

Der Kopftuchstreit als Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus: Eine Analyse entlang der Bedingungen für Autonomie¹

ELISABETH HOLZLEITHNER

Die Konturen der Problematik

Wenige Themen haben unter Feministinnen in den vergangenen Jahren derart erbitterte Kontroversen hervorgerufen wie der Streit um das religiös motivierte Tragen von Kopfbedeckungen (siehe auch Rommelspacher, John und Berg-hahn/Rostock/Bendkowski in diesem Band).² Mit ähnlicher Heftigkeit wurde allenfalls in den 1980er und frühen 1990er Jahren die Debatte um Pornographie ausgefochten (Holzleithner 2006) – und es fällt auf, dass die Protagonistinnen zumindest auf der einen Seite die gleichen geblieben sind: Ebenso vehement, wie Alice Schwarzer in der ›PorNo-Kampagne‹ (Schwarzer 1994) das sexuell Explizite bekämpfte, steht sie nun als feministisches Aushängeschild auf der Seite jener, die das Kopftuch als Unterdrückung von Frauen und als Zeichen für den Vormarsch eines islamistischen Fundamentalismus ablehnen (Schwarzer 2002).

Auch die Struktur der heraufbeschworenen Gefahr ist nicht unähnlich. So wie Pornographie als gerade eben sichtbare Spitze des Eisbergs einer frauen-

1 Für kritische Lektüre und weiterführende Anmerkungen danke ich Kati Danielczyk, Monika Gritsch, Gerhard Luf und ganz besonders Ines Rössl, meiner exzellenten Mitarbeiterin im node-Forschungsprojekt ›Contesting Multiculturalism. Gender Equality, Sexual Autonomy and Cultural Diversity in the EU‹ (Leitung: Sabine Strasser).

2 Ein guter Überblick über Debattenbeiträge aus den verschiedenen Lagern findet sich bei Frigga Haug und Kathrin Reimer 2005; siehe auch die vorzügliche Studie von Schirin Amir-Moazami 2007.

verachtenden Kultur erscheint, wird auch das Kopftuch als sichtbarer Ausdruck eines umfassenden Systems in diesem Fall religiös fundierter Misogynie angesehen. Durch dessen Vordringen scheint vieles von dem bedroht, was an feministischen Errungenschaften in den vergangenen Jahrzehnten hart erkämpft worden ist. Feministische Interventionen dagegen finden sich nun auch in Buchpublikationen von Vertreterinnen der zweiten oder dritten Generation von Migrantinnen, die den Anspruch artikulieren, von *innen* heraus die Wahrheit über die als äußerst problematisch geschilderten Verhältnisse in Gemeinschaften etwa türkischer Provenienz zu erzählen (Ateş 2003; Kelek 2005; dazu kritisch Beck-Gernsheim 2007: 76 ff) oder gar die Wahrheit über den Islam *an sich* aufzudecken (Hirsi Ali 2004).

Dabei ergeben sich – auch diesbezüglich lassen sich Parallelen zum Kampf gegen Pornographie erkennen – Allianzen, die zumindest nachdenklich stimmen sollten: Es sind nämlich neben den genannten feministischen Aktivistinnen, wenn auch nicht ausnahmslos, gerade konservative und nationalistische Politikerinnen und Politiker, die auf den Zug der Kopftuchgegnerschaft aufgesprungen sind. Dabei befeißigen sie sich einer feministischen Rhetorik, die in ausgesprochenem Widerspruch zu ihrem sonstigen Agieren in Fragen der Geschlechtergerechtigkeit steht. Sie hängen sich gleichsam an den feministischen Zug, um Zündstoff für ihre gegen Einwanderung gerichtete nationalistische Agenda zu bekommen.

Allerdings: Nur weil solche Allianzen entstehen oder weil Positionen konvergieren, bedeutet das keinesfalls, dass das anvisierte Problem nicht existiert oder nicht beachtet werden sollte. Andernfalls käme es zu einer von manchen bereits diagnostizierten Paralyse feministischer Theorie und Praxis mit Blick auf die Situation von Frauen in religiös-kulturellen Gruppen (Phillips 2007: 1). Problematische Praktiken (auch) in minorisierten Kulturen und Religionen wahrzunehmen und dagegen vorzugehen, ist nicht per se fremdenfeindlich, islamophob oder rassistisch. Allerdings muss man vorsichtig sein hinsichtlich der Art, wie Probleme dargestellt und Diskussionen geführt werden, ebenso wie nicht ignoriert werden kann, welchen Positionen bestimmte Argumente und Strategien letztlich politisch in die Hände spielen.

Das gilt nicht nur für die Kopftuchdebatte, sondern für das gesamte Diskursfeld, das als Spannungsverhältnis zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ bekannt geworden ist und in dem es um die Frage geht, ob eine multikulturalistische Akzeptanzpolitik auf Kosten von Frauen gehen könnte (siehe hierzu Okin 1999 und 2005; Shachar 2007; Sauer/Strasser 2008). Denn es besteht der Verdacht, dass unter dem Schleier der Anerkennung fremder Kulturen Praktiken toleriert werden, welche die Möglichkeiten von Frauen, ihr Leben selbst zu bestimmen, massiv beeinträchtigen. Die religiöse Pflicht zum Kopftuchtragen wird in diesem Zusammenhang ebenso diskutiert wie

Zwangsverheiratung, die verstümmelnde Beschneidung weiblicher Genitalien oder Verbrechen *im Namen der Ehre*.

Solche ›traditionsbedingten Gewaltpraktiken‹ haben in den letzten Jahren in vielen westlichen Staaten, auf der Ebene der EU³ sowie im Europarat einige Aufmerksamkeit erfahren und verschiedene Initiativen erlebt. Staatliche Verbote, etwa in Schulen, das Kopftuch zu tragen, sollen nicht nur, wie im Fall Frankreichs, das Prinzip des Laizismus realisieren, sondern auch junge Mädchen davor bewahren, von ihrem Umfeld zum Kopftuchtragen gezwungen zu werden (Badinter 2002: 143 f). Neue Gesetze sollen junge Frauen vor Zwangsverheiratung schützen, z.B. indem das Alter für die Ehepartnerin bzw. den Ehepartner bei der Familienzusammenführung angehoben wird (z.B. auf 24 Jahre in Dänemark; siehe hierzu Bredal 2005: 343), oder indem gesetzlich klargestellt wird, dass es sich im Fall des Zwangs zur Eheschließung um eine schwere Nötigung und damit um ein strafrechtlich zu verfolgendes Verbrechen handelt (so geschehen in Österreich; siehe hierzu Beclin o.J.).

