GENDER OPEN REPOSITORIUM

Mission: impossible? Die Suche nach der „idealen Muslimin“. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden :

Marx, Daniela

2008

https://doi.org/10.25595/1736

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Marx, Daniela: *Mission: impossible? Die Suche nach der „idealen Muslimin“. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden :* , in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 17 (2008) Nr: 1, 55-67. DOI: https://doi.org/10.25595/1736.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Mission: impossible? Die Suche nach der „idealen Muslimin“

Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden

DANIELA MARX

In politischen und medialen Diskussionen um Einwanderung und Integration erfährt der Islam[1] in der Bundesrepublik seit einigen Jahren eine immense Beachtung. Insbesondere seit der sogenannten Leitkulturdebatte im Jahre 2000, verstärkt durch die Ereignisse des 11. September 2001 und die Kriege in Afghanistan und im Irak werden Muslime und Musliminnen bzw. die so genannte Kultur des Islam als prototypische Gegenspieler des Westens, als Versinnbildlichung des kulturell Differenten und vielfach auch des Feindes wahrgenommen. Aus den Niederlanden, dem ehemaligen multikulturellen Vorreiter in Europa, sind interessanterweise ähnliche Töne zu vernehmen: Auch dort wird in politischen und medialen Debatten spätestens seit Beginn der 2000er Jahre – und nicht erst seit dem viel diskutierten Mord an dem islamkritischen Regisseur Theo van Gogh – das „Scheitern der multikulturellen Gesellschaft“ postuliert und die Frage der (Un-)Vereinbarkeit des Islam mit der viel gepriesenen niederländischen Toleranz diskutiert.

Gegenstand dieser Debatten ist jedoch nicht ausschließlich die Ausgrenzung des Islam und von MuslimInnen – sie verweisen vielmehr auf einen zeitgleich und in engem Zusammenhang damit stehenden Prozess der (Re-)Formulierung einer deutschen bzw. europäischen Identität: Diese konstituiert sich explizit über die Schließung gegenüber dem Islam und MuslimInnen als das „Orientalische Andere, (das) nicht stigmatisiert (wird), weil es anders ist, sondern (...) ‚orientalisch' sein (muss), damit das europäische und nationale Selbst jeweils eine okzidental europäische ‚Identität' entwickeln kann“ (Dietze 2006, 236). Die territorial definierte Abgrenzung gegenüber dem äußeren Anderen wird dabei begleitet von einer zivilisatorisch-kulturell definierten Abgrenzung gegenüber dem Anderen im Inneren des Eigenen: So genannte christlich-abendländische Werte stehen an zentraler Stelle, wenn es um die Definition der Positionierung des Islam und von MuslimInnen in europäischen Einwanderungsländern wie Deutschland und den Niederlanden geht.

In beiden Ländern wird die Abgrenzung gegen den Islam dabei immer häufiger mit dem Verweis auf hierarchische Geschlechterverhältnisse begründet, die als Wesensmerkmal des Islam dargestellt werden: Die Geschlechterverhältnisse dienen als Katalysator, um die angenommene Differenz zwischen Angehörigen der so genannten islamischen und denjenigen der so genannten westlichen Kultur herzustellen und festzuschreiben. Dies zeigt sich nicht zuletzt anhand der medialen Aufmerksamkeit, die Islamkritikerinnen wie Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek zuteil wird, sowie am

Beispiel medialer und politischer Auseinandersetzungen um das Tragen eines Kopftuches und um gewaltförmige Akte gegenüber Frauen, die als „Zwangsehen" und „Ehrenmorde" dargestellt werden. Darüber hinaus spielen jedoch Verweise auf Toleranz und Meinungsfreiheit eine immer prominentere Rolle, wie zahlreiche diskursive Ereignisse der letzten Jahre (Karikaturenstreit, Absetzung der Oper Idomeneo, etc.) zeigen. Daraus resultiert eine Diskursformation, die „den Westen" als Hort der Aufklärung und Toleranz, des Respekts der Menschenrechte und insbesondere gleichberechtigter, emanzipatorisch strukturierter und gelebter Geschlechterverhältnisse dem Islam mit spiegelbildlich-negativen Zuschreibungen entgegensetzt.

Diese, mit Dietze (2006, 234ff.) als „neo-orientalistisch" zu bezeichnende Diskursformation stellt für FeministInnen eine Herausforderung dar: Sie sehen sich durch die vielfache Bezugnahme auf scheinbar feministische Argumentationen in Mainstream-Medien und Politik in die Position einer „Avantgarde abgrenzender Kulturkämpfe" (ebd., 239), also derjenigen Kämpfe versetzt, die derzeit in europäischen Einwanderungsländern im Zuge der (Neu-)Bestimmung einer so genannten westlich-abendländischen Identität ausgetragen werden.

Im Folgenden werde ich feministische diskursstrategische Reaktionen auf diese „neo-orientalistischen" Herausforderungen einer kritischen Betrachtung unterziehen. Am Beispiel des Umgangs mit dem Thema Islam in Deutschland und den Niederlanden in Medien mit feministischem Selbstverständnis werde ich zeigen, dass sich die aktuellen Auseinandersetzungen als Widerstreit unterschiedlicher feministischer „Rettungsszenarien"[2] lesen lassen. Diese Rettungsszenarien bewegen sich im Spannungsfeld zwischen rassismusaffinem Eurozentrismus und multikulturalismuskritischem, (neo-)liberalem „Neuem Realismus"[3] (Prins 2000a, 18ff.) einerseits sowie linksfeministischer Eurozentrismus-, Aufklärungs- und Okzidentalismuskritik andererseits.

