

**„Rettungsszenarien“ im Widerstreit –  
massenmediale Herausforderungen  
und feministische Positionierungen zum Thema Islam  
im deutsch-niederländischen Vergleich**

**Band I**

Dissertation

zur Erlangung des sozialwissenschaftlichen Doktorgrades der Sozialwis-  
senschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

**Daniela Marx**

aus Kassel

Göttingen 2007

**1. Gutachterin:** Prof. Dr. Ursula Birsl

**2. Gutachter:** Prof. Dr. Klaus F. Geiger

**Tag der mündlichen Prüfung:**

23. Juli 2008.....

# Inhalt

---

Danke

<b>I Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Zur Anlage der Arbeit</b> .....	<b>4</b>
1.1 Diskurstheoretisch inspirierte Perspektive .....	4
1.2 Selbstreflexive, hegemoniekritische Perspektive .....	5
1.3 Ent-homogenisierende und ent-essenzialisierende Perspektive .....	7
1.4 Kontextualisierende Vorgehensweise .....	9
<b>2. Eigene diskurstheoretische Verortung – wissenschaftliche Praxis         als Bewegung in einer Möbius-Schleife</b> .....	<b>11</b>
<b>3. Länder- und Materialauswahl</b> .....	<b>13</b>
3.1 Länderauswahl.....	13
3.2 Materialauswahl .....	16
<b>4. Forschungsstand</b> .....	<b>19</b>
4.1 Medienanalysen zum Thema Islam in Deutschland und den Niederlanden – ein systematischer Überblick.....	19
4.2 Grundzüge hegemonialer, medial vermittelter Islambilder – ein inhaltlicher Überblick.....	24
<b>5. Aufbau der Arbeit</b> .....	<b>33</b>
<b>II Konstruktionen des ‚islamischen Anderen‘ – Historisch- theoretische Kontexte</b> .....	<b>35</b>
<b>1. Orientalismus-Diskurs als historischer und theoretischer Bezugs-         punkt aktueller Islambilder</b> .....	<b>38</b>
<b>2. Orientalismus-Debatte im Anschluss an Saids ‚Orientalism‘</b> .....	<b>44</b>
<b>3. Ein spezifisch deutscher Orientalismus-Diskurses?</b> .....	<b>51</b>
3.1 Zur Rolle der Orientwissenschaften in Deutschland zwischen 1850 und 1914 .....	54
3.2 Exkurs: Wahrnehmung von Islam und Orient zur Zeit der nationalsozialis- tischen Herrschaft – „Nazi-Orientalism“? .....	57
<b>4. Vergeschlechtlichte Konstruktionen des ‚islamischen Anderen‘</b> .....	<b>62</b>
4.1 Verwobenheit von sexueller und kultureller Differenz .....	63
4.2 Verweiblichung des Orient/heterosexuelle Strukturierung der Beziehung Orient-Okzident .....	65
4.3 Differente Konstruktionen von ‚orientalischen‘ Frauen und Männern.....	66
<b>5. Feindbild – ‚Spezialfall‘ einer Konstruktion des ‚islamischen         Anderen‘</b> .....	<b>71</b>
<b>6. Zusammenfassung und Fazit</b> .....	<b>75</b>

<b>III Islam in Deutschland und den Niederlanden: migrations- und integrationspolitische Kontexte .....</b>	<b>77</b>
<b>1. Islam und MuslimInnen in Deutschland .....</b>	<b>79</b>
1.1 Staatsbürgerliche und sozioökonomische Stellung von MuslimInnen im Kontext von Migrations- und Integrationspolitik .....	81
1.2 Verhältnis von Religion und Staat.....	104
<b>2. Islam und MuslimInnen in den Niederlanden.....</b>	<b>114</b>
2.1 Staatsbürgerliche und sozioökonomische Stellung von MuslimInnen im Kontext von Migrations- und Integrationspolitik .....	115
2.2 Verhältnis von Religion und Staat.....	133
<b>3. Vergleichende Zusammenfassung und Fazit.....</b>	<b>140</b>
<b>IV Diskursereignisse zum Thema Islam in deutschen und niederländischen Massenmedien.....</b>	<b>152</b>
<b>1. Diskursereignisse Deutschland .....</b>	<b>153</b>
1.1 Debatten um Einwanderung und Asyl in Deutschland.....	154
1.1.1 Erste Integrationsdebatte – Entdeckung des ‚allzu fremden‘ Islam .....	154
1.1.2 Faktische Abschaffung des Grundrechtes auf Asyl.....	157
1.1.3 Vom ‚Kampf der Kulturen‘ zum ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ und zur ‚deutschen Leitkultur‘: die proklamierte Unvereinbarkeit von Islam und ‚westlichen Werten‘ .....	158
1.1.4 Kopftuch als Kristallisationspunkt der Unvereinbarkeitsdebatte.....	160
1.1.5 Gerichtliche Konflikt-‚Lösungen‘ als Mittel im alltäglichen Kampf um Anerkennung.....	162
1.1.6 Neugestaltung des ‚Zuwanderungslandes Deutschland‘ durch ein Zuwanderungsrecht? .....	163
1.2 Islam und/oder Islamismus als weltpolitische Bedrohung? .....	165
1.3 Islam und/oder Islamismus als ‚Kriegserklärung an die westliche Zivilisation‘ ...	170
1.4 Folgen der Anschläge vom 11. September 2001: ‚Krieg gegen den Terrorismus‘ und Restrukturierung der ‚inneren Sicherheit‘ in Deutschland.....	172
1.5 Ablösung der Diskursfigur des ‚Kopftuchs‘ durch die Diskursfiguren ‚Zwangsehen‘ und ‚Ehrenmorde‘: Islam als ‚Integrationshindernis‘? .....	175
<b>2. Diskursereignisse Niederlande.....</b>	<b>178</b>
2.1 Von der Minderheiten- zur Integrationspolitik – zur niederländischen ‚Leitkultur‘?.....	178
2.2 Islam und/oder Islamismus als weltpolitische Bedrohung – Verstärkung innerniederländischer islamkritischer Debatten.....	181
2.3 Islam und/oder Islamismus als Bedrohung des niederländischen Zusammenlebens? Die Debatte um das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft .....	184

2.4 Folgen der Anschläge des 11. September 2001 .....	188
2.5 Schulstreit: Islamische Schulen als Integrationshindernis? .....	191
2.6 Pim Fortuyn, Ayaan Hirsi Ali und Theo van Gogh – ‚keine Toleranz gegen- über Intoleranz‘ .....	192
2.7 Der Mord an Theo van Gogh – das Ende der Toleranz?.....	196
<b>3. Zusammenfassung und Fazit: Massenmediale Islamdiskurse und Islambilder im deutsch-niederländischen Vergleich.....</b>	<b>199</b>
<b>V METHODIK UND EMPIRISCHES MATERIAL .....</b>	<b>210</b>
<b>1. Methodik .....</b>	<b>210</b>
1.1 Diskurstheoretischer Hintergrund.....	210
1.2 Begründung und Beschreibung des methodischen Vorgehens .....	222
1.2.1 Inhaltsanalyse .....	222
1.2.2 <i>frame</i> -Analyse.....	224
1.2.2.1 Das Konzept <i>frame</i> .....	224
1.2.2.2 <i>frame</i> -Analyse als Methode der diskurstheoretisch hergeleiteten Textanalyse .....	227
1.2.2.3 Diskurstheoretisch inspiriertes, <i>frame</i> -analytisches Vorgehen in der vorliegen- den Untersuchung: Abgrenzung zu anderen text- und diskursanalytischen Verfahren.....	229
<b>2. Kontextualisierung und Charakterisierung der ausgewählten Zeit- schriften .....</b>	<b>233</b>
<b>2.1 Feministische Zeitschriftenlandschaft in Deutschland .....</b>	<b>234</b>
2.1.1 Emma. Das politische Magazin von Frauen.....	236
2.1.2 Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Ge- schlechterforschung .....	246
2.1.3 beiträge zur feministischen theorie und praxis .....	250
<b>2.2 Feministische Zeitschriftenlandschaft in den Niederlanden .....</b>	<b>256</b>
2.2.1 Opzij. Feministisch maandblad .....	259
2.2.2 Lover. Tijdschrift over Feminisme, Cultuur en Wetenschap .....	266
2.2.3 Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies.....	276
<b>VI Inhalts- und Themenfrequenzanalyse .....</b>	<b>286</b>
<b>1. Quantitativer Stellenwert des Themas Islam in den ausgewählten Zeitschriften .....</b>	<b>287</b>
<b>1.1 Gesamtverteilungen der Artikel zum Thema Islam .....</b>	<b>288</b>
1.1.1 Gesamtsumme der Artikel in den verschiedenen Zeitschriften .....	289
1.1.2 Artikel der Kategorie A in den verschiedenen Zeitschriften .....	290
1.1.3 Artikel der Kategorie C in den verschiedenen Zeitschriften .....	291
1.1.4 Volumenanteile der Artikel der Kategorie A am Gesamtvolumen der Zeitschriften .....	293