Aus der Perspektive der davon Betroffenen und der in diesen Feldern tätigen Aktivistinnen und Aktivisten handelt es sich bei solchen ›top down-Initiativen‹ um einen zweifelhaften Segen. Einerseits ist es unzulässig, die Augen vor Praktiken zu verschließen, welche Frauen in ihrer Freiheit beeinträchtigen, ihre Gesundheit schädigen oder sie in anderer Weise benachteiligen. Das bedeutet, dass auch die ›große Politik‹ aufgerufen ist, ihren Beitrag zu leisten (siehe auch John und Berghahn/Rostock/Bendkowski diesem Band). Andererseits spielt es, wie gesagt, eine große Rolle, wie die einschlägigen Debatten geführt, welche Lösungsvorschläge eingebracht und dann auch realisiert werden, wenn man beurteilen will, wem die Thematisierung von traditionsbasierter Gewalt gegen und Benachteiligung von Frauen tatsächlich nützt. Werden die Auseinandersetzungen so geführt, dass einzelne, bisweilen große Gruppen pauschal abqualifiziert, als frauenfeindlich und integrationsunwillig ins Eck gestellt werden, dann kann man annehmen, dass auch die Frauen, die doch eigentlich von solchen Aktivitäten profitieren sollten, davon negativ betroffen sind.

Dies ist der politische Kontext der Debatten zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹. Dabei stehen einander nicht einfach zwei Strömungen gegenüber. Vielmehr sind die feministischen ebenso wie die multikulturalistischen Positionen durch große interne Differenzen charakterisiert. Viele Feministinnen können etwa mit dem apodiktischen Radikalismus Schwarzers gar nichts anfangen. Die folgende Skizze steht im Zeichen des Versuchs, aus

3 Siehe hierzu die »Joint Action of Member States against Harmful Traditional Practices«, Brüssel, Wien, 25.01.2006, abrufbar auf der Seite der österreichischen Bundesministerin für Gesundheit und Frauen: <http://www.frauen.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=20260>, 10.07.2008.

der Perspektive des dadurch generierten komplexen Spannungsfelds einen Blick auf die Debatte über das aus religiösen Motiven getragene Kopftuch und andere religiöse und kulturelle Praktiken zu werfen, die mit Blick auf das Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit problematisch sein können. Dabei werde ich den Fokus nicht nur auf die Praktiken von immigrierten Anderen richten, sondern durchgängig auch Blicke auf die Eigenheiten der westlichen Kultur richten. Ein feministischer Ansatz muss den Fokus auf die problematischen Praktiken der eigenen Kultur als *kulturelle Praktiken* richten und darf sich nicht als über den Dingen stehender autoritativer Diskurs gerieren, der aus der Position von Unbeteiligten anderen Personen Zensuren verteilt. Das gilt auch und vor allem für die Kopftuchdebatte, die stark darunter leidet, dass manche besonders streitbare Feministinnen – im Einklang mit großen Teilen der öffentlichen Meinung⁴ – vorgeben, besser zu wissen, was das Tragen eines Kopftuchs bedeutet, als dessen Trägerinnen selbst.

Feminismus versus Multikulturalismus?

Um die Debatte zwischen ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ als einen Hintergrund des Kopftuchstreits zu verstehen, müssen einige Vorbemerkungen über Entwicklung, Stand und Rezeption multikulturalistischer Theoriebildung gemacht werden. Von Beginn an stand sie in expliziter Abgrenzung zu liberalen Ansätzen in der politischen Philosophie, deren Unzulänglichkeiten sie vermeiden wollte, um eine andere, adäquate Art des Umgangs mit kultureller und religiöser Vielfalt vorzuschlagen. Liberale Konzeptionen scheinen hier auf Grund ihrer Geschichte und engen Verzahnung mit dem kolonialistischen Projekt der Moderne sowohl mit Blick auf religiös-kulturellen Pluralismus wie auch hinsichtlich der Situation von Frauen diskreditiert (siehe auch Ekardt und Ladwig in diesem Band).

Die Liste der Vorwürfe gegen liberale Positionen ist lang; darunter findet sich ihre nur scheinbare Neutralität gegenüber verschiedenen Lebensweisen und Kulturen sowie ihre Unaufgeklärtheit und Ignoranz hinsichtlich ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen. Kritisiert wird u.a., dass der Liberalismus die Pflege der eigenen Religion und Kultur als Privatangelegenheit ansehen und die politische Öffentlichkeit davon freihalten will. Die damit geforderte und auch erzeugte Unsichtbarkeit kultureller und religiöser Differenz findet sich gleichsam spiegelbildlich auch als Thema feministischer Kritik: Die liberale Akzeptanz und Beförderung der Sphärentrennung von Öffentlichkeit und Privatheit trage zur Befestigung der nachteiligen Situation von Frauen bei, indem diese auf ihre traditionellen Funktionen in der Privatsphäre

4 Siehe etwa die von Stereotypen geprägten in Teilen äußerst gehässigen Postings im Anschluss an einen Artikel in Der Standard v. 24.09.2008, abrufbar: <http://derstandard.at/?url=/?id=1220458861719>, 03.10.2008.

festgelegt und ihre Probleme im Gegenzug für privat und daher für im Wesentlichen irrelevant erklärten würden.

Der ›Multikulturalismus‹ schien vielen eine interessante Alternative darzustellen. Er richtet sich gegen die Ignoranz des ›Liberalismus‹ gegenüber der Bedeutung kulturell-religiöser Identitäten und stellt sich als theoretisches Bollwerk gegen Unterdrückung und Benachteiligung auf Grund ethnischer Herkunft und Zugehörigkeit oder religiöser Überzeugungen dar. Damit sind selbstredend auch Frauen als Angehörige von solchen Minderheiten erfasst. ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ haben somit eine gemeinsame Gegnerin, nämlich eine – in den Worten von Nancy Fraser – »kulturimperialistische Form des öffentlichen Lebens, die den heterosexuellen, weißen, europäischstämmigen Mann der Mittelklasse als die menschliche Norm behandelt, im Vergleich zu der alle anderen als abweichend erscheinen« (Fraser 2001: 268). Sympathisch sind aus feministischer Perspektive nicht zuletzt Bemühungen von prominenten multikulturalistischen Autoren wie Will Kymlicka, die sicherstellen wollen, dass ihre Ansätze sensibel auch für Benachteiligungen aus Gründen wie dem Geschlecht oder der sexuellen Orientierung sind (Kymlicka 1995: 19), dass also der ›Multikulturalismus‹ gerade nicht darauf hinauslaufen soll, Unterdrückung von Frauen, Lesben oder Schwulen im Namen der jeweiligen Kultur zuzulassen.⁵

Susan Moller Okin wollte sich mit solchen Zusicherungen aus dem Lager des ›liberalen Multikulturalismus‹ nicht zufrieden geben; dessen eher kommunitaristisch ausgerichtete starke Version hatte solche Versprechungen ohnehin nie gegeben.⁶ In ihrem provokanten, reichlich holzschnittartig argumentierenden Essay »Is Multiculturalism Bad For Women?« (1999)⁷ stellt sie die reine Weste des ›Multikulturalismus‹ mit Blick auf die Situation von Frauen und internen Minderheiten von religiös-kulturellen Gruppen ganz massiv in Frage: Der ›Multikulturalismus‹ richte seine Aufmerksamkeit zu einseitig auf Fragen der Unterdrückung auf Grund religiös-kultureller Identitäten und übersehe darüber, dass die Interessen von Angehörigen religiöser, kultureller

