


Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik... <i>online</i>	
-------------	--	----------------	--------------	-----------------------------------	---

Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot

von Saskia Metz

Gliederung


Über die Autorin	1
Abstract	2
1. Einleitung.....	2
2. Theorie: „Dritte Welt Frauen“ nach Chandra T. Mohanty	4
3. Analyse	5
3.1 „Erste Welt Frau“ vs. „Dritte Welt Frau“	5
3.2 „The Othering“	8
3.3 Koloniale Perspektive: Macht-Modell.....	9
4. Fazit.....	10
Literaturverzeichnis.....	13

Über die Autorin:

Saskia Metz studiert im Master Internationale Beziehungen an der Freien Universität Berlin, der Humboldt-Universität zu Berlin und der Universität Potsdam. Zuvor schloss sie den Bachelor Politikwissenschaften an der Universität Hamburg sowie der Universidad de Complutense de Madrid ab. Zuletzt absolvierte sie ein Auslandssemester am Kings College London.

Ihre Themenschwerpunkte liegen im Bereich der Gender Studies, Global Governance, der Politischen Ökonomie sowie der Menschenrechte.

Der Text entstand 2019 als Hausarbeit im Seminar „Postkolonialismus im Kontext Südostasiens“ (Dozentin: Lina Knorr) an der Humboldt-Universität Berlin im Rahmen des Instituts für Asien- und Afrikawissenschaften.

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot

Von Saskia Metz

Abstract


*Das islamische Kopftuch – für die einen Ausdruck von Religiosität und Selbstbestimmung, für die anderen ein Symbol von Patriarchat und Unterdrückung. Bei näherer Betrachtung der Kopftuchdebatte in Deutschland lässt sich erkennen, dass die Kritik am Kopftuch häufig aus dem Lager westlicher Feminist*innen wie dem Frauenrechtsverein „Terre des Femmes e.V.“ (TdF) kommt. Diese Kritikerinnen sprechen kopftuchtragende Muslimas in Deutschland als eine homogene Gruppe an; individuelle Motivationen sowie Unterschiede zur Hijabpraxis in anderen Teilen der Welt bleiben zudem meist außen vor. Es entsteht der Eindruck, dass die betroffenen Mädchen und Frauen mit Kopftuch durch die Polarisierung und Rhetorik der Kritik einzig auf diesen Teil ihres Lebens reduziert werden. Mit Bezug auf die theoretischen Annahmen der „Dritte Welt Frauen“ nach Chandra T. Mohanty wird im Folgenden untersucht, inwiefern sich in den Stellungnahmen von TdF zur Frage des Kopftuchverbots eine Konstruktion der Muslimas in Deutschland als „Dritte Welt Frauen“ im Sinne der Kritik von Mohanty erkennen lässt und ob sich dies als neue diskursive Form von Dekolonialität darstellt.*

1. Einleitung

„Das islamische Kopftuch. Symbol der Würde oder der Unterdrückung?“ - Unter diesem Slogan

organisierte Prof. Dr. Susanne Schröter am 8. Mai 2019 eine Konferenz an der Frankfurter Goethe-Universität. Eingeladen hatte die deutsche Ethnologin und Leiterin des „Frankfurter Forschungszentrums Globaler Islam“ (FFGI) am Exzellenzcluster *Normative Ordnungen* Podiumsgäste wie die Feministin Alice Schwarzer, die Frauenrechtlerin und die Terre des Femmes-Vorstandsfrau Necla Kelek sowie die Journalistin Khola Maryam Hübsch. Als bekennende Muslima äußerte sich Hübsch gegenüber der *taz* zur Konferenz: „Ich finde das Podium nicht ausgewogen. Die Redezeit derer, die extreme Positionen gegen das Kopftuch vertreten, überwiegt [...] Susanne Schröter lässt sich und ihre Position im akademischen Milieu benutzen, um Ängste zu schüren und plumpe Klischees zu verbreiten“ (Arens, 2019). Auch wenn Frau Schröter selbst behauptet, Referent*innen unterschiedlicher Positionen geladen zu haben, schien die Debatte dennoch primär von Kopftuch-Kritiker*innen dominiert worden zu sein (Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam, 2019).

So nutzte auch Necla Kelek, Mitglied im Vorstand von „Terre des Femmes - Menschenrechte für die Frau e.V.“ (TdF), die Konferenz, um für ihre Petition „Kinderkopftuchverbot in der Schule und an Ausbildungsstätten“ zu werben. Der im Jahr 1981 in Hamburg gegründete gemeinnützige Verein, der sich für ein selbstbestimmtes und gleichberechtigtes Leben von Mädchen und Frauen weltweit einsetzt, sorgte in den letzten Jahren mit der Kampagne „Den Kopf frei haben!“ und mit allgemeinen Statements zum Kopftuchverbot für Frauen im öffentlichen Dienst sowie für Mädchen, Schülerinnen und Studentinnen an Orten der staatlichen Bildung und Erziehung, für Aufsehen. Kelek standen junge Menschen gegenüber, die mit Plakaten wie „Decolonize University“, „My Body My Choice“ und „Lasst uns selbst sprechen“ vor dem Gebäude der Konferenz demonstrierten (Arens, 2019). Sie sehen in der islamischen Verschleierung einen Ausdruck weiblicher Selbstbestimmung.

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

Eines wird an diesem Tag in Frankfurt deutlich: Die Debatte um das Kopftuchverbot spaltet die Gruppe der Feminist*innen, verhärtet Fronten und wirkt zumindest an diesem Tag wie von rein westlich geprägtem Feminismus dominiert.

Für einen Teil westlicher, hier vor allem deutscher Feminist*innen ist das Kopftuch nicht religiös begründet, sondern steht symbolisch für Patriarchat und Unterdrückung, allerdings plädieren keineswegs alle westlich geprägten Feminist*innen für ein Verbot des Kopftuchs.

Mögliche Gefahren eines Diskurses, der von dem angesprochenen Teil westlicher Feminist*innen¹ bestimmt wird, bringt die Wissenschaftlerin und Aktivistin Chandra Talpade Mohanty in ihrem Aufsatz „*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*“ (1986) zum Ausdruck. In ihrem Essay arbeitet sie anhand von Texten der Reihe Zed Press „*Women in the Third World*“ die diskursive Homogenisierung und Systematisierung der Unterdrückung von Frauen in der Dritten Welt heraus. Mohanty macht darin die Produktion der Kategorie „*Dritte Welt Frau*“ sichtbar, innerhalb der die Heterogenität der Subjekte ausgeblendet wird. Bezeichnend hierbei sind bestimmte Rhetoriken der Autor*innen, die Frauen der „*Dritten Welt*“ als nicht-westlich und sich selbst als westlich kodifizieren (Mohanty, 1986).