Besondere Aufmerksamkeit möchte ich dabei dem Umstand widmen, dass sich – genauso wie in Mainstream-Medien – in feministischen Diskursen in den letzten Jahren immer häufiger Bezüge auf so genannte Erfahrungsexpertinnen finden, d.h. auf muslimische Frauen, die von ihren Erfahrungen mit dem Islam berichten: Ich werde zum einen der Frage nachgehen, welche Bedeutung dem Bezug auf diese Expertinnen von feministischer Seite für die Begründung und Legitimation verschiedener Zielformulierungen – im Folgenden als „Rettungsanliegen" benannt – zukommt. Zum anderen sollen aber auch die Dilemmata aufgezeigt werden, denen sich feministische Auseinandersetzungen mit den Themen Islam und MuslimInnen infolge dessen derzeit gegenüber sehen.

Im Rahmen meiner Arbeit nehme ich eine Wechselseitigkeit von Herstellungsprozessen des Eigenen und des Anderen an und berücksichtige damit, dass der feministische Umgang mit dem Thema Islam immer in engem Zusammenhang mit der eigenen feministischen Positionierung steht, diese herausfordert und sie auf spezifische Art und Weise konturiert. Insofern begreife ich die folgenden Ausführungen als Beitrag zu einer feministischen und – durch ihre Fokussierung auf eine feministische Mehr-

heitsperspektive – hegemoniekritischen Selbstreflexion im Sinne eines „kritischen Okzidentalismus“ (Dietze 2006).

Islamkritische Positionierungen

Die Kritik am Islam/Islamismus[4] findet sich vorrangig in den auflagenstärksten und bekanntesten, oft als „Sprachrohre des Feminismus“ wahrgenommenen feministischen Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden (Emma und Opzij), ist jedoch sowohl quantitativ als auch qualitativ insbesondere für den Umgang der Zeitschrift Emma mit dem Thema Islam/Islamismus von zentraler Bedeutung. Mit Hilfe eines an Gamson/Modigliani (1987, 1989) und Donati (2001) angelehnten und zudem diskurstheoretisch/wissenssoziologisch inspirierten frame-analytischen Verfahrens (Keller 2001) arbeitete ich im Rahmen meines Dissertationsprojektes Frames heraus, mit deren Hilfe islamkritische Positionierungen in feministischen Zeitschriften konstituiert werden. Sie legen folgende „Rollenverteilungen“ nahe und verweisen insofern auf ein erstes Rettungsszenario, das aus hegemonialen, nicht-feministischen Medien- und politischen Diskursen wohlbekannt ist:

Erstes Rettungsszenario: Rettung „der unterdrückten Muslimin“ vor dem „orientalischen Patriarchat“

Im Rahmen dieses ersten feministischen Szenarios wird der Islam pauschal und anknüpfend an historisch verankerte, „orientalistische“ (Said 1995) Vorstellungen im Sinne eines wesenhaften „orientalischen Patriarchats“ konstituiert. Damit wird muslimischen Frauen die Position der von repressiven kulturellen und/oder religiösen Traditionen sowie einem „entmündigendem Kollektiv“ Unterdrückten zugewiesen. Eine solche essenzialisierende Wahrnehmung des Islam basiert im untersuchten Material vorrangig auf Frames, die den Islam per se und vereinheitlichend als repressiv gegenüber Frauen und daher als absolutes Anderes des Westens konzipieren, muslimischen Frauen in der „Hierarchie der Opfer“ des Islamismus den „ersten Rang“ zuweisen und „das Kopftuch“ als primären symbolischen Ausdruck dieser unterdrückten Position ablehnen. Dies verweist auf ein Verständnis von Emanzipation, das mit dem Tragen eines Kopftuches nicht vereinbar scheint. Kopftuchtragende und sich als emanzipiert verstehende Musliminnen werden im Rahmen dieses Szenarios entsprechend als „Scheinfeministinnen“ konstituiert, die sich ihrer unterdrückten Position nur unzureichend bewusst sind. Die Abwertung von kopftuchtragenden Frauen impliziert jedoch deren Viktimisierung und Entsubjektivierung und weist den rettenden Feministinnen eine paternalistische Rolle zu. Dies zeigt beispielsweise eine viel zitierte Äußerung der Opzij-Chefredakteurin Cisca Dresselhuys, die ihr eigenes feministisches Engagement als „Handreichung“ für muslimische Frauen begreift, um das Kopftuch ablegen zu können (Lutz 2002, 16).[5] Der Status als Subjekt ihrer eigenen Befreiung sowie ein eigenes Verständnis von Feminismus und Emanzipation wird muslimischen Frauen damit abgesprochen.

Ein solches unilineares Emanzipationsverständnis beinhaltet sowohl einen unübersehbar universalistischen Impetus als auch die Auffassung, sexistische Unterdrückung sei als gesellschaftlicher Hauptwiderspruch zu verstehen. Die „fatalen, antiemanzipatorischen Effekte" eines solchen, insbesondere von Alice Schwarzer und der Zeitschrift Emma vertretenen „Hauptwiderspruchsfeminismus" wurden bereits an anderer Stelle ausführlich diskutiert (Marx 2006).
Islamkritische Positionierungen finden sich jedoch in feministischen Zeitschriften nicht nur in der bisher genannten expliziten und aus mainstreammedialen Diskursen spätestens seit dem Golfkrieg zu Beginn der 1990er Jahre bekannten Form – vielmehr ist seit einigen Jahren eine Diskursverlagerung zu konstatieren, die auf ein zweites, feministisches islamkritisches „Rettungsszenario" verweist:

Zweites Rettungsszenario: Rettung islamkritischer FeministInnen vor „multikulturalistischen Tabus"