1.1.5 Zusammenfassung .....	296
<b>1.2 Entwicklung der Artikelzahlen im zeitlichen Verlauf .....</b>	<b>298</b>
1.2.1 ... in den verschiedenen einzelnen Zeitschriften.....	298
1.2.2 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften.....	306
1.2.3 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften.....	310
<b>1.3 Zusammenfassung und Fazit .....</b>	<b>313</b>
<b>2. Themenkonjunkturen – Gesamtverteilungen und Entwicklungen .....</b>	<b>316</b>
<b>2.1 Herleitung der geografischen und thematischen Kategorien .....</b>	<b>319</b>
<b>2.2 Häufigkeiten und Verteilungen der geografischen Kategorien.....</b>	<b>323</b>
2.2.1 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften.....	323
2.2.2 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften.....	330
2.2.3 Zusammenfassung und Fazit.....	332
<b>2.3 Häufigkeiten und Verteilungen der thematischen Kategorien... ..</b>	<b>336</b>
2.3.1 ... insgesamt in den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen.....	336
2.3.2 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften.....	337
2.3.3 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften.....	344
2.3.4 Zusammenfassung und Fazit.....	345
<b>2.4 Themen- und Ländernennungen im Zeitverlauf – Ereignis- und Kontextbe- züge .....</b>	<b>349</b>
2.4.1 ... in deutschen Zeitschriften.....	350
2.4.2 ... in niederländischen Zeitschriften .....	353
<b>2.5 Geteilte Orte – geteilte Themen: Feministische Islamdiskurse in Deutsch- land und den Niederlanden vor dem Hintergrund ihrer massenmedialen Pendants .....</b>	<b>357</b>
<b>VII <i>frame</i>-Analyse – Feministische Positionierungen zum Thema Islam in deutschen und niederländischen Zeitschriften .....</b>	<b>363</b>
<b>1. Auswahl und Beschreibung des Materialkorpus der <i>frame</i>-Analyse.....</b>	<b>364</b>
<b>2. Inhaltliche Beschreibung der <i>frames</i> .....</b>	<b>373</b>
2.1 <i>frame</i> -Familie A: Differenzen .....	379
2.2 <i>frame</i> -Familie B: Differenzierungen .....	399
2.3 <i>frame</i> -Familie C: Relativierungen.....	407
2.4 <i>frame</i> -Familie D: Re-/Orientierungen .....	417
2.5 <i>frame</i> -Familie E: Reflexionen.....	437
<b>3. Zwischenfazit: Nähe und Ferne der <i>frame</i>-Familien zu massenme- dialen Diskursen .....</b>	<b>464</b>
<b>4. Quantifizierende Analyse der <i>frames</i> und <i>frame</i>-Familien ... ..</b>	<b>468</b>
4.1 Quantitative Bedeutung der <i>frame</i> -Familien... ..	470

4.1.1 ... im Gesamtdiskurs und in verschiedene Zeitschriftengruppierungen .....	471
4.1.2 ... in einzelnen Zeitschriften .....	473
<b>4.2 Quantitative Bedeutung der einzelnen frames ... ..</b>	<b>476</b>
4.2.1 ... im Gesamtdiskurs bzw. in verschiedenen Zeitschriftengruppierungen ...	476
4.2.2 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften im Vergleich .....	479
4.2.3 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften im Vergleich ...	485
4.2.4 ... in den einzelnen Zeitschriften .....	487
<b>5. Differente Argumentationen: Zwischen differenzorientierter     ,Feindbild'-Reproduktion und reflexionsorientierter Eurozentris-     muskritik.....</b>	<b>501</b>
<b>6. Jenseits von massenmedialen Islamdiskursen? Widerstreitende     feministische ,Rettungsszenarien' als Herausforderungen für fe-     ministische Theoriebildung und Praxis .....</b>	<b>514</b>
6.1 Rettungsszenario Nr. 1: Rettung ,der unterdrückten Muslimin' vor dem ,orientalischen Patriarchat' .....	516
6.2 Rettungsszenario Nr. 2: Rettung islamkritischer Feministinnen vor ,multi- kulturalistischen Tabus' .....	520
6.3 Die HelferInnen der ,RetterInnen': Der Bezug auf ,Erfahrungsexpertinnen' zur Untermauerung islamkritischer Positionierungen .....	523
6.4 Rettungsszenario Nr. 3: Rettung der emanzipierten Muslimin vor ,Zwangs- verwestlichung' und ,Assimilationsforderungen' .....	526
6.5 Der Bezug auf ,Erfahrungsexpertinnen' zur Untermauerung dominanz- kritischer und widerständiger Positionierungen in Bezug auf den Islam – ,Rettungsszenarien im Widerstreit' .....	528
<b>VIII Zusammenfassung und Ausblick .....</b>	<b>532</b>
<b>IX Literatur- und Quellenverzeichnis.....</b>	<b>539</b>
1. Literaturverzeichnis .....	539
2. Artikelverzeichnis des themenfrequenzanalytischen Korpus .....	580
<b>Abbildungsverzeichnis .....</b>	<b>593</b>
Erklärung .....	596
Curriculum Vitae .....	597

**Band II**

**Anhang**

# Danke

Ein (vorläufiger) Endpunkt eines Weges ist erreicht: Hätte ich geahnt, dass sich lange Wegstrecken hinterhältig als leicht begehbbare Ebenen tarnen, sich bei genauerer Betrachtung jedoch als Felsvorsprung-bewehrte Kletterparcours entpuppen und dass gemütlich Rastplätze so rar gesät sind – vielleicht wäre ich gar nicht aufgebrochen? Ohne vielfältige Unterstützung jedenfalls hätte ich diesen vorläufigen Endpunkt sicherlich nicht erreicht. Dafür danke ich:

- der Heinrich Böll Stiftung für die Förderung im Rahmen eines Promotionsstipendiums, die mir die notwendige finanzielle Sicherheit bot und anregende Diskussionszusammenhänge eröffnete
- meiner Betreuerin, Prof. Dr. Ursula Birsl, für ihren hohen persönlichen Einsatz für den wissenschaftlichen Nachwuchs, der mir bereits während des Studiums immer wieder Wege durch den Wissenschaftsdschungel eröffnete und in der Promotionsphase – insbesondere durch den von ihr initiierten und geförderten Arbeitszusammenhang ‚identity & belonging‘ – wertvolle Orientierungspunkte auf persönlicher und inhaltlicher Ebene bot
- meinem Betreuer, Prof. Dr. Klaus F. Geiger, für eine hervorragende inhaltliche und persönliche Begleitung, für die richtigen – manchmal ironischen, aber immer konstruktiven – Anmerkungen im richtigen Moment, für die Zeit und die Tassen Schwarzen Tees, die er mir zur Verfügung stellte, und dafür, dass er meinem Perfektionismus immer das richtige Maß an Pragmatismus entgegenzusetzen wusste
- meinen Eltern, Helga und Gerhard Marx, dafür, dass sie mir das Vertrauen entgegenbrachten und -bringen, meinen Weg zu gehen, für ihre großzügige finanzielle Unterstützung, aber viel mehr noch dafür, dass ich mich dank ihrer liebevollen Begleitung bisher in jeder Lebenssituation auf sicherem Boden wägen konnte
- Claas Köhler dafür, dass er es vermochte und vermag, mir zu zeigen, dass Gelassenheit zu den absolut unverzichtbaren Dingen des Lebens gehört, für geteiltes Schweigen am Morgen, für den gewonnenen Kampf mit ‚Tüdelchen‘ und Bandwurmsätzen und vor allem aber für seine manchmal unglaubliche liebevol-



le Wertschätzung, die mir auf dem Weg durch die Diss immer wieder das Gefühl gab, ich hätte Flügel

- meiner ‚Berlin-Connection‘ Silke von Dyk, Gabi Elverich und Karin Reindlmeier, für die vielfältigste Unterstützung, die ich mich erhoffen konnte: Danke an Silke für ihre kritisch-konstruktiv-liebevolle Begleitung durch alle Lebenslagen und Dissfragen; an Gabi für unverzichtbare geteilte Stunden/Tage/Nächte an benachbarten Schreibtischen an verschiedenen Orten und für geteiltes Verständnis über die Tiefen des Wissenschaftsbetriebes; an Karin für ihr herausragendes Interesse an meiner Arbeit, das mir ungeahnte frohe Momente zu verschaffen mochte und vor allem aber dafür, dass sie sich mit Sachverstand, Durchhaltevermögen und dem nötigen Anteil Ironie konstruktiv-kritisch durch Seitenmassen gelesen hat; allen drei für eine inhaltlich hervorragende, intensive Korrekturhilfe ‚vor Ort‘ und für Berliner Auszeiten vom Göttinger Diss-Alltag
- Swen Tammen für wertvolle Gelassenheit angesichts großer Dateien, widerwilliger Tabellen und selbstbestimmter Grafiken
- dem Arbeitszusammenhang ‚identity & belonging‘ (Aga Zimowska, Doreen Müller, Erika von Rautenfeld, Renate Bitzan, Uschi Birsl, Urte Böhm und zuletzt auch Michaela Köttig) für das Gefühl, dass inhaltliche und freundschaftliche Unterstützung immer in erreichbarer Nähe ist und für das Phantasieren von Lebensentwürfen jenseits der Universität
- dem ‚Korrekturteam‘ Andreas Obst, Doreen Müller, Florian Besch und Renate Bitzan für die feine Relektüre meiner Texte
- und nicht zuletzt meiner WG – und dabei insbesondere Claas Köhler, Florian Besch und Kerstin Lüpkes – für Entlastung im Alltag und dafür, dass sie mein (nicht nur kulinarisches) Wohlergehen immer im Blick hatten.

