

Feminismus und Islam

Emanzipationsansprüche einer multikulturellen Gesellschaft

BIRGIT ROMMELSPACHER

In der Auseinandersetzung mit ‚dem‘ Islam ist die Frauenfrage in den meisten westeuropäischen Ländern in den letzten Jahren zu einem wichtigen Prüfstein geworden. Die Gleichberechtigung der Frauen gilt als Voraussetzung für die Integrationsfähigkeit ‚des‘ Islam in die Gesellschaft. Sollte er sich nicht auf diesen Grundsatz verpflichten, dann hätte er kein Platz in einer modernen Demokratie.

Dabei fragt sich zunächst, warum die Frauenfrage so ins Zentrum der Debatten geraten ist, hat sie doch im Allgemeinen in der Politik keineswegs oberste Priorität. Auch machen sich unversehens viele Menschen für die Frauenfrage stark, die vorher nie mit dieser Thematik befasst waren.

Eine Erklärung dafür lässt sich am ehesten finden, wenn wir uns den gesellschaftspolitischen Kontext näher betrachten, in dem die Frauenthematik virulent wurde. Die Emanzipation muslimischer Frauen stand nämlich keineswegs seit Beginn der Einwanderung angeworbener Arbeiter und Arbeiterinnen aus der Türkei in den 60er Jahren im Vordergrund, sondern wurde erst ab etwa den 90er Jahren immer mehr zu einem öffentlichen Thema. Das war die Zeit, in der die Politik der BRD sich nach jahrzehntelangem Zögern allmählich dazu durchrang, zu akzeptieren, dass Deutschland ein Einwanderungsland geworden war. Damit veränderte sich auch der Inhalt der Debatten: Zuvor standen vor allem politische und ökonomische Fragen im Vordergrund, also ob die sogenannten Gastarbeiter und Gast-

arbeiterinnen der deutschen Ökonomie dienlich sind oder im Gegenteil, Arbeitsplätze für Deutsche bedrohen, sowie die Frage, welchen politischen Status diesen ‚Gastarbeitern‘ und ‚Gastarbeiterinnen‘ zugestanden werden konnte und sollte. Nun verschob sich die Frage vielmehr darauf, welche Einwanderer und Einwanderinnen die Mehrheitsgesellschaft akzeptieren kann und will, und welche als so fremd gelten, dass sie glaubt, sie nicht in diese Gesellschaft integrieren zu können.

Deshalb wird seit geraumer Zeit intensiv darüber diskutiert, was das ‚Wir‘ dieser Gesellschaft ausmacht und wer für sie als fremd gilt. Im Fokus stehen also nicht mehr so sehr Strategien politischer Abwehr, sondern vielmehr *kulturelle Grenzziehungen*. Interessant ist in dem Zusammenhang, dass in den letzten Jahren laut ALLBUS¹ die Toleranz der alteingesessenen Deutschen gegenüber den Einwandern und Einwanderinnen kontinuierlich angestiegen ist. Auf der anderen Seite aber fordern sie von ihnen immer rigorosere deren Anpassung ein (vgl. Flam 2007: 241). Damit spiegeln diese Einstellungsänderungen in der Bevölkerung ziemlich genau die Entwicklung der offiziellen Politik wieder: Auch hier wird die Tatsache der Einwanderung kaum mehr in Frage gestellt, der Fokus richtet sich vielmehr auf die Frage möglicher kultureller Spannungen und Konflikte.

Im Zuge dieses *cultural turn* sind ‚Gastarbeiter‘ beziehungsweise ‚Ausländer‘ zu ‚Muslimen‘ geworden. Das heißt die Einwanderung wurde immer mehr in einen religiösen Kontext gestellt, indem die Einwanderer und Einwanderinnen in erster Linie danach beurteilt wurden, welcher Religion sie mutmaßlich angehören – zumindest wenn es um den Islam geht. Denn in dem Zusammenhang wurde die Gruppe der (vermeintlichen) Muslime als besonders problematisch herausgegriffen und zum Prototyp des Fremden gemacht². Insofern kann man auch von einer Islamisierung der Einwanderungsdebatte sprechen.

1 ALLBUS, Abk. für Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften bezeichnet eine repräsentative Befragung, die seit 1980 im regelmäßigen Abstand von zwei Jahren in der BRD durchgeführt wird.

2 Ein polemischer Ausdruck für diesen cultural shift ist etwa, dass die NPD früher mit dem Slogan „deutsche Arbeitsplätze nur für Deutsche“ für sich warb, während sie heute in erster Linie mit ihrem Kampf gegen den Moscheebau für sich agitiert.

Mit dieser Islamisierung gerieten auch immer mehr die Frauen in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. War vorher nahezu ausschließlich von ‚dem‘ männlichen Gastarbeiter³ die Rede, so schienen nun die Frauen das Problem zu sein. Das ist insofern nicht verwunderlich, als Frauen in soziokulturellen Auseinandersetzungen oftmals zu Repräsentantinnen des eigenen wie auch des fremden Kollektivs gemacht werden. Frauen werden, wie Nira Yuval-Davis formuliert, oft in die Rolle gedrängt, „die Bürde der Repräsentation“ zu übernehmen, indem sie sowohl persönlich, als auch kollektiv als symbolische Trägerinnen der kollektiven Identität und Ehre konstruiert werden (Yuval-Davis 1997: 45). Und das gilt in der heutigen Debatte nicht nur für die muslimischen, sondern auch für die christliche Frauen der Mehrheitsgesellschaft. Diese sollen als ‚emanzipierte Frauen‘ Demokratie und Freiheit symbolisieren, während ‚die‘ Muslima zum Prototyp von Traditionalität und Repression gemacht wird.

Wenn wir also nach den Emanzipationsanforderungen in der multikulturellen Gesellschaft fragen, dann müssen wir zunächst klären: Wer ordnet die Frauen wie in der Gesellschaft ein? Wer definiert was Emanzipation ist? Und für wen und wie wirken sich diese Diskurse auf die tatsächlichen Positionen der verschiedenen Frauen in der Gesellschaft aus? Das heißt, es muss gefragt werden, was heißt Emanzipation aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft, was aus Sicht der Musliminnen, und wie wird anhand dieser Auseinandersetzungen die Beziehung zwischen Mehrheit und Minderheit in dieser Gesellschaft verhandelt?