Abweichend von dem vorhergehend skizzierten Szenario wird hier auf den eigenen, westlichen Handlungskontext fokussiert: Nicht der Islam/der Islamismus selbst ist der Gegenstand der Kritik, sondern diejenigen Angehörigen der deutschen und niederländischen Mehrheitsgesellschaft, die multikulturalistische Vorstellungen vertreten und damit, nach Ansicht der RetterInnen dieses Szenarios, eine „falsche Toleranz" etablieren bzw. mit ihrer „Solidarität den Fundamentalismus, die Intoleranz salonfähig" (Toker 1993b) machen.
Eine solche Ausrichtung der feministischen Kritik basiert im untersuchten Material vorrangig auf einem Frame, mit dessen Hilfe ein hartes Vorgehen gegen den Islam gefordert wird, der die so genannten westlichen Errungenschaften scheinbar bedroht. Multikulturalismus wird in diesem Zuge undifferenziert mit „falscher Toleranz" gleichgesetzt. Islamkritischen FeministInnen dagegen wird eine Vorreiterrolle dahin gehend zugeschrieben, die angenommene Bedrohung so genannter westlicher Errungenschaften „realistisch" einzuschätzen. Diese „realistische Einschätzung", so beklagen die RetterInnen in diesem Szenario, wird jedoch weder von VerfechterInnen des Multikulturalismus noch von antirassistisch engagierten FeministInnen honoriert, sondern vielmehr mit dem Vorwurf des Rassismus bedacht. Im Rahmen dieses zweiten Rettungsszenarios wird infolgedessen die „Enttabuisierung" der Kritik am Islam angestrebt.
Ausrichtung und Zielsetzung der feministischen Kritik innerhalb dieses Szenarios verweisen auf ihre deutliche Nähe zur Diskursstrategie des „Neuen Realismus", die in hegemonialen medialen und in politischen Debatten sowohl Deutschlands als auch der Niederlande präsent ist: Auch diese beruht auf der Behauptung, jegliches diskriminierende Sprechen über MuslimInnen sei durch integrationspolitische Vorgaben oder aufgrund eines auf Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus beruhenden „kollektiven schlechten Gewissens" tabuisiert und unterliege nun linkspolitischen, multikulturalistischen Forderungen nach Political Correctness. Unter Berufung auf ihr Recht der freien Meinungsäußerung begreifen sich VertreterInnen eines „Neuen

Realismus“ daran anschließend selbst als diejenigen, die den Mut haben, diese Tabus zu brechen und ohne Rücksicht auf die eventuelle Diskriminierung Anderer die „Wahrheit“ zu sagen. Als Ausgangspunkt ihrer islamkritischen Interventionen nehmen „Neue RealistInnen“ für sich eine verloren geglaubte „Unschuld“ in Anspruch, die sich dadurch auszeichnet, *nicht* durch moralische Vorstellungen, durch multikulturalistische Vorgaben, Political Correctness, durch Wissen über historische Ereignisse wie den Holocaust „vernebelt“ und insofern „unbeeinflusst durch politische Ideologien“ zu sein (Prins 2000a). Neu-realistische Positionierungen weisen zudem Merkmale auf, die es nahe legen, diese nicht nur als universalistisch und eurozentristisch, sondern auch als neoliberal zu bezeichnen: Dazu zählt insbesondere die Ablehnung von kollektiven Rechten zugunsten der größtmöglichen Freiheit des und der Einzelnen, die nicht nur die genannte Gegnerschaft zu multikulturalistischen Vorstellungen, sondern auch die Absolutsetzung des Rechtes auf die eigene Meinungsfreiheit zur Folge hat (de Leeuw/van Wichelen 2005).

Das zweite Rettungsszenario etabliert nun einen „Neuen Realismus“ in feministischer Wendung: Ausgangspunkt der Kritik neu-realistischer FeministInnen ist nicht eine im oben genannten Sinne unschuldige und objektive Position – es ist vielmehr das im ersten Rettungsszenario skizzierte Feminismusverständnis, das Sexismus als gesellschaftlichen Hauptwiderspruch begreift. Dieses Feminismus-Verständnis wird jedoch von Seiten „Neuer RealistInnen“ ebenfalls als unschuldig und objektiv konstruiert, indem sie sich als VertreterInnen eines „wahren Feminismus“ gerieren. Andere Feminismus-Konzeptionen, die die Verflochtenheit der verschiedenen existierenden Strukturkategorien bzw. der darauf aufbauenden Machtverhältnisse berücksichtigen, können daher aus neu-realistischer Perspektive konsequent abgelehnt werden: Ihnen wird Verrat im Sinne einer Abkehr von diesem als wahr bezeichneten, ausschließlich auf Antisexismus basierenden Feminismus vorgeworfen (Jurschik 1994, 2).

Solche feministisch gewendeten neu-realistischen Argumentationsweisen verweisen auf eine „Normalisierung“ des hegemonialen (westlichen, abendländischen) Feminismus (Lutz 2002). So haben nicht nur scheinbar feministische Argumente Eingang in leitkulturelle, mainstreammediale Verlautbarungen gefunden, sondern der hegemoniale Feminismus hat selbst eine normalisierende Bewegung vollzogen und weist sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden eine deutliche leitkulturelle Prägung auf.

Genauso wie der mainstreammediale „Neue Realismus“ erscheint der „feministische Neue Realismus“ als situierter Diskurs, der seine eigene Situiertheit, d.h. diejenige des ihm zugrunde liegenden Feminismusverständnisses verleugnet. Er erweist sich als rhetorische, diskursive Strategie, die versucht, ihre AdressatInnen durch die Berufung auf die Reinheit ihres feministischen Ansatzes von der Richtigkeit ihres partikularen Standpunktes zu überzeugen.