## I Einleitung

In politischen und medialen bundesrepublikanischen Diskussionen um Einwanderung und Integration erfährt ‚der Islam‘ seit einigen Jahren eine immense Beachtung. Insbesondere seit der sogenannten Leitkulturdebatte 2000, verstärkt durch die Ereignisse des 11. September 2001 und die Kriege in Afghanistan und dem Irak werden Muslime und Musliminnen bzw. ‚die 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.

In beiden Ländern wird die Abgrenzung gegen den Islam dabei immer häufiger mit dem Verweis auf hierarchische Geschlechterverhältnisse begründet, die als Wesensmerkmal des Islam gelten bzw. als solches dargestellt werden: Die Geschlechterverhältnisse dienen als Katalysator für die Herstellung und die Festschreibung der angenommenen Differenz zwischen Angehörigen der ‚islamischen‘ und denjenigen der so genannten westlichen Kultur. Dies zeigt sich nicht zuletzt anhand der medialen Aufmerksamkeit, die Islamkritikerinnen wie Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek zu teil wird sowie am Beispiel medialer und politischer Auseinandersetzungen um das Tragen eines Kopftuchs und um gewaltförmige Akte gegenüber Frauen, die als ‚Zwangsehen‘ und ‚Ehrenmorde‘ dargestellt werden.

Das Novum, dass Geschlechterverhältnisse in den aktuellen gesellschaftlichen Debatten um ‚den Islam‘ sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden von unterschiedlichsten Seiten problematisiert werden, stellt aus feministischer Perspektive eine Herausforderung dar: Indem die Unterdrückung und Entrechtung muslimischer Frauen eine so zentrale Bedeutung in medialen Debatten beider Länder erhält, sind feministisch Engagierte in Deutschland und den Niederlanden aufgerufen, sich in Bezug auf das Thema Islam zu positionieren und ihren Umgang mit diesem Thema und damit ihren Umgang mit der ‚anderen Kultur‘/der ‚anderen Frau‘ kritisch zu reflektieren. Ein Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist daher die Feststellung, dass nicht nur in meinungsführenden Me-

dien, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit als ‚Massenmedien‘ bezeichnet werden, sondern auch in ‚feministischen‘ – d.h. in Medien mit feministischem Selbstverständnis – Auseinandersetzungen über ‚Einwanderung‘ und ‚Integration‘, über ‚das Eigene‘ und ‚das Andere‘ stattfinden.

Feminismen zeichnen sich grundlegend durch ein emanzipatorisches Anliegen aus; sie besitzen dadurch das Potenzial, vom massenmedialen Mainstream abweichende, emanzipatorische ‚Gegendiskurse‘ zu etablieren und in spezifischer Weise zur Differenzierung von gesellschaftlich wahrnehmbaren Diskursen zum Thema Islam beizutragen. Wird dieses Potenzial in feministischen, medialen Debatten genutzt? Wie konturieren sich hegemoniale feministische Medien-Diskurse zum Thema Islam in beiden Ländern angesichts der massenmedialen Herausforderungen? Schließen sie an massenmediale Diskurse an oder grenzen sie unter Bezugnahme auf ihr feministisches, emanzipatorisches Commitment ab?

Sowohl massenmediale als auch feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden konstituieren sich im Wechselspiel sowohl mit historisch-theoretischen als auch mit migrations- und integrationspolitischen Kontexten in beiden Ländern. Sind vor dem Hintergrund dieser Kontexte in Deutschland – dem bis vor kurzem erklärten ‚Nicht-Einwanderungsland‘ – und den Niederlanden – dem ‚multikulturellen Vorreiterland‘ – unterschiedliche feministische Positionierungen zu verzeichnen?

Um diesen Fragen nachzugehen, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine interpretierende Rekonstruktion und kontextsensible Analyse hegemonialer feministischer Diskurse zu den Themen Islam und MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden im Vergleich zu massenmedialen Islamdiskursen in beiden Ländern angestrebt und nach Konsequenzen für feministische Politik und Theoriebildung gefragt, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam ziehen lassen.

Migrations- und integrationspolitische Kontexte als vorrangige diskursive Hintergründe für die Konstitution von feministischen Islamdiskursen zu benennen, impliziert eine forschungsstrategische Entscheidung: Sie besteht darin, das Zusammenspiel feministischer Islamdiskurse mit der feministischen Theorieentwicklung in Deutschland und den Niederlanden zunächst außer acht zu lassen. Ich nähere mich dem Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit über den ‚massenmedialen‘ Weg, um feministische Diskurse an ihrem Anspruch zu messen, aufgrund einer grundsätzlichen Emanzipationsorientierung Gegenstimmen zu massenmedialen Diskursen zu konstituieren. Im Fo-

kus der vorliegenden Arbeit steht die Frage danach, ob und inwiefern sich die Ausgestaltung feministischer Diskurse zum Thema Islam – betrachtet vor dem Hintergrund der jeweils gemeinsam geteilten Verortung innerhalb migrations- und integrationspolitischer Kontexte – von derjenigen massenmedialer Islamdiskurse unterscheidet. Die Rückkopplung feministischer Diskurse an feministische Theorieentwicklung wird im Zuge der Auswertung bei Bedarf berücksichtigt werden, um eventuellen Differenzen zwischen massenmedialen und feministischen Diskursen nachzugehen. Zudem wird die Frage nach den Konsequenzen der Erkenntnisse dieser Arbeit für feministische Theorie und Praxis ein Teil der Auswertung sein.

Mit dieser Zielsetzung reiht sich die vorliegende Arbeit ein in sozialwissenschaftliche Analysen von medialen Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und ‚Anderen‘. Diesen Konstruktionen kommt in modernen, pluralistisch verfassten Gesellschaften hohe Wirkmächtigkeit zu, da sie gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse konstituieren. Die kritische Analyse ihrer inhaltlichen Ausgestaltung und der Kontexte ihrer Konstitution stellt einen wichtigen Beitrag zur Identifikation der Grundlagen gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse und damit zur Stärkung widerständiger Gegenstimmen dar. Mit der Analyse hegemonialer feministischer Diskurse fokussiere ich zudem auf mediale Spezialdiskurse, die gesamtgesellschaftlich als ‚Orte‘ der kritischen Thematisierung gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse und der Etablierung emanzipatorischer (Gegen-)Stimmen wahrgenommen werden. Insofern begleitet auch die Frage danach, inwiefern feministische Diskurse diesem Bild gerecht werden, die vorliegende Untersuchung.

Im Folgenden soll die Forschungsperspektive, die im Rahmen dieser Arbeit eingenommen wird, sowie ihre Anlage genauer erläutert werden.

## 1. Zur Anlage der Arbeit

Sozialwissenschaftliche Arbeiten, die sich mit Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘<sup>1</sup> befassen, sehen sich grundsätzlich einem Dilemma gegenüber, dem sie sich nur schwer entziehen können. Indem sie sich ‚dem Anderen‘ als ‚dem Anderen‘ nähern, der sich z.B. aufgrund kultureller Differenz vom ‚Eigenen‘ unterscheidet bzw. unterschieden wird, tendieren sie dazu, dessen Markierung und ‚Verbesonderlichung‘ in einer zirkulierenden Bewegung zu reproduzieren. Diesem Dilemma muss sich auch die vorliegende Arbeit stellen: Die grundlegenden Strukturkategorien des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ werden hier jedoch nicht im Sinne eines ‚Substanzbegriffes‘, einer ‚an sich seienden Entität und Essenz‘ vorausgesetzt, sondern Ziel der Arbeit ist es, die Kontexte, Herstellungsprozesse und die inhaltlichen Füllungen von Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen in feministischen Diskursen einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Die im Folgenden zu beschreibende Forschungsperspektive ist diesem Ziel geschuldet.

### 1.1 Diskurstheoretisch inspirierte Perspektive

Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ werden hier grundsätzlich als *diskursive Konstruktionen* verstanden, d.h. als Konstruktionen, die in und durch Diskurse(n) (re-)produziert werden. Diskurse sind dabei nicht mit Sprache gleichzusetzen und im Verhältnis zur ‚Realität‘ nicht als sekundäre, lediglich abbildende Erscheinung einzuordnen (vgl. Link 1992: 40). Gesellschaftliche Realität existiert insofern in und durch Diskurse(n) und erhält durch diese ihre wahrnehmbare und wahrgenommene Gestalt. Subjekte und Objekte sind innerhalb dieser diskursiven Ordnung also immer schon „sozialhistorisch-diskursiv situiert und in diesem Sinne schon immer diskursiv konstituiert.“ (Höhne 1998: o.S.; vgl. auch Foucault 1978: 119f.)