5 Damit unterscheidet sich Kymlicka von einigen Autorinnen bzw. Autoren, deren Priorität nicht darin besteht, solche Ungleichheiten nachrangig zu behandeln. Zu ihnen kann man Charles Taylor (1993) ebenso zählen wie Bhikhu Parekh (2000). Aber auch diese Autoren ziehen Grenzen der Anerkennung kulturell-religiöser Besonderheiten ein. Daher ist Frasers apodiktische Kritik, der »pluralistische Multikulturalismus« (Fraser bezieht sich auf keine bestimmte Autorin/ auf keinen bestimmten Autor, nennt aber in einer Fußnote Taylor) sei »nicht in der Lage [...] politisch über bessere und schlechtere Identitäten oder Differenzen zu urteilen« (Fraser 2001: 271), überzogen.

6 Zur Kontrastierung von ›starkem‹ und ›schwachem‹ Multikulturalismus siehe Holzleithner 2004.

7 Okin publizierte diesen Text ursprünglich in der ›Boston Review‹; kurze Zeit später erschien er in Buchform zusammen mit einem guten Dutzend teils zustimmender, teils Okin scharf kritisierender Kommentare; siehe Okin 1999.

oder nationaler Gruppen nicht unbeeinflusst davon sind, welchem Geschlecht sie angehören. Okin macht darauf aufmerksam, dass die Bildung von Gruppenidentitäten häufig durch deren mächtige männliche Vertreter behauptet, angestoßen und auferlegt wird. Ebenso zeigt sie, dass solche Identitätsbildungen typischerweise entlang der Geschlechtergrenzen verlaufen und männlichen sowie vor allem weiblichen Angehörigen rigide Rollen zuweisen.⁸

Meist kreisen religiös-kulturelle Vorgaben um männliche und weibliche Sexualität und erlegen vor allem Frauen Einschränkungen ihrer Entfaltungsmöglichkeiten auf; die Kontrolle des Sexuellen erweist sich häufig als Kontrolle von Frauen. Verfechterinnen und Verfechter von Gruppenrechten würden dies übersehen oder stillschweigend akzeptieren, weil sie – wie ihre Kolleginnen und Kollegen aus dem Lager des ›Liberalismus‹ – dem privaten Leben nur wenig oder gar keine kritische Aufmerksamkeit schenken. Gerade dort aber würden Genderdifferenzen ausagiert – nicht nur was die Aufgabenverteilung zwischen erwachsenen Männern und Frauen anbelangt, sondern auch in der unterschiedlichen Art, wie Mädchen und Jungen aufwachsen (Okin 1999: 12). Religionen und Kulturen erscheinen so geradezu als Tummelplätze starrer, sich auf Tradition und Herkunft berufender Haltungen, die als ›Sexismus‹ identifiziert werden können. Die religiöse Pflicht zum Kopftuchtragen gilt vielen als Paradebeispiel für solche Einschränkungen des Lebens von Frauen.

Autorinnen wie Sawitri Saharso sind mit ihrer Einschätzung zurückhaltender. Saharso besteht darauf, dass jene kulturellen Vorgaben, welche Frauen in ihrer Selbstbestimmung und in ihren Entfaltungsmöglichkeiten einschränken, »nicht lediglich Ausdruck von Frauenfeindlichkeit« (Saharso 2008: 13) seien, sondern der Erhaltung der Gruppe dienen. Sie schließt daraus: »Derartige Vorschriften zu beseitigen, würde die unverwechselbare Gruppenidentität gefährden« (ebd.). Damit ist allerdings das Spannungsverhältnis von ›Feminismus‹ und ›Multikulturalismus‹ in seiner Reinform auf den Punkt gebracht. Wenn ›Multikulturalismus‹ bedeutet, Gruppennormen statisch zu erhalten, dann werden die Platzanweisungen für Frauen und Männer bestehen bleiben. Es war ein Verdienst von feministischen Analysen, den kulturellen Lack abzukratzen und auszuweisen, dass bestimmte, gerade in der eigenen Kultur vorfindliche Normen nicht einfach erhaltenswerte Folklore darstellen,

8 Es ist ironisch, dass Okins Argument ganz grundlegend darauf beruht, dass religiös-kulturelle Gruppen intern nicht homogen sind, dass man ihr aber in der Kritik immer wieder vorgehalten hat, sie habe ein essenzialisierendes Bild von Gruppenidentitäten. Gleich viel Kritik hat es ihr zudem eingebracht, dass sie etwa zwischen älteren und jüngeren Frauen unterscheidet, wenn sie meint: »Unless women – and, more specifically, young women (since older women often are co-opted into reinforcing gender inequality) – are fully represented in negotiations about group rights, their interests may be harmed rather than promoted by the granting of such rights« (Okin 1999: 24).

sondern Frauen diskriminieren und verletzen. Emanzipation von Frauen bedeutet daher üblicherweise eine Veränderung der Kultur. Wenn es dem ›Multikulturalismus‹ darum geht, kulturellen Artenschutz zu betreiben, dann stehen die beiden Theorierichtungen tatsächlich in diametralem Gegensatz zueinander. Eine multikulturalistische Politik der Anerkennung religiöser und kultureller Gruppen erweist sich dann jedenfalls als indirekte Anerkennung der Einschränkung der Lebensmöglichkeiten von Frauen.⁹

Allerdings ist das nicht Saharso's Position. Sie ist vielmehr – am Beispiel der Problematik der Beschneidung weiblicher Genitalien (›Female Genital Cutting‹ (FGC)) – auf der Suche nach einem multikulturellen Feminismus, der zunächst möglichst unvoreingenommen versucht, fremde und problematische Praktiken zu *verstehen*, um so auf brauchbare Ansatzpunkte zu kommen, um frauenverletzende Verhaltensweisen adäquat zu identifizieren und sie in der Folge abzuschaffen oder sie so zu verändern, dass sie möglichst wenig Schaden anrichten. Nur wenn man die sozialen Bedingungen kennt, die eine Praxis als rational, richtig oder legitim erscheinen lassen, wird es auch möglich sein, entsprechend darauf zu reagieren und Veränderungen anzustoßen. Der Weg dazu wird kaum je sein, eine Praxis schlicht als sexistisch und schädigend »zu deklarieren und mit einem Verbot zu belegen« (ebd.: 25). Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass Verbote durchaus dazu beitragen können, eine problematische Praxis wirkungsvoll zu ächten.

