

ANSTÖSSIGE KOPFTÜCHER – KOPFTUCH-DEBATTEN IN DEN NIEDERLANDEN¹

Helma Lutz

Das Kopftuch ist (auch) in den Niederlanden zur Metapher für Spannungen und Spaltungen in der multikulturellen Gesellschaft geworden. Das islamische Kopftuch markiert die Grenzlinie zwischen einer modernen niederländischen und einer traditionellen islamischen Gemeinschaft. Dementsprechend wird über das Kopftuch und über die islamische Herkunft Identität konstruiert und zugeordnet. Mädchen und junge Frauen aus türkischen und marokkanischen Immigrantenfamilien sehen sich mit essentialisierenden Bildern konfrontiert, die ihrer fragmentierten Wirklichkeit und ihrem Selbstverständnis nicht entsprechen. Der folgende Beitrag setzt sich mit den Reaktionen der Mädchen und Frauen auf diese Konstruktion auseinander wie auch mit ihren Versuchen, sich der Essentialisierung durch die Bildung hybrider Identitäten zu entziehen.

Sogenannte *Kopftuch-Debatten* haben sich in den vergangenen Jahren zu einem europaweiten Phänomen mit jeweils nationalspezifischen Aspekten entwickelt. In diesem Artikel sollen verschiedene Facetten dieses Themas im Kontext der niederländischen Diskurse behandelt werden. Mein Interesse ist es herauszufinden, warum dieses Tuch, das Kopftuch, bei den unterschiedlichsten Gruppen in der Gesellschaft eine solche Fülle von Reaktionen hervorruft. Kein anderes Kleidungsstück erhält derzeit so viel Aufmerksamkeit, ist derart heftig umstritten. Warum wird ausgerechnet dieses kleine Stück Stoff immer wieder zum Stein des Anstoßes? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich die grundlegende Bedeutung verschiedener Kopftuch-Diskurse erörtern. Im Zentrum der Analyse stehen hier die symbolische Bedeutung und die Frage nach der Reichweite dieser Metapher, wobei verschiedene, zum Teil widersprüchliche Vorstellungen und Erklärungsansätze reflektiert werden. Es geht mir hierbei keineswegs darum, einzelne Überlegungen und Auffassungen als »falsch« zu demaskieren oder eine »politisch korrekte« Sicht des Themas zu entwickeln; vielmehr möchte ich erörtern, welche Folgen diese Diskurse für eine bestimmte Gruppe von *Betroffenen*, junge Immigrantinnen, haben

(können). Mit Hilfe des analytischen Instrumentariums des »situated knowledge« (Haraway 1991) will ich aufzeigen, wie problematisch der Umgang mit den verschiedenen »Wahrheitsvorstellungen«, die hier zur Disposition stehen und die den Prozeß der Identitätsentwicklung junger türkischer und marokkanischer Frauen beeinflussen, sein kann. In der Schlußbetrachtung werde ich mich mit dem Begriff »Hybridität« auseinandersetzen.

DREI STIMMEN AUS DER MULTIKULTURELLEN GESELLSCHAFT

Selma

Selma Yilmaz ist 22 Jahre alt und Arzthelferin. Sie wurde in der Türkei geboren, wuchs in den Niederlanden auf und trägt kein Kopftuch:

Ich fühle mich hier eigentlich schon als Ausländerin. Weil ich so viele Bemerkungen von Leuten, die hier wohnen, höre, wie Ausländer so sind, und ich merke einfach, daß sie einen doch nicht als Niederländerin akzeptieren können. Na ja, sie sagen es nicht direkt, aber man merkt es schon, sie sagen zum Beispiel, ja also du paßt dich unheimlich gut an und so, und da gibt es Ausländer, die hier schon über zehn Jahre wohnen und von nichts 'ne Ahnung haben, oder auch, ja, wie geht das eigentlich bei euch so zu, nehmt ihr das zu Hause auch so genau und so. Sie meinen irgendwie, ja, mußt du zu Hause auch ein Kopftuch tragen? Bei uns in der Schule tragen nämlich zwei oder drei Mädchen ein Kopftuch. Und dann sehen sie sich die Mädchen an und fragen dann, also, wenn du zu Hause bist, trägst du dann auch ein Kopftuch? Ja also dann sagt man so nein. Aber warum tun die anderen das dann wohl? Ich finde es eigentlich ziemlich nervig, immer wieder das Gleiche zu erzählen, so ist das bei uns nicht, bei uns zu Hause ist es so und so. Ich bin dann nämlich doch ein bißchen verpflichtet, mein eigenes Leben zu schildern; und ich frage die anderen umgekehrt so etwas zum Beispiel nicht, also, wie ist das bei dir zu Hause? Das fragt man nicht. Aber *sie* fragen es einen schon, und man will ihnen auch klar machen, daß man alles richtig macht. Dann muß ich, also das klingt komisch, aber damit quält man sich dann immer ab (Selma Yilmaz in Leiprecht/Willems 1993).

Frits

Frits Bolkestein, Jahrgang 1932, war bis 1998 Fraktionsvorsitzender der rechtsliberalen VVD² im niederländischen Parlament »Tweede Ka-

mer«. Er wurde in den Niederlanden geboren, wuchs dort auf, lebte und arbeitete lange Zeit im Ausland, wo er unter anderem die Interessen des Shell-Konzerns vertrat. Er hat in den vergangenen Jahren in zahlreichen öffentlichen Reden, Debatten, Interviews und Publikationen immer wieder große Bedenken in bezug auf die Integration der Muslime in den Niederlanden vorgetragen und dabei auf die Integrationsunfähigkeit des Islam im allgemeinen verwiesen:

Während es früher kaum Berührungspunkte mit der islamischen Kultur gab, liegen sie nun auf der Hand. Wie müssen sich die islamische Minderheit und die nicht-islamische Mehrheit zueinander verhalten? Diese Frage gilt natürlich auch für andere Minderheiten. Im Zentrum des Interesses kann immer nur *eine* Frage stehen. Über ... grundlegende politische Prinzipien – die Trennung von Kirche und Staat, die Freiheit der Meinungsäußerung, Toleranz und Anerkennung – kann man absolut nicht feilschen. Jeder in den Niederlanden, Muslim oder Nicht-Muslim, hat sich an die Gesetze zu halten, die aus diesen Prinzipien hervorgegangen sind. Jeder in den Niederlanden kann stehen und gehen wie es ihm beliebt, sagen und essen, was er möchte, seine eigenen Kleider tragen und sich zu seiner Religion bekennen. Islamische schulpflichtige Mädchen dürfen ein Kopftuch tragen, wenn auch das Kopftuch sicher eine bedeutungsträchtigere Funktion hat, als nur das Haar zu bedecken (Bolkestein 1991).

Esmé

Esmé Choho ist 24 Jahre alt, Teilzeitstudentin, Schiftstellerin und Journalistin. Sie wurde in Marokko geboren, wuchs in den Niederlanden auf und trägt ein Kopftuch. Nach einer Identitätskrise habe sie im Alter von 17 Jahren beschlossen, ein Kopftuch zu tragen. Vor diesem Zeitpunkt hatte sie sich aus Schamgefühl als Spanierin oder Indonesierin ausgegeben, unter anderem begründet dadurch, daß »man in den Schulbüchern liest, daß Marokkaner unterentwickelte Analphabeten sind, mit einer Religion, in der Frauen unterdrückt werden ... «. Obwohl sie sich als richtige Niederländerin fühlte, wurde sie dennoch von ihren »weißen« Freundinnen auf ihre kulturellen Wurzeln angesprochen. Nachdem sie sich mit ihrer »eigenen kulturellen Herkunft« beschäftigt hatte, beschloß sie, als offenes Bekenntnis zum Islam ein Kopftuch zu tragen:

Aber wenn man sich entscheidet, ein Kopftuch zu tragen, muß man darüber schon sehr, sehr gut nachdenken. Man muß sehr stark sein, um diese Entscheidung umsetzen zu können (Esmé Choho in Coronel 1995: 5).

Soweit drei Stimmen der 90er Jahre von Mitgliedern der niederländischen multikulturellen Gesellschaft. Über die Frage, ob diese Stimmen repräsentativ sind, läßt sich streiten; fest steht jedenfalls, daß die Bedeutung, die diesen Stimmen beigemessen wird, sowie die öffentliche Aufmerksamkeit, die man ihnen schenkt, sehr unterschiedlich sind. Frits Bolkestein hat mit seiner oben genannten Luzerner Rede eine Flut von Reaktionen provoziert, die schließlich zu einer »Nationalen Minderheitendebatte« führte.

Diese Stimme wurde gehört und zum Anlaß genommen, vielfältige Meinungen zur multikulturellen Gesellschaft und über Muslime zu äußern. Als Reaktion auf diese Rede wurden innerhalb eines Jahres, zwischen September 1991 und 1992, allein in der *Volkskrant* und dem *NRC Handelsblad* 250 Kommentare (Briefe, Artikel, Kolumnen) veröffentlicht (vgl. auch Lutz 1993).³ Offenbar hat Bolkestein mit seiner Rede eine sensible und aktuelle Frage angesprochen.