Strukturkategorien wie z.B. ‚Eigenes‘ und ‚Anderes‘ sind infolgedessen keine vorgängigen essenziellen Einheiten, sondern vielmehr in ihrer inhaltlichen Bestimmung stän-

---

<sup>1</sup> Das Ausgeschlossene des ‚Eigenen‘ wird in der vorliegenden Arbeit als ‚Anderes‘ bezeichnet. Begriffe wie die des ‚Fremden‘ oder des ‚Feindes‘ werden als Spezifizierungen der Position des ‚Anderen‘ begriffen und finden nur Verwendung, wenn die Differenzierung zwischen diesen und dem Begriff des ‚Anderen‘ von Relevanz ist. Die Begriffsverwendung in der zitierten Literatur ist oft uneindeutig, d.h. die genannten Begrifflichkeiten werden oft synonym verwandt oder aber die Entscheidung für einen der Begriffe bleibt unexpliziert (vgl. im Überblick Bielefeld 1998a).

dig wandelbare und dennoch tradierte, mit Machtwirkungen ausgestattete Ergebnisse und zugleich Ausgangspunkte von Konstruktionsleistungen: Das, was als ‚Eigenes‘ und ‚Anderes‘ bezeichnet in Erscheinung tritt, wird genauso wie die Differenz zwischen diesen beiden angenommenen Einheiten diskursiv hervorgebracht und reproduziert – und ist dennoch nicht flüchtig, sondern erlangt Wirkmächtigkeit, wird zum Effekt und gleichzeitig Ausgangspunkt eines Produktions- und Konstruktionsprozesses, der selbst unsichtbar bleibt (vgl. Bublitz 1999: 25; Keller 2001: 127; Höhne 1998).<sup>2</sup>

Eine kritische Analyse diskursiver Konstruktionen – wie sie auch Ziel dieser Arbeit ist – strebt infolgedessen nicht nach der Suche nach ‚der Wahrheit‘ hinter Zuschreibungen und Kategorisierungen, denen der Islam und MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden unterliegen und beabsichtigt nicht, z.B. die empirische Fundierung von Konstruktionen des Islam in Frage zu stellen oder zu widerlegen:

„Innerhalb dieser theoretischen Logik handelt es sich nicht darum, *die* Wahrheit zu ‚entdecken‘, sondern vielmehr zu untersuchen, *wie* Wahrheit ‚erfunden‘ wird, das heißt wie sie innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen produziert wird und zirkuliert.“ (vgl. Lemke 1999: 190, Hervorhebungen i.O.)

Die vorliegende Untersuchung fragt in diesem Sinne aus diskurstheoretisch inspirierter Perspektive nach der inhaltlichen Ausgestaltung von Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen in bestimmten Kontexten sowie der Art und Weise ihrer Reproduktion und Veränderung. Sie verfolgt daher „das paradoxe Ziel, sichtbar zu machen, was bereits sichtbar ist, das heißt das erscheinen zu lassen, was so nahe, was so unmittelbar ist und so eng an uns gebunden ist, dass wir es deswegen nicht wahrnehmen.“ (Lemke 1999: 189f.)

## 1.2 Selbstreflexive, hegemoniekritische Perspektive

Für die Erklärung der Konstruktion von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ sind meist bipolare Modelle zu finden, die das ‚Eigene‘ als Gegenbild des ‚Anderen‘ begreifen. Das (kollektive) ‚Eigene‘ lässt sich insofern als „die umgedrehte (negative) Identität“ (Busse

---

<sup>2</sup> Im Rahmen dieser Arbeit werden die Begriffe ‚Islam‘, ‚Orient‘, ‚Okzident‘, oder ‚Westen‘ also als diskursive Konstrukte verstanden. Um auf den Konstruktionscharakter dieser Begrifflichkeiten zu verweisen, müssten diese korrekterweise bei jeder Nennung in einfache Anführungszeichen gesetzt werden. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit dieser Arbeit wird darauf verzichtet – dennoch werden die entsprechenden Begrifflichkeiten in jedem Verwendungskontext als diskursive Konstrukte und nie als essenzialisierte Entitäten verstanden. Lediglich die Begriffe ‚Eigenes‘ und ‚Anderes‘ sowie ‚Rasse‘ werden durch einfache Anführungszeichen hervorgehoben, um die politische und theoretische Brisanz, die gerade diese Konstruktionen auszeichnet, immer wieder zu betonen.

1997: 31) des (kollektiven) ‚Anderen‘ fassen, die genau das *nicht* ist, was das kollektive ‚Andere‘ (angeblich) besonders auszeichnet (vgl. Busse 1997: 31). Identitäre Bestimmungen, so die poststrukturalistische Perspektive auf Konstruktionsprozesse, vollziehen sich immer über die Abgrenzung von einem ‚konstitutiven Außen‘, das in seiner und durch seine Ausgeschlossenheit gerade für die Konstitution des ‚Innen‘ unabdingbar ist (vgl. Derrida 1983; Derrida 2001; Stäheli 1999: 149).<sup>3</sup>

Aufgrund dieser Wechselseitigkeit im binär strukturierten Konstruktionsprozess von ‚Eigenem‘ und ‚Anderen‘ verweisen Alteritätskonstruktionen immer eher auf Ersteres (vgl. Hall 1994: 45; Bielefeld 1998b: 9).<sup>4</sup> Indem das ‚Andere‘ zudem diskursiv zu einer Größe verdichtet wird, die im Gegenzug das ‚Eigene‘ potenziell in seiner Eigenheit bzw. Eigenständigkeit gefährdet, bekommt das (kollektive) ‚Andere‘ eine zentrale Funktion für die Konstitution des (kollektiven) ‚Eigenen‘ (vgl. Busse 1997: 35):

„In diesem Sinne ist Identität immer eine strukturierte Repräsentation, die ihr Positives nur mit dem engen Auge des Negativen wahrnimmt.“ (Hall 1994: 45)

Im Rahmen dieses wechselseitigen Prozesses erfüllt das ‚Andere‘ die Funktion eines willkommenen Gegenbildes, „auf das man projizieren kann, was an der eigenen Kultur stört oder was man verbannt zu haben meint“ (Lueg 2002: 25, vgl. auch Bielefeld 1998b: 11). Konstruktionen eines abstrakten ‚Anderen‘ können in der Folge zu Konstruktion eines ‚konkreten Fremden‘ führen und hierüber zu einer darauf basierenden Gemeinschaftsbildung durch Ausschluss oder/und Einschluss (vgl. Jedlitschka 2004: 82). Die Basis dieser gemeinschaftsbildenden Funktion von Konstruktionen des ‚Anderen‘ ist der Prozess seiner diskursiven Kategorisierung: In einem Vorgang, den Link als ‚binäre Reduktion‘ bezeichnet (vgl. Link 2007), werden Differenzen *zwischen* verschiedenen konstruierten Gruppierungen überschätzt, diejenigen *innerhalb* von konstruierten Gruppierungen dagegen werden unterschätzt (vgl. Link 2007; Weller 2002: 52). Die Voraussetzungen für eine übereinstimmende Kategorisierung des ‚Anderen‘ sind insbesondere in Konfliktsituationen gegeben, in denen ablehnende oder auch ab-

<sup>3</sup> Die Metaphern des ‚Innen‘ und des ‚Außen‘ entstammen dem Denken Jacques Derridas und dienen der Symbolisierung der ewigen Unabgeschlossenheit jeglicher Entitäten und Identitäten aus poststrukturalistischer Perspektive (vgl. Derrida 2001; Gehring 1994). Auch Zygmunt Baumann verwendet die Symbolik von Innen und Außen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Freund und Feind (vgl. Baumann 1998: 23; s.u. den Exkurs zu Baumanns Unterscheidung zwischen Freund, Feind und Fremdem).

<sup>4</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch der Hinweis von Hippler und Lueg zu verstehen, dass es ihnen bei der Analyse des so genannten Feindbildes Islam, dem zentralen Gegenstand vieler ihrer Arbeiten, nicht um die Analyse des Islam selbst, sondern um diejenige des ‚eigenen‘ westlichen Denkens über den Islam geht, d.h. das ‚eigene‘ westliche Denken im Fokus steht (vgl. Hippler/Lueg 2002b: 8f). Zur Konstruktion des so genannten Feindbildes Islam siehe Abschnitt II 5. dieser Arbeit.

wertende Bilder des ‚Anderen‘ das Bedürfnis nach sozialer Identität, nach positiver Bewertung und Identifikation mit einer positiv bewerteten Eigengruppe erfüllen (vgl. Heitmeyer 2002a: 16; Weller 2002: 56).

