

Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation *der* muslimischen Frau

BIRGIT ROMMELSPACHER

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 männlicher 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 rief Alice Schwarzer bereits vor dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) dazu auf, »den Anfängen zu wehren« (Schwarzer 2002: 136), da das Kopftuch die Flagge des islamistischen Kreuzzugs sei, der die ganze Welt zum Gottesstaat deformieren wolle.

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 folgt, nämlich 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 geäußert,¹ die auch unterschiedliche Strömungen innerhalb des Feminismus vertreten, während Schwarzer einem orthodoxen Feminismus zuzurechnen ist, für den das Geschlechterverhältnis die Grundkategorie ist, von der ausgehend sich alle anderen gesellschaftlichen Machtverhältnisse erklären lassen.

1 Eine ganze Bandbreite von Stellungnahmen wurde beispielsweise in dem Sammelband »Politik ums Kopftuch« (2005) von Frigga Haug und Katrin Reimer zusammengestellt; siehe auch Oestreich 2004.

Orthodoxer Feminismus: Frauenrechte *ohne Wenn und Aber*

Der Primat der Geschlechterfrage kommt etwa in der Überzeugung 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« (Schwarzer 2002: 19) sei. Insofern sieht sie in der heutigen Situation Parallelen zu 1933, als sich ebenfalls »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« (ebd.: 10; Hervorhebungen im Original).

Halina Bendkowsiki (2005) schließt sich dieser Position insofern an, als sie in Bezug auf die »Kopftuchfrage« die Durchsetzung der Menschenrechte *ohne Wenn und Aber* fordert (siehe auch das Interview mit Halina Bendkowsiki in diesem Band).² Mit »Menschenrechten« meint sie allerdings nur »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 Schwarzer: »Wir haben in Deutschland [...] einen Schulterschluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten« (Schwarzer 2002: 134). Mit »westlichen Differenzialistinnen« meint sie Vertreterinnen von Geschlechtermodellen, die von unterschiedlichen Rollen von Frauen und Männer ausgehen. Solche Modelle sind für orthodoxe Feministinnen nicht tragbar, da es ihnen gerade darum geht, die Differenzen im Geschlechterverhältnis aufzuheben, weil diese immer auch mit der Diskriminierung von Frauen verbunden sind. Dieser Zusammenhang ist sicherlich ein Grundmerkmal des modernen westlichen Patriarchats (wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück). Insofern verwundert es auch nicht, dass das muslimische Kopftuch so provoziert, weil es in aller Öffentlichkeit ein Geschlechtermodell propagiert, das von *komplementären Geschlechterrollen* ausgeht.

2 Sie selbst bezeichnet diese Position als »dogmatischen Feminismus« (Bendkowsiki 2005).

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 mit dem muslimischen Modell ein traditionelles Geschlechterverhältnis nach westlichem Zuschnitt, wenn sie vermuten, dass sich unter dem Kopftuch eine rechtlose Hausfrau oder eine Bäuerin ohne Schulbildung verberge.

Zugleich wird in den Debatten um Zwangsheirat und Ehrenmorde ein recht grobschlächtiges Bild von dem Geschlechterverhältnis entworfen, indem gewalttätige Männer ohnmächtigen Frauen gegenübergestellt werden (siehe etwa Kelek 2006). In solch polarisierenden Bildern 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 übergeordneten männlichen Machtstrukturen außer Kraft setzen. Insofern sind Männer und Frauen Teil eines Systems mit unterschiedlichen Optionen in unterschiedlichen Kontexten. Gendertheorien versuchen diese Tatsache konzeptionell zu fassen. 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, als ob hier archaische Verhältnisse herrschten, die der differenzierten Betrachtung nicht bedürfen.

Die in diesen Debatten gezeichneten Bilder haben sehr konkrete Auswirkungen auf die gesellschaftliche Position der Menschen islamischen Glaubens, 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; da dies mit Intelligenz und beruflicher Kompetenz identifiziert wird, werden sie den anderen Frauen gegenüber vorgezogen (Attia/Marburger 2000; zusammenfassend Castro Varela/Clayton 2003). Dazu kommt die Signalwirkung des Kopftuchverbots im Öffentlichen Dienst, die inzwischen auch in der privaten Wirtschaft zu erheblichen Benachteiligungen für Frauen mit

Kopftuch geführt hat (Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2008).

