



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### "Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?"

*Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte*

Bracke, S.; Fadil, N.

#### DOI

[10.14361/9783839436752-010](https://doi.org/10.14361/9783839436752-010)

[10.1515/9783839436752-010](https://doi.org/10.1515/9783839436752-010)

#### Publication date

2018

#### Document Version

Final published version

#### Published in

Der inspizierte Muslim

#### License

Article 25fa Dutch Copyright Act (<https://www.openaccess.nl/en/in-the-netherlands/you-share-we-take-care>)

[Link to publication](#)

#### Citation for published version (APA):

Bracke, S., & Fadil, N. (2018). "Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?": Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte. In S. Amir-Moazami (Ed.), *Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa* (pp. 247-268). (Globaler lokaler Islam). Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839436752-010>, <https://doi.org/10.1515/9783839436752-010>

#### General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

#### Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

*UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<https://dare.uva.nl>)*

# »Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?«

Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte

---

*Sarah Bracke und Nadia Fadil*

## **EINLEITUNG**

Seit den späten 1980er-Jahren werden in Westeuropa diverse öffentliche Debatten geführt, in denen unzählige Themen wie etwa Migration, Integration, kulturelle Identität, Islam und Säkularismus miteinander verwoben werden. Für Großbritannien werden die Veröffentlichung von Salman Rushdies Roman *Die satanischen Verse* im Jahr 1988 sowie die sich anschließenden Diskussionen und Demonstrationen üblicherweise als Anfangspunkt dieser Debatten begriffen. In Frankreich kam der ersten *affaire du foulard* diese Ehre zu. Hier wurden 1989 drei Schülerinnen in Creil vom Unterricht suspendiert, da sie sich weigerten, das Kopftuch im Klassenraum abzulegen. Im niederländischen Kontext war es der Politiker Frits Bolkestein (VVD), der das Versagen der niederländischen »Integrationspolitik« sowie die Unvereinbarkeit zwischen dem Islam und westlichen liberalen Werten in seiner bekannten Luzerner Ansprache auf dem Kongress der Liberalen Internationale 1991 feststellte. Diese öffentlichen Diskussionen stellten sich selbst als Wege dar, »Diversität zu erörtern« (Blommaert/Verschueren 1998), und wurden in vielen Fällen als »Multikulturalismusdebatten« bekannt. Der Gebrauch von Ausdrücken wie »das multikulturelle Drama« – etwa durch den niederländischen Essayisten Paul Scheffer – zeugt davon, dass bereits mit Beginn dieser Debatten »die multikulturelle Gesellschaft« problematisiert wurde. Jedoch nahmen diese Problematisierung bei Weitem nicht nur jene vor, die »den Multikulturalismus« kritisieren wollten. Tatsächlich bewegte sich die Verteidigung kultureller Pluralität oft auf ebenso unsicherem Boden, indem spezifische Verständnisse und Affirmationen von Identität und Kultur problematisiert und zugleich andere konsolidiert wurden. Überdies sind in jüngerer Zeit unterschiedliche Stimmen aus der politischen Elite Europas zu vernehmen, die nachdrücklich »das Ende des

Multikulturalismus« verkünden (Lentin/Titley 2011). Bei all dem ist der Begriff »Multikulturalismusdebatte« keinesfalls rein deskriptiv. Eher verweist er auf einen Diskurs, der Debatten um Identität und Kultur auf spezifische Weisen strukturiert und demnach jeweils situiert und kontextualisiert werden muss.

Dieser Text untersucht die Zirkelschlüsse genauer, in denen sich bestimmte Gespräche der Multikulturalismusdebatte verfangen. So werden Fragen und Themen in einer Weise angeordnet, die den Verlauf des Gesprächs, aber auch die Bandbreite der Antworten vorstrukturieren. Wir möchten hier diese Gespräche insbesondere an der Schnittstelle von kultureller Pluralität und Geschlecht diskutieren. Viele dieser Diskussionen kreisen um die Frage, ob »Multikulturalismus schlecht für Frauen ist« – um eine bekannte Untersuchung von Susan Moller Okin zu paraphrasieren (Cohen et al. 1999). Diese Schnittstelle verweist auf bestimmte Vorstellungen von Geschlecht, die vorstrukturieren, wie Multikulturalismusdebatten erzeugt und begriffen werden, d.h. wie die »multikulturelle Gesellschaft« imaginiert und diskutiert wird. Dies offenbart, dass Geschlecht als eine entscheidende Kategorie bei der Herstellung von kultureller Differenz sowie in der Konstruktion des nationalen Selbst und seiner Anderen dient. Das Kopftuch bildet eine zentrale Figur an der Schnittstelle von Geschlecht und kultureller Pluralität, aber auch genereller in den Debatten über Multikulturalismus. Während viele Debattenteilnehmende die Verschleierung als ein Zeichen von weiblicher Unterdrückung deklarierten, haben sich andere darauf eingelassen, die vielfältigen Bedeutungen der Verschleierung zu verstehen. Die Forschung war außerdem verstärkt darum bemüht, die »aktive Handlungsfähigkeit« verschleierter Frauen deutlich zu machen (siehe Khosrokhavar 1997; Silvestri 2008).

Als Fallbeispiel unserer Untersuchung dient die immer wiederkehrende Frage zur Verschleierung, die über zwanzig Jahre hinweg zu einem wichtigen Referenzpunkt von Multikulturalismusdebatten in ganz Europa wurde: *Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?* Wir wollen hier nachhaken und fragen, was passiert, wenn diese Frage gestellt wird, und außerdem darüber nachdenken, wie wir selbst daran mitwirken. Wir selbst wurden beide im letzten Jahrzehnt vielfach eingeladen, uns an solcherlei Debatten zu beteiligen. Auf diese Weise wurden wir in der Sprache verhandlungssicher, die diese Gespräche verlangen.<sup>1</sup>

Wir schreiben folglich aus der Position der beteiligten Intellektuellen, die regelmäßig zu Diskussionen und Gesprächen eingeladen werden, aus denen sich die Multikulturalismusdebatte zusammensetzt. Während wir diese

---

**1** | Allein während unserer Arbeiten an diesem Artikel wurden wir zu zwei Diskussionen mit genau diesen Fragen eingeladen, einer im belgischen Parlament und einer im akademischen Kontext.

Debatten in unserer wissenschaftlichen Arbeit kommentiert und kritisiert haben (siehe Bracke/Fadil 2009), sind wir ebenso Teil politischer Mobilisierungen, sozialer Bewegungen und Aktionen, die sich auf Fragen von kultureller Pluralität beziehen. Insofern interagieren und navigieren auch wir immer wieder in dem besagten Rahmen der Multikulturalismusdebatten, und auch wir haben uns diesen Rahmen angeeignet. All dies, um Wege zu finden, unsere Kritiken zu artikulieren, die oftmals auf den Rahmen selbst abzielten. Diese Form der Positionierung, des Oszillierens zwischen akademischer Kritik und Dekonstruktion einerseits und politischer Beteiligung und Aktion andererseits, ist alles andere als angenehm. Dennoch kann es unter Umständen fruchtbar sein, wenn Dis/Konnexionen, unbehagliche Übersetzungen und Frustration darüber, wie Diskurse konkretes Reden und Handeln strukturieren und begrenzen, in unser Verständnis davon eingehen, wie soziale Wirklichkeit zustande kommt und verändert werden kann. In diesem Beitrag reflektieren wir über den performativen Effekt der Frage, was in diesem Kontext reproduziert wird, welche Arten von Diskussionen befähigt und welche Vorstellungen, Rede- und Handlungsweisen möglich gemacht werden.

Dabei umreißen wir im ersten Teil knapp unsere theoretische Perspektive auf Multikulturalismus als den größeren Rahmen, in den unser Fallbeispiel eingebettet ist. Wir unterscheiden dabei drei analytisch verschiedene, jedoch aufeinander bezogene (und sich häufig überschneidende) theoretische (und zugleich methodologische) Ansätze. Dieser Abschnitt beschreibt, was wir meinen, wenn wir behaupten, Multikulturalismus sei keinesfalls ein deskriptiver Begriff. Im zweiten Teil rekapitulieren wir knapp den Stellenwert von Geschlecht in Multikulturalismusdebatten und argumentieren, dass Geschlecht die Multikulturalismusdebatte effektiv strukturiert. Diese kurzen Diskussionen bilden die Grundlagen für unsere daran anschließende Analyse dazu, was in öffentlichen und akademischen Debatten geschieht, die von der wiederkehrenden Frage »Ist das Kopftuch für Frauen unterdrückend oder emanzipierend?« geprägt sind. Unsere Analyse berücksichtigt im Speziellen die Wirkungsweise hegemonialer Vorstellungen von Handlungsmacht und Rechten und stützt sich dabei auf die grundlegenden Überlegungen von Saba Mahmood (insbesondere Mahmood 2005).