Binäre Beziehungen und Konstruktionen sind immer machtvoll und hierarchisch strukturiert (vgl. Derrida 1988: 313): In binären Konstruktionsprozessen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ äußert sich die hierarchische Beziehung zwischen beiden Polen, indem das ‚Eigene‘ Dominanz, Wertschätzung, Stabilität und Integrität durch die Herabsetzung und Verachtung des ‚Anderen‘ anstrebt und immer wieder erzielt (vgl. u.a. Lutz/Huth-Hildebrandt 1998; Lutz 1992: 68). Daraus lässt sich schließen, dass dichotome Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ dadurch, dass sie auf die Herstellung größtmöglicher Differenz/Gegensätzlichkeit abzielen, zu sozialen Grenzzielungsprozessen mit einem hohen Maß an struktureller Gewalt führen können (vgl. Hafez 2000a: 126). Gutiérrez Rodríguez beschreibt treffend die Effekte der wechselseitigen und hierarchisierenden Konstruktion:

„Das Andere wird im Verhältnis zum herrschenden Selbst in der Abgrenzung zu diesem konstituiert bzw. konstruiert. Als Differentes gesetzt, wird es entweder im Namen des herrschenden Selbst vereinnahmt, d.h. als Projektions- und Spiegelbild des Selbst geschaffen, oder als das Andere in Beziehung zum Selbst festgeschrieben. Beide Alternativen bieten dem herrschenden Selbst die Verfügung und die Definition über das Andere, über das angeblich Differentere.“ (Gutiérrez-Rodríguez 1996: 105)

Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass zum einen davon ausgegangen wird, dass die Konstruktion des Islam im allgemeinen und so auch in feministischen Diskursen grundsätzlich binär strukturiert ist und hierarchisierend wirkt. Zum anderen soll ausgehend von der Wechselseitigkeit dieser Herstellungsprozesse berücksichtigt werden, dass Konstruktionen des ‚Anderen‘ immer auch auf das ‚Eigene‘ verweisen: Der Umgang mit dem Thema Islam steht also immer in engem Zusammenhang mit der ‚eigenen‘ feministischen Positionierung; er fordert diese heraus und konturiert sie auf spezifische Art und Weise. Die vorliegende Arbeit begreift sich im Anschluss daran als Beitrag zu einer feministischen und – durch ihre Fokussierung auf eine feministische ‚Mehrheitsperspektive‘ – hegemoniekritischen Selbstreflexion (vgl. Dietze 2006).

### **1.3 Ent-homogenisierende und ent-essenzialisierende Perspektive**

Die (Re-)Produktion von Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ beruht auf der gleichzeitigen Herstellung von Differenz und Homogenität: Im Rahmen ihrer Ana-



lyse des wissenschaftlichen Diskurses über Migrantinnen in Deutschland kommen Inowlocki und Lutz zu dem Schluss, dieser könne gelesen werden als „history of constructing ‚images of the other‘ by emphasizing *differences* while, at the same time, de-emphasizing or ignoring *sameness*“ (Inowlocki/Lutz 2000: 306, Hervorhebung i.O.; vgl. auch Link 2007; Weller 2002: 52). Die imaginierte – vom ‚Eigenen‘ differente – Homogenität des ‚Anderen‘ sichert in diesem Herstellungsprozess die Homogenität des ‚Eigenen‘ (vgl. Jedlitschka 2004: 20). Ein Effekt einer solchen Konstruktionsweise ist die Herstellung von ‚eigener‘ Sicherheit und Überlegenheit: Da sowohl Heterogenität und Pluralität (sowohl die ‚eigene‘ als auch die des ‚Anderen‘) diesem Ziel widersprechen, wird ‚Differenz‘, wie Jedlitschka treffend beschreibt, ein fest umrissener Ort zugeschrieben:

„Differenz darf in diesem Prozess des ‚Othering‘ nur noch an der Grenze zum Anderen existieren und erhält dann ihre besondere Bedeutung für das Eigene: [die] der Selbsterkenntnis, Selbstvergewisserung und Stabilisierung.“ (Jedlitschka 2004: 21)

Die Folge eines so gestalteten (Re-)Produktionsprozesses des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ und einer entsprechenden Zuweisung von Merkmalen und Eigenschaften ist neben der Homogenisierung auch die Festschreibung und Essenzialisierung beider Entitäten: Diese erscheinen nun jeweils als dem Diskurs vorgängige, wesenhafte Einheiten, die sich ausschließend und statisch gegenüber stehen (vgl. Gutiérrez-Rodríguez 1996: 105). Der Herstellungsprozess dieser Einheiten dagegen wird unsichtbar, die Trennung zwischen den Einheiten und die Zuordnung von Menschen(-gruppen) zu beiden Einheiten erhält dadurch zusätzliche Wirkmächtigkeit und erscheint als unhinterfragbare ‚Realität‘, als ‚Wahrheit‘ (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 390ff.; Laclau/Mouffe 1995: 183ff.).

Im Rahmen ihrer Analyse der Produktion hegemonialer Strukturkategorien wie ‚Whiteness‘ und ‚Okzidentalität‘ verweist Dietze (2006) darauf, dass die Annahme, der/das ‚Andere‘ existiere tatsächlich und erst an seiner Existenz entzünde sich ein z.B. rassistischer, ausgrenzender Diskurs, der den Blick darauf versperre, welche Funktion rassistische und/oder ausgrenzende Zuschreibungen gegenüber dem ‚Anderen‘ für die Produktion des ‚Eigenen‘ ausübten. Indem der Herstellungsprozess von Konstruktionen und Positionierungen ausgeblendet wird, könne so die Fortschreibung der universalistischen, unmarkierten, hegemonialen Position gesichert werden (vgl. Dietze 2006: 227).

Davon ausgehend und indem die vorliegende Arbeit diskurstheoretisch inspiriert auf den Prozess der Konstruktion des Islam in feministischen Diskursen fokussiert, nimmt sie eine Perspektive ein, die auf die Infragestellung der Homogenität und Essenzialität der untersuchten Entitäten zielt. Erst die de-essenzialisierende analytische Bewegung macht, so Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, den kontingenten und daher immanent politischen Charakter von Bedeutungskonstruktionen sichtbar und macht sie der politischen Veränderbarkeit zugänglich (vgl. Laclau/Mouffe 1995: 183ff.; Hirsland/Schneider 2001: 390ff.; Stäheli 1999:151ff.).

#### 1.4 Kontextualisierende Vorgehensweise

Mit Verweis auf das Diskursverständnis Ernesto Laclaus (vgl. Laclau 1979) stellt Bernd Matouschek<sup>5</sup> fest, Diskurse seien „nicht vorstellbar ohne (...) [ihren] materiellen und institutionellen gesellschaftlichen Kontext“ (Matouschek 1997: 112). Dieser Kontext sei entscheidend für den Prozess der Bedeutungskonstruktion, dem jede einzelne sprachliche Äußerung und insofern auch ein Diskurs im Ganzen unterliegt:

„Die Bedeutung jeder einzelnen sprachlichen Äußerung entsteht nicht nur durch ihren Gebrauch im Diskurs, sondern auch durch ihren Bezug zum gesellschaftlichen materiellen und institutionellen Kontext, in dem sie relevant (oder irrelevant) ist.“ (Matouschek 1997: 112, Anm. i.O.; vgl. auch Macdonell 1986: 1; Rommelspacher 2002: 107f.)

Kategorisierungsprozesse als Ergebnisse von Konstruktionsleistungen und so z.B. auch die Begriffe, mit Hilfe derer dem ‚Anderen‘ Merkmale zugeschrieben werden, sind insofern immer in sozialen, machtdurchsetzten Kontexten verankert (vgl. z.B. Lutz 1994: 139 und 150f.). Sowohl das ‚Eigene‘ als auch das ‚Andere‘ sind dabei Teil ein und derselben diskursiven (historisch spezifischen, räumlich situierten etc.) Formation: Dies hat zur Folge, dass die jeweiligen Kategorisierungen durch das historische Wissen genauso wie durch die sozialen Kräfteverhältnisse einer Gesellschaft geprägt sind und diese wiederum ihrerseits prägen (vgl. Höhne 1998; Radtke 1998):

„‚Fremd sein‘ bestimmt sich nicht durch sich selbst. Erst der konkrete historische Moment und der bestimmte Ort mit seiner jeweiligen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Beziehung zu dem und denen, die als ‚Nicht-Fremde‘ gelten und die Macht haben, diese Geltung durchzusetzen, strukturieren das jeweils Fremde.“ (Bielefeld 1998b: 9, Hervorhebung i.O.)

---

<sup>5</sup> Matouschek (1997) legt seinem Forschungsvorhaben zwar einen eher linguistischen Diskursbegriff in Anlehnung an Ruth Wodak zu Grunde, der sich von dem hier verwandten Diskursbegriff unterscheidet. Seine Überlegungen zur kontextuellen Verankerung von Diskursen sind dennoch für das in dieser Arbeit gewählte Vorgehen konstruktiv.

Aufgrund ihres Zusammenspiels<sup>6</sup> mit spezifischen Kontexten unterliegen Kategorisierungen wie die des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ einerseits permanenter, diskursiver Transformation und sind doch andererseits zugleich Ausdruck und wiederum Ausgangspunkt tradierter, sedimentierter, gesellschaftlicher Wissensbestände (vgl. Höhne 1998; Radtke 1998: 80f.). Dem Zusammenspiel von Diskursen und Diskurskontexten Rechnung tragend werden Diskursfragmente nicht immanent oder isoliert, sondern mit Blick auf ihre kontextuelle Verankerung analysiert.