Bedingungen von Autonomie entlang multikulturalistischer Fragestellungen

Ansätze wie jene, die Saharso vorschlägt und die feministische Ansprüche mit Sensibilität für und Respekt vor Religion und Kultur verbinden, beachten zumindest implizit ein Prinzip, das sie explizit häufig kritisieren: nämlich das Prinzip der ›Autonomie‹.¹⁰ Wenn die Rede ist vom Respekt vor der anderen Person, dann bedeutet das, sie als Subjekt anzuerkennen und nicht bloß als Objekt fremder Zumutungen, seien diese nun traditionalistischer oder emanzi-

9 Ausgangspunkt für eine solche Kritik ist die Annahme, dass die religiös-kulturellen Gruppen, die von einer Politik multikulturalistischer Anerkennung profitieren sollen oder typischerweise davon profitieren, patriarchaler sind als die umgebende Mainstreamkultur. Tatsächlich existiert nur dann eine solche Problematik. Das muss allerdings nicht bedeuten, dass der Blick sich eurozentrisch auf die ethnisierten Anderen richtet. Multikulturalistische Anerkennungspolitik kommt gleichermaßen den Angehörigen etwa von Mehrheitsreligionen zugute. Insofern ist es wichtig, den Blick dafür zu öffnen, dass die Anerkennung religiös-kultureller Gruppen kein exotisches Phänomen, sondern in der westlichen Gesellschaft vertraut und verbreitet ist, wie etwa die besondere Stellung der christlichen Kirchen zeigt; siehe dazu Holzleithner 2008a.

10 Saharso selbst will ›Autonomie‹ und ›Kultur‹ miteinander vermitteln; siehe z.B. Saharso 2000.

patorischer Art. Das scheint selbstverständlich zu sein. Dennoch existiert eine große Skepsis gegenüber einer Berufung auf ›Autonomie‹. Das Problem dürfte darin liegen, dass damit ein zentraler Wert der in Misskredit geratenen männlich-eurozentristischen Aufklärung in den Mittelpunkt gestellt wird. Schließlich wurde ›Autonomie‹ zunächst gerade unter Ausschluss von Frauen und Fremden konzipiert. Indem man auf ihr angebliches ›Wesen‹ rekurrierte, sprach man ihnen die Fähigkeit zur Autonomie schlicht ab.¹¹ Tatsächlich finden sich bei großen Theoretikern wie Immanuel Kant geradezu bestürzende Belege für solche Argumentationen, noch dazu in Texten, die nicht zu Unrecht als Meilensteine der politischen Philosophie gelten (siehe z.B. Kant 1977). Autonomie wird darin für heterosexuelle, weiße und männliche Besitzbürger reserviert; alle anderen sind von diesem Status ausgeschlossen, sei es auf Grund ihrer ›Natur‹, ihrer Sozialisation oder ihrer sozio-ökonomischen Lage (siehe auch Hegel 1821: § 166, Zusatz).

Mit solchen reduktionistischen Interpretationen ist aber, wie ich meine, nicht das Prinzip der ›Autonomie‹ als solches diskreditiert. Wenn man es einsetzt, um Praktiken und Situationen auf ihre Zuträglichkeit für autonomes Handeln hin zu befragen, kann dies zu einer vertieften Analyse einiges beitragen. Ich möchte das Prinzip der ›Autonomie‹ daher als Frage nach jenen Bedingungen verstanden wissen, unter denen eine Person über die Angelegenheiten ihres Lebens selbstbestimmt zu entscheiden vermag. Dafür bedarf es grundsätzlich dreier Voraussetzungen (Friedman 2003: 3 ff; Raz 1986: 372 f):

- (1) Das Vorhandensein eines adäquaten Bereichs von Lebensmöglichkeiten.
- (2) Die emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten, um Möglichkeiten wahrzunehmen, zu reflektieren und sich dafür oder dagegen zu entscheiden.
- (3) Die relative Abwesenheit von Zwang und Manipulation.

Dass ›Autonomie‹ unter den genannten drei Bedingungen steht, bedeutet nicht zuletzt, dass ›Autonomie‹ nichts *Natürliches* ist, sondern dass die Frage, ob ein autonomes Leben möglich ist, davon abhängt, wie eine Gesellschaft diese Bedingungen gestaltet. Im Folgenden möchte ich am Beispiel des Kopftuchtragens und anderer religiöser oder kultureller Praktiken näher ausführen, was darunter verstanden werden kann.

11 Wenn ›Autonomie‹ aus Wesensargumenten hergeleitet wird, dann ist das Ausdruck von stereotypisierenden Vorurteilen, die Menschen an eine bestimmte Situation ketten wollen und die anderen nützen; es ist Ausdruck eines hierarchisierten Machtverhältnisses.

Adäquater Bereich von Lebensmöglichkeiten

Was bedeutet die Vorgabe, dass jede Person einen adäquaten Bereich von Lebensmöglichkeiten zur Verfügung haben soll, der ihr ermöglicht, die eigenen Bedürfnisse, Interessen und Wünsche zu realisieren? Ich möchte meine Überlegungen auf den Kontext westlicher Gesellschaften einschränken, die von ihrem Selbstverständnis her pluralistisch sind und die den Anspruch an den Tag legen, den in ihnen lebenden Menschen ein möglichst breites Spektrum an Optionen zur Verfügung zu stellen.¹² Aber wie pluralistisch ist diese Gesellschaft wirklich? Wir haben es jedenfalls mit einem politisch-sozialen Mainstream zu tun, von dem ein erheblicher Sog ausgeht (Spinner-Halev 2005: 162); er ist gewissermaßen die mit normativen Vorgaben getränkte Gesellschaft, innerhalb derer sich diverse Gemeinschaften befinden.

Lebensmöglichkeiten sind im Mainstream ebenso zu finden wie in religiös-kulturellen Gruppen, die sich davon eher abzugrenzen bemüht sind. Mit der Zugehörigkeit zu solchen Communities verbindet sich Identifikation, die Bildung und Pflege eines Selbst im Zusammenwirken mit anderen: solchen, die von einem *Wir* umfasst sind und solchen, von denen man sich abgrenzt, was ebenfalls Teil der Konstitution eines *Ich* und eines *Wir* darstellt. Das gilt für ›Punks‹ genauso wie für verschiedene religiöse Gemeinschaften. Das bedeutet: Gesellschaften und Kulturen stellen genau jene Optionen zur Verfügung, die Gegenstand autonomer Lebensentwürfe sein können (Kymlicka 1995: 83). Damit ergibt sich auch, dass ›Kultur‹ und ›Autonomie‹ nicht im prinzipiellen Gegensatz zueinander stehen. Allerdings sind Kulturen und kulturelle Praktiken unterschiedlich autonomiefreundlich.

Die Lebensmöglichkeiten reichen von den kleinen Dingen, etwa der Frage nach der Auswahl zwischen verschiedenen Getränken, um den Durst zu stillen (unter der Voraussetzung, dass es überhaupt genug zu trinken gibt) oder zwischen einem grünen Pullover und einem grauen T-Shirt bis hin zu den großen Lebensentscheidungen: Dazu gehört die Möglichkeit, aus religiösen Motiven ein Kopftuch oder eine andere Bedeckung zu tragen ebenso wie die Möglichkeit, ohne Bedeckung in die Öffentlichkeit zu gehen. Dass diese Optionen existieren und von ihnen real Gebrauch gemacht wird, zeigen die vielfältigen Bedeckungspraktiken z. B. von islamischen Frauen, jüdischen Männern oder männlichen Sikhs, die dafür ebenso Zuspruch wie – viel zu häufig – gehässige Anfeindungen erfahren.