DER BLICK AUF ‚DIE‘ MUSLIMISCHE FRAU

Inzwischen gibt es eine große Zahl von Analysen, die zeigen, welches Bild in den Pressemedien wie auch in der wissenschaftlichen Literatur oder auf dem Sachbuchmarkt über die ‚muslimische‘ Frau verbreitet wird (vgl. etwa eine aktuelle Zusammenstellung in Schneiders 2009). Fast durchgehend wird hier ein Bild gezeichnet, das muslimische Frauen als unterdrückt und ohne eigene Subjektivität darstellt. Nur vereinzelt wird auch aus Sicht der

3 Obgleich bereits in den 60er Jahren etwa 20% der Einwanderer Frauen waren, die sogenannten Pioniermigrantinnen, die von sich aus eine Arbeit in Deutschland suchten.

muslimischen Frauen selbst berichtet. Das gilt jedoch nicht für die muslimischen Frauen, die das Bild von der unterdrückten Muslima bestätigt haben. So haben Autorinnen wie Necla Kelek und Seyran Ateş in der deutschen Debatte besonders viel Aufmerksamkeit gewonnen. Ihnen wird auch aufgrund ihrer Herkunft eine besondere Glaubwürdigkeit zugesprochen. Dabei vertritt vor allem Necla Kelek eine stark polarisierende Position:

Sie konzentriert sich in ihren Publikationen vornehmlich auf extreme Formen der Gewalt, wie Zwangsheirat und Ehrenmorde und zeichnet ein recht grobschlächtiges Bild von dem Geschlechterverhältnis, indem gewalttätige Männer ohnmächtigen Frauen gegenübergestellt werden (vgl. Kelek 2006 a und b). In solch polarisierende Bilder passt jedoch z.B. nicht die Tatsache, dass auch Männer Opfer von Zwangsverheiratung werden, ebenso wenig wie die Tatsache, dass vielfach auch Frauen an der Durchsetzung dieser Verheiratungen beteiligt sind. Frauen können, wie die feministische Debatte der letzten Jahrzehnte zeigte, Mittäterinnen oder auch Täterinnen sein. Die patriarchalen Machtverhältnisse sind nicht einfach als polare Gegensätze zu verstehen, sie sind vielschichtiger und widersprüchlicher. Auch Frauen kommt je nach Kontext Macht zu, was jedoch nicht heißt, dass sie damit die übergreifenden männlichen Machtstrukturen außer Kraft setzen. Insofern sind Männer und Frauen Teil eines Systems mit unterschiedlichen Optionen in unterschiedlichen Kontexten. Gendertheorien versuchen, diese Tatsache konzeptionell zu fassen. Generell stellt sich die Frage, ob die Debatte um den Islam nicht unter anderem auch dazu dient, bestimmte überholte Positionen innerhalb der feministischen Diskussion wieder heraufzubeschwören. Es wird der Eindruck erweckt, als ob in der islamischen Kultur so archaische Verhältnisse herrschten, dass sie einer differenzierten Betrachtung nicht bedürften.

Insgesamt versteht Kelek ‚den‘ Islam als eine Kultur, die primär auf Zwang und Gewalt gründet. So erklärt sie etwa, dass „das Alte Testament wie der Koran nur Geschichten von Blut und Gewalt“ erzählten. Demgegenüber sei jedoch „das Neue Testament eine Botschaft der Liebe und Hoffnung“ (Kelek 2006b: 193) So reichert sie en passant ihre antiislamischen Ausführungen mit antisemitischen Klischees an. In ihrer Schilderung ‚der islamischen Kultur‘ bricht oft ihre Verachtung durch, etwa wenn sie schreibt, dass türkisch-muslimische Eltern ihren Kindern Zuwendung und Liebe verweigerten, dass sie sich weder für ihre Bildung noch ihren Schulerfolg interessierten und im Zuge der Migration ihre Kinder je nach Belie-

ben hin- und herschickten. Für Kelek steht das liberale „Modell Deutschland“ dem rückständige „Modell Medina“ unversöhnlich gegenüber. Zwar muss sie einräumen, dass Zwangsehen nicht repräsentativ für türkische Ehen seien, aber ihrer Auffassung nach sind die „Sklavenhaltermentalität der Schwiegermütter und die Sklavenmentalität der Kinder in den türkisch-muslimischen Familien, Willkür wie Fatalismus gegenüber dem eigenen Schicksal durch jahrhundertealte Übung tief verwurzelt“ (Kelek 2006a: 47).

In der antimuslimischen Argumentation wird jedoch nicht immer so vereinfacht und direkt polarisiert. Vielmehr geht dies eher subtil und unbewusst vonstatten; etwa in der Form, dass das Verhalten von Muslimen auf *kulturelle* Einflüsse zurückgeführt wird, während analoge Phänomene im christlich geprägten Kontext auf *psychosoziale* Faktoren zurückgeführt werden, ohne kulturelle Zusammenhänge für dessen Erklärung heranzuziehen. Dazu folgende Passage von Ateş: „Gewalt gegen Frauen ist im Islam erlaubt... Natürlich gibt es urdeutsche Frauen, die von ihren eifersüchtigen Ehemännern ähnlich gepeinigt werden. Doch in den Fällen, von denen ich spreche, paart sich die herkömmliche Eifersuchtsproblematik, die wir kulturübergreifend kennen, mit verinnerlichten kulturellen und traditionellen Verhaltensmustern, die zudem religiös begründet werden. Das Ergebnis ist ein Gewaltpotenzial, das kaum zu bändigen ist. Mit rationalen Argumenten kommt man bei diesen Männern nicht weiter“ (Kelek 2007: 112). Im Unterschied zur kulturell bzw. religiös legitimierten Gewalt der Muslime, handelt es sich bei den deutschen Männern demnach um eine „kulturübergreifende“ Eifersuchtsproblematik. Hier spielen kulturelle Faktoren anscheinend keine Rolle. Ist aber die ‚westliche‘ Kultur nicht auch gewaltfördernd? Gibt es hier keine Männlichkeitsbilder, die den Besitz ‚ihrer‘ Frau als ‚Ehren-‘Sache begreifen lassen?

Nimmt man die Ausführungen von Ateş und Kelek ernst, dann sind muslimische Frauen nicht nur Opfer patriarchaler Gewalt, sondern auch Opfer einer seit Jahrhunderten unverändert auf ihnen lastenden Kultur. Sie scheinen im Verlies der Vergangenheit eingeschlossen zu sein und können nur von außen befreit werden. Der Westen und die christliche Kultur werden zu Rettern der von der Geschichte Vergessenen und von ihrer Kultur Verdamnten. Dieses Befreiungspathos ist keineswegs neu, sondern hat eine lange europäischen Tradition, gerade auch in Bezug auf muslimische Frauen. Schon die christlichen Kreuzfahrer sahen es als eine ihrer nobelsten Aufgaben an, die orientalische Prinzessin zu befreien. Ebenso war die „Ent-

schleierung“ der orientalischen Frauen ein zentraler Kern kolonialer Strategie, wie Leila Ahmed (1992) in ihrem Werk zum Feminismus und Islam ausführt.