Die vorliegende Arbeit nimmt nun diesen oft formulierten diskursanalytischen Anspruch ernst und verfolgt das Ziel einer kontextsensiblen Analyse von Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚islamischen Anderen‘ in massenmedialen und im Vergleich dazu in feministischen Diskursen. Das empirische Material wird daher als Ensemble verorteter, kontextualisierter Äußerungen aufgefasst. Der Darlegung der theoretisch-historischen sowie migrations- und integrationspolitischen Kontexte von Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚islamischen Anderen‘ wird infolge dessen im ersten Teil der vorliegenden Arbeit Raum gegeben. Diese Kontexte werden hier nicht als vor-, außer- oder nicht-diskursiv begriffen, sondern sie sind immanenter Bestandteil der diskursiven gesellschaftlichen Formation, die sowohl massenmediale als auch die untersuchten feministischen Diskurse umfasst. In den Blick genommen wird also nicht das Zusammenspiel von Diskursivem und Nicht-Diskursivem, sondern das Zusammenwirken verschiedener aktueller und historischer sowie bereits sedimentierter Diskurse, die damit im Sinne der wissenssoziologischen Diskursanalyse (vgl. Keller 2001) als in unterschiedlichen Graden institutionalisierte Bedeutungsarrangements begriffen werden.

Das Zusammenwirken der verschiedenen (historisch-theoretischen sowie migrations- und integrationspolitischen) Kontexte begreife ich als wechselseitig, indem ich – ähn-

---

<sup>6</sup> Die theoretische Konzeption und genaue Funktionsweise dieses Zusammenspiels ist innerhalb des Foucaultschen Werkes – obwohl dieses im zeitlichen Verlauf starke Veränderungen durchläuft – unterbestimmt: Zwar entwickelt Foucault in späten Verlautbarungen einen theoretischen Ansatz, der die Hervorbringung diskursiver Praktiken im Kontext ihrer sozialen Bedingungen und Zwänge, ihrer institutionalisierten, als nicht-diskursiv konzipierten Formen, untersucht (vgl. Keller 2001: 124). Nach van Dyk ist das theoretische Problem damit jedoch keinesfalls gelöst: „Tatsächlich bleibt die institutionelle Kontextualisierung durch den Rekurs auf das Nicht-Diskursive jedoch ebenso ungeklärt wie die spezifische Verwobenheit von Diskursivem und Nicht-Diskursivem. Zwar hat Foucault selbst beide Sphären im Begriff des Dispositivs aufgelöst, eine systematische Begriffsverwendung und Elaborierung des spezifischen Verhältnisses existiert infolgedessen aber dennoch nicht, da parallel unsystematische Schritte hin zu einem ‚weiten‘, sowohl Praktiken als auch Institutionen umfassenden Diskursbegriff zu erkennen sind.“ (van Dyk 2006: 74f., Hervorhebung i.O.)

Die weitere Analyse des unterbestimmten Verhältnisses zwischen Diskurs und institutionellem, materiellem Kontext wäre zwar theoretisch herausfordernd, ist aber für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit nicht vordringlich.

lich der an Foucault angelehnten diskurstheoretischen Definition des Zusammenhangs von Diskurs und Subjekt – von ihrer gleichzeitigen Vor- und Nachgängigkeit zueinander ausgehe: Subjekt prägt Diskurs prägt Subjekt prägt Diskurs bzw. Kontext prägt Diskurs prägt Kontext prägt Diskurs.

Ausgehend von der theoretischen Annäherung an Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ ist damit die grundsätzliche Forschungsperspektive der vorliegenden Arbeit umrissen: Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ werden als Ausgangspunkte und Ergebnisse von diskursiven, situierten Prozessen des *otherings* begriffen, wobei diese Prozesse meist eine binäre Struktur aufweisen. Sie unterliegen Machtwirkungen, (re-)produzieren Hierarchisierungen und wirken im Ergebnis homogenisierend und essenzialisierend. Sowohl die Prozesse selbst in ihrer genauen Funktionsweise als auch ihre Effekte, die genauen Zielgruppen und die inhaltliche Bestimmung von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ sind nur vor dem Hintergrund ihres jeweiligen historischen, sozialen und diskursiven Kontextes zu verstehen. Aufgrund ihrer Gebundenheit an und ihrer Prägung durch bestehende gesellschaftliche (Macht-)Verhältnisse und Institutionen, diskursive Strukturen und gesellschaftliches Wissen müssen Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ immer als gesellschaftliche (Re-)Konstruktionen begriffen und analysiert werden.

## **2. Eigene diskurstheoretische Verortung – wissenschaftliche Praxis als Bewegung in einer Möbius-Schleife**

Nach Bublitz (1999) muss ein Forschungsprozess, wie er in der vorliegenden Arbeit angestrebt wird, als konstruierender Prozess, als Konstruktionsarbeit verstanden werden. Bublitz konstatiert, ein diskursanalytisches Vorgehen sei mehr als eine Methode, da durch ein solches Vorgehen der Gegenstand der Analyse (Diskurs) erst generiert werde. Dieser sei insofern nicht mehr Ausgangspunkt der Analyse, als sich die Diskursanalyse ihren Gegenstand selbst schafft (vgl. Bublitz 1999: 27ff.). Aus/in einer solchen Perspektive bin ich als Forschende Teil der ‚Ordnung der Wahrheit‘, die ich zu rekonstruieren suche – ein ‚neutraler BeobachterInnen- oder SprecherInnenort‘ außerhalb der untersuchten diskursiven Ordnung existiert nicht. Ich bin daher auf die ‚Beobachtungssprache‘ angewiesen, die ich in der mich umgebenden Welt vorfinde. Durch

mein Forschungsvorgehen erfasse ich die mich umgebende Welt jedoch nicht nur und bilde sie ab, sondern konstruiere sie mit.

Wie unterscheidet sich also mein Diskursbeitrag von dem, den ich untersuche? Ich begreife den Diskurs, den ich untersuche, mit Andreas Hirsland und Werner Schneider (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 398) als ‚ideologischen Diskurs‘, d.h. als Diskurs, der sich als alternativlos, natürlich, und dadurch geschlossen darstellt, sich unreflektiert als Wahrheit geriert. Der diskursanalytische Diskurs, den ich wiederum generiere, unterscheidet sich durch eine dialogische, reflexiv-kritische Positionierung seines Aussage-subjektes von einem so verstandenen ‚ideologischen‘ Diskurs:

„Vereinfacht ausgedrückt besteht die innere Haltung des theoretisch redenden Subjektes also zum einen darin, selbstreflexiv gerade auch die Gemeinsamkeiten seines theoretischen Diskurses mit den untersuchten (ideologischen) Diskursen in den Blick zu nehmen und ironisch zu brechen. Zum anderen ist sich das theoretische Subjekt im Klaren, dass seine Kategorien, Definitionen und Klassifikationen auf einem (reflexiven) *Verfahren der Objektkonstruktion* beruhen und sich von daher von dem ideologischen *Verfahren der Naturalisierung* unterscheiden. Als drittes kommt hinzu, dass die Teilnehmer an theoretischen Diskursen willens und in der Lage zu einem theoretischen *Dialog* sind, dessen Voraussetzung in einem Durchbrechen der ‚naturalistischen Verblendung‘ liegt.“ (Hirsland/Schneider 2001: 398; Hervorhebungen i.O.)

Aus dieser Forschungsperspektive resultiert auch die z.T. doppelte Funktion des analysierten Materials: Dessen Texte können daher sowohl als Teile des Forschungsstandes als auch als Teil des empirischen Materials einbezogen werden. Sie sind damit sowohl Teil des (im oben genannten Sinne) ‚ideologischen‘ als auch des diskursanalytisch generierten Diskurses.

Obwohl er also innerhalb der untersuchten diskursiven Ordnung stattfindet, kann der hier generierte Diskurs, insofern er die Produktionsweise des untersuchten Diskurses beobachtet, als ‚Gegendiskurs‘<sup>7</sup> im foucaultschen Sinne verstanden werden:

„Es gibt nicht auf der einen Seite den Diskurs der Macht und auf der anderen Seite den Diskurs, der sich ihr entgegensetzt. Die Diskurse sind taktische Elemente oder Blöcke im Feld der Kraftverhältnisse: Es kann innerhalb einer Strategie verschiedene und sogar gegensätzliche Diskurse geben (...)“ (Foucault 1977: 123).

Die vorliegende Arbeit stellt also ein paradoxes Vorhaben dar – sie schwimmt mit im diskursiven Strom und blickt gleichzeitig rückwärts, versucht gleichzeitig seinen Verlauf und die Bedingungen seiner Gestalt zu erfassen – und trägt damit zum weiteren

---

<sup>7</sup> Die Rezeption dieser begrifflichen Bestimmung innerhalb der diskursanalytischen Literatur erscheint nicht sehr klar. Genauere Betrachtungen dazu sind aber für die vorliegende Arbeit nicht von Belang (vgl. z.B. Jäger 1999: 129; Jäger 1996: 40).

---

Fließen, zum Anschwellen des diskursiven Stromes bei: Wissenschaftliche Praxis erscheint hier als Bewegung in einer Möbiusschleife.

### 3. Länder- und Materialauswahl

Die Untersuchung feministischer Islamdiskurse wird in der vorliegenden Arbeit am Beispiel deutscher und niederländischer feministischer Zeitschriften durchgeführt.

