

Birgit Rommelspacher

Feminismus und kulturelle Dominanz Kontroversen um die Emanzipation „der“ muslimischen Frau¹

Seit dem Kopftuchurteil vor fünf Jahren hat sich die Debatte um die Emanzipation der muslimischen Frauen keineswegs beruhigt. Im Gegenteil, sie ist sogar ausgeweitet und noch grundsätzlicher geworden. Vor allem anhand von Themen wie Zwangsheirat, Ehrenmord und männliche Gewalt wurde immer häufiger die Frage gestellt, ob der Islam überhaupt mit westlichen Demokratien vereinbar sei, und es wird immer eindringlicher vor den Einflüssen der Islamisten auf die westlichen Gesellschaften gewarnt. Feministinnen agieren hier an vorderster Front. So ruft etwa Alice Schwarzer zum Kampf gegen das Kopftuch auf, da dies *„die Flagge des islamistischen Kreuzzuges (ist), der die ganze Welt zum Gottesstaat deformieren will. Wehret den Anfängen!“* (2002: 136).

Mit dieser Position steht sie keineswegs alleine da, vielmehr wird sie von vielen, wenn nicht gar von der Mehrheit der Bevölkerung unterstützt. Ob diese ihr allerdings auch in ihrer Analyse folgen, dass patriarchale Strukturen die *Ursache* für den Islamismus seien, ist eine andere Frage. So bleibt die Position Schwarzers auch von Feministinnen nicht unwidersprochen. Inzwischen haben sehr viele Frauen sich zu dem Thema geäußert², die auch unterschiedliche Strömungen innerhalb des Feminismus vertreten, während Alice Schwarzer einem orthodoxen Feminismus zuzurechnen ist, für den das Geschlechterverhältnis die Grundkategorie ist, von der ausgehend sich alle anderen gesellschaftlichen Machtverhältnisse erklären lassen.

1. Orthodoxer Feminismus: Frauenrechte ohne Wenn und Aber

Der Primat der Geschlechterfrage kommt etwa in der Überzeugung Alice Schwarzers zum Ausdruck, dass „der Männlichkeitswahn mit seinem pathologischen Nazismus und Fremdenhass, der zu Beginn des 21. Jahrhunderts leider nicht nur in den orientalischen Gottesstaaten, sondern auch in westlichen Demokratien grassiert, der entscheidende Faktor“ ist (2002: 19). Insofern sieht sie in der heutigen Situation Parallelen zu 1933, als sich auch „reine Männerbünde“ organisierten: „Damals handelte es sich (zunächst) um eine Minderheit, die von einer gleichgültigen oder sympathisierenden Mehrheit toleriert wurde. Auch damals noch waren (zunächst) die Juden im Visier - und die Frauen. Es gilt wieder SEIN Gesetz“ (2002: 10).

¹ Dieser Beitrag erschien in einer gekürzten Fassung in BAG Mädchenpolitik Info 9/2008, www.maedchenpolitik.de.

² Eine ganze Bandbreite von Stellungnahmen wurde beispielsweise in einem Sammelband „Politik ums Kopftuch“ von Frigga Haug und Katrin Reimer (2005) zusammengestellt.

Halina Bendkowski (2005) schließt sich dieser Position insofern an, als sie in Bezug auf die Kopftuchfrage die Durchsetzung der Menschenrechte ohne Wenn und Aber fordert³. Mit Menschenrechten meint sie allerdings nur die Frauenrechte, denn andere Menschenrechte wie das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und Religionsfreiheit finden bei ihr keine Berücksichtigung. Das heißt, hier wird die Frauenposition mit dem Anliegen der Menschenrechte insgesamt identifiziert. Nur das Recht der Frauen hat Bedeutung, während die Erwägung anderer Rechte als Verwässerung der Frauenrechte oder gar als Billigung von Gewalt verstanden wird.

Es geht jedoch nicht nur um eine Priorisierung von Frauenrechten, sondern in Bezug auf das Geschlechterverhältnis auch um die Durchsetzung eines bestimmten Modells. So meint Alice Schwarzer: „Wir haben in Deutschland ... einen Schulterchluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten“ (2002: 134). Mit „westlichen Differenzialistinnen“ meint sie Vertreterinnen von Geschlechtermodellen, die von unterschiedlichen Rollen von Frauen und Männern ausgehen. Solche Modelle sind für orthodoxe Feministinnen nicht tragbar, da es ihnen gerade darum geht die Differenzen im Geschlechterverhältnis aufzuheben, ist doch ihrer Auffassung nach mit der Formulierung von Unterschieden immer auch eine Diskriminierung von Frauen verbunden. Dieser Zusammenhang ist sicherlich ein Grundmerkmal des modernen westlichen Patriarchats (wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück), und insofern verwundert es auch nicht, dass das muslimische Kopftuch so provoziert, weil es in aller Öffentlichkeit ein Geschlechtermodell propagiert, das von komplementären Geschlechterrollen ausgeht.

Nun ist uns ein solches Geschlechtermodell keineswegs fremd und weit davon entfernt in dieser Gesellschaft überwunden zu sein. In weiten Bereichen konservativer und insbesondere auch christlicher Kreise ist die Annahme einer unterschiedlichen Wesenheit von Mann und Frau selbstverständlich. Allerdings wird dies in der Regel hingenommen und nicht weiter zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen und feministischer Kämpfe gemacht. Zugleich wird jedoch das muslimische Modell angegriffen, und dies nicht zuletzt auch deshalb, weil darauf das konservative westliche Geschlechtermodell projiziert wird. So verbinden die meisten Menschen mit dem muslimischen Modell ein traditionelles Geschlechterverhältnis nach westlichem Zuschnitt, so wenn sie vermuten, dass hinter dem Kopftuch eine rechtlose Hausfrau oder eine primitive katholische Bäuerin ohne Schulbildung stecke (Karakasoglu-Aydin 2003).

Tatsächlich aber sind die Muslima, die ein Kopftuch tragen in der Mehrzahl junge selbstbewusste Frauen, wie eine Untersuchung der Konrad Adenauer Stiftung (Jessen und Wilamowitz-Moellendorff 2006) gezeigt hat. Diesen Frauen ist die eigene Berufstätigkeit sehr wichtig und sie streben für sich gleichberechtigte Modelle der Partnerschaft an. "In diesen Ansichten gleichen sie in hohem Maß der deutschen Mehrheitsgesellschaft" resümieren die Autoren (2006: 41). Diese Muslima unterscheiden sich allerdings von ihren anderen muslimischen, christlichen und

³ Sie bezeichnet selbst diese Position als „dogmatischen Feminismus“.

säkularen Altersgenossinnen darin, dass sie sehr religiös sind und ihren Glauben auch nach außen hin leben wollen⁴.

