

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	99 (2005)
Artikel:	Islamische Frauen in der Diaspora : eine Untersuchung von Emanzipationskonzepten
Autor:	Sadjed, Ariane
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-130356

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Islamische Frauen in der Diaspora

Eine Untersuchung von Emanzipationskonzepten

Ariane Sadjed

In den aktuellen Debatten um den Islam in Europa werden die westliche und die islamische Kultur zu zwei Gegenpolen hochstilisiert, zwischen denen eine schier unüberbrückbare Kluft herrschen soll.

Die Annahme der Unterschiedlichkeit und Unveränderlichkeit von Kulturen führt zu jener eines unverrückbaren Bestimmtseins der Menschen durch ihren so genannten kulturellen «Ursprung». Die Ablösung biologistischer durch kulturalistische Argumentationen, die von Jonathan Potter und Margaret Wetherell als Teil des ideologischen Wandels westlicher Demokratien bezeichnet wird¹, definiert sich mehr über Kulturunterschiede als über die Feststellung der Existenz von «Rassen». Äußerlich sichtbare ethnische und kulturelle Kategorien werden dabei als naturgegeben definiert. Wie Leila Abu-Lughod treffend bemerkt, «culture is the essential tool for making other».² Durch diesen Prozess der Konstruktion eines Gegenübers wird ein deutlicher Unterschied zwischen dem westlichen Lebensstil und dem der «Anderen» gemacht. Der westliche Lebensstil, die aufgeklärte Kultur des europäischen Abendlandes, zeichnet sich demnach durch Individualität und Rationalität aus. Dagegen wird am Lebensstil der «Fremden» vor allem deren kollektive Organisationsform und der damit angeblich einhergehende soziale Gruppendruck betont. Darin inbegriffen ist die angebliche Weigerung der «Anderen», sich unserem Lebensstil anzupassen. Kulturen, die sozialen und politischen Individualismus fördern, gelten – im Gegensatz zu denjenigen Kulturen, die ihn hemmen und einengen – als überlegen. Ihr «Gemeinschaftsgeist» wird von nichts anderem als vom Individualismus gebildet. Die Verschiebung von angeborenen zu erworbenen Eigenschaften verleiht nun aber

¹ Jonathan Potter/Margaret Wetherell, Soziale Repräsentation, Diskursanalyse, Rassismus, in: Uwe Flick (Hg.), Psychologie des Sozialen. Repräsentationen in Wissen und Sprache, Reinbeck 1995, 191.

² Leila Abu-Lughod, Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East, in: Monika Höglinger (Hg.), Verschleierte Lebenswelten. Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen, Wien 2002, 17.

auch den nicht angeborenen, kulturellen Eigenschaften die Konnotation einer gewissen Unabänderlichkeit. Somit wird «Kultur» zu einer natürlichen Eigenschaft, in der soziale, historisch wachsende Prozesse negiert werden.³

Einer Gruppe wird Determiniertheit durch ihre Kultur zugeschrieben, die nicht oder nur sehr schwer veränderbar ist.⁴ Aus den einzelnen Zuschreibungen ergibt sich in der Summe z.B. «die türkische Kultur». Dem Verhalten von Türkinnen und Türken wird damit eine spezifisch türkische Motivation unterstellt und die Möglichkeit entzogen, dieser «türkischen Kultur» zu entrinnen. Sie werden also immer über ihre Kultur definiert, ungeachtet der Motive ihres Verhaltens. Iris Marion Young identifiziert in diesen diskursiven Prozessen eine Form kulturellen Imperialismus, eine Unterdrückung, die sich aus dem gesellschaftlichen Recht zur Definition «Anderer» ableitet.⁵ Dominante Gesellschaftsgruppen bestimmen die Interpretation dieser «Anderen» und damit weitgehend auch die Form und den Inhalt der Kommunikation über diese. Marginalisierte Gruppen werden dadurch als Stereotype gekennzeichnet, bleiben in diesem Prozess selbst jedoch unsichtbar.⁶

In vielen zeitgenössischen Schriften, die eine Gegenüberstellung traditioneller und moderner Kultursysteme vornehmen, stehen sich als binäre Merkmalspaare häufig die Werte traditionell vs. modern, lokale Gebundenheit vs. Mobilität, Land vs. Stadt, Familie vs. Individuum, Status vs. Vertrag, personengebundene Hierarchie vs. Gleichheit der Personen und religiöses vs. säkularisiertes Weltbild gegenüber. Diese Dichotomien führen soweit, «dass identischem Verhalten von TürkInnen und Deutschen auf der Folie modern versus traditionell unterschiedliche Beweggründe zugeschrieben werden».⁷ Solche Fehlinterpretationen werden nicht selten zur Belegung rassistischer Vorurteile herangezogen und definieren Kultur als einen statischen Zustand, der die Dynamik ständiger Veränderung von Werten ausschließt.

Die Anpassung kultureller Normen, Werte und Symboliken an eine neue Lebenswelt muss jedoch, laut der Psychologin Berrin Otyakmaz, auf der Basis von Ressourcen erfolgen, welche die Kultur des Herkunftslandes überliefert hat.⁸ In der Anpassung von Werten und Normen entsteht daher nicht eine angepasste Kopie der Mehrheitskultur, sondern eine eigene, neue Migrationskultur. Um der Frage nachzugehen, worauf sich die Vorurteile, die moslemischen Frauen in der Diaspora entgegen gebracht werden, gründen, möchte ich mich nun der Geschichte des westlichen Denkens über den «Orient» zuwenden.

³ Helma Lutz, Rassismus und Sexismus, Unterschiede und Gemeinsamkeiten, in: Andreas Foitzik/Rudolf Leiprecht/Athanasis Marvakis/Uwe Seid (Hg.), Ein Herrenvolk von Untertanen. Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, Duisburg 1992, <www.diss-duisburg.de/Internet-bibliothek/Buecher/Herrenvolk/Herrenvolk.htm>.

⁴ Siehe B.Ö. Otyakmaz, Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland, Köln 1995.

⁵ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey 1990.

⁶ Lutz, Rassismus und Sexismus (wie Anm. 4). Siehe auch: <www.diss-duisburg.de/Internet-bibliothek/Buecher/Herrenvolk/Herrenvolk.htm>.

⁷ Otyakmaz, Auf allen Stühlen (wie Anm. 5), 46

⁸ Otyakmaz, Auf allen Stühlen (wie Anm. 5).

Kolonialismus und die Macht der Definition

Postkoloniale Theorie ist ein interdisziplinäres, kritisches Forschungsfeld, das soziokulturelle Dynamiken im Hinblick auf jene Länder, welche von der Erfahrung des Kolonialismus geprägt wurden, untersucht. «Post»-kolonial bezieht sich dabei weder auf eine historisch vergangene Periode, noch beschränkt sich der Begriff auf die so genannte «Dritte-Welt». Der Ausgangspunkt ist vielmehr an dem Punkt anzusetzen, an dem die ehemals kolonisierten Völker sich ihrer «eigenen» Identität bewusst wurden und anfingen, sich von den Zuschreibungen der damaligen Kolonialmächte abzugrenzen, sowie deren Fortwirkungen in der Auseinandersetzung um westlich geprägte soziale und kulturelle Herrschaft und Interpretationsmuster zu problematisieren. Ein Hauptthema der Postcolonial Studies ist die Entmystifizierung und Dekonstruktion klischeehafter Theorien über andere gesellschaftliche Wirklichkeiten.⁹ Die Kritik an universellen Erklärungsmustern sowie die Problematisierung der Repräsentationsmacht, durch die bestimmt wird, was als kulturelle und soziale Wahrheit gilt, spielen in der Analyse jener Ausschliessungsprozesse, in die heutzutage auch in Europa lebende Minderheitengruppen verwickelt sind, eine wichtige Rolle.

Durch den gewaltförmigen Kulturkontakt im Prozess der Kolonialisierung eroberte und veränderte die westliche Kultur andere Kulturen nach dem eigenen Bild. Diese Veränderung erfolgte dabei – über die militärische Ebene hinaus – durch die Macht der Definition. Die europäische Wissenschaft hat im Zuge der Kolonialisierung definiert, was «orientalisch» ist, aber in der Selbstbeschreibung auch was «westlich» und «europäisch» ist. Der Begriff «Westen», der gemeinhin die Staaten Westeuropas und Nordamerikas bezeichnet, begann erst im 19. Jahrhundert nach der Kolonialisierung Indiens, Chinas und des mittleren Ostens eine Rolle zu spielen, «weil er Europas imperialistisches Projekt repräsentierte».¹⁰ Gayatri Chakravorty Spivak bezeichnet diese Gewalt als die umfassendste Strategie, das kolonisierte Subjekt als das «Andere» zu konstruieren. Sie argumentiert, dass besonders Frauen zu Objekten von Wissen gemacht werden, über die geschrieben und verhandelt wird. Ihnen bleibt eine grundlegende diskursive Position verschlossen, von der aus sie als Subjekte sprechen und handeln könnten.¹¹ Die Möglichkeit, aus einem authentischen Raum der Andersheit zu sprechen wird dadurch unmöglich, dass eben diese Position durch den imperialen Text definiert und vorgegeben ist. Frantz Fanon beschreibt die Strategie der Kolonialmächte folgendermassen: «Colonialism did not seek to be considered by the native as a gentle, loving mother, [...] but rather as a mother who unceasingly re-

⁹ Siehe Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin, *The Post-Colonial Studies Reader*, London 2001.

¹⁰ Silvia Federici, *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its «Others»*, in: Ziauddin Sardar (Hg.), *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*, Berlin 1999, 15.

¹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 68.

strains her fundamentally perverse offspring from managing to commit suicide and from giving free reign to its evil instincts.»¹²

Indem Fanon die koloniale Strategie der Entzweiung als eine wesentliche Voraussetzung für die Fortdauer der kolonialen Herrschaft ansieht, bekommt die nationale Frage im Emanzipationsprozess der Kolonialvölker einen hohen Stellenwert. Fanon beschreibt sie als eine Form der Selbstbehauptung, die Entwicklung einer «Defensiv-Kultur».¹³

Die Kolonialmächte hinterliessen den neuen, unabhängigen Staaten ein Erbe, das durch eine herrschende Klasse von Politikern, Verwaltern, Schriftstellern und Philosophen gebildet wurde, die sich stark mit der Kolonialkultur identifizierten. Sie strebten eine europäische Kultur im eigenen Land an, die mit einer Abwertung der eigenen Geschichte, Wissenschaft und Kunst einherging. In der Türkei und im Iran zum Beispiel veränderten die Staatsoberhäupter durch die Orientierung am Westen im Zuge der Modernisierung bestehende Strukturen und übernahmen westliche Lebensformen, z.B. im Erziehungs- und Bildungsbereich. Diese Veränderungen blieben aber oberflächlich, weil grundlegende Strukturen, wie Formen des Wirtschaftens und damit einhergehende Abhängigkeiten sich nicht verändert hatten.¹⁴ Im Iran wurden diese Mischungsprozesse von Mächten wie England und den USA vorangetrieben, die sich auf gemeinsame Interessen mit dem Schah-Regime stützen konnten. Durch die Auflösung traditioneller Kulturen und Produktionsformen entstanden soziale Probleme, die mit dem überlieferten Gefüge nicht mehr gelöst werden konnten. Die neuen Hoffnungen der unabhängig gewordenen Staaten zu Beginn der postkolonialen Ära waren schnell zerstört, als das Ausmass deutlich wurde, indem die Macht des Westens noch gegenwärtig war. Dieser ungebrochene westliche Einfluss in wirtschaftlichen, politischen, militärischen und ideologischen Aspekten wurde als Neo-Kolonialismus bezeichnet.¹⁵

Repräsentationen des Orients

«Cultures do not hold still for their portraits. Attempts to make them do so always involve simplification and seclusion, selection of a temporal focus, the construction of a particular self- other relationship, and the imposition or negotiation of a power relationship.»¹⁶

Der Orientalismus als eine politische Doktrin, die dem Orient aufgedrängt wurde, beschreibt den Orient und seine Bewohner als Studienobjekte, die vor allem

¹² Frantz Fanon, On National Culture, in: Williams/Chrisman (Hg.), Colonial Discourse and Post Colonial Theory (wie Anm. 11), 43.