#### 3.1 Länderauswahl

Die Untersuchungsländer Deutschland und die Niederlande gelten in Bezug auf ihre Migrationsgeschichte, die Migrationssysteme sowie ihre Migrations- und Integrationspolitik (Stichworte: Multikulturalismus vs. Leitkultur) vielfach als kontrastreiche Fälle. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist die Vergleichskonstellation ‚Deutschland – Niederlande‘ insbesondere in politikwissenschaftlichen und soziologischen Studien zur Migrations- und Integrationspolitik prominent vertreten (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a; Koopmans 2003; Koopmans 2002; Duyvené de Wit/Koopmans 2001; Thränhardt 2006; Thränhardt 2003; Böcker/Thränhardt 2003; Michalowski 2005; Michalowski 2004; Leiprecht 1994; Lutz 1991).

Ferner diene für migrations- und integrationspolitische Reflexionen und Analysen – politischer, wissenschaftlicher wie medialer Art – in beiden Ländern das jeweils andere Land ab den 1980er Jahren immer wieder als Referenzpunkt bzw. als Vorbild:

- In den 1980er Jahren wurden die Niederlande aufgrund ihrer ausgeprägten und hoch institutionalisierten so genannten Minderheitenpolitik vielfach als Musterfall des institutionalisierten Multikulturalismus in Europa wahrgenommen.<sup>8</sup> Das niederländische Konzept der Förderung und Emanzipation ethnischer Minderheiten galt dabei insbesondere in Deutschland seit Anfang der 1990er Jahre als Vorbild einer erfolgreichen Integration von Menschen unterschiedlichster Herkunft und Religion (vgl. Michalowski 2005; Doomernik 2005; Michalowski 2004; Geiger/Schmeling 1995, Lutz 1995).

---

<sup>8</sup> In den 1990er Jahren bezeichneten sich die Niederlande auf internationaler Ebene gerne auch selbst als Gidsland – als führendes Land, das den Multikulturalismus zum Regierungsprogramm erhoben habe (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 3).

- Bereits im Rahmen der so genannten niederländischen *Minderhedendebat* zu Beginn der 1990er Jahre und verstärkt ab dem Ende des Jahrzehnts zeichnete sich jedoch auch eine umgekehrte Bezugnahme ab: In den Niederlanden wuchs die Erkenntnis, dass EinwohnerInnen mit Migrationshintergrund auf sozio-ökonomischer Ebene deutliche Benachteiligungen erfahren. Angesichts dessen wurden Veränderungen der Minderheitenpolitik zu einer stärker verpflichtenden, auf Individuen statt auf Minderheitengruppen ausgerichteten Integrationspolitik eingeleitet (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 5; Hoving 2005: 3). Orientierende Funktion hatte dabei die restriktivere deutsche Migrations- und Integrationspolitik. Angesichts verschiedener Entwicklungen in den Niederlanden in den 2000er Jahren (Erfolg Pim Fortuyns und der Partei *Leefbaar Nederland* (LN)) wurden ab Ende 2002 die Stimmen derer in den Niederlanden nochmals lauter, die nun gerade Deutschland aufgrund seiner leitkulturellen Orientierung als Vorbild nannten – angesichts der vorherigen Einschätzungen ein gewisser Tabubruch. Deutschland habe mit einer Nichtpolitik in Bezug auf Bildungserfolge, Arbeitslosigkeit und Segregation in den Städten bessere Ergebnisse erzielt als die Niederlande mit ihrer Minderheitenpolitik, so die ernüchternde Erkenntnis (vgl. Koopmans 2002). In der Öffentlichkeit wurde sogar die Forderung nach einer niederländischen ‚Süssmuth-Kommission‘ erhoben, um nach deutschem Ansatz (*de Duitse aanpak*) eine neue Integrationspolitik zu entwerfen (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 6; Pingel 1998).
- Im Zuge der Debatten in Deutschland um ein neues Zuwanderungsgesetz wurde dagegen von progressiveren Kräften das niederländische Integrationsmodell weiterhin als vorbildlich empfunden und eine Orientierung an diesem z.B. von Seiten der ‚Süssmuth-Kommission‘ empfohlen (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 6). Mit dem Mord an van Gogh<sup>9</sup>, der auch in Deutschland für erregte Debatten sorgte, hat sich jedoch die Bezugnahme auf die Niederlande in Deutschland ein weiteres Mal gewandelt: Die Niederlande galten nun insbesondere als VerfechterInnen einer restriktiveren Politik gegenüber MigrantInnen als Beispiel für das ‚Scheitern einer multikulturellen Gesellschaft‘ und für die negativen Auswirkungen einer ‚zu

---

<sup>9</sup> Der niederländische Regisseur Theo van Gogh wurde am 2. November 2004 von einem islamistisch orientierten Täter in Amsterdam auf offener Straße ermordet. Van Gogh hatte zuvor durch vehemente, oft populistische Kritik am Islam und an MuslimInnen Aufmerksamkeit erregt. Der Mord intensiviert und emotionalisierte die ohnehin präsenten migrations- und integrationspolitischen Debatten in den Niederlanden deutlich und wird für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit immer wieder von Bedeutung sein.

sanften‘ Migrations- und Integrationspolitik, die zur Ausbildung von gesellschaftlich abgekoppelten ‚Parallelgesellschaften‘ führe: „Jetzt konnten die Niederlande (...) diskursstrategisch kurzerhand als Menetekel dafür in die Debatte eingeführt werden, wie die Integration misslingen und es zur Herausbildung von eben jenen ‚Parallelgesellschaften‘ in der Einwanderungsgesellschaft kommen könne, vor denen die Konservativen schon lange und immer wieder gewarnt hatten“ (Radtke 2006: o.S.; vgl. auch Michalowski 2005).

Die vielfältigen Bezugnahmen deutscher Debatten auf die Niederlande und niederländischer Debatten auf Deutschland zeigen, dass dem jeweils anderen Land aufgrund seiner unterschiedlichen Charakteristiken in Bezug auf den Umgang mit Minderheiten und in Bezug auf das integrationspolitische und staatliche Selbstverständnis eine orientierende Funktion zugesprochen wird.

Diskursive Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ und so auch feministische Islamdiskurse sind also in Deutschland und den Niederlanden innerhalb unterschiedlicher gesellschaftlicher Kontexte verortet. Das ländervergleichende Vorgehen soll anschließend dafür genutzt werden, über die hermeneutisch-beschreibende Ebene hinaus mögliche Deutungsansätze für das Zustandekommen und die Reproduktion von feministischen Diskursen in Deutschland und den Niederlanden zu erarbeiten.

Grundlegend wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit also ein an das ‚most different system design‘ (vgl. Przeworski/Teune 1970) angelehntes Forschungsdesign gewählt: Entsprechend dieser vergleichenden Anlage wäre für die Auswahl der zu untersuchenden makrosozialen Einheiten (hier: Deutschland und die Niederlande) zu beachten, dass trotz unterschiedlicher Ausgangsvoraussetzungen (hier: die jeweilige Migrationssysteme, Minderheiten- bzw. Integrationspolitiken und massenmediale Debatten) scheinbar, so die erkenntnisleitende Vermutung, das gleiche bzw. ein ähnliches Phänomen, d.h. die gleiche abhängige Variable (hier: die genaue Ausprägung feministischer Islamdiskurse), zu beobachten wäre. Ziel der Untersuchung wäre somit die Suche nach der bzw. nach möglichen intervenierenden, d.h. unabhängigen Variablen (vgl. Peters 1998: 37ff.).

Das forschungspraktische Vorgehen und die theoretische Fundierung des geplanten Forschungsprojektes stehen einer solchen ‚reinen‘ Anwendung dieser Vergleichsmethode jedoch entgegen: Zum einen wird die so genannte abhängige Variable erst im Verlauf des Forschungsprozesses inhaltlich konturiert und beschrieben. Zum anderen gebietet es die hier gewählte diskurstheoretische Anlage der Arbeit, nicht – wie es im Rahmen von kau-



sal-analytisch ausgerichteten Untersuchungsdesigns üblich ist – die diskursiven Hintergründe und Diskurse als jeweils isolierte und kausallogisch miteinander verknüpfte Faktoren zu konzipieren, sondern gerade ihre Verwobenheit, ihr Zusammenspiel in Rahmen der (Re-)Produktion von Islamdiskursen in den Blick zu nehmen.<sup>10</sup>

### 3.2 Materialauswahl

Medien kommt eine zentrale Funktion für die Konstruktion von Wirklichkeit in modernen Gesellschaften zu: Da mit der Herausbildung der Informationsgesellschaft der Anteil so genannter Sekundärerfahrungen im Vergleich zu dem der Primärerfahrungen stetig zunimmt, Wissen über Gesellschaft also vorrangig aus Medien gewonnen wird, fungieren Medien sowohl als Spiegel und Vermittler von ‚Wirklichkeit‘ als auch als eine Instanz ihrer Konstruktion: Sie sind Bestandteil von Diskursen und strukturieren diese im gleichen Zug (vgl. Halm/Liakova/Yetik 2007: 15; Huhnke 1997; Klaus 1998: 414; Geiger 1985).<sup>11</sup> Huhnke bezeichnet Medien in modernen Gesellschaften gar als „die wichtigsten Diskursräume für die politische Kommunikation“ (Huhnke 1997: 96).