Mit Blick auf den Diskurs der Kopftuchdebatte in Deutschland werden kopftuchtragende Muslimas in Deutschland oft als eine einheitliche Gruppe angesprochen. Das gilt auch für die Thematisierung und Kritik, die sie durch westliche Feminist*innen, wie den Frauenrechtsverein TdF, erfahren. Obgleich die Muslimas in Deutschland,

¹ Im Allgemeinen wird unter „*westlichem Feminismus*“ der Feminismus verstanden, der von europäischen und nordamerikanischen Frauenbewegungen entwickelt wurde. Dabei erhebt dieser oftmals den Anspruch, universell gültig zu sein und tendiert daher dazu, anderen Kulturen und Religionen das eigene Modell von Feminismus vorzuschreiben (Şahin, 2014: 100 ff.).

also in der „*Ersten Welt*“², ansässig sind, entsteht der Eindruck, dass durch die Polarisierung und Rhetorik der Debatte die betroffenen Mädchen und Frauen mit Kopftuch auf diesen Teil ihres Lebens reduziert werden. Auf der Grundlage dessen eröffnet sich nun die Frage, inwiefern Mohantys Kategorie der „*Dritte Welt Frau*“³ auch innerhalb der „*Ersten Welt*“ wiederzufinden ist. Unter näherer Betrachtung der zuvor skizzierten Kopftuchdebatte wird die Arbeit folgender Fragestellung nachgehen: Inwiefern lässt sich in der Rhetorik von TdF im Rahmen ihrer Stellungnahmen zum Kopftuchverbot eine Konstruktion der Muslimas in Deutschland als „*Dritte Welt*

² Die Bezeichnung der „*Ersten*“, „*Zweiten*“ und „*Dritten Welt*“ entstanden ursprünglich zur Zeit des Kalten Krieges. Die „*Erste Welt*“ bezog sich dabei auf industrialisierte westliche und liberale Demokratien (wie Frankreich, die USA oder Österreich) während zur „*Zweiten Welt*“ kommunistische Länder (insbesondere die UdSSR) gezählt wurden. Blockfreie Länder, die zu keiner der beiden Gruppen zählten, wurden als „*Dritte Welt*“-Länder bezeichnet. Im Laufe der Zeit entwickelte sich der letztere Begriff immer mehr zur Beschreibung von „*armen*“ Ländern. Inzwischen sind die Begriffe „*Entwicklungsländer*“ oder „*Länder des Globalen Südens*“ jedoch gebräuchlicher (Politiklexikon, 2019). Mohanty verwendet in ihrem Aufsatz immer noch die Begriffe „*Erste Welt*“ und „*Dritte Welt*“. Damit verdeutlicht sie die binären Machtstrukturen von „*Globaler Süden*“ und „*Globaler Norden*“, „*Peripherie*“ und „*Zentrum*“, „*machtlos sein*“ und „*Macht besitzen*“. Auch wenn die Begriffe „*Erste Welt*“ und „*Dritte Welt*“ inzwischen etwas überholt sind, wird die Arbeit diese Termini immer wieder aufgreifen, um der theoretischen Denkstruktur Mohantys zu folgen. Die „*Erste Welt*“ (oder auch der Westen) fasst also Industrienationen, reichere Länder mit hohem Lebensstandard, zusammen, während die „*Dritte Welt*“ (oder auch nicht-westliche Welt) wenig entwickelte Länder in Afrika, Asien, Süd- und Mittelamerika sowie der Karibik und Ozeanien umschreibt (Schneider et al., 2019).

³ Auch wenn die inflationäre Verwendung des Begriffs der „*Dritte Welt Frau*“ (sowie eine mögliche Unterstellung der Übertragung des Terminus auf Muslimas in Deutschland) zunächst irritierend erscheinen mag, muss betont werden, dass diese Kategorie nur im theoretischen Konstrukt nach Mohanty gedacht und verwendet wird.

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

Frauen“ nach Chandra Talpade Mohanty erkennen?

Grundlage der Analyse bilden das im Jahr 2006 verabschiedete „*Positionspapier von Terre des Femmes - Menschenrechte für die Frau e.V. zum Kopftuch*“ sowie der Online-Auftritt von TdF, insbesondere in Bezug auf deren feministisches Leitbild (TdF, 2019b). Nach einer kurzen theoretischen Einführung in die Annahmen Mohantys zur Konstruktion der „*Dritte Welt Frau*“ soll in der Analyse geprüft werden, inwiefern die von Mohanty gebildeten Kategorien in der Rhetorik des Positionspapiers von TdF sowie in den Statements zu deren feministischem Leitbild als Stereotype wiederzufinden sind. Zunächst werden die Analysekatoren von Mohanty herangezogen zu einer Abgrenzung und Gegenüberstellung der „*Erste Welt Frau*“ und der „*Dritte Welt Frau*“, sodann wird dargestellt, wie mit dem „*Othoring*“ die Gruppe der „*Dritte Welt Frauen*“ zu einer einheitlichen und kohärenten Gruppe mit gleichen Interessen und Hintergründen homogenisiert und viktimisiert wird. Es konstituiert sich auf diese Weise ein sogenanntes „*Macht-Modell*“, welches westliche Wissenschaft häufig zur allgemeinen Kritik am Patriarchat benutzt, ohne die verschiedenen historischen und gesellschaftspolitischen Kontexte zu berücksichtigen (Mohanty, 1986).

Ziel dieser Arbeit soll es nicht sein, eine pro-und-contra-Debatte zum Kopftuchverbot zu führen, sondern lediglich, die Rhetoriken von TdF innerhalb des Diskurses zum Kopftuchverbot auf Grundlage von Mohantys theoretischen Kategorien zu überprüfen. Zweck der Analyse soll es deshalb sein, unter Bezug auf die Fragestellung zu beleuchten, inwiefern TdF sich neuer diskursiver Formen von Dekolonialität bedient.


2. Theorie: „*Dritte Welt Frauen*“ nach Chandra T. Mohanty

In ihrem Aufsatz „*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*“ (1986) zeigt Chandra Talpade Mohanty, dass viele Wis-

senschaftler*innen, insbesondere diejenigen, die von einem westlichen feministischen Wissenschaftsverständnis geprägt wurden, dazu neigen, universalisierende und monolithische Konstruktionen von Frauen in der „*Dritten Welt*“ zu produzieren. Mohantys Kritik bezieht sich insbesondere auf die diskursive Inszenierung der „*Dritte Welt Frau*“ in Arbeiten über Geschlecht und Entwicklung, die häufig historische und geografische Hintergründe ignorieren (Mohanty, 1986: 335 ff.).

Mohanty argumentiert, dass die universelle Kategorisierung einer großen Gruppe von Frauen in nicht-westlichen Ländern hauptsächlich durch konstruierte Klassifikationen und verallgemeinernde Begriffe entsteht. So wird die universelle Identität der „*Dritte Welt Frauen*“ als Rolle des „*Opfers*“ zusammengefasst. Dieser Diskurs beinhaltet unweigerlich eine dichotome Beziehung von Überlegenheit und Unterlegenheit. In der binären Darstellung gelten westliche Frauen als universell befreit, gleichberechtigt, mit Kontrolle über ihren eigenen Körper und ihre Sexualität, intelligent und gebildet, weltoffen und überlegen gegenüber den „*Dritte Welt Frauen*“, die universell ungebildet, arm, schikaniert und sexuell misshandelt sind und daher irgendeine Art von Erlösung brauchen. Diese vorbehaltlose Kategorisierung deutet auf Machtasymmetrien hin, die den westlichen Feminismus als Torhüterin des Wissens gegenüber den unterdrückten Frauen der „*Dritten Welt*“ auszeichnen (ebd., 337 ff.).

Hieran erkennt Mohanty den „*colonialist move*“, welcher die Heterogenität der Subjekte unterdrückt (ebd., 349; 351). Die Verschleierung der Heterogenität der Frauen der „*Dritten Welt*“ lässt sich laut der Autorin auf bestimmte Praktiken der westlichen Wissenschaft zurückführen: Erstens setzen viele Wissenschaftler*innen eine ethnozentristische Universalität voraus, welche bestimmte westliche Annahmen über Privilegien nach sich zieht. Dabei werden rechtliche, ökonomische, religiöse und familiäre Strukturen nach westlichen Maßstäben beurteilt und somit als

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

„unterentwickelt“ konstruiert: „(...) *When these structures are defined as ‘underdeveloped’ or ‘developing’ and women are placed within these structures, an implicit image of the ‘average third world woman’ is produced*“ (ebd., 351).

