständnis von Differenz zwischen Frauen der westlichen und der muslimischen Lebenswelten, sondern eine Kritik an liberalen Ansätzen für illiberalen Gesellschaften; sie betonte, dass durch die Linse der Differenz *agency* nicht gleich Widerstand ist.

Mahmood zeigte, dass jene feministischen Arbeiten (wie meine), die sich eigentlich für das Aufzeigen der Handlungsmacht auch in männerdominierten oder patriarchalen Gesellschaften engagierten und liberale Ansätze in illiberalen Gesellschaften kritisch bewerteten, durch ihr Streben nach der Analyse von Handlungsmacht selbst zu einer universalistischen und auf Gleichheit ziellenden Perspektive von Geschlechteregalität beitrugen. Alle, die den Widerstand aus feministischer Perspektive neu definieren und verstehen wollten, wurden durch Mahmoods Arbeit aufmerksam gemacht, dass in muslimischen Gesellschaften widerständige Frauen durch ihre Handlungsmacht die hegemonialen Bedeutungen kultureller Praktiken nicht notwendigerweise untergraben müssen, um sich für ihre eigenen Interessen und Ziele zu engagieren. Saba Mahmoods Analysen machen deutlich, dass die Suche nach Widerständigkeit selbst einem westlichen oder liberal feministischen Begeh-

ren entspringt, das nicht alle Frauen und Gesellschaften einschließt. In dieser Suche nach Widerstand in den Abweichungen der Wiederholungen steckt also der hegemoniale Anspruch des westlichen Feminismus, der Handlungsmacht mit Widerstand oder zumindest gegenhegemonialen Strategien gleichsetzt. Die Praxis einer freiwilligen Unterordnung, die aber neue selbstbestimmte Handlungen beinhaltet, repräsentiert nach Mahmood zwar keinen Widerstand gegen männliche und göttliche Ordnungen, sehr wohl jedoch auch Handlungsmacht. Frauen in den Moscheen-Bewegungen entwickeln neue körperliche Modalitäten, die ihnen ermöglichen, ihre Pietät und Bereitschaft zur Unterordnung unter gesellschaftliche und göttliche Erwartungen zum Ausdruck zu bringen. Tugend wird zu *agency* und somit die Unterordnung zum Ziel der Handlungen. Die Pietätsbewegung verlangt Demut, Geduld, Fügsamkeit, Schüchternheit und die Frauen dieser Bewegung streben nach einer Unterordnung unter ein eindeutig patriarchal gerahmtes System und nicht nach Freiheit, Autonomie oder Selbstbestimmung. Die Frauen sind dabei nicht ohnmächtig, sondern wählen die Unterordnung als die bevorzugten Tugenden eines durch Wiederholungen hergestelltes Selbst.

Diese Kritik an der westlichen Konzeptualisierung von *agency* als Widerstand will aber muslimischen Frauen nicht ihre Handlungsmacht absprechen. Im Gegenteil soll verdeutlicht werden, dass sie in illiberalen Gesellschaften nur nicht nach einem westlichen Modell von Freiheit, sondern nach einem tugendhaften Selbst streben. *Agency* hat nicht nur empirisch eine andere Bedeutung, die Differenz verdeutlicht, sondern erfordert die Kritik an liberalen Positionen, die *agency* ausschließlich mit Widerstand verbunden sehen.

Wenn wir jedoch mit Mahmoods Kritik die Verwendung von *agency* als Potenzial für Veränderung und vor allem als Widerstandspotenzial in Frage stellen, müssen wir eine weitere Form der Macht berücksichtigen, die Geschlechterverhältnisse betrifft und muslimischen Frauen die Fähigkeit und Möglichkeit zur Selbstbestimmung abspricht. Es handelt sich um eine gesellschaftliche und politische Form von Feminismus (Okin 1999), der in erster Linie darauf abzielt, in meist homogenisierten ›anderen‹ Gesellschaften die Unterdrückung von Frauen zu identifizieren und dabei diese Gesellschaften insgesamt aufgrund ihrer Frauenfeindlichkeit abzuwerten. Diese Konstruktion der eigenen Überlegenheit wirkt sich dann, wie ich anhand eines weiteren Beispiels meiner eigenen ethnographischen Forschung zeigen werde, auf Politiken des Multikulturalismus und der Migration aus.

Müssen muslimische Frauen gerettet werden?

Die Untersuchung dieser historisch implizierten Machtverhältnisse führt statt zu einer Betonung der Selbstbestimmung von Frauen in illiberalen Gesellschaften zu liberal-feministischen Opferkonstruktionen, die Sarah Farris (2017) unter dem Stichwort »Femo-Nationalismus« zusammengefasst hat. Diese Form des Nationalismus verortet frauenfreundliche Haltungen und die Handlungsmacht von Frauen in liberalen Gesellschaften des globalen Nordens, die dann eben als frauenfreundlich und damit sozial überlegen eingestuft werden. Diesen angeblichen frauen- und schwulenfreundlichen Gesellschaften des ›Westens‹ wurden (insbesondere muslimische) Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens als besonders frauen- und queerfeindlich gegenübergestellt, in denen Frauen und LGBTIQ die Potenzialität von Handlungsmacht abgesprochen wird.