Insofern hat der hier vertretene Emanzipationsbegriff den Effekt, dass auf seiner Grundlage eingewanderte und vor allem muslimische Frauen benachteiligt werden. Das widerspricht eklatant seinem 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 diese Entwicklung, dass sich die Positionen im Geschlechterverhältnis der einheimischen Deutschen kaum verschoben haben und die Emanzipation der deutschen Frauen 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 der ethnischen Hierarchie, eine Illusion von Emanzipation, die der Frage nach der Umverteilung im Geschlechterverhältnis aus dem Weg geht (ausführlicher dazu Rommelspacher 2007). 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 vor vornherein zu wissen glaubt, was Emanzipation ist und wie sie umgesetzt werden muss, wird er 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 (siehe bspw. Ahmed 1992; Badran 1995; Lewis 1996; Hurtado 1996).

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 (1994) beschrieben hat: Der Orient, der jahrhundertlang 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 (1992) spricht in dem Zusammenhang von einem ›kolonialen Feminismus‹, da es bei dieser ›Befreiung‹ ihrer Meinung nach im Wesentlichen darum ging, die kolonisierten Frauen an das Rollenmodell der Kolonialgesellschaften anzupassen. Im Namen von Freiheit und Gleichheit sollte also vor allem die koloniale Dominanz abgesichert werden (siehe auch Cengiz Barskanmaz in diesem Band).

Der Feminismus erweist sich also dann als westlich, wenn er den Anspruch erhebt *objektiv* und *universal gültig* zu sein. Dabei empfiehlt er sich als Modell für alle anderen und definiert die Kriterien, die erfüllt sein müssen, um ebenbürtig mitreden zu können. So 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 westlichen Patriarchats, das 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. So basiert der Feminismus selbst als Position und Konzept elementar auf der Annahme von Differenz, denn die patriarchalen Strukturen bedingen unterschiedliche Le-

bensverhältnisse 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. So erklärt sich auch, warum oft gerade Feministinnen die Unterschiede nicht nur betonen, sondern sie mithilfe von Frauenräumen und in Form spezifischer Frauenkulturen auch immer wieder neu herstellen. In diesem Sinn ist diese Differenz auch Quelle von Kritik und Widerstand.

Dieser Widerspruch zwischen ›Gleichheit‹ und ›Differenz‹ begegnet uns auch 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 daran, vor allem die negativen Aspekte im Leben der anderen Frauen hervorzuheben. So konstatiert etwa Ann 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 seinem Aufklärungs- und Fortschrittsdenken 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 Gefahren, die daraus erwachsen könnten, sprechen dafür, dass dieses Bild in ganz besonderer Weise emotionale Reaktionen zu mobilisieren vermag. Mit seiner andauernden Präsenz werden Vorstellungen von der gläubigen Muslima immer wieder beschworen und sie so in dieser Rolle festgehalten. Gleichzeitig wird sie jedoch aufgefordert oder gar gezwungen ihr Kopftuch abzulegen.³

Ein weiteres Kennzeichen des westlichen Feminismus ist nach Aida Hurtado (1996) sein Desinteresse an strukturellen Fragen bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung persönlicher Einstellungen und Verhaltensweisen. Dieser ›Personalismus‹ lasse sich damit erklären, dass die weißen Mittelschicht-

3 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«.

frauen 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 unteren sozialen Schichten, die trotz persönlichen Einsatzes ihre Lebenslage selten nachhaltig zu ändern vermögen.