In der kolonialen Perspektive wird ‚der Orient‘ als Vorläufer und Gegenbild der westlichen Moderne konstruiert, nachdem er – obwohl über das gesamte Mittelalter hinweg teils ebenbürtiger, teils überlegener Rivale zeitweise selbst politischer Verbündeter – der Moderne nicht nur militärisch und politisch, sondern auch ideologisch unterworfen worden war. Es war vor allem Max Weber (1920/1963), der diese Sicht in die moderne Soziologie integriert hat. Er zeichnet in seiner Religionsoziologie das Bild eines anti-modernen Orients, in dem die Menschen fatalistisch ihrem Schicksal ergeben sind und keine Initiative und Tatkraft entwickeln, die jedoch Grundbedingung für die Entwicklung des Kapitalismus und der Moderne sind. Auch fehlten dem Orient seiner Meinung nach die Voraussetzungen für die Entwicklung von Demokratie, denn er habe nicht den Individualismus entwickeln können, der für das Christentum typisch sei. Zumindest im protestantischen Christentum verstehe sich jeder in einer individuellen Beziehung zu Gott und sei nur ihm verantwortlich. Diese Individualisierung führe sehr viel eher zur Demokratie als die orientalische ‚Despotie‘, in der der Einzelne vor allem im Zusammenhang mit dem Gesamten stünde.

So wird auch heute noch – auch in feministischen Debatten – die christliche Religion stillschweigend als mit der Moderne vereinbar angenommen. In diesem Sinn sind diese Positionen nicht im eigentlichen Sinne säkular oder anti-religiös, sondern schließen hier die Religion mit ein, die als modernisierungsfähig gilt, und das ist angeblich nur das Christentum – je nach Kontext auch das Judentum. Indem sie sich nun gegen den Islam wenden, können sie ihre anti-religiösen Affekte auf diesen übertragen. Von ihm wird Säkularität eingefordert und die Behauptung der Unmöglichkeit von Emanzipation und Religion durchexerziert – während der christliche Antifeminismus stillschweigend akzeptiert wird.

Diese Positionierung – je nachdem, um welche religiöse Kultur es sich handelt – macht deutlich, dass es bei der Forderung nach Frauenemanzipation nie nur um patriarchale Machtverhältnisse geht, sondern immer auch die Kultur bzw. Religion mehr oder weniger bewusst mitgedacht wird. Patriarchale und kulturelle Machtverhältnisse scheinen unauflösbar miteinander verwoben zu sein. Dies hat auch Auswirkungen auf den hier verwen-

deten Emanzipationsbegriff, der insofern auch als ein spezifisch westlicher zu betrachten ist, als er sich selbst als ein Gegenmodell zum muslimischen Geschlechterkonzept versteht.

WELCHE EMANZIPATION?

Differenz und Gleichheit im Geschlechterverhältnis

Das muslimische Geschlechterverhältnis scheint dem liberalen westlichen diametral zu widersprechen, betont es doch vor allem die Unterschiedlichkeit der Geschlechter und markiert diese deutlich – etwa durch das Kopftuch. Das scheint deutsche Feministinnen besonders zu provozieren. So schreibt etwa Alice Schwarzer: „Wir haben in Deutschland [...] einen Schulterschluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten“ (Schwarzer 2002: 134). Mit westlichen „Differenzialistinnen“ meint sie Vertreterinnen von Geschlechtermodellen, die von unterschiedlichen Rollen von Frauen und Männer ausgehen. Solche Modelle sind vor allem liberalen Feministinnen ein Dorn im Auge, da es ihnen gerade darum geht, die Differenzen im Geschlechterverhältnis aufzuheben; denn sobald die Geschlechterrollen als unterschiedliche definiert werden, so die Annahme, setzt entlang dieser Unterscheidung die Ungleichbehandlung der Frauen ein. Hier fallen die beiden Bedeutungen von Diskriminierung unmittelbar zusammen: Unterscheidung bedeutet gleichzeitig immer auch Herabsetzung.

Allerdings ist die Vorstellung von der Unterschiedlichkeit der Geschlechter auch in unserer Gesellschaft weit verbreitet. In vielen konservativen und insbesondere christlichen Kreisen ist die Annahme einer unterschiedlichen ‚Wesenheit‘ von Mann und Frau selbstverständlich. Dies wird von Feministinnen in der Regel hingenommen und nicht weiter zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen gemacht. Jedoch wird gleichzeitig das muslimische Modell angegriffen. Man könnte vermuten, dass es sich um eine Verschiebung handelt, insbesondere dann, wenn man mit dem muslimischen Kopftuch nichts anderes als ein christlich-konservatives Frauenbild verknüpft. Tatsächlich steht es jedoch in einer

anderen Tradition und hat, wie wir sehen werden, auch für die jungen Muslima heute eine andere Bedeutung.

Die muslimische Konzeption von der Geschlechterdifferenz wird jedoch nicht nur deshalb angegriffen, weil sie als Ersatz für die Bekämpfung konservativer Konzeptionen in der Mehrheitsgesellschaft fungieren kann, sondern auch, weil sich selbst liberale Feministinnen bei dieser Frage nicht ganz einig sind. So hatte die Geschlechtersegregation in der Frauenbewegung von Anfang an eine große Bedeutung, als eigene Frauenräume beansprucht und erkämpft wurden. Diese sollten den Frauen die Möglichkeit geben, sich untereinander besser zu verständigen, sich gegenseitig zu bestärken und Vernetzungen aufzubauen, um gegen die männerbündische Strukturen in der Gesellschaft angehen zu können. Das heißt, die Betonung von Differenz hat im feministischen Konzept durchaus System, da sie für die politische Dynamik im Kampf um die Frauenemanzipation unerlässlich ist.