¹³ Frantz Fanon, Die Verdammten dieser Erde, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968.

¹⁴ Farideh Akashe-Böhme, Die islamische Frau ist anders. Vorurteile und Realitäten, Gütersloh 1997.

¹⁵ Stuart Hall, Cultural Identity and Diaspora, in: Williams/Chrisman (Hg.), Colonial Discourse and Postcolonial Theory (wie Anm. 11), 178.

¹⁶ James Clifford/George E. Marcus, Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley 1986, 43.

durch ihr Anderssein charakterisiert sind. Neben Passivität und Teilnahmslosigkeit versah man den Orient in der Zeit des Kolonialismus mit einer «historischen Subjektivität»¹⁷, die keine Gewalt über sich selbst besitzt.

Edward Said thematisiert in seinem viel zitiertem Buch «Orientalismus»¹⁸ die Wirkungsmacht von Diskursen, indem er die Verbindung des westlichen Wissens über den Orient mit politischer Macht aufzeigt. Er bezeichnet das in Europa angehäufte Wissen über den Orient als eine Fiktion, da es wenig über die reale Situation des Orients aussage und dazu diene, der kulturellen und sozialen Überlegenheit des Westens Ausdruck zu verleihen. Durch dieses Herrschaftswissen sahen sich westliche Autoren in der Lage, die Situation und die Menschen des Orients zu definieren und nahmen ihnen damit ihr Selbstbestimmungsrecht. Aus dieser Definitionsmacht resultierten exotistische sowie offen rassistische Bilder, die zur Legitimation der Kolonialisierung des Orients dienten. Said argumentiert, dass sich die Darstellungen des Orients in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts auf die völlige Abwesenheit des Orients gegenüber der damaligen westlichen Kultur als eine echte, wahrnehmbare Kraft gründeten: «In the discussion of the Orient, the orient is all absence, whereas one feels the Orientalist and what he says as presence.»¹⁹

Der Diskurs, den der «Okzident» über den «Orient» seit der Aufklärung geführt hat, ist laut Said in hegemoniale Machtstrukturen eingebettet, in denen der Westen ein Autoritätsprinzip über den Orient beansprucht. Die Islamistik, als der wichtigste Zweig der Orientwissenschaften wurde mit europäischen Vorstellungen von Gott, Mensch und Natur erforscht. Man hatte klare Ansichten davon, wie Religionen entstehen und in welche Richtung sich Gesellschaften entwickeln müssen. Islamischen, sowie indischen und chinesischen Wissenschaften wurde die Legitimation abgesprochen und der «wissenschaftliche Orientalismus» wurde zu einem eigenem System von Lehrmethoden, Kommunikationsnetzwerken und einer eigenen Form der Wissenstradierung. Er brachte eine Denkart und Analysemethode hervor, die auf einer ontologischen Unterscheidung zwischen West und Ost gründete.²⁰

Die Kritik an westlichen Darstellungen des Orients ist – auch in Anbetracht einseitiger Diskussionen über den Islam in Europa heute – sehr nachvollziehbar. Der Orientalismus ist jedoch nicht als unwandelbarer, monolithischer Diskurs zu begreifen, ohne dabei starken Reduktionen Vorschub zu leisten. Auf diesen Punkt bezieht sich die Kritik an Saids Analysen, in denen eine einheitliche westliche Identität beschrieben wird, die von der Antike bis zum 20. Jahrhundert reicht und sich in grundsätzlich unveränderbaren Werten manifestiert.²¹

¹⁷ Vgl. Anouar Abdel-Malek, *Civilization and Social Theory*, Vol. 1 of *Social Dialectic*, London 1981.

¹⁸ Edward Said, *Orientalism*, New York 1978.

¹⁹ Edward Said, excerpt from «Orientalism», in: Chrisman/Williams (Hg.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* (wie Anm. 11), 28.

²⁰ Siehe Ziauddin Sardar, *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*, Berlin 2002.

²¹ Siehe Chrisman/Williams (Hg.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* (wie Anm. 11).

Von diesen Überlegungen ausgehend, möchte ich nun einige ausgewählte Beispiele zum Orientalismus-Diskurs anführen. Lisa Lowe hat in Analysen der europäischen Literatur und Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts Bilder vom «orientalischen Menschen» herausgearbeitet. Dabei stellte sie fest, dass der orientalische Mann für seinen faulen Lebenswandel und die Versklavung von Frauen getadelt wird.²² Die islamische Frau war in den Augen des europäischen Beobachters noch viel orientalischer als der Mann. In Gustave Flauberts Briefen repräsentiert sie «a masculine fantasy of pure erotic service in the industrialized age of French imperialism».²³ Er versah sie mit der Befähigung, sexuelles Vergnügen zu erzeugen, während sie selbst – bei Unerschöpflichkeit ihrer Ressourcen – passiv und anspruchslos war. Bei Montesquieu findet Lowe den beharrlichen Gegensatz von Orient und Okzident, an dem der Diskurs der Klassenhierarchie und Ungleichheit der Geschlechter haftet. Auch bei Jean Jacques Rousseau und Arthur Schopenhauer werden exotisierende Beschreibungen deutlich. Das gezähmte, unterworfene, unwissende «Andere» als Gegensatz zum befreiten, unabhängigen und erleuchteten westlichen Selbst diente dabei als moralische Stütze, um kolonialistische Machtbeziehungen zu legitimieren. Die Verurteilung des Islam für seinen Umgang mit Frauen ging mit einer Nachsichtigkeit gegenüber der damaligen Situation der Frauen, in Bezug auf den Harem, die Verschleierung und Polygamie einher.²⁴ Haideh Moghissi sieht darin einen Doppelstandard, der dazu beigetragen hat, auch die sexuelle und kulturelle Repression von Frauen in Europa zu verschleiern.²⁵ Das europäische Patriarchat habe sich den Feminismus angeeignet und gegen andere Kulturen verwendet. Dieser «koloniale Feminismus» diente zur Legitimation des europäischen Zivilisationsauftrages. Der englische Kolonialverwalter Lord Cromer gibt dafür ein glänzendes Beispiel ab. In seiner Heimat musste der Feminismus, der eine Gefahr für die Männerwelt darstellte, unterdrückt und abgewehrt werden. Er wurde aber – dessen ungeachtet – ins Ausland getragen und gegen andere, kolonisierte Kulturen gerichtet. Die Analyse von Leila Ahmed enthüllt ein kurioses Geschlechter-Paradox in Cromers Geschlechterpolitik in England und Ägypten: Cromer verurteilte den Islam in erster Linie für seine Behandlung von Frauen. Um sich geistig und moralisch zu entwickeln, sollte Ägypten den Ausschluss von Frauen in der Öffentlichkeit und den Schleier abschaffen. In England freilich war Cromer ein Gründungsmitglied und zeitweiliger Präsident der «Men's League for Opposing Women's Suffrage».²⁶

²² Lisa Lowe, Rereadings in Orientalism: Oriental Inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu's *Lettres Persanes*, in: Cultural Critique, 19 (1990), 115-44.

²³ Ebenda.

²⁴ Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism (wie Anm. 23).

²⁵ Ebenda.

²⁶ Leila Ahmed, Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem, Feminist Studies, 8,3 (Fall 1982), 521-534. Siehe auch: Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism (wie Anm. 23), 17.

Die Konstruktion der «orientalischen» Frau

In der Malerei, Mode, Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts wird die Orientalin zum Objekt erotischen Begehrrens europäischer Männer. Vor allem dadurch, dass sich ihre Wirklichkeit den unbefugten Blicken entzog, wurde sie geheimnisvoll und begehrswert. Im 19. Jahrhundert standen die erotischen Qualitäten der orientalischen Frau im Mittelpunkt vieler europäischer literarischer Werke.²⁷ Dieses Interesse für eine unbeherrscht ausgelebte «orientalische» Sexualität erklärt sich aus dem Kontext der damaligen Sexualitätsnormen Europas: Das Weiblichkeitideal im viktorianischen Zeitalter war die keusche und zurückhaltende Frau. Orientalinnen dagegen wurden in der Malerei, Literatur und Märchen wie «Tausend und eine Nacht» als exotisch und erotisch anziehend beschrieben. Das besondere Interesse der männlichen Orientalisten und Dichter galt dem erotischen Haremsleben, das in zahllosen Reiseerzählungen ausgiebig geschildert wird.²⁸ Da männliche Reisende bis auf sehr wenige Ausnahmen, wie z.B. Ärzte, keinen Zugang zu den Frauengemächern der osmanischen Herrscher erhielten, können diese Erzählungen als reine Männerphantasien betrachtet werden. Handlungen, die im puritanischen Zeitalter offiziell verboten waren, konnten auf diese Weise in den Orient verlagert werden. Diese Phantasien, die Helma Lutz auch in den Werken Goethes und Baudelaires entdeckt, lebten sich in der Beherrschung des weiblichen Körpers der Orientalin aus.²⁹ Orientzeitschriften, Boulevardzeitschriften oder deutsche Frauenzeitschriften äusserten sich zu der Frage, wie die türkische Frau sich aus ihrer Lage emanzipieren könne.

Weiterhin lässt sich in der wissenschaftlichen Literatur über türkische Migrantinnen der letzten zwanzig Jahre eine Weiterführung des Orientalismus-Paradigmas erkennen.³⁰ Zwar gibt es Verschiebungen und Veränderungen, aber es wird immer wieder von der fundamentalen Andersartigkeit des Orients und seiner Kultur ausgegangen. So beinhalten verschiedene Darstellungen türkischer Migrantinnen Themen wie Frauenunterdrückung, Patriarchat, getrennte Lebenswelten und soziale Räume von Männern und Frauen. Diese Themen werden klar aus dem Islam abgeleitet und mit den Suren des Koran belegt. Dadurch wird der Islam zu einem dominanten Erklärungsprinzip für die Unterdrückung der Frau, wobei implizit – und explizit – die christliche, westliche Kultur den Massstab bildet. Vieles weist darauf hin, dass sich die Vorstellungen und Bilder von unserer westlichen Weiblichkeit geradezu über die Abgrenzung der westlichen Frau gegenüber der Orientalin konstituieren. Bilder und Selbstbilder über «unsere» Emanzipation benötigen sozusagen die tägliche Rekonstruktion der Unterdrückung und Rückständigkeit islamischer Frauen.³¹

²⁷ Siehe Lutz, Rassismus und Sexismus (wie Anm. 4).