Innerhalb dieses Diskurses entsteht ein koloniales Moment, welches den Begriff „*sie*“ (nicht-westlich), die nicht wie „*wir*“ (westlich) sind, impliziert und somit zwei Klassen von Frauen schafft, in denen die eine Klasse zu „*Others*“ gemacht wird (ebd., 334; 350; 352 ff.). Dieses paternalistische „*Othering*“ westlicher Wissenschaft fasst Mohanty unter dem Begriff der „*Third World Difference*“ zusammen (ebd., 352 ff.).

Zweitens lassen die Praktiken westlicher Wissenschaftler*innen darauf schließen, dass ein unzulängliches Bewusstsein über die Auswirkungen ihrer Wissenschaft auf die „*Dritte Welt*“ vorhanden ist. Laut Mohanty kann sich der westliche Feminismus den Auswirkungen der globalen wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen nicht entziehen und muss darauf achten, dass ungleiche Machtverhältnisse der „*Erssten*“ und „*Dritten Welt*“ nicht bestätigt und bestärkt werden. In ihrer Kritik macht sie jedoch deutlich, dass der westliche Feminismus Gefahr läuft, dies in seiner Analyse der Frauen der „*Dritten Welt*“ zu tun (ebd., 335).

Unter näherer Betrachtung einiger Beispiele enthüllt Mohanty bestimmte Prinzipien der westlichen Wissenschaft, die zu einer Verallgemeinerung der westlichen und der „*Dritten Welt*“ führen. So identifiziert sie eine unkritische Anwendung bestimmter Methoden (z.B. arithmetische Methode; Annahme: Je mehr Frauen verschleiert sind, desto größer ist das Ausmaß von Unterdrückung und sexueller Gewalt gegen Frauen), um den Nachweis der Universalität und der kulturübergreifenden Gültigkeit zu erbringen (ebd. 346 ff.).


Weiter beobachtet sie innerhalb der Texte der Zed Press-Reihe⁴ eine homogene Darstellung von Machtstrukturen: Dabei folgen diese immer der klassischen Vorstellung von Männern als die Unterdrücker und Frauen als die Unterdrückten. Dieses universelle Konzept des Patriarchats und seine Betonung der binären „Männer gegen Frauen“-Struktur berücksichtigt nicht die verschiedenen gesellschaftspolitischen Kontexte, wodurch Frauen ihrer historischen und politischen Handlungsfähigkeit beraubt werden (ebd., 350 ff.).

3. Analyse

3.1 „*Erste Welt Frau*“ vs. „*Dritte Welt Frau*“

Im von TdF verabschiedeten Positionspapier zum Kopftuchverbot für Frauen im Staatsdienst sowie für Mädchen an Orten der staatlichen Bildung und Erziehung (Kindergärten, Schulen und Hochschulen) gilt das Kopftuch als „*Symbol einer patriarchalisch fundierten Geschlechterhierarchie, d.h. der Vormundschaft des Mannes über die Frau*“ (TdF, 2006). Weiter sei es „*kein religiöses Symbol*“ und eine Besetzung öffentlicher Ämter mit kopftuchtragenden Frauen widerspräche „*dem Neutralitätsgebot des Staates*“ (ebd.). TdF ist sich hinsichtlich der Forderung nach einem Kopftuchverbot bewusst, dass dieses mit dem „*Grundrecht der Religionsfreiheit kollidiert*“ (ebd.). Gemäß Artikel 4 Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes (GG) sind die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses garantiert. Artikel 4 Abs. 2 gewährleistet die ungestörte Religionsausübung. Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) hat 2003 und 2015 grundsätzlich bestätigt, dass Lehrerinnen in öffentlichen Schu-

⁴ Zed Press, gegründet von Roger van Zwanenberg im Jahre 1977, veröffentlicht Bücher, die Themen wie Politik und Weltgeschehen, Wirtschaft, Gender Studies und Sexualität, Entwicklungsforschung und Umwelt behandeln. Zur Liste der Autor*innen, auf die sich Mohanty innerhalb der Zed Press-Reihe bezieht: siehe Mohanty, 1986.

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

len sich auf den Schutz durch die Religions- und Bekenntnisfreiheit des Art. 4 GG berufen können.⁵ Nichtsdestotrotz hält die Organisation TdF die Forderung für unabdingbar, da sie weiterhin „sozialen Druck, das Kopftuch zu tragen“ beobachtet und es dennoch „keinen Schutz vor sexualisierter Gewalt“ bietet. Infolgedessen sei das „Kopftuch (...) nicht mit Werten wie Toleranz, Respekt und Gleichberechtigung vereinbar“ (ebd.).


In der Rhetorik des Positionspapiers von TdF lässt sich erkennen, dass das Tragen eines Kopftuchs ausschließlich auf patriarchale Strukturen zurückgeführt wird. Obgleich sich der Verein bewusst ist, „dass es u.a. auch aus persönlicher, religiös begründeter Motivation getragen wird“ (ebd.), wird innerhalb des Positionspapiers auf diesen Beweggrund nicht weiter eingegangen bzw. generell argumentiert, dass das freiwillige Tragen eines Kopftuchs den Frauen durch „Konditionierung“ seit Kindertagen ansozialisiert worden sei, wodurch das Kopftuch „zum Bestandteil ihrer Identität“ geworden sei (TdF, 2017). Im Zuge dessen wird das Kopftuch einzig und allein als „Unterwerfungsgeste“ bzw. als politisch-islamistisches Zeichen im Sinne des „religiösen Fundamentalismus“ gelesen (Şahin, 2014: 163). „It is here that ethnocentric universality comes into play“ (Mohanty, 1986: 351). In ihrer Haltung, dass ein Kopftuch immer auf patriarchalen Strukturen gründet, schwingen gewisse westliche An-

nahmen über „Privilegien“ mit (ebd., 335). Ausgehend von ihrer eigenen Erfahrung, dass weibliche Freiheit nur durch einen „freien Kopf“ (TdF, 2019d) erfahrbar sei, werden andere Motivationen für das Tragen eines Kopftuchs zurückgewiesen. Diese Zurückweisung rechtfertigt die Organisation unter Verweis auf ihre generelle Kritik am Patriarchat bzw. an einer patriarchal organisierten Religionsgemeinschaft. Dabei folgt ihre Argumentation der pauschalisierenden Annahme, dass Frauen und Mädchen (innerhalb einer patriarchalisch fundierten Geschlechterhierarchie) dazu gezwungen werden, ein Kopftuch zu tragen. Auch wenn die Entscheidung von den Frauen selbst ausgehen kann, entspringt die Motivation dafür laut TdF einem patriarchal geprägten Herrschaftssystem.

Ausgangspunkt von Mohantys Kritik bildet demnach eine binäre Unterteilung des Untersuchungsgegenstands (kopftuchtragende Muslimas in Deutschland). Innerhalb dessen gibt es nur Raum für zwei Gruppen von Menschen: die Unterdrücker und die Unterdrückten. „The crux of the problem lies in that initial assumption of women as a homogenous group or category („the oppressed“) (...)“ (ebd., 351). Durch das Ignorieren verschiedener Kontexte und Beweggründe für das Tragen eines Kopftuchs werden kopftuchtragende Muslimas hier als eine Gruppe zusammengefasst. Weiter werden sie dabei pauschal zu „Opfern“ einer von Männern dominierten Religionsgemeinschaft erklärt.