## EINE KRITISCHE ANNÄHERUNG AN DEN MULTIKULTURALISMUS

Wir verstehen Multikulturalismus nicht als einen deskriptiven Begriff, der eine spezifische Gesellschaftsform vermeintlich charakterisiert oder auf einen gestiegenen Grad von »Diversität« innerhalb einer bestehenden Gesellschaft verweist, sondern als einen Schauplatz der kritischen Befragung. Wie David Theo Goldberg (1994) feststellte, kann Multikulturalismus nicht einfach auf

eine politische Doktrin oder auf ein intellektuelles Paradigma, einen pädagogischen Rahmen und eine akademische Rhetorik oder auf eine institutionalisierte Lehrmeinung und radikale Kritik reduziert werden. Es ist nicht möglich, die Bedeutung von Multikulturalismus in einer Weise zu fixieren, die seinen vielfältigen symbolischen und materiellen Wirklichkeiten (oder in den Worten Goldbergs: Anliegen und Überlegungen, Prinzipien und Praktiken, Konzepten und Kategorien) gerecht würde. Eine kritische Untersuchung des Multikulturalismus muss zudem den historischen Kontext und den geopolitischen Standort der »Multikulturalismusdebatten« problematisieren. Denn diese werden vor allem im postkolonialen Kontext und in neokolonialen Dynamiken virulent, in der Dezentrierung des Westens und der wachsenden Globalisierung mit ihren Effekten auf den Nationalstaat, die aber auch durch neue Bewegungen postkolonialer Migration geprägt sind. Damit verstehen wir diese gegenwärtigen Debatten auch als Selbstverständigungsdebatten über die *Veränderungen nationaler und kultureller Identitäten* in und von Europa. Mit anderen Worten betrachten wir Multikulturalismus als komplementär zum Nationalismus und schlagen entsprechend vor, Diskussionen über »kulturelle Unterschiede« und »das Andere« in Wechselwirkung mit Diskussionen um »das nationale Selbst« zu betrachten.

In diesem Sinne begreifen wir Multikulturalismus als ein epistemologisches Feld, das entlang bestimmter Ausschlussmechanismen strukturiert ist und dem zugleich eine funktionelle Rolle in der Konstitution der Idee einer »Nation« zukommt. In methodologischen Begriffen bedeutet dies, »Multikulturalismus« als *Dispositiv* zu analysieren. Ein Dispositiv, das unterschiedliche Felder von zu problematisierenden Dingen erzeugt: »Integration« als neues Forschungsobjekt, das ein spezifisches Set von Akteur\_innen identifiziert – »die Immigrant\_innen« oder »Muslim\_innen« – und das zudem von einem institutionellen Apparat begleitet wird, der versucht, das nicht-integrierte »Andere« zu verändern, um es in den sozialen Körper einzuschließen (Schinkel 2008, siehe auch Schirin Amir-Moazami in diesem Band). Multikulturalismus kann demnach nicht einfach auf ein soziales Thema unter vielen anderen reduziert werden, sondern muss als ein machtvolleres Feld betrachtet werden, das seine eigenen Diskursobjekte konstruiert und formt und dabei Individuen entsprechend der so erzeugten Kategorien reguliert (wie zum Beispiel die »Integrierten« vs. die »Nicht-Integrierten«). Unsere kritische Analyse der Multikulturalismusdebatte geht drei unterschiedlichen Forschungsperspektiven nach, die sich in vielen wissenschaftlichen Arbeiten überschneiden und auf eine poststrukturalistische und postkoloniale Machtanalytik zurückgreifen. Mit diesen Perspektiven wollen wir vor allem auf die verschiedenen Dimensionen aufmerksam machen, durch die Macht in diesen Debatten wirkt.

Zunächst stellt sich die generelle Frage der *Rahmung*: Auf welche Weise werden diese Debatten gestaltet und wie reguliert der Rahmen die Vorstellungen

von kultureller und religiöser Differenz? Wie Judith Butler deutlich macht, sind Rahmen oder Raster machtvolle Operationen, die auf ontologischer, epistemologischer und ethischer Ebene wirken. Sie regulieren die affektiven und ethischen Dispositionen, durch die Phänomene nicht nur verstanden, sondern auch hergestellt werden. Raster spielen vor allem eine Rolle dabei, was in welcher Weise problematisiert wird. Minderheitenpositionen sind in hegemonialen Rastern besonders schwer hörbar, weil die Fragen und Themensetzung zumeist in einem Rahmen stattfinden, der dominante Machtbeziehungen stützt. Register spielen ebenso eine Rolle dabei, wer und was als Subjekt, als Teil eines weiteren Verständnisses von (Mit-)Menschlichkeit oder als eine Lebensform anerkannt wird, die es zu (be-)schützen gilt. Die Frage nach der Anerkennung von Leben, der sich Butler widmet, birgt die Frage nach Normen und Normativität: Welche Normen operieren bei der Produktion spezifischer Subjekte als »(an-)erkennbare« Personen und erschweren zugleich die (An-)Erkennung anderer (Butler 2009)?

Multikulturalismusdebatten liefern vielfache Möglichkeiten sowie eine Fülle an Material, um aufmerksam zu untersuchen, wie Subjekte gerahmt wurden und werden. Ein wesentliches Argument bezüglich der Rahmung im Kontext von kultureller Pluralität stammt von Jan Blommaert und Jef Verschueren (1998) und ihrer Analyse des öffentlichen Diskurses um Multikulturalismus in Belgien. Die Autoren argumentieren, dass diese Debatten kulturelle Differenz in der Tat als per se problematisch verhandelten. So setzten die Debatten die Idee einer homogenen Gesellschaft voraus (von Blommaert und Verschueren als Ideologie des Homogenismus beschrieben), die entsprechend eines partikularen und fiktiven Verständnisses von gesellschaftsbildenden und -stabilisierenden Normen und Werten definiert sei. Diese Ideen würden nun durch die Fragen von Diversität und kultureller Pluralität herausgefordert. Die Anwesenheit ethnischer Minderheiten als »Herausforderung durch Diversität« zu entwerfen, führe nicht nur dazu, diese Minderheiten als »anders« zu konstituieren und damit aus dem nationalen Kollektiv auszuschließen, sondern zugleich auch ein bestimmtes nationales Selbst zu konstruieren und zu inszenieren.

Die zweite Dimension einer kritischen Betrachtung von Multikulturalismusdebatten zeigt sich in der Fokussierung auf die ineinandergreifende Konstruktion von *Eigenem und Fremden*. Eindeutig offenbaren Debatten über das Andere Konstruktionen und Verhandlungen des Eigenen. Durch die Analyse von Diskursen um kulturelle Pluralität, d.h. durch das Aufspüren dessen, wie Eigenes und Fremdes in den Debatten konstruiert wird und welche Mechanismen und Repräsentationen diese Konstruktionen stabilisieren, können Krisen und Transformationen des nationalen Selbstbildes nachvollzogen werden. Eine solche Analyse einer öffentlichen Multikulturalismusdebatte findet sich etwa in der Arbeit von Ghassan Hage. Bei seiner Betrachtung multikultureller

Diskurse in Australien zerlegt Hage, wie Andersartigkeit in der Präsentation des nationalen Selbstbildes funktioniert, und beschreibt die Funktionalität »des Anderen« für das Eigene wie folgt: Multikulturalismus trete vor allem deshalb als zentrale gesellschaftliche Option auf, weil er als Lösung für ein Problem der dominanten (weißen) Gesellschaft erscheine. Kulturelle Pluralität erfülle damit eine Funktion für den nationalen Körper; sie diene als eine Technologie des (nationalen) Körpers. Die Beziehung von Äußerlichkeit zwischen dem Eigenen und dem Fremden müsse jedoch in ihrer Komplexität sorgfältig untersucht werden. Einerseits verfüge kulturelle Pluralität in Form »des Anderen« über eine *externe* Beziehung zum Körper außerhalb des nationalen Selbstbildes. Andererseits bilde sie zugleich eine *Erweiterung* des eigenen Körpers, analog etwa zur Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und seiner Kleidung. Kulturelle Pluralität funktioniere damit als Werkzeug und für die Darstellung des Eigenen und bilde zugleich einen Teil des präsentierten Selbst (Hage 2000).