Das war selbstverständlich nicht die Intention der Anthropologie des Islam wie Saba Mahmood sie forderte, die ja Unterordnung unter göttliche und gesellschaftliche Erwartungen als wichtigstes Ziel der Pietätsbewegung durchaus als eine selbstbestimmte Handlung verdeutlichte. Auch aktuelle Arbeiten zum Islam mit Bezug zu Migration (Elliott 2021) betonen die Bedeutung von inneren oder emischen Logiken, um die Ziele von Frauen verstehen und adäquat diskutieren zu können. Aber die alten Muster der Opferkonstruktion bleiben neben diesen ethnographischen Arbeiten bestehen und breiten sich ›draußen‹, jenseits der Wissenschaft, in Politik und Gesellschaft als moralische Grenzziehungskategorien weiter aus.

Nach weit verbreiteten liberal-westlichen Vorstellungen sind muslimische Frauen des Nahen und Mittleren Ostens im Gegensatz zu christlich-jüdischen Gesellschaften in ihrer eigenen Umgebung unterworfen und müssen folglich gerettet werden. Der westlich-liberale Feminismus, der ohnedies ein belastetes Verhältnis zu Religionen und insbesondere zum Islam hat, suggeriert, dass *agency* ein Synonym für Emanzipation und Widerstand darstellt. Diese Konzeption schließt jedoch alle von Handlungsmacht aus, die keinen (wenn auch vielleicht nur individuellen) Gegenwillen zeigen und lässt diese anderen unweigerlich zu Opfern werden. Mit der Frage *Do Muslim Women Really Need Saving?* versuchte die US-amerikanische Anthropologin Lila Abu-Lughod (2002, 2013) diese weit verbreitete Annahme von muslimischen Frauen als Opfer ihrer Gesellschaften in Frage zu stellen. Mangelnde *agency* der Frauen wird ihrer Ansicht nach zu einer Bestätigung der geschlechtergerechten Überlegenheit des weißen Westens. Repräsentationen von Frauen als hilflos, unterdrückt

und ohne Zugang zu Bildung und Handlungsfähigkeit, können demnach zu Abwertungen führen, die Rettungsversuche legitim und ›Leitkulturen‹ genauso wie militärische Interventionen als Notwendigkeit erscheinen lassen. Der ›War against terrorism‹, den die Bush-Regierung nach den Anschlägen in den USA am 11. September 2001 führte, wurde in einer Radioansprache von der First Lady, Laura Bush, genau durch diese Befreiungslogik unterstützt, indem sie den Krieg gegen die Taliban als Rettung von Burka-tragenden Frauen beschreibt. »The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women« (Laura Bush, zitiert in Abu-Lughod 2002: 784). Abu-Lughod zeigt, wie dabei Kultur verdinglicht und vereinheitlicht wird und verweist auf die wahren Notlagen in Afghanistan, wie die Dichte an Landminen und die teilweise extreme Armut. Sie betont, dass Verschleierung oft mit einem Mangel an Handlungsfähigkeit verwechselt wird: »Not only are there many forms of covering, which themselves have different meanings in the communities in which they are used, but also veiling itself must not be confused with, or made to stand for, lack of agency« (ebd.: 786).

Vor diesem Hintergrund beginnen postkoloniale Feminist*innen nun die Handlungsmacht oder *agency* statt als Analyse des Widerstandes als ein Werkzeug der Unterordnung und Abwertung zu erforschen. Dies wird nicht nur durch westliche rechtspopulistische Politik, die Feminismus und Geschlechtergerechtigkeit als Mittel gegen Zuwanderung und Diversität einsetzt, sondern auch durch die politische Mitte erzeugt. Wenn Frauen diese Option, nach ihren Vorstellungen zu handeln, sich an Fügsamkeit und nicht an Widerstand auszurichten, völlig entzogen wird und sie als Opfer ihrer (reifizierten, homogenisierten und deterministischen) Kulturen gesehen werden, werden westliche Frauen durch diese Politiken zu ›freien Frauen‹ und das Kopftuch zu einem Ausdruck von Zwang und Unterdrückung (Sauer/Strasser 2008). Abu-Lughod setzt sich gegen diese Vereinfachungen der Konstruktionen von Tätern und Opfern und für den Respekt gegenüber kulturellen Differenzen, historischen Entwicklungen und Manifestationen von unterschiedlichen Strukturen ein (Abu-Lughod 2002: 787) und fordert schließlich neben Frauenrechten auch das Recht auf unterschiedliche Orientierungen in Bezug auf Macht und Freiheit. *Agency* als Forderung von westlichen Gleichheitsansprüchen an andere Frauen wird von einem analytischen und politischen Werkzeug selbst zu einem kritisch untersuchten Gegenstand, der zu unterschiedlichen Bedeutungen in verschiedenen Gesellschaften führen kann.

In meinen Forschungen zu ›Zwangsehen‹ in einer österreichischen Kleinstadt zeige ich, wie jene, die sich ›Einheimische‹ nannten, Freiheit für zuge-

wanderte Frauen aus der Türkei verlangten, auf einer migrationsskeptischen politischen Bühne jedoch zu Repressionen gegen Zuwanderung und Selbstbestimmung von Frauen beitragen. Die Skizzierung dieser Forschung ermöglicht mir hier zum einen, meine Spurensuche nach *agency* in der feministisch-ethnographischen Forschung fortzusetzen und zum anderen verdeutlicht sie, wie die Kritik am Mangel von Freiheit, Autonomie und Handlungsmacht nicht nur in den globalen Konflikten bedeutsam wird, sondern auch in den Diversitätsdebatten und Zuwanderungskrisen europäischer Länder.