Die patriarchalen Strukturen bedingen unterschiedliche Lebensverhältnisse und damit auch unterschiedliche Perspektiven von Frauen und Männern. Ohne eine Distanznahme in der Rückbesinnung auf diese Unterschiede würde die Frau sich ganz dem männlichen Lebensentwurf unterwerfen. So erklärt sich, warum oft gerade Feministinnen die Unterschiede nicht nur betonen, sondern sie mithilfe von Frauenräumen und in Form spezifischer Frauenkulturen auch immer wieder neu herstellen. In diesem Sinn ist diese Differenz nicht nur Quelle von Diskriminierung, sondern auch Quelle von Kritik und Widerstand. Dies wiederum bedeutet, dass das Thema Geschlechtersegregation noch lange nicht vom Tisch ist – auch nicht in den westlichen ‚modernen‘ Gesellschaften. Nun begegnet uns in der islamischen Frau, die das Kopftuch trägt, eine Position, die ohne Umschweife die Verschiedenheit der Geschlechter betont. Diese Betonung von Unterschieden rührt also an einen sensiblen Punkt in der westlichen Debatte.

Unabhängig davon, ob der Skandalisierung der muslimischen Geschlechterdifferenz eigene Widersprüche zugrunde liegen oder ob damit stellvertretend das christlich-konservative Geschlechtermodell bekämpft wird, birgt die Konstruktion klar getrennter Geschlechterrollen große Gefahren, patriarchale Normen durchzusetzen und aufrecht zu erhalten. Das Problem ist nur, dass dies bei dem Modell der Geschlechtergleichheit ebenso der Fall ist. Denn in der Gleichheit steckt das Moment der Angleichung, welches aufgrund der übergreifenden patriarchalen Machtverhältnisse in der Regel die Angleichung von Frauen an das ‚Modell‘ Mann bedeutet, wie

etwa bei der Forderung nach der Chancengleichheit von Frauen im Beruf. Wenn Frauen jedoch aus der Position der Differenz heraus die Umgestaltung der Erwerbssphäre nach den Erfordernissen eines befriedigenden Privatlebens fordern, zeigt sich ein deutlich widerständigeres Moment. Insofern muss die Widersprüchlichkeit beider Geschlechtermodelle abgewogen werden, denn weder kann das Modell der Gleichheit umstandslos als befreiend noch das der Differenz als eindeutig repressiv gewertet werden. Hilfreicher wäre es, sich mit den Widersprüchlichkeiten beider Modelle auseinanderzusetzen, um die jeweiligen Chancen und Gefahren je nach Kontext einschätzen zu können.

Eine solche Einschätzung wird jedoch schwierig, wenn man die unterschiedlichen Kontexte, in denen Frauen leben, nicht in die Überlegungen miteinbezieht. Dabei spielt für die Handlungsfähigkeit der Frauen die patriarchale Unterdrückung nicht die einzig Rolle, sondern ebenso wichtig sind ökonomische, politische und kulturelle Machtverhältnisse. Diese unterschiedlichen Machtverhältnisse wirken ineinander.

Feminismus ohne ‚Wenn und Aber‘

Die Kategorie ‚Frau‘ ist nicht abstrakt zu fassen. Sie ist nicht unberührt von allen anderen sozialen Kategorien. Es macht einen Unterschied, ob eine Frau reich oder arm, schwarz oder weiß, aus der sogenannten dritten oder ersten Welt stammt – und wie wir in der aktuellen Debatte erfahren, ist ebenfalls zentral, welcher Religion und Kultur sie angehört und ob sie in einer Gesellschaft der Mehrheit oder einer kulturellen Minderheit angehört⁴. Andererseits hat die abstrakte Kategorie ‚Frau‘ insofern auch ihre Berechtigung, als sie auf die relative Diskriminierung von Frauen in Bezug auf Männer ihrer Gruppe in allen uns bekannten Gesellschaften verweist: Sie haben in der Regel weniger Anteil an Einkommen, Macht und Prestige und sie laufen viel eher Gefahr, Opfer von Gewalt und sexueller Ausbeutung zu werden. Das heißt, den Kampf gegen die Unterdrückung der Frauen universal zu sehen, hat seine Notwendigkeit und Berechtigung, und doch wird diese Perspektive zugleich durch die Unterschiedlichkeit der Lebensverhältnisse begrenzt.

4 Diese Thematik wird derzeit in den Sozialwissenschaften unter dem Stichwort ‚Intersektionalität‘ diskutiert. Siehe dazu Rommelspacher (2009b)

Es ist interessant zu sehen, dass vor allem die Frauen der westlichen Welt und Frauen aus privilegierten Schichten das abstrakte Modell der Frauen in den Vordergrund stellen, im Gegensatz zu den Frauen, die sehr viel mehr als sie unter multiplen Formen der Unterdrückung zu leiden haben⁵. Dementsprechend sieht auch Alice Schwarzer, als prominente Vertreterin eines liberalen westlichen Feminismus, in der Männerherrschaft den Angelpunkt aller gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Auch jegliche Form von Extremismus führt sie auf einen, wie sie sagt, „Männlichkeitswahn“ (Schwarzer 2002: 19) zurück, gleich, ob es sich um Faschismus, Judenhass, Rechtsextremismus oder allgemeinem Fremdenhass handelt. Insofern kann sie dann auch nicht nachvollziehen, dass man mit der Forderung nach Frauenbefreiung selbst fremdenfeindlich sein kann und zwar dann, wenn man die eigenen Vorstellungen von Emanzipation auf alle Frauen hin verallgemeinert und nicht deren spezifischen Lebensumstände und vor allem auch nicht deren eigenen Vorstellungen in die Überlegungen miteinbezieht. Indem sie im Namen ‚der‘ Frauen spricht, macht sie nicht nur die unterschiedlichen Sichtweisen von Frauen unsichtbar, sondern negiert auch Unterschiede zwischen Frauen und damit die eigene Dominanzposition. So richtig und wichtig es ist, die Gleichstellung von Frauen überall einzufordern, so wichtig ist dabei auch zu fragen, was die verschiedenen Frauen jeweils unter Gleichstellung verstehen. Wie wir im Abschnitt über die Perspektive von muslimischen Frauen sehen werden, gibt es durchaus, je nach Kontext, unterschiedliche Vorstellungen. Und die Stimme dieser Frauen wird zum Schweigen gebracht, wenn ein Feminismus „Ohne Wenn und Aber“ gefordert wird, wie dies etwa auch Halina Bendorowski (2005) tut⁶. Sie fordert in Bezug auf die ‚Kopftuchfrage‘ die kategorische Durchsetzung der Menschenrechte, wobei sie mit „Menschenrechten“ allerdings nur die ‚Frauenrechte‘ meint, denn andere Menschenrechte wie das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und Religionsfreiheit finden bei ihr keine Berücksichtigung. Das heißt, dass hier die Frauenposition mit

5 Dies wird vor allem in den Kontroversen zwischen Feministinnen der sog. ersten gegenüber der dritten Welt thematisiert vgl. dazu etwa Alexander und Mohanty (1997), Narayan (1997) und Spivak (1999).