Ein Rückschluss vom Kopftuch auf die Unterdrückung von Frauen ist also nicht zulässig, zumindest wenn man sich auf die hier in Deutschland lebenden Frauen bezieht und das Kriterium Berufstätigkeit oder Bildungsinteresse als Maßstab der Gleichberechtigung anlegt. So bestätigen auch eine Reihe weiterer Untersuchungen bei eingewanderten Frauen aus der Türkei eine hohe Bildungs- und Ausbildungsmotivation insbesondere auch für ihre Töchter, und dies obwohl sie selbst vielfach aufgrund ihrer Herkunft aus ländlichen Gebieten schlechte Bildungsvoraussetzungen haben (vgl. zusammenfassend Herwartz-Emden 2003).

Insofern fragt sich, ob das Kriterium differenter Rollenmodelle das entscheidende für die Bewertung der Gleichstellung der Geschlechter sein kann. Und zudem fragt sich, warum gerade dies und kein anderes gewählt wird. Zu vermuten ist einmal, dass damit ein Thema angesprochen wird, das in der westlichen Frauenbewegung selbst zentral und zugleich umstritten ist und zum ändern, dass es ein Kriterium ist, das die Überlegenheit des westlichen Modells veranschaulichen soll; denn wären andere Fragen ins Zentrum gerückt worden, wie etwa die von Abtreibung und Verhütung, so hätte man wohl eher die "Rückschrittlichkeit" der christlichen Kultur eingestehen müssen, da etwa die Abtreibung nach islamischem Recht in den ersten 90 Tagen kein Problem ist.

Ein weiteres Argument für die Rückschrittlichkeit des muslimischen Geschlechtermodells ist die Behauptung einer besonderen Gewaltträchtigkeit „des“ Islam. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch in Bezug auf die Muslime in Deutschland, dass etwa die erhöhte innerfamiliäre Gewalt in türkischen Einwandererfamilien zentral auf soziale Faktoren wie Armut, Bildung und soziale Isolation der Frauen zurückzuführen sind (vgl. ausführlicher dazu Rommelspacher 2007 a/b⁵).

Zugleich wird in den Debatten um Zwangsheirat und Ehrenmorde ein recht grobschlächtiges Bild von dem Geschlechterverhältnis entworfen, indem gewalttätige Männer ohnmächtigen Frauen gegenübergestellt werden. In solch polarisierte Bilder passt z. B. nicht, dass auch Männer Opfer von Zwangsverheiratung werden, ebenso wenig wie die Tatsache, dass vielfach auch Frauen an der Durchsetzung dieser Heiraten beteiligt sind. Frauen können, wie die feministische Debatte der letzten Jahrzehnte zeigte, Mittäterinnen oder auch Täterinnen sein. Die patriarchalen Machtverhältnisse sind nicht einfach als polare Gegensätze zu verstehen, vielmehr sind sie vielschichtiger und widersprüchlicher. Auch Frauen kommt je nach Kontext Macht zu, was jedoch nicht heißt, dass sie damit die übergreifenden männlichen Machtstrukturen außer Kraft setzen. Insofern sind Männer und Frauen Teil eines Systems mit unterschiedlichen Optionen in unterschiedlichen Kontexten. Gendertheorien versuchen

⁴ Diese Frauen haben sich für ein Kopftuch entschieden, weil sie damit in erster Linie ihrer religiösen Überzeugung Ausdruck verleihen wollen (90%). Für nahezu alle der Befragten (98 Prozent) geschah dies aus eigenem Entschluss.

⁵ Interessant in diesem Zusammenhang etwa, dass es keinen Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und Gewaltbereitschaft gibt (Bundesministerium des Innern 2007).

diese Tatsache konzeptionell zu fassen. Insofern fragt sich, ob die Debatte um den Islam nicht unter anderem auch dazu dient, bestimmte überholte Positionen innerhalb der feministischen Diskussion wieder heraufzubeschwören. Es ist wie wenn hier archaische Verhältnisse herrschten, die der differenzierten Betrachtung nicht bedürften.

Die in diesen Debatten gezeichneten Bilder haben sehr konkrete Auswirkungen auf die gesellschaftliche Position der Muslime, insbesondere auch auf die der Frauen. So haben sie deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt und zwar u. a. mit der Begründung, dass sie traditionell und familienorientiert seien und deshalb keinen beruflichen Ehrgeiz entwickeln würden. Demgegenüber gelten die deutschen Frauen als emanzipiert und da dieses mit Intelligenz und beruflicher Kompetenz identifiziert wird, werden sie den anderen Frauen gegenüber vorgezogen (Attia und Marburger 2000; Castro Varela und Clayton 2003). Dazu kommt die Signalwirkung des Kopftuchverbots im Öffentlichen Dienst, die inzwischen auch in der privaten Wirtschaft zu erheblichen Benachteiligungen für Frauen mit Kopftuch geführt hat.

Insofern hat der hier vertretene Emanzipationsbegriff den Effekt, dass auf seiner Grundlage eingewanderte und vor allem muslimische Frauen benachteiligt werden. Das widerspricht eklatant dem darin enthaltenen politischen Anspruch, die Gleichstellung aller Frauen anzustreben. Tatsächlich hat sich in den letzten Jahren eine Schere zwischen einheimischen und eingewanderten Frauen aufgetan, indem die Frauen der Mehrheitsgesellschaft aufgestiegen sind und die unteren Ränge, die dabei frei wurden, vor allem von Migrantinnen und Menschen ohne Papiere eingenommen wurden. Da von dieser *ethnischen Unterschichtung* in gleicher Weise auch die einheimischen Männer profitiert haben, bedeutet das, dass sich die Positionen im Geschlechterverhältnis der einheimischen Deutschen kaum verschoben haben und die Emanzipation der deutschen Frauen in dem Fall viel mit ethnischer Privilegierung zu tun hat.

Das heißt, der hier verwendete Emanzipationsbegriff wird in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen stützt er die Hierarchisierung zwischen Frauen und zum anderen befördert er durch die Ausblendung anderer Machtverhältnisse, wie in diesem Fall die ethnische Hierarchie, eine Illusion von Emanzipation, die der Frage nach der Umverteilung im Geschlechterverhältnis aus dem Weg geht (ausführlicher dazu: Rommelspacher 2006, www.birgit-rommelspacher.de). Für die Frauen der Mehrheitsgesellschaft sichert er nicht nur den eigenen Aufstieg ab, sondern entlastet auch das eigene Geschlechterverhältnis, indem die Konflikte gewissermaßen ausgelagert werden.