Eine solche *personalistische Sicht* zeigt sich in der aktuellen Debatte z.B. in einem meritokratischen Standpunkt, bei dem die westlichen Frauen ihre Emanzipation primär sich selbst als Verdienst anrechnen. Zweifellos waren die Kämpfe der Frauenbewegungen hier entscheidend. Aber zugleich ist diese Emanzipation auch ein Produkt gesellschaftlicher Transformationen, die auf Grund des gestiegenen Wohlstandsniveaus jedem und jeder die individuelle Verfügung über vielfältige materielle und symbolische Ressourcen erlaubt und die auf Grund von Individualisierungsprozessen und spezifischen Anforderungen des Wirtschaftslebens auch von jedem und jeder eine relativ eigenständige Lebensführung verlangt. 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 verstanden, für die sie sich individuell zu verantworten haben. So ist in den Diskussionen um die Unterdrückung muslimischer Frauen in Deutschland kaum die Rede von gesetzlichen Restriktionen oder von sozialen und ökonomischen Belastungen, die ihre Lebensumstände und damit auch ihre Entscheidungsspielräume mitbestimmen.

Die Folge einer solchen Sichtweise ist nicht nur, 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 *muslimischen* Frau. Der Fokus der Aufmerksamkeit wird gewissermaßen verlagert und der Handlungsdruck, das Geschlechterverhältnis zu ändern, geringer. Dies kann zumindest teilweise erklären, warum so viele zu Vorkämpfern bzw. Vorkämpferinnen der Rechte der Frauen werden, solange es darum geht, die Unterdrückung der muslimischen Frau zu beklagen.

In dieser Debatte spielt, wie wir sahen, der orthodoxe Feminismus eine große Rolle. Das gilt auch für den liberalen, der sich jedoch nicht einfach vom orthodoxen abgrenzen lässt. So geht es dem liberalen Feminismus 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. Aber der liberale besteht nicht not-

wendig darauf, dass das patriarchale Geschlechterverhältnis die zentrale Grundlage für die Analyse aller gesellschaftlichen Machtverhältnisse sei. Im Wesentlichen geht es hier also um unterschiedliche Schwerpunktsetzungen.

Liberaler Feminismus: Autonomie und Unterordnung

Die Entscheidung für das muslimische Kopftuch ist auch den 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 unterschiedlichem Maß gemessen? Wird etwa der westlichen Frau untersagt, sich für die Hausfrauenrolle anstatt für eine Berufstätigkeit zu entscheiden? Mehr noch: Wird eine Frau 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?

Widersprüchliche Freiheiten

Es lohnt sich bei dieser Frage etwas zu verweilen, um den Fallstricken einer apodiktischen Gegenüberstellung von ›Freiheit‹ und ›Unterdrückung‹ auf die Spur zu kommen (siehe auch Ekardt, Ladwig und Holzleithner in diesem Band). Selbst für Frauen, die in ihren Familien Gewalt erfahren haben, gibt es gewichtige Gründe, sich dennoch für die Familie 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. Es bedeutet vielmehr, 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 diese selbst mitbestimmen kann.

Das gilt z.B. auch für die Kleiderordnung, die in der Debatte um Freiheit und Unterdrückung von Frauen derzeit eine so große Rolle spielt. Die Freiheit der westlichen Frauen wird vielfach darin gesehen, dass sie im Gegensatz zu den Muslimas in der Wahl ihrer Kleidung völlig frei seien. Christina von Braun und Bettina Mathes zeigen in ihrer Publikation zur »Verschleierte[n] Wirklichkeit« (2007) jedoch, dass etwa die Erfindung des Bikinis weniger der Befreiung der Frauen als vielmehr der des männlichen voyeuristischen Blicks

diente. 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« (Braun/Mathes 2007: 154). Solche Zurichtungen des Körpers bis hin zur plastischen Chirurgie markieren einen Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die sehr viel mehr mit neuen Selbstzwängen als mit Befreiung zu tun zu haben scheinen.

Interessant ist in dem Zusammenhang, dass die westliche Kleidung auch für die türkischen Frauen keineswegs per se eine Befreiung bedeutete, als sie zu Beginn des letzten Jahrhunderts von Mustafa 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 jahrhundertlang mit weißer Haut, runden Formen, langsamen Bewegungen und langem Haar verknüpft, so trat nun an diese 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 (ebd.: 165). Dieser Frauentyp nahm nun in der Gesellschaft eine besondere Stellung ein. Ihr wurde dabei aber, wie Nielüfer Göle resümiert,

»so sehr ihre Geschlechtlichkeit abgesprochen, dass ihr beinahe eine männliche Identität aufoktroziert wurde. Anders ausgedrückt hat die kemalistische 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« (ebd.: 99).