²⁸ Siehe Lowe, Rereadings in Orientalism (wie Anm. 22).

²⁹ Meral Akkent/Gaby Franger, in: Foitzik/Leiprecht/Marvakis/Seid, Ein Herrenvolk von Untertanen (wie Anm. 27).

³⁰ Otyakmaz, Auf allen Stühlen (wie Anm. 5).

³¹ Siehe Birgit Rommelspacher, Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995; dies., Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002.

Auch für europäische Männer ist «die Türkin» eine willkommene Negativfolie: Sie können sich über die Abgrenzung gegen den despotischen, türkischen Patriarchen ihrer eigenen Fortschrittlichkeit vergewissern. Orientalismus kann deshalb als eine besondere Form der kulturellen Unterdrückung bezeichnet werden, die in unseren Tagen eine Wiederbelebung erlebt. Verfasser von Mediendiskursen, die heute einen Artikel über türkische Frauen schreiben wollen, müssen die Begründungsmuster für ihre Unterdrückung nicht erfinden, denn die wissenschaftliche Literatur, die den Markt beherrscht, gibt genug Unterstützung. Ausgrenzung und Vorurteile in europäischen Gesellschaften hingegen werden nur in äusserst wenigen Analysen als wesentliches Element für die Unterdrückung der türkischen Frauen erkannt.³²

Das Frauenbild aus islamischer Sicht

«In fact, veiling and nakedness are two sides of the same coin. Both mean that women are bodies without a mind and should be covered or uncovered in order to suit national or international capitalist interests.»³³

Die Verhüllung von Frauen war ursprünglich nicht islam-spezifisch, sondern als Repräsentation des Status einer Frau im alten Persien sowie Teilen des oströmischen Reiches Byzanz verbreitet.³⁴ Es war zu der damaligen Zeit üblich, dass Frauen auf der Strasse belästigt und zum Beischlaf gedrängt wurden. Diesen Übergriffen konnten sich nur jene Frauen entziehen, die einer gehobenen sozialen Schicht angehörten. Dieser soziale Status manifestierte sich über den Schleier. Nur Bettlerinnen und Sklavinnen gingen ohne Verhüllung an die Öffentlichkeit und galten dadurch als schutzlos.

Die Begründung besonderer Kleidungsformen im Islam beruht auf Aussprüchen im Zuge der Offenbarung des Propheten Mohammed. Die Verschleierung wurde folglich erst nach seiner Offenbarung zu einem religiösen Symbol. Die ersten Frauen, die den Schleier in diesem Sinne trugen, waren die Frauen des Propheten selbst. Sie waren wegen ihrer Befähigung, die Schriften Mohammeds auszulegen, der Öffentlichkeit stark ausgesetzt und wurden von vielen Gläubigen zu Hause und auf der Strasse aufgesucht. Um ihre Privatsphäre zu wahren, begannen sie sich zu verhüllen. Diese Praxis wurde später auf alle Frauen ausgedehnt.³⁵

Während in der Debatte um den Islam in Europa heute der Schleier zu einem politisch-ideologischen Symbol hochstilisiert wird, erfährt man kaum etwas darüber, wofür dieses Symbol eigentlich stehen soll. Im Folgenden sollen die vielschichtigen Gründe für die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, beleuchtet werden.

³² Siehe Lutz, Rassismus und Sexismus (wie Anm. 4).

³³ Nawal El Sadaawi, Fundamentalismus gegen Frauen. Die Löwin vom Nil und ihr Kampf für die Menschenrechte der Frau, München 2002, 26.

³⁴ Siehe Claudia Knieps, Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam, Würzburg 1993.

³⁵ Ebenda.

Ein Körper ist nie rein «privat», sondern steht als Zeichen und Instrument symbolischer Auseinandersetzungen in der Gesellschaft.³⁶ Der Verschleierung liegen so viele verschiedenste Motivationen zu Grunde, dass schwer ein allgemeiner Schluss daraus gezogen werden kann. Es gibt religiöse Frauen, die ihren Kopf nicht bedecken, Frauen, die sich nur dann verschleiern, wenn sie eine Moschee betreten oder Frauen, die es ausschliesslich während des Fastenmonats Ramadan tun. Die Farbe und Beschaffenheit des Tuches, wie das weisse oder geblümte Tuch, das im Nacken zusammengebunden wird, lässt weniger auf eine religiöse Affiliation, als auf die bäuerliche Herkunft anatolischer Frauen schliessen. Im Unterschied dazu kann das grosse Tuch, das an den Schläfen eingeschlagen wird und Kopf und Hals bedeckt als direktes Bekenntnis zum Glauben gedeutet werden. Das Kopftuch ist für viele Muslime auch zum Symbol einer bewussten Auseinandersetzung mit dem Islam geworden. Junge Muslima entscheiden sich heute – im Gegensatz zu der Generation ihrer Mütter, in der viele den Schleier als Symbol weiblicher Unterwerfung ablegten – als Zeichen eines neu gewonnenen Selbstbewusstseins wieder dafür.³⁷ Monika Höglinger ist den Gründen, die moslemische Frauen zur Verschleierung bewegen, nachgegangen.³⁸ Sie konnte feststellen, dass es für manche die Übernahme einer Tradition bedeutet, in der sie sozialisiert wurden. Die religiöse Bedeutung tritt dabei gegenüber der sozialen in den Hintergrund. Für andere stellt es eine Entscheidung dar, die sie im Erwachsenenalter aus religiösen Gründen getroffen haben. Andere wiederum setzen sich z.B. in Österreich nach ihrer Flucht aus Bosnien-Herzegowina mit ihrem Glauben auseinander und finden darin Schutz und Trost. Das Kopftuch symbolisiert diesen Schutz auch auf der gesellschaftlichen Ebene. Es ist Ausdruck muslimischer Identität und signalisiert Stolz und Selbstbewusstsein. Für viele Muslime und Musliminnen in der Migration ist der Islam nicht einfach «Gesetzesreligion», nicht nur soziokultureller Rahmen, der emotionalen Rückhalt gibt, sondern etwas, wofür oder wogegen man sich bewusst entscheidet.³⁹

Als Übertritt zu einem anderen Leben markiert das Kopftuch für die Frauen ritualisierte Übergänge⁴⁰ die notwendig sind, um den Wechsel von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen zum Ausdruck zu bringen. Auch im Fall der Interviewten handelt es sich um Trennungs- und Angleiderungsriten, in denen das Kopftuch eine symbolische Ausdrucksform für die Zugehörigkeit zu einer muslimischen Gesellschaft markiert und zugleich die Trennung von nicht-muslimischen Frauen vollzieht. Während die unverschleierte Muslimin in Europa als Gradmesser für eine moderne Gesellschaft gilt, ist die Bekleidung der Frauen in vielen islamischen Ländern zu einer wesentlichen Ausdrucksform islamischer Widerstands- und Befreiungsbewegungen gegen koloniale und neokoloniale Unterdrückung geworden. Der Schleier steht für Eigenstän-

³⁶ Siehe Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

³⁷ Ebenda.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Arnold Van Gennep bezeichnet sie als «rites de passage», vgl.: Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

digkeit und Selbstbehauptung der islamischen Welt und für die Aufwertung all dessen, was vom Westen abgewertet wird.⁴¹

Als ein Instrument politischer und kultureller Selbstversicherung, in welcher der Status der Frau, ihre Rechte und auch das Verhältnis zwischen den Geschlechtern definiert werden sollen, wurde und wird der Schleier von konservativ-islamistischer Seite jedoch auch instrumentalisiert. Dabei wird die Verschleierung als ein Instrument der Befreiung der Frau dargestellt, mit dem Anspruch, ihren Subjektstatus über die Existenz als Objekt der Begierde hinaus zu stärken. Dieses Argument ist jedoch im Hinblick auf die Tatsache, dass die Bedeckung nur für Frauen gilt, fraglich. Damit wird nämlich impliziert, dass dem männlichen Begehrn Vorrang gegeben wird, während die vermeintlich schwachen Frauen vor demselben geschützt werden sollen.⁴²

Der Schleier erfüllt dennoch seine symbolische Funktion, mit der die Überwindung der traditionellen Gesellschaftsordnung und ihre Einbindung in eine andere gesellschaftliche Ordnung erreicht werden soll, in der die Gleichstellung mit dem Mann gefordert wird. Durch die Verschleierung ihrer Weiblichkeit wollen islamische Frauen die Erhebung der biologischen zu einer gesellschaftlichen Kategorie verhindern. Sie wollen nicht auf ihren Körper reduziert werden und indem sie ihn verhüllen, wollen sie die Aufmerksamkeit ihres Gegenübers durch das Ausschalten sexueller Reize auf ihren Charakter lenken. Damit ist gleichzeitig einer der Kritikpunkte verbunden, die von islamischer Seite an der westlichen Emanzipation geübt werden: Die scheinbare sexuelle Freiheit habe die europäischen Frauen entfremdet, indem sie zu puren Objekten erotischer Begierde gemacht wurden. Diesem körperlichen Ideal seien westliche Frauen unterworfen.⁴³

Doch das völlige Verdrängen sexueller Reize durch den Schleier hat ihn auch zu einem Ort jahrhundertealter Zwangsvorstellungen gemacht. Viele moderne islamische Frauen wehren sich trotzdem gegen eine Übernahme von Gebräuchen, die ihnen durch die Übertragung eines fremden Kulturmodells aufgezwungen wurden, eines Modells, das sich als universeller Ausdruck des Fortschritts und der Modernität präsentiert.⁴⁴

Im türkischen Kontext betrachtet, stösst man auf weitere Dimensionen des Kopftuchs. Dort unterscheidet man Frauen, die einen sogenannten *türban* tragen, von jenen, die ein traditionelles Kopftuch tragen. Das Tragen des *türban* ist in der Türkei an vielen Orten verboten bzw. unerwünscht, womit die «Wieder-Verschleierung» im sozio-politischen Kontext der modernen Türkei als öffentliche Konfrontation und Aufsässigkeit gesehen werden kann. Diese Frauen treten für die Re-Islamisierung des türkischen Staates ein. Im Iran und einigen Ländern des Mashriq (ost-arabische Länder) hingegen gehört die islamische Bekleidungsvorschrift für Frauen aus gesetzlichen Gründen zu ihrem Leben und ist daher nicht

⁴¹ Ebenda.

⁴² Zur Frage des Kopftuchs siehe Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism (wie Anm. 23). Sie stellt die These auf, dass eine äußerlich tabuisierte Sexualität den Reiz derselben eher verstärkt.

⁴³ Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism (wie Anm. 23).