Im vorliegenden Artikel wird Bolkestein wegen seiner Ausführungen über islamische Frauen, die in seiner Rede eine zentrale Position einnehmen, in die Diskussion eingebracht. Die Rolle der Frau in der islamischen Kultur, von ihm als traditionell und untergeordnet beschrieben, dient ihm als Beweis für die Rückständigkeit der Muslime. Sichtbar wird diese Haltung, so Bolkestein, durch das Tragen(-müssen) eines Kopftuches, dessen Bedeutung über »das Bedecken der Haare« hinausgeht. Bolkestein wurde in den 90er Jahren zum Meinungsführer derjenigen, die vor den Folgen der Einwanderung von Nicht-Europäern, in der Regel gleichgesetzt mit der Einwanderung von Muslimen, warnen. Er wurde in diesem Zusammenhang mehrfach geehrt als »unerschrockener Politiker, der die tabuisierenden Gebote der *political correctness* bricht«.

Die erste der aufgeführten Stimmen, die von Selma Yilmaz, stammt aus einer Videodokumentation über Jugendliche und Rassismus in den Niederlanden, die im Rahmen eines Forschungsprojektes erstellt wurde (Leiprecht 1994) und inzwischen in Unterrichtsmaterialien für allgemeinbildende Schulen aufgenommen wurde (ARIC 1995). Esmé Choho schließlich, interviewt von Marcita Coronel für die Zeitschrift *Contrast*, wurde als junge Schriftstellerin und Journalistin bei verschiedenen Radiosendern und als Aktivistin in einer islamischen Jugendorganisation bekannt. Auch diese beiden jungen Frauen, Mitglieder der Gemeinschaften, auf die sich Bolkesteins Ausführungen beziehen, stehen dem Kopftuch-Thema nicht gleichgültig gegenüber. Auch für sie bedeutet dieses kleine Stück Stoff mehr als nur eine Kopfbedeckung, wobei sich ihre

Wahrnehmung von derjenigen Bolkesteins in einigen Aspekten grundsätzlich unterscheidet.

Während Bolkestein eine simple Botschaft hat und eine schlichte Lösung für das von ihm beschriebene Problem vorschlägt, wird in den Schilderungen der jungen Frauen ein weitaus komplexeres Bild sichtbar. Bolkestein sucht – nachdem er erst die islamische und die niederländische Kultur als Pole eines dichotomen Weltbildes dargestellt hat, bei dem der Islam dasjenige symbolisiert, was der Westen abweist – die Lösung des »Integrationsproblems« schlichtweg in der Anpassung der »Muslime« an die »Werte und Normen« der nicht-muslimischen Mehrheit.

Selma Yilmaz und Esmé Choho dagegen haben einen »persönlichen Bezug« zu diesem Thema. Wenn es um Kopftücher und deren Bedeutung geht, fühlen sie sich angesprochen, nicht nur als Reaktion auf die von Bolkestein ausgelöste Debatte, sondern weil dieses Thema in ihrem Alltag ständig präsent ist. Ihre Aussagen zeigen, wie sie sich als Mitglieder nicht-dominanter Gruppen mit gegenläufigen Identitätsansprüchen auseinandersetzen (müssen). Die amerikanische feministische Theoretikerin Donna Haraway schreibt in ihrer Arbeit über »situated knowledges« (1991)⁴ den »inappropriate/d others«, also denjenigen, die weder als Subjekt noch als Objekt einen deutlichen Platz in den bestehenden Wahrheitsvorstellungen einnehmen, die Fähigkeit zu, sich als Produzenten eines situierten Wissens zu manifestieren (Prins 1994: 64). Diejenigen, die sich in den herrschenden Diskursen nicht wiederfinden, tendieren laut Haraway dazu, eine kritische Haltung einzunehmen oder sich der vorherrschenden Meinung zu widersetzen. Selma Yilmaz und Esmé Choho etwa könnten als Trägerinnen eines situierten Wissens bezeichnet werden. Ob sie, wie Haraway behauptet, tatsächlich in der Lage sind, die Konstruktionen ihrer fragmentierten Wirklichkeiten zu durchbrechen, um ein anderes System der Bedeutungsfindung zu etablieren, bleibt vorläufig eine offene Frage. An dieser Stelle kann lediglich konstatiert werden, daß sich drei unterschiedliche Mitglieder der multikulturellen Gesellschaft zum gleichen Thema äußern.⁵

Während das Kopftuch für Bolkestein eine Frage der politischen Orientierung darstellt, repräsentiert es für Yilmaz und Choho den Dreh- und Angelpunkt eines Diskurses, in dem nicht allein Machtverhältnisse und (symbolische) In- und Exklusion eine Rolle spielen, sondern in dem das Dilemma ihrer Identität zum Ausdruck kommt: Unabhängig von der Tatsache, ob sie »für« oder »gegen« Kopftücher sind, müssen sie sich in einem Gebiet ideologischer Oppositionen orientieren. Dieses kleine

Stück Stoff markiert eine Grenze zwischen traditionell und modern, zwischen dem Innen und dem Außen einer bestimmten Gruppe, zwischen der Bereitschaft zur Anpassung und dem (religiösen) Widerstand dagegen. Kurz gesagt, das Kopftuch ist die sichtbare Grenzlinie zwischen der »niederländischen« und der »islamischen« Gemeinschaft und wird so zur Identitätsfrage. Toni Morrison hat in ihrem Projekt »Playing in the Dark« dazu aufgerufen, »die kritische Sichtweise vom radikalen Objekt zum radikalen Subjekt zu wenden, von den Beschriebenen zu den Beschreibenden« (1992: 90). Die Äußerungen von Selma Yilmaz und Esmé Choho, verstanden als Selbstbild und als Reflexionen über die Projektionen der »Beschreibenden«, lenken unsere Aufmerksamkeit nicht allein auf die gravierenden Folgen dominanter Diskurse für die (weiblichen) Mitglieder von Minderheiten, sondern ebenso auf die Funktion »kollektiver Fiktionen« (Hall 1991) für die Selbstdarstellung der »Beschreibenden«.

Um Bolkestein in seiner Funktion als Repräsentant eines hegemonialen Wahrheitsanspruchs zu entlasten, wird im folgenden der Gesprächsausschnitt einer Gruppe niederländischer Jugendlicher zitiert, deren Alter in etwa dem von Selma und Esmé entspricht.

NIEDERLÄNDISCHE JUGENDLICHE

Aus dem folgenden Fragment eines Gespräches geht hervor, daß Frits Bolkestein mit seinen Überlegungen nicht alleine steht. Bert, Niels und Kevin, drei niederländische Oberstufenschüler, die 17, 18 und 19 Jahre alt sind, äußern sich zum Thema »Ausländer«:

Bert: *»Na ja, ich finde, daß man schon das Recht hat, sich so zu kleiden, wie man will. Also wenn man mit einem Kopftuch irgendwo rumläuft, das, finde ich, macht auch nichts aus. Wenn ich in so 'ner Hose 'rumlaufen möchte, dann darf das nichts ausmachen, aber wenn ... Ja, du mußt dich schon an die Leute und an die Arbeit und was weiß ich was anpassen können.«*

Rudi: *»Aber was heißt das: anpassen?«*

Bert: *»Ja, sich schon gemäß den niederländischen Vorstellungen verhalten.«*

(Es wird durcheinander geredet, unverständlich.)

Niels: *»Aber es ist natürlich alles oder nichts, man kann nicht teilweise mit einem Kopftuch und teilweise nicht ... Es ist natürlich entweder der eine*

oder der andere Weg. Man kann nicht zur Hälfte niederländisch und zur Hälfte türkisch ...«

Kevin: *»Aber ja, weil alte Weiber laufen auch mit einem Kopftuch ...«*

(Gelächter)

Bert: *»Nein, ich meine auch nicht, daß man sich äußerlich anpassen muß, sondern einfach in der Einstellung, ja, der Einstellung auf sozialem Gebiet, einfach die Art des Denkens. Ich meine, daß es auf der Straße niederländisch sein muß, also nicht so weit hinter dem Mann herlaufen und was weiß ich nicht alles ...«* (Leiprecht 1999: 421)

Ein zentrales Thema der Gruppengespräche mit allochthonen und autochthonen Jugendlichen in Gymnasien, Realschulen und Berufsschulen, die Rudi Leiprecht in seiner Studie über Ethnozentrismus und Rassismus bei niederländischen Jugendlichen führte, war die »Anpassung von Ausländern«. In diesem Zusammenhang wurden vor allem Geschlechterverhältnisse diskutiert, wobei viele (autochthone und allochthone) Jugendliche die Freiheit und Emanzipiertheit der niederländischen Frau im Gegensatz zur türkischen oder marokkanischen Frau betonten. Das oben angeführte Gespräch ist ein typisches Beispiel aus den von Leiprecht geführten Diskussionen.

Wie für Bolkestein, so scheinen Kleidung und Verhalten islamischer Frauen für diese jungen Männer ein wichtiges Thema zu sein, das nicht allein besondere Aufmerksamkeit erhält, sondern auch eine besondere Funktion in dieser Auseinandersetzung bekommt. Anstelle einer ausgesprochenen Ablehnung, die nicht dem Selbstbild niederländischer Liberalität und Toleranz entspräche, nehmen die Jugendlichen eine deutliche Trennung von privat und öffentlich vor (s.u.). Die Forderungen nach Anpassung, die sie stellen, haben einen besonderen Bezug zur Öffentlichkeit. Freilich bezieht sich der Begriff »Anpassung« niemals ausschließlich auf Äußerlichkeiten, sondern hat seine Entsprechung im Inneren: Sobald sich eine Frau »modern« kleidet, vertritt sie auch eine moderne gesellschaftliche Grundeinstellung, die mit der herrschenden Ethik und Moral in »unserer« Gesellschaft übereinstimmt. Zumindest wirft sie keine Fragen und Zweifel auf, wie dies offensichtlich bei »andersartigen« Kleidern der Fall zu sein scheint. Obgleich die Jugendlichen deutlich sichtbar in ihrer Meinung über die Akzeptanz äußerlicher Unterschiede in einem Dilemma stecken – »das darf nicht das Problem sein« –, lehnen sie doch die »traditionelle« Kleidung ab: »Man kann nicht teilweise mit einem Kopftuch und teilweise nicht.« Wird der Beschluß, ein Kopftuch zu tragen, einmal gefaßt, bedeutet dies eine »Entweder-oder-Ent-

scheidung« und keinesfalls ein »*Sowohl als auch*«. Mögliche Ambivalenzen müssen dieser Ansicht nach einseitig reduziert werden.