⁵ 2003 hat das BVerfG (2. Senat, BVerfGE 108, 282-340) allerdings eine Einschränkung des Rechts von Lehrerinnen, religiös konnotierte Kleidungsstücke oder Symbole zu tragen, durch explizite gesetzliche Schulrechtsnormen der Bundesländer unter bestimmten Voraussetzungen für möglich erklärt. 2015 hat es (1. Senat, BVerfGE 138, 296-376) die Kriterien für ein gesetzliches Verbot jedoch zurechtgerückt (pauschales Verbot verfassungswidrig), so dass nunmehr Lehrerinnen grundsätzlich ein Kopftuch unter Berufung auf die Religionsfreiheit im Unterricht tragen dürfen, solange sie sich religiös, weltanschaulich und politisch „neutral“ verhalten. Indes ist festzustellen, dass die zweite Entscheidung des BVerfG von den Schulbehörden nicht überall berücksichtigt wird (Berghahn, 2019).

Obgleich das Kopftuch – in Deutschland wie in anderen Staaten der Welt – durchaus ein politisches Symbol von Unterdrückung und Zwang in der Community darstellen kann (und dies kritisiert werden muss), blendet TdF die spezifischen Kontexte der Länder und die heterogenen Umstände und Beweggründe, das Kopftuch zu tragen, aus. Die Kritik des Vereins bewegt sich dabei innerhalb eines *Gender*-Kontexts, der historische, persönliche, religiöse und weitere Hintergrundaspekte der Frauen außer Acht lässt. Dieser Diskurs „colonizes and appropriates the plurali-

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

ties of the simultaneous location of different groups of women in social class and ethnic frameworks“ (ebd., 351).

TdF beschreibt die Vision ihres Engagements als ein gleichberechtigtes, selbstbestimmtes und freies Leben für alle Mädchen und Frauen auf der Welt (TdF, 2019b). Infolgedessen hat sich der Verein *„dem Kampf gegen alle Menschenrechtsverletzungen verschrieben, die Mädchen und Frauen weltweit allein deshalb erdulden müssen, weil sie weiblich sind“* (ebd.). Feminismus bedeutet für den Verein die Gleichberechtigung der Geschlechter. Sein Ziel ist daher die Überwindung patriarchaler Strukturen - *„wo immer sie sich noch oder wieder zeigen“* (ebd.). Innerhalb dieses feministischen Leitbildes sieht sich TdF in der Tradition der internationalen Frauenbewegungen (ebd.).


Diese Werte lassen sich auch innerhalb der Positionierung der Organisation zum muslimischen Kopftuch wiederfinden. So lässt sich recht eindeutig erkennen, dass der Verein die Diskriminierung von Frauen weltweit dem Patriarchat zuschreibt. Andere Formen von Diskriminierung werden dabei nicht berücksichtigt oder zumindest nicht explizit erwähnt. Dieses Ideal geht einher mit der direkten Berufung auf das Leitbild der internationalen Frauenbewegungen. Sowohl die erste US-amerikanische Frauenbewegung als auch die zweite westeuropäische Frauenbewegung wurden primär von weißen Frauen aus der Mittelschicht angeführt (Lenox, 1995: 146). Dabei ist es inzwischen kein Geheimnis mehr, dass nicht-weißen Frauen der Zugang zur Bewegung meist verwehrt wurde bzw. diese innerhalb der Frauenbewegungen *„rassistisch (...) [und] fremdenfeindlich ausgegrenzt“* wurden (ebd., 133). Eine Identifizierung mit internationalen Frauenbewegungen ohne Verweis auf ihre Schattenseiten kann demnach als problematisch betrachtet werden.

Mit der Aufforderung an den Staat, ein Kopftuch in Räumen des öffentlichen Dienstes verbieten zu

lassen, werden Frauen, die sich für das Tragen des Kopftuchs entschieden haben, paternalistisch entmündigt (Ufuq, 2019). Der Verein berücksichtigt nicht, dass der Rückgriff auf das Argument der Emanzipation konträr zum Recht auf Selbstbestimmung steht. Durch das Absprechen jeglicher Entscheidungsfreiheit muslimischer Frauen, macht der Verein seine eigene Interpretation „westlicher Werte“ zum Maßstab, ohne diejenige der Muslimas sowie auch anderer Akteur*innen, z.B. der für religiösen Pluralismus eintretenden Jurist*innen bzw. wissenschaftlichen Autor*innen (vgl. z.B. Berghahn/Rostock 2009; Berghahn 2019), zu berücksichtigen. In diesem Kontext lassen sich dem Verein implizit vermeintliche Charakteristika westlicher Frauen nach Mohanty (universell befreit, intelligent, gebildet, überlegen etc.) zuschreiben (Mohanty, 1986: 337 ff.).

In den zuvor aufgeführten Statements von TdF wird deutlich, dass sich die Organisation mit Sitz in Berlin und einem Vorstand, bestehend aus deutschen, westlich geprägten Frauen (Gründerin: Ingrid Staehle; geschäftsführende Vorstandsfrau: Christa Stolle; Vereinsvorsitzende: Godula Kosack), mit dem westlichen Feminismus identifiziert (TdF, 2019a). Ihr Kernziel ist dabei der Kampf gegen patriarchale Strukturen. In diesem Rahmen scheint der Verein soziale Strukturen, historische Bedeutungen, gesamtgesellschaftliche Machtbeziehungen und Identitäten zu übersehen.

Infolgedessen lässt sich also eine gewisse rhetorische Abgrenzung zwischen der *„westlichen Frau“* und der *„muslimischen Frau“* bzw. nach Mohanty der *„Erste Welt Frau“* und der *„Dritte Welt Frau“* erkennen. Ähnliche Mechanismen sind in dem Kulturmodell Jurij M. Lotmans wiederzufinden, in dem auf Grundlage eines binären Konzepts die *„westliche Welt versus die islamische Welt“* in Stellung gebracht und das *„Fremde“* vom *„Eigenen“* getrennt werden (Lotman, 1990: 287 ff.).

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

3.2 „The Othering“

Auf Grundlage der zuvor aufgeführten Erläuterungen lässt sich zusammenfassen, dass TdF dem muslimischen Kopftuch eine ausschließlich politische Symbolik von weiblicher Unterordnung bzw. Unterdrückung beimisst. Innerhalb dieses Diskurses werden kopftuchtragende Muslimas in Deutschland nicht nur als eine einheitliche Gruppe pauschalisiert, sondern durch die Rollenzuweisung der patriarchal Unterdrückten auch kollektiv „viktimsiert“ (Kerner, 2009: 44).


Durch die generalisierende Zuschreibung dieser beiden Attribute produziert TdF inmitten einer vermeintlichen Sexismus-Debatte die „*Third World Difference*“ (Mohanty, 1986: 335; 352 ff.) der Muslimas in Deutschland. Zentral hierbei ist, dass „*sexistische Denkmuster und Strukturen insofern ethnisiert [werden], als dass man sie vor allem anderen ethnisch und neuerdings vermehrt auch religiös definierten Gruppen zuschreibt – wodurch man die eigene Gruppe zumindest implizit als geschlechtergerecht, oder wenigstens als geschlechtergerechter als die andere Gruppe repräsentiert*“ (Kerner, 2009: 43). Margarete Jäger beschreibt diesen Prozess auch als „*Ethnisierung des Sexismus*“ (Jäger, 2000).