Drittens können wir Multikulturalismusdebatten im Foucault'schen Sinne als *Gouvernementalität* betrachten, also als »die Führung von Führungen«, als die Mechanismen, durch die Regierungen versuchen, »Bürger« zu produzieren, oder als all die organisierten Praktiken und Techniken, durch die Subjekte regiert werden. Aus dieser Perspektive lassen sich Multikulturalismusdebatten im Hinblick auf ihre Praktiken, Mentalitäten, Rationalitäten und Techniken analysieren, mittels derer »gefügige« Bürger\_innen einer multikulturellen Gesellschaft erzeugt werden. Eine solche Analyse liefert einen Einblick, wie kulturelle und religiöse Differenzen innerhalb einer liberalen, modernen, kapitalistischen Demokratie organisiert werden. Zugleich machen diese Differenzen den institutionellen Apparat sichtbar, der Andere darin »unterweist«, wie sie sich in den sozialen Körper zu integrieren haben. Es kommen einem hier etwa die Integrationstests in den Sinn, die vor einiger Zeit in vielen europäischen Ländern eingeführt wurden.

## **DIE »FRAUENFRAGE«: VON SCHLECHT BIS GRAUSAM**

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir einige Möglichkeiten aufgezeigt, wie Multikulturalismus hinsichtlich der Regulierung von Eigenem und Fremden im Bereich von kulturellen Identitäten verstanden werden kann. Wir gehen entsprechend davon aus, dass die Frage von Pluralität nicht schlicht mit kulturellen Begrifflichkeiten gestellt werden kann. Vielmehr ist sie vor allem durch ein Set von querverlaufenden Regulierungsachsen, unter anderem durch Gender, vermittelt. Gerade in Multikulturalismusdebatten spielt Geschlecht eine zentrale Rolle (vgl. Braidotti/Wekker 1996; Cohen et al. 1999; Botman et al. 2001; Coene/Longman 2005; Bracke/De Mul 2009; Midden

2010). Bemerkenswerterweise konzentriert sich ein wesentlicher Teil dieser Debatten direkt auf Frauen, Fragen von Weiblichkeit und Männlichkeit sowie auf Sexualität. Und es kommen unmittelbar Diskussionen über Frauenunterdrückung in den Sinn, zumeist Auseinandersetzungen über religiöse Praktiken und Bekleidung (insbesondere das Kopftuch) sowie über Gewalt (»Gewalt gegen Frauen«, »Kriminalität und unsichere Straßen« usw.).

Die wohl bekannteste Arbeit, die Gender und kulturelle Pluralität ins Verhältnis setzt, ist Susan Moller Okins Aufsatz »Is Multiculturalism Bad for Women?«. Okin behauptet darin, dass Geschlechtergleichheit häufig mit dem Respekt für Minderheitenkulturen kollidiere. Dieser Aufsatz beeinflusste nicht nur akademische Kontexte und rief 1997 eine lebhafte Debatte in der *Boston Review* hervor, in deren Rahmen eine Vielzahl namhafter Wissenschaftler\_innen auf Okins Argument antwortete. Er kam auch einflussreich in feministischen Kreisen und Frauengruppen zur Geltung, wo er vor allem die Diskussion um kulturelle Pluralität innerhalb der Frauenbewegung angeheizt hat (siehe z.B. Coene/Longman 2005).

Okin rahmt die Beziehung zwischen feministischen und multikulturellen Anliegen und folglich die Debatte über die Spannung zwischen diesen mit der folgenden Frage: Was ist zu tun, wenn die Forderungen von Minderheitenkulturen oder Religionen mit der Norm der Geschlechtergleichheit kollidieren, die zumindest formelrechtlich durch den liberalen Staat gesichert ist? Diese Frage muss als eine feministische Intervention im Diskurs der politischen Theorie verstanden werden: Okins Argument ist eine auf ihrem Verständnis von sozialen Beziehungen von Geschlecht basierende Kritik an dem Konzept der Gruppenrechte. Fürsprecher\_innen von Gruppenrechten, so argumentiert sie, behandeln kulturelle Gruppen üblicherweise als monolithisch und achteten dabei kaum auf den privaten Bereich. Dadurch verlören sie aus dem Blick, dass der Bereich des persönlichen, sexuellen und reproduktiven Lebens im Fokus vieler Kulturen stehe und viele Kulturen auf die Kontrolle von Männern über Frauen abzielten. In anderen Worten ignorierten Theorien der Gruppenrechte die Tatsache, dass Geschlechterbeziehungen jeweils im Herzen einer Kultur angesiedelt und organisiert seien. Okins Argument beruht darüber hinaus auf den beiden folgenden Behauptungen: Während alle Kulturen der Welt auf eine patriarchale Vergangenheit zurückblickten, hätten sich einige, zumeist westliche, liberale Kulturen davon stets weiter entfernt als andere. Außerdem seien viele durch kulturelle Minderheiten eingeforderte Gruppenrechte patriarchaler als die sie umgebenden Mehrheitskulturen. Aus diesem Grund, so Okin, stehe der Feminismus in einem Spannungsverhältnis zum Kulturrelativismus von Gruppenrechten.

Okins Argument wurde breit und kritisch diskutiert, insbesondere in den Antworten, die mit der Publikation des Originalaufsatzes einhergingen (Cohen et al. 1999). Die Kritiken beziehen sich oft auf die problematischen



Vorstellungen von Kultur bzw. darauf, dass Okins Argument ironischerweise eine monolithische und vereinheitlichende Vorstellung von Kultur selbst in sich trage und unterstütze (Bhabha in Cohen et al. 1999). Ferner kritisieren sie, dass Kultur in Okins Argument dazu neige, das »Zeug« zu sein, das an Minderheitengruppen »klebt«, während kulturelle und nationale Formationen innerhalb von Mehrheitskulturen schlicht unsichtbar blieben (siehe Honig und Al-Hibri in Cohen et al. 1999). Aus Okins Argumentationsaufbau folge entsprechend eine unverhältnismäßige Kulturalisierung von Minderheitengruppen. Er hinterlasse »Kultur« als Kennzeichen einer Abweichung von einer unsichtbaren Norm.

Sowohl durch Okins Artikel als auch durch die unterschiedlichen Kritiken, die er nach sich gezogen hat, wird ein zentrales Element der Debatte deutlich: Es bedarf eines breiteren Verständnisses davon, wie Geschlechterbeziehungen mit Fragen von Kultur, Gemeinschaft und Nation verknüpft sind. Ein solches Verständnis muss die konstitutiven Dimensionen von Geschlechterbeziehungen innerhalb unterschiedlicher Arten von sozialen, politischen und kulturellen Formationen deutlich machen. Eine Herausforderung dabei zeigt sich darin, zu verstehen, wie bestimmte kulturelle, politische und ökonomische Regime auf spezifische Geschlechterbeziehungen angewiesen sind und wie geschlechtliche/sexistische Arbeitsteilung stets ein integraler Bestandteil von liberalen und nicht-liberalen Organisationsformen kultureller und struktureller Art ist, inklusive kapitalistischer Produktionsformen. Tatsächlich scheitert Okins Argumentation, die auf Geschlechterbeziehungen in »anderen« Kulturen fokussiert, daran, dass sie die zentrale Bedeutung von Geschlechterbeziehungen bei der Konstitution nationaler und kultureller Identitäten *überhaupt* sowie bei *jeder* Form nationaler Grenzziehung nicht erfasst. Auch berücksichtigt sie nicht, dass die stets wiederholten Bedenken hinsichtlich der Position muslimischer Frauen funktionell für die Konstitution westlich-europäischer Nationalidentitäten sind.