Mit der Selbstverständlichkeit, mit der ein solcher Feminismus vorvorneherein weiß, was Emanzipation ist und wie sie umgesetzt werden muss und mit der Konsequenz, dass dadurch eigene Privilegien abgesichert und eigene Widersprüche überspielt werden, wird dieser Feminismus zu einem besonders anschaulichen Beispiel für den westlichen Feminismus, der, wie die postkolonialen Analysen zeigen, schon seit Beginn der Moderne das Verhältnis zwischen den westlichen Frauen und denen der übrigen Welt bestimmt hat.

2. Westlicher Feminismus: Die Befreiung der „anderen“ Frau

Der westliche Feminismus ist Ausdruck einer europäischen Moderne, die andere Kulturen generell als rückständige Vorstufen der eigenen deutet. Die Unterschiede zwischen gesellschaftlichen Kollektiven, Ethnien und Nationen werden dabei auf eine Zeitschiene projiziert und die Anderen in einer widersprüchlichen Bewegung sowohl gleich als auch anders gemacht. Denn wenn sie auf der Evolutionsskala „unten“ eingeordnet werden sollen, müssen sie in der für die Entwicklung relevanten Hinsicht gleich gemacht werden. Sie sind nicht einfach Andere mit ihren eigenen Relevanzstrukturen, sondern sie sind im Wesentlichen gleich, nur eben noch nicht ganz so weit.

Ein in unserem Zusammenhang zentrales Beispiel dafür ist der *Orientalismus*, wie ihn vor allem Edward Said (1981) beschrieben hat: Der Orient, der Jahrhunderte lang politischer Rivale des Okzidents war, wurde nach seiner Unterwerfung im Imperialismus in die Vision einer universalistischen Menschheitsentwicklung eingebunden und dabei zugleich als das Andere auf einer unteren Stufe eingeordnet. Dies geschah durch eine Re-Konstruktion des Orients durch europäische Kunst, Literatur und Wissenschaft. Die Europäer eigneten sich die Geschichte und Kultur des Orients auf ihre Weise an und brachten sie damit in eine „objektiv gültige“ Darstellung. Sie sprachen mit den Orientalen so, wie wenn sie ihnen sich selbst erklären müssten. Diese kulturelle Enteignung nährte die Phantasien von Macht und Kontrolle, ohne sie als solche zu thematisieren.

Das gilt auch für das Befreiungsmotiv, das eine lange europäische Tradition hat, insbesondere in Bezug auf die muslimischen Frauen. Schon die christlichen Kreuzfahrer sahen ihre Aufgabe darin, die orientalische Prinzessin zu befreien. Ebenso war die „Befreiung“ der Frauen ein zentraler Kern kolonialer Strategie. Leila Ahmed spricht in dem Zusammenhang von einem "kolonialen Feminismus" (1992), da es bei dieser „Befreiung“ ihrer Meinung nach im Wesentlichen darum ging, die kolonisierten Frauen an das Rollenmodell der Kolonialgesellschaften anzupassen. D. h. im Namen von Freiheit und Gleichheit sollte vor allem die koloniale Dominanz abgesichert werden.

Der Feminismus erweist sich also dann als ein westlicher, wenn er den Anspruch erhebt, *objektiv* und *universal gültig* zu sein. Damit empfiehlt er sich zugleich als Modell für alle anderen und definiert die Kriterien, die erfüllt sein müssen, um ebenbürtig mitreden zu können. Damit wird jedes andere Geschlechtermodell obsolet. Das gilt, wie wir sahen, derzeit vor allem für ein muslimisches Modell, das die Differenz der Geschlechter betont. Dies erklärt sich aus dem Ursprung des modernen Patriarchats, da die westliche Moderne zentral auf der Polarisierung von öffentlichem und privatem Leben basiert, die durch polare Geschlechtscharaktere festgeschrieben wurde. Diese Konstruktion einer unterschiedlichen Natur von Frau und Mann war die Legitimation für den Ausschluss der Frauen, denn nur denen wurden gleiche Rechte gewährt, die als vernunftbegabte Menschen dem Modell bürgerlicher weißer Männlichkeit entsprachen. Insofern ist die Aufhebung dieser Differenz ein grundlegendes Ziel der westlichen Frauenbewegungen.

Aber zugleich wird die Differenz auch gebraucht, weil die Irritation durch sie für den Fortschritt notwendig ist, sonst erstarrt das System (vgl. v. Braun und Mathes 2007). So basiert der Feminismus selbst als Position und Konzept elementar auf der Annahme von Differenz, denn die patriarchalen Strukturen bedingen unterschiedliche Lebensverhältnisse und damit auch unterschiedliche Perspektiven von Frauen und Männern. Ohne eine Distanznahme in der Rückbesinnung auf diese Unterschiede würde frau sich ganz dem männlichen Lebensentwurf unterwerfen. In diesem Sinn ist diese Differenz auch Quelle von Kritik und von Widerstand.

Einer analogen Widersprüchlichkeit begegnen wir in den Konstruktionen der anderen Frau: Sie soll *gleich werden* und doch *verschieden bleiben*. Sie soll gleich werden, um den Emanzipationsauftrag zu erfüllen, gleichzeitig soll sie jedoch verschieden sein, um eine Kontrastfolie für das eigene Fortschreiten zu bieten. So symbolisiert im Orientalismus die orientalische Frau all das, was die westlichen Frauen hinter sich gelassen haben. Darin gründet wiederum das Interesse vor allem die negativen Aspekte im Leben der anderen Frauen hervorzuheben. So konstatiert etwa A. E. Mayer: „Die westlichen Frauen sind immer auf Praxen fixiert, die sie am Schockierendsten finden, weil sie am meisten von ihren eigenen Vorstellungen entfernt sind. Die Prioritäten von Frauen, die in muslimischen Ländern leben, können ganz andere sein, als die Themen, die ein westliches Publikum beschäftigt, das die Bestätigung von Stereotypen über orientalische Barbarei wünscht“ (Mayer 2003: 159).

Das gleichzeitige Bemühen um die Angleichung der anderen Frau und das Festhalten an ihrem Anderssein lässt sich am Beispiel der Religion veranschaulichen: Emanzipation wird im westlichen Selbstverständnis gemäß seines Aufklärungs- und Fortschrittsdenkens oft mit der Überwindung der Religion gleichgesetzt. Dementsprechend wird die gläubige Muslima zum Sinnbild einer alten Ordnung. Unzählige Abbildungen von Frauen mit Kopftuch in den Medien und nicht enden wollende Diskussionen über seine Gefahren sprechen dafür, dass es in ganz besonderer Weise emotionale Reaktionen zu mobilisieren vermag. Mit seiner ständigen Thematisierung wird das Bild der gläubigen Muslima immer wieder beschworen und sie so in dieser Rolle festgehalten. Gleichzeitig wird sie jedoch aufgefordert oder gar gezwungen ihr Kopftuch abzulegen⁶. Übersehen wird dabei, dass auch die säkularen europäischen Feministinnen durch Religion geprägt sind und zudem, dass ihre Hinwendung zur Vernunft, in diesem Fall zum Säkularismus, auch männlich konnotiert bleibt.