Die HelferInnen islamkritischer RetterInnen: So genannte ErfahrungsexpertInnen

Auffällig ist, dass zur Untermauerung der bisher genannten Rettungsanliegen sowohl in deutschen als auch in niederländischen Zeitschriften häufig mit der Berufung auf so genannte ErfahrungsexpertInnen (de Leeuw/van Wichelen 2005, 50) argumentiert wird, d.h. auf Frauen mit muslimischem Hintergrund, denen aufgrund ihrer biografischen, meist gewaltförmigen Erfahrung Kompetenz in Bezug auf das Thema Islam/Islamismus zugeschrieben wird.[6]

Als aktuellstes und wohl auch bekanntestes Beispiel einer so genannten ErfahrungsexpertIn lässt sich Ayaan Hirsi Ali nennen, eine ehemalige, niederländische Parlamentsabgeordnete der (rechts-)konservativ-liberalen VVD (Volkspartij voor Vrijheid en Democratie) mit somalischem Hintergrund, die aufgrund ihrer provozierenden islamkritischen Äußerungen nicht nur in den Niederlanden stark polarisiert und massiver Bedrohung von islamistischer Seite ausgesetzt ist. Sie ist sowohl in Opzij als auch in der Emma mit eigenen Artikeln und Buchauszügen präsent, wird aber auch in redaktionellen Artikeln als Sprachrohr der Kritik an Frauenunterdrückung in muslimischen Ländern und Gemeinschaften präsentiert (vgl. u.a. Hirsi Ali Ayaan 2003, 2005; Emma 2005; Schwarzer 2006). Auch die im deutschen – feministischen ebenso wie mainstreammedialen – Kontext vielfach präsente Necla Kelek fungiert als eine solche Erfahrungsexpertin (vgl. Kraaijo/van Vliet/Wieman 2005; Kelek 2005b; Schwarzer 2006): Ähnlich wie Ayaan Hirsi Ali führt sie zur Untermauerung ihrer vehementen Kritik am Islam Beispiele ihrer biografischen Erfahrungen an, wie z.B. der Untertitel ihrer bisher bekanntesten Veröffentlichung „Die fremde Braut. Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland“ (Kelek 2005a) zeigt. Innerhalb der Zeitschrift Emma lassen sich auch bereits im Verlauf der 1990er Jahre Beispiele für den Bezug auf so genannte ErfahrungsexpertInnen benennen (vgl. u.a. Emma 1994b; Messaoudi 1995, 2000; Toker 1993b[7]).

Dem Bezug auf so genannte ErfahrungsexpertInnen kommt unmittelbarer Einfluss auf die bisher genannten Rettungsszenarien zu: Indem Frauen wie Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek inklusive ihrer Gewalterfahrungen als „Sprachrohr der unterdrückten Muslimin“ eingesetzt werden, erhalten islamkritische Positionierungen eine unmittelbar nachvollziehbare, emotional berührende Fundierung und wirken unhintergehbar (de Leeuw/van Wichelen 2005, 50). Mittels ihrer als authentisch konstruierten Stimmen erweitert sich der Bereich des in Bezug auf den Islam Sagbaren.[8] Werden so genannte ErfahrungsexpertInnen als „legitime SprecherInnen“ konstruiert, können die rhetorischen und moralischen Grenzen der Political Correctness überschritten, Multikulturalismus und Kulturrelativismus als frauenverachtend bezeichnet und der Vorwurf des Eurozentrismus dennoch abgewehrt werden (ebd., 52). Durch den Bezug auf so genannte ErfahrungsexpertInnen und ihren Einschluss in das islamkritische hegemoniale feministische „Wir“ ist es einem westlich-abendländischen, sich auf Aufklärung, Vernunft und Säkularismus berufenden Feminismus – und damit den RetterInnen in den ersten beiden Szenarien – möglich, den Entwurf der eigenen Ge-

sellschaft als Gegenbild zur anderen, „orientalischen" Gesellschaft zu stärken und den eigenen Emanzipationsweg als einzig möglichen Weg Richtung Freiheit zu setzen.
Das im Folgenden skizzierte dritte Szenario lässt sich zunächst als Gegenentwurf zu den bisherigen universalistisch und eurozentristisch orientierten Rettungsanliegen auffassen.

Gegenstimmen? Eurozentrismuskritische Positionierungen

Drittes Rettungsszenario: Rettung der emanzipierten Muslimin vor „Zwangsverwestlichung" und Assimilationsforderungen

Im untersuchten Material basiert dieses Szenario vorrangig auf Frames, mit deren Hilfe feministische Zeitschriften den Ursachen einer (Re-)Orientierung von MuslimInnen am Islam auf den Grund gehen und eine islamische Orientierung als Ressource einer emanzipatorischen Identitätsdefinition und Lebensgestaltung begreifen. Im Rahmen dieser Frames werden stereotypisierende Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen bzw. explizit auch eine „neu-realistische" Ausrichtung des Feminismus selbst und dabei insbesondere der Glaube von IslamkritikerInnen an ihre eigene „Unschuld" vehement kritisiert.
Abweichend von den bisher skizzierten islamkritischen Rettungsszenarien ist dieses eurozentrismuskritische Szenario in allen untersuchten Zeitschriften *mit Ausnahme* der Zeitschrift Emma vertreten. Kurz: Alle Zeitschriften außer der Emma treten zur „Rettung" der emanzipierten, selbstbestimmten Muslimin/der „Islamfeministin" vor Individualismus, so genannter Zwangsverwestlichung und Assimilationsforderungen an. Dieses Szenario ist zwar auch in mainstreammedialen Debatten Deutschlands und der Niederlande präsent, ihm kommt dort jedoch lediglich eine untergeordnete Bedeutung zu. Das damit implizierte Rettungsanliegen – die Unterstützung von muslimischen Frauen, die Emanzipation und Islamorientierung verbinden – an die (feministische) Öffentlichkeit zu tragen, kann somit als Verdienst feministischer „Gegenstimmen" und als bedeutender, das mediale Gesamtbild differenzierender Beitrag zu Debatten um den Islam und MuslimInnen begriffen werden.
Die Frames, die diesem „Rettungsszenario" zugrunde liegen, implizieren eine universalismus- und eurozentrismuskritische Haltung: Musliminnen werden als emanzipierte Frauen, als handlungsmächtige Subjekte konstituiert, die zudem häufig über ein eigenes Verständnis von Feminismus sowie eines zu beschreitenden Emanzipationsweges verfügen. Eine am Islam ausgerichtete Lebensführung, die auch das Tragen eines Kopftuches beinhalten kann, erscheint im Rahmen dieses Szenarios als potenzielle, emanzipatorische und widerständige Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten. Die RetterInnen dieses Szenarios, neoliberalismus- und okzidentalismuskritische FeministInnen, streben es also an, die so wahrgenommenen Musliminnen nicht nur vor leitkulturellen integrationspolitischen Assimilationsforderungen der Mehrheitsgesellschaft, sondern insbesondere auch vor universalistisch und eurozen-