Die Arbeit von Nira Yuval-Davis geht einige dieser Herausforderungen an und analysiert systematisch, welche Bedeutung Geschlecht für die Nation und – wie wir hinzufügen möchten – für das Verständnis von »Kultur« oder kultureller Gemeinschaft im weiteren Sinne spielt. *Gender and Nation* wurde als kritische Intervention in klassische Theorien zu Nationen und Nationalismus verfasst, in denen Geschlecht zweitrangig erscheint. Yuval-Davis argumentiert stattdessen, dass Geschlechterbeziehungen im Herzen (der Reproduktion) der Nation verortet seien. Die Nation wird üblicherweise als eine Erweiterung familiärer und verwandtschaftlicher Beziehungen konzeptualisiert, die wiederum als auf einer »natürlichen« sexistischen Arbeitsteilung basierend begriffen werden. Yuval-Davis schlägt vor, dieser Zentralität von Geschlecht auf den Ebenen biologischer, kultureller und symbolischer Reproduktion nachzugehen (Yuval-Davis 1997). Biologisch gesehen findet die demografische Reproduktion

der Nation durch Frauen in einem Kontext von Biopolitiken statt. Sie zielen darauf ab, (bestimmte Gruppen von) Frauen durch unterschiedlichen Druck zu er- oder entmutigen, Kinder zu gebären.<sup>2</sup> Mit Blick auf die kulturelle Reproduktion wird die Trennung zwischen »uns« und »denen« durch soziale Konstruktionen von Männlichkeit, Weiblichkeit und Sexualität aufrechterhalten, die als für die Nation zweckmäßig erachtet werden. In diesem Sinne erfüllen Frauen die strukturelle Funktion eines »Grenzschatzes«, indem sie Kollektivität verkörpern. Daraus ergeben sich spezifische Erwartungen bezüglich kultureller Codes von Kleidungsstilen und Verhaltensweisen. Mit diesem theoretischen Gerüst können wir verstehen, wie Geschlechterbeziehungen die Formation aller nationalen und kulturellen Einheiten bedingen. Oder: Wie Geschlecht im Verhältnis zu nationalen und kulturellen Formationen zustande kommt und umgekehrt, wie sich Vorstellungen von Nation und Kultur im Verhältnis zu Geschlecht entwickeln.

All dies liefert uns einen ersten Hinweis darauf, wie der Fokus auf muslimische Frauen (und das Kopftuch) in den gegenwärtigen Multikulturalismusdebatten verstanden werden kann. Geschlechterbeziehungen oder die Zuschreibung spezifischer Geschlechterraiser dienen als Grenzlinien, denen eine zentrale Funktion im Prozess zukommt, in dem die betroffene Gruppe zum Anderen gemacht wird. Darüber hinaus wird diese Gruppe überhaupt erst im Zuge des Othering als Gruppe erzeugt und gefestigt. Durch die Auseinandersetzung mit der Frage des Kopftuches oder, mit Foucault gesprochen, durch dessen »Problematisierung« (1984) wird der vergeschlechtlichte Charakter der Nation einmal entlang der Linie von angemessenen vs. unangemessenen Präsentationsweisen des weiblichen Körpers in der öffentlichen Sphäre betont. Zugleich tritt durch dieselben vergeschlechtlichten Register die primäre Form zutage, wie das Andere adressiert und konstruiert wird (Scott 2007). Weit über eine Darstellung von muslimischen Frauen hinaus dienen die vergeschlechtlichten Dimensionen einer Multikulturalismusdebatte damit als Re-Inszenierung der geschlechtlichen und sexuellen Grenzen der Nation.

## **IST DAS KOPFTUCH EMANZIPATORISCH ODER UNTERDRÜCKEND?**

Die Kopftuchdebatte war ein zentraler Topos, zu dem wir uns in die Multikulturalismusdebatten eingebracht haben. Wie in vielen anderen westeuropäischen Ländern wurde der *Hijab* als religiöse Praxis auch in Belgien zu

---

2 | Als nur eines von vielen Beispielen dafür, wie das demografische Argument in Diskussionen um Kultur, Multikulturalismus und Zivilisation wirkt, siehe Samuel Huntingtons berühmt-berüchtigte These vom »Kampf der Kulturen« (2002 [1997]).

einem Hauptzeichen dafür, was als eine wachsende Sichtbarkeit des Islams im öffentlichen Bereich wahrgenommen wird. Die belgische Debatte orientiert sich stark am Verlauf der entsprechenden Debatte seines südlichen Nachbarn, Frankreich. Während die erste Episode der französischen Kopftuchdebatte von 1989 bis 1992 das zum großen Teil frankophone Publikum in Belgien beeinflusste, bekam die Debatte zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine solch breite nationale Dimension, dass sowohl frankophone als auch flämische Protagonist\_innen angesprochen wurden.<sup>3</sup> Der Verlauf dieser unterschiedlichen Episoden war geprägt durch zwei allgemeine Fragen: zum einen die nach weiblicher Emanzipation und dem *Hijab* als potenziellem Mittel der Unterdrückung. Zum anderen ging es um die Frage nach der Vereinbarkeit des *Hijabs* mit der Neutralität der öffentlichen Sphäre. Die erste Frage war vor allem entscheidend für Verhandlungen zum *Hijab* in Schulen und für die Rechtfertigung der Verbote, wie es vergleichbare in Frankreich gegeben hatte. Während in Belgien keine generelle (nationale) Regelung mit Blick auf den *Hijab* eingeführt wurde, verbietet eine überwältigende Anzahl an öffentlichen und privaten Schulen diese Praxis.<sup>4</sup> Zumeist wird diese Maßnahme mit Verweis auf einen durch junge muslimische Frauen erfahrenen sozialen Druck zur Verschleierung oder auf Fälle von erzwungener Verschleierung gerechtfertigt.<sup>5</sup> Daneben ist die Neutralität der öffentlichen Sphäre ein weiteres wichtiges Argument, das sich in der Diskussion wiederholt. Während dieses Argument jedoch nicht durchgängig in Verbindung zu Schülerinnen verwendet wurde, diente es jedoch dazu, das Verbot des Kopftuches für Beamtinnen und Lehrerinnen zu rechtfertigen.

Zu verschiedenen Gelegenheiten wurden wir Autorinnen dazu eingeladen bzw. haben wir uns selbst eingeladen, um in dieses polemische Setting einzugreifen. Wir nahmen in diesen Kontexten zumeist defensive Positionen ein. Auf die Annahmen, dass verschleierte Frauen »Opfer sozialen Zwangs (oder der Tradition)« seien oder unter Varianten von »falschem Bewusstsein« litten, wenn sie denken, dass sie sich dazu »entschieden« haben, sich zu verschleiern<sup>6</sup>, entgegneten wir, dass die Handlungsmacht dieser Frauen komplex sei,

**3** | Für einen Überblick zur belgischen Kopftuchdebatte siehe Longman 2003 und Fadil 2004.

**4** | 40 Prozent aller Schulen in Belgien werden direkt von öffentlichen Behörden getragen und finanziert. 60 Prozent werden getragen durch lokale Gemeinschaften (zumeist katholische Kirchen und Organisationen) und öffentlich finanziert.

**5** | Dieses Argument spielte eine zentrale Rolle bei der Entscheidung des Bildungsrates flämischer öffentlicher Schulen für ein allgemeines Verbot, nachdem ein ähnliches, heftig umstrittenes Verbot durch das Königliche Athenäum von Antwerpen im Juni 2009 verabschiedet wurde. Für Darstellungen zum »Kopftuchverbot« in flämischen öffentlichen Schulen siehe Fadil 2011.

**6** | Als ein Beispiel für diese Art von Argumentation siehe Van Istendael 2008.

und verwiesen auf Geschichten von starken, emanzipierten Frauen, die sich bewusst für den Schleier entschieden hatten. Auf die Beschreibungen von verschleierten muslimischen Frauen als »Fundamentalistinnen« oder »Übeltäterinnen« reagierten wir, indem wir in unseren akademischen und öffentlichen Interventionen deutlich machten, dass oft genau diese Frauen die Grundlagen für neue Varianten des Feminismus etablierten, in denen Islam und feministisches Engagement zusammenlaufen und zugleich neue Formen von Subjektivität begründet werden (Bracke 2007 und 2011; Fadil 2008a). Nach nahezu einem Jahrzehnt des Debattierens um »das Kopftuch« und »verschleierte Frauen« haben wir inzwischen einen Punkt intellektueller und politischer Erschöpfung erreicht. Es ist die Art von Erschöpfung, die nicht nur durch das ständige Wiederholen der immer selben Argumente in einem Kontext verursacht ist, in dem hegemoniale Vorstellungen von Frauen und Islam anhaltend durch Rassismus geprägt und geformt werden. Die Erschöpfung entsteht auch durch unser zunehmendes Bewusstsein über die paradoxe Rolle, die wir als Akademikerinnen einnehmen, wenn wir versuchen, die Stimmen von Frauen zu verteidigen, die viel zu häufig als problematisch ausgesondert werden. Denn letztlich reproduzieren wir damit eben diese Voraussetzungen und Begriffe, die für die einseitige Befragung von »verschleierten Frauen« mitverantwortlich sind.