Repressive Autonomie: Zur Kritik an femo-nationalistischen Grenzziehungen³

Nach turbulenten medialen und politischen Debatten über das ›Scheitern des Multikulturalismus‹ wurden seit der Jahrtausendwende in ganz Europa neue Maßnahmen zur sogenannten Integration von zugewanderten Minderheiten eingeleitet. In Ländern wie Österreich, Deutschland oder der Schweiz brachte dies vor allem den Diskurs des Anti-Multikulturalismus, der den Multikulturalismus selbst dort für räumliche Segregation, Arbeitslosigkeit oder hohe Drop-out-Raten in Schulen verantwortlich machte (Koopmans 2010), wo dieser nie explizit rechtliche Norm oder dominanter Diskurs gewesen ist. In der Folge des ›Abschieds vom Multikulturalismus‹ wurden also auch in den ehemaligen ›Gastarbeiterregimen‹ Integrationsdebatten verstärkt, Integrationsgipfel und Dialogforen abgehalten und Indikatoren für Integrationsbarometer entwickelt (D'Amato 2010; Hess et al. 2009; Strasser/Tošić 2014).

Eine Sonderstellung in der Liste der Bedrohungen, die mit Forderungen nach mehr Autonomie für Frauen in zugewanderten Kontexten beantwortet werden, kommt den sogenannten ›Kulturdelikten‹ zu, die auch als ›Gewalt im Namen der Ehre‹ oder ›traditionsbedingte Gewalt‹ bezeichnet werden. Die damalige österreichische Innenministerin Maria Fekter (Österreichische Volkspartei) bezeichnete mit Kulturdelikten »Taten, die nach österreichischen Gesetzen illegal sind, bei Ausländern [sic!] aber zur Tradition gehören.« Fekter forderte, dass man die Dinge beim Namen nennt und den Zugewanderten klar macht, dass sich alle in Österreich an ›unsere Wertordnung‹ zu halten haben (Die Presse, 7. August 2008). Diese ›Delikte‹ umfassen vor allem weib-

³ Dieser Abschnitt ist eine überarbeitete Fassung des Beitrages von Strasser (2014).

liche Beschneidung (FGM/C)⁴, Ehrenmorde, Zwangsheirat und Kinderheirat und rufen damit den Kampf gegen Gewalt an Frauen und Jugendlichen ›der anderen‹ auf den Plan. Die kulturelle Beweisführung mittels der Differenzierungsmerkmale Geschlechteregalität und sexuelle Autonomie gegen ›Türken‹ und ›Muslime‹ als frauenfeindlich und homophob wurde zu neuralgischen Punkten der grundsätzlichen Kritik am Multikulturalismus. Seit Ehrenmorde und Zwangsverheiratungen unter dem Stichwort ›traditionsbedingte Gewalt‹ verstärkt öffentlich thematisiert werden, werden homogenisierte Minderheiten verstärkt der Frauenfeindlichkeit bezichtigt. Sogar Befürworter*innen von multikulturalistischer Politik werden dadurch verunsichert, ob die mangelnde Durchsetzung von Menschen- und Frauenrechten (im Namen der Kultur) nicht ein grundsätzliches Überdenken von kulturellen Zugeständnissen erforderlich mache (Phillips 2007).

Geschlechtergerechtigkeit und der Schutz von Frauen vor allem in muslimischen Gesellschaften sind eine Konstante in der Migrationsdebatte und werden immer wieder herangezogen, um die Forderung nach ›Leitkulturen‹ und Abschiebungen von geflüchteten Männern aus muslimischen Ländern zu untermauern. Obwohl Frauen vor Ehen gegen ihren Willen und jeder Form von Gewalt selbstverständlich gesetzlich und gesellschaftlich geschützt werden müssen, werden jedoch die Handlungsmöglichkeiten von Frauen durch diese generalisierenden und abwertenden Diskurse eher eingeschränkt und nicht, wie gefordert, erweitert.

Die Kleinstadt, in der wir eine Forschung durchgeführt haben, ist eine ehemalige Industriestadt, was den hohen Anteil an Arbeitsmigrant*innen erklärt, die ab den 1960er Jahren in der damals weitgehend verlassenen und heruntergekommenen Innenstadt angesiedelt wurden. Die hohe Zahl von türkischen Familien im Zentrum der Stadt führte zur Zeit unserer Forschung zu großen Spannungen und zu einer überdeutlichen Grenzziehung zwischen einheimischer und zugewanderter oder ›türkischer‹ Bevölkerung. Diese Überbetonung von kulturellen Differenzen sorgte dafür, dass die ungerechte Verteilung von Ressourcen, mangelnde Anerkennung und fehlende politische Mitsprache – wesentliche Elemente von Gerechtigkeit (Fraser 2007) – nach

4 Weibliche Beschneidung wird in der politischen und wissenschaftlichen Debatte entweder *Female Genital Mutilation* (FGM) genannt, wenn die Betonung auf die Qual und die notwendige Bekämpfung der Gewalt gelegt wird, während andere die weniger moralisch aufgeladene Formulierung *Female Genital Cutting* (FGC) verwenden (Saharso 2008: 12f.).

wie vor kaum angesprochen wurden. Die Geschlechtergleichheit, die Anerkennung von Lesben und Schwulen, Respekt vor Demokratie und Diversität wurden zu den Aushängeschildern westlicher Demokratien erklärt, ohne dass die Politik entscheidende Maßnahmen dafür getroffen oder den Personen Handlungsmacht und Mitspracherecht zugestanden hätte. Die Angst und die Angstmacherei vor ›kulturellen Bedrohungen‹ führen zu Forderungen nach einem Ende der (ohnedies kaum umgesetzten) multikulturalistischen Zugeständnisse an ethnische und religiöse Minderheiten, um soziale Segregation, Radikalisierung und Gewalt an Frauen zu bekämpfen.