In dem Gespräch fällt die Intervention von Kevin auf. Er versucht das Augenmerk seiner Mitschüler auf einen anderen Aspekt zu richten: Das Tragen eines Kopftuches ist demnach nicht unbedingt ein Zeichen für das »Fremdartige«, sondern auch charakteristisch für alte Frauen (Weiber), etwa die eigene Großmutter oder Tante. Die Abwertung alter Frauen plazierte dieses Thema unmittelbar in die Dichotomie »modern« versus »traditionell« (vgl. Lutz 1991b).⁶ Er bestätigt damit die Tendenz des Gesprächs, »ausländische Frauen« von heute in den Kontext der Vergangenheit zu stellen.

Selma und Esmé – das geht aus den oben angeführten Zitaten hervor – haben Schwierigkeiten mit Aufforderungen solcher Art. Die Tatsache, daß sie Mitglieder einer »gelabelten« Gruppe sind, macht sie von vornherein verdächtig. Ungeachtet der Tatsache, ob sie nun tatsächlich ein Kopftuch tragen oder nicht, spricht man sie auf ihre »kulturelle Herkunft« an; nicht allein das äußerlich Sichtbare repräsentiert die Differenz, sondern das allseits existierende Vorwissen über die »Kultur« und die Lebensweise islamischer Frauen.

In der Lebenswelt von Selma und Esmé wird durch Hinweise auf das Kopftuch die Trennung von öffentlichem Leben und Privatsphäre, die in der niederländischen Alltagskultur von besonderer Bedeutung ist, aufgehoben. Dieser Einbruch in die Privatsphäre führt zu verschiedenen Reaktionen. Während Selma sich verteidigt – »man will doch auch deutlich machen, daß man alles richtig macht« –, wird bei Esmé scheinbar aus der Not eine Tugend, sie konzentriert sich auf ihre »kulturelle Herkunft« und »entscheidet« sich dafür. Das Kopftuch wird für sie dann zum äußerlich sichtbaren Zeichen ihrer Wahl.

So wie Selma und Esmé scheint vielen türkischen und marokkanischen Mädchen und jungen Frauen bewußt zu sein, daß sie, bezogen auf ihr Äußeres, von zwei Seiten bedrängt werden. Gegen die Forderung, sich an ihre Mitschülerinnen anpassen zu müssen, haben marokkanische Mädchen, wie aus der Studie von Leeman und Saharso (1989) hervorgeht, die Strategie entwickelt, sich in der Schule »westlich« zu kleiden, »flott auszusehen« und sich vor allem »unbefangen« zu geben (ebd.: 85). Auch laut Bartelink (1994) wollen junge Marokkanerinnen vermeiden, sich beschimpfen zu lassen, weil sie sich nach der Tradition ihres Heimatlandes kleiden; sie tragen nur zu Hause und zu Festen marokkanische Tracht. Auf diese Weise berücksichtigt sie die auferlegte Grenzmarkierung und

beachten auch den symbolischen Wert der lebensweltlichen Trennung. Bartelink berichtet jedoch auch von Informantinnen, die Probleme haben, mit den Einschränkungen umzugehen, die eine solche Trennung der Lebensbereiche mit sich bringt, z.B. Nashia:

Ich denke mir manchmal: das darf es eben nicht geben, ein Kopftuch in den Niederlanden. Man muß sich doch anpassen? Aber sich kein Kopftuch umzubinden, ist das dann »anpassen«? Und ich finde schon, daß das möglich sein sollte. Man kann sich in anderen Dingen anpassen, aber nicht mit seiner Kleidung. ... Ich wollte schon seit längerer Zeit ein Kopftuch tragen, aber weil ich eine öffentliche Schule mit Niederländern besuche, ist das schwierig. Ich möchte nicht anders sein als sie. Ich möchte nicht anders als sie gesehen werden. Ich bin auch nicht anders als sie, mit meinem Herzen oder so, nur bezogen auf das Kopftuch.

Nashias Worte können als eine umgekehrte Bestätigung für das, was Niels in dem oben angeführten Gruppengespräch äußerte, verstanden werden: Niels akzeptiert keine doppelte Loyalität (»das bedeutet natürlich alles oder nichts«); Nashia dagegen will sich nicht zu einer Entscheidung zwingen lassen (»ich bin nicht anders als sie, nur ...«).

Diese Beispiele aus der Lebenswelt niederländischer schulpflichtiger Jugendlicher wurden nicht nur zur Repräsentation der verschiedenen Gruppierungen in der multikulturellen Gesellschaft ausgewählt, sondern auch, weil die hier angeführten Auseinandersetzungen sich alle in der Schule abspielen. Die Schule als Bildungs-, Erziehungs- und Disziplinierungssystem ist eine Institution der »Öffentlichkeit«, in der das Vertreten von Standpunkten geübt werden soll. Fragen zu Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien werden kontrovers diskutiert, und auch hier scheint das Kopftuch in seiner symbolischen Bedeutung ein zentraler Aspekt von Loyalitätsvorstellungen zu sein.

KOPFTUCH-DISKUSSIONEN

Wie in anderen europäischen Ländern, so gibt es auch in den Niederlanden in regelmäßigen Abständen Kopftuch-Diskussionen. Zwischen 1989 und 1994 haben sich die nationalen Zeitungen mit diesem Thema etwa einhundertmal beschäftigt (Contrast 1994: 1).

Ein Beispiel: Im September 1994 wurde eine Schülerin der Baandert Hauptschule in Heemskerk nach Hause geschickt, als sie mit einem

Kopftuch in die Schule kam. Der Rektor dieser Schule rechtfertigte diese Entscheidung unter anderem mit dem Argument, daß er »aus einer Zeitung mit Niveau, der *OPZIJ*⁷« erfahren habe, daß das Kopftuch mehr sei als einzig und allein ein kleines Stück Stoff. Das Kopftuch sei Ausdruck »orthodoxer Gesinnung bezüglich der Rolle von Männern und Frauen, hinter denen sich Denkmuster verbergen, die gesellschaftlich fragwürdig sind« (zitiert in *Trouw*, 9.9.1994). Außerdem symbolisiere das Kopftuch den aufkommenden Fundamentalismus (*De Volkskrant*, 13.9.1994).

Dieser Schullektor sah sich offenbar vor eine schwierige Wahl gestellt. Einerseits wollte er, daß seine Schule Emanzipationsbestrebungen und die Gleichstellung der Geschlechter unterstützt. Er zeigte sich als emanzipierter Mann, der die feministischen Entwicklungen über die *OPZIJ*, eine »Zeitung mit Niveau«, verfolgt. Er glaubte, verstanden zu haben, daß der Islam die Geschlechtergleichheit ablehnt. Er verbot das Kopftuch, weil er es als Symbol für die Ungleichheit der Geschlechter fürchtete. In seinem Verständnis war das Kopftuch keine Frage des persönlichen Geschmacks wie die beliebte Baseball-Kappe, sondern eine politische Manifestation, und es würde seinem gesellschaftlichen Auftrag widersprechen, Kopftücher in seiner Schule zuzulassen. Andererseits ist in niederländischen Schulen Diskriminierung aus religiösen Gründen verboten, und die Schulleitung muß einen schlechten Ruf vermeiden. Die niederländische Verfassung bestätigt prinzipiell die Trennung von Staat und Kirche, räumt aber der (christlichen) Schulverwaltung viel Spielraum ein.

Heftige Debatten über die Kopftuch-Frage wurden im Laufe der Jahre bewußt vermieden, weil eine solche Diskussion für den christlich orientierten Unterricht negative Folgen haben könnte. Vielmehr wurde versucht, offene Konflikte zu umgehen, indem den Lehrkräften ein »pragmatischer Umgang« mit dem Kopftuch-Thema empfohlen wurde, der nicht selten zur Legitimierung von Diskriminierung als Erziehungsinstrument führt: Lehrerinnen und Lehrer sollten ihre Schülerinnen darauf hinweisen, daß sie sich mit dieser Kleidung exponieren und verspottet werden könnten, wie etwa in einer Schule in Heemskerk geschehen (*Trouw*, 9.9.1994). Ebenso versuchen Lehrkräfte, Schülerinnen mit dem Hinweis auf schlechte Arbeitsmarkt-Chancen zu entmutigen, ein Kopftuch zu tragen.⁸ Das Thema »Kopftuch« wurde dennoch auch in den Niederlanden zum Politikum und steht so in direktem Zusammenhang mit den Hypothesen der symbolischen Bedeutung des Objekts. Femini-

stische Zeitschriften und feministische Autorinnen werden als Befürworterinnen eines bestimmten Standpunkts angeführt. Nun haben sich führende Feministinnen in der Tat zur Frauenfeindlichkeit des Islam und zur Unerwünschtheit der Muslime in den Niederlanden geäußert (wie beispielsweise Prof. Ronnie Dessauer und die Vordenkerin der sozialdemokratischen Frauenbewegung Hilda Verwey-Jonker, vgl. Lutz/Moors 1989). Interessanterweise werden derartige Äußerungen in bezug auf den Islam gerade von denjenigen ernst genommen, die der feministischen Politik in anderen Bereichen entschieden entgegentreten. Darauf soll im weiteren Verlauf des Artikels noch einmal eingegangen werden.