tristisch ausgerichteten FeministInnen – den RetterInnen der ersten beiden Szenarien – in Schutz zu nehmen (Hoofd 2005, 60).
Ein solches Denken kann jedoch sowohl einer theorieimmanenten als auch einer politischen Kritik unterzogen werden.
Die im Rahmen dieses Rettungsszenarios skizzierte Wahrnehmung von Musliminnen ist häufig von theoretischen Ansätzen der Postcolonial Studies geprägt. Diese bewegen sich jedoch aufgrund ihres Selbstverständnisses als politisches und widerständiges Projekt potenziell in einem identitätspolitischen Dilemma: Durch die Verbindung dekonstruktivistischer Kritik an identitätslogischen Konstruktionen mit dem parteiischen Aufzeigen und Analysieren materieller und sozialer Ungleichheit unterliegen sie der Gefahr, „legitimatorische Konstrukte von Authentizität zu produzieren, und mit der angestrebten Kanonisierung wiederum Prozesse der Ausschließung in Gang zu setzen“ (Küster 1998, 209). Beeinflusst von poststrukturalistischer Theorie teilen postkoloniale Kritik und feministisches Denken, wie es dem zuletzt skizzierten Rettungsszenario zugrunde liegt, dieses Dilemma: Herrschaftskritisch ausgerichtet und historisch entstandene Formen sozialer Ungleichheit problematisierend, kritisieren beide das Denken in universalistischen Kategorien. Diese, so die Analyse, verschleierten oft andro- oder eurozentristische Perspektiven und stellten identitätslogische Konstruktionen von Differenz in Frage. Sowohl postkoloniale als auch feministische Kritik laufen jedoch durch ihr explizit politisch begründetes Anliegen Gefahr, entgegen ihrem Selbstverständnis normative Vorstellungen von emanzipatorischen Praxen bzw. Identitäten zu (re-)produzieren (ebd., 194).
Dieser theorieimmanenten Kritik, die den Vorwurf einer unzureichenden Umsetzung eines dekonstruktivistischen Anliegens beinhaltet, kann jedoch eine politische Kritik zur Seite gestellt werden, der sich universalismuskritische, auf poststrukturalistischem Denken basierende Positionierungen insgesamt stellen müssen: Indem sie auf die Kontextabhängigkeit jeder kulturellen Praxis fokussieren, riskieren sie, einem Relativismus das Wort zu reden, der Kritik jeglicher Art verunmöglicht (Rommelspacher 2002, 93). In Bezug auf das hier skizzierte Rettungsanliegen des dritten Szenarios bedeutet dies Folgendes: Die Wahrnehmung des Islam als identitätsstiftende Ressource widerständiger Praktiken und von so genannten Islamfeministinnen als emanzipatorische Vorreiterinnen droht, gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse und Unterdrückungsstrukturen, die von islamistischer Seite durchaus mit dem Islam begründet werden, zu ignorieren und der Kritik zu entziehen. Auch eine universalismuskritische feministische Positionierung, die bestrebt ist, den antiemanzipatorischen Effekten einer universalistischen feministischen Ausrichtung entgegenzutreten, kann ihr eigenes emanzipatorisches Anliegen verfehlen. Das Dilemma, das sich infolge dessen für die feministische Theoriebildung und Praxis eröffnet, kann anhand einer interessanten Übereinstimmung des zuletzt genannten mit den zuerst dargestellten Rettungsszenarien erläutert werden.

Rettungsszenarien im Widerstreit

Auch im Rahmen des dritten Szenarios spielt der Bezug auf so genannte ErfahrungsexpertInnen eine legitimierende Rolle, indem z.B., wie es insbesondere in der Zeitschrift Opzij der Fall ist, bedeckte Musliminnen oder auch sich selbst so bezeichnende Islamfeministinnen „frei" erzählend präsentiert werden oder Konvertitinnen von der positiven, selbstdisziplinierenden Wendung berichten, die eine Orientierung am Islam in ihr Leben brachte. Anders als im Falle des Bezugs auf so genannte ErfahrungsexpertInnen zur Begründung einer islam*kritischen* Position wird hier mittels ihrer Hilfe eine dominanzkritische, widerständige, ressourcenorientierte feministische Perspektive betont, die Feindbilder unterlaufen und andere Meinungen und Erfahrungen dokumentieren will. Geht es um die Verteidigung des Islam und emanzipatorischer Vielfalt, fungieren hier nun überwiegend Musliminnen, die Religiosität und Emanzipation vereinbaren und die ihre positiven Erfahrungen mit dem Islam bezeugen, als legitimierende Expertinnen. Sie werden angerufen, um eine antirassistisch inspirierte feministische Perspektive zu stärken und gleichzeitig einen universalistisch-unilinearen, auf so genannte westlich-abendländische Werte orientierten, okzidentalistischen Feminismus zu delegitimieren.