6 Sie selbst bezeichnet diese Position als „dogmatischen Feminismus“: „Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus“, so der Titel ihres Beitrags.

dem Anliegen der Menschenrechte insgesamt identifiziert wird. Nur das Recht der Frauen als Frauen hat Bedeutung, während die Erwägung anderer Rechte als Verwässerung der Frauenrechte oder gar als Billigung von Gewalt verstanden wird.

Mit einem solchen ‚dogmatischen‘ Feminismus werden nicht nur die Stimmen der ‚anderen‘ Frauen unterdrückt, sondern auch die Tatsache der gleichzeitigen Wirksamkeit unterschiedlicher Machtdimensionen in der Gesellschaft. Wenn jedoch in diesem Fall die patriarchale und die kulturelle Dimension gleichzeitig gesehen werden, dann wird deutlich, dass mit einer einseitigen Emanzipationsforderung die Unterwerfung unter die kulturellen Normen der Mehrheitsgesellschaft gleichzeitig mit transportiert wird – es wird also Selbstbestimmung und Unterwerfung gleichzeitig gefordert.

Aber auch wenn diese Feministinnen recht hätten und wir, von allen weiteren Bedeutungen absehend, das muslimische Kopftuch alleine als ein Symbol der patriarchalen Unterdrückung der Frau lesen würden, wäre dann das Verbot des Kopftuchs die richtige Strategie?

Widersprüchliche Freiheiten

Emanzipation ist keine geradlinige Straße des Fortschritts, auf der die Frauen kontinuierlich voran gehen – auch nicht die westliche Emanzipation. Jeder Fortschritt deckt alte Zwänge auf und lässt neue entstehen. So hat auch jede Entscheidung Konsequenzen, die nicht alleine von ihr abhängen. So kann sich die Freiheit einer Entscheidung nur daran bemessen, inwieweit auch die Konsequenzen kontrolliert werden können, die diese haben (vgl. Hirschmann 2003: 190) Insofern greift ein Freiheitsbegriff, der sich alleine auf die Entscheidungsfreiheit beruft, zu kurz.

So wird z.B. gegenüber der Unfreiheit der muslimischen Frau mit Kopftuch die Freiheit der westlichen Frauen herausgestellt, die die Freiheit hätten, alles an- und ausziehen zu dürfen, was sie wollten. Carola von Braun und Bettina Mathes zeigen in ihrer Publikation zur *Verschleierten Wirklichkeit* (2007), dass etwa die Erfindung des Bikini nicht nur der Befreiung der Frauen, sondern auch der des männlichen voyeuristischen Blicks diene. Denn die hier zur Schau gestellte Nacktheit erforderte von den Frauen neue Mühen und Zurichtungen: Der Körper darf nicht zu dick und oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Er bedarf der sorgfältigen Pflege, wie andere Kleidungsstücke auch: „Bevor der Westen der Frau erlaubte, sich zu

entblößen, musste sie lernen, ihre Blöße wie ein Kleid zu tragen“ (Mathes 1007: 154). Solche Zurichtungen des Körpers, bis hin zur plastischen Chirurgie, markieren den Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die viel mit neuen Selbstzwängen zu tun haben und damit den Erfolg der Befreiung relativieren.

Das heißt, dass neue Freiheiten neue Unterdrückungen mit sich bringen können, und es heißt ebenfalls, dass Frauen, die sich zu einem bestimmten Schritt entschließen, auch sehen müssen, welche weiteren Konsequenzen dieser Schritt für sie hat. Niemand kann, wie Thürmer-Rohr einmal formulierte „in ein befreites Land springen“, sondern man kann allenfalls die Bedingungen und Bedeutungen in seinem Sinne verschieben. Auch die Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, verhilft der Frau nicht einfach zu ihrer Freiheit, vielmehr agiert auch sie innerhalb bestimmter normativer Vorgaben. Das bedeutet, dass das Kopftuch je nach sozialem Kontext unterschiedliche Bedeutungen haben kann und damit auch die Vorstellungen, die sich mit der Emanzipation der Frau verbinden.

PERSPEKTIVEN VON MUSLIMISCHEN FRAUEN

Die Vorstellung, es gäbe ‚die‘ muslimische Stimme in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, ist ebenso abwegig wie die, dass es ‚den‘ Islam gäbe. So werden etwa in dem Sammelband *Politik ums Kopftuch* (Haug/Reimer 2005) sehr unterschiedliche Positionen von den verschiedenen Musliminnen vertreten. Das ist auch nicht verwunderlich, denn bei ihnen sind ebenso wie bei allen anderen Religionen viele, die sich säkular verstehen, solche, die eher konventionell religiös sind, wieder andere, die intensiv gläubig sind, oder auch die, die sich über die Religion politisch radikalisieren. Und schließlich jene, die in verschiedenen Phasen ihres Lebens durchaus unterschiedliche Positionen zur Religion einnehmen. Ebenso ist es nicht unerheblich, auf welche politischen und ethnischen Kontexte sie sich dabei beziehen. So gibt es viele Iranerinnen, die sich vehement gegen das Kopftuch aussprechen, da sie dies mit dem totalitären Regime in ihrer Heimat und mit furchtbaren Erfahrungen von Verfolgung und Unterdrückung verbinden. Andere wiederum sind von den Auseinandersetzungen in der Türkei zwischen Laizismus und Islamismus geprägt. Schließlich ist die Vielzahl

der unterschiedlichen Meinungen auch Ausdruck der ständigen Umarbeitung von Positionen und Lebensverhältnissen.

Neben dem Einfluss von soziokulturellen und politischen Verhältnissen ist es auch eine Frage des religiösen Standorts, der die Position der Frauen bestimmt. Und auch hier gibt es eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Auffassungen auch bei den Frauen, die sich selbst als Feministinnen bezeichnen. So sehen islamische Feministinnen, wie etwa Leila Ahmed (1992), die Bedeutung des Islam vor allem in seinem ethischen Egalitarismus, der Frauen und Männern dieselbe Würde zuerkennt. Sie sind zwar verschieden, aber gleichwertig. Dementsprechend gibt es klare Rollenabsprachen, die den Frauen und Männern gleichermaßen unterschiedliche Rechte und Pflichten auferlegen. Das Prinzip der Geschlechtertrennung und der Grundsatz der Verschiedenheit müssen ihrer Meinung nach nicht repressiv sein, wenn die Aufgabenteilung ausgeglichen ist. Für solche *reformorientierte* Feministinnen, für die auch Fatima Mernissi (1989 und 1992) ein prominentes Beispiel ist, wurde der Koran aufgrund der über Jahrhunderte vorherrschenden patriarchalen Machtverhältnisse einseitig übersetzt und interpretiert. Deshalb gelte es, ihn heute neu zu lesen. Demgegenüber gehen *radikale* Feministinnen davon aus, dass der Koran selbst den Primat des Mannes festschreibe und es deshalb auch nicht genüge, ihn neu zu interpretieren, sondern dass er in Teilen auch neu formuliert werden muss.