Die bestehenden Lebensmöglichkeiten existieren nun nicht einfach *naturnüchsig*, sondern sie werden von der Gesellschaft und den in ihr lebenden Menschen erzeugt, vorgegeben, ermöglicht, erleichtert oder erschwert. Dar-

12 Dass dies eine ausgesprochen kapitalistische Schlagseite hat, wird hier nicht verkannt.

über hinaus werden für soziale Praktiken Gründe beigebracht, die diese mit Bedeutungen anreichern und somit sinnstiftend wirken. Genau die Gründe, die für die einen Sinn machen, können für die anderen zu einer massiven Ablehnung einer Praxis führen: Wenn das Tragen einer Kopfbedeckung etwa dazu dient, Sittsamkeit zum Ausdruck zu bringen, die Aufmerksamkeit vom sexuell attraktiven Frauenkörper weg zu richten und den Unterschied wie die Segregation der Geschlechter zu verkörpern,¹³ so erscheint dies den einen als ein im Rahmen des Geschlechterverhältnisses vollkommen plausibles, das Leben erleichterndes, ihnen Respekt verschaffendes Vorgehen, während die anderen darin eine sexistische Vorgabe sehen, die Frauen in inadäquater Weise auf eine religiös bestimmte, einseitige Rolle festlegen will. Als besondere Zumutung wird dabei angesehen, dass es gerade die Verhüllung des *weiblichen* Körpers ist, welche eine Kontrolle der *männlichen* Sexualität gewährleisten soll.¹⁴

Auf eine solche Deutung darf man das Kopftuchtragen freilich nicht reduzieren; es gibt, wie Christina von Braun und Bettina Mathes betonen, »wohl kaum ein mehrdeutigeres, widersprüchlicheres und wandelbareres Symbol als den Schleier« (Braun/Mathes 2007: 56). Dementsprechend sind sowohl Form und Farbe wie auch die Motive, ihn zu tragen, äußerst vielfältig. Und sie sind nicht auf religiöse Kontexte beschränkt. Wer einmal »Headscarf« googelt und dann die Ergebnisse unter den Bildern ansieht, wird feststellen, dass sich das Kopftuch auch vorzüglich als Modeaccessoire von Stars wie Jennifer Lopez¹⁵ eignet.

Offensichtlich kann weder die Fraktion jener, welche sich gegen, noch jener, die sich für das Kopftuchtragen aussprechen, das Prinzip der »Autonomie« exklusiv für sich in Anspruch nehmen. Sowohl ein Kopftuch zu tragen als auch keines zu tragen sind Lebensmöglichkeiten, die für eine einzelne Frau im Kontext ihrer jeweiligen Position von Wert sein oder eine Belastung darstellen können. Problematisch wird es dann, wenn die Möglichkeit fehlt, sich für die eine oder die andere als stimmig wahrgenommene Option zu entscheiden. So problematisch also die einer religiösen Geschlechterkonzept-

13 Die Trennung der Geschlechter ist im Islam eine gebräuchliche Methode, um Konflikte zu vermeiden, die durch die (angebliche) Macht weiblicher Sexualität entstehen können; siehe dazu Mernissi 2003. Nilüfer Göle weist darauf hin, dass im Islam »viel mehr Verbote gegen das Zusammensein von Mann und Frau existieren als Beschneidungen der Rechte von Frauen« (Göle 1995: 91). Darüber hinaus korrespondiert mit der Schleierpflicht für Frauen ein »Blickverbot des Mannes« (Braun/Mathes 2007: 68).

14 Siehe dazu Hiltrud Schröters kritische Analyse verschiedener Übersetzungen jener zwei Koranpassagen, die Bekleidungs Vorschriften für Frauen enthalten; siehe Schröter 2002: 241 ff.

15 Siehe beispielsweise ein Bild auf den Seiten des Magazins »People«, abrufbar: http://www.people.com/people/gallery/0,,1182560_4,00.html, 07.10.2008.

tion entspringenden Gründe für das Kopftuchtragen aus mancher feministischen Perspektive erscheinen mögen, ist es doch eine absurde Anmaßung, die religiös motivierte Praxis des Kopftuchtragens als an sich inakzeptable Lebensoption darzustellen. Es gibt eben unterschiedliche Kulturen des Umgangs mit Geschlecht und Sexualität, von denen keine für sich beanspruchen kann, die einzig mögliche, richtige oder Glück bringende zu sein. Dass manche dieser Optionen bzw. die Art, wie sie propagiert werden, kritikwürdig sind, ändert nichts an diesem Befund. Solange eine Option nicht eine gravierende Gefährdung grundlegender Rechtsgüter darstellt, kann sie nicht als an sich inadäquat angesehen werden.¹⁶

Allenfalls kann überlegt werden, ob in verschiedenen Kontexten Regelungen legitim sein können. Zu denken wäre etwa an Bekleidungsvorschriften beim Betreten von sakralen Orten oder beim Ausüben von staatlichen Funktionen (siehe auch Wiese in diesem Band). Für etwaige Restriktionen bedarf es jedenfalls guter Gründe, die nicht bloß auf Unterstellungen oder Mutmaßungen beruhen dürfen. Dazu gehört etwa die Vorstellung, die sich in legislativen Stellungnahmen, Gerichtsurteilen oder Kommentaren findet, durch das religiös motivierte Tragen eines Kopftuchs bringe eine Frau *jedenfalls* zum Ausdruck, dass sie die westliche Gesellschaft ablehnt und mit einem umstürzlerischen politischen Islam sympathisiert (siehe auch Barskanmaz, Bergahn, Ekardt, Ladwig, Monjezi Brown und Sacksofsky in diesem Band).

Geistige und emotionale Fähigkeiten

Die zweite Bedingung der ›Autonomie‹ betrifft die persönlichen intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten, vorhandene Optionen wahrzunehmen, zu reflektieren und sie in der Folge anzunehmen oder zu verwerfen. Diese Vorgabe bedeutet keinesfalls, dass nur Intellektuelle autonom sein könnten. Wir sind bereits auf Grund unseres Bewusstseins regelrecht in die Kapazität zur Wahrnehmung hineingeworfen und können im Grunde gar nicht anders, als uns in Situationen bewusst vorzufinden und reflektierend Entscheidungen zu treffen. Wesentlich an dieser Bedingung ist auch die Tatsache, dass solche Fähigkeiten nicht einfach da oder nicht da sind, sondern dass die Gesellschaft dazu aufgerufen ist, die Umstände für ihre Kultivierung möglichst optimal zu gestalten. Bildung im Sinne von Wissensvermittlung gehört hier ebenso dazu wie die Ausbildung eines hinreichenden Selbstvertrauens als Voraussetzung

16 Für eine subtile Analyse der Problematik von FGC im Spannungsfeld von gesundheitlicher Beeinträchtigung und ›Autonomie‹ siehe Meyers 2000. Im Übrigen lässt unsere Gesellschaft bisweilen hochgradig selbst- und fremdgefährdendes Verhalten wie Rauchen und den Konsum von Alkohol unter dem Titel der persönlichen Freiheit ohne größere Einschränkungen zu.

dafür, eigene Bedürfnisse und Empfindungen zu entwickeln, sie ernst zu nehmen, zu artikulieren und daraufhin zu handeln.