Auch in Frankreich haben insbesondere französische Intellektuelle, zu denen unter anderem Feministinnen wie Elisabeth Badinter gehören, in der Koptuch-Affäre das Wort geführt. Nach dem derzeit geltenden Rechtsbeschluß von Oktober 1994, dem ein Rundschreiben (*»circulaire Bayrou«*) folgte, ist das Tragen von Kopftüchern in der Schule nicht mit den streng laizistischen Zielen der französischen Schulen vereinbar und darf deshalb in der Schule nicht zugelassen werden (*De groene Amsterdammer*, 30.11.1994). Dieses Rundschreiben hat Tatsachen geschaffen und einen fünf Jahre dauernden Konflikt mit dem Resultat beendet, daß Hunderte schulpflichtiger Mädchen gezwungen wurden, ihre Schulen zu verlassen. Auf indirektem Wege wurde so das Vorurteil bekräftigt, daß diese Mädchen eben keinen Schulerfolg erzielen können. Kurz darauf veröffentlichte der damalige Premierminister Balladur eine Erklärung für jüdische Mitbürger, in der er versicherte, daß es für diese Gruppe keinen Anlaß zur Unruhe gebe. Eine Diskussion um das »Käppchen« werde mit diesem Rundschreiben nicht beabsichtigt. Dies bedeutet, daß ein kleines Stück Stoff in dem einen Fall (dem Käppchen) zum Kleidungsstück erklärt wird, während es in dem anderen Fall (dem Kopftuch) eine politische Bedeutung erhält.⁹ Ist es nun Zufall, daß es bei der »Kleidung ohne Bedeutung« um die männliche Kopfbedeckung geht, während die »Kleidung mit Bedeutung« »weiblich« ist? Oder geht es hier um die Zuweisung verschiedener Bedeutungen auf der Basis verschiedener Glaubensrichtungen?¹⁰ Auffällig und besorgniserregend sind die in diesem Zusammenhang geschlossenen diskursiven Koalitionen zwischen Feministinnen und der extremen Rechten von Jean-Marie Le Pen. Beide Seiten weisen darauf hin, daß »Emanzipation, Universalität und Freiheit« als erzieherische Zielsetzungen des säkularen Schulsystems an erster Stelle stehen sollten. Sie definieren damit den Schulhof, den Mikrokosmos der Nation, zum Kampfplatz eines ideologischen Diskurses, bei dem das

Kopftuch nicht nur eine edukative, sondern auch eine nationale Funktion erfüllt.

Aus der Perspektive der betroffenen Mädchen und jungen Frauen wirkt die Bezeichnung dieses Diskurses als »Kopftuch-Affäre« recht zynisch, denn sobald sie sich als Muslime darstellen, schränkt sie der dazugehörige »identity-marker« ein. Raum für den spielerischen Umgang mit Identitätssymbolen, wie wir sie sonst aus Jugendkulturen kennen, scheint es nicht zu geben. Die »Affaire« entwickelt sich für die jungen Frauen zu einer »dauerhaften Beziehung« mit diesem Thema.

PRIVAT UND ÖFFENTLICH UND DIE REICHWEITE EINER METAPHER

Vermutlich werden LeserInnen sich fragen, ob etwa Feministinnen, wie Hilda Verwey-Jonker, Elisabeth Badinter, Alice Schwarzer und Fay Weldon, die sich zu diesem Thema geäußert haben, nicht doch Recht haben. Gibt es wirklich keinen Grund, beunruhigt zu sein? Ist es nicht so, daß Frauen in islamischen Ländern (Iran, Algerien, Pakistan, Saudi-Arabien und Afghanistan) oft in grausamer Art und Weise gezwungen werden, Kopftücher oder Schleier zu tragen? Sind sie nicht Zielscheibe menschenverachtender Ideologien und Praktiken? Die Antwort hierauf ist bejahend; es gibt zahllose Beispiele von Frauenfeindlichkeit in den oben genannten Ländern. Das Kopftuch und der Schleier haben nicht allein in Diskursen der westlichen Welt eine besondere Bedeutung, sondern orthodoxe und fundamentalistische Muslime treffen sich nicht selten mit ihren westlichen Gegnern. Wie in allen monotheistischen Religionen werden auch im Islam das Verhalten und die Kleidung der Frauen als Garant für die Integrität der Gemeinschaft gesehen. Darüber hinaus wurde der *Hijab*¹¹ in Ländern wie dem Iran, Algerien, Pakistan und vielen anderen in den letzten Jahrzehnten (wieder neu) zum Politikum erklärt: Die *Hijab* bzw. Kopftuch tragende Muslimin gilt schlechthin als Repräsentantin des religiösen Anstandes, und die Reinheit des Glaubens wird am tadellosen Verhalten der Frauen gemessen. Vergleichbare Regelungen sind sowohl im Christentum, im Judentum als auch im Islam zu finden.¹²

Dennoch gibt es keinen Grund dafür, von einer zwingenden Beziehung zwischen dem Tragen eines Kopftuches und dem Fundamentalismus (vgl. dazu auch Karam 1995) auszugehen. Aus neueren Forschungen geht

hervor, daß die »Verstädterung«, die sich in sehr hohem Tempo in vielen »islamischen« Ländern vollzieht, ihren Niederschlag in veränderten Lebensgewohnheiten und Geschlechterverhältnissen findet und damit dem Entstehen neuer Reibungspunkte über unterschiedliche Moralvorstellungen Vorschub leistet. So geht beispielsweise aus der Untersuchung von Arlene Macleod (1991) hervor, daß der zunehmende Trend zum *Hijab* bei Frauen der unteren Mittelschicht in Ägypten als eine Reaktion auf den stetig wachsenden Druck, Mutterschaft und Lohnarbeit in einer großen Stadt in angemessener Art und Weise zu vereinbaren, denn als Ausdruck zunehmenden religiösen Interesses oder fundamentalistischer Orientierungen gewertet werden muß. Macleod analysiert dieses Phänomen als eine Antwort auf die sich verändernde Rolle von Frauen innerhalb einer sozialen Gruppe von Binnenmigrantinnen, die in großer Geschwindigkeit den Übergang von der sozialen Übersichtlichkeit der ländlichen Region in das soziale Chaos von Kairo vollzogen hat. Das Tragen des *Hijab* ist für diese Frauen Ausdruck des Protestes – Macleod nennt dies »akkomodierten Protest« – gegen die traditionelle normative Trennung von öffentlich und privat, worin Frauen der behütete und sichere Bereich der Privatsphäre zugewiesen wird. Als Appell an das »traditionelle« moralische Pflichtgefühl der islamischen Gesellschaft wird der *Hijab* für sie zum Ausdruck ihrer Respektabilität und Würde. Der *Hijab* als Symbol des weiblichen Anstands transportiert den privaten Bereich in die Öffentlichkeit und ermöglicht die Verbindung beider Bereiche. Gleichzeitig verbinden die Frauen damit die Forderung, diese Entscheidung zu akzeptieren. Macleod hat in ihrer Untersuchung auf ein Thema hingewiesen, das auch in den westlichen Diskursen über Geschlechterverhältnisse eine wichtige Rolle spielt: die symbolische Bedeutung von Anstand und Sexualität. Trotz des wachsenden Einflusses von Frauen auf für sie relevante, gesetzliche und soziale Reglements wird der Status quo in Sachen Selbstverfügungsrecht immer wieder zur Disposition gestellt. Die Abtreibung und der Einsatz von Verhütungsmitteln sind in vielen westlichen Ländern keine unumstrittenen Rechte. Der Einfluß christlicher Ideale auf die Konstituierung moderner Gesellschaften ist dabei nicht zu unterschätzen. Die weibliche Sexualität im weitesten Sinne des Wortes wird zum Mittelpunkt unzähliger Debatten, die sich mit gesellschaftlicher Ordnung beschäftigen. Wie sich eine Gemeinschaft ethisch-moralisch konstituiert, hängt demnach offenbar von dem Verhalten der Frauen ab.¹³