Das erste Problem zeigt sich darin, wie unsere Interventionen absichtlich oder unabsichtlich zu der Problematisierung des Kopftuches und verschleierter Frauen beitragen. Durch die Verwendung des Begriffes »Problematisierung« verweisen wir auf den Foucault'schen Ansatz. Demnach ist zu untersuchen, wie in einem spezifischen historischen Moment bestimmte Praktiken zum Anlass von Besorgnis und Debatten gemacht werden. Statt auf die Existenz eines bestimmten Problems zu deuten, betont Problematisierung die Etablierung einer Reihe wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Diskurse und institutioneller Praktiken, die darauf abzielen, ein besonderes Verhalten als einen Gegenstand der Besorgnis herauszustellen und zu regulieren. Dies bedeutet auch, dass der Ausbruch gesellschaftlicher Kontroversen nicht allein als Resultat der bloßen Erscheinung spezifischer sozialer Phänomene und Praktiken verstanden werden kann. Vielmehr bilden soziale Kontroversen eben den Prozess, durch den bestimmte Praktiken zu »sozialen Problemen« und infolgedessen zum Ziel einer Reihe biopolitischer Regulationen werden.<sup>7</sup> Für Foucault ist die Veränderung eines spezifischen Phänomens in ein

---

7 | Obwohl Foucault die Frage von Problematisierung nicht zwangsläufig mit biopolitischen Regulationen verknüpft, sondern die Verwendung des Begriffes auf eine spezifische Machtform im 18. Jahrhundert beschränkt, möchten wir hier einen Standpunkt einnehmen, der beide Fragen miteinander verbindet.

»soziales Problem« kein neutrales Unterfangen, sondern sie ist eng verbunden mit der Etablierung spezieller regulierender Ideen bzw. mit einem Wahrheitsregime. Auf unseren Fall übertragen bedeutet dies, dass es nicht mehr um die Frage geht, ob das Kopftuch nun das Prinzip der Neutralität oder das Prinzip der Frauenemanzipation beeinträchtigt oder nicht. Dieser Perspektive folgend, trägt der *Hijab* an sich keine soziale Bedeutung. Die Praxis des Verschleierns wird durch einen besonderen diskursiven Apparat zu einem bedeutsamen Akt gemacht. Damit stellt sich eine ganz neue Frage: Wie sind solche Verständnisse von Neutralität und Emanzipation zu behandeln, die dadurch erzeugt werden, dass verschleierte Frauen ausgesondert und zum Gegenstand von Debatten gemacht werden? In anderen Worten besteht unsere Aufgabe eher darin, die Funktionen der Kopftuchdebatte für die Erzeugung einer (spezifischen Vorstellung von) »Neutralität« einerseits und einer »emanzipierten Geschlechtsidentität« andererseits zu verstehen. Außerdem müssen wir der Frage nachgehen, wie diese beiden Ebenen als miteinander verwoben begriffen werden. Unterschiedliche Analysen haben gezeigt, wie durch das Adressieren der Frage nach dem *Hijab* die Konturen von Nation und Emanzipation mithilfe ausschließender Begriffe neu definiert werden (siehe etwa Scott 2007; Moors 2009). Allein der Akt des Adressierens an das Kopftuch, egal ob in Zustimmung oder Ablehnung, trägt dazu bei, dass und wie diese Bekleidungspraxis unter anderen Praktiken herausgegriffen und ihr ein Status der *Außergewöhnlichkeit* zugeschrieben wird.<sup>8</sup> Wie Nadia Fadil an anderer Stelle argumentiert, werden innerhalb dieses diskursiven Regimes nicht-verschleierte Frauenkörper mit dem Status der ontologischen Neutralität versehen. Gleichzeitig wird Verschleierung zu einem Hindernis für die Homogenität des Raumes, womit sowohl die Herstellung eines »neutralen« öffentlichen Raumes in den Blick genommen wird als auch die Herstellung dessen, was als emanzipierter weiblicher Körper gelten kann (Fadil 2011).

Ein zweites Problem besteht in der Rahmung dieser Praxis. Befürworter\_innen des Kopftuchverbotes beziehen sich zumeist darauf, dass der *Hijab* ein religiöses und politisches Symbol sei, das das Prinzip der Neutralität verletze. Gegner\_innen des Verbotes, wie wir es sind, zielen darauf ab, diese Behauptungen dadurch zu hinterfragen, dass der zugrunde liegende religiöse Charakter dieser Praxis betont und damit zugleich ihre konstitutionelle Absicherung geltend gemacht wird. Unsere Abhängigkeit von der juristischen Sprache der Grundrechte, inklusive des Rechts auf Religionsfreiheit, reflektiert das epistemische Gewicht, das auf diesem Diskurs liegt. Es geht nicht nur darum, für bestimmte Ansprüche einzustehen, sondern auch darum, diese überhaupt

---

**8** | Wir entleihen dieses Verständnis von Außergewöhnlichkeit Mayanthi Fernando 2009.

verständlich zu machen. Die Idee, dass alle Individuen »frei« sind, ihre Religiosität zu wählen und auszuüben, wird gemeinhin als Grundstein liberaler Demokratie betrachtet und ermöglicht die Artikulation unterschiedlicher Forderungen, die sich unter ihrer Schirmherrschaft befinden. Indem wir uns gegen das einsetzen, was wir als »erzwungene Entschleierung« bezeichnen, verwenden wir dieselbe liberale Taxonomie, um verschleierte Frauen zu verteidigen. Dennoch konfrontiert uns dieser Rückgriff auf die liberale Sprache des Rechts mit mehreren Dilemmata, die mit den performativen Effekten der Rahmung des Kopftuches primär als religiösem Recht verbunden sind.<sup>9</sup>

An erster Stelle wird durch diese Debatten die Praxis der Verschleierung in ihrer Bedeutung fixiert, entweder als ein Symbol oder als eine religiöse Praxis. Damit wird die große Spannweite an Bedeutungen, die sie einzunehmen vermag, verdeckt. Verschiedene Studien haben gezeigt, dass das Kopftuch tatsächlich sehr unterschiedliche Dinge bedeuten kann. Während es als zentraler Bestandteil einer Ökonomie frommen Verhaltens dient (Amir-Moazami 2007; Amiraux 2003; Jouili/Amir-Moazami 2006), kann es zugleich auch Teil einer offenkundigeren Bestätigung der eigenen muslimischen Identität sein. Es kann aber auch als Bekleidungspraxis dienen, die eine moderne muslimische Identität überhaupt erst ermöglicht (siehe etwa Navaro-Yashin 2002 oder Tarlo 2007). Ferner tragen wir mit einer primären Adressierung des Kopftuches als einer religiösen Praxis, die als wesentlich für eine muslimische Identität betrachtet wird, ungewollt zur Fixierung der Praxis als »islamisch« bei und bestärken auf diese Weise Behauptungen über »Authentizität«. In der Wissenschaft sowie in Frauenbewegungen und im Feminismus gibt es mittlerweile eine lange Geschichte der Kritik an der kolonialen Tradition, in der der *Hijab* (oder andere Praktiken) als essentielle Attribute muslimischer Identität konstruiert wurden. Ebenfalls wurde vielfach untersucht, wie die koloniale Markierung von muslimischen Frauen als »religiöse Andere« für diesen Prozess von zentraler Bedeutung war.<sup>10</sup> Den *Hijab* primär in Begriffen einer religiösen Praxis zu beschreiben, die insbesondere mit der Bestätigung einer muslimischen Identität verbunden ist, riskiert, die vielschichten Bedeutungen des *Hijab* einseitig zu fixieren. Eine solche Argumentation trägt damit zur anhaltenden

---

**9** | Wir beziehen uns hier auf die Arbeit von Wissenschaftler\_innen, die aufgezeigt haben, wie der Menschenrechtsdiskurs nicht nur individuelle Handlungsfähigkeit ermöglicht, sondern zugleich auch als das Vehikel dient, mit dem Staatsgewalt operiert. Siehe etwa Brown 2004.