⁴⁴ Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

per se als ein Zeichen von Frömmigkeit oder wachsender politisierter islamischer Identität zu deuten.⁴⁵

Blicken wir zurück auf die kulturelle Verzahnung während der Ära des Kolonialismus, wie sie im ersten Kapitel erläutert wurde, lässt sich der Streit um das islamische Kopftuch auch als eine postkoloniale Situation lesen, in der die Frontbildung zwischen der säkularisierten Gesellschaft und religiöser Deklaration in einer Tradition des Kampfes des westlichen Universalismus gegen nicht-westliche Partikularität steht.⁴⁶ Mit Fanon zeigt Christian Krawagna am Beispiel Algerienes, dass die visuelle Politik des Kolonialismus in hohem Masse von einer Durchdringung der Eroberung von Raum und mit der symbolischen Eroberung der kolonisierten Frau gekennzeichnet war.⁴⁷ Zu der Rolle der Befreier gehörte demnach auch die «Befreiung» der Frauen. Die verschleierte Frau symbolisierte dabei, dass sie etwas verheimlicht, und dieses Geheimnis wollte man freilegen, ihren Widerstand brechen, sie für Abenteuer zugänglich machen. Sie sieht, ohne gesehen zu werden – der Europäer jedoch will sehen und reagiert auf die Grenzen seiner Wahrnehmung aggressiv. Der Europäer, dessen Programm es ist, alles zu erforschen, zu entdecken, zu erklären, in Kategorien zu bringen und dadurch zu beherrschen, entwickelte eine Frustration, weil ihm der Wille zum Wissen, zum Sehen, vorenthalten wurde. Die Unsichtbarkeit der verschleierten Frau markierte dabei eine Grenze der Repräsentation und somit eine Grenze der Machtausübung. Sie hat das exotische visuelle Begehrten provoziert und stand zugleich für die «Zurückgebliebenheit» anderer Kulturen. Die verschleierte Frau löste demzufolge bei den Kolonialherren eine Mischung aus Begehrten und Aggressivität aus. Krawagna zeigt auf, wie die französische Kolonialmacht im Befreiungskampf um Algerien hinter dem sichtbaren Patriarchat eine Herrschaft der Frauen entdeckte. Der Einfluss weiblicher Erziehungspersonen auf die Kinder und ihr damit verbundener gesellschaftlicher Stellenwert machte sie zu dem Bindeglied, das unter den Strukturen des Patriarchats fungierte. Um die Struktur der algerischen Gesellschaft zu untergraben, wollten die Kolonialherren die Macht der Frauen brechen. Durch den Zwang ihren Schleier – der zu einem Bestandteil ihres Stolzes und ihrer Identität gehörte – abzulegen, gelang ihnen dies.⁴⁸

Moslemische Frauen in Europa stehen heute unter starkem Rechtfertigungszwang für ihre religiöse Überzeugung und damit verbundene kulturelle Praktiken. Moghissi führt dies auf den überwältigenden Drang des Westens zurück, «to demonize the Muslims and Arabs for what it saw as the high-point of their difference with the West: «Islamic» gender politics and practices».⁴⁹ Die Annahme, dass der Umgang mit Weiblichkeit im Islam eng mit Symbolen islamischer Identität, Würde und kultureller Kontinuität zusammenhängt, ist naheliegend. Der

⁴⁵ Barbara Pusch (Hg.), *Die neue Muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Würzburg 2001.

⁴⁶ Christian Krawagna hielt im Sommersemester 2004 an der Akademie der bildenden Künste Wien die Vorlesung «Der Kopftuchstreit im Kontext des Postkolonialismus».

⁴⁷ Siehe Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, London 1996; Krawagna, Vorlesung «Der Kopftuchstreit im Kontext des Postkolonialismus».

⁴⁸ Frantz Fanon, *Aspekte der algerischen Revolution*, Frankfurt am Main 1969.

⁴⁹ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism* (wie Anm. 23), 36.

Schutz dieser Symbole erfolgt über das Verstecken der Frauen vor den Blicken des westlichen Betrachters, das Bewahren ihrer Körper und ihres Geistes vor dem Eindringen des Fremden. Die Bedeutung der Sexualität moslemischer Frauen und ihre Übersetzung in islamische Institutionen, Politiken und legale Praktiken sowie Symbole des persönlichen Status, welche die Lebensmöglichkeiten der Frau und den Grad ihrer Beteiligung am öffentlichen Leben mitbestimmen, hat auf symbolischer Ebene die wesentliche Funktion der Abgrenzung zu der nicht-moslemischen Kultur. Es ist eine Art des Widerstands islamischer Gesellschaften, die Reaktion einer Kultur, die wie keine andere für ihren Umgang mit Frauen schamlos stereotypisiert und marginalisiert wurde. Der Zusammenhang zwischen dem Beharren auf Praktiken wie der Verschleierung und geschlechtlicher Segregation einerseits und kolonialer Herrschaft in diesen Regionen auf der anderen Seite konnte in verschiedenen Studien bestätigt werden.⁵⁰

In Anbetracht der Auswirkungen des Kolonialismus auf Frauen in islamischen Ländern haben Analysen der Geschlechterfrage im Islam die schwierige Aufgabe, anti-moslemische Vorurteile und neo-orientalistische Repräsentationen zu dekonstruieren, ohne in eine entschuldigende Haltung der Verteidigung islamischer Geschlechterpraktiken zu verfallen oder die repressiven Diskurse und Praktiken islamistischer Ideologien zu rechtfertigen. Diese Herausforderung wird in Hinblick auf einen kulturellen Relativismus formuliert, der in manchen antikolonialistischen und anti-orientalistischen Schriften erscheint und durch eine unkritische Beurteilung des kulturell «Exotischen» gekennzeichnet ist.⁵¹ Für diese Haltung ist eine niedrigere moralische Erwartung gegenüber «einfacheren» Gesellschaften charakteristisch, in dem man in Bezug auf Werte wie Freiheit und Unterdrückung nicht dieselben Massstäbe anwendet, wie bei der eigenen Gesellschaft. Dieser Versuch, ein Gegenpol zum westlichen Universalismus zu sein, scheitert an der Annahme, dass Menschenrechte kulturspezifisch seien. Indem man behauptet, dass es keinen universellen Standard für die menschliche Entwicklung gibt und dass sich Gesellschaften mit verschiedener Geschwindigkeit und auf unterschiedliche Art und Weise entwickeln, übergeht man nämlich die grundlegende Frage, warum die vorgestellten Normen in postkolonialen Ländern nicht funktionieren.

Indem man lokale, indigene Lebenswelten beleuchtet, ist zu beachten, sich nicht in Fantasien der Überbetonung kultureller Praktiken zu verlieren, die exotisch oder einfach anders sind.

Neben der Kritik an «westlichen» Repräsentationen des Islam, die ich in den vorangegangenen Abschnitten ausgeführt habe, möchte ich die Aufmerksamkeit nun – sozusagen als Kontrast – auf jene Strömungen richten, die sich für die Rechte und die Emanzipation der Frauen innerhalb des islamischen Bezugssystems einsetzen.

⁵⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate*, Kairo 1998, 36.

⁵¹ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism* (wie Anm. 23).

Islamischer Feminismus

Feministische Bewegungen können verschiedene Formen annehmen, je nachdem in welchem sozialen, ökonomischen oder kulturellen System sie artikuliert werden. Frauen, die sich auf das islamische Bezugssystem stützen, argumentieren, dass sie davon profitieren, wenn sie zu den Quellen des Islam zurückkehren. Der Islam beachte im Gegensatz zu vielen feministischen Diskursen des «Westens» die Signifikanz weiblicher Lebenszyklen, indem er die verschiedenen Rollen und Verantwortungen im Leben einer Frau würdige. Ihre Ziele sind demnach die Entwicklung einer neuen islamischen Kultur und die Gleichheit zwischen den Geschlechtern. Indem die Frauen die Nachahmung des Westlichen ablehnen, verwerfen sie die Idee des universellen Modells, das sich tendenziell als Bezugssmodell durchsetzt. Sie wollen ihr Projekt zu einer neuen Form der Moderne führen, mit dem Prinzip der religiösen Transzendenz des Islams als Glauben, gesellschaftlicher Ordnung und Gemeinschaft. Die islamische Frauenbewegung ist somit nicht aus einem vormodernen Zeitalter, vielmehr ist sie gleichzeitig Produkt und Infragestellung der Moderne.⁵²

Im postrevolutionären Iran der 1980er Jahre formulierten feministische Frauen und einige wenige Männer einen neuen Feminismus, der als islamischer Feminismus bezeichnet wird. Das Ziel dieses aufstrebenden feministischen Diskurses ist die Gleichberechtigung der Geschlechter und beruht auf neuen Lesearten des Korans.⁵³

Der Feminismus wurde lange Zeit sowohl von säkularen als auch von religiösen Frauen des islamischen Kulturkreises abgelehnt. Einerseits wurde er als postkoloniales Projekt verurteilt, andererseits wurde ihm nachgesagt, er schüre die Feindschaft zwischen Frauen und Männern und propagiere promiskuitives Verhalten.⁵⁴ Durch den Aufstieg des politischen Islam war jedoch ein Raum geschaffen worden, innerhalb dessen sich ein Geschlechterdiskurs etablieren konnte, der in seinen Zielen und Forderungen feministisch, hinsichtlich seiner Sprache und Legitimationsquellen islamisch ist.

Die Emanzipation der Frau stellt in vielen Gesellschaften und ihrer Politik die bevorzugte Repräsentation eines neuen Gesellschaftsentwurfs dar.⁵⁵ Diese Art der Politisierung kommt jedoch nicht allein den Interessen der Frauen zugute, sondern wird auf anderen Ebenen auch für (männliche) Machtinteressen instrumentalisiert. Während Atatürk in der Türkei oder Bourguiba in Tunesien die Emanzipation und Entschleierung zum strategisch genützten Symbol der moder-

⁵² Siehe besonders: Claudia Schöning-Kalender/Aylâ Neuse/Mechthild Jansen (Hg.), *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt a.M. 1997.

⁵³ Margot Badran, Zur Verortung von Feminismen: Die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im *Mashriq*, der Türkei und dem Iran, in: Pusch (Hg.), *Die neue Muslimische Frau* (wie Anm. 46), 224.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Zeyneb Samandi, Die islamistische Frauenbewegung: Zur Problematik des Identitätsatzes, in: Schöning-Kalender/Neuse/Jansen (Hg.), *Feminismus, Islam, Nation* (wie Anm. 1), 305–330.

nen Gesellschaft machten, ist es für radikale Islamisten heute genauso eine Strategie, die Frauen mit dem Schleier zu uniformieren. Die entschleierte Frau hat ebenso wie die mit dem Schleier uniformierte Frau innerhalb des gesellschaftlichen Transformationsprozesses eine strategische Bedeutung. Sie repräsentiert den symbolischen Ort, an dem sich die Konfrontation zwischen zwei Ideologien manifestiert, «die sich eigentlich kaum unterscheiden, sich aber auf Ebene des Referenzsystems unvereinbar gegenüberstehen».⁵⁶ In der Türkei, dem Iran und dem Mashriq hat auch der Aufstieg säkularer nationalistischer Bewegungen für die ebenfalls aufstrebenden feministischen Bewegungen einen wichtigen Rahmen diskurs eröffnet. Der säkular-nationalistische Diskurs war dabei jedoch oftmals in schwierige Debatten über Modernität, kulturelle Authentizität und den (kolonisierenden) Westen verstrickt. Im Iran und in der Türkei waren Frauen jedoch weniger die Initiatoren dieses feministischen Wandels, da der Staat eine führende Rolle bei der Formulierung und Durchführung feministischer Projekte einnahm und «somit selbst zur Vermischung der Kategorien Feminismus, Modernität, Säkularität und Verwestlichung beitrug».⁵⁷

Margot Badran unterscheidet die den verschiedenen feministischen Diskursen übergeordneten Diskurse daher in säkulare und religiöse. Diese Dichotomie sieht sie aber durch das Aufkommen eines «holistisch-kulturellen Feminismus»⁵⁸ langsam zusammenbrechen. Obwohl sie davon ausgeht, dass der «islamische Feminismus» mit der Zeit immer säkularer werden wird, sieht sie für die unmittelbare Zukunft eher eine Bewegung ins Gegenteil: «Als neuer radikaler feministischer Diskurs im ex-kolonialisierten Mashriq wird er sich, so weit er kann, vom säkularen Diskurs abzusetzen versuchen und um die Entwicklung seiner eigenen Theorie und Methodologie bemüht sein.»⁵⁹

Nadje Al-Ali bezeichnet die Dichotomie zwischen säkularen und islamischen Feministinnen eher als zwei Extreme auf einem Kontinuum, an deren Ende sich jeweils eine Minorität befindet.⁶⁰ Die Positionierung von arabischen Frauen innerhalb eines religiösen Rahmens und die Zuordnung zu bestimmten politischen Bewegungen anhand der jeweiligen Kleidung – westliche Kleidung auf der einen, islamischer Schleier auf der anderen Seite – sei eine orientalistische Sichtweise, die westliche Stereotypen reproduziert, während politische, soziale und ökonomische Kategorien ausgeklammert würden.