Über Geschlechterordnung herrscht weder im Westen noch sonst ir-

gendwo ein unangefochtener Konsens. Möglicherweise liegt darin auch die Antwort auf die Frage verborgen, warum ausgerechnet Feministinnen so vehement gegen die Kopftücher zu Felde ziehen. Unter dem Motto »Das Persönliche ist politisch« hatten westliche Feministinnen Aspekte der Privatsphäre erstmals zu öffentlichen gemacht, und die Themen Sexualität, Arbeit, Aufgabenverteilung und Rollenverteilung bestimmten das feministische Programm. Auf allen Ebenen gab es Versuche, dominante Geschlechterverhältnisse zur Debatte zu stellen. Auf den ersten Blick sind die Vorkämpferinnen durchaus erfolgreich gewesen, denn in den vergangenen 20 Jahren hat sich viel im Diskurs über Frauen verändert, wie etwa den Äußerungen des Schulleiters in Heemskerk zu entnehmen ist. Andererseits stellt sich die Frage, ob eine Reflexion auf der diskursiven Ebene das tatsächliche Geschehen widerspiegelt; mit anderen Worten, ob der Sprachregelung über die »moderne, emanzipierte« Frau wirklich eine Veränderung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern zugrunde liegt. Dies ist wohl eher zweifelhaft, denn die moderne »Weiblichkeit« verkehrt im Zustand ständiger Gefahr: Es ist eine »Weiblichkeit in Veränderung«. Zur Förderung von Kohäsion braucht diese Weiblichkeit ein Gegen-Universum, ein deutliches Profil, um sich des eigenen Fortschritts zu versichern. Kleidung und Sexualität haben in diesem Zusammenhang einen hochgradig symbolischen Wert. Die Imagination der islamischen Frau scheint diesem Bedürfnis nach Metaphorisierungen zu entsprechen. Im Laufe dieses Jahrhunderts haben Vorstellungen von »islamischen« Frauen in westlichen Diskursen radikale Veränderungen durchlaufen: Die Repräsentationen variieren von hypersexuell (die Haremsdame aus »Tausend und eine Nacht«) bis asexuell (die verschleierte Migrantin) (vgl. Lutz 1989, 1991a, 1991b). Auch ist die Kleidung ein feministisches Thema, das als Indikator für moderne oder traditionelle Lebensweisen gilt. Das Kopftuch und die verhüllende Kleidung »islamischer« Frauen lösen Assoziationen von Geschlossenheit und Isolation aus und verweisen auf eine Situation, die auch vielen westlichen Frauen nicht fremd ist, denn der Kampf gegen Kleidungs Vorschriften symbolisierte den Widerstand gegen Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit. Allmählich verblaßte die Grenze zwischen der Kleidung des privaten Lebensbereiches¹⁴ und der des öffentlichen Raums. Die Unsichtbarkeit der Privatsphäre wurde aufgehoben. Eine Frau, die ein Kopftuch trägt, provoziert diesen Konsens, da sie sich dem »Auge der Öffentlichkeit« entzieht und sich so zu einem optischen Störfaktor entwickelt. Eine solche Frau verkörpert das altmodische »Private«, das »ureigen Familiä-

re« in der Öffentlichkeit und wird zum Anlaß von Unmutsäußerungen (vgl. Lutz/Moors 1989). Sie bedroht Autonomievorstellungen, weil sie den vermeintlich erreichten Konsens sprengt und daran erinnert, daß Frauen in bezug auf ihr Äußeres verletzlich sind. Vielleicht hat die Kleidung gegenwärtig mehr denn je eine identitätsschaffende Funktion als »Kennzeichen« der Mitgliedschaft einer speziellen Gruppe. Trotz aller »gender-benders« regeln Kleidercodes den sozialen Umgang sowohl innerhalb und zwischen sozialen Statusgruppen als auch zwischen den Geschlechtern.

Daneben ist das Kopftuch, der Schleier, eine sehr bedeutsame Metapher der feministischen Semiotik. So sprechen Redensarten wie »Verschleierung der Herrschaft« und »Entschleierung des Bewußtseins« den sinnbildlichen Gehalt dieser Metapher an. Der Schleier ist eine ausgezeichnete Metapher, um Unterdrückungsvorgänge zu artikulieren. Er symbolisiert die Unterdrückung der Frau und verdeutlicht die Herrschaft des Mannes über den Körper der Frau.

Diese Überlegung beschränkt sich nicht allein auf einen frauenspezifischen Sprachgebrauch. Bolkestein kann sich als Fürsprecher der Frauenemanzipation in der Rolle des Retters und Befreiers der »islamischen Frau« präsentieren. Das Evozieren der »vermummten Frau« gehört zu seinem festen rhetorischen Repertoire:

Ich vermute, daß die meisten niederländischen Frauen ebenfalls meiner Meinung sind, denn die Art und Weise, in der Frauen im Islam behandelt werden, ist ein Makel für die Ehre und Reinheit dieser Kultur (Bolkestein in einer Rede am 9.12.1990, zitiert in *De Volkskrant*, 21.9.1991).

In der oben zitierten Diskussion zwischen den Schülern wird deutlich, daß auch in ihren Augen dem Kopftuch eine vergleichbare symbolische Funktion ihrer Selbstdarstellung zukommt (»wir sind keine Despoten, Chauvinisten, wir wollen keine Menschen unterdrücken«). Auch sind sie »modern«, indem sie sich von der älteren Generation absetzen.

Für diese Jugendlichen erfüllen Kleidung und Verhalten der Frauen in der Öffentlichkeit eine Funktion bezüglich ihrer Maßstäbe, westlich, modern *und* niederländisch zu sein. Kleidung und Verhalten wiederum sind Ausdruck von »Haltungen«; womit sie islamische Niederländerinnen zur »contradictio in terminis« erklären. Indem sich diese Frauen weigern, »den niederländischen Gewohnheiten gemäß zu leben«, nehmen sie sich die Möglichkeit, Angehörige dieser Nation zu sein, da diese Mitgliedschaft nicht mit einer »nicht-niederländischen« Religion verein-

bar ist, ja weil eine divergierende Religion bereits per definitionem die Zugehörigkeit zu einer *anderen* Staatsangehörigkeit impliziert: »Man kann nicht zur Hälfte niederländisch und zur Hälfte türkisch sein.« So wird das Kopftuch zum zentralen Gegenstand einer von Visualität geprägten Gesellschaft. Wer sich zum Tragen eines Kopftuches entschließt, »entscheidet sich« gleichzeitig für seine eigene Ausgrenzung.

»MUSLIMISCHE« MÄDCHEN?

Der Appell, »sich den niederländischen Normen und Werten anzupassen«, richtet sich an alle Minderheiten der niederländischen Gesellschaft. Mit Blick auf die Tagespresse wird allerdings deutlich, daß – wie auch in der oben zitierten Rede von Bolkestein – muslimische Migranten und Migrantinnen die eigentlichen RepräsentantInnen jener »Ausländer« sind, die es zu integrieren gilt. Muslime werden als mehr oder weniger typische Gruppierung von Minderheiten gesehen, die die proklamierten kulturellen Werte wie Toleranz, Freiheit, Emanzipation, Akzeptanz usw. nicht anerkennen wollen. Auf sie beziehen sich politische und pädagogische Maßnahmen zur Prävention sozialer Marginalisierung (vgl. Saharso 1995; van der Zwaard 1993, 1995). Ebenso entwickelten sich stereotype Verallgemeinerungen, die für jedes Mitglied dieser als Gemeinschaft bezeichneten Gruppierung zum Charakteristikum werden.

Bevor im folgenden am Beispiel von Selma und Esmé die Ausführungen über Identitätsdilemmata »muslimischer« junger Frauen in den Niederlanden weitergeführt werden, soll zunächst die oben angesprochene sogenannte »Gemeinschaft« kurz skizziert werden.

Seit den 80er Jahren werden Muslime in der politischen Diskussion beachtet: Immer öfter werden sie zu Repräsentanten des Bösen, der Grausamkeit, der Gewalt, der Aggression und des Fanatismus. Gemeint sind damit nicht nur Muslime außerhalb der Niederlanden und Europas, sondern besonders jene, die aufgrund ihrer Anwesenheit innerhalb Europas gefürchtet werden. Als Folge der Migration befindet sich die »fünfte Kolonne« in unserer unmittelbaren Nachbarschaft (vgl. Bolkestein 1991).¹⁵

In den Niederlanden gehörten zu Beginn der 1990er Jahre ca. 450.000 Menschen der Kategorie »Muslim« an. Da die Religionszugehörigkeit nicht offiziell registriert wird, handelt es sich um Schätzungen. Diese Zahl beruht also keineswegs auf einer exakten Zählung, sondern sie ist

das Resultat der Annahme, daß alle in den Niederlanden lebenden Türken und Marokkaner Muslime sind.

Mit der Bezeichnung »Muslime« werden in einem offiziellen Sammelbegriff die beiden wichtigsten Zielgruppen der niederländischen Minderheitenpolitik in einer Kategorie zusammengefaßt: 46 % dieser Kategorie sind türkischer, 38 % sind marokkanischer Abstammung (desweiteren gibt es auch indonesische, surinamische, iranische, pakistanische und autochthone Muslime). Man spricht von einer außergewöhnlich hohen Heterogenität innerhalb des institutionalisierten Islam: Nico Landman zählte 1990 700 verschiedene Moscheenverbände (Landman 1992). Er betont in seiner Studie, daß der niederländische Islam nicht als homogene Gruppe betrachtet werden kann, sondern besser von einem »Vielstromland« zu sprechen sei; die Konstellationen erscheinen wie ein »Patchwork«, in dem sich facettenreich verschiedene Organisationen, Überzeugungen, Interpretationen und Ausübungsformen anordnen, die wiederum in unterschiedliche Sprachfamilien und in verschiedene Migrationstypen untergliedert werden können. Die Frage, inwiefern alle Türken auch engagierte Muslime sind, wird sehr kontrovers diskutiert. Verschiedene Autoren äußern sich diesbezüglich auch unterschiedlich (vgl. Shadid/van Koningsveld 1992: 57). Fest steht aber, daß sich erst Ende der 80er Jahre ein Kontakt zwischen niederländischen Gemeinden, Staat und Muslimen entwickelte, der dazu führte, daß Moscheenverbände die wichtigsten Ansprechpartner und Repräsentanten der »muslimischen Gemeinschaft« wurden.