Ein weiteres Kennzeichen des westlichen Feminismus ist nach Hurtado (1996) sein Desinteresse an strukturellen Fragen, bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung persönlicher Einstellungen und Verhaltensweisen. Dieser *Personalismus* lässt sich damit erklären, dass die weißen Mittelschichtsfrauen in das Zentrum der Macht integriert sind und in ihrer Sozialisation dazu erzogen werden, weiße Männer zu unterstützen und mit ihnen zu kooperieren. Insofern können sie in ungleich stärkerem Maß ihre Situation durch individuelles Agieren beeinflussen, als etwa schwarze Frauen oder Frauen der

⁶ In diesem Sinn gibt Anja Jedlitschka (2004) ihrer Untersuchung über weibliche Emanzipation im Orient und Okzident, den Untertitel „Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien“.

unteren sozialen Schichten, die trotz persönlichem Einsatz ihre Lebenslage selten nachhaltig zu ändern vermögen.

Eine solche personalistische Sicht zeigt sich in der aktuellen Debatte z. B. auch in einem meritokratischen Standpunkt, bei dem die westlichen Frauen ihre Emanzipation ausschließlich sich selbst als Verdienst anrechnen. Zweifellos waren die Kämpfe der Frauenbewegungen hier entscheidend. Aber zugleich ist diese Emanzipation auch ein Produkt gesellschaftlicher Transformationen, insbesondere in Bezug auf das Anwachsen des Wohlstandsniveaus, das jedem und jeder nicht nur die individuelle Verfügung über umfassende materielle und symbolische Ressourcen erlaubt, sondern aufgrund des damit verknüpften Individualisierungsprozesses dies auch von jedem und jeder einfordert. Ebenso wie diese Entwicklungen den westlichen Frauen als Verdienst angerechnet werden, wird den muslimischen Frauen ihre Diskriminierung als persönliche Entscheidung angelastet bzw. als Bestandteil ihrer Kultur, für die sie sich individuell entschieden hätten. So ist in den Diskussionen um die Unterdrückung muslimischer Frauen in Deutschland auch kaum die Rede von gesetzlichen Restriktionen, von sozialen und ökonomischen Belastungen, die ihre Lebensumstände und damit auch ihre Entscheidungen prägen.

Die Folge einer solchen Sichtweise ist nicht nur die, dass die anderen Frauen abgewertet werden, sondern auch, dass die eigene Situation *idealisiert* wird. Die einheimischen Frauen scheinen im Vergleich zu „der“ muslimischen Frau so emanzipiert zu sein, dass weitere Auseinandersetzungen um Geschlechtergerechtigkeit in der Mehrheitsgesellschaft zunehmend überflüssig werden. Diese „Emanzipation“ bemisst sich jedoch nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status zwischen Männern und Frauen, sondern am Abstand zwischen „der westlichen“ und „der islamischen“ Frau. Der Fokus der Aufmerksamkeit wird gewissermaßen verlagert und so der Handlungsdruck aus dem Geschlechterverhältnis herausgenommen. Dies kann zumindest teilweise erklären, warum so viele zu Vorkämpfern der Rechte der Frauen werden, solange es darum geht, die Unterdrückung „der islamischen Frau“ zu beklagen.

In dieser Debatte spielt, wie wir sahen, der orthodoxe Feminismus eine große Rolle. Das gilt jedoch auch für den liberalen Feminismus, der sich jedoch nicht einfach vom orthodoxen abgrenzen lässt, vielmehr geht es hier im Wesentlichen um unterschiedliche Schwerpunktsetzungen. So besteht der liberale Feminismus nicht notwendig darauf, dass das patriarchale Geschlechterverhältnis die zentrale Grundlage für die Analyse gesellschaftlicher Machtverhältnisse ist, sondern ihm geht es primär darum, die Freiheit der Frauen im Sinne individueller Selbstbestimmung als Quintessenz von Emanzipation zu behaupten - was wiederum oft auch Bestandteil des orthodoxen Feminismus ist.

Liberaler Feminismus: Autonomie und Unterordnung

Die Entscheidung für das muslimische Kopftuch ist auch für die meisten liberalen Feministinnen ein Dorn im Auge, denn für sie ist es ein Symbol von Abhängigkeit und Unterordnung.

Aber selbst wenn das Kopftuch die Unterordnung der Frau unter den Mann symbolisieren sollte, fragt sich, ob es den westlichen Gesellschaften überhaupt zusteht, das Ablegen des Kopftuchs einzufordern oder gar zu erzwingen? Wird hier mit demselben Maß gemessen? Wird etwa der westlichen Frau untersagt, sich für die Hausfrauenrolle anstatt für eine Berufstätigkeit zu entscheiden? Mehr noch, werden Frauen daran gehindert zu ihrem Ehemann zurückzukehren, selbst wenn er sie misshandelt und geschlagen hat? Hat die Frau nicht auch die Freiheit, ihre „Unfreiheit“ zu wählen?

Selbstgewollte Unterordnung

Es lohnt sich bei dieser Frage etwas zu verweilen, um den Fallstricken einer apodiktischen Gegenüberstellung von Freiheit und Unterdrückung auf die Spur zu kommen. Selbst für Frauen, die in ihrer Familie Gewalt erfahren haben, gibt es gewichtige Gründe, sich dennoch für sie zu entscheiden: Sei es, dass ihnen der Familienzusammenhalt wichtiger ist als ihre eigene körperliche Unversehrtheit, sei es dass sie die Konsequenzen einer anderen Entscheidung wie etwa Isolation, soziale Ächtung oder ökonomische Notlagen mehr fürchten als die Gewalt. Das bedeutet nicht, diesen Frauen zu unterstellen, dass sie nicht unter der Gewalt leiden und ihr nicht unbedingt entkommen wollen, sondern, dass auch noch andere Einflussfaktoren eine solche Entscheidung mitbestimmen. Denn die Freiheit der Frau bemisst sich nicht allein an ihrer Freiheit, eine Entscheidung treffen zu können, sondern auch daran, welche Konsequenzen diese haben und wie weit sie auch diese selbst mitbestimmen kann.