Die Verbindung von Rassismus und Sexismus lässt sich auch in anderen Veröffentlichungen zur Bedeutung des Kopftuchs wiedererkennen. So illustrierte Alice Schwarzer ihre Kritik zum Kopftuch muslimischer Frauen durch einen Vergleich der Symbole des Kopftuchs mit dem Hakenkreuz oder dem Judenstern (Schwarzer, 2002: 177). Ihr Ziel dabei war es, den Sexismus islamischer Fundamentalist*innen im Iran zu skandalisieren bzw. die Symbolik des Kopftuchs und Judensterns als Attributierung von Personen als Menschen zweiter Klasse aufzuzeigen (Schirmmacher/ Schwarzer, 2006). Zum einen mag es auf moralischer Ebene fragwürdig erscheinen, den Holocaust für feministische Kontroversen zu instrumentalisieren. Zum anderen offenbart sich hier jedoch vor allem das Moment des „*Othering des Sexismus*“ (Ker-

ner, 2009: 44): Alice Schwarzer, wie auch TdF, übergeht die Tatsache, dass viele Muslimas – wenn auch nicht alle – das Kopftuch ohne Zwang von außen tragen. Innerhalb Schwarzers Lesart gilt das Kopftuch ausschließlich als ein Kennzeichen für eine sexistische Religion und Kultur (Braun/Mathes, 2007; Rommelspacher, 2002: 119 ff.). Weiter beschränkt Schwarzer ihre Kritik an patriarchal-strukturierten Religionen und Praktiken nur auf den Islam (Kerner, 2009: 44). Der in Deutschland weiterhin stark vertretene Katholizismus, dem ähnliche gleichstellungspolitische Kritikpunkte wie dem Islam vorzuwerfen wären, bleibt jedoch in ihren Beiträgen außen vor (ebd.), ebenso wie andere Religionen.

Im Gegensatz zu Schwarzer ist sich die Arbeitsgruppe „Frauenrechte und Religion“ von TdF zumindest bewusst, „*dass es all diese Phänomene der Beschneidung von Frauenrechten durch die Religion auch in christlich geprägten Gesellschaften, wie der deutschen, gab und immer noch gibt. Der Kampf gegen die traditionellen Geschlechterrollen und für Frauenrechte musste u. a. gegen den Widerstand konservativer Kreise in den Kirchen geführt werden. Die erneuten Diskussionen um den § 218, die Änderung des Personenstandsrechts in Bezug auf religiöse Heiraten zeigen, dass dieser Kampf keineswegs beendet ist (...)*“ (TdF, 2019c). Nichtsdestotrotz liegt der Schwerpunkt ihrer Arbeit derzeit auf dem Islam (ebd.). Problematisch hierbei ist nicht, dass Verletzungen von Frauenrechten, die sich im Rahmen islamischer Praktiken ereignen, thematisiert werden. Problematisch ist lediglich, dass diese als islamtypisch generalisiert werden und das Tragen des Kopftuchs als ausschließlich islamische Praktik dargestellt wird (Kerner, 2009: 44).

Mögliche Gefahren eines Diskurses des „*Othering*“ erkannte bereits Edward Said in seinem im Jahr 1978 erschienenen Buch „*Orientalism*“. Darin machte er erstmalig sichtbar, dass Kolonialismus nicht nur eine soziale Praxis von Herrschaft beschreibt, sondern Kolonialismus der Herrschaft auch einen „*Diskurs über (vermeintli-*

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

che) Unterschiede mit dem Ziel gegenseitiger Abgrenzung“ zugrunde legt (Zimmerer, 2013: 15).

In Anlehnung an den Orientalismus-Begriff von Edward Said kritisierte auch Birgit Rommelspacher den westlichen Feminismus als „Ausdruck einer europäischen Moderne, die andere Kulturen generell als rückständige Vorstufen der eigenen deutet“ (Rommelspacher, 2009: 398). Ihrer Meinung nach zeichne sich der Emanzipationsbegriff vieler westlicher Feminist*innen durch eine Positionierung der Überlegenheit aus, die eine „Befreiung“ der „unterdrückten muslimischen Frau impliziere“ (Elbashir, 2003: 29). Diese Haltung leitet zu einer Hierarchisierung der Frauen untereinander und der Benachteiligung der muslimischen Frau über, was dem ursprünglichen Ideal der Gleichstellung aller Frauen widerspreche (Rommelspacher, 2009: 398). Innerhalb dieser Denkstruktur werde Muslimas unterstellt, dass sie dieselben Ziele wie westliche Feminist*innen anstreben würden, jedoch in dieser Entwicklung „noch nicht so weit“ seien (Şahin, 2014: 101). Dieses Emanzipationsverständnis implementiere auch die Betrachtung des religiös motivierten Kopftuchs als Rückschrittlichkeit und im Zuge dessen die Überwindung der Religion als Fortschritt (Rommelspacher, 2008: 13).


Einem Verein wie TdF sollte es bewusst sein, dass die westliche Moderne auch feministische Diskurse hervorgebracht hat, „die mit der Differenz zwischen dem Westen und dem Rest operieren und darüber den westlichen Entwicklungsauftrag begründen“ (Boatcă et al., 2016: 117). Innerhalb ihrer Rhetorik zum Kopftuchverbot scheint jedoch genau diese Differenzierung von-statten zu gehen, wobei Muslimas in Deutschland zum „Rest“ gemacht werden, während sich TdF dem „Westen“ zuordnet. Kritisch zu betrachten ist nicht die von TdF eingeleitete Debatte über kopftuchtragende Muslimas in Deutschland an sich. Auch Gayatri Chakravorty Spivak plädierte in ihrem Text „Can the Subaltern Speak?“ (1988) für einen Dialog mit den „Subalternen“

(Gramsci/Bochmann, 1999; Spivak, 1988) von Seiten westlicher Feminist*innen. „Ihnen jedoch auf Grund ihrer Subalternität die Modernität abzusprechen, die mit Komplexität und Heterogenität von Auffassungen und sozialen Positionen einhergeht, reproduzier[t] die gleichen globalen Machtverhältnisse, die eigentlich kritisiert werden sollen“ (Boatcă et al., 2016: 117).

3.3 Koloniale Perspektive: Macht-Modell

Den zuvor aufgeführten Zusammenhängen liegt eine einheitliche Struktur zugrunde, welche schlussendlich zur Kernthese Mohantys führt: In den Darstellungen von TdF werden kopftuchtragende Muslimas in Deutschland unabhängig von ihren Kontexten als eine einheitliche Gruppe angesehen. Ihre Überzeugung wird dabei laut TdF vom Patriarchat dominiert. Infolgedessen ist ihr Dasein durch einen gemeinsamen Kampf gegen Unterdrückung vorbestimmt. Dieser Logik wird eine binäre Vorstellung von Macht unterstellt: jemand besitzt Macht oder ist machtlos. Ein Dazwischen existiert nicht (Mohanty, 1986: 350). Innerhalb dieser Denkstruktur zählen kopftuchtragende Frauen immer zu den „Unterdrückten“, sie sind „always seen in opposition to men, patriarchy is always necessarily male dominance, and the religious, legal, economic and familial systems are implicitly assumed to be constructed by men“ (ebd., 350).

Innerhalb eines solchen binären Machtmodells wird dem Westen eine einflussreiche Rolle zugeschrieben, die die Entwicklung von Machtverhältnissen zwischen der „Ersten“ und „Dritten Welt“, dem „Zentrum“ und der „Peripherie“ beeinflussen kann. Laut Mohanty ist es demzufolge die Aufgabe westlicher Feminist*innen bestimmte Mechanismen, die auf globaler wirtschaftlicher und politischer Ebene erkennbar werden, in ihrer Wissenschaft nicht zu wiederholen und sich in ihrer Rhetorik diesen Rahmenbedingungen zu entziehen (Mohanty, 1986: 335).