Von einem «islamischen Feminismus» zu sprechen impliziert auch die Problematik der Reduktion islamischer Frauen auf ihre islamische Identität, die suggeriert, dass alle Frauen die in islamischen Staaten leben, weniger Subjekte in einem islamischen Staat, sondern vielmehr alle aktive Gläubige sind. Eine soziale Bewegung auf ein ideologisches Bezugssystem zu reduzieren erlaubt es

⁵⁶ Ebenda, 311.

⁵⁷ Ebenda, 213.

⁵⁸ Ebenda, 214.

⁵⁹ Ebenda, 221.

⁶⁰ Nadje Al-Ali, auf der Konferenz «Frauenbewegung und Zivilgesellschaft in der arabischen Welt», April 2003 im Rahmen des Programms DisORIENTation im Haus der Kulturen der Welt in Berlin. Siehe: www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-502/_nr-5/_p-1/i.html (30. Juni 2005).

jedoch nicht, «die Bewegung in ihrem ganzen gesellschaftlichen Ausmass mit ihrer produktiven Dynamik der unterschiedlichen Praktiken, der Debatten und Entwicklungen zu verstehen, sie würde nicht erlauben, den Bruch zu begreifen und die religiöse Innovation aufzudecken, die sich hinter der traditionellen Form verbirgt».⁶¹

Der «islamische Feminismus» wird jedoch auch unter dem Banner des Islam präsentiert, um den Kampf der Frauen dieser Region für Gerechtigkeit und Gleichberechtigung in den Dienst politischer Machtinteressen zu stellen. Die politische Mobilisierung der Frauen in verschiedenen islamischen Gesellschaften (z.B. im Iran) hat dabei oft die Realität ihrer Unterdrückung und sozialen Segregation verschleiert.⁶² Regionale nationale Bewegungen haben die Belange der Frauen nicht thematisiert und die Beziehung zwischen den Geschlechtern nicht demokratisieren können. Diese Bewegungen haben nicht unbedingt das Bewusstsein und den Widerstand gegen die Unterdrückung von Klasse und Geschlecht erhöht, sondern eher das Gegenteil bewirkt. Studien über den politischen Kampf von Frauen in konfliktreichen Zeiten haben den besonderen Widerspruch zwischen sozialen Bewegungen und ihrem konservativen Charakter in Bezug auf Forderungen der Frauen aufgedeckt: Nationale Bewegungen haben immer wieder die Interessen der Frauen untergeordnet. Besonders in Zeiten nationaler Konflikte, wenn Frauen die Möglichkeit haben, sich politisch auszudrücken, «men step up their efforts to control women and try to reinforce the boundary that separates the domestic from the public sphere».⁶³

Iranische Frauen etwa hatten entscheidenden Anteil an der Revolution und waren nicht nur ihre «Opfer». Sie haben die Revolution mitgestaltet, nicht nur als Protestbewegung gegen die herrschende Macht, sondern auch als Werkzeug zur Schaffung einer anderen gesellschaftlichen Ordnung und einer neuen weiblichen Identität. Aber wie die Geschichte gezeigt hat, kann das Engagement der Frauen ihnen selbst nicht garantieren, dass die daraus hervorgehende gesellschaftliche Ordnung zu ihren Gunsten sein wird.⁶⁴

Die aus dem Diskurs in Bezug auf das Verhältnis der Frauen zum Islamismus immer wieder hervorgehende These von der grundlegenden Unvereinbarkeit weiblicher Emanzipation und Islamismus liefert weder eine Erklärung für das Paradox einer breiten weiblichen Anhängerschaft dieser Bewegung, noch lässt er ihr Handeln und ihre Rolle in der Bewegung erkennen. Ein Aspekt der die Frauen bewegt, sich in der islamischen Politik zu engagieren, ist die Möglichkeit der Selbstbestätigung durch ihr Auftreten in der Öffentlichkeit, sowie eine Steigerung ihres Selbstwertgefühls als Modell und Avantgarde im Rahmen einer

⁶¹ Nilufer Göle, Feminismus, Islamismus, Postmodernismus, in: Schöning-Kalender/Neuse/Jansen (Hg.), Feminismus, Islam, Nation (wie Anm. 1), 33-54.

⁶² Marie Aimee Helie-Lucas, Strategien von Frauen und Frauenbewegungen in der moslemischen Welt, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Nr. 28, Köln 1990.

⁶³ Haideh Moghissi, Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement, London 1994, 147.

⁶⁴ Vgl. Barbara Epstein/Joan Acker/Hester Eisenstein, Ansatzpunkte feministischer Kämpfe, politische Koalitionen und Perspektiven – eine Diskussion, in: Das Argument 259. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Hamburg 2005, 93-107.

allgemeinen Aufwertung islamischer Identität. Ebenso zählen dazu psychologische und moralische Gründe wie die moralische Stütze und Befriedigung, die sie aus diesem Engagement ziehen. Aus der Sicht vieler moslemischer Frauen zwingt sie die Emanzipation westlichen Zuschnitts zu einem Bruch mit ihren Werten. Der Islamismus, so Mohammed Arkoun, «scheint eine Abwehrreaktion zu sein auf die aggressiven Formen der Modernität».⁶⁵

Durch ihre Weigerung, sich aus dem religiösen Bezugssystem zu lösen, ist ihr Handeln weitgehend von islamischen Gesetzen inspiriert, was sie jedoch nicht daran hindert, sie zu ihrem Vorteil zu nutzen und eine modernistische Leseart der religiösen Vorschriften zu verbreiten. Der Kenntnis der heiligen Texte wird eine vorrangige Bedeutung zugewiesen, indem sich die Frauen in Beziehung zum göttlichen Wort setzen. Dies erlaubt ihnen, sich den Islam anzueignen und ihre eigene Argumentation zu entwickeln. Zum ersten Mal findet eine Ablehnung der historischen Besetzung religiöser Angelegenheiten durch die Männer statt, formuliert als politische Forderung. Die Frauen treten so in der Position des Subjekts der religiösen Rede auf. Damit eignen sie sich das Werkzeug an, um das islamische Bezugssystem zu benutzen und zu kontrollieren. Die islamische Ideologie ist für sie eine Gelegenheit, ihre Position in der Gesellschaft durch ihre wichtige Präsenz in der Öffentlichkeit zu stärken und sich politisch zu engagieren.⁶⁶ Religiöse Aktivitäten verhelfen den Frauen zu dieser Präsenz im öffentlichen Raum und festigen damit ihre gesellschaftliche Rolle. Sie unterwerfen sich nicht mehr der männlichen Konzeption des Islam, sondern fordern eigenen Status und Rechte. Damit die Gleichberechtigung der Frau zu einem fest verwurzelten Teil des gesellschaftlichen Selbstverständnisses wird, verlangen viele eine Gesetzgebung, die ihren Fokus auf die Rechte der Frauen richtet. Diese Rechte wollen die Frauen eher durch einen neuen Status erreichen, als mit der Forderung nach einer Reihe von speziellen Rechten.⁶⁷

Die Aneignung der Interpretationsmacht über den Koran ist ein wichtiges Mittel für sie, innerhalb eines anerkannten Rahmens zu agieren. Für sie liegen die Grundlagen der Unterdrückung in traditionellen Auslegungen islamischer Schriften, wie zum Beispiel der *Scharia*. Den Diskurs über Rechte und Pflichten von Frauen, der sich auf diese islamischen Gesetze gründet, wollen sie zugunsten von Frauen mitbestimmen. «We are compelled to redefine both feminism and the Shari'a, since Shari'a distinguishes between the rights of human beings on the basis of sex (and religion). The Shari'a unapologetically discriminates against women and religious minorities. If the principles of the Shari'a are to be maintained, women cannot be treated any better. Women cannot enjoy equality before the law and in law.»⁶⁸ Für Haideh Moghissi ist die Anerkennung der fundamentalen Gesetze des Glaubens, des Koran und der Gesetze der *Scharia* gleichbedeutend mit der Untergrabung der rechtlichen Gleichstellung von Frauen im Familienrecht und anderen zivilen Gesetzen. Fragen nach der Gleichberechtigung

⁶⁵ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, Oxford 1994.

⁶⁶ Siehe Schöning-Kalender/Neuse/Jansen (Hg.), *Feminismus, Islam, Nation* (wie Anm.1).

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism* (wie Anm. 23), 141.

stünden damit jenseits der Möglichkeiten menschlicher Intervention. Veränderung beruht für Moghissi auf einem demokratischen Rechtssystem und der Trennung von Staat und Religion. Demnach ist der Islam nur mit dem Feminismus zu vereinbaren, wenn die islamische oder moslemische Identität auf eine rein spirituelle und kulturelle Sache reduziert wird.⁶⁹ Eine islamische Feministin, der es wichtig ist, religiöse Regeln einzuhalten, beruft sich jedoch auf den Koran, um zu zeigen, dass der Islam die Gleichheit der Geschlechter befürwortet und bestimmte Praktiken, die als «islamisch» gelten, eine «Fehlinterpretation der islamischen Religion» sind.⁷⁰

Die Entscheidung für eine Artikulation von Forderungen innerhalb des islamischen Bezugssystems kann im Lichte der ständigen Abwertung des säkularen Diskurses über die Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern als «elitär» und «weiss» als ein wirksames Mittel zur Selbstverteidigung gesehen werden. Die vorherrschende Meinung besagt, dass man seinen Glauben vertiefen müsste, um überhaupt etwas über die Stellung der Frau in islamischen Gesellschaften sagen zu können: «To secure credibility one should choose Islam over modernity, pretend that one has done so and always use Islam as an analytical category, a political ideology and a cultural identity before even starting to discuss women's status in Islamic societies.»⁷¹ Für Moghissi ist diese Entscheidung zu respektieren, solange dadurch nicht Versprechungen unterstützt würden, die auf falschen Tatsachen und verschleierten Realitäten beruhten. Ihre Kritik richtet sich darauf, dass in feministischen Analysen unter dem Regime des islamischen Fundamentalismus soziale, kulturelle und politische Parameter, die feministischen Aktivitäten entgegenarbeiten, keine Erwähnung finden. Die Verschleierung von Offensichtlichem, wie sie in der iranischen Geschlechterpolitik geschehe, nehme den Menschen die Möglichkeit, für sich selbst zu entscheiden, und rechtfertige die Taten der Machthaber, welche die Selbstbestimmung der Frauen untergraben.