Diese Diskurse über Frauen als Opfer ihrer eigenen patriarchalen und ›importierten‹ Strukturen erreichten auch die Kleinstadt und erzeugten dort eine große Aufgeregtheit über die Unterdrückung und insbesondere die angebliche Zwangsverheiratung von jungen Frauen. Politiker*innen, Lehrer*innen und Sozialarbeiter*innen wurden zu Expert*innen, die alle von ›vielen‹ angeblichen Zwangsehen zu berichten wussten. Die neuen nationalen und europäischen Gesetze wurden daher begrüßt: Strafen für Zwangsverheiratungen wurden erhöht, um vor allem abschreckend zu wirken. Alle potenziell mitwirkenden Personen sollten bestraft werden und Ehen mit Menschen aus der Türkei sowie der ständige Familiennachzug sollten endlich unterbunden werden. Die von diesen Maßnahmen bedrohten als ›Türken‹ bezeichneten Einwohner*innen der Kleinstadt waren entsetzt. Sie äußerten sich ebenfalls klar gegen Zwangsehen, bewerteten diese jedoch als Ausnahme. Sie beteuerten, dass gute Eltern ihren Mädchen einen passenden und verantwortungsbewussten Mann wünschen würden, die arrangierten Ehen aus der Generation der jetzigen Mütter stammten oder dass es sich lediglich um Gerüchte über ›Zwangsehen‹ handelte. Die Aussagen dazu bewegten sich meist zwischen empörter Zurückweisung und bemühter Verharmlosung. Sie verteidigten jedoch das Recht der Eltern, bei der Suche eines guten Ehepartners zu helfen und den Wunsch der meisten jungen Frauen, den Normen zu entsprechen. Ein ›türkischer‹ Sozialarbeiter war auch überzeugt, dass die Mädchen die Gesetze genau kennen würden und die Eltern mit den österreichischen Behörden unter Druck setzen könnten. Die seltenen Begegnungen zwischen ›Einheimischen‹ und ›Türken‹, das konnten wir aus dieser Forschung lernen, haben bemerkenswerte Folgen für die Stadt, da sich gegenseitige Ablehnung und Verachtung im Wesentlichen auf Gerüchte und Zuschreibungen stützen.

Bei genauerem Hinsehen (Schiffauer 2010) stellten sich die Erzählungen der sogenannten Expert*innen zu einem großen Teil als nicht nachweisbare Vermutungen heraus oder führten statt zu den »unzähligen Zwangsverheira-

tungen in den Sommerferien in der Türkei« (wie eine Lehrerin meinte) immer wieder zu drei jungen Frauen, von denen ich schließlich zwei kennenlernte. Eine Frau wurde tatsächlich von ihrer Mutter bedroht und sollte in der Türkei mit einem Verwandten verheiratet werden. Die junge Frau vertraute sich einem Arbeitskollegen an und ging auf dessen Rat zur Polizei. Die Familie wurde aufgesucht, ihre Pässe eingezogen und die junge Frau konnte nach dieser Intervention durchsetzen, dass sie einen Mann ihrer Wahl heiraten konnte. »Diese unglückliche Ehe habe ich mir nun selbst zuzuschreiben«, kommentierte sie frustriert. Der Druck war enorm und der versuchte Zwang für die junge Frau eine große Belastung, den sie aber ohne endgültige Trennung von ihrer Familie abwenden konnte.

Die anderen zwei Fälle waren komplexer, fielen aber nicht unter die neuen Gesetzgebungen zu Zwangsverheiratung oder Nötigung. Es handelte sich in einem Fall eindeutig um Gewalt gegen Frauen, verbunden mit kriminellen Machenschaften, die durch eine wichtige Unterstützung der Interventionsstelle gegen Gewalt, polizeiliche Abklärungen und schließlich eine Gefängnisstrafe beendet werden konnte. Die Flucht der jungen Frau vor ihrem kriminellen Vater führte erst in eine arrangierte Ehe, die in einer Scheinehe mit einem schwulen Mann endete. Als die junge Frau bemerkte, dass nicht ihr Mann, sondern nur dessen Mutter Interesse an ihr hatte, um die sexuelle Orientierung ihres Sohnes zu verbergen, war sie empört: »Ich habe meine Jungfräulichkeit doch nicht umsonst aufgehoben!« und ließ sich scheiden. Sie ist in der Zwischenzeit mit einem Österreicher verheiratet, mit dem sie eine Tochter hat – eine Ausnahme, die ihrer sozialen Isolation unter den ›Türken‹ zuzurechnen ist. Bemerkenswert war in diesem Fall die Stärke der jungen Frau, die nach all den gewalttamen Erfahrungen handlungsfähig geblieben ist. Der dritte Fall betrifft eine Ehe zwischen zwei Geschwisterpaaren, in der nur eine Ehe glücklich verläuft, während das andere Paar sich scheiden lassen möchte. Eine Trennung könnte jedoch (aufgrund eines zu befürchtenden Familienstreits) auch das Glück ihrer Geschwister gefährden. Auch das ist eine durch normative Erwartungen belastende Situation, nur die Gesetze gegen Zwangsehen können dagegen nichts ausrichten, alle vier Personen haben der Ehe freiwillig zugestimmt.