Bis zu diesem Zeitpunkt waren die Migranten-Dachverbände der (türkischen oder marokkanischen) politischen Initiativgruppen die Partner der Politik gewesen. Seitdem jedoch in den Moschee-Organisationen die »wahren« *grass-root*-Repräsentanten türkischer und marokkanischer Migranten gesehen werden, ist nicht nur ein Anstieg des ideologischen Einflusses und des finanziellen Budgets der Moscheenverbände, sondern auch die Homogenisierung der außerordentlich divergierenden Gruppierungen zu verzeichnen (Rath 1993). Auf diese Weise hat der Staat (bewußt oder unbewußt) seinen Beitrag zur »Islamisierung« der Türken und Marokkaner geleistet und ist insofern an der Entstehung einer politisch-religiösen Formation beteiligt. Während einige Wissenschaftler diese Entwicklung für einen notwendigen Schritt in die Richtung einer institutionellen Anerkennung des niederländischen Islam halten (Penninx/Yar 1993), muß andererseits auch auf die gegenteilige Wirkung hingewiesen werden: Wenn die politische und kulturelle Anerkennung der türki-

schen und marokkanischen Minderheiten nur durch die Selbstdarstellung als Muslim erreicht wird, gibt es dementsprechend auch nur eine einzige (legitime) Möglichkeit, sich zu behaupten: als Muslim. Um es noch deutlicher zu formulieren: Wenn Muslime sich in einer gesamtgesellschaftlichen Situation befinden, in der die Repräsentation des Islam auf eine »Problem-Gefahren-Kategorie« reduziert wird, besteht für sie bei einer solchen Entwicklung die Gefahr, in einer »Identitätsguillotine« zu enden. In ihrem Identifikationsprozeß sind türkische und marokkanische Jugendliche darum beinahe gezwungen, bezüglich dieser »Optionen« Position zu beziehen: Entweder sie versuchen sich von der religiösen Haltung zu distanzieren und laufen damit Gefahr – auch nach Meinung des Staates – nicht repräsentativ für ihre Gruppe zu sein (vgl. die ausführliche Analyse bei Lutz 1991a), oder sie »entscheiden« sich dafür, mit allen dazugehörigen Konsequenzen. Mit den Worten von Esmé Choho: »Man muß sehr stark sein, um das durchzusetzen.«

Den Worten Selmas ist zu entnehmen, daß sie *trotz* ihrer westlichen Kleidung nicht wie eine der westlichen Kultur angehörige Person behandelt wird. Sie trägt keine Kopftücher, aber die herrschenden Vorstellungen bezüglich ihrer kulturellen »Herkunft« haben für ihren Alltag sehr unangenehme Folgen: Selma weist darauf hin, daß ihre »Privatsphäre« nicht geschützt, sondern sogar mißachtet wird, indem sie auf die Kleidungskonventionen von »ihresgleichen« angesprochen wird. Auch weiß sie, daß diese Fragen nicht unbefangen gestellt werden, sondern in einem normativen Zusammenhang stehen. Aus diesem Grund möchte sie der impliziten Mißbilligung ihrer »Kultur«, ihrer »Gruppe«, ihrer Familie widersprechen, um »glaubhaft zu machen, daß sie modern ist«, daß sie nicht der dominanten Repräsentation entspricht. Gleichzeitig muß sie sich auch von ihren weiblichen Verwandten, die ebenso wie ihre Mutter ein Kopftuch tragen, in Frage stellen lassen. Diesen Zwiespalt, der zu einem ständigen Rechtfertigungszwang führt, mit dem sie sich »abquält«, wird sie auch in Zukunft ertragen müssen.

Esmé Choho entwickelt sich dagegen anders: Esmé hat bezüglich ihrer Identitätsbildung eine Reise gemacht: von einer marokkanischen Identität zu einer indonesischen und wieder zurück. Dazwischen haben sich bedeutende Veränderungen ergeben. Der Hinweis auf ihre »Herkunft« führte zu einer nachhaltigen Beschäftigung mit dem Islam; sie entschied sich bewußt für eine Neuauflage des Mottos »*black is beautiful*«. Für Esmé ist der Kampf damit noch nicht ausgestanden. So erklärte sie vielfach, daß junge Frauen innerhalb islamischer Jugendorganisationen einen

heftigen Kampf gegen die Geschlechterdiskriminierung und für eine frauenfreundliche Auslegung des Islam führen (vgl. auch ISBI: 1992). Auch hier können wir eine Parallele zu dem Kampf der schwarzen Feministinnen ziehen.

Daß Esmé Chohos Identitätsreise noch zu keinem eindeutigen Resultat kommt, geht aus einem neueren Interview mit dem NRC-Journalisten Frénk van der Linden (*NRC Handelsblad*, 24.2.1996) hervor. Darin bestätigt sie zwar ehemals geäußerte Ansichten bezüglich ihres tiefen Glaubens, ihrer Liebe zu Gott und ihrer »feministischen« Interpretation der islamischen »Grundlage«, aber sie hat mittlerweile ihre Entscheidung revidiert, das Kopftuch als Ausdruck ihrer Religionszugehörigkeit zu tragen. Sie betont, daß der Islam ihr eine Identifikationsmöglichkeit, eine kohärente Selbstwahrnehmung ermögliche und damit eine Lösung für die ihr Leben bestimmenden Fragmentierungen bieten könne. Statt sich analog den gangbaren Zuschreibungen als Berber, Marokkanerin, Afrikanerin, Jugendliche, Migrantin, Frau, Niederländerin oder als Angehörige der westlichen Kultur zu definieren, bietet ihr der Islam die Möglichkeit »zu sagen: Ich bin weder Niederländerin noch Marokkanerin, ich lasse mir keine Zugehörigkeit zu einer Ethnie auferlegen, ich bin ein Universalist, ein Weltbürger« (*NRC Handelsblad*, 26.2.1996). Offenbar erhofft sie sich davon einen Ausweg aus allen von außen auferlegten Etiketten. Dennoch räumt Esmé in diesem Artikel ein, daß das Muslim-Sein in den Niederlanden in den 90er Jahren auch bedeutet, sich engagiert öffentlich und politisch auseinanderzusetzen und damit um das Interesse der Presse, um Einfluß auf die Meinungsbildung, um Zuschüsse und Geldmittel zu kämpfen. Esmé bedauert, daß sie sich von den Medien hat verführen lassen. Als »Fachfrau mit Erfahrung«, die die niederländische Sprache perfekt beherrscht, wurde sie zu einem »Media-Hype«, zum exotischen Gast in zahllosen Talkshows, *anders*, aber auch *gleich*. In ihren eigenen Worten war sie eine »cause célèbre«. Heute meint sie: »Tatsächlich habe ich mich als »Frau mit Bart« für Zirkusnummern mißbrauchen lassen« (ebd.). Esmé vergleicht ihr Auftreten mit der Aufführung extravaganter Attraktionen auf Jahrmärkten des 18. Jahrhunderts. Die »Frau mit Kopftuch« von heute wird mit der damals als ebenso abstoßend erlebten Trägerin eines Frauenbartes gleichgesetzt.

Ihre Bemerkung trifft das Wesen eines Repräsentationsregimes, in dem die Ästhetik von besonderer Bedeutung ist: Kopftücher sind *anders*, weil sie Frauen verunstalten. Konvertierte müssen diese »ästhetische« Hürde überwinden. Mit Hilfe des Kopftuchs externalisierte Esmé einen seelisch

bedeutsamen Schritt in ihrem Leben; nun nimmt sie das Kopftuch ab, »weil ich meine Identität mehr und mehr internalisiert habe« (ebd.). Offenbar braucht sie den Halt eines identitätsbildenden Objektes nicht mehr. Man kann vermuten, daß sie heute Religion als eine Privatangelegenheit definiert, die nicht in die Öffentlichkeit gehört.¹⁶ Gleichzeitig riskiert sie dabei aber auch, von jener Gruppe ausgegrenzt zu werden, der sie sich gerade zugewendet hat: »... es ist möglich, daß mich die Muslime verurteilen werden« (ebd.).

Für eine derartig widersprüchliche Entwicklung, wie Esmé sie erlebt, gibt es bis heute offenbar wenig Bewegungsspielraum, auf keiner Seite. Jugendliche Muslime laufen Gefahr, in eine Zwickmühle zu geraten – nicht weil sie keine Wahl haben, sondern weil die zur Verfügung stehenden Wahlmöglichkeiten einander ausschließen. Jede Seite verlangt die absolute Konformität.

Dennoch versuchen Jugendliche wie Esmé, Dinge zu verändern. Sie streben nach einer alternativen Gegenrepräsentation mit Hilfe einer flexiblen Identität.

HYBRIDE IDENTITÄT?