Der Begriff von ›Freiheit‹ kann also nicht alleine auf das Faktum der Wahlfreiheit reduziert werden, sondern muss auch die Folgelasten wie auch ihre Relativierung durch Selbstzwänge mit berücksichtigen.

Ebenso wie der Freiheitsbegriff in seiner Widersprüchlichkeit betrachtet werden muss, gilt dies für den Begriff der ›Tradition‹. In unserem Zusammenhang fragt sich, ob deren Symbole wie das Kopftuch in ihrer Bedeutung als ein traditionelles ein für allemal festgeschrieben sind oder in wieweit die Bedeutung auch von ihren Trägerinnen selbst bestimmt werden kann.

Tradition und Selbstbestimmung

Das Kopftuch hat in unterschiedlichen Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung. So bedeutet es heute in Iran sicherlich etwas anderes, als für junge Muslimas in Deutschland. Deren Beispiel zeigt zugleich, dass die Bedeutung eines solch traditionellen Symbols durch neue Praxen durchaus auch verändert werden kann. Für viele von ihnen hat die Religion und damit auch das Kopftuch eine andere Bedeutung als für ihre Vorfahren. Ja, sie versuchen sich vielfach gerade durch die Religion von ihren Eltern abzugrenzen und einen individuellen Standort zwischen deren Tradition und der Kultur der Aufnahmegesellschaft zu finden, indem sie einen eigenständigen Bezug zu weltanschaulichen und religiösen Fragen suchen (Karakasoglu-Aydin 1998; Nökel 1999a und b; Klinkhammer 1999). Diese so genannten ›Neo-Muslimas‹ setzen sich meist sehr gründlich mit dem Islam auseinander und entwickeln Strategien der Selbstrepräsentation sowie hohen beruflichen Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (Nökel 1999a: 200).⁴ Mit dem Kopftuch machen die »Töchter der Gastarbeiter« (Nökel 2002) ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um (siehe auch Monjezi-Brown in diesem Band).

Sie nehmen also dieses Symbol aktiv in Besitz und verändern seine Bedeutung. Das gilt auch für viele junge Frauen in der Türkei, die sich für das Kopftuch entscheiden, wie Göle beobachtet hat. Mit dem Bezug auf dies Symbol versuchen sie die traditionelle zur modernen Lebensweise hin zu durchschreiten (Göle 1995: 13). Sie erobern den öffentlichen Raum und die politische Arena. Dabei bringt ihre neue Mobilität das bisherige Geschlechterarrangement ins Wanken. Diese Frauen 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 Indienstnahme der Tradition für diese Frauen ein höchst riskantes Unterfangen.

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

Das zeigt sich in eklatanter Weise in Iran, wo während der iranischen Revolution der Tschador zum Markenzeichen der rebellierenden Frauen geworden war. Sie nutzten dieses Symbol von Weiblichkeit, um sich in der Öffentlichkeit deutlich zu zeigen. Das wiederum nutzte später das politische Regime, um den Frauen die Verhüllung aufzuzwingen. D.h. die Indienstnahme des Symbols hat den Frauen nicht nur den Zugang zur Öffentlichkeit erleichtert, sondern auch zur Stärkung einer männlichen Gewaltkultur geführt.⁵

Demgegenüber scheint der Weg zur Gleichstellung durch Überwindung der Geschlechterdifferenz der einfachere zu sein. Aber auch dieser Weg ist riskant. Unter patriarchalen Bedingungen bedeutet die Aufhebung der Geschlechterdifferenz im Zweifelsfall die Unterwerfung unter männliche Vorstellungsmuster. Das zeigt sich etwa am Beispiel der Vorstellungen von weiblicher Berufstätigkeit, die sich zwischen deutschen und türkischen Frauen in bemerkenswerter Weise unterscheiden, wie eine empirische Untersuchung von Sedef Günem, Leonie Herwartz-Emden und Manuela Westphal (2003) zeigt: Die deutschen Frauen sehen die Familie als ein weibliches Terrain und den Beruf als einen männlichen Bereich an. 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 ebenso wie die Familienorientierung männlich und weiblich konnotiert, allerdings nicht auf die gleiche Weise. Der Beruf ist weiblich insofern er der eigenen Entwicklung und Entfaltung dient, also intrinsisch motiviert ist, während beim Mann neben dieser intrinsischen auch die extrinsische Motivation, also die nach finanzieller Absicherung der Familie, hinzutritt. Die türkischen Frauen können ihre Berufstätigkeit also eher auch mit Weiblichkeitsvorstellungen verbinden, gerade weil sie diese dabei nicht negieren, sondern deutlich markieren.⁶