Wenn man das Verhältnis der Frauen zum Islam als ein Bündel von Praktiken betrachtet, enthüllt sich eine aktive weibliche Intervention, die soziale und politische Bestätigung hervorruft und einige etablierte Vorstellungen umstößt. Setzt man die Unterdrückung der Frauen im mittleren Osten in Bezug zu anderen Formen der Unterdrückung versteht man, warum viele Frauen in dieser Region einen grossen Teil ihrer Energien in revolutionäre Aktivitäten investieren, um zentrale politische und ökonomische Systeme zu verändern.⁷² Sexualität und Geschlechterkategorien als Grundlage weiblicher Unterdrückung sind so eng mit rassistischer, nationaler und Klassenunterdrückung verbunden und die Möglichkeiten zur Bemächtigung so eng mit dem Fehlen ökonomischer und politischer Macht, dass die Vorstellung, eine Stärkung weiblicher Interessen sei allein gegenüber den Männern zu verteidigen, laut Moghissi wenig sinnvoll erscheint.⁷³

⁶⁹ Chantal Mouffe, Jürgen Trinks, Feministische Perspektiven, Wien 2000, 11–22.

⁷⁰ Ebenda.

⁷¹ Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism (wie Anm. 23), 135.

⁷² Ebenda.

⁷³ Die Kritik an der fehlenden Berücksichtigung der Auswirkungen von Ethnie und Klasse auf Frauenrechte wurde v.a. vom dekonstruktiven Feminismus und den Postcolonial Studies formuliert. Siehe Francis Barker (Hg.), Colonial Discourse, Postcolonial Theory, Manchester

Weibliche Identität in der Diaspora

Das griechische Wort *diaspora* bedeutet «Zerstreuung». Seit dem späten zwanzigsten Jahrhundert werden damit Menschen oder ethnische Gruppen charakterisiert, die zwangsweise oder freiwillig ihre ethnische Heimat verliessen und sich über andere Teile der Welt zerstreut haben. Im vorliegenden Artikel wird mit diesem Begriff die Minderheitensituation einer Religionsgruppe bezeichnet. Diaspora meint sowohl den Prozess der Zerstreuung wie auch die zerstreute Bevölkerungsgruppe selbst.

In der Bundesrepublik Deutschland leben insgesamt rund 3,7 Moslems.⁷⁴ Die Türken und Türkinnen bilden dabei mit mehr als zwei Millionen die grösste Gruppe. In Österreich leben derzeit etwa 350'000, in der Schweiz 250'000 Muslime und in ganz Europa sind es circa 15 Millionen.⁷⁵ Unter den türkischen Arbeitsmigrantinnen und -migranten sind zwei Drittel Männer, von denen die erste Generation zu 85% aus armen, ländlichen Gebieten kommt.⁷⁶ Seit den 1980er Jahren hat hier eine Veränderung stattgefunden, durch politische Verfolgungen gibt es nun Flüchtlinge aus allen Schichten. In Deutschland sind sie hauptsächlich in der Dienstleistungsbranche oder Industrie beschäftigt. Sie werden als un- und angelernte Arbeitskräfte eingesetzt, leiden oft unter körperlicher und psychischer Belastung und haben geringe Aufstiegschancen. Ausländerrechtliche Regelungen verknüpfen die Arbeitserlaubnis mit der Aufenthaltsgenehmigung. Denjenigen, die am Arbeitsmarkt nicht mehr benötigt werden, kann damit das Aufenthaltsrecht entzogen werden. Neben materiellen Problemen stellt sich in der Diasporasituation die Frage der kulturellen Identität. Freiwillige oder erzwungene Abgrenzung und die Assimilation bis zum Verlust der eigenen Wurzeln sind die Extreme, zwischen denen Diasporabevölkerungen ihren Weg suchen.⁷⁷

Oft entwickeln sie durch die Vermischung mit einem neuen Umfeld im Vergleich zu der ethnischen Heimat neue Wertmassstäbe und Normen. Dabei erleben Mosleme und Mosleminnen als Folge der Migration, «ein Gefühl der Distanz zu oder gar einen Bruch mit ihrer gesellschaftlichen Herkunft. Daher sind ihre religiösen Erfahrungen von einer neuen Qualität, weil aller theologischen, gemeindlichen und staatlichen Bindungen beraubt. Religiosität wird stattdessen zu einer Form der persönlichen Sinnstiftung in der Fremde.»⁷⁸ Solche Veränderungsprozesse und die daraus resultierenden Lebensgewohnheiten sind in der Aufnahmegerüssenschaft kaum bekannt. Oftmals wird von einzelnen Elementen wie dem Kopftuch ausgehend generalisiert und Vorurteile ausgelebt. Die islam-

1996 und Renate Kroll (Hg.), Metzler Lexikon Gender Studies – Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart 2002.

⁷⁴ <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/gm.html> (12. Juli 2005).

⁷⁵ Bundeszentrale für politische Bildung: <http://www.bpb.de> (25. Juli 2005).

⁷⁶ <http://www.bamf.de> (25. Juli 2005) sowie: Höglinger(Hg.), Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

⁷⁷ Siehe Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

⁷⁸ Nilufer Göle, Moderne Frauen tragen Kopftuch. Islamismus als Bruch mit der Tradition und Produkt der Entwurzelung – Ein Kommentar der anderen, in: <http://www.diestandard.at>, 22. Januar 2004.

sche Kultur wird dabei gewissermassen mit der Unterdrückung der Frau gleichgesetzt. Dem wird implizit oder explizit die deutsche Kultur gegenübergestellt, die deutschen Frauen mehr Möglichkeiten zur Emanzipation, Selbständigkeit, sexueller Freiheit gewähre.⁷⁹

Dieser eurozentristische Blick auf Kultur- und Identitätskonzepte setzt europäische Werte als Analysekategorien eines übergeordneten Systems, eines Idealtypus, voraus. Andere Lebenspraktiken werden nicht nur zu normaler Abweichung, sondern zu einer noch nicht entwickelten Form degradiert. Kleidungsstücke werden zu Symbolen, die als zentrale Attribute für emanzipatorisches Handeln auf der einen und Unterdrückung auf der anderen Seite stehen. In solchen Grundannahmen spiegelt sich ein starres Kulturmodell, indem der Kulturkonflikt als zentrales Problem bestehen bleibt. Das darin beinhaltete bipolare Wertesystem ist die Kluft, innerhalb derer die Identitätsentwicklung von Migrantinnen und Migranten als gehemmt wahrgenommen wird.

Otyakmaz versteht dagegen Kultur als ein dynamisches Feld von Möglichkeiten, in dem unterschiedliche kulturelle Traditionen, Normen und Symboliken im Idealfall einen gleichberechtigten Austausch gewährleisten. Die durch Migrationsbewegungen seit Jahrhunderten gewonnenen Erfahrungen «können wertvoll sein für eine Welt, in der kulturelle Vielfalt zur Normalsituation wird»⁸⁰, so Otyakmaz. Zudem gilt es besonders auf jene Identitätskonzepte zu fokussieren, die widersprüchliche Erfahrungen nicht nur als Problem definieren. Eurozentristisches Denken jedoch leitet im Bezug auf Migrantinnen eine Erwartungshaltung ab, die unter «Integration» die komplette Assimilation an diesen Massstab versteht. Auch für Steven Vertovec und Alisdair Rogers⁸¹ basieren solche Einstellungen nicht auf dem realen Erleben von Migrantinnen und Migranten. Sie schlagen ebenfalls alternative Identitätskonzepte vor, die das Verstehen von Multiplizität beinhalten. Jugendliche der zweiten Generation besitzen demnach «multiple kulturelle Kompetenzen», d.h. sie wählen und kombinieren je nach den gegebenen Kontexten verschiedene Lebensweisen miteinander: «Cultural complexity brings about the potential, in every person, for a co-existing multiplicity of worldviews and ways of being.»⁸²

Ein wesentliches Kriterium für neu entstehende Zugehörigkeiten ist, dass diese immer wieder neu verhandelt werden und Brücken zwischen den Traditionen, Werten der Elterngeneration und einem sich entwickelnden europäischen Islam geschlagen werden.

⁷⁹ Birgit Rommelspacher, Fremd- und Selbstbilder in der Dominanzkultur, in: Annegret Friedrich et. al. (Hg.), *Projektionen. Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur*, Marburg 1997, 31-40.

⁸⁰ Otyakmaz, Auf allen Stühlen (wie Anm. 5), 87.

⁸¹ Steven Vertovec/Alisdair Rogers (Hg.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate 1998.

⁸² Vgl. Hubert Hermans/H.J.G. Kempen/R. van Loon, *The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism*. American Psychologist 47.1 (Jan. 1992), 23-33 und Kien Nghi Ha, *Ethnizität und Migration RELOADED. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*. Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2004

Die Grundlage dafür bilden zum Teil vertraute Werte, die in einem veränderten Lebenskontext umgedeutet, neu bewertet und zusammengesetzt werden. Die vertraute und die fremde Kultur fliessen in die Konstituierung des Selbst ein und daraus entwickelt sich eine Identität mit mehreren Pfeilern: Als Abgrenzung gegen vereinheitlichende Fremdzuschreibungen, wie z.B. das klischeehafte Bild von Religion und von der unterdrückten Muslima. Als eine Art Gegenkultur zu dem von Eltern oder anderen Vorbildern, wie muslimischen Migrantinnen in Österreich, gelebten, traditionellen Islam, die ebenfalls ein verändertes Weiblichkeitsmodell beinhaltet.⁸³ Die Abgrenzung gegenüber Fremdbildern ist für viele der jungen Muslima sehr wichtig. Sie fühlen sich weder als Opfer noch als Anhängerinnen eines extremen, «fundamentalistischen» Islam, sondern sehen sich eher als Teil der deutschen Gesellschaft, akzeptieren deren Grundwerte wie Demokratie, fordern aber gleichzeitig ein Recht auf Differenz ein, indem sie ihren Glauben so ausüben möchten, wie es ihre Religion für sie vorzusehen scheint. Das eigene Erleben steht dabei im Widerspruch zu dem Klischeebild der unterdrückten Muslima.⁸⁴ Für die sogenannte «Mehrheitsgesellschaft» scheint jedoch eine wesentliche Schwierigkeit darin zu liegen, den Widerstand gegen ihre Vorstellungen von Emanzipation selbst als emanzipatorisch wahrzunehmen, während andererseits das eigene Emanzipationskonzept repressive Züge aufweisen kann, indem es «unabhängig von der Lebenslage und den kulturellen Traditionen, anderen die eigenen Vorstellungen überstülpen möchte und so im Namen von Freiheit und Gleichheit eigentlich nichts anderes als Unterwerfung einfordert».⁸⁵

Ein weiterer Aspekt, der in dieses Bild passt, eröffnet, sich durch die Interviews, die Monika Höglinger mit islamischen Frauen in Österreich geführt hat.⁸⁶ In diesen Interviews wird die Verwendung gewisser sprachlicher Ausdrücke erkennbar. Ein zentrales Motiv ist dabei immer wieder die Betonung der Freiwilligkeit des Kopftuchs. Jede Frau will klarstellen, dass sie weder von Seiten der Eltern noch des Ehemanns dazu gezwungen werde. Ohne diese Freiwilligkeit unbedingt in Frage stellen zu wollen, schliesst Höglinger jedoch dadurch, dass sie so betont und herausgestrichen wird, auf die «Unfreiwilligkeit» dieses über sich selbst geführten Diskurses.⁸⁷ Dies führt sie darauf zurück, dass die Frauen aufgrund eines «hegemonialen Repräsentationsdiskurses»⁸⁸, der sie zum Objekt der Fremddefinition macht, dazu gezwungen werden, sich in ihrer Sprache und in ihrem Erzählen über sich permanent zu rechtfertigen und zu wehren.