Dem stehen wiederum *islamistische* Feministinnen gegenüber, für die der Koran wesentlich auf die Gleichstellung der Geschlechter ausgerichtet ist. Sie sehen in den herkömmlichen Auslegungen die Frauenrechte hinreichend berücksichtigt. In ihrem Dogmatismus sind sie dem dogmatischen Feminismus westlicher Provenienz oft nicht unähnlich. Sie sehen wie dieser die Probleme ausschließlich bei den anderen: So sind diese Islamistinnen davon überzeugt, dass die Unterdrückung der Frauen im Wesentlichen ein Resultat des Kapitalismus und westlicher Ideologie sei. Die Frauen würden hier ausgebeutet und versklavt, zum Sexobjekt degradiert und der öffentlichen Belästigung preisgegeben. Die Zwänge der Konsumindustrie machten die Frauen zu ihrem wehrlosen Objekt. Zudem habe die ‚Frauenemanzipation‘ ihnen nur Mehrbelastungen eingebracht, die jede Form der Selbstbestimmung unterlaufe (vgl. Moghissi 1999). Das Kopftuch wird von ihnen als ein Medium der Emanzipation im Sinne der Bewahrung der Würde der Frau verstanden. Für sie ist der Islam die *Lösung*, da ihrer Auffassung nach

im Koran die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Wie im orthodoxen Feminismus spielen für sie selbstkritische Überlegungen so gut wie keine Rolle.

Über diese verschiedenen Strömungen hinweg konstatiert Göle (1995), dass ein wesentlicher Unterschied zwischen westlich und muslimisch geprägten Emanzipationsvorstellungen der ist, dass die Musliminnen sich sehr viel stärker auf eine Tradition der Geschlechtersegregation beziehen und diese in ihrem Sinn weiterentwickeln. Die Differenz soll aufrechterhalten erhalten und zugleich Gleichheit hergestellt werden. Wie dies zu geschehen habe, dazu gehen die Meinungen weit auseinander; vor allem auch in den Auseinandersetzungen zwischen Reformkräften und Traditionalisten innerhalb des Islam, die jedoch vom Westen kaum zur Kenntnis genommen werden.

Wenn wir nun die Situation in Deutschland betrachten, so gibt es inzwischen auch einige Untersuchungen, die die Position der muslimischen Frauen zu erkunden versuchen. Sie konzentrieren sich im Wesentlichen auf Frauen, die ein Kopftuch tragen, weil sie als besonders typisch für eine muslimische Position gelten. Dabei geht es dann, wie etwa in der Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung, vor allem um die Frage, inwieweit sich diese Frauen in Bezug auf die Gleichstellung von ihren deutschen Altersgenossinnen unterscheiden. Diese Untersuchung zeigt nun, dass es sich in der Mehrzahl um junge, selbstbewusste Frauen handelt, denen etwa die eigene Berufstätigkeit sehr wichtig ist. Ebenso streben sie für sich gleichberechtigte Modelle der Partnerschaft an. „In diesen Ansichten gleichen sie in hohem Maß der deutschen Mehrheitsgesellschaft“ (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 41) resümieren die Autoren. Diese Musliminnen unterscheiden sich allerdings von ihren anderen muslimischen, christlichen und säkularen Altersgenossinnen darin, dass sie sehr religiös sind und ihren Glauben auch nach außen hin leben wollen.

Die Religion ist ihnen sogar wichtiger als die Familie. Zudem fühlt sich ein Großteil von ihnen in Deutschland nicht heimisch (vgl. Jessen/ Wilamowitz-Moellendorff 2006: 19). Die hohe Religiosität kann also einmal sowohl als Reaktion auf Ausgrenzung, wie auch als Ausdruck einer eigenständigen, kulturellen Verortung verstanden werden. Dabei erwarten diese Musliminnen die Anerkennung der Mehrheitsgesellschaft für ihre religiöse Überzeugung.

Das Kopftuch hat also in diesem Kontext nicht nur eine religiöse, sondern zugleich eine kulturelle Bedeutung – Musliminnen wollen auch öffent-

lich und als diskriminierte Minderheit ihren Status in der Gesellschaft behaupten. Insofern verschiebt sich damit auch die Bedeutung des Kopftuchs. Das zeigen vor allem auch eine Reihe qualitativer Untersuchungen, die festgestellt haben, dass für viele der befragten Frauen die Religion und auch das Kopftuch eine andere Bedeutung hat als für ihre Vorfahren. Sie versuchen, sich vielfach gerade durch die Religion von ihren Eltern abzugrenzen und einen individuellen Standort zwischen deren Tradition, und der Kultur der Aufnahmegesellschaft zu finden, indem sie einen eigenständigen Bezug zu weltanschaulichen und religiösen Fragen suchen (vgl. Karakasoglu-Aydin 1998; Nökel 1999a und b; Klinkhammer 1999). Diese sogenannten „Neo-Muslimas“ setzen sich meist sehr gründlich mit dem Islam auseinander und entwickeln differenzierte Strategien der Selbstrepräsentation sowie hohen beruflichen Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (vgl. Nökel 1999a: 200).⁷ Mit dem Kopftuch machen die „Töchter der Gastarbeiter“ (Nökel 2002) ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Es wird von ihnen also zugleich als religiöses und als kulturelles Symbol verstanden. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um.