Das bedeutet, dass sowohl das Konzept der Geschlechtergleichheit wie auch das der Geschlechterdifferenz spezifische *Gefahren* in sich birgt – allerdings jeweils auch spezifische *Chancen*. So besteht die Gefahr bei der Betonung der Geschlechterdifferenz darin, traditionelle patriarchale Vorstellungsmuster zu stärken, während die Chance darin liegt, Weiblichkeitsvorstellungen und ihre Symbole durch neue Praxen zu verändern. Die Überwindung der Geschlechterdifferenz birgt hingegen die Gefahr, dass sich die Frauen patriarchalen Normen unterwerfen müssen, während die Chance darin besteht, sich

5 Interessant ist, dass trotz dieser totalitären Maßnahmen die Frauen in Iran heute dennoch in der Öffentlichkeit, bspw. in Arbeit und Studium, stärker präsent sind als zuvor.

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

möglichst reibungslos Zugang zu Ressourcen und Machtpositionen zu verschaffen.

Eckpfeiler des liberalen Feminismus ist neben dem Postulat der Geschlechtergleichheit und Entscheidungsfreiheit die Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung. Auch hier fragt sich, wie sehr ihre Bedeutung vom jeweiligen Kontext abhängig ist und somit als universaler Wert als für alle allgemein verbindlich erklärt werden kann.

Freiheit in Autonomie und Abhängigkeit

Der westliche Autonomiebegriff bestimmt sich nach Bhikhu Parekh (2000) in erster Linie durch den Grad der Unabhängigkeit des Individuums von Gruppen oder Institutionen. Das ist seiner Meinung nach jedoch nicht das Entscheidende, sondern vielmehr geht es darum, ob die Würde des Menschen gewahrt bleibt. Diese hängt für ihn vor allem davon ab, ob einem etwas mit Zwang oder Gewalt aufoktroziert wird oder nicht. Ob aber eine Entscheidung in Verbundenheit mit einer Gruppe oder eher im Sinne individueller Autonomie realisiert wird, ist für ihn eine sekundäre Frage. So kann das Recht, einer Gruppe anzugehören, ebenso elementar sein wie das der individuellen Selbstbestimmung. Freiheit kann sowohl bedeuten, seinen individuellen Handlungsspielraum zu erweitern, als auch sich auf andere verlassen zu können. Welche Bedeutung im Vordergrund steht, hängt vor allem von den sozialen und ökonomischen Verhältnissen ab.

Das lässt sich am Beispiel der ›arrangierten Ehe‹ veranschaulichen: Während in westlichen Lebensverhältnissen die individuelle Wahl des Partners bzw. der Partnerin als zentral für ein Liebesverhältnis gilt, ist dies in einem Kontext, in dem 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 diesen 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 Präkären 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.). Ebenso übersieht das ›individualistische Modell‹, dass in der anscheinend höchst persönlichen Wahl sehr wohl auch soziale Überlegungen eine Rolle

spielen, denn die Menschen suchen sich meist Partner bzw. Partnerinnen aus derselben sozialen Schicht und mit derselben ethnischen Herkunft. Zudem müssen bei der Entscheidung auch das äußere Erscheinungsbild und das Alter des Partners/der Partnerin ›stimmen‹. Die Liebe scheint also hier eine ›Himmelsmacht‹ zu sein, die irdische Bewertungsmaßstäbe durchaus ins Kalkül zieht. Diese werden im Fall der arrangierten Ehe jedoch offen angesprochen und ausgehandelt.

Das heißt, dass Begriffe wie ›Autonomie‹, ›Freiheit‹ und ›Emanzipation‹ auch kontextgebunden sind. Sie gewinnen ihre Bedeutungen vor 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.