Das Recht auf Bildung ist international gut verankert. Es findet sich u.a. in Art. 29 Abs. 1 lit. a der UN-Kinderrechtskonvention (KRK)¹⁷ und postuliert als Ziel, »die Persönlichkeit, die Begabung und die geistigen und körperlichen Fähigkeiten des Kindes voll zur Entfaltung zu bringen«. Im Zuge dessen steht Kindern auch das Recht zu, ihre Herkunftskultur vermittelt zu bekommen und daran teilhaben zu können (Art. 29 Abs. 1 lit. c i.V.m. Art. 30). Überdies findet sich die Verpflichtung, »wirksame und geeignete Maßnahmen [zu treffen], um überlieferte Bräuche, die für die Gesundheit der Kinder schädlich sind, abzuschaffen«.

Die KRK ist demnach von der Einsicht getragen, dass es zwischen dem Recht auf Bildung, körperlicher und geistiger Integrität sowie den Ansprüchen, die im Namen einer Kultur, aber auch aus sozialen oder ökonomischen Gründen an ein Kind gestellt werden, ein gewisses Spannungsverhältnis geben kann. Wenn Kinder arbeiten gehen müssen oder wenn sie schon frühzeitig verheiratet werden, sind die Chancen auf eine optimale Entwicklung und Entfaltung gering. Eine Verheiratung bereits im Kindesalter bedeutet häufig nicht nur das Ende von Bildung und Ausbildung, sondern ist vielfach mit sexuellem Missbrauch verbunden, gerade wenn ein Mädchen mit einem wesentlich älteren Mann verheiratet wird (Innocenti Digest 2001). Damit wird eine wesentliche Voraussetzung der Entwicklung intellektueller Fähigkeiten abgeschnitten, meist in einem Kontext, der zu emotionalen Verletzungen führt.

Mit Blick auf die Entwicklungsdimension von ›Autonomie‹ wird in Anschluss an Ausführungen Joel Feinbergs (1980) auch vom Recht eines Kinds auf eine ›offene Zukunft‹ gesprochen. Feinberg möchte damit das Recht von Kindern zum Ausdruck bringen, dass ihr Bereich von Lebensmöglichkeiten nicht in unzulässiger Weise frühzeitig eingeschränkt wird, indem ihnen wertvolle Lebensoptionen von vornherein vorenthalten werden. Das Recht eines Kindes darauf, dass seine zukünftige Autonomie geschützt wird, erlegt dem Handeln der Sorgeberechtigten Beschränkungen auf; sei es, dass sie dazu angehalten sind, bestimmte Entscheidungen für ein Kind nicht zu treffen oder dass sie im Gegenteil dazu verpflichtet sind, bestimmte Handlungen zu setzen, die die Freiheit eines Kindes momentan einschränken, damit aber ermöglichen, dass das Kind später autonom sein kann (Feinberg 1980: 78) – wie das bei vielen Kindern bekanntlich nicht sehr beliebte *sie in die Schule schicken*. Wird nun möglicherweise durch den Zwang zum Kopftuchtragen bereits in jungen Jahren die (zukünftige) Autonomie auf unzulässige Weise

17 »Convention on the Rights of the Child«, New York, 20.11.1989, abrufbar: <http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/k2crc.htm>, 31.07.2008.

eingeschränkt? Dieser Frage werde ich mich im Anschluss an die Erläuterungen zur dritten Bedingung der ›Autonomie‹ nähern.

Relative Abwesenheit von Zwang und Manipulation

Autonomes Handeln kann nur dann vorliegen, wenn eine Person eine Entscheidung jedenfalls *weitgehend* frei von Zwang und Manipulation trifft. Die Einschränkung ist wichtig: So etwas wie absolute Freiheit im Sinne einer völligen Zwanglosigkeit kann es nicht geben. Das Leben in Gesellschaft ist immer schon von normativen Erwartungen durchzogen, die mehr oder weniger subtil Druck ausüben. So diskutieren wir zwar über den Kopftuchzwang, aber kaum jemand spricht je über den Zwang dazu, sich überhaupt anzuziehen. Man kann wohl darüber diskutieren, wo die Grenze allzu offenerherziger Kleidung in der Schule liegt (bauchfrei, rückenfrei), gleichzeitig stellt aber niemand in Abrede, dass es unpassend wäre, sich im Bikini oder in der Badehose in die Schulklasse zu setzen. Die kulturell üblichen Gepflogenheiten werden selten als Zwang empfunden; wer allerdings versucht, sie zu überschreiten, wird bald erleben, dass sie mit einer ganzen Batterie an sozialen Sanktionen abgesichert sind.¹⁸

Vor diesem Hintergrund können wir nun die Frage stellen, wo der *illegitime* Zwang beginnt. Das ist jedenfalls dann der Fall, wenn gegen jemand Gewalt geübt oder angedroht wird, um die Befolgung von nicht zu rechtfertigenden Vorgaben zu erwirken. Gewalt liegt aber nicht nur im Fall körperlicher Übergriffe vor. Gerade aus feministischer Perspektive scheint es notwendig, auch andere Phänomene in ihrer Macht, Zwang auszuüben wahrzunehmen und die ihnen innewohnende Gewaltdimension herauszustellen. Dazu gehören strukturelle Dimensionen wie ökonomische Abhängigkeiten ebenso wie fremden- und aufenthaltsrechtliche Restriktionen, die »staatsbürgerschaftliche bzw. ethnische Ausgrenzung« (Sauer 2008: 55) etablieren. Gewalt kann sich darüber hinaus in »Bildern von geschlechtsspezifischen ›Zuständigkeiten‹ oder von schwachen, verletzlichen Frauen« (ebd.: 56; Hervorhebungen im Original), also in symbolischer Form ausdrücken.

Wie ist es daher einzuschätzen, wenn bereits kleine Mädchen von ihren Eltern aus religiösen Gründen dazu angehalten werden, eine Kopfbedeckung zu tragen? Damit findet eine ganz spezifische Festlegung auf eine Performance der Geschlechterrolle statt, die als wesentliche Vorentscheidung für das spätere Leben angesehen werden muss. Kleine Mädchen werden in die Gewohnheit hineinsozialisiert, ein Kopftuch zu tragen und sich damit von kleinen Jungen zu unterscheiden – eine Differenz, die sich vom religiösen Verständnis her durch ihr gesamtes Leben ziehen soll.