Das Kopftuch kann damit von einem traditionellen zu einem geradezu modernen Symbol werden, insbesondere wenn man die Frauen betrachtet, die das Kopftuch mit ‚westlicher‘ Kleidung kombinieren und sich teilweise sehr bunt und modebewusst kleiden. Sie pflegen bewusst ein „vestimentäres Mixing“ (Şahin 2011), das weit über die stereotypisierten Vorstellung einer muslimischen Kopftuchträgerin hinausgeht. So beschreibt eine dieser Frauen ihre Garderobe so: „Also wenn man meine Kleidung im Kleiderschrank sehen würde, würde man sagen, ‚das passt gar nicht‘. Ich hab Outfits die sind wie du auch sagen würdest richtig bitchlike und dann hab ich Outfits die sind Hardcore Moslem und dann, das was ich heute an habe so spießig...“ (Şahin 2011: 225). Diese Frauen geben mit ihrer Kleidung ihrer Position als Angehörige einer Minderheitenkultur in der Mehrheitsgesellschaft

7 Die Reaktivierung kultureller Traditionsbestände im Interesse eines eigenständigen kulturellen Selbstausdrucks finden wir im Übrigen heutzutage vermehrt auch bei anderen Religionen und Kulturen, wie etwa bei Juden und Jüdinnen oder bei Menschen mit Vorfahren aus afrikanischen Ländern, aber auch bei Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft, wenn wir etwa an die Reaktivierung von regionalen Dialekten und Traditionen denken.

schaft einen selbstbewussten und kreativen Ausdruck. Sie spielen mit den Grenzen auf ihre Weise und unterlaufen damit eine monolithische Bedeutung des Kopftuchs als Symbol weiblicher Unterdrückung. In der Spannung von Religion, Kultur und Geschlechterordnung suchen sie ihren Ort. Sie schaffen sich damit ihre eigene Moderne, und zwar eine solche, die nicht auf der Verleugnung ihrer Kultur basiert, sondern im Gegenteil, sie in ihre Modernitätsvorstellungen einbezieht. Damit provozieren sie allerdings die Mehrheitsgesellschaft, die nur ein – das eine oder das andere kennt, ebenso wie einen Feminismus, der nur in der Geschlechtergleichheit das Heil der Emanzipation sehen kann.

Aber es geht nicht an, diesen Weg der jungen Muslima zu idealisieren. Sie stehen immer in der Gefahr, durch chauvinistische Gruppen sowohl von Seiten der Minderheiten, als auch der Mehrheitsgesellschaft in ihrer Selbstbestimmung eingeschränkt zu werden, eben weil sie sich traditioneller Symbole bedienen. So besteht die Gefahr bei der Betonung der Geschlechterdifferenz darin, traditionelle patriarchale Vorstellungsmuster zu stärken, während die Chance darin liegt, Weiblichkeitsvorstellungen und ihre Symbole durch neue Praxen zu verändern. Ob also dieser Weg eher zu ihrer Befreiung oder ehe zu neuer Unterdrückung führt, lässt sich nicht eindeutig vorab entscheiden, vielmehr bleibt es ein höchst riskantes Unterfangen.

Wie bereits im obigen Abschnitt über Differenz und Gleichheit im Geschlechterverhältnis angesprochen, scheint gegenüber der Betonung der Geschlechterdifferenz der Weg zur Gleichstellung durch deren Überwindung, der einfachere zu sein. Aber auch dieser Weg ist riskant. Diese Erfahrung haben muslimische Frauen etwa im Zusammenhang mit der forcierten Säkularisierung der Türkei in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts gemacht, als ihnen die westliche Kleidung von Kemal Atatürk per Dekret aufgezwungen wurde. Damals wurden im Prozess der Modernisierung der Türkei nicht nur Schrift und Sprache, sondern auch Kleidung und Alltagsverhalten von einem auf den anderen Tag an westliche Standards angepasst. Diese Veränderungen drangen bis in die Körperlichkeit durch: Wurde Schönheit im Orient jahrhundertlang mit weißer Haut, runden Formen, langsamen Bewegungen und langem Haar verknüpft, trat nun an dessen Stelle das europäische Schönheitsideal der schlanken, energischen, Korsett tragenden Frau mit kurz geschnittenen Haaren (vgl. Göle 1995: 83). Diese aktive, städtische, mit Männern verkehrende, berufstätige Frau mit ihrem aufrechten, dynamischen Körper, an dem täglich gearbeitet wird, wurde zu

einem Symbol für die Moderne und für die Zugehörigkeit zur Elite (vgl. Göler 1995: 165). Dieser Frauentyp nahm nun in der Gesellschaft eine besondere Stellung ein. Ihr wurde dabei aber, wie Göle resümiert „so sehr ihre Geschlechtlichkeit abgesprochen, dass ihr beinahe eine männliche Identität auf aufoktroziert wurde. Anders ausgedrückt hat die kemalistische Frau zwar den Gesichtsschleier und den Umhang (Tschador, türkisch *çarşaf*) abgelegt, dafür aber ihre Geschlechtlichkeit ‚verhüllt‘, in der Öffentlichkeit sich selbst eingepanzert, sich ‚unberührbar‘, ‚unerreichbar‘ gemacht“ (Göler 1995: 99).

Damit haben die türkischen Frauen zu jener Zeit bereits das durchexerziert, was liberale deutsche Feministinnen heute von Musliminnen fordern. Aber die ‚Unterwerfung‘ unter westliche Normen brachte auch den Türkinen damals nicht einfach ihre Befreiung, sondern ließ neue soziale Hierarchien hervortreten und den Fortschritt für die Frauen zumindest ambivalent erscheinen – war der Zwang zur Verwestlichung doch selbst ein gewaltträchtiger Akt. Demgegenüber kann es wohl nur darum gehen, die Prozesse zu unterstützen, die den Handlungsspielraum der Frauen in ihrem jeweiligen Kontext erweitert und sich auf ihre Vorstellungen von Emanzipation stützen. Das scheint auch deshalb besonders geboten zu sein, da die Forderungen nach Emanzipation der muslimischen Frauen nach westlich-liberalem Zuschnitt in Deutschland bisher zu recht zweifelhaften Ergebnissen geführt haben – und zwar sowohl für die Musliminnen, wie auch für die Frauen der Mehrheitsgesellschaft.

Zur Emanzipation der Frauen in der multikulturellen Gesellschaft

Die Debatten zur Emanzipation der muslimischen Frau hat auf der politischen Ebene bisher vor allem zu repressiven Maßnahmen geführt: Das Kopftuch wurde für Frauen im öffentlichen Dienst in vielen Bundesländern verboten, das Nachzugsalter für Ehefrauen heraufgesetzt, und es wurden Sprachtests als Vorbedingung zum Familiennachzug eingeführt. Noch problematischer ist vielleicht, dass durch die ständige Beschwörung der Unterdrückung der muslimischen Frau in der Gesellschaft ein Bild entstanden ist, das sie tatsächlich in diese Position drängt und sie darin festhält. So haben gerade junge muslimische Frauen deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt, und zwar unter anderem mit der Begründung, dass sie tradi-

tionell und familienorientiert seien und deshalb keinen beruflichen Ehrgeiz entwickeln würden. Demgegenüber gelten die deutschen Frauen als emanzipiert. Da sie mit Intelligenz und beruflicher Kompetenz identifiziert werden, werden sie den anderen Frauen gegenüber vorgezogen (vgl. Attia/Marburger 2000; zusammenfassend Castro Varela/Clayton 2003). Dazu kommt die Signalwirkung des Kopftuchverbots im Öffentlichen Dienst, die inzwischen auch in der privaten Wirtschaft zu erheblichen Benachteiligungen für Frauen mit Kopftuch geführt hat (vgl. Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2008).