Esmés Identitätsprojekt kann mit Hilfe poststrukturalistischer TheoretikerInnen wie Donna Haraway und Stuart Hall analysiert werden. Nach Hall (1992) braucht die spätmoderne Gesellschaft mit ihren höchst reflexiven Lebensformen einen Identitäts- und Subjektsbegriff, der die ständigen Wandlungsprozesse und Diskontinuitäten unseres Zusammenlebens wiedergeben kann. Gegenwärtig sind Identitäten nicht mehr uniform, sondern fragmentiert, zusammengesetzt aus vielfältigen, manchmal gegensätzlichen und ungeklärten Identitäten. Das Subjekt ist daher, wie auch die Struktur, in der es sich befindet, »dislocated«, verteilt, ohne Zentrum. Auf diese Weise muß sich Identität als Produkt eines fortlaufenden Identifikationsprozesses immer wieder neu konstituieren. Die Resultate dieses Identifikationsprozesses sind jedoch nicht willkürlich, sondern gehen vielmehr aus der Geschichte hervor, denn die Mobilisierung und die Repräsentation von Identitäten sind mit Machtinteressen sowohl der dominierenden als auch der subordinierten Gruppen verbunden (Hall 1992). Als Folge von Globalisierungs- und Migrationsprozessen müssen sich Menschen, so Hall, Raum- und Zeit-Diskontinuitä-

ten bewußt machen. Mit Hilfe von Imaginationen müssen sie Verbindungen zwischen den verschiedenen Orten, Nationen, Landstrichen, die für ihr Leben von Bedeutung sind, herstellen. Während manche diese komplizierte Situation überwinden, indem sie auf »defensive« Identitäten zurückfallen, streben andere danach, ausgesprochene »Gegenidentitäten« zu entwerfen, mit dem Ziel, dem Ausschluß von Minderheiten entgegenzuwirken. Diese Gegenidentitäten bezeichnet Hall als »hybride Identitäten«. Dabei spielt die Ethnizität eine wichtige Rolle. »Wir sind alle ethnisch, weil unsere ethnische Identität unser subjektives Gefühl, wer wir sind, bestimmt« (Hall 1991: 177). Dennoch ist diese Ethnizität keine authentische Reproduktion des kulturellen Habitus des Herkunftslandes, sondern eine »neue« Ethnizität, die geographische Grenzen und traditionelle Lebensgewohnheiten überschreitet.

Esmé Choho und Selma Yilmaz suchen nach Autonomie und Einheit in einer von Fragmentierung gekennzeichneten Gesellschaft. Beide haben sie klare Vorstellungen davon, was Autonomie bedeutet (gehören sie darum dem westlichen Kulturkreis an?). Jeder Identifikationsprozeß spielt sich innerhalb eines Kontinuums von Individualität und Kollektivität bzw. innerhalb der verschiedenen Gemeinschaften ab. Das Ergebnis des Prozesses steht nicht von vornherein fest. Es ist widersprüchlich und kann sich schnell verändern. Die Frage ist nur, ob die Gesellschaft Frauen wie Selma und Esmé ihre eigene Definition zum Thema »Migrantin sein, Frau sein, muslimisch oder türkisch, marokkanisch, Berber, niederländisch sein« zugesteht.¹⁷ Das Streben nach einer kohärenten Selbstwahrnehmung wird durch die Totalitätsansprüche von beiden Seiten erschwert, und aus diesem Grund müssen diese Frauen nicht an einer Front, sondern an zwei Fronten gleichzeitig kämpfen; Hall bezeichnet dies als »Schwierigkeit der Repräsentierten« (1991: 172). Dieser Kampf wird nicht individuell im privaten Kämmerlein geführt, sondern ist gleichzeitig ein öffentlicher, politischer Kampf. Hall und Haraway rühmen beide auf ihre Weise die »Hybridität« als Ausweg aus den herrschenden Repräsentationsregimen, als anti-essentialistische Seinsweise der Zukunft. »Unterdrückte« Standpunkte haben Vorrang, weil sie scheinbar angemessenere, objektivere, transformierendere Erklärungsansätze bieten (Haraway 1991: 191).

Obwohl ich auf analytischer Ebene ihre Meinung teile, möchte ich jedoch – den Lebensalltag jugendlicher Migrantenkinder betrachtend – darauf hinweisen, daß die praktische Realisierung, die subjektive Wahrnehmung und Zueignung von Hybridität nicht annähernd so einfach ist

wie eine Betrachtung auf theoretischem Niveau. Alle revolutionären Romantiker der 60er und 70er Jahre, die das Subproletariat als Vorkämpfer einer sozialen Wende betrachteten, mußten feststellen, daß »unterdrückte« Stimmen im Kräftefeld der Gesellschaft untergingen. Weshalb sollten ausgerechnet jugendliche Migrantenkinder, eine in sozialer Hinsicht machtlose Gruppe, eine Transformation vollziehen können, die vorher nicht gelang? Die »hybride« Identität dieser Jugendlichen ist sehr verletzlich. In einer Welt, in der auf zunehmende Fragmentierung eher mit totalitären Antworten reagiert und schwierigen Identifikationsprozessen mit simplen Botschaften begegnet wird, wird das Ideal der Hybridität nur wenige ansprechen. Vielleicht ist es eine Möglichkeit für »starke« Menschen, die »mit beiden Füßen auf dem Boden stehen« und die Energie haben, sich »abzuquälen«.

Sollten wir das »Projekt« von Hall und Haraway also besser ad acta legen? Ich denke nicht, denn Hall zufolge ist es Aufgabe der Wissenschaftler, den Erfahrungen der Diaspora eine Sprache zu verleihen, der Bricolage einer multi-ethnischen Gesellschaft mittels Imagination zu einem Programm zu verhelfen. Er plädiert für eine gesellschaftliche Perspektive, in der »Fremde« nicht nur kulinarisch integriert (als exotische Küche) und in ästhetischer Hinsicht konsumiert werden (als exotische Filme), sondern in der sie ihren Platz in der (symbolischen) Ordnung der Gesellschaft einfordern können. Es ist zu hoffen, daß Selma und Esmé diesen Ort finden werden.

Rohübersetzung: Leonie Szubries

ANMERKUNGEN

- 1 Bei diesem Artikel handelt es sich um die deutsche Übersetzung von »Doe-ken des aanstoots. Een beschouwing over hoofddoecken en genderverhoudingen in de multiculturele samenleving.« In: Gloria Wekker/Rosi Braidotti (Hg.), *Praten in het Donker. Multiculturalisme en Anti-Racisme in Feministisch Perspectief*. Kampen: Kok Agora, 1996, S. 119-148. Ich danke Gloria Wekker und Rudi Leiprecht für ihre hilfreichen Hinweise bei früheren Fassungen.
- 2 Die rechts-liberale VVD (Vereinigung der Freien Demokraten) ist Mitglied der Regierungskoalition. Frits Bolkestein ist seit 1999 EU-Kommissar.

- 3 Die genannten Tageszeitungen richten sich vor allem an die niederländische Mittelschicht und an Akademiker.
- 4 Der Begriff ist schwer ins Deutsche zu übersetzen. Gemeint ist hier der positionierbare und sich selbst positionierende Prozeß der Erkenntnisgewinnung und des damit eingenommenen Standpunktes. Im Deutschen ist vermutlich am besten auf die Begriffe »Erkenntnisinteresse« und »Standpunktbezogenheit« zurückzugreifen, die den Debatten im Kontext der Kritischen Theorie (Adorno und Horkheimer) entstammen.
- 5 Zu Recht warnt Haraway in ihren Texten vor folgender Gefahr: »romanticising and/or appropriating the vision of the less powerful while claiming to see from their position«, d.h., die Haltung der gesellschaftlich Marginalisierten einzunehmen und in diesem Sinne zu argumentieren (Haraway 1991: 191).
- 6 Auch größer angelegte Umfragen haben gezeigt, daß niederländische autochthone Jugendliche die größte soziale (negative) Distanz zu »Muslimen«, türkischen und marokkanischen Migranten (Hagendorn/Janssen 1983; Kleinpenning 1993) haben. Obwohl andere Items dieser Umfrage, wie etwa die Einstellung der Jugendlichen zur Emanzipation und die gerechte Aufgabenverteilung von Männern und Frauen, zeigen, daß hier eine positive Wendung zu verzeichnen ist, fällt eine Kontinuität in bezug auf »Einstellungen« auf (vgl. auch Vollenbergh/Raaimakers/Meeus 1995: 11).
- 7 *OPZIJ* = Aufgepaßt! Zur Seite! Vergleichbar mit der feministischen Zeitschrift *Emma*.
- 8 Letztlich haben diese LehrerInnen nicht Unrecht. Nach dem derzeitigen Informationsstand werden Frauen, die Kopftücher tragen, für Präsentations- und Informationsaufgaben nicht eingestellt. Dies ging aus dem Urteil eines Rechtsstreites um die Entlassung einer Arzthelferin in Amsterdam hervor, als sie beschloß, ihrem Glauben mit dem Tragen des Kopftuchs Ausdruck zu verleihen (vgl. *De Volkskrant*, 14.3.1996). Ebenso ist ein Fall einer Kassierein einer großen Supermarkt-Filiale (Albert-Heijn) bekannt, die nach einigem Widerstand die Erlaubnis bekam, ein Kopftuch umzubinden, unter der Voraussetzung, daß sie die Initialen »AH« auf das Tuch drucken ließ (Mohammed Rabbai in *De Volkskrant*, 11.9.1994). Es handelte sich hier eher um eine Ausnahme.
- 9 In dieser leidenschaftlich geführten Debatte ging es nicht um die Politik des Schulhofs, sondern hier wurde ein Angriff auf die unerwünschte Anwesenheit islamischer Immigrantinnen gestartet; dieser mündete in der Wahlkampagne vom Frühling 1995 in dem Ruf nach der »immigration Zero«.
- 10 Daß die männliche Kopfbedeckung, das Käppchen, als weniger bedrohlich empfunden wird als das Kopftuch, steht wohl im Zusammenhang damit, daß Weiblichkeit symbolisch die Nation repräsentiert (vgl. auch Lutz/Phoenix/Yuval-Davis 1995: 9).