18 Davon sind ganz besonders Männer betroffen; siehe Bachmann 2008.

Freilich darf man eine solche Beobachtung nicht isoliert machen. Auch die gesamte ›westliche Kultur‹ ist durchzogen von kulturellen Insignien der Geschlechterdifferenz, mit deren Hilfe kleine Kinder schon von Beginn an als *männlich* oder *weiblich* markiert werden. Männliche und weibliche Bekleidungspraxen unterscheiden sich ganz erheblich voneinander und interagieren auch mit dem jeweiligen Körpergefühl.¹⁹ Und während über den »Porno-Chic« (Duits/van Zoonen 2006) heute schon junge Mädchen dazu gebracht werden (sollen), sich *sexy* zu fühlen und entsprechend auszusehen, werden manche muslimische Mädchen gleichsam in der Negation der Darstellung von Sexualität sexualisiert: indem der unverschleierte Körper als sexuell zu aufreizend angesehen wird, um ihn zur Schau zu tragen.

Als bemerkenswert ist herauszustreichen, dass die Problematik der Sexualisierung nur mit Blick auf weibliche Körper diskutiert wird. An Jungen und Männern mag im Alltagsdiskurs einiges ausgesetzt werden (der Schritt der Hose zu tief, die Kleidung zu nachlässig oder zu martialisch) – die Eignung der Kleidung, sexuell zu stimulieren, ist kein Thema. Jungen und Männer kommen nur als diejenigen in den Blick, die sich potenziell aufreizen *lassen* und von daher zu einer Gefahr für die sexuelle Integrität von Mädchen und Frauen werden. Ist es Gewalt, wenn Mädchen und Frauen vor dem Hintergrund solcher Befürchtungen dazu genötigt werden, sich ›anständig‹ zu kleiden und wenn diese ›anständige‹ Kleidung das Kopftuch beinhaltet? Oder ist es umgekehrt Gewalt, wenn ein Verbot des Kopftuchtragens ausgesprochen wird?

Es gibt auf solche Fragen keine einfache Antwort. Es kommt immer auf die Umstände an: darauf, wer wen aus welchem Grund zu welchem Verhalten zwingen will. Beginnen wir mit einem relativ einfachen Fall: Eine Frau vor die Wahl zwischen Kopftuch oder Berufsausübung zu stellen ist jedenfalls ein illegitimer Eingriff in ihre Autonomie, denn es schränkt ihre Optionen in unzulässiger Weise ein. Besonders perfide ist das in diesem Zusammenhang oft gebrauchte Argument, eine Frau würde bei der Berufsausübung durch das Tragen des Kopftuchs ihre Unterdrückung zur Schau stellen. Damit wird behauptet, es könne keine relativ von Zwang freie Entscheidung zum Kopftuch geben: Es wird die Autonomiekeule geschwungen und Autonomie abgesprochen. Hier handelt es sich um eine Form symbolischer Gewaltausübung, welche das Subjekt ›Kopftuch tragende Frau‹ selektiv konstruiert, sie potenziell zum Schweigen bringt und ihrer Chancen beraubt (siehe auch Barskanmaz in diesem Band).

Kniffliger erscheint die Problematik, wenn Mädchen zum Kopftuchtragen gezwungen werden. Die Vorsitzende des Zentralrats für Ex-Muslime, Mina

19 Siehe dazu die Studie von Cordula Bachmann (2008), die bei der Frage *Was ziehe ich an?* Ansetzt. Im Sample der von der Autorin beobachteten Personen ist leider keine Kopftuch tragende Frau enthalten.

Ahadi, hat dies drastisch als Form »mentaler Kindesmisshandlung« (zit. nach Zacharakis 2007²⁰) bezeichnet und ein Kopftuchverbot für Schülerinnen wie für Lehrerinnen gefordert. Mit einem solchen Verbot würde man Eltern und Umfeld daran hindern, von ihren Töchtern das Kopftuchtragen zu erzwingen. Die Gedankenfigur ist klar: Die momentane wie auch zukünftige Freiheit vom Kopftuchtragen kann nur dann gewährleistet werden, wenn das Kopftuchtragen verboten wird, da sonst die Gefahr zu groß ist, dass ein Mädchen dazu gezwungen wird. Erst das Verbot macht autonom im Sinne der Möglichkeit des Verzichts auf das Kopftuch. Nun mag es Kontexte geben, in denen der durch das Umfeld ausgeübte Druck auf jungen Mädchen derartig lastet, dass nur ein Verbot die Freiheit, ohne Kopftuch zu leben, eröffnet (Badinter 2002: 143 f). Ob dies der Fall ist, ergibt sich aus einer Einschätzung der sozialen Verhältnisse, die auch auf Werturteilen beruht und daher jedenfalls umstritten bleiben wird.

Conclusio

Die Analyse des Kopftuchstreits unter Bezugnahme auf die Bedingungen der ›Autonomie‹ macht die ganze Angelegenheit nicht einfacher. Es gibt keine simplen Lösungen für weibliche Autonomie. Sie auf ihre Bedingungen hin zu befragen bedeutet, einen offenen Zugang zur Welt einzunehmen, der mit Sensibilität die komplexen Kontextualitäten des Lebens wahrnimmt. Mit Blick auf Themen wie das ›Kopftuch‹ bedeutet dies, dass Lösungen für etwaige auftretende Konflikte schwerlich über allgemeine Normen gefunden werden können. Aus meiner feministischen Perspektive sind gleichwohl einige Prinzipien auf der Metaebene nicht verhandelbar. Wer sich für die gleiche Freiheit von Frauen einsetzt, setzt sich auch dafür ein, dass die Lebensoptionen für Mädchen und Frauen nicht geringer sein dürfen als jene von Jungen und Männern und dass sie systematisch ermutigt und nicht entmutigt werden sollen. Entsprechende Ansätze finden sich auch und gerade bei ›Neo-Muslimas‹, die ihr Emanzipiertsein in einer Verbindung von religiöser Disziplin und weltlichem Fortkommen leben (Nökel 2002; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band). Dass sie dabei immer wieder an die Grenzen religiös-patriarchaler Widerstände stoßen, wird in vielen Darstellungen ihrer Situation deutlich. Genauso häufig allerdings sind Erfahrungen der Ablehnung seitens einer westlichen Gesellschaft, die angeblich um ihre Emanzipation besorgt ist, sie ihnen gleichzeitig aber nur um den Preis zugestehen will, das Kopftuch abzulegen.