Islamische Feministinnen

Die Vorstellung, es gäbe *die* muslimische Stimme in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, ist ebenso abwegig wie die, dass es *den* Islam gibt. So werden in dem bereits erwähnten Sammelband zur »Politik ums Kopftuch« (Haug/Reimer 2005) sehr unterschiedliche Positionen von den verschiedenen Muslimas vertreten (siehe auch Monjezi-Brown und Spielhaus in diesem Band). 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 radikalisieren. Ebenso 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 Auseinandersetzungen in der Türkei zwischen Laizismus und Islamismus geprägt. Schließlich ist die Vielzahl der unterschiedlichen Meinungen auch Ausdruck der ständigen Umarbeitung von Positionen und Lebensverhältnissen, wie wir dies oben am Beispiel der ›Neo-Muslimas‹ sahen. Mit dem Kopftuch machen sie ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich und wenden sich gegen die Entwertung des Islams 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 finden.

Islamische Feministinnen wie etwa Leila Ahmed (1992) sehen die Bedeutung des Islam vor allem in seinem ethischen Egalitarismus, der Frauen und Männer dieselbe Würde zuerkennt. Sie sind zwar verschieden aber gleichwertig. Dementsprechend gibt es klare Rollenabsprachen, die den Frauen und Männern gleichermaßen Rechte und Pflichten auferlegen – auch wenn diese unterschiedlich sind. Das Prinzip der Geschlechtertrennung und der Grundsatz der Verschiedenheit muss ihrer Meinung nach nicht repressiv sein, wenn die Aufgabenteilung ausgeglichen ist. Für solche *reformorientierte* Feministinnen, für die auch Fatima Mernissi (1989 und 1992) ein prominentes Beispiel ist, wurde der Koran auf Grund der über Jahrhunderte vorherrschenden patriarchalen Machtverhältnisse einseitig übersetzt und interpretiert. Deshalb gelte es ihn heute neu zu lesen. Demgegenüber gehen *radikale* Feministinnen davon aus, dass der Koran selbst das Primat des Mannes festschreibe und es deshalb auch nicht genüge, ihn neu zu interpretieren, sondern dass er in Teilen auch neu formuliert werden muss.

Dem stehen wiederum *islamistische* Feministinnen gegenüber, für die der Koran wesentlich auf die Gleichstellung der Geschlechter ausgerichtet ist. Sie sehen in den herkömmlichen Auslegungen die Frauenrechte hinreichend berücksichtigt. In ihrem Dogmatismus sind sie dem orthodoxen Feminismus westlicher Provenienz oft nicht unähnlich. Sie sehen wie dieser 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 Mehrbelastung eingebracht, die jede Form der Selbstbestimmung unterlaufe (Moghissi 1999). Das Kopftuch wird von ihnen als ein Medium der Emanzipation im Sinne der Bewahrung der Würde der Frau verstanden. Für sie ist der Islam die *Lösung*, da ihrer Auffassung nach im Koran die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Wie im orthodoxen Feminismus spielen für sie selbstkritische Überlegungen so gut wie keine Rolle.

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

Fazit

Wenn der eigene Weg als universal gültig behauptet wird, wird jede abweichende oder gar alternative Strategie als Provokation empfunden – insbesondere auch dann, wenn sie an eigene Konflikte und Ambivalenzen rührt. Das gilt in Bezug auf das Geschlechterverhältnis für die komplexe Thematik von Gleichheit und Differenz ebenso wie für die Frage, was Freiheit und Selbstbestimmung innerhalb patriarchaler Machtverhältnisse für Frauen bedeuten können.