**10** | Siehe für diese Beispiele Leila Ahmeds bahnbrechenden historischen Beitrag dazu, wie der *Hijab* als eine religiöse Praxis konstruiert wurde, die durch Modernisierung und koloniale Diskurse in essentieller Weise an die muslimische Identität gebunden ist (Ahmed 1991). Für ein ähnliches Argument, jedoch mit einem anderen Beispiel (in diesem Fall das des *Sati* – der Witwenverbrennung – in Indien) siehe Mani 1989.

kolonialen Rahmung des Islams bei und macht deutlich, wie diese durch Geschlecht strukturiert wird. Dies war in allen Multikulturalismusdebatten zu beobachten.

Das Tragen des Kopftuchs als ein »religiöses Recht« oder als »religiöse Freiheit« zu verteidigen, rahmt diese Praxis außerdem mithilfe eines spezifischen (liberalen) Vokabulars (siehe auch Sultan Doughan und Hannah Tzuberi in diesem Band). Doch eben diese Begriffe implizieren ein besonderes Verständnis von Handlungsmacht, das die ethischen und politischen Positionen der betroffenen Frauen nicht vollständig erfasst. Ein zentrales Argument vieler unserer Interventionen bestand darin, die oft postulierte Behauptung, dass sich verschleierte Frauen nicht freiwillig oder bewusst dieser Bekleidungspraxis unterwürfen, zu korrigieren. Eine solche Behauptung basiert üblicherweise auf der Annahme von »Zwang« (erzwungene Verschleierung) oder von »falschem Bewusstsein«. Beides verweist auf die Machtbeziehungen, in die Verschleierungspraxen eingebettet sind und die allzu oft von ihren Verteidiger\_innen oder von verschleierten Frauen selbst untergraben werden.<sup>11</sup> Diese Argumentationen sind deswegen problematisch, weil sie Fragen von Macht und Regulierung ausschließlich in den Fällen von Verschleierung sehen, aber niemals etwa in den Fällen von Nichtverschleierung oder Entschleierung, die als Reflexionen eines intrinsischen und autonomen Willens betrachtet werden. Dies konfrontiert uns zugleich mit einem diskursiven Feld, auf dem uns nicht viel anderes übrig bleibt, als zu argumentieren und empirisch zu belegen, dass bedeckte muslimische Frauen »aktiv Handelnde« ihres Schicksals sind. Es ist besonders diese letzte Position, der wir uns kritisch zuwenden möchten. Denn diese Position wiederholt ein naturalisiertes (humanistisches) Verständnis vom handelnden Subjekt und vom »autonomen Willen«, das außerhalb jeglicher Machtstrukturen existiert. Sie ist damit daran beteiligt, die anderen Stimmen unverständlich zu halten, die sich eben nicht mühelos in die liberale und säkulare Grammatik einfügen, die herrschenden Vorstellungen von Handlungsmacht zugrunde liegen.

Wenn wir argumentieren, dass muslimische Frauen den Schleier aus freiem Willen anlegen, reproduzieren wir das gleiche Modell von Handlungsmacht, auf dem die problematischen Annahmen von »falschem Bewusstsein« oder »Zwang« beruhen. Dieses Modell stellt die Frage von individueller Wahl jener von Machtstrukturen gegenüber (Mahmood 2005; Bracke 2008). Solch ein Verständnis von Handlungsmacht wurde allerdings längst durch komplexere post-*Althusser'sche* Verständnisse von der Beziehung des Subjekts zu

---

11 | Ein junges Beispiel für eine solche Kritik findet sich etwa bei Marnia Lazreg (2009).

Ideologie und Macht ernsthaft herausgefordert.<sup>12</sup> Mit dieser Perspektive wird jede Beziehung zum Selbst als durch Normen und Machtstrukturen vermittelt begriffen (Butler 1990). Alle »Entscheidungen« oder körperlichen Praktiken sind demnach als Ergebnisse herrschender normativer Ideale und regulativer Strukturen zu betrachten. Im Weiteren greifen wir durch die Betonung des »autonomen Willens« der beteiligten Frauen sehr stark auf ein liberal-normatives Bezugswerk zurück. Dieses Repertoire betrachtet etliche Konzepte, wie etwa die Emanzipation von Frauen, die Trennung von Kirche und Staat sowie die Meinungsfreiheit, als Kern dessen, was als »modern« oder »europäisch« gilt. Dieses Bezugswerk geht davon aus, dass die Bedeutung dieser Konzepte bereits klar ist, verhindert damit deren anhaltende Entfaltung und Ausleuchtung ihrer Streitigkeit und erhebt alleinigen Anspruch auf ihre Bedeutung. Die Herausforderung liegt nun darin, verschleierte Frauen und das Kopftuch an diesem liberalen Bezugswerk zu messen, um über ihre Integration in die Gemeinschaft von Bürger\_innen zu befinden (siehe Schirin Amir-Moazami in diesem Band). Während die Verteidiger\_innen des Kopftuchverbotes den *Hijab* als grundsätzlich unvereinbar mit diesem liberalen Apparat betrachten, versuchen Vertreter\_innen des »Rechts auf Verschleierung« zu zeigen, warum verschleierte Frauen in der Tat diesen liberalen Anforderungen gerecht werden und bestens in den gemäß liberaler Standards definierten liberalen Raum integriert werden können.

Letztlich geht es allerdings um die entscheidende Frage, ob es überhaupt jenseits der hegemonialen liberalen Grammatik Begründungsmöglichkeiten gibt. Während wir immer wieder starke Argumente gegen die Gleichsetzung des Kopftuches mit der Unterdrückung von Frauen vorgebracht haben, war uns beiden nicht recht wohl dabei, mit demselben liberalen Vokabular argumentieren zu müssen, um die emanzipative Bedeutung des Kopftuches hervorzuheben. Denn letztlich sind wir der Überzeugung, dass ein Kleidungsstück an sich weder unterdrückend noch emanzipatorisch sein kann (Asad 2006). Dies ist im Grunde keine bahnbrechende Erkenntnis. In den sogenannten Kopftuchdebatten geht sie aber immer wieder verloren. Die Bedeutung des Kopftuches ist stets kontextabhängig, wobei der Kontext aus interpretativen Rahmenbedingungen besteht, die das Bezugssystem der Handelnden selbst und die materiellen Bedingungen sowie deren Zusammenspiel beinhalten. Eine weit wichtigere Auseinandersetzung zeigt sich jedoch darin, dass der dominante Rahmen es auch uns unmöglich macht, jene verschiedenen Stimmen

---

**12** | Siehe insbesondere die Überlegungen von Michel Foucault (1980) zur Frage der Ideologie sowie seine Kritik an den Weisen, wie dieses Konzept von einer bereits bestehenden, immanenten Substanz bewusster Subjekte ausgeht, die von normativen Strukturen unberührt bleiben.



und Möglichkeiten überhaupt aufzuzeigen und verstehbar zu machen, die sich nicht in das liberale Raster einfügen. Für viele Frauen, denen wir während unserer Arbeit begegneten, ist das Tragen des *Hijabs* nicht einfach eine Frage der freien Wahl. Vielmehr wurde es vielfach als »Pflicht« einer tugendhaften Lebensführung begriffen, die die Frauen pflegen, um »Gott zu gefallen« (Fadil 2008b; Bracke 2008).

Es stellt sich entsprechend die Frage, wie wir diesen Stimmen gerecht werden können, ohne das Narrativ der »Unterwerfung« zu wiederholen, etwa indem wir sie lediglich als einen Ermächtigungsdiskurs begreifen, der »echte Handlungsmacht« (Hollywood 2004) ausblendet, oder indem wir diese Stimmen gar als Beweise für den Mangel an Handlungsmacht begreifen. Wir sind also mit der Frage konfrontiert, wie diese Stimmen entsprechend ihrer spezifischen Bedingungen verständlich gemacht werden können.

Die wegweisende Arbeit von Saba Mahmood (2005) zeigt eine schlagkräftige Kritik daran auf, wie hegemoniale Vorstellungen von Handlungsmacht an der Teleologie liberaler Emanzipationsbegriffe leiden. Sie versucht dies deutlich zu machen, indem sie der Verknüpfung von politischer und moralischer Autonomie des Subjekts und Macht nachgeht. Mahmood argumentiert, dass dieses Model von Handlungsmacht, trotz all der wichtigen Erkenntnisse, die es befördert hat, unsere Fähigkeit einschränkt, die Lebensrealitäten bestimmter Subjekte zu begreifen. Besonders gilt dies für Frauen, deren Subjektivität durch neoliberale Traditionen geprägt wurde. Genauer liegt das konzeptionelle Problem darin, dass Handlungsmacht in erster Linie als »Widerstand zur Macht« verstanden wird. Wenn die Entscheidung von Frauen zum Tragen des *Hijabs* als die Ausübung ihrer Handlungsmacht betrachtet wird, so folgt durch die Adressierung weiblicher Handlungsmacht in ihrer feministischen Lesart auch, dass eine solche Entscheidung als »Widerstand zur Macht« und »Emanzipation« begriffen werden soll. Die Frage, ob das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch ist, wird dann zugunsten von Emanzipation aufgelöst. Dennoch ist genau diese Assoziationskette problematisch und nötigt uns dazu, die zugrunde liegende Vorstellung von Handlungsmacht zu überdenken.