Aus dem Vorangegangenen lassen sich aus meiner Perspektive für den Kopftuchstreit zwei Punkte destillieren. Erstens, Kopftuchverbote sind in den

20 In der Überschrift zum Artikel wurde diese Aussage verkürzt auf »Kopftuch ist Kindesmisshandlung« (Zacharakis 2007).

allermeisten Fällen keine adäquaten oder brauchbaren Maßnahmen. Sie behindern vielmehr Kopftuch tragende Frauen bei jener Emanzipation, die man durch das Verbot angeblich befördern möchte. Aus diesem Grund ist ganz im Gegenteil ein effizientes Antidiskriminierungsrecht gefragt, das Benachteiligungen auf Grund des Kopftuchtragens als Fälle intersektioneller Diskriminierung u.a. auf Grund des Geschlechts und der Religion wahrnimmt (Holzleithner 2008b: 311 ff). Zweitens ist es wichtig, muslimischen Mädchen zu vermitteln, dass es sich beim Kopftuchtragen ausschließlich um ein *religiöses* Gebot handelt und dass ihre Möglichkeiten, sich zu kleiden, in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft nicht darauf beschränkt sind. Es ist Aufgabe u.a. der Schulen, dies deutlich zu machen und damit ein Stück weit das Recht auf eine offene Zukunft zu befördern. Wir sollten jedenfalls nicht den Fehler machen zu glauben, dass es an einem *Stück Stoff* liegt, das Haare und Hals verbirgt, ob jemand ein autonomes Leben verbringen kann oder nicht.

Literatur

- Amara, Fadela (2005): Weder Huren noch Unterworfenene, in Zusammenarbeit mit Sylvia Zappi, Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.
- Ateş, Seyran (2003): Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer Türkin, Berlin: Rowohlt.
- Bachmann, Cordula (2008): Kleidung und Geschlecht. Ethnographische Erkundungen einer Alltagspraxis, Bielefeld: transcript.
- Badinter, Elisabeth (2002): »Der verschleierte Verstand«. In: Alice Schwarzer (Hg.), Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln: Kiepenheuer und Witsch, S. 139-146.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2007): Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Missverständnisse, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beclin, Katharina (o.J.): »Der österreichische Ansatz im Vorgehen gegen Zwangsverheiratung« (Arbeitstitel). In: Sabine Strasser/Elisabeth Holzleithner (Hg.), Multikulturalismus im Widerstreit (Arbeitstitel), Frankfurt am Main: Campus [im Erscheinen].
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Aufbau-Verlag [2. Auflage].
- Bredal, Anja (2005): »Tackling Forced Marriages in the Nordic Countries: Between Women's Rights and Immigration Control«. In: Lynn Welchman/Sarah Hossain (Hg.), »Honour«. Crimes, Paradigms, and Violence against Women, London: Zed Books, S. 332-353.

- Duits, Linda/Zoonen, Lisbet van (2006): »Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society«. *European Journal of Women's Studies* 13, S. 103-117.
- Feinberg, Joel (1980): »The Child's Right to an Open Future«. In: Joel Feinberg (Hg.), *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 76-97.
- Fraser, Nancy (2001): »Multikulturalismus, Antiessentialismus und radikale Demokratie. Eine Genealogie der gegenwärtigen Ausweglosigkeit in der feministischen Theorie«. In: Nancy Fraser (Hg.), *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 251-273.
- Friedman, Marilyn (2003): *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*, Berlin: Babel.
- Haug, Frigga/Reimer, Kathrin (2005): *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp [Original 1821].
- Hirsi Ali, Ayaan (2004): *Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen*, München/Zürich: Piper.
- Holzeithner, Elisabeth (2004): »Toleranz unter Marktbedingungen. Multikulturalismus in einer neoliberalen Welt«. *Juridikum. Zeitschrift im Rechtsstaat*, S. 151-154.
- Holzeithner, Elisabeth (2006): »Pornographie. Ritualisierungen des Sexuellen im Spiegel feministischer Theorien«. In: Birgit Sauer/Eva Maria Knoll (Hg.), *Ritualisierungen von Geschlecht*, Wien: WUV, S. 203-221.
- Holzeithner, Elisabeth (2008a): »Herausforderungen des Rechts in multikulturellen Gesellschaften. Zwischen individueller Autonomie und Gruppenrechten«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien: Promedia/Südwind, S. 28-48.
- Holzeithner, Elisabeth (2008b): »Gendergleichheit und Mehrfachdiskriminierung: Herausforderungen für das Europarecht«. In: Kathrin Arioli/Michelle Cottier/Patricia Farahmand/Zita Küng (Hg.), *Wandel der Geschlechterverhältnisse durch das Recht? Zürich/St. Gallen: Dike*, S. 305-320.
- Innocenti Digest (2001): *Early Marriage. Child Spouses*, Florenz/Italien: United Nations Children's Fund, abrufbar: <http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest7e.pdf>, 22.07.2008.
- Kant, Immanuel (1977): »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«. In: Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 1*, Werkausgabe

- Band XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp [Original 1793].
- Kelek, Necla (2005): *Die Fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Mernissi, Fatima (2003): »The Meaning of Spatial Boundaries«. In: Reina Lewis/Sara Mills (Hg.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, London: Routledge, Chapman and Hall, S. 489-501.
- Meyers, Diane Tietjens (2000): »Feminism and Women's Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting«. *Metaphilosophy* 31, S. 469-491.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.
- Okin, Susan Moller (1999): »Is Multiculturalism Bad For Women? Susan Moller Okin with Respondents«. In: Joshua Cohen (Hg.), *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 7-24.
- Okin, Susan Moller (2005): »Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers«. In: Avigail Eisenberg/Jeff Spinner-Halev (Hg.), *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 67-89.
- Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Phillips, Anne (2007): *Multiculturalism without Culture*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Saharso, Sawitri (2008): »Gibt es einen multikulturellen Feminismus? Ansätze zwischen Universalismus und Anti-Essenzialismus«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien: Promedia/Südwind, S. 11-27.
- Sauer, Birgit (2008): »Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um ›traditionsbedingte‹ Gewalt«. In: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien: Promedia/Südwind, S. 49-62.
- Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hg.) (2008): *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien: Promedia/Südwind.
- Schröter, Hiltrud (2003): *Mohammeds deutsche Töchter. Bildungsprozesse, Hindernisse, Hintergründe*, Königstein, Taunus: Ulrike Helmer Verlag [2. korrigierte und aktualisierte Auflage].

- Schwarzer, Alice (1994): *PorNO. Opfer und Täter. Gegenwehr und Backlash. Verantwortung und Gesetz*. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Alice Schwarzer, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Schwarzer, Alice (2002): *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Shachar, Ayelet (2007): »Feminism and multiculturalism: mapping the terrain«. In: Anthony Simon Laden/David Owen (Hg.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 115-147.
- Spinner-Halev, Jeff (2005): »Autonomy, association and pluralism«. In: Avigail Eisenberg/Jeff Spinner-Halev (Hg.), *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 157-171.
- Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Zacharakis, Zacharias (2007): »Muslime in Deutschland. »Kopftuch ist Kindesmisshandlung««. Artikel, abrufbar auf den Seiten von stern.de: <http://www.stern.de/politik/panorama/604192.html>, 03.10.2008.