So wird z. B. gegenüber der Unfreiheit der muslimischen Frau mit Kopftuch, die Freiheit der westlichen Frauen herausgestellt, die so frei seien, alles an- und ausziehen zu dürfen, was sie wollten. Christina von Braun und Bettina Mathes zeigen in ihrer neuen Publikation „Verschleierte Wirklichkeit“ (2007), dass etwa die Erfindung des Bikini weniger der Befreiung der Frauen als vielmehr dem männlichen voyeuristischen Blick diene. Denn die hier zur Schau gestellte Nacktheit erforderte von den Frauen neue Mühen und Zurichtungen: Der Körper darf nicht zu dick und oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Er bedarf der sorgfältigen Pflege, wie andere Kleidungsstücke auch: "Bevor der Westen der Frau erlaubte, sich zu entblößen, musste sie lernen, ihre Blöße wie ein Kleid zu tragen" (2007: 154). Solche Zurichtungen des Körpers bis hin zur plastischen Chirurgie markieren den Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die sehr viel mehr mit neuen Selbstzwängen als mit Befreiung zu tun zu haben scheinen.

So hatte die westliche Kleidung beispielsweise auch für die türkischen Frauen keineswegs per se eine Befreiung bedeutet, als sie zu Beginn des letzten Jahrhunderts von Kemal Atatürk per Dekret durchgesetzt wurde. Damals wurden im Prozess der Modernisierung der Türkei nicht nur Schrift und Sprache, sondern auch Kleidung und Alltagsverhalten von einem Tag auf den anderen an westliche Standards angepasst. Diese Veränderungen drangen bis in die Körperlichkeit: Wurde Schönheit im Orient Jahrhunderte lang mit weißer Haut, runden Formen, langsamen Bewegungen und langem Haar verknüpft, so trat nun an dessen Stelle das europäische Schönheitsideal der schlanken, energischen, Korsett tragenden Frau mit kurz geschnittenen Haaren (Göle 1995: 83). Diese aktive, städtische, mit Männern verkehrende, berufstätige Frau

mit ihrem aufrechten, dynamischen Körper, an dem täglich gearbeitet wird, wurde zu einem Symbol für die Moderne und für die Zugehörigkeit zur Elite (S. 165). Dieser Frauentyp nahm nun in der Gesellschaft eine besondere Stellung ein. Ihr wurde dabei aber, wie Göle resümiert „so sehr ihre Geschlechtlichkeit abgesprochen, dass ihr beinahe eine männliche Identität aufoktroziert wurde. Anders ausgedrückt hat die kemalistische⁷ Frau zwar den Gesichtsschleier und den Umhang (Tschador, türkisch çarsaf) abgelegt, dafür aber ihre Geschlechtlichkeit ‚verhüllt‘, in der Öffentlichkeit sich selbst eingepanzert, sich ‚unberührbar‘, ‚unerreichbar‘ gemacht " (S. 99).

Was das Kopftuch anbetrifft, so ist zu fragen, ob die Frauen seine Bedeutung nicht zumindest teilweise selbst mitbestimmen, indem sie es in einen neuen Kontext stellen. Insofern ist der Frage genauer nachzugehen, was diese starke Hinwendung zur Religion für die jungen Muslimas in Deutschland bedeutet. Die Untersuchungen zeigen, dass sie vor allem einen individuellen Standort zwischen der Tradition ihrer Eltern und der Kultur der Aufnahmegesellschaft finden wollen, indem sie einen eigenständigen Bezug zu weltanschaulichen und religiösen Fragen suchen (Yasemin Karakasoglu-Aydin 1998, Sigrid Nökel 1999 a/b, Gritt Klinkhammer 1999). Sie setzen sich meist vom traditionellen Islam ihrer Eltern ab, der sich sehr viel mehr an Konventionen orientiert. Diese so genannten Neomuslima versuchen eine eigenständige Biographie zu entwerfen in einer meist sehr gründlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, einer ausgewählten, überlegten Strategie der Selbstrepräsentation und hohem beruflichen Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (Nökel 1999 a: 200)⁸. Mit dem Kopftuch machen die „Töchter der Gastarbeiter“ ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um.

Insofern spricht Göle von einer aktiven Inbesitznahme kultureller Symbole durch die Frauen, die die traditionelle zur modernen Lebensweise hin durchschreiten (1995: 13). Sie erobern den öffentlichen Raum und die politische Arena. So bringt ihre neue Mobilität das bisherige Geschlechterarrangement ins Wanken. Sie verlassen den vorgegebenen Rahmen und versuchen gleichzeitig sich in der Gemeinschaft rückzuversichern. Die Gefahr einer solchen Strategie ist allerdings die, von der Gemeinschaft wieder vereinnahmt und als Frau zurückgesetzt zu werden. Insofern ist die In-Dienstnahme der Tradition für die Frauen ein höchst riskantes Unterfangen. Denn das Kopftuch kann gleichzeitig auch ein Symbol für Frauenunterdrückung und religiösen Fanatismus sein.

Im Zuge dieser *Neu-Aneignung* hat das Kopftuch inzwischen eine neue Bedeutung erfahren. Durch das Auftreten dieser Frauen in der Öffentlichkeit und vor allem durch ihre Berufstätigkeit wurde nach Hirschmann (2003) die Bedeutung des Kopftuchs zunehmend verschoben und zwar von seiner Gleichsetzung mit „Heim“ oder „zu Hause

⁷ Anmerkung der Redaktion: Kemalismus = von Kemal Atatürk begründete politische Richtung

⁸ Die Reaktivierung kultureller Traditionsbestände im Interesse eines eigenständigen kulturellen Selbstausdrucks finden wir im übrigen heutzutage vermehrt auch bei anderen Religionen und Kulturen wie etwa bei Juden und Jüdinnen, oder Menschen mit Vorfahren aus afrikanischen Ländern, aber auch bei Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft, wenn wir etwa an die Reaktivierung von regionalen Dialekten und Traditionen denken.

sein“ hin zu einem öffentlich getragenen Kleidungsstück. Somit weist er jetzt auf eine doppelte Verortung seiner Trägerinnen hin, nämlich in der Öffentlichkeit und zu Hause gleichzeitig zu sein. Das heißt, dass die Frauen die normative Bedeutung des Kopftuchs nun ein Stück weit selbst mitbestimmen, ohne dabei das herrschende Wertesystem grundsätzlich in Frage gestellt zu haben.

Insofern verhilft auch die Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, den Frauen nicht einfach zu ihrer Freiheit, vielmehr macht auch diese Entscheidung neue Zwänge sichtbar; selbst der Widerstand agiert immer innerhalb bestimmter normativer Vorgaben (Hirschmann 2003: 190). Je mehr jedoch eine Person auch die Bedingungen, unter denen sie eine Entscheidung fällt, ebenfalls mitbestimmen kann, desto höher ist auch ihr Freiheitsgrad. D. h., dass die Tatsache der Entscheidung selbst noch nicht viel über die Qualität der Freiheit aussagen muss. Die individuelle Entscheidung ist zwar eine notwendige Bedingung von Freiheit, sie sagt aber noch nichts über Bedeutung und Reichweite.