Der Islam bietet durch seine Regulierungen «ein nahezu perfektes Gerüst, um eine eigene Kultur aufzubauen. [...] Bei der Kreierung eines spezifischen Lebensstils fungiert der moderate Islam als kulturelles Kapital und liefert die Kompo-

⁸³ Iris Safwat, Die Stellung der Frau im Islam, in: A. Vauti, M. Sulzbacher (Hg.), Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt/Main, 1999. Vgl. Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3), 116.

⁸⁴ Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3), 116.

⁸⁵ Birgit Rommelspacher (2002), in: www.al-sakina.de (29. Juni 2005).

⁸⁶ Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

⁸⁷ Ebenda, 115 und Sigrid Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken, Bielefeld, 2002.

⁸⁸ Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

nenten für eine Gegenkultur, die aus der niedrig bewerteten Gastarbeiter-Kultur nicht zu ziehen sind.»⁸⁹ In Kontrast zu dem schlechten Image, das der Islam innerhalb der deutschen und österreichischen Gesellschaft hat, erschaffen die Muslima der zweiten Generation eine Kultur, die höher steht, als die ihnen vertraute Gastarbeiter-Kultur. Dieser neue Lebensstil gibt Halt, Zugehörigkeit und hilft ihnen, einen Sinn in ihrem Leben zu finden sowie sich gegenüber der Familie und der Aussenwelt zu positionieren. So ermöglicht der Islam, Vertrauen in sich selbst zu erlangen.⁹⁰

Der «neue» Islam kann zwar als Gegenmodell zu bekannten Lebensmodellen verstanden werden, kombiniert aber vertraute Elemente sowohl der Mehrheitsgesellschaft als auch des eigenen kulturellen Hintergrundes. Die Frauen wählen von beiden Kulturen aus, was sie brauchen können, und erschaffen in Kombination mit dem skripturalen Islam etwas Neues.⁹¹

Das Kopftuch kann auf persönlicher Ebene als Symbol für die neu entstehende Identität in der Fremde verstanden werden, die sich stark auf den Islam bezieht. Auf lokaler Ebene beschreibt das Symbol des Schleiers die Zugehörigkeit zu einer religiösen Minderheit in Deutschland und die Sichtbarmachung derselben im öffentlichen Raum. Es ist zugleich Teil einer Differenzierungs- und Identifizierungsstrategie, die Musliminnen innerhalb ihrer Gruppe Respekt und Anerkennung verschafft.⁹²

Eveline Viehböck und Ljubomir Bratic⁹³ sehen die religiöse Neubesinnung unter muslimischen ArbeitsmigrantInnen in Zusammenhang mit in der Migration erlittenen Enttäuschungen. Die Welt des Islams biete ihnen eine spirituelle und soziale Heimat. Der Schleier, vormals Merkmal der Zusammengehörigkeit in einer bestimmten Gruppe, wandle sich in der Diaspora zu einem Zeichen eines bestimmten Weltbildes, mit dem sich die Trägerinnen von den Einheimischen unterschieden.

Durch nicht-islamische Lebenskontexte in der Diaspora wird ein neuer Islam beeinflusst, bei dem durch die Bildung eines «Diasporabewusstseins»⁹⁴ eine Neubewertung von Tradition und Kultur erfolgt. Der Schleier macht die Zugehörigkeit zu einer diskreditierten Minderheit öffentlich, indem die Frauen selbstbewusst ihre Position damit zur Schau tragen. Auf diese Weise ist das Kopftuch auch die Umwandlung eines Stigmas: Während die Diskriminierung verinnerlicht wird, gelangt die diskriminierte Identität ins Bewusstsein. Die Frauen werden ohnehin fast immer als «Andere» behandelt und wollen daher «ihre Differenz freiwillig deutlich machen, indem sie ihre muslimische Identifikation öff-

⁸⁹ Ebenda.

⁹⁰ Nancy Venel, *Musulmans et citoyens. Français d'origine maghrébine Identité ethnique*, Paris 2004.

⁹¹ Vgl. Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1991 und Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter* (wie Anm. 89).

⁹² Klein-Hessling/Nökel/Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen* (wie Anm. 91).

⁹³ Ebenda, 125.

⁹⁴ Vertovec/Rogers (Hg.), *Muslim European Youth* (wie Anm. 81), 215.

fentlich einklagen».⁹⁵ Sie fordern das Recht, am öffentlichen Leben teilzunehmen und ihr Leben nach ihren Vorstellungen zu organisieren. Ein Verzicht auf das Kopftuch würde die Anpassung an die Mehrheitskultur bedeuten und die komplette Aufgabe einer innen Überzeugung. «Der Schleier ist in diesem Fall also die Weigerung, Identität in der Öffentlichkeit zu verschleiern.»⁹⁶ Der «sakkrosante» Körper wird zum «öffentlichen» Körper, der Schleier macht sichtbar, was unsichtbar bleiben soll. Dadurch wird der weibliche «islamische» Körper nahezu öffentlicher als jeder westliche Frauenkörper. In diesem Sinn ist der private Körper nicht nur als ein öffentlicher, sondern auch als ein politischer zu verstehen. Die Frauen erfüllen damit die Forderung des Feminismus: «das Private ist politisch». ⁹⁷

Der «globale islamische Raum»⁹⁸ wird in der Diaspora durch Unterstützungs-systeme wie z.B. das Internet definiert und hilft damit islamischen Jugendlichen, sich von ihrer gesellschaftlichen Isolation zu befreien. Für Frauenaktivistinnen bietet das Internet zudem die Möglichkeit Frauenthemen, die bislang tabuisiert waren, zu verbreiten und sich mit anderen Aktivistinnen zu vernetzen. Globale Bezugssysteme (wie die Frauenzeitschrift HUDA) können es besonders Frauen erleichtern, ihre «Wirklichkeit» des Islam bestätigt zu wissen und diese in der Diaspora zu leben.⁹⁹ Andererseits vermittelt die Zugehörigkeit zu einem «Welt-islam» den Gegenpol zum westlichen Universalismus und stellt ein globales Symbol des Widerstands gegen den westlich-politischen und kulturellen Imperialismus und die damit einhergehende Fremdenfeindlichkeit dar.¹⁰⁰

Das Bild der modernen islamischen Frau ruft auch kritische Stimmen hervor, wie die Soziologin Nilufer Göle am Beispiel von Studentinnen in der Türkei zeigt. Diese lösen sich zwar als neue, urbanisierte soziale Gruppen von den traditionellen, volkstümlichen Deutungen und Praktiken ab und politisieren die Religion, um sich kollektiv gegen die Moderne zu behaupten. Dies sei jedoch nicht Ausdruck einer individuellen Wahl, sondern eine gezielte Strategie der Anhänger der *Scharia*.¹⁰¹ Auch Haideh Moghissi warnt vor der «neuen moslemischen Frau», wie sie in orthodox-religiösen Kreisen proklamiert wird. Sie soll ein indigenes, nicht verwestlichtes Modell der befreiten Frau darstellen. Ein solches Frauenbild werde jedoch für einen politischen und kulturellen Kampf instrumentalisiert und sei «as essentializing and as irrelevant to the realities of the overwhelming majority of women in these countries as it was in typical Orientalist writings».¹⁰²

⁹⁵ Venel, *Musulmans et citoyens* (wie Anm. 90).

⁹⁶ Monika Salzbrunn, Zwischen kreativen Eigenwelten und Republikanischem Druck. Westafrikanische muslimische Migrantinnen in Frankreich, in: Klein-Hessling/Nökel/Werner (Hg.), *Der Neue Islam der Frauen* (wie Anm. 91), 62-80.

⁹⁷ Höglinger, *Verschleierte Lebenswelten* (wie Anm. 3), 82.

⁹⁸ Klein-Hessling/Nökel/Werner, *Der Neue Islam der Frauen* (wie Anm. 91).

⁹⁹ Z.B.: <http://www.huda.de>, <http://www.quantara.de>, <http://www.muslimat-berlin.de>, <http://www.al-sakina.de> (3. September 2005).

¹⁰⁰ Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter* (wie Anm. 89).

¹⁰¹ Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Michigan 1996 sowie Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism* (wie Anm. 23).

¹⁰² Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism* (wie Anm. 23), 41.

Der Wandel religiöser Tradition zeigt sich auch in der Konkurrenz um die Auslegung der Überlieferungen. In Berlin konkurrieren islamische Gemeinden um die verschiedenen Interpretationen der islamischen Tradition. Hier sind Stimmen gläubiger Frauen zu vernehmen, die das Recht auf die Vermittlung der religiösen Schriften und damit ihre symbolische Repräsentation beanspruchen.¹⁰³ In England gibt es seit kurzem das «Muslim Council of Britain», in dem zum ersten Mal Frauen *und* Männer die Möglichkeit haben, gemeinsam eine Imam-Ausbildung zu absolvieren. Der Direktor der Schule begründet diese Entscheidung damit, dass viele Imame zu radikal eingestellt seien und mit der englischen Kultur nicht genug verbunden wären.¹⁰⁴

Die Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Geschlechtern – zu Gunsten der jungen Frauen – hat Sigrid Nökel verfolgt. In Anlehnung an Pierre Bourdieu¹⁰⁵ deutet sie Islamisierung im Kontext der symbolischen Klassenauseinandersetzung um soziale Ränge. Unter den Interviews mit jungen Muslima, deren Eltern als Gastarbeiter nach Deutschland gekommen sind, seien viele, die zielstrebig an akademischen Abschlüssen arbeiteten und zu der ersten Generation der vollständig hier sozialisierten Frauen gehörten. Bikulturalität und Bildungskarrieren definieren demnach ihre spezifische, von der ersten Generation deutlich unterscheidbare soziale Situierung. Mit dem Gastarbeiter-Stigma konfrontiert, setzen sie im Rahmen der Selbstbehauptung Repräsentationspolitiken ein, «die einerseits darauf abzielen, die herabsetzenden Fremddefinitionen abzuwehren, und andererseits eine deutlich konturierte und unverwechselbare eigene Identität aufzubauen».¹⁰⁶ Nökel legt dar, wie sie ihren Eltern fehlendes religiöses Wissen und die versäumte oder unzureichende Weitergabe der islamischen Kultur vorwerfen.¹⁰⁷ Trotz Absenz von Religion oder einer wachsenden Distanz zu der elterlichen Religiosität konnte bei Frauen etwa um das 18. Lebensjahr ein starkes Interesse am Islam festgestellt werden. Sie versuchten demnach, eine Kombination von Religiosität und modernen Lebensauffassungen zu leben. Religiosität sei für sie die individuelle Entwicklung eines systematischen islamischen Lebensstils und die Verknüpfung mit den jeweils gegebenen alltagsweltlichen Strukturen. Bei den Abwägungen für oder gegen das Kopftuch «relativieren [sie die] Gefahr der Ausgrenzungen durch Erfahrungen, dass habituelle Assimilation auch kein Garant für Anerkennung ist».¹⁰⁸ Das Kopftuch werde oft zum Entsetzen der Eltern getragen, die für ihre Töchter eher Anpassung und damit beruflichen Erfolg bevorzugten und das Kopftuch nicht als Akt persönlicher Autonomie erkennen würden. Ihr Mut, «die eigene Authentizität offen zu zeigen, sich als ‹Andere› zu präsentieren und sich von aufoktroyierten Normen und Werten, die zum Massstab für soziale Rangzuordnung und damit zum Instrument für ein

¹⁰³ Vgl. Höglinger, Verschleierte Lebenswelten (wie Anm. 3).