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

Im Positionspapier zum Kopftuch spricht TdF stellvertretend für die Muslimas in Deutschland. Innerhalb ihrer Solidarität gegen die Unterdrückung von muslimischen Frauen in Deutschland machen die Aktivistinnen von TdF das Kopftuch pauschal zu einem „*Symbol einer patriarchalisch fundierten Geschlechterhierarchie*“ (TdF, 2006). Dabei scheint der Verein nicht zu bemerken, dass durch eine solch reduzierende Rhetorik Muslimas in Deutschland zu „*Objekten*“ werden, während sich die Mitglieder des Vereins selbst eine „*Subjekt*“-Rolle zuschreiben, die Muslimas dazu auffordert, das Kopftuch abzulegen (Mohanty, 1986: 351). Eine Bedeutungszuweisung von außen – wie das Kopftuch als ein ausschließliches „*Symbol des Fundamentalismus*“ bzw. als Geste der Unterdrückung/Unterwerfung – kann für die Betroffenen genauso unterdrückerisch und repressiv sein wie der unterstellte „*Kopftuch-Zwang*“ von Seiten der Familie (Şahin, 2014: 477). Das westliche Befreiungsmotiv in Bezug auf den Islam lässt sich laut Rommelspacher auf eine orientalistisch geprägte Tradition zurückführen, in der die Befreiung „*der orientalischen Frau*“ Thema vieler Märchen und Kunstwerke war (Rommelspacher, 2009: 402 ff.). Im Einfordern, das Kopftuch abzulegen, lässt sich eine ähnliche koloniale Haltung entdecken. „*It is here that I locate the colonialist move*“ (Mohanty, 1986: 351).


Laut Gayatri Chakravorty Spivak ist jede Form des Sprechens für den „*Anderen*“ oder die „*Anderere*“ hierarchisch gegliedert und hat somit eine politische Relevanz und Wirkung. Jede Art von kultureller Kategorisierung eröffnet ihrer Meinung nach eine Untergliederung in Subjekt und Objekt. Damit einher geht ein Machtgefälle, welches sich auch weiterhin in postkolonialen Äußerungen wiederfinden lässt. Ihre Kritik richtet sich dabei gegen neue Formen der Unterdrückung der sogenannten „*Dritten Welt*“, insbesondere gegen die Anmaßung vermeintlicher „*Intellektueller*“, für diese sprechen zu müssen. Dabei vertritt Spivak die These, dass durch das Sprechen für „*die Anderen*“ die Menschen ihrer Stimme be-

raubt werden und im Zuge dessen ein weiterer Mechanismus der Repression der „*Dritten Welt*“ entsteht (Spivak, 1988: 271 ff.).

Innerhalb dieser Denkstruktur stellt sich nun die Frage, inwieweit Muslimas in Deutschland ihrer Stimme beraubt werden. Sie sind in der Lage für sich selbst zu sprechen, dies ist z.B. an Tagen der oben erwähnten Konferenz am 8. Mai 2019 in Frankfurt am Main (Arens, 2019) oder im Prozess Fereshta Ludins (Kohlmaier, 2018; Barskanmaz 2009; Berghahn 2009; Holzleithner 2009) deutlich geworden. Jedoch ist es laut Spivak nicht die Frage, ob die „*Subalternen*“ sprechen können, sondern, ob sie in derzeitigen Machtstrukturen gehört werden. Hier eröffnet sich der Kern (post-)kolonialer Theorie und Praxis: die Vorstellung, für den Anderen handeln und sprechen zu können (Spivak, 1988: 271 ff.).

4. Fazit

Im Rahmen der Analyse des Positionspapiers zum Kopftuch von TdF ist deutlich geworden, dass die Organisation in ihrem Engagement gegen die Unterdrückung der muslimischen Frau zu bestimmten rhetorischen Stigmatisierungen neigt. Anhand der theoretischen Einbettung nach Mohanty ist sichtbar geworden, dass sie dabei „*kopftuchtragende Muslimas in Deutschland*“ zu einer einheitlichen Kategorie homogenisiert und viktimisiert. Damit einhergehend wird das Kopftuch als traditionell muslimisches Zeichen oftmals mit der (vermeintlichen) Rückständigkeit der Trägerin in Verbindung gebracht (Şahin, 2014: 463). Innerhalb ihres Diskurses lassen sich demnach Muster des „*Otherings*“ erkennen, welche zu einer Übergeneralisierung der Gruppe „*Muslimas in Deutschland*“ führen. Verallgemeinernde Annahmen von Frauen als „*sex class*“ mögen die Autonomie bestimmter Frauenkämpfe im Westen verdeutlicht haben (Mohanty, 1986: 351). Eine generalisierende Anwendung des Begriffs „*Frauen*“ in Bezug auf die Kategorie „*Muslimas in Deutschland*“ lässt jedoch Pluralitäten sowie

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

verschiedene Klassen- und ethnische Rahmenbedingungen außer Acht, welche die Debatte essenziell beeinflussen könnten (ebd., 351). So ist beispielsweise die Bedeutung des Kopftuchs in Deutschland von ganz anderen Faktoren geprägt als etwa im Iran oder Saudi Arabien (Şahin, 2014: 463). Diese Generalisierung schadet letztendlich der Solidarität von Seiten TdF, da sie im Zuge dessen zwei entgegengesetzte Gruppen bildet: einerseits westliche Feminist*innen, welche aus ihrer „privilegierten“ Stellung heraus andererseits Muslimas in Deutschland auf deren symbolische Unterwerfung unter das Patriarchat durch das Tragen eines Kopftuchs aufmerksam machen und ihnen darüber hinaus dies an Orten des öffentlichen Dienstes untersagen.

Grundlage ihrer Kritik bildet eine binäre Vorstellung von Machtverhältnissen: Unter Rückbezug auf das Patriarchat gilt das Kopftuch zwangsläufig als ein Kennzeichen für die Unterwerfung der Frau. Somit wird kopftuchtragenden Frauen in Deutschland automatisch die Rolle der „Unterdrückten“ zugesprochen. Infolgedessen degradiert TdF aus ihrer westlich geprägten, undifferenzierten Haltung gegenüber muslimischen Frauen heraus innerhalb ihres Diskurses ohne jegliche empirische Belege eine ganze Gruppe von kopftuchtragenden Muslimas in Deutschland. Ihr feministischer Ansatz, sich für die Rechte aller Frauen einzusetzen in der Überzeugung, durch ihre Kritik Muslimas in Deutschland zu ihren Rechten zu verhelfen, sollte daher in Frage gestellt werden.


Mit Blick auf die eingangs aufgeworfene Fragestellung „Inwiefern lässt sich in der Rhetorik von TdF innerhalb ihrer Stellungnahmen zum Kopftuchverbot eine Konstruktion der Muslimas in Deutschland als „Dritte Welt Frauen“ nach Chandra Talpade Mohanty erkennen?“ lässt sich daher zusammenfassen, dass alle von Mohanty gebildeten Kategorien in den Stellungnahmen von TdF erkennbar waren. Obgleich der Begriff „Dritte Welt Frauen“ in dieser Arbeit überspitzt gedacht wurde, ließ sich der Bedeutungsinhalt

von Mohantys Kriterien im Positionspapier zum Kopftuch sowie im feministischen Leitbild der Organisation wiederfinden.

Das soziologische Verständnis der „Gleichheit“ von Frauen im Kampf gegen Unterdrückung geht über Grenzen von Klasse, Kultur und Geografie hinaus, verlangt aber die Berücksichtigung unterschiedlicher Kontexte. Bei der Produktion und Verbreitung von Texten, in denen monolithische Begriffe wie „Frauen der Dritten Welt“ betont werden, muss die westliche Vormachtstellung des wissenschaftlichen Establishments berücksichtigt werden (Mohanty, 1986). Aus einer mutmaßlichen „sisterhood“ (ebd., 339, 348) heraus scheint TdF seine eigene, westlich geprägte und dabei privilegierte Rolle jedoch zu übersehen. Der Kampf gegen patriarchale Strukturen scheint für den Verein allgemeingültig anwendbar. Eine konkrete Analyse der politischen und historischen Kontexte von muslimischen Frauen in Deutschland findet dabei nicht statt. Um männliche Unterdrückung besser nachvollziehen und bekämpfen zu können, muss diese jedoch innerhalb ihrer konkreten Gesellschaften und Kulturkreise theoretisiert und interpretiert werden. Andernfalls bedienen wir uns neuer diskursiver Formen von Dekolonialität, übersehen Pluralismus und stellen uns in unserer „vermeintlichen Solidarität“ den Frauen in den Weg (Mohanty, 1986). „Beyond sisterhood there is still racism, colonialism and imperialism!“ (ebd., 348).