Von Seiten des Westens werden diese Ambivalenzen und Konflikte durch eine Spaltung in Moderne und Tradition handhabbar zu machen versucht. Das erschwert es jedoch, sich mit den repressiven Momenten der eigenen Gesellschaft offen auseinanderzusetzen ebenso wie sich mit dem Transformationspotenzial in islamisch geprägten Milieus zu befassen. Zudem wird dabei die Beziehung zwischen *den* westlichen und *den* islamischen Frauen in einer Weise hierarchisiert, die dem Anspruch auf die Befreiung aller Frauen widerspricht. In der Fixierung auf die ›Rückschrittlichkeit‹ der anderen Frau wird diese unbewusst oft geradezu in dieser Rolle festgehalten, um als Kontrastfolie für die eigene Fortschrittlichkeit zu dienen. Diese Gefahr besteht vor allem angesichts einer orientalistischen Tradition, in der seit Jahrhunderten die Befreiung der muslimischen Frau im Interesse der Etablierung westlicher Herrschaft gefordert wurde.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit in dieser Debatte ist es also zu erkennen, dass auch die Forderung nach Menschenrechten der Legitimation von Dominanzverhältnissen dienen kann – nämlich dann, wenn eine bestimmte Form ihrer Umsetzung über unterschiedliche gesellschaftliche Strukturen und soziale Kontexte hinweg für alle als verbindlich erklärt wird. Demgegenüber scheint es sinnvoller, die Möglichkeiten und Grenzen von Freiheit und Selbstbestimmung je nach sozialem und kulturellem Kontext genauer zu betrachten und sowohl Chancen als auch Risiken zu sehen, die z.B. eine Strategie der Geschlechterdifferenz wie auch die der Geschlechtergleichheit in sich birgt.

Das heißt nicht, sich einer Stellungnahme durch Relativierungen zu entziehen. Aber es heißt, der Funktionalisierung von Frauen im ›Kampf der Kulturen‹ entgegen zu treten, indem ihre Rolle als Symbol für die jeweilige Kultur dekonstruiert wird. Dann könnte sehr viel eher der konkrete Anteil von Männern und Frauen sowie von sozioökonomischen Verhältnissen und kulturellen Traditionen an der Aufrechterhaltung von Herrschaft und Unterdrückung auszumachen sein. Das würde heißen, in Bezug auf kulturelle Frontstellungen abzurüsten, die Fixierung auf die Religion abzubauen und zugleich uneingeschränkt gegen Gewalt und Zwang in den Geschlechterverhältnissen, ebenso wie gegen kulturelle und politische Radikalisierungen, anzugehen.

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 am Main: IKO.
- Badran, Margot (1995): *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bendkowski, Halina (2005): »Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus!«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument, S. 35-40.
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin: Aufbau.
- 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.), *Einwanderer-Familien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation*, Göttingen: G und V unipress, S. 207- 232.
- Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hg.) (2005): *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument.
- Hurtado, Aida (1996): *The Color of Privilege. Three Blasphemies on Race and Feminism*, Michigan: Michigan University Press.
- Jedlitschka, Anja (2004): *Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident. Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien*, Würzburg: Ergon.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1998): »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen«. In: Heiner Bielefeld/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.
- Kelek, Necla (2006): *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kiepenheuer und Witsch [8. Aufl.].
- 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 Türcinnen in Deutschland«. In: Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, S. 221-236.

- Lewis, Reina (1996): *Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation*, London/New York: Routledge.
- Mayer, Ann Elizabeth (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«. *Feministische Studien* 21, S. 281-289.
- Mernissi, Fatema. (1989): *Der politische Harem*, Frankfurt am Main: Daryeli.
- Mernissi, Fatema. (1992): *Die Angst vor der Moderne*, Hamburg: Luchterhand.
- Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism*, London/New York: Zed Books.
- Nökel, Sigrid (1999a): »Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung«. In: Gerdien Jonker (Hg.), Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin: Das Arabische Buch, S. 187-205.
- Nökel, Sigrid (1999b): »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*, Bielefeld: transcript, S. 124-146.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.
- Oestreich Heide (2004): *Der Kopftuch-Streit*, Frankfurt: Brandes und Apsel.
- Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.
- Rommelspacher, Birgit (2007): »Geschlecht und Migration in einer globalisierten Welt. Zum Bedeutungswandel des Emanzipationsbegriffs«. In: Marion Gemende/Chantal Munch/Steffi Weber-Unger-Rotino (Hg.), *Migration und Geschlecht. Zwischen Zuschreibung, Ausgrenzung und Lebensbewältigung*, München: Juventa.
- Said, Edward W. (1994): *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Schwarzer, Alice (Hg.) (2002): *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales (2008): *Mit Kopftuch außen vor? Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2*, abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 16.01.2009.