- 11 *Hijab* ist die Bezeichnung für ein verhüllendes Kleidungsstück, das aus einer Kombination eines straff gebundenen Gesichtsschleiers und eines knöchellangen Kleides besteht.
- 12 In allen islamischen Ländern kämpfen Feministinnen gegen den Einfluß der Fundamentalisten. Sie begründen ihren Kampf sowohl mit der Universalität der Menschenrechte als auch – und das mag erstaunen – mit dem Koran. So, wie die Bibel für die Interpretation und die Vielfalt an (feministischen) Auslegungen zu verstehen ist, können die VerfechterInnen der Emanzipation von Frauen in der islamischen Gesellschaft ihre Position mit Hilfe authentischer Schriften aus dem Koran stärken, wie die pakistanisch-amerikanische Theologin Rifa’at Hassan zeigte (vgl. *De Volkskrant*, 12.3.1996). Auch in einem Land wie der Türkei tritt schon seit einigen Jahren eine religiöse Gruppierung, die »Turban Feministinnen«, aktiv für Frauenrechte ein.
- 13 Dies wird besonders in den Abtreibungsdebatten deutlich. In der BRD beispielsweise wurde nach der Wiedervereinigung 1990 eine Bundestagsdebatte über die Angleichung zweier unterschiedlicher Abtreibungsparagrafen geführt und gegen den ausdrücklichen Protest aller weiblichen Bundestagsabgeordneten die konservative Version der beiden Paragraphen in der Abstimmung für rechtsgültig erklärt.
- 14 Dies wurde als öffentliche »Blöße« verstanden, vgl. beispielsweise die *Desous-Mode à la Madonna*.
- 15 Es wäre interessant, die Entstehungsgeschichte dieser Angstvorstellung zu erkunden. Leider kann ich an dieser Stelle nur auf einige Autoren wie Shadid 1978 und 1993, Ahmed 1982, Kabbani 1985 und van Koningsveld/Shadid 1992 verweisen, da eine detailliertere Ausführung im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden kann.
- 16 Freilich hat Esmé Choho diesen Schritt mit ihrem Interview im *NRC* öffentlich gemacht und ihn in diesem Sinne deprivatisiert.
- 17 Vgl. die Studie von Sandra Veen über junge Musliminnen in den Niederlanden (Veen 1995).

LITERATUR

- Ahmed, Leila (1982): »Western ethnocentrism and perceptions of the harem«. *Feminist Studies* 8/3, S. 521-534.
- ARIC (Anti Racisme Informatie Centrum Rotterdam) (1995): *MBO Module*. Rotterdam: Selbstverlag.
- Bartelink, Yvonne (1994): *Vrouwen over Islam: geloofsvoorstellungen en -praktiken van Marokkaanse migranten*. Dissertation KU Nijmegen.
- Bolkestein, Frits (1991): »Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt«. *De Volkskrant*, Open Forum, 21.9.1991.

- Bouw, Carolien/Nelissen, Carin (1986): *Werken en zorgen. Een vergelijkend onderzoek naar de arbeidservaringen van Turkse, Marokkaanse en Nederlandse vrouwen*. Den Haag: Studies van het ministerie voor sociale zaken.
- Contrast (1994): »Redactioneel, Levensgevaarlijke hoofddoekjes«. Contrast. Weekblad over de multiculturele samenleving 12, S. 1.
- Coppes, Rosane (1994): »Niet zomaar een stukje stof. Hoofddoekjesaffaires in Frankrijk, Nederland en Groot-Britannië«. Sociologische Gids 2, S. 130-143.
- Coronel, Marcita (1995): »Jonge moslims in discussie over identiteit«. Contrast. Weekblad over de multiculturele samenleving 7, S. 5.
- Hagendoorn, Louk/Janssen, Jacques (1983): *Rechtsomkeer*. Baarn: Ambo.
- Hall, Stuart (1991): »Nieuwe Etniciteiten«. In: *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam: SUA, S. 171-180.
- Hall, Stuart (1991): »The Question of Cultural Identity«. In: Hall, Stuart/Held, David/McGrew, Andrew (Hg.), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press, S. 273-316.
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Books.
- ISBI (Islamitische Stichting Bevordering Integratie) (1992): *Verslag congres »Emancipatiemogelijkheden van islamitische vrouwen in Nederland«*. Den Haag: Selbstverlag.
- Kabbani, Rana (1985): *Europe's Myth of Orient. Devise and Rule*. London: Pandora Press.
- Karam, Azza (1995): »Islamismen/Feminismen. Egyptische vrouwen in beweging«. *Lover* 22/3, S. 10-16.
- Kleinpenning, Gerard (1993): *Structure and content of racist beliefs. An empirical study of ethnic attitudes, stereotypes and the ethnic hierarchy*. Utrecht: ISOR.
- Koningsveld, P.S. van/Shadid W.A.R. (1993): *Minderheden, hulpverlening en gezondheidszorg*. Assen: Van Gorcum.
- Landman, Nico (1992): *Van minaret tot mat. De institutionalisering van de Islam in Nederland*. Amsterdam: VU uitgeverij.
- Leeman, Yvonne/Saharso, Sawitri (1989): *Je kunt er niet omheen. Hoe Marokkaanse, Molukse en Surinaamse jongeren reageren op discriminatie*. Amsterdam, Lisse: Swets & Zeitlinger.
- Leiprecht, Rudolf (1994): »Es ist doch näher dran ...«. Ein vergleichender Blick auf Rassismen, Erklärungsmuster und Pädagogisches in den Niederlanden und in Deutschland. In: Jäger, Sigfried (Hg.), *Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen. Konzepte – Erfahrungen – Forschung*. Duisburg: DISS Verlag, S. 160-186.
- Leiprecht, Rudolf (1999): *Alltagsrassismus. Diskurse, Repräsentationen und subjektive Umgangsweisen. Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Köln.

- Leiprecht, Rudolf/Willems, Erik (1993): *Het zit toch dicht bij. Jongeren en Racisme in Nederland*. Dokumentarfilm: Jobfilm Amsterdam.
- Lutz, Helma (1989): »Fatma of Shehrazade – oosterse vrouwelijkheid in Westerse literatuur«. *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 10/1, S. 102-117.
- Lutz, Helma (1991a): *Welten verbinden – Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt/Main: IKO-Verlag.
- Lutz, Helma (1991b): »Migrant women of ›Islamic background‹ – images and self-images«. *Occasional paperseries* 11, Dec. MERA, Amsterdam.
- Lutz, Helma (1993): »Anti-Islamism. Rhetorics of Exclusion in the Netherlands. A Debate on Locations of Selves Vis-à-vis Others«. Unveröffentlichter Vortrag, gehalten bei der ›International Conference of the Sociological Arab Association‹: *The image of the other*, Hammamet, 29.3.93.
- Lutz, Helma (1994): »Ik maak geen ruzie en ik ga netjes. Surinaamse moeders en dochters in Nederland«. *Lover* 21/2, S. 53-55.
- Lutz, Helma (1995): »The Legacy of Migration. Immigrant Mothers and Daughters and the Process of Intergenerational Transmission«. *Comenius* 15/3, S. 304-317.
- Lutz, Helma/Moors, Annelies (1989): »De mythe van de ander – Beeldvorming over Turkse migrantes in Nederland«. *Lover* 16/21, S. 4-8.
- Lutz, Helma/Phoenix, Ann/Yuval-Davis, Nira (1995): »Nationalism, Racism and Gender: European Crossfires«. In: dies. (Hg.), *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*. London: Pluto Press, S. 1-25.
- Macleod, Arlene (1991): *Accommodating protest. Working women, the new veiling and change in Cairo*. New York: Columbia University Press.
- Morrison, Toni (1992): *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Penninx, Rinus/Yar, Hassan (1993): »Western European States and the Political Representation of Islam«. Unpublished paper for the conference on »Ethnicity, nationalism and culture«, Universiteit Amsterdam, February 24-27.
- Prins, Baukje (1994): »Zonder onschuld: gesitueerde kennis en ethiek«. In: Braiddotti, Rosi (Hg.), *Poste restante. Feministische berichten aan het postmoderne*. Kampen: Kok Agora, S. 56-78.
- Rath, Jan (1993): »The Ideological Representation of Migrant Workers in Europe«. In: Wrench, John/Solomos, John (Hg.), *Racism and Migration in Europe*. London, New York: Berg Publishers, S. 215-232.
- Saharso, Saharso (1995): »Een koperen bruiloft. Twaalf en een half jaar sekse en etniciteit in het gecombineerde vrouwen – en minderhedenbeleid«. *Migrantenstudies* 11/4, S. 241-256.
- Säid, Edward (1978): *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Säid, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Shadid, W.A.R./van Koningsveld, P.S. (1992): *De mythe van het islamitisch gevaar*. Kampen: Kok Agora.

- Veen, Sandra (1995): »Narrating the scarf: young Muslim women in the Netherlands«. Unpublished paper presented at the 25th Annual conference of Oral History and Society, Bristol, April 21-23.
- Vollebergh, Wilma/Raaimakers, Quinten/Meeus, Wim (1995): »Traditionele opvattingen en rechtextremisme«. *Jeugd en samenleving* 25/1-2, S. 3-29.
- Zwaard, Joke van der (1993): *El Mizan: Wijkverpleegkundigen over de opvoeding in allochtone huishoudens*. Amsterdam: SUA.
- Zwaard, Joke van der (1995): »Naughty Boys and Obstinate Girls. District Nurses – Cultural and Professional Explanations for Child Rearing Practises«. In: Boer, Inge/Moors, Annelies/Teeffelen, Toine van (Hg.), *Orientations. Changing Stories. Postmodernism and the Arab-Islamic World*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, S. 133-146.