Freiheit in Autonomie und Abhängigkeit

Eine weitere Frage ist, ob der Autonomiebegriff des liberalen Feminismus tatsächlich ein Wert ist, der als ein universaler für alle verbindlich erklärt werden kann. Nach Bhikhu Parekh (2000) wird damit die Einzigartigkeit des Individuums in erster Linie durch den Grad der Unabhängigkeit von Gruppen oder auch von Institutionen bestimmt. Das ist seiner Meinung nach jedoch nicht das Entscheidende, sondern vielmehr geht es darum, ob die Würde des Menschen gewahrt bleibt, und diese hängt für ihn vor allem davon ab, ob einem etwas mit Zwang oder Gewalt aufoktroziert wird oder nicht. Ob aber der Lebensentwurf in Verbundenheit mit und auch in Abhängigkeit von einer Gruppe realisiert wird oder eher im Sinne individueller Selbstbestimmung, ist für ihn eine sekundäre Frage. So kann das Recht, einer Gruppe anzugehören, ebenso elementar sein wie das der individuellen Selbstbestimmung. Das heißt, Freiheit von Zwang und Selbstbestimmung müssen nicht notwendig zusammenfallen. Freiheit kann sowohl bedeuten, seinen individuellen Handlungsspielraum zu erweitern, wie es auch heißen kann, sich auf andere verlassen zu können.

Das lässt sich am Beispiel der *arrangierten Ehe* veranschaulichen: Während in westlichen Lebensverhältnissen die individuelle Wahl des Partners und der Partnerin zentral für ein Liebesverhältnis sind, ist dies in einem sozialen Kontext, in denen die Einzelnen ökonomisch und sozial von anderen abhängiger sind, sehr viel riskanter. Hier kann eine Entscheidung gegen das Kollektiv im Falle des Scheiterns zu sozialer Isolation und ökonomischer Not führen. Eine Heirat wird in den Zusammenhängen auch nicht in erster Linie als ein emotional motivierter Bund zwischen zwei Individuen verstanden, sondern sie hat vor allem die Funktion, soziale und wirtschaftliche Stabilität zu sichern. Insofern können die Familien die Heirat ihrer Kinder auch nicht so etwas Prekärem wie einem Liebesverhältnis überlassen, sondern werden sie entsprechend den sozialen und ökonomischen Notwendigkeiten im Sinne arrangierter Ehen mit beeinflussen und zu steuern versuchen (Kesselring 2003: 147).

Nun ist man im Westen der Auffassung, dass die Liebe sich alleine auf der Basis einer höchst persönlichen individuellen Wahl entwickeln kann. Dem widersprechen

Untersuchungen, die zeigen, dass das Risiko des Scheiterns bei arrangierten Ehen nicht größer ist als bei individuell eingegangenen (ebd.). Zum anderen übersieht das individualistische Modell, dass in der anscheinend höchst persönlichen Wahl sehr wohl auch soziale "Überlegungen" eine Rolle spielen, denn die Menschen suchen sich doch meist Partner/innen aus derselben sozialen Schicht, Frauen suchen sich meist Männer, die älter und größer sind als sie und umgekehrt etc. Die Liebe scheint also auch hier eine Himmelsmacht zu sein, die irdische Bewertungsmaßstäbe ins Kalkül zieht. Diese werden im Falle der arrangierten Ehe jedoch offen angesprochen und ausgehandelt.

Das heißt, dass Begriffe wie Autonomie, Freiheit und Emanzipation auch kontextgebunden sind. Sie gewinnen ihre Bedeutungen auf dem Hintergrund bestimmter Lebensverhältnisse und kultureller Traditionen, die nicht ohne weiteres auf andere Lebenssituationen übertragbar sind; zumindest ist jeweils zu fragen, welchen Sinn bestimmte Normen in einem jeweiligen Kontext haben könnten. Umso wichtiger ist es, die jeweils Betroffenen selbst zu Wort kommen zu lassen.

4. Islamische Feministinnen

Die Vorstellung, es gäbe „die“ muslimische Stimme, ist ebenso abwegig, wie die, dass es „den“ Islam gäbe. So werden in dem bereits erwähnten Sammelband zur „Politik ums Kopftuch“ (2005) sehr unterschiedliche Positionen von den verschiedenen Muslima vertreten. Das ist auch nicht verwunderlich, denn bei ihnen sind ebenso wie bei allen anderen Religionen viele, die sich säkular verstehen, solche, die eher konventionell religiös sind, wieder andere, die intensiv gläubig sind oder auch solche, die sich über die Religion politisch radikalieren. Zum anderen ist es nicht unerheblich, auf welche politischen und ethnischen Kontexte sie sich beziehen. So gibt es viele Iranerinnen, die sich vehement gegen das Kopftuch aussprechen, da sie dies mit dem totalitären Regime in ihrer Heimat und mit furchtbaren Erfahrungen von Verfolgung und Unterdrückung verbinden. Andere wiederum sind von den intensiven Auseinandersetzungen in der Türkei zwischen Laizismus (*Anmerkung der Redaktion: radikale Trennung von Kirche und Staat*) und Islamismus geprägt, oder aber sie verknüpfen ihre Lebenssituation in Deutschland eng mit ihrer Beziehung zur Religion.

Schließlich ist die Vielzahl der unterschiedlichen Meinungen auch Ausdruck der ständigen Umarbeitung von Positionen und Lebensverhältnissen, wie wir dies oben am Beispiel der so genannten Neomuslima sahen. Mit dem Kopftuch machen sie ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich und wenden sich gegen die Entwertung des Islam als eine „Gastarbeiterreligion“, deren markantester Ausdruck die Hinterhof Moschee ist. Religion hat also in dem Zusammenhang auch die Funktion, einen Ort jenseits der totalitären Logik des Entweder hier oder dort zu suchen.

Damit stellen sie sich auch in die Tradition islamischer Feministinnen, die weltweit zunehmend Gehör findet. Sie versuchen den Koran von seiner patriarchalen Interpretation her zu lösen und dem eine feministische Sichtweise gegenüberzustellen (siehe vor allem Fatima Mernissi 1989 und 1992; Leila Ahmed 1992).

Es gibt jedoch auch Feministinnen, die eine Neuinterpretation des Koran nicht für notwendig erachten, sondern in den herkömmlichen Auslegungen die Frauenrechte hinreichend berücksichtigt finden. Sie sind in ihrem Dogmatismus dem orthodoxen Feminismus westlicher Provenienz⁹ oft nicht unähnlich. Sie sehen wie diese ausschließlich die Probleme bei den Anderen: So sind diese Islamistinnen davon überzeugt, dass die Unterdrückung der Frauen im Wesentlichen ein Resultat des Kapitalismus und westlicher Ideologie sei. Die Frauen würden hier ausgebeutet und versklavt, zum Sexobjekt degradiert und der öffentlichen Belästigung preisgegeben. Die Zwänge der Konsumindustrie machten die Frauen zu ihrem wehrlosen Objekt. Zudem habe die ‚Frauenemanzipation‘ ihnen nur Mehrbelastungen eingebracht, die jede Form der Selbstbestimmung unterlaufe (Moghissi 1999).