Die Arbeit von Mahmood setzt sich dieser theoretischen Herausforderung aus und konzeptualisiert Handlungsmacht als eine Fähigkeit zu handeln, die historisch spezifische Beziehungen von Unterordnung ermöglicht und erschafft. Eine so verstandene Handlungsmacht fokussiert auf die Kapazitäten und Fähigkeiten, die notwendig sind, um bestimmte Handlungen (etwa auch in Form von Widerstand) auszuüben. Zugleich erkennt sie, dass Handlungsmodalitäten stets eng mit den historisch und kulturell spezifischen Bereichen verknüpft sind, durch die ein Subjekt geformt wird (Mahmood 2001).

Die Frage, ob das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch ist, basiert insofern auf einer problematischen Vorstellung von Handlungsmacht. Die Frage selbst scheint zu suggerieren, dass es einer unterdrückten Frau an

Handlungsmacht fehle. Wird ihre Handlungsmacht hingegen (an)erkannt, dann wird sie durch diese Frage auf der Seite der Emanzipation verortet. Damit schließt die Frage prinzipiell die Möglichkeit aus, ihre Handlungsmacht zu verstehen und zugleich anzuerkennen, dass Emanzipation und Handlungsmacht signifikant unterschiedliche Dinge darstellen. Ungeachtet davon werden Argumente voreilig auf der Seite von »Unterdrückung« verortet, sobald sie liberale Entwürfe von Emanzipation meiden oder hinterfragen. Dies spiegelt bereits die hegemoniale Position in diesem Kontext wider, zumal die durch die Frage suggerierte Symmetrie tatsächlich keine wirkliche Symmetrie vorherrschender Meinungen beschreibt. Dadurch wird die Handlungsmacht von verschleierte Frauen erneut bestritten. Die taktische Verteidigung der emanzipativen Bedeutung des Kopftuches, um der Vorherrschaft der Unterdrückungsargumente etwas entgegenzuhalten, scheidet jedoch schlussendlich genau an den oben beschriebenen Spannungen, die sich aus dem vorherrschenden Verständnis von Handlungsmacht ergeben. Jedes Verständnis von Handlungsmacht, das einen solchen Emanzipationsbegriff verwendet, basiert bereits auf der Annahme, dass ein Subjekt sich seiner bzw. ihrer »partikularen« (kulturellen, religiösen usw.) Anbindungen zu entledigen habe.

## FAZIT

Dieser Text untersuchte die vergeschlechtlichten Konturen der Multikulturalismusdebatte anhand des Kopftuches, das zu einem Hauptstreitpunkt in unterschiedlichen westeuropäischen Ländern geworden ist. Das Ziel dieser Untersuchung war es nicht, die unterschiedlichen, in diesen Debatten vorgebrachten Argumente zu analysieren, sondern vielmehr eine Kritik an den Rastern anzubieten, die diese Debatten organisieren. Außerdem ging es uns darum, die epistemischen Effekte dieser Raster auf unser eigenes Verständnis vom *Hijab* und damit auch unsere Rolle als Wissenschaftlerinnen und öffentliche Intellektuelle zu betrachten. Wir untersuchten, wie diese Debatten um das Kopftuch dazu beitragen, ein säkulares Verständnis des öffentlichen Raumes zu beschreiben und zu artikulieren, durch das Säkularismus gemäß höchst distinkter und exklusiver Begriffe neu definiert wird (siehe auch Bracke/Fadil 2009).

Die Kontroversen um das Kopftuch sollten weder nur dazu anregen, uns allein mit den gelebten Realitäten verschleierter muslimischer Frauen auseinanderzusetzen. Noch adressieren sie lediglich die praktischen Anliegen, die sich um diese Praxis herum ergeben mögen. Vielmehr bilden sie diskursive Momente, in denen durch den Ausschluss dieser spezifischen Bekleidungspraxis und ihrer Subjekte nationale Vorstellungswelten konstruiert werden. Die Untersuchung ließ uns die dominanten Rahmen infrage stellen, durch welche die

Stimmen von verschleierte[n] muslimischen Frauen verstehbar gemacht werden können. Insbesondere gilt dies für die zentrale Rolle der rechtlichen Sprache. Obwohl wir die Handlungsmacht nicht abstreiten, die durch diese Raster ermöglicht wird, fragen wir zugleich nach den begrenzenden Eigenschaften der semiotischen Fixierung auf den *Hijab* sowie des Konzepts von Handlungsmacht, das dieses Vokabular von (liberalen) Rechten untermauert.<sup>13</sup> Die Arbeit von Mahmood hinterfragt in überzeugender Weise, wie das vorherrschende Konzept von Handlungsmacht sowie dessen Gebrauch in feministischer Wissenschaft durch ein besonderes Verständnis von Widerstand und demzufolge von Emanzipation geprägt werden. Tatsächlich unterminiert eine Referenz auf Emanzipation von Beginn an das Argument, dass das Kopftuch emanzipativ sei. Denn die herrschende Vorstellung von Emanzipation beruht auf der Annahme, dass das Subjekt sich seiner bzw. ihrer »partikularen« Anbindungen, und damit bis auf Widerruf dem Kopftuch, zu entledigen habe.

Diese Beobachtungen bringen uns konsequenterweise wieder einmal zu der Fragestellung von Gayatri Chakravorty Spivak nach der Fähigkeit der Subalternen, zu sprechen oder, um präziser zu sein, der eigenen Stimme Gehör zu verschaffen. Angesichts der hegemonialen Struktur der liberalen Grammatik bleibt die Frage, wie wir diese Stimmen innerhalb einer diskursiven Anordnung verstehbar machen können, die entlang liberaler Begriffe definiert, was als Emanzipation gilt, und schon die Idee vom »eigensinnigen Subjekt« durch eben diese Begriffe konzeptualisiert. Anstatt eindeutige Antworten auf diese bedeutsame Fragestellung zu liefern, möchten wir mit einer Ansammlung von rhetorischen Fragen schließen, die uns zum Nachdenken über die Facetten dieser Herausforderung einlädt. Das oberste Anliegen bildet der »Übersetzungsprozess«, der versucht, diese Stimmen verstehbar zu machen. Was geschieht bei diesem Prozess? Was geht dabei verloren und wie werden spezifische Praktiken um- oder neu gedeutet? Welche Stimmen werden warum beobachtet? Wie kann die liberale Grammatik in ihren Potenzialen, aber auch in ihrer eigenen normativen Besonderheit situiert werden? Wie lassen sich auch die Ausschlussmechanismen dieser liberalen Grammatik verstehen, ohne dabei aus dem Blick zu verlieren, wie alle Lebensweisen zugleich durch sie geformt werden? Wie können wir der Falle der Essentialisierung entgehen, diese nicht(an)erkannten Stimmen zu verklären? Und schlussendlich: Welche Rolle spielt Kritik, und wie können wir eine Kritik formulieren, die einen neuen

---

**13** | Diese Beobachtung entspricht der Analyse der performativen Effekte des Gebrauchs juristischer Sprache aus dem Feld der Antidiskriminierung bei der Mobilisierung von Muslim\_innen gegen anstößige Bilder während der Unruhen um die dänischen Mohammed-Karikaturen im Jahr 2005 von Saba Mahmood. Für einen ausführlicheren Bericht siehe Mahmood 2009.

Essentialismus oder Identitätsdiskurse zurückweist und stattdessen ein wirksames Instrument zur Befragung der hegemonialen Strukturen liberal-säkularer Grammatik liefert?