Der Blick auf den differenten Umgang mit so genannten ErfahrungsexpertInnen in eurozentristisch und neu-realistischen sowie in eurozentrismuskritischen Rettungsszenarien verweist auf eine Auseinandersetzung in Bezug auf feministische Positionierungen zum Thema Islam, die – geht es um die perspektivische Weiterentwicklung feministischer Theoriebildung und Praxis – von Belang ist: Die skizzierten Versionen feministischer Rettungsszenarien lassen sich aus einer hegemoniekritischen Perspektive als Mechanismen hegemonialer Selbst-Repräsentationsstrategien erkennen, die dazu dienen, die jeweils eigene feministische Positionierung zu legitimieren und zu stärken (Hoofd 2005, 61).

Die differenten Konstruktionen von so genannten ErfahrungsexpertInnen innerhalb der Szenarien verweisen auf das Bestreben, diejenigen Musliminnen, die die eigene feministische Positionierung im Rahmen dieser Auseinandersetzungen *nicht* teilen, aus dem gemeinsamen feministischen „Wir" auszuschließen: So gelten den VertreterInnen der ersten beiden Rettungsszenarien so genannte Islamfeministinnen als „Scheinfeministinnen", während die RetterInnen des dritten Szenarios islamkritische, säkular orientierte Musliminnen (wie z.B. Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek) als „falsche Musliminnen" konstituieren.

Im Widerstreit der feministischen Rettungsanliegen äußert sich somit ein Kampf um den „wahren Feminismus", wird eine Suche nach der „idealen Anderen", der „wahren Muslimin" sichtbar, die das eigene feministische Anliegen bezeugt. Um die Authentizität der im Rahmen des jeweils *anderen* „Rettungsanliegen" aufgerufenen ErfahrungsexpertInnen in Frage zu stellen, werden die im Rahmen des jeweils *eigenen* Anliegens zitierten ErfahrungsexpertInnen wiederum als authentisch konstruiert. Beide genannten Versionen eines Bezugs auf so genannte ErfahrungsexpertInnen in feministischen Diskursen bergen jedoch wie jede Form der Repräsentation und Identitäts-

politik die Problematik einer Verdinglichung und Verabsolutierung von Erfahrung und Authentizität, indem sie die Andere und ihre Erfahrungen für die Konstruktion eines hegemonialen feministischen Selbst funktionalisieren und instrumentalisieren (Hoofd 2005).
Schließlich bleiben alle genannten „Rettungsanliegen" der Dichotomisierung zwischen so genannten westlich-abendländischen/okzidentalistischen Werten und Islam verhaftet. Die RetterInnen der ersten beiden Szenarien – patriarchale HauptwiderspruchsfeministInnen und feministische Neue Realistinnen – konstituieren eine Orientierung am Islam und einen an so genannten westlich-abendländischen Werten orientierten, okzidentalistischen Feminismus als Entgegensetzung. Den RetterInnen des dritten Szenarios gelingt es entgegen dem eigenen Anspruch ebenfalls nicht, diese Dichotomisierung zu durchbrechen; sie wird lediglich in umgekehrter Form reproduziert (ebd., 60f.). Indem im Rahmen des dritten Rettungsszenarios der Islam insgesamt durch den Bezug auf die als authentisch konstruierten emanzipierten Musliminnen als positiver Bezugspunkt einer anti-neoliberalen, dominanz- und okzidentalismuskritischen Identitätsdefinition fungiert, droht die Verharmlosung von Unterdrückungsstrukturen, die auch in der so genannten muslimischen Welt existieren. Deren Benennung und Bekämpfung müsste jedoch, will sie ihrem Befreiungsanliegen gerecht werden, Bestandteil jeglicher feministischen Kritik sein.

Herausforderungen an feministisch-politisches Handeln

Die skizzierten und diskutierten Rettungsszenarien verweisen darauf, dass sich feministische Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam infolge der Dichotomisierung zwischen universalistisch/eurozentristisch versus relativistisch orientierten Positionierungen in einem Geflecht unproduktiver, politischer Sackgassen zu verfangen drohen. Die Herausforderungen, denen sich feministische Theorie und Praxis stellen müssen, wollen sie ihr emanzipatorisches – im Sinne von herrschaftskritisches – Potenzial bewahren, zeichnen sich damit ab: Es ist die Formulierung eines „dritten Weges" im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam, der einen Ausweg aus der konstatierten Sackgassensituation bietet (vgl. hierzu Marx 2006, 226f.).
Schließen möchte ich mit kurzen Gedanken zu den Herausforderungen, denen sich feministisch-politischen Handeln im Anschluss an das genannte Dilemma gegenüber sieht:
Emanzipatorisches, feministisch-politisches Handeln bedeutet, eine tatkräftige und „trittsichere" Gratwanderung zwischen zwei Abgründen zu wagen: Zwischen dem beherzten, universalistisch begründeten Engagement gegen Frauenunterdrückung in muslimischen Kontexten mit der häufigen Folge einer pauschalen Abwertung des Islam auf der einen Seite und der relativistisch begründeten kritiklosen Agonie gegenüber gewaltförmigen Unterdrückungsverhältnissen auf der anderen Seite, deren Opfer nicht nur, aber auch Frauen in muslimischen Kontexten sind. Emanzipatorisches politisches Handeln muss der Tatsache Rechnung tragen, dass viele Frauen auf der Basis islamistischer Ideologie Gewaltverhältnissen ausgesetzt sind und Gewalt er-

fahren, für die es in westlichen Demokratien wie Deutschland und den Niederlanden meist keine Entsprechung gibt – ohne wiederum weder einem anti-islamischen Rassismus noch einem unreflektierten, so genannten Aufklärungsfundamentalismus Vorschub zu leisten. Es muss ebenso berücksichtigen, dass sowohl in westeuropäischen Demokratien als auch in islamistisch geprägten, repressiven Autokratien Gewalt- und Unterdrückungsverhältnisse herrschen, ohne jedoch diese gleichzusetzen und damit die tatsächlich existierenden unterschiedlichen „Grade" von Gewaltförmigkeit zu nivellieren.