Der Streit um den Multikulturalismus wurde auch als eine feministische Debatte ausgetragen. Susan Okins (1999) provokante Frage, ob der Multikulturalismus Frauen zusätzlich benachteiligen würde und damit schlecht für Frauen sei (*Is multiculturalism bad for women?*), löste heftige Kontroversen unter feministischen Wissenschaftler*innen aus. Nach Okin schränkt die Durchsetzung

von Rechten für Minderheiten die Autonomie von Frauen innerhalb dieser ethnischen oder religiösen Gruppen und damit in den multikulturellen Gesellschaften ein. Daher ist aus ihrer liberal-feministischen Perspektive eine Kritik an den blinden Flecken multikulturalistischer Theorien und Politiken unumgänglich. Unni Wikan (2002), ebenfalls dem liberalen Flügel zuzuordnen, sprach in diesem Zusammenhang sogar von »großzügigem Verrat« an jungen Frauen, denen im Namen der Anerkennung von Kultur Unterstützung durch westlich-liberale Staaten beim Kampf um Freiheit versagt bliebe. Die gleichzeitige Forderung nach dem Recht auf Differenz und dem Schutz von »Minderheiten innerhalb von Minderheiten« oder gefährdeten Individuen wie Frauen, Lesben und Schwule begründen die Schwäche des Multikulturalismus, oder die »multicultural vulnerability« (Shachar 2000).

Im Zentrum der feministischen Debatten um die Zurückweisungen des Multikulturalismus in der EU standen die Morde an Fadime Şahindal 2003 (Schweden) und Hatun Sürütü 2005 (Deutschland) und (höchst emotionale) Berichte von jungen Frauen über ihr Leben mit Zwang und Gewalt im Inneren ethnischer und religiöser Minderheiten (Strasser 2014; Wikan 2008). Das darum entstandene Medienereignis und eine große Zahl an Konferenzen und Initiativen heizten Vermutungen über hohe Dunkelziffern von Ehrenmorden, Zwangsverheiratungen und Genitalbeschneidungen weiter an. Globale und nationale Initiativen gegen Gewalt im Namen der Ehre, Expert*innen-Meetings, wissenschaftliche Studien und neue gesetzliche Regulierungen sollten diese Phänomene der traditionellen oder auf Kultur basierenden Frauenunterdrückung in zugewanderten Minderheiten bekämpfen (Schiller 2010; Strasser/Holzleithner 2010).

Zwangsehen wurden medial besonders umfangreich diskutiert und in vielen Ländern unter Strafe gestellt. Die Erhöhung des Strafmaßes für die Verantwortlichen bei Zwangsehen und die Ausdehnung des Kreises der Beschuldigten stellte sich bald als unwirksam heraus (Beclin 2010). Da junge Frauen ihre Familie selten vor Gericht zerren (schon gar nicht, wenn Gefängnisstrafen drohen) beweist dieser Misserfolg natürlich nicht, dass es keinen Zwang bei Eheschließungen gibt. Es zeigt nur, dass präventive Maßnahmen sinnvoller sind und dass Schutzeinrichtungen installiert werden müssen, damit Mädchen und Frauen, aber auch Männern, die aus einer erzwungenen Ehe fliehen wollen, eine Unterkunft angeboten werden kann. Doch trotz der hohen medialen Aufmerksamkeit und dem oftmals ausgesprochenen politischen Willen fehlen effektive Maßnahmen in den meisten europäischen Ländern bis heute. Die Formen von »Gewalt im Namen der Tradition« wurden in dieser Zeit jedoch

zu einem gewichtigen Argument für die Forderungen nach dem Rückzug vom Multikulturalismus.

Kultur wurde in diesen Debatten, unabhängig von der komplexen wissenschaftlichen Debatte zu diesem Begriff seit den 1990er Jahren, in der Öffentlichkeit eine deterministische Wirkung zugesprochen. Bezeichnungen wie ›Gewalt im Namen der Tradition‹ oder ›kulturbedingte Gewalt‹ weisen auf diese enge Verbindung von Gewalt mit Kultur oder genauer gesagt auf den Vorwurf, dass manche Kulturen ›gewaltvoll‹ seien und sich deshalb entweder verändern oder auflösen sollten (Okin 1999). Liberale Feministinnen stärkten somit den Ruf nach gemeinsamen Grundwerten und neuen Integrations- und Ausgrenzungsinitiativen. Insbesondere nach dem langen Sommer der Migration 2015/16 wurden diese Begründungen, nach einer kurzen Periode der ›Willkommenskultur‹, für die Forderung nach Abschreckung, Ausweisung und Abschiebung von geflüchteten Männern verwendet (Strasser 2022). So werden Femizide (ein zunehmend erkanntes und diskutiertes Phänomen in viele europäischen Ländern) medial immer wieder ethnisch gedeutet und somit die Verantwortung ausgelagert.

In der darauffolgenden ebenfalls feministischen Kritik an den liberalen oder femo-nationalistischen Positionen wurde auch verlangt, dass Frauen, Kinder, Alte und sexuelle Minderheiten genauso wie minorisierte nationale, ethnische oder religiöse Gruppen besonders beachtet und vor jeder Form von Gewalt geschützt werden müssen. Doch gleichzeitig verlangten Vertreter*innen dieser Position, dass der Schutz nicht den Rückzug vom Recht auf Differenz bedeuten dürfe und dass kulturalistische Zuschreibungen vermieden werden müssen. Es mehrten sich also die Stimmen, die homogenisierende und abwertende Diskurse ›im Namen der Geschlechteregalität‹ als strukturelle Gewalt kritisierten und versuchten, einen sich ausbreitenden Generalverdacht gegen Zugewanderte, Neuzuwanderung und Diversität zu verhindern (Phillips 2007; Razack 2004; Strasser/Holzleithner 2010; Volpp 2001).