¹⁰⁴ Bericht auf CNN vom 29. Oktober 2004.

¹⁰⁵ Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter (wie Anm. 89).

¹⁰⁶ Peter Berger/Thomas Luckmann, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995.

¹⁰⁷ Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter (wie Anm. 89).

¹⁰⁸ Ebenda, 128.

Spiel von Anpassung und Unerreichbarkeit gemacht werden, zu befreien»¹⁰⁹, werde von den Eltern oft nicht geschätzt.

Als Akteurinnen im Prozess der Selbstaffirmation wehren sie sich einerseits gegen eine Abwertung der ethnischen Kultur, übernehmen aber gleichzeitig auch das negative Bild der Gastarbeiter-Kultur, weil deren einzelnen Komponenten schwer falsifizierbar sind. Durch den Gegensatz zwischen einer «niedrigen, partikularen Kultur, die lebensweltlich diffus ist und einer hohen universalen Kultur, die diskursfähig ist und sich institutionell [...] durch nachvollziehbare Werte und Normen auszeichnet»¹¹⁰, entsteht eine spannende Ambivalenz. Der Islam dient in diesem Fall zur Herstellung einer gleichberechtigten Beziehung zu der anderen, universalen Kultur und wird als vergleichbare hohe Kultur rekonstruiert. Dies erreichen die Frauen nicht durch Konkurrenz der Ideologien, sondern auf Basis einer Selbsttechnologie, die unmittelbar an ihnen selbst ansetzt und ein eigenverantwortliches Selbst als universalistisches Ideal anstrebt.¹¹¹ Der Prozess der Selbstkonstitution ist interaktiv, es geht um eine eigenständige, die Fremddefinition entmachtende Definition des Selbst, die im ständigen Dialog mit der Aussenwelt steht. Anstelle der Assimilierung rückt die Ästhetisierung des Leibes und die Aristokratisierung des Verhaltens. Das ästhetische Bewusstsein unterscheidet sich stark von dem europäischen, die Kleidung ist abgenabelt von lokalen Traditionen und lässt Spielräume für individuelle Ausgestaltungen.¹¹² Die sorgfältige Ordnung des Körpers verweist auf eine kultivierte innere Ordnung, auf Islamschsein als individuelles Projekt und nicht als Effekt von Fremdkontrolle.

Eine Schwierigkeit der in Deutschland aufgewachsenen Muslima stellt sich laut Nökel durch die Ortung und Definition eines authentischen islamischen Habitus. Dabei werde die Elterngeneration für das schlechte Image des Islams im Westen verantwortlich gemacht. Die jungen Frauen strebten im Gegensatz dazu einen intellektuell-rationalen, als «männlich» charakterisierten Umgang mit den Quellen des Islam an und disziplinierten sich als Mittel zur Konstruktion eines Respekt einfordernden, Autonomie beanspruchenden Selbst.¹¹³ Elterliche Autorität wird auf Basis des Gegensatzes zwischen wahren islamischen und scheinbar islamischen bzw. traditionellen Regeln demontiert, wodurch sich das Feld der Auseinandersetzungen verlagert: Töchter erzielen Macht- und Legitimationsgewinne durch den Bezug auf den skripturalen Islam und heilige, unbestreitbare Quellen. «Mit der Anerkennung ihrer Gläubigkeit verbinden die Töchter zugleich die Anerkennung als selbstbestimmte Persönlichkeiten, denen aufgrund ihrer Vernunft, Moral und Selbstkontrolle grössere Handlungs- und Entscheidungsspielräume zustehen. Sie kombinieren das Angebot einer hochwertigen Selbstkontrolle mit der Reduktion der minderwertigen Aussenkontrolle.»¹¹⁴ Für ihre Eltern reduzieren sich dadurch radikale Konfliktformen, was aber zugleich den Nachteil hat, dass ihnen die Konditionen für diese Achtung diktieren werden:

¹⁰⁹ Ebenda.

¹¹⁰ Ebenda, 129.

¹¹¹ Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter (wie Anm. 89).

¹¹² Ebenda.

¹¹³ Ebenda

¹¹⁴ Ebenda, 135.

Eine vernünftige, dem Islam gemäss Ausübung elterlicher Autorität, welche die Wahrung der Persönlichkeitsrechte der Töchter mit einschliesst. Für viele Eltern ist dies ein universalistischer Diskurs, in den sie sich nicht ohne weiteres einklinken können, weil sie sich mit den islamischen Grundlagen auf diese Art nicht beschäftigt haben.¹¹⁵

Unter Bezug auf den Islam wird die traditionelle Hierarchie scheinbar bestätigt und zugleich demontiert. Da sie sich auf aus islamischer Moral resultierende Eigenverantwortlichkeit berufen, können sie auch Alter und Reife in die Waagschale werfen, um persönliche Autonomie zu entwickeln. Sie beherrschen die deutsche Sprache besser und helfen bei Behördengängen. Durch diese Art der Partizipation wird das Autoritätsgefälle untergraben. Dieses verändert sich Nökel zufolge auch zwischen den Geschlechtern, insofern den Männern nun auch Pflichten zugewiesen werden, wie die, den Lebensstandard der Frau in der Ehe aufrecht zu erhalten. Die Erwartungen eines gleichen Bildungs- und Berufsstatus sowie gleiche umfassende Kenntnisse der islamischen Prinzipien sind Mittel um sicherzustellen, dass die männliche Autorität nicht einseitig ausgenutzt wird.¹¹⁶ Darüber hinaus hat sich der Prozess der Entscheidungsfindung grossteils auf beide Brautleute verschoben. Diese Prozesse zeigen, dass Islamisierungsprozesse nicht zwangsläufig in Desintegration und die Errichtung einer Parallelgesellschaft münden. Sie können ebenso gut, auf den Rücken der einzelnen, hochintegrative und produktive Projekte hervorbringen.

Die Behauptung, der moderne Islamismus sei eine rückschrittliche Bewegung zurück zu archaischen Traditionen kann nicht als Ersatz für eine Analyse stehen, die das Augenmerk auch auf die Beweggründe der Akteurinnen richtet. Die vielschichtigen Faktoren, die zu dem Selbstverständnis islamischer Frauen in der Diaspora beitragen einzubeziehen, bedeutet auch, die Veränderungen und Entwicklungen in diesen Prozessen wahrnehmen zu können und wechselnde, fließende Identitäten eher als Chance denn als Problem zu begreifen.

Islamische Frauen in der Diaspora. Eine Untersuchung von Emanzipationskonzepten

Über den islamischen Kulturkreis gibt es massenweise Informationen und Berichte, die meist nur bestimmte Aspekte aufzeigen. Doch was steht hinter den Bildern, die im «Westen» über den «Orient» produziert werden? Geht man dieser Frage nach zeigt sich, wie schwierig es oft ist, den Widerstand gegen eigene Vorstellungen von «Entwicklung» und «Freiheit» selbst als emanzipatorisch wahrzunehmen. In dem folgenden Artikel werden Positionen islamischer Frauen auf eine Weise dargestellt, die ihre Selbstbestimmung nicht verleugnet. Denn viele Muslime in der Diaspora grenzen sich bewusst von der Lebensweise ihrer Elterngeneration ab und entwickeln ein neues Selbstverständnis. Diese Veränderungen werden in der breiten Öffentlichkeit jedoch kaum wahrgenommen oder mit den immer gleichen Stereotypen und Erklärungsmustern in Verbindung gebracht.

Dabei stehen die Prozesse der Neupositionierung in enger Wechselwirkung mit der Aufnahmegergesellschaft, die mit ihrer Haltung dazu beiträgt, ob es die Möglichkeit für ein Emanzipationsmodell gibt, das von allen Mitgliedern einer Gesellschaft in gleichem Massse getragen wird.

¹¹⁵ Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter (wie Anm. 89).

¹¹⁶ Ebenda.

Islamic Women in the Diaspora. An Investigation of Concepts of Emancipation

Although enormous amounts of information and many reports are available concerning Islamic cultures, these sources tend to focus narrowly on specific aspects. What lies behind the images of the Orient which are produced in the West? An investigation of this question shows how difficult it can often be to perceive as emancipatory a resistance to a culture's own concepts of development or freedom. This article portrays positions taken by Islamic women in such a way that their emancipation is not denied. Many Muslim women living in the diaspora distance themselves consciously from the ways in which their parents' generation have lived and are developing a new understanding of themselves. These changes are either largely ignored by the wider public or else are explained away with recourse to familiar stereotypes and explanatory schemes.

The processes leading to this new positioning depend on a close interrelationship between these women and the society they live in, which contributes through the position it takes on the question of whether there can be a model of emancipation which is supported by all members of a society to an equal extent.

Les femmes islamiques de la diaspora. Une recherche sur les concepts d'émancipation

Il existe de nombreuses informations et analyses concernant le milieu culturel islamique, mais celles-ci ne présentent en général que certains aspects de la question. Que se cache-t-il derrière les images que l'Occident produit au sujet de l'Orient? Si l'on tente de répondre à cette question, il apparaît rapidement à quel point il est difficile de faire abstraction de ses propres représentations du «développement» et de la «liberté» dans le contexte de l'émancipation. Dans cet article, la situation des femmes musulmanes est présentée d'une façon qui respecte leurs propres critères d'autodéfinition. En effet, de nombreuses musulmanes de la diaspora se distancient volontairement du mode de vie de leurs parents et élaborent une nouvelle définition d'elles-mêmes. Le grand public ne perçoit cependant que rarement ces changements, et quand il les perçoit, ceux-ci sont souvent interprétés à travers le prisme de stéréotypes et de vieux schémas explicatifs.

De plus, il existe une étroite interaction entre ces processus de repositionnement et la société d'accueil, qui donne la possibilité ou non de développer un modèle d'émancipation qui soit par la suite assimilé de la même manière par tous les membres d'une société.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Feminismus – feminism – féminisme, Islam – islamisme – islamisme, Postkolonialismus – postcolonialism – postcolonialisme, Eurozentrismus – eurocentrism – eurocentrisme, Orientalismus – orientalism – orientalisme, Diaspora, Kulturelle Identität – cultural identity – identité culturelle, Hybridität – hybridity – hybridité

Ariane Sadjed, Mag^a, Mitarbeiterin an einem anti-rassistischen Curriculum für die Bildungsberatung von Migrantinnen beim Verein MAIZ in Linz, Forchung zum Thema «Zivilgesellschaft, Widerständigkeit und Identitätsentwicklung im modernen Iran», Wien/Berlin.