Diese feministisch-politischen Herausforderungen verweisen darauf, dass eine kritische Analyse (mehrheits-)feministischer Islamdiskurse eine erkenntnisreiche Basis bietet, von der aus sich die Weiterentwicklung feministischer Theorie und Praxis vollziehen muss. Ausgehend von der vorliegenden Bestandsaufnahme feministischer Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam zeichnet sich die Notwendigkeit für feministische Theoriebildung und Praxis ab, sich eines „kritischen Universalismus" (Wolter 2004) zu bemächtigen, der sich der Frage stellt, welche überkontextuellen Standards notwendig sind, um einen herrschaftskritischen feministischen Umgang mit dem Islam zu begründen, der in der Lage ist, jegliche Unterdrückungsverhältnisse, in welchem Kontext auch immer, in den Blick zu nehmen und zu kritisieren.

Anmerkungen

1 Im Rahmen dieses Beitrages werden Begriffe wie „der Islam", „der Orient", „der Okzident", „der Westen", „Eigenes" und „Anderes" als diskursive Konstrukte, nie jedoch als essenzialisierte Entitäten verstanden. Um auf den Konstruktionscharakter dieser Begrifflichkeiten und ihre politische Brisanz zu verweisen, müssten diese korrekterweise bei jeder Nennung in Anführungszeichen gesetzt werden. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird darauf verzichtet.

2 Der Begriff Mainstream-Medien wird im Folgenden zur Bezeichnung meinungsführender (Massen-)Medien verwandt.

3 Mit dieser Anlage greife ich auf Ergebnisse meiner Dissertation mit dem Titel „Rettungsszenarien im Widerstreit – mainstreammediale Herausforderungen und feministische Positionierungen zum Thema Islam im deutsch-niederländischen Vergleich" zurück, die im September 2007 abgeschlossen wurde. In deren Rahmen wurde der Umgang verschiedener feministischer Zeitschriften mit dem Thema Islam untersucht („Emma. Das politische Magazin von Frauen", „beiträge zur feministischen theorie und praxis" sowie „Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung" für den deutschen Kontext sowie „Opzij. Feministisch Maandblad", „Lover. Tijdschrift over Feminisme, Cultuur en Wetenschap" und „Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies" für den niederländischen Kontext).

4 Diese Begriffsgebung lehnt sich an einen Aufsatz Lila Abu-Lughods (2002) an, die die rhetorische Legitimierung des Afghanistan-Krieges durch den Verweis auf die „zu rettende" afghanische Frau einer kritischen Betrachtung unterzieht. Marc de Leeuw und Sonja van Wichelen (2005) arbeiten im Rahmen ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der Person und den Argumentationen Ayaan Hirsi Alis mit dem Begriff der „Rettungsideologie", der jedoch aufgrund der vielfältigen und für die folgenden Ausführungen unpassenden Implikationen des Ideologie-Begriffes verworfen wird. Auch die von Lutz eingeführte Bezeichnung „Zivilisierungsmission" (Lutz 2002, 16) ist nicht auf alle Szenarien anwendbar, die im Folgenden skizziert werden sollen.

5 Auf diese multikulturalismuskritische Diskursstrategie wird im weiteren Verlauf dieses Beitrages genauer eingegangen.

6 Zwischen Islam und Islamismus, d.h. zwischen der Religion des Islam und ihrer politisierten und ideologisierten Form, wird im untersuchten Material oft nur unzureichend differenziert.

7 Eine solche festschreibende Haltung gegenüber der „anderen Frau" erinnert an den so genannten kolonialen Feminismus (Rommelspacher 2002, 115). Die Festlegung der „anderen Frau" auf die Dimension der Unterdrückung geschieht im Rahmen des kolonialen Feminismus einerseits im Interesse der Aufwertung und Selbstdarstellung der europäischen Frau als Expertin (Rommelspacher 2002, 117) und dient andererseits der Legitimation des „kolonialen Projektes" insgesamt (Ahmed 1992, 151). Der Verweis auf den so genannten kolonialen Feminismus zeigt, dass das Bild der unterdrückten Muslimin im historischen Gedächtnis (post-)kolonialer Gesellschaften wie Deutschlands und der Niederlande verankert ist und einen konstitutiven Bestandteil einer orientalistischen Sichtweise bildet (Rommelspacher 2002, 114).

8 Wenn im Folgenden der feministische Umgang mit so genannten ErfahrungsexpertInnen, d.h. die Funktionalisierung ihrer Erfahrungen, problematisiert wird, soll dies keinesfalls als Plädoyer dafür verstanden werden, Erfahrungen insgesamt, vor allem aber gewaltförmige Erfahrungen zu delegitimieren, ihnen Bedeutung oder Wirkmächtigkeit abzusprechen. Dies zu tun, käme wiederum einem diskriminierenden und entmündigenden Paternalismus gleich.