Wichtig zu erkennen ist es daher, dass in vielen europäischen Gesellschaften mit kolonialer Vergangenheit (post-)koloniale Perspektiven bis vor kurzem keine oder immer noch kaum eine Relevanz haben. Damit einher gehen fortbestehende rassistische „Exklusionsstrukturen“, welche einem möglichen Paradigmenwechsel entgegenwirken (Boatcă, 2016: 122).

Unzureichende Kenntnisse weißer, nicht-muslimischer Feminist*innen in Bezug auf Diversität des Islams sowie das Versäumnis einer differenzierten Kritik am islampolitischen Patri-

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online 
-------------	--	----------------	--------------	---

archat befördern nicht nur pauschalisierende Bilder von muslimischen Frauen in Deutschland, sondern fallen auch bisherigen Arbeiten von anti-rassistischen, intersektionalen Feminismen in den Rücken (Şahin, 2018). Unter bewusster Berücksichtigung der Mehrfachdiskriminierung sollten *„im feministisch-intersektionalen Sinne alle Frauen des muslimischen Spektrums in Deutschland sichtbar [ge]mach[t] [werden] und nicht nur VertreterInnen eines bestimmten Islams“* (ebd.). Bestehende Grenzen innerhalb feministischer Debatten sollten aufgebrochen werden.

*„Jegliche Emanzipationsprozesse müssen sichtbar werden, ob von konservativen Muslim*innen mit und ohne Kopftuch, muslimischen Konvertit*innen, Kopftuchträger*innen, die sich bewusst von islampolitischen Verbänden distanzieren, oder Kopftuchträger*innen, die sich so freizügig kleiden und leben, dass sie dadurch aus Communities ausgeschlossen werden. Ebenso säkulare Muslim*innen, Alevit*innen, Kurd*innen, Atheist*innen und geflüchtete Muslimin*innen – all diese Frauen bleiben im Diskurs bisher unsichtbar“* (Şahin, 2018).

Diese Art von Nichtbenennung kann hierbei als eine neue Form ignoranter weißer Bevormundung ausgelegt werden, *„welche den Islam wie eine Art feministische Folklore für eigene Zwecke missbraucht“* (ebd.).

Aber auch in den Reihen betroffener, (ehemals) muslimischer Frauen muss im Diskurs darauf geachtet werden, dass Einzelfälle nicht zu exemplarischen Aushängeschildern einer Religion werden. Die antiislamische Haltung der TdF Vorstandsfrau Necla Kelek gründet auf ihrer eigenen negativen Kindheitsgeschichte (Sezgin, 2010). Mit ihrer Kritik am Islam sowie am Tragen des muslimischen Kopftuchs bedient die deutsche Soziologin und Publizistin mit tscherkessischen Wurzeln hochpauschalisierende antiislamische Klischees (ebd.). Aus ihren traumatischen Erfahrungen heraus diffamiert sie eine ganze Religion


und die Praxis des Kopftuchs zu einem einheitlichen Bild der *„unterdrückten Frau“* (ebd.).

Diese Herausforderung schienen auch einige Mitglieder von TdF zu erkennen: In einem offenen Brief distanzierten sich am 22. Juni 2017 Mitfrauen der Organisation vom Vorstand und der Geschäftsführung (Rödder, 2017). In ihrem Brief kritisierten sie Beschlüsse der vorangegangenen Vollversammlung wie unter anderem den zum Kopftuchverbot für Minderjährige, bekannt unter dem Kampagnenslogan *„Den Kopf frei haben“* (TdF, 2019d). Die Autor*innen befürchten, dass solche Kampagnen *„zahlreiche Frauen* ausschließen, rassistische Ressentiments reproduzieren und rechtspopulistische Tendenzen in der Gesellschaft legitimieren“* könnten (Ritte, Rödder, 2017). So hatte Alice Weidel, Spitzenkandidatin der AfD, betont: *„Kopftücher gehören aus dem öffentlichen Raum und von der Straße verbannt. Das sollte auf jeden Fall gesetzlich festgelegt werden“* (Schmollack, 2017).

Ein Feminismus, der einzelnen Personen die Möglichkeit zur Selbstbestimmung abspricht und nicht alle Frauen in die Debatte miteinbezieht, stelle eine Gefahr für Diversität in der Gesellschaft dar (Ritte, Rödder, 2017). Die Unterzeichner*innen betonten, dass sie durch diesen Brief keineswegs Diskriminierung und Unterdrückung relativieren wollten und sprachen sich bewusst gegen den Vorwurf des Kulturrelativismus aus:

„(...) ja, wir leben immer noch in einer patriarchalen Gesellschaft. Aber wir brauchen eine andere Herangehensweise als Verbote, um dagegen anzukämpfen. Es gibt Möglichkeiten, sich aus freiem Willen aus dem Patriarchat zu befreien. Das heißt nicht, dass wir tatenlos zusehen, wie Frauen den Strukturen unterworfen bleiben“* (ebd.).

„Diskriminierendes Verhalten (...), das mit der Religion begründet wird“ (Schmollack, 2017) soll keinesfalls verharmlost werden. Die Konstruktion eines undifferenzierten Bildes kopftuchtragender Muslimas - von muslimischer so-

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online	
-------------	--	----------------	--------------	---------------------------	---

wie nicht-muslimischer Seite aus - entmündigt jedoch genau jene betroffenen Frauen und Mädchen, die ohnehin oft zu den Benachteiligten gehören.

Wichtig zu erkennen ist es daher, dass jede Frau ihre eigene Lebensrealität hat und nur ein respektvoller und toleranter Umgang miteinander im Rahmen eines Diskurses *aller* Beteiligten Feminist*innen vereinen kann.

Literaturverzeichnis

Arens, Marianne (2019). Das Zeter-Geschrei über den Protest gegen die Frankfurter „Kopftuch-Konferenz“. World Social Web Site. unter: <https://www.wsws.org/de/articles/2019/05/14/kopf-m14.html> (zuletzt aufgerufen am 17.07.19, 12:13).

Barskanmaz, Cengiz (2009): Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsdiskurses. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld. S. 361-392.

Berghahn, Sabine (2009): Deutschlands konfrontativer Umgang mit dem Kopftuch der Lehrerin. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld. S. 33-72.

Berghahn, Sabine (2019): Juristische und politisch-gesetzgeberische Diskurse zum Kopftuch. In: Uçar Bülent/Kassis, Wassilis: Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. Osnabrück. S. 233-257.

Boatcă, Manuela/ Fischer, Karin/ Hauck, Gerhard (2016). *Handbuch Entwicklungsforschung*. Springer Fachmedien. Wiesbaden.

Bochmann, Klaus (1999): *Antonio Gramsci. Gefängnishefte*. Argument Verlag. Hamburg.

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

Elbashir, Nagwa (2003). Islamischer Feminismus: Im Spannungsfeld von Partikularismus und Universalismus. in: *Frauensolidarität* 83. S. 28-29.

Elger, Matt (2017). Ayaan Hirsi Ali. fisch+fleisch. unter: <https://www.fischundfleisch.com/matt-elger/ayaan-hirsi-ali-32919> (zuletzt aufgerufen am 02.08.19, 14:55).


Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam, (2019). Mediathek. Konferenz. Das islamische Kopftuch. unter: <http://www.ffgi.net/mediathek-p1.html> (zuletzt aufgerufen am 16.07.19, 14:16).

Holzleithner, Elisabeth (2009): Der Kopftuchstreit als Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus: Eine Analyse entlang der Bedingungen für Autonomie. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld. S. 341-359.

Kerner, Ina (2009). Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus. *Feministische Studien*, 27(1), S. 36-50. unter: <https://www.degruyter.com/view/j/fs.2009.27.issue-1/fs-2009-0105/fs-2009-0105.xml> (zuletzt aufgerufen am 27.07.19, 18:19).

Kohlmaier, Matthias (2018). Kopftuch an Schulen: “Anderssein kann eine integrative Kraft haben“. Süddeutsche Zeitung. unter: <https://www.sueddeutsche.de/bildung/kopftuch-lehrerin-interview-1.4052869> (zuletzt aufgerufen am 30.07.19, 18:21).

Lenox, Sarah (1995). Geteilter Feminismus: der Umgang mit Differenzen unter Frauen in Deutschland und den USA. *Social Science Open Access Repository*. Freiburger Frauenstudien. Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. unter:

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik...online	
-------------	--	----------------	--------------	---------------------------	---

<https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/31233> (zuletzt aufgerufen am 24.07.19, 14:43).

Lotman, Jurij M. (1990). Über die Semiosphäre. in: *Zeitschrift für Semiotik* 12. S. 287-305.

Mohanty, Chandra Talpade (1986). Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*, Vol. 12, No. 3. *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*. Duke University Press. S. 333-358.

Politiklexikon (2019). Dritte Welt. unter: <http://www.politik-lexikon.at/dritte-welt/> (zuletzt aufgerufen am 22.07.19, 18:18).

Rödter, Tasnim (2017). „Das wollten wir nicht so stehen lassen!“. Ein Interview mit Mitfrau Eva Ritte. *Missy Magazine*. unter: <https://missy-magazine.de/blog/2017/07/03/das-wollten-wir-nicht-so-stehen-lassen/> (zuletzt aufgerufen am 08.08.19, 13:09).

Rommelspacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung*. Campus Verlag. Frankfurt am Main.

Rommelspacher, Birgit (2008). Feminismus und kulturelle Dominanz - Kontroversen um die Emanzipation „der“ muslimischen Frau. in: BAG Mädchenpolitik. Interkulturelle Mädchenarbeit - Eine Zukunftsaufgabe! Info Nr. 9/2008. unter: https://www.maedchenpolitik.de/files/Dateien/PDF/Schriftenreihe/BAG-Schriftenreihe-Ausgabe-09_2008-Doppelausgabe.pdf (zuletzt aufgerufen am 02.08.19, 13:25).

Rommelspacher, Birgit (2009). Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Bergmann, Sabine/ Rostock, Petra (Hrsg.). *Der Stoff aus dem Konflikte sind*. Transcript. Bielefeld. S. 395-411.

Şahin, Reyhan (2014). *Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs in Deutschland. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland*. Lit Verlag. Berlin.

Şahin, Reyhan (2018). Intersektionaler Feminismus. Kopftuch und Tabu. Die Tageszeitung. unter: <https://taz.de/Intersektionaler-Feminismus/!5533294/> (zuletzt aufgerufen am 02.08.19, 14:46).

Said, Edward (1978). *Orientalism*. Vintage Books. New York.

Schirmmacher, Frank/Schwarzer, Alice (2006). Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler. *Frankfurter Allgemeine*. in: FAZ vom 04.07.2006, S. 45. unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/alice-schwarzer-im-interview-die-islamisten-meinen-es-so-ernst-wie-hitler-1358511.html> (zuletzt aufgerufen am 27.07.19, 18:36).

Schneider, Gerd/ Toyka-Seid, Christiane (2019). Das junge Politik-Lexikon. Bundeszentrale für politische Bildung. unter: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/das-junge-politik-lexikon/160999/dritte-welt> (zuletzt aufgerufen am 23.07.19, 13:59).


Schmollack, Simone (2017). Kopftuchverbot-Antrag in der Kritik. *taz*. unter: <https://taz.de/Streit-bei-Terre-des-Femmes/!5420070/> (zuletzt aufgerufen am 08.08.19, 13:10).

Schwarzer, Alice (2002): *Der große Unterschied. Gegen die Spaltung von Menschen in Männer und Frauen*. Fischer Taschenbuch. Frankfurt am Main.

Sezgin, Hilal (2010). Im Schatten böser Vorurteile. *Zeit Online*. unter: <https://www.zeit.de/2010/12/SM-Kelek> (zuletzt aufgerufen am 08.08.19, 13:04).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak?. in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press. Urbana. S. 271–313.

Terre des Femmes (2006). Positionspapier von Terre des Femmes - Menschenrechte für die Frau

Saskia Metz	Eine Analyse der Rhetorik von Terre des Femmes e.V. zum Kopftuchverbot	ISSN 2192-5267	Februar 2020	gender...politik... <i>online</i>	
-------------	--	----------------	--------------	-----------------------------------	---

e.V. zum Kopftuch. unter:

<https://www.frauenrechte.de/allgemein-offene-briefe/561-positions-papier-zum-kopftuch-von-terre-des-femmes-menschenrechte-fuer-die-frauen> (zuletzt aufgerufen am 17.07.19, 12:09).

Terre des Femmes (2019a). Über uns. Gremien. Vorstand. unter:

<https://www.frauenrechte.de/ueberuns/gremien/vorstand> (zuletzt aufgerufen am 17.07.19, 12:20).

Terre des Femmes (2019b). Feministisches Leitbild. Unsere Vision. unter:

<https://www.frauenrechte.de/ueberuns/dokumente/feministisches-leitbild> (zuletzt aufgerufen am 23.07.19, 16:50).

Terre des Femmes (2019c). Arbeitsgruppen. AG Frauenrechte und Religion. unter:

<https://www.frauenrechte.de/ueberuns/gremien/arbeitsgruppen/ag-frauenrechte-und-religion> (zuletzt aufgerufen am 27.07.19, 17:43).

Terre des Femmes (2019d). Petition DEN KOPF FREI HABEN!. unter:

<https://www.frauenrechte.de/unsere-arbeit/themen/gleichberechtigung-und-integration/kinderkopftuch> (zuletzt aufgerufen am 08.08.19, 13:07).

Ufuq (2019). Pädagogik zwischen Islam, Islamfeindlichkeit und Islamismus. „Nein zu einem Kopftuchverbot für Minderjährige!“ – Eine migrationspädagogische Stellungnahme. unter:

<https://www.ufuq.de/nein-zu-einem-kopftuchverbot-fuer-minderjaehrige-eine-migrationspaedagogische-stellungnahme/> (zuletzt aufgerufen am 02.08.19, 12:00).

Jäger, Margarete (2000). Ethnisierung von Sexismus im Einwanderungsdiskurs. Analyse einer Diskursverschränkung. Vortrag, gehalten am 16.9.99 an der Universität Georg-August-Universität Göttingen beim Kolloquium „Wissens-transfer zwischen Experten und Laien. Umriss einer Transferwissenschaft“. Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung. unter:

<http://www.diss-duis->

[burg.de/Internetbibliothek/Artikel/Ethnisierung_von_Sexismus.htm](http://www.diss-duis-burg.de/Internetbibliothek/Artikel/Ethnisierung_von_Sexismus.htm) (zuletzt aufgerufen am 27.07.19, 18:30).

Zimmerer, Jürgen (2013). Kolonialismus und kollektive Identität: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte. in: Zimmerer, Jürgen (Hrsg.). *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. Campus Verlag. Frankfurt am Main.