Demgegenüber wird von ihnen das Kopftuch als ein Medium der Emanzipation im Sinne der Bewahrung der Würde der Frau verstanden. Für sie ist der Islam die Lösung, da ihrer Auffassung nach im Koran die Frau dem Mann gleichgestellt ist im Sinne eines ethischen Egalitarismus. Sie ist zwar verschieden, aber gleichwertig. Dementsprechend gibt es klare Rollenabsprachen, die den Frauen und Männern gleichermaßen Rechte und Pflichten auferlegen, wenn auch unterschiedliche. Wie im orthodoxen Feminismus spielen hier selbstkritische Überlegungen so gut wie keine Rolle.

Über diese verschiedenen Strömungen hinweg konstatiert Göle (1995), dass ein wesentlicher Unterschied zwischen westlich und muslimisch geprägten Emanzipationsvorstellungen der ist, dass im Falle der Muslima diese sich auf die Tradition der Geschlechtersegregation beziehen und sie in ihrem Sinn weiterentwickeln. Die Differenz soll aufrechterhalten und zugleich Gleichheit hergestellt werden.

Dass dies auch zu alternativen Vorstellungen im weiblichen Rollenkonzept führen kann, zeigt eine empirische Untersuchung, bei der deutsche und türkische Frauen nach ihren Berufseinstellungen befragt wurden (Günem, Herwartz-Emden und Westphal 2003): Die deutschen Frauen sehen die Familie als ein weibliches Terrain an und den Beruf als einen Bereich, der mit männlichen Eigenschaften verknüpft ist. Berufstätigkeit für Frauen wird nur dann auch als etwas Weibliches verstanden, wenn damit Familienorientierungen verknüpft werden können. Demgegenüber sind für die türkischen Frauen der Beruf männlich und weiblich konnotiert und ebenso die Familienorientierung. Allerdings nicht auf die gleiche Weise, d. h. der Beruf ist weiblich, insofern er der eigenen Entwicklung und Entfaltung dient, also intrinsisch motiviert ist, während beim Mann neben dieser intrinsischen Motivation auch die extrinsische Motivation, also die nach finanzieller Absicherung der Familie hinzutritt. Die türkischen Frauen können ihre Berufstätigkeit also sehr wohl mit Weiblichkeitsvorstellungen verbinden, gerade auch weil sie diese dabei nicht negieren, sondern deutlich markieren. Darin liegt ja auch, wie wir sahen, die neue Bedeutung des Kopftuchs, nämlich Weiblichkeitsvorstellungen zu bewahren und sie in die Öffentlichkeit und Berufswelt zu transferieren.¹⁰

⁹ Anmerkung der Redaktion: Herkunft, Ursprung

¹⁰ So werden in der Türkei auch berufstätige Frauen oft mit Schwester, Tante oder Mutter angesprochen, also in einer spezifisch weiblichen Rolle.

Aufgrund einer Tradition von Geschlechtersegregation werden hier also andere Wege gesucht, um mit den Herausforderungen moderner Lebensverhältnisse umzugehen. Insofern ist es wohl wenig hilfreich, auf der Einhaltung eines Weges zu beharren, vielmehr geht es darum, ins Gespräch miteinander zu kommen und dabei auch die unterschiedlichen Voraussetzungen mitzureflekieren, von denen die jeweiligen Beteiligten ausgehen. In diesem Sinne ist ein *kritischer Feminismus* gefordert, der sowohl die eigenen Voraussetzungen reflektiert als auch die Position der Anderen in ihrem jeweiligen Kontext wahr- und ernst nimmt.

Schluss

Unterschiedliche Strategien im Umgang mit den Herausforderungen der Moderne werden dann als Provokation empfunden, wenn der eigene Umgang als universal gültig behauptet wird. Dann ist es auch nicht mehr möglich die Gemeinsamkeiten zu sehen, die den Unterschieden zu Grunde liegen. Am Beispiel der Berufstätigkeit von Frauen zeigt sich, dass sowohl die westlichen wie auch die muslimischen Frauen um die Frage der Vereinbarkeit von Familie und Beruf ringen und deshalb auch neue Weiblichkeitskonzepte entwickeln müssen, die dieser Situation gerecht werden.

Hinsichtlich der Frage von Differenz und Angleichung haben in Bezug auf ihre kulturelle Selbstbehauptung junge Muslima Religion als Ressource für sich entdeckt, um ihrer spezifischen Situation auch öffentlichen Ausdruck zu verleihen. Die Provokation für viele Feministinnen der Mehrheitsgesellschaft liegt darin, dass es einem Konzept von Emanzipation als Überwindung von Religion widerspricht. Tatsächlich aber haben die westlichen Frauen weder die Religion überwunden, noch verspricht deren Überwindung die Befreiung. Gefangen in diesen Widersprüchen werden durch das Bild der Anderen unbewusste Ambivalenzen mobilisiert, die nun stellvertretend an der anderen Frau ausagiert werden. Das gilt nicht nur für die Frage nach dem Umgang mit den eigenen religiösen Prägungen, sondern ebenso für die Auseinandersetzungen um Differenz und Gleichheit im Feminismus. In diesem Sinn bedeuten die Projektionen auf die andere Frau eine Abwendung von sich selbst.

Die Konstruktion einer solchen Gegenfigur, der die eigenen Widersprüche überantwortet werden, dient nicht zuletzt auch der Aufwertung des feministischen Selbst mit der Folge illusionärer Verkennungen, sowohl was die Basis als auch das Ausmaß der eigenen Emanzipation anbetrifft. Insofern wird gerade auch im Befreiungsdiskurs die Rückschrittlichkeit der anderen Frau besonders drastisch herausgestellt und sie unbewusst darin festgehalten. Insofern fragt sich, ob das Anliegen, die andere Frau befreien zu wollen, nicht auch für andere Zwecke funktionalisiert wird. Dies vor allem angesichts einer orientalistischen Tradition, in der seit Jahrhunderten die Befreiung der muslimischen Frau im Interesse der Etablierung westlicher Herrschaft gefordert wurde. Kulturelle und politische Dominanz ist in der europäischen Moderne eben oft im Zeichen des "Guten" und der Menschenrechte durchgesetzt worden.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit in dieser Debatte ist es also, zu erkennen, dass auch demokratische Werte der Legitimation von Dominanzverhältnissen dienen können, nämlich dann, wenn eine bestimmte Form der Umsetzung über unterschiedliche gesellschaftliche Strukturen und soziale Kontexte hinweg für alle als verbindlich erklärt wird. So wird das westliche Emanzipationskonzept repressiv, wenn es unabhängig von Lebenslage und kulturellen Traditionen seine Vorstellung den Anderen überstülpt und damit im Namen von Gleichheit und Freiheit ihre Unterwerfung einfordert. Insofern kann auch der Widerstand gegen diese Emanzipationsvorstellungen selbst emanzipatorisch sein.