Dieser Emanzipationsdiskurs hat nicht nur muslimischen Frauen zumindest auf dem Arbeitsmarkt erheblich geschadet, sondern hat zugleich die soziale Schere zwischen *einheimischen* und *eingewanderten* Frauen verstärkt. Denn Frauen der Mehrheitsgesellschaft sind in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt aufgrund der Unterschichtung durch Migrantinnen aufgestiegen. Das heißt, die unteren Ränge, die bei ihrem beruflichen Aufstieg frei wurden, haben nicht deutsche Männer, sondern vielmehr Migrantinnen und Menschen ohne Papiere eingenommen. Auch im Privatbereich ist die Arbeit von Migranten vielfach die Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie für die mittelständischen, einheimischen Frauen geworden. Sie können aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit des Erwerbsbereichs treten, denn an ihre Stelle rücken Migrantinnen nach – im Sinne eines *role replacements*.

Die Folge davon ist nicht nur, dass die eingewanderten Frauen geringere Chancen zum sozialen Aufstieg haben, sondern auch, dass die Situation der alteingesessenen deutschen Frauen *idealisiert* wird. Sie scheinen im Vergleich zu der muslimischen Frau so emanzipiert zu sein, dass weitere Auseinandersetzungen um die Geschlechtergerechtigkeit in der Mehrheitsgesellschaft zunehmend überflüssig werden. Diese ‚Emanzipation‘ bemisst sich jedoch nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status zwischen Männern und Frauen, sondern am Abstand zwischen der *westlichen* und der *muslimischen* Frau. Der Fokus der Aufmerksamkeit wird gewissermaßen verlagert, und der Handlungsdruck, das Geschlechterverhältnis zu ändern, geringer. Dies kann zumindest teilweise erklären, warum so viele zu Vorkämpfern bzw. Vorkämpferinnen der Rechte der Frauen werden, solange es darum geht, die Unterdrückung der muslimischen Frau zu beklagen.

Emanzipation wird zur Illusion, wenn sie nicht auf der Aufhebung der Arbeitsteilung im Geschlechterverhältnis basiert, sondern gewissermaßen auf andere Machtverhältnisse ausweicht. Durch den ethnisch bedingten Aufstieg wird die Illusion genährt, dass bezüglich der Emanzipation der Frauen der Mehrheitsgesellschaft kaum mehr Handlungsbedarf bestehe, da die ‚deutsche Frau‘ ja emanzipiert sei. Die doppelte Illusion besteht also darin, dass einmal beim beruflichen Aufstieg der deutschen einheimischen Frauen ethnische Privilegierung mit Emanzipation verwechselt wird, und zum anderen, dass die privilegierten Frauen im Interesse der Differenzverstärkung gegenüber der ‚unterdrückten Migrantin‘ sich selbst überschätzen.

Der Emanzipationsbegriff wird damit auf zweierlei Weise seines kritischen Gehalts entkleidet: Zum einen, weil er eine nüchterne Bestandsaufnahme blockiert, und zum anderen, weil er zur Legitimation von Dominanzverhältnissen dient und damit auch die Spaltung zwischen Frauen verschärft. Die Migrantinnen werden im Wesentlichen als bedauernswerte Opfer und nicht als Mitstreiterinnen im Kampf um Gleichberechtigung wahrgenommen, und so werden schließlich auch die Potentiale eines gemeinsamen politischen Kampfes ausgeschlagen.

LITERATUR

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992.
- Alexander, M. Jacqui & Mohanty Chandra Talpade (Hg.): *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, 1997.
- Ateş, Seyran: *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*, Berlin, 2007.
- Badran, Margot: *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, 1995.
- Bendkowski, Halina: Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus, in: Haug, Frigga und Reimer, Katrin (Hg.): *Politik ums Kopftuch*, Hamburg, 2005.
- Braun, Christina von & Mathes, Bettina: *Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin, 2007.
- Göle, Nilüfer: *Republik und Schleier*, Berlin, 1995.

- Jessen, Frank & Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch – Die Entschleierung eines Symbols? Sankt Augustin/Berlin, 2006.
- Kelek, Necla: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln, 2006a.
- Kelek, Necla: Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes, Köln, 2006b.
- Klinkhammer, Gritt M.: Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: Zwei Türcinnen in Deutschland, in: Gerdien Jonker (Hg.): Kern und Rand. Berlin, 1999.
- Mernissi, Fatema: Der politische Harem, Frankfurt am Main, 1989.
- Mernissi, Fatema: Die Angst vor der Moderne, Hamburg, 1992.
- Moghissi, Haideh: Feminism and Islamic Fundamentalism, London & New York, 1999.
- Nökel, Sigrid: Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung, in: Gerdien Jonker (Hg.): Kern und Rand, Berlin, 1999.
- Narayan, Uma (1997): Dislocating cultures. Identities, traditions, and Third-World feminism, New York: Routledge.
- Pusch, Barbara (Hg.): Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen, Würzburg, (i.E.) (Beiruter Texte und Studien Türkische Welten, 85; 8), S. 213–232.
- Rommelspacher Birgit: Islamkritik und antimuslimische Positionen – am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ates, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.) (2009) „Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen“, Wiesbaden, 2009a, S. 433–456.
- Rommelspacher Birgit: Intersektionalität – über die Wechselwirkung von Machtverhältnissen, in: Ingrid Kurz-Scherf, Julia Lepperhoff und Alexandra Scheele (Hg.): Feminismus; Kritik und Intervention, Münster, 2009b, S.81–96.
- Şahin, Reyhan: Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung muslimischer Kopftuchträgerinnen in der Bundesrepublik Deutschland, Diss. Univ. Bremen, 2011.
- Schwarzer Alice (Hg.) (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln, 2002.
- Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales Berlin: Mit Kopftuch außen vor? Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2, Berlin, 2008.

Spivak, Gayatri Chakravorty: A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present, Cambridge, 1999.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen, 1920; 1963.

Weber, Max/Winckelmann, Johannes: Die protestantische Ethik, Gütersloh, 1984.

Yuval-Davis, Nira: Gender & nation, London, 1997.

Schneiders Thorsten Gerald (Hg.): „Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen“ Wiesbaden, 2009.