Die Prämisse dieser Fragen und damit auch dieses Aufsatzes lautet, dass die Rahmung eine entscheidende Rolle dabei spielt, wie soziale Wirklichkeit betrachtet wird. Unsere Beteiligung an öffentlichen Debatten hat uns immer wieder gelehrt, dass dies keine verbreitete Argumentationslinie darstellt. Sie fügt sich eben nicht reibungslos in eine angemessene Aussage ein, noch ist sie leicht zu verstehen. Im Lichte zunehmender nationalistischer, rassistischer und ausgrenzender Dynamiken in europäischen Gesellschaften sind wir jedoch mehr und mehr davon überzeugt, dass die kritische Befragung hegemonialer Raster eine der wichtigsten und zentralsten Aufgaben der Wissenschaft darstellt. Und all jenen, die nach Alternativen fragen – »Welche Fragen sollen wir diskutieren, wenn es nicht die ist, ob Kopftücher unterdrückend oder emanzipativ sind?« –, entgegnen wir, dass dies eine Sache des kollektiven Gespräches zu sein hat, in dem ausgeschlossene und marginalisierte Perspektiven hervorgehoben werden. Dieser Ausgangspunkt bringt selbstverständlich viele weitere Fragen mit sich. Etwa jene, wie solche Gespräche immer schon durch die Art und Weise, wie sie arrangiert bzw. von welcher Sprache sie abhängig sind, entlang von Machtbeziehungen strukturiert werden. Nichtsdestotrotz meinen wir, dass eine Auseinandersetzung genau mit diesen Fragen und über diese Gespräche unabdingbar ist.

*Übersetzung aus dem Englischen von Patricia Piberger*

## LITERATUR

- Ahmed, Leila (1991): *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Amiriaux, Valérie (2003): »Discours Voilés Sur Les Musulmanes En Europe. Comment Les Musulmanes Sont-ils Devenus Des Musulmanes?«, in: *Social Compass* 50,1, S. 85-96.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: transcript.
- Asad, Talal (2006): »Trying to Understand French Secularism«, in: Hent de Vries/Lawrence E. Sullivan (Hg.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, New York City, NY: Fordham University Press.
- Blommaert, Jan/Verschueren, Jef (1998): *Debating Diversity. Analysing the Discourse of Tolerance*, London: Routledge.
- Botman, Maayke/Jouwe, Nancy/Wekker, Gloria (Hg.) (2001): *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten en vluchtelingen vrouwen beweging in*

- Nederland, Amsterdam: KIT Publishers i.s.m. Expertisecentrum GEM en E-Quality.
- Bracke, Sarah (2007): »Feminisme en islam. Intersecties«, in: Inge Arteel/Heydi M. Müller/Machteld de Metsenaere/Sarah Bossaert (Hg.), *Vrouw(on) vriendelijk? Islam feministisch bekeken*, Brüssel: VUB-Press.
- Bracke, Sarah (2008): »Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ›Post-secular‹ Conjuncture«, in: *Theory, Culture & Society* 25,6, S. 51-67.
- Bracke, Sarah (2011): »Subjects of Debate. Secular and Sexual Exceptionalism and Muslim Women in the Netherlands« in: *Feminist Review* 98, S. 28-46.
- Bracke, Sarah/De Mul, Sarah (2009): »In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie«, in: Karel Arnaut/Sarah Bracke/Bambi Ceuppens/Sarah De Mul/Nadia Fadil/Meryem Kanmaz (Hg.), *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multicultureel Vlaanderen*, Amsterdam: Meulenhoff/Manteau.
- Bracke, Sarah/Fadil, Nadia (2009): »Tussen Dogma en Realiteit. Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen«, in: Karel Arnaut/Sarah Bracke/Bambi Ceuppens/Sarah De Mul/Nadia Fadil/Meryem Kanmaz (Hg.), *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen*, Amsterdam: Meulenhoff/Manteau, S. 93-110.
- Braidotti, Rosi/Wekker, Gloria (Hg.) (1996): *Praten in het donker: Multiculturalisme en anti racisme in feministisch perspectief*, Amsterdam: Kok Agora.
- Brown, Wendy (2004): »The most we can hope for...«. *Human Rights and the Politics of Fatalism*, in: *The South Atlantic Quarterly* 103,2/3, S. 451-463.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York City, NY: Routledge.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London: Verso.
- Coene, Gily/Longman, Chia (Hg.) (2005): *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent: Academia Press.
- Cohen, Joshua/Howard, Matthew/Nussbaum, Martha C. (Hg.) (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fadil, Nadia (2008a): »Witte Mannen tegen de hoofddoek«, in: *De Morgen* vom 09.09.2008: [www.demorgen.be/nieuws/witte-mannen-tegen-de-hoofddoek-b1b83c14/](http://www.demorgen.be/nieuws/witte-mannen-tegen-de-hoofddoek-b1b83c14/)
- Fadil, Nadia (2004): »Het hoofddoekendebate. Meer dan een debat over een stukje stof?«, in: *Ethische Perspectieven/Ethical Perspectives* 14,4, S. 373-386.
- Fadil, Nadia (2008b): *Submitting to God, Submitting to the Self. Secular and Religious Trajectories of Second-Generation Maghrebi in Belgium*. Unveröffentlichte Dissertation, Leuven.

- Fadil, Nadia (2011): »On not-/unveiling as an Ethical Practice«, in: *Feminist Review* 98, S. 83-109.
- Fernando, Mayanthi (2009): »Exceptional Citizens. Secular Muslim Women and the Politics of Difference in France«, in: *Social Anthropology* 17,4, S. 379-392.
- Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York City, NY: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1984): »Le souci de la vérité« (Interview mit François Ewald), *Magazine littéraire*, 207, Mai, S. 18-23.
- Foucault, Michel (1998): *The History of Sexuality 1. The Will to Knowledge*, London: Penguin Books.
- Goldberg, David Theo (Hg.) (1994): *Multiculturalism. A Critical Reader*, Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Hage, Ghassan (2000): *White Nation. Fantasies of White Supremacy in Multicultural Society*, London: Routledge.
- Hollywood, Amy (2004): »Gender, Agency and the Divine in Religious Historiography«, in: *The Journal of Religion* 84,4, S. 514-528.
- Huntington, Samuel (2002 [1997]): *The Clash of Civilizations and the Making of a World Order*, London: Simon and Shuster.
- Jouili, Jeanette S./Amir-Moazami, Schirin (2006): »Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany«, in: *Muslim World* 96, S. 617-642.
- Karel, Arnaut/Bracke, Sarah/Ceuppens, Bambi/De Mul, Sarah/Fadil, Nadia/Kanmaz, Meryem (Hg.) (2009): *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen*, Amsterdam: Meulenhoff/Manteau.
- Khosrokhavar, Farhad (1997): *L'Islam des Jeunes*, Paris: Flammarion.
- Lazreg, Marnia (2009): *Questioning the Veil. Open Letters to Muslim Women*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lentin, Alana/Titley, Gavan (2011): *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, London: Zed Books.
- Longman, Chia (2003): »Over our Heads? Muslim Women as Symbols and Agents in the Headscarf Debate in Flanders, Belgium«, in: *Social Justice. Anthropology, in Peace and Human Rights* 4,3-4, S. 300-332.
- Mahmood, Saba (2001): »Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent. Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival«, in: *Cultural Anthropology* 6,2, S. 202-236.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba (2009): »Religious Reason and Secular Affect. An Incommensurable Divide?«, in: *Critical Inquiry* 35, S. 836-862.
- Mani, Lata (1989): *Contentious Tradition. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, CA: University of California Press.

- Midden, Eva (2010): *Feminism in Multicultural Societies. An Analysis of Dutch Multicultural and Postsecular Developments and their Implications for Feminist Debates*. Unveröffentlichte Dissertation, Lancashire.
- Moors, Annelies (2009): »The Dutch and the Face-Veil. The Politics of Discomfort«, in: *Social Anthropology* 17,4, S. 393-408.
- Navaro-Yashin, Yael (2002): »The Market for Identities. Secularism, Islamism, Commodities« in: Deniz Kandiyoti/Ayşe Saktanber (Hg.), *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Schinkel, Willem (2008): *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, Kampen: Uitgeverij Klement.
- Scott, Joan Wallach (2007): *The Politics of the Veil*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Silvestri, Sara (2008): *Europe's Muslim Women. Potential, Aspirations and Challenges*, Brüssel: King Baudouin Foundation.
- Tarlo, Emma (2007): »Islamic Cosmopolitanism. The Sartorial Biographies of Three Muslim Women in London«, in: *Fashion Theory. The Journal of Dress, Body and Culture* 11,2, 3, S. 143-172.
- Van Istendael, Geert (2008): »Het masker van de dwang«, in: *De Standaard* vom 23.08.2008.
- Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender and Nation*, London: Sage.