»Multiculturalism became the scapegoat for an extraordinary array of political and social evils, a supposedly misguided approach to cultural diversity that encouraged men to beat their wives, parents to abuse their children, and communities to erupt in racial violence.« (Phillips 2007: 3)

Vielen Feministinnen wurde es unter den Bedingungen des Anti-Multikulturalismus ein Anliegen, einen produktiven Umgang mit der schwierigen Be-

ziehung zwischen zentralen Begriffen dieser Debatte zu entwickeln. Viktimisierungen von Frauen aus minorisierten Kontexten wurden genauso hinterfragt wie kulturelle Homogenisierungen und gesetzliche Normierungen zur Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen ‚im Namen der Ehre‘. Neben sozialer Gleichheit und kultureller Differenz wurde auch das Verhältnis zwischen Kultur und Autonomie diskutiert. Dabei muss der Kulturbegriff ebenso wie jener der Autonomie angemessen formuliert werden.

»Nur auf Grundlage einer Konzeption von Kultur, die deren prozesshaften Charakter ebenso einfangen kann wie die Tendenz, Kultur im Alltag zu essentialisieren und zu politisieren, kann ein brauchbarer normativer Vorschlag entwickelt werden, der die Anliegen der Geschlechtergleichheit und der sexuellen Autonomie in ihren jeweiligen kulturellen Kontexten annehmbar macht. Autonomie wird dabei selbst als eingebettet in und als Ausdruck von kulturellen Prozessen begriffen.« (Holzleithner/Strasser 2010: 27)

Aus einer liberalen Perspektive wurde sexuelle Autonomie zunehmend zu einem unverzichtbaren Kennzeichen von Demokratie, während sich aus einer komplexeren auf Diversität und Intersektionalität pochenden Perspektive die Forderung nach Autonomie verstärkt als ein Mittel der Repression darstellte und damit als eine auf Geschlecht basierende Variante von ›repressiven Liberalismus‹ verwies. Die EU-Richtlinie 2003/86/EG zu Familienzusammenführung zeigt besonders deutlich, wie der Kampf gegen Gewalt an Frauen in einem Klima des Anti-Multikulturalismus zu Ausgrenzungen beiträgt und schließlich statt zu mehr Autonomie zu verstärkter Kontrolle von Frauen, transnationalen Ehen und Migration beiträgt. Um dem angeblich naiven Multikulturalismus Einhalt zu gebieten und die befürchteten Zwangsehen zu verhindern, wurde den Mitgliedsstaaten die Erlaubnis zur Einführung eines Mindestalters bei der Familienzusammenführung mit Drittstaatsangehörigen eingeräumt. Obwohl die entsprechende EU-Richtlinie Familienzusammenführung als wesentliche Voraussetzung von Integration bezeichnet, wird die Einführung eines Mindestalters von maximal 21 Jahren erlaubt.

»Zur Förderung der Integration und zur Vermeidung von Zwangsehen können die Mitgliedstaaten vorsehen, dass der Zusammenführende (sic!) und sein Ehegatte (sic!) ein Mindestalter erreicht haben müssen, das höchstens auf 21 Jahre festgesetzt werden darf, bevor der Ehegatte (sic!) dem Zusammenführenden (sic!) nachreisen darf.« (Richtlinie 2003/86/EG, Artikel 4)

Auch wenn die Vereinbarkeit dieser Fakultativklausel mit der Europäischen Menschenrechtskonvention (Artikel 8 und 12)⁵ zumindest fraglich ist, haben Großbritannien, Frankreich, Norwegen und Dänemark seither Mindestaltersgrenzen zwischen 18 und 24 Jahren eingeführt. Durch diese Maßnahme werden jedoch nicht einzelne kriminelle Fälle von Zwangsverheiratung behandelt, sondern alle Drittstaatsangehörigen, wenn nicht kriminalisiert, so doch in gravierender Weise benachteiligt. Dass diese Option weniger Zwangsehen verhindert, sondern generell transnationale Ehen erschwert und die Zuwanderung nach Europa verstärkten Kontrollen aussetzt, liegt auf der Hand. Damit bestätigt diese Maßnahme die vorherrschende medial vermittelte öffentliche Meinung in ihrer generalisierenden Annahme, dass »importierte Traditionen« von allen Angehörigen einer ethnischen Gruppe geteilt würden. Aus dem Schutz vor Zwangsehe wird somit eine handfeste indirekte und direkte Diskriminierung, die davon ausgeht, dass alle Jugendlichen und Frauen der zugewanderten Minderheiten geschützt werden müssen.

Diese Sichtweise von Kultur als deterministisch und die Einschränkung von transnationalen Eheschließungen führen nicht zu mehr Autonomie und Handlungsmacht von jungen Frauen, sehr wohl aber zu einem abnehmenden Vertrauen in die Behörden und Institutionen der europäischen Gesellschaften. Der Streit um den Multikulturalismus mündete gestützt auf Debatten um Demokratiefähigkeit, räumliche Segregation, Arbeitslosigkeit, Kriminalität und nicht zuletzt auf Gewalt gegen Frauen in einen Anti-Multikulturalismus und die Forderung nach einer neuen effektiveren Politik der Anpassung. Die EU-Kommission reagierte mit einer Integrationsagenda (2005), die im Namen der Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen zunehmend Regulierung von Migration betreibt, die jedoch zugewanderte oder zuwanderungswillige Frauen unter den Verdacht von Zwangs- und Scheinehe stellt. Der Kampf gegen Gewalt an Frauen verwandelte sich durch die gesetzten Maßnahmen und die dominanten Diskurse zu einem weiteren Beitrag des Liberalismus, der mit illiberalen Mitteln weitere Ungleichheit erzeugt. Statt Frauen mit mehr Freiheit und Selbstbestimmung auszustatten, werden sie einer »repressiven Autonomie« (Strasser 2014) unterworfen. Die Forderung nach Autonomie wird in ihrem Effekt repressiv, wenn sie, statt Selbstbestimmung und Geschlechteregalität zu fördern, die Unterordnung von minorisierten Frauen gegenüber »einheimischen« oder dominanten Entwürfen von Gesellschaft