Ein überzeugenderer Beitrag für die Befreiung der Frauen wäre wohl ihre Symbolisierung des Ganzen der Kultur, der Tradition wie auch von Fortschritt und Freiheit zu dekonstruieren und den konkreten Anteil von Männern und Frauen, von ökonomischen und politischen Verhältnissen an der Aufrechterhaltung von Herrschaft und Unterdrückung auszumachen. Das würde heißen in Bezug auf kulturelle Frontstellungen abzurüsten und die Fixierung auf die Religion abzubauen und zugleich uneingeschränkt gegen Gewalt und Zwang in den Geschlechterverhältnissen, ebenso wie gegen kulturelle und politische Radikalisierungen anzugehen.

Dezember 2008

Prof. Dr. Birgit Rommelspacher

forscht und lehrt als Professorin für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin.

Sie prägte den Begriff der Dominanzkultur und entwickelte theoretische Grundlagen für die Erforschung struktureller Diskriminierung und dominanzkultureller Aspekte des Weißseins.

Literatur

Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London, Yale University Press

Attia, Iman / Marburger, Helga (Hg.) (2000): *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*, Frankfurt/Main, IKO

Badran, Margot (1995): *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton & New Jersey, Princeton University Press

Bilgin, Beyza (1997): *Das emanzipatorische Potential des Islams*, in: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel & Mechthild M. Janden (Hrsg.): *Feminismus Islam Nation. Frauenbewegung im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei* (pp. 199-216), Frankfurt/Main, Campus

Boos-Nünning, Ursula / Karakasoglu, Yasemin (2006): Viele Welten leben Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster, Waxmann

Braun, Christina von / Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit, Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin, Aufbau

Bundesministerium des Inneren (Hg.) (2007): Muslime in Deutschland - Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt - Ergebnisse von Befragungen in Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Katrin Brettfeld und Peter Wetzels, Universität Hamburg

Castro Varela, Maria do Mar / Clayton, Dimitria (Hg.) (2003): Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung. Königstein/Taunus, Ulrike Helmer

Göle, Nilüfer (1995): Republik und Schleier. Berlin, Babel

Günem, Sedef / Herwartz-Emden, Leonie / Westphal, Manuela (2003): Vereinbarkeit von Beruf und Familie als weibliches Selbstkonzept. In: Leonie Herwartz-Emden, (Hg.), s.u.

Haug, Frigga / Reimer, Katrin (Hg.) (2005): Politik ums Kopftuch. Hamburg, Argument Verlag

Herwartz-Emden, Leonie (2003): Einwanderer Familien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation, Göttingen, G&V unipress

Hirschmann, Nancy J. (2003): The Subject of Liberty Toward a Feminist Theory of Freedom, Princeton, University Press

Hurtado, Aida (1996): The Color of Privilege. Three Blasphemies on Race and Feminism. Michigan, University Press

Jedlitschka, Anja (2004): Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident. Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien. Würzburg, Ergon Verlag

Jessen, Frank / Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch - Die Entschleierung eines Symbols? Sankt Augustin/Berlin, Konrad Adenauer Stiftung

Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1998): "Kopftuch-Studentinnen" türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen. In: Heiner Bielefeld & Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Politisierte Religion Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus (S. 450-473), Frankfurt/Main, Suhrkamp

Karakasoglu-Aydin, Yasemin (2003): Geschlechtsidentitäten (gender) unter türkischen Migranten und Migrantinnen in der Bundesrepublik. In: *Geschlecht und Recht. Argumente zum deutsch-türkischen Dialog*, Hamburg, S. 34-49

Kelek, Necla (2006 a, 8.Aufl.): *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*. Köln, Kiepenheuer & Witsch

Kelek, Necla (2006 b): *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*. Köln, Kiepenheuer & Witsch

Kesselring, Thomas (2003): *Ethik der Entwicklungspolitik, Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München, C.H. Beck

Klinkhammer, Gritt M. (1999): Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türkinen in Deutschland. In: Gerdien Jonker (Hrsg.): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland* (S. 221-236), Berlin, Das Arabische Buch

Landeskommission Berlin gegen Gewalt (Hg.) (2007): *Gewalt von Jungen, männlichen Jugendlichen und jungen Männern mit Migrationshintergrund*, Berlin, Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, Berlin

Lewis, Reina (1996): *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London & New York, Routledge

Mayer, Ann Elizabeth (2003): *Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik*. In: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003

Mernissi, Fatima (1989): *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt/Main, Dagyeli

Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne, Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg, Luchterhand

Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism*. London & New York, Zed Books

Nökel, Sigrid (1999 a): *Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung*. In: Gerdien Jonker (Hrsg.): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, S. 187-205, Berlin, Das Arabische Buch

Nökel, Sigrid (1999 b): *Islam und Selbstbehauptung - Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland*. In: Ruth Klein-Hesseling, Sigrid Nökel & Karin Werner (Hg.): *Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne; Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, S. 124-146, Bielefeld, transcript

Oestreich Heide (2004): Der Kopftuch-Streit. Frankfurt: Brandes & Apsel

Parekh, Bhikhu (2000): Rethinking Multiculturalism - Cultural Diversity and Political Theory, Palgrave Macmillan

Pinn, Irmgard (1997): Muslimische Migranten und Migrantinnen in deutschen Medien

Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt/Main & New York, Campus

Rommelspacher, Birgit (2007 a): Geschlecht und Migration in einer globalisierten Welt. Zum Bedeutungswandel des Emanzipationsbegriffs. In: Chantal Munch, Marion Gemende, Steffi Weber-Unger-Rotino (Hg.): Eva ist emanzipiert, Mehmet ist ein Macho. Zuschreibung, Ausgrenzung, Lebensbewältigung und Handlungsansätze im Kontext von Migration und Geschlecht. München, Juventa, S. 49-61

Rommelspacher, Birgit (2007 b): Dominante Diskurse. Zur Popularität von "Kultur" in der aktuellen Islam-Debatte. In: Attia, Iman (Hg.): Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster, Unrast, S. 245-266

Rommelspacher, Birgit (2008): Hegemonial Femininity. In: Marina Griznic / Rosa Reitsamer (Hg.): New Feminism, Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions, Wien, Löker

Said, Edward W. (1981): Orientalismus, Frankfurt /Main, Berlin & Wien

Schwarzer Alice (Hg.) (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln, Kiepenheuer & Witsch