9 Nach dem Erscheinen ihres Artikels in der Emma verwehrte sich Arzu Toker in einem Beitrag für die „beiträge zur feministischen theorie und praxis" massiv gegen die Stereotypisierung, die ihr von Seiten der Emma-Redaktion zuteil wurde. Sie bezog sich dabei vorrangig auf Bezeichnungen, die sie aufgrund ihrer grundsätzlichen Kritik an Nationalismen, Grenzen etc. aus dem Emma-Beitrag herausredigiert hatte, die von Seiten der Emma-Redaktion aber ohne Absprache wieder hereingenommen wurden (Toker 1993a). Das verweist auf die Relevanz, die diesen Bezeichnungen für den Umgang der Zeitschrift Emma mit dem Thema Islam/Islamismus zukommt.

10 So ist ein Beitrag Ayaan Hirsi Alis (2005) in der Emma beispielsweise mit dem Titel „Das Problem ist der Islam" überschrieben.

Literatur

Abu-Lughod, Lila, 2002: „Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." American Anthropologist. 104. Jg. H. 3, 783-790.

Ahmed, Leila, 1992: Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven u.a.

de Leeuw, Marc/**van Wichelen**, Sonja, 2005: „‚Word alsjeblieft wakker!' Submission, het fenomeen ‚Ayaan' en de nieuwe ideologische confrontatie". Gender. Tijdschrift voor Genderstudies. 8. Jg. H. 4, 44-58.

Dietze, Gabriele, 2006: „Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion". In: Dietze, Gabriele/Hrzán, Gabriele/Husmann-Kastein, Jana/Tißberger, Martina (Hg.): Weiß – Whiteness – Weißsein. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Stuttgart, 232-250.

Donati, Paolo R., 2001: „Die Rahmenanalyse politischer Diskurse". In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden. Opladen, 145-176.

Emma, 1994: „‚Ihr müßt uns helfen …'. Interview mit Djamila Seddiki". Emma. 18. Jg. H. 1, 72-74.

Emma, 2005: „Ayaan Hirsi Ali: Ich klage an!" Emma. 29. Jg. H. 4, 24-25.

Gamson, William A./Modigliani, Amedeo, 1987: „The Changing Culture of Affirmative Action." In: Braungart, Richard G./Braungart, M. M. (Hg.): Research in Politcal Sociology. Greenwich CT, 137-177.

Gamson, William A./**Modigliani**, Amedeo, 1989: „Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach." American Journal of Sociology. 95. Jg. H. 1, 1-37.

Hirsi Ali, Ayaan, 2003: „‚Op zoek naar wat ons bindt'". Opzij. 31. Jg. H. 4, 34-37.

Hirsi Ali, Ayaan, 2005: „Das Problem ist der Islam". Emma. 24. Jg. H. 4, 29-31.

Hoofd, Ingrid, 2005: „De obsessie met Hirsi Ali en de broodnodige kritik op het neoliberalisme. Een reactie op Marc de Leeuw en Sonja van Wichelen". Gender. Tijdschrift voor Genderstudies. 8. Jg. H. 4, 59-64.

Jurschik, Karin/**Reusch**, Wera, 1994: „An die Emma-Frauen. Offener Brief". StadtRevue. H. 8, 8-9.

Kelek, Necla, 2005a: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln.

Kelek, Necla, 2005b: „Jede 2. Türkin in einer Zwangsehe". Emma. 24. Jg. H. 1, 31-37.

Keller, Reiner, 2001: „Wissenssoziologische Diskursanalyse". In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden. Opladen, 113-143.

Kraaijo, Loes/**van Vliet**, Cathelijne/**Wieman**, Rinske, 2005: „Vrijdheidsstrijdsters". Opzij. 33. Jg. H. 6, 40-43.

Küster, Sybille, 1998: „Wessen Postmoderne? Facetten postkolonialer Kritik". In: Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.): Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne. Frankfurt/M., New York, 178-215.

Lutz, Helma, 2002: „Zonder blikken of blozen. Het standpunt van de (nieuwe) realisten". Gender. Tijdschrift voor Genderstudies. 5. Jg. H. 3, 7-23.

Marx, Daniela, 2006: „Vom ‚feministischen Schreckgespenst' zur gefragten Expertin – Alice Schwarzers Islamismuskritik als Eintrittskarte in die Welt der Mainstream-Medien". In: Jäger, Margarete/Link, Jürgen (Hg.): Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten. Münster, 209-230.

Messaoudi, Khalida, 1995: „Algerierin auf der Flucht: Unser gelber Stern". Emma. 19. Jg. H. 6, 28-29.

Messaoudi, Khalida, 2000: „Menschenrechte sind unteilbar". Emma. 24. Jg. H. 1, 92-93.

Prins, Baukje, 1997: The Standpoint in Question. Situated knowledges and the Dutch minorities discourse. Utrecht.

Prins, Baukje, 2000: Voorbij de Onschuld. Het Debat over de Multiculturele Samenleving. Amsterdam.

Rommelspacher, Birgit, 2002: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt/M., New York.

Said, Edward W., 1995: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. London, New York u.a.

Schwarzer, Alice, 2006: „Ihrem Mut verdanken wir alles. Ayaan Hirsi Ali, Necla Kelek und Seyran Ates riskieren ihr Leben". Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11.02.2006, 40.

Toker, Arzu, 1993a: „Eurozentristisches Feindbild oder Kritik am Islam?" beiträge zur feministischen theorie und praxis. 16. Jg. H. 35, 115-122.

Toker, Arzu, 1993b: „Liebe Freundinnen des Kopftuchs". Emma. 17. Jg. H. 4, 38-39.

Wolter, Udo, 2004: „Wie wär's mit einem ‚kritischen Universalismus'? Eine Antwort auf Gabriele Dietze und ihr Plädoyer für einen ‚kritischen Okzidentalismus'". Freitag, 17.12.2004.