5 Siehe https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_deu, Aufruf am 10.10.2024

sicherstellt. Diese Wirkung erklärt zugleich das überraschend große Interesse von konservativen Parteien und patriarchalen Bünden an Frauenrechten und den Rückzug vom Multikulturalismus.

Agency als komplexe Praxis der Unterordnung: abschließende Bemerkungen

Die Kontingenz der Geschlechterdifferenz und Notwendigkeit der Performativität von Geschlecht ermöglicht auch Umdeutungen, Abweichungen und Widerstand. Ethnographische Forschungen dazu zeigen Unterordnung und gegenhegemoniale Strategien und damit, dass Frauen in patriarchalen Kontexten nicht passive Opfer sind, sondern *agency* haben und die Herstellung von Geschlechterdifferenz nicht nur umsetzen und wiederholen, sondern durchaus auch aufweichen, umdeuten und nützen. Die Kritik am poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Ansatz, der Handlungsmacht vor allem als weiblichen Widerstand versteht, ermöglicht die Komplexität unterschiedlicher Antworten auf Geschlechterdiskurse einzubeziehen und diverse Achsen der Macht und unterschiedliche Praxis als Handlungsmacht zu verdeutlichen. *Agency* ist somit auch in dieser Auslegung zugleich analytisch und politisch. Verstärkt wird dieses Gewebe aus Politik und Analyse, wenn wir *agency* auch als Werkzeug nationalistischer Politik betrachten und repressive und anti-liberale Methoden aufdecken, die im Namen der Geschlechtergerechtigkeit, Handlungsmacht, Freiheit und Autonomie fordern, aber Frauen und sexuelle Minderheiten ›der Anderen‹ abwerten und in einen Opferdiskurs verbannen, um die eigene Gesellschaft als die moralisch überlegene aufzuwerten. Diese kritische Perspektive auf Handlungsmacht zeigt, dass rassistische, anti-muslimische, nationalistische und manche liberal-feministische Perspektiven die Gleichstellung der Geschlechter zur Rechtfertigung einer Rhetorik und Politik der Überlegenheit nutzen, indem sie muslimische Männer als gefährlich für die westliche Gesellschaft und als Unterdrücker von Frauen darstellen und die Notwendigkeit betonen, muslimische Frauen und queere Migrant*innen vor diesen zu retten.

Agency als Fokus ethnographischer Untersuchungen ermöglicht eine kritische Reflexion der gesellschaftlichen und politischen Anwendungen des Begriffes und liefert wesentliche Erkenntnisse für die konzeptuelle Überarbeitung für die Praxis. In Wissenschaft, Sozialarbeit und Politik brauchen wir daher einen vorsichtigen, reflexiven und umsichtigen Umgang mit Handlungs-

macht. *Agency* kann in der Wissenschaft als kreatives Instrument der Untersuchung von Selbstbestimmung dienen, bestehende Differenzen im Konzept identifizieren und doch in der Praxis rasch in eine nicht intendierte nationalistische, anti-muslimische und rassistische Politik münden. Soziale Arbeit als Kritik dieser Ungleichbehandlung muss politisch und somit systemkritisch sein, da sie als institutionelle Arbeit immer reproduziert, wiederholt, wiederherstellt und selten unterbricht und transformiert. Soziale Arbeit und Sozialanthropologie weisen Ähnlichkeiten auf: Beide identifizieren Ungleichheit und versuchen sie zu bekämpfen – es gibt in beiden keinen neutralen oder unschuldigen Ort, der es erlaubt, Begriffe *nicht* stets erneut zu hinterfragen und diese einer Untersuchung zu unterziehen.

Zitierte Literatur

- Abu-Lughod, Lila (2002): »Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others«, in: American Anthropologist 104(3), S. 783–790.
- Abu-Lughod, Lila (2013): Do Muslim Women need Saving? Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beclin, Katharina (2010): »Rechtliche und politische Strategien gegen Zwangsehen in Österreich«, in: Sabine Strasser/Elisabeth Holzleithner (Hg.), Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Campus, S. 144–164.
- Boddy, Janice (1989): Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan, Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, London/New York: Routledge.
- Butler, Judith (2011): Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex, London/New York: Routledge.
- Butler, Judith (2014): Performative Agency. In The Limits of Performativity, London/New York: Routledge.
- D'Amato, Gianni (2010): »Switzerland: A Multicultural Country without Multicultural Policies«, in: Steven Vertovec/Susanne Wessendorf (Hg.), The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices, Oxon/New York: Routledge, S. 130–151.

- Die Presse (2008): Ausländerkriminalität: Fekter will »Kulturdelikt« einführen, siehe <https://www.diepresse.com/404624/auslaenderkriminalitaet-fekter-will-kulturdelikt-einfuehren>, Aufruf am 23.09.2024.
- Elliott, Alice (2021): *The Outside: Migration as Life in Morocco*, Bloomington: Indiana University Press.
- Farris, Sarah (2017): *In the Name of Women's Rights. The Rise of Fem-nationalism*, Durham, NC: Duke University Press.
- Fraser, Nancy (2007): »Re-framing Justice in a Globalizing World«, in: Nancy Fraser/Pierre Bourdieu/Terry Lovell (Hg.), *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice*, London: Routledge, S. 17–35.
- Giddens, Anthony (1976): *New Rules of Sociological Methods*, London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony (1998): »Structuration Theory«, in: Anthony Giddens/Christopher Pierson (Hg.), *Conversation with Anthony Giddens. Making Sense of Modernity*, Malden, MA: Blackwell, S. 75–93.
- Godelier, Maurice (1986): *Die Produktion der Großen Männer: Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hg.) (2009): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Holzleithner, Elisabeth/Strasser, Sabine (2010): »Multikulturalismus im Widerstreit. Debatten über kulturelle Diversität, Geschlechtergleichheit und sexuelle Autonomie«, in: Sabine Strasser/Elisabeth Holzleithner (Hg.), *Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 27–46.
- Joppke, Christian (2004): »The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Politics«, in: *The British Journal of Sociology* 55(2), S. 235–275.
- Joppke, Christian (2007): »Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe«, in: *West European Politics* 30(1), S. 1–22.
- Koopmans, Ruud (2010): »Tradeoffs between Equality and Difference. Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(1), S. 1–26.
- Mahmood, Sabah (2001): »Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival«, in: *Cultural Anthropology* 16(2), S. 202–236.

- Mahmood, Sabah (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mathieu, Nicole-Claude (1991): *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Éditions Côté-femmes.
- Mayers, Diana T. (o.J.): »Feminist Theories of Agency«, in: Britannica: Philosophical Feminism, siehe <https://www.britannica.com/topic/philosophic-al-feminism/Feminist-theories-of-agency>, Aufruf am 08.10.2024.
- Okin, Susan M. (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Phillips, Anne (2007): *Multiculturalism Without Culture*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Puar, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC: Duke University Press.
- Raithelhuber, Eberhard (2008): »Von Akteuren und agency – eine sozialtheoretische Einordnung der structure/agency-Debatte«, in: Günther Homfeldt/Wolfgang Schröer/Cornelia Schweppe (Hg.), *Vom Adressaten zum Akteur. Soziale Arbeit und Agency*, Opladen: Verlag Barbara Budrich, S. 17–46.
- Razack, Sherene H. (2004): »Imperiled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilized Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages«, in: *Feminist Legal Studies* 12(2), S. 129–174.
- Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hg.) (2008): *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien: Promedia Verlag.
- Schäfer, Hilmar (2016): »Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 137–160.
- Schiller, Maria (2010): »Zwangsverheiratung im Fokus. Ein Vergleich von Auftragsstudien in europäischen Ländern«, in: Sabine Strasser/Elisabeth Holzleithner (Hg.), *Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 47–70.
- Shachar, Adelet (2001): *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strasser, Sabine (1995): *Die Unreinheit ist fruchtbar! Grenzüberschreitungen in einem türkischen Dorf am Schwarzen Meer*, Wien: Wiener Frauenverlag.

- Strasser, Sabine (2006a): »Spirit Possession in Turkey«, in: Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality and Health, Leiden/Boston: Brill, S. 438–439.
- Strasser, Sabine (2006b): »Krise oder Kritik? Zur Ambivalenz von weiblicher Besessenheit als translokale Strategie«, in: Ernestine Wohlfart/Manfred Zaumseil (Hg.), Transkulturelle Psychiatrie – interkulturelle Psychotherapie. Interdisziplinäre Theorie und Praxis, Berlin: Springer, S. 299–312.
- Strasser, Sabine (2010): »Ist der Multikulturalismus noch zu retten? Ein Konzept auf dem Prüfstein von Wissenschaft Politik und Recht«, in: Sabine Strasser/Elisabeth Holzleithner (Hg.), Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Campus, S. 342–366.
- Strasser, Sabine (2014): »Post-Multikulturalismus und »repressive Autonomie«: sozialanthropologische Perspektiven zur Integrationsdebatte«, in: Boris Nieswand/Heike Drotbohm (Hg.), Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung, Berlin: Springer, S. 41–67.
- Strasser, Sabine (2022): »Ambivalences of Un/Deservingness: Tracing Vulnerability in the EU Border Regime«, in: Jelena Tošić/Andreas Streinzer (Hg.), Deservingness – Reassessing the Moral Dimensions of Inequality, New York/Oxford: Berghahn, S. 251–277.
- Strasser, Sabine/Holzleithner, Elisabeth (Hg.) (2010): Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Campus.
- Strasser, Sabine/Tošić, Jelena (2014): »Egalität, Autonomie und Integration: Post Multikulturalismus in Österreich«, in: Boris Nieswand/Heike Drotbohm (Hg.), Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung, Berlin: Springer, S. 123–150.
- Strathern, Marilyn (1990): The Gender of the Gift, Berkeley, CA: University of California Press.
- Volpp, Leti (2001): »Feminism versus Multiculturalism«, in: Columbia Law Review 101(5), S. 1181–1218.
- Wikan, Unni (2008): »Das Vermächtnis von Fadime Şahindal«, in: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia, S. 98–117.
- Wikan, Unni (2002): Generous Betrayal. Politics of Culture in the New Europe, Chicago: University of Chicago Press.

Zaharijević Adriana (2021): »On Butler's Theory of Agency«, in: Annemie Halsema/Katja Kwastek/Roel van den Oever (Hg.), *Bodies That Still Matter: Resonances of the Work of Judith Butler*, Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 21–30.