Insbesondere in Bezug auf die in dieser Arbeit untersuchten Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ spielen Medien nach Farrokhzad (2002) eine Schlüsselrolle, denn gerade im Themenbereich Einwanderung/Islam erscheint die Verstrickung von Mediendiskurs, politischem Diskurs und Alltagsdiskurs besonders signifikant (vgl. Farrokhzad 2002: 55, 77; vgl. auch Butterwegge 2002; Butterwegge 2000). Die hier angesprochene enge Verwobenheit von politischem und medialem Diskurs wird für die vorliegende Arbeit in der Bestimmung migrations- und integrationspolitischer Kontexte als relevante diskursive Hintergründe massenmedialer und feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden offenkundig.

Die im Rahmen dieser Arbeit untersuchten Diskursfragmente sind feministischen Zeitschriften entnommen: Diesen kommt – in Ermangelung sonstiger, breit rezipierter und sich als feministisch bezeichnender Medien – eine zentrale Bedeutung für die Vermittlung von feministischen Anliegen in eine breitere Öffentlichkeit zu. Damit sind ei-

<sup>10</sup> Kritisch zur Kausalanalyse aus diskurstheoretischer Sicht vgl. Torfing 2005: 19f.

<sup>11</sup> Die vorliegende Arbeit fokussiert Medien ausschließlich als ‚Sender‘ von Informationen – eine Betrachtung der Rezeption medialer Verlautbarungen, der Medienwirkung, erfolgt nicht (vgl. Schiffer 2005; Geiger 1985). Auch die Produktions- und Organisationsstrukturen von (Massen-)Medien erfahren im Folgenden keine systematische Betrachtung (vgl. Farrokhzad 2006; Schiffer 2005; Farrokhzad 2002; Hafez 2000b; Pinn 1997; Geiger 1985). Beide Perspektiven gehen jedoch über die hier verfolgte Fragestellung hinaus.

nerseits wissenschaftliche Zeitschriften gemeint, die eine hohe Relevanz für die Vermittlung neuerer Erkenntnisse der feministischen Theoriebildung an ein vorrangig feministisch-akademisches Publikum einnehmen, andererseits aber auch ‚populärkulturelle‘ bzw. journalistische Zeitschriften, die sich an der Schnittstelle von Wissenschaft und Politik befinden und sich an ein breiter definiertes feministisches Zielpublikum wenden.

Fokussiert wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit, die ein ‚hegemoniekritisches‘ Anliegen verfolgt, auf ‚hegemoniale‘ feministische Stimmen in Deutschland und den Niederlanden, d.h. auf solche Zeitschriften, die eine feministische ‚Mehrheitsperspektive‘ vertreten: Die Analyse migrantischer feministischer Diskurse und die Frage danach, inwiefern diese kritische medialen Gegenstimmen konstituieren können, stellt ein eigenständiges Forschungsdesiderat dar und ist daher nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

Feministische Zeitschriften sind ein konstitutiver Bestandteil feministischer Öffentlichkeiten<sup>12</sup>. In ihrer Kritik an Habermas kommt Nancy Fraser zu dem Schluss, dass Ausschließungen und Konflikte, die aus Habermasscher Perspektive lediglich als Beiwerk erschienen, vielmehr als zentrale konstitutive Elemente von Öffentlichkeiten zu begreifen sind (vgl. Fraser 1996: 158). Aufgrund konstitutiver Ausschlüsse entwickeln sich „subalterne Gegenöffentlichkeiten (...), parallele diskursive Räume (...), in denen Angehörige untergeordneter sozialer Gruppen Gegendiskurse erfinden und in Umlauf setzen, die es ihnen wiederum erlauben, oppositionelle Interpretationen ihrer Identitäten, Interessen und Bedürfnisse zu formulieren“ (Fraser 1996: 163). Feministische Öffentlichkeiten werden in der vorliegenden Arbeit als subalterne (Gegen-)Öffentlichkeiten im Sinne Nancy Frasers begriffen.<sup>13</sup> Im Rahmen feministischer Öffentlichkeiten spielen feministische Zeitschriften eine einflussreiche

---

<sup>12</sup> Im Rahmen ihrer feministischen Kritik an einem Habermasschen Öffentlichkeitskonzept geht Nancy Fraser grundlegend von der Existenz vielfältiger konkurrierender Öffentlichkeiten in spätkapitalistischen Gesellschaften aus. In diesem Sinne ist auch ‚feministische Öffentlichkeit‘ nicht als eine einheitliche zu begreifen: „Die Vorstellung von einer ‚feministischen Öffentlichkeit‘, im Sinne einer gleichberechtigten, ‚anderen‘ ist eine Fiktion“ (vgl. Baureithel 1991: 51, Hervorhebung i.O.). Es gibt entsprechend eine Vielzahl konkurrierender feministischer Öffentlichkeiten (wie z.B. wissenschaftliche und mediale Öffentlichkeiten), die sich voneinander (und von nicht-feministischen Öffentlichkeiten) z.B. durch die Ausrichtung der verwandten Medien, durch inhaltliche Schwerpunktsetzungen, durch unterschiedliche Zielpublika oder unterschiedliche soziale und berufliche Stellungen von SprecherInnen abgrenzen (vgl. Fraser 1996: 159f.).

<sup>13</sup> Diese subalternen (Gegen-)Öffentlichkeiten können jedoch, so ein Hinweis Frasers, der für die geplante Untersuchung bedeutsam ist, durchaus auch „explizit antiemanzipatorisch und antiegalitär“ (Fraser 1996: 164) sein. Inwiefern dies auch für feministische Öffentlichkeiten in Bezug auf deren Islamdiskurse zutrifft, wird im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu klären sein.

Rolle für die Verbreitung feministischer Anliegen (vgl. Ruyters 1993: 427). Aufgrund der geschlechtersegregierten Struktur der Massenmedien sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden, hatten Aktivistinnen der aufkommenden Frauenbewegungen zunächst kaum Zugang zu Massenmedien; Debatten und Forderungen der Neuen Frauenbewegungen konnten von den Organen der Massenmedien leicht in ihrer Bedeutung und Aussagekraft gemindert oder auch verschwiegen bzw. nur selektiv rezipiert werden:

„When feminism reappeared in the beginning of the 1970s, it became apparent that the existing (‘male-stream’) mass media would not do justice to its range of thought. Here in Holland the playful happenings of ‚Dolle (...) Mina‘ (...) evoked many cheerful and well-disposed pieces in the daily newspapers. (...) Other and equally important struggles for women’s rights, however, such as abortion, or the political debates on the link between the ‚private‘ and the ‚public‘ and between feminist struggle and class struggle, found less enthusiastic audience in the male dominated mass media. It soon became clear that these issues would have to find other outlets for publication. Feminists would have to create their own media (...).“ (Ruyters 1993: 427, Hervorhebungen i.O.)

(Feministische) mediale Öffentlichkeiten sind jedoch nicht nur als Räume zur Bildung diskursiver Meinungen zu verstehen, sondern sie stellen auch Räume für die Herausbildung und Inszenierung sozialer (feministischer) Identitäten dar (vgl. Fraser 1996: 166). Werden medial vermittelte sprachliche Akte im Sinne Judith Butlers als performative Handlungen begriffen, die ein ‚Wir‘ konstituieren und damit eine neue politische Gemeinschaft ins Leben rufen (vgl. Butler 1995; Honig 1994: 45), zeigt sich, dass feministische Zeitschriften nicht nur als ein „information outlet for ‚women’s news‘“ (Ruyters 1993: 427), sondern darüber hinaus als relevantes Medium der (Re-)Produktion von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ aufgefasst werden müssen.<sup>14</sup>

Um eine Vergleichbarkeit der für die Untersuchung ausgewählten Zeitschriften zu gewährleisten, wurden folgende Kriterien vorausgesetzt:

- Selbstverständnis als feministisch
- Gründungskontext Neue Frauenbewegung
- landesweites Erscheinen
- langjähriges und noch aktuelles Bestehen

---

<sup>14</sup> Da die vorliegende Arbeit auf die Strukturen von Debatten und Diskursen fokussiert, treten die AutorInnen für die empirische Analyse hinter ihre Beiträge zurück und werden in ihrer jeweiligen Diskursposition nicht berücksichtigt.

- Verkauf als Printausgabe
- Innerhalb einer grundlegenden feministischen Orientierung thematische und disziplinäre Ungebundenheit

Im Anschluss an die oben genannten Kriterien wurden für den deutschen Kontext die Zeitschriften *Emma. Das politische Magazin von Frauen*, *Feministische Studien. Die Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* und *beiträge zur feministischen theorie und praxis* sowie für den niederländischen Kontext *Opzij. Feministisch maandblad*, *Lover. Tijdschrift over Feminisme, Cultuur en Wetenschap* und *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* ausgewählt.<sup>15</sup>

#### 4. Forschungsstand

Zur Analyse des (massen-)medial vermittelten Islambildes existiert eine Vielzahl wissenschaftlicher Publikationen, die das Erstellen eines Kurzüberblicks zu einer anspruchsvollen Aufgabe werden lässt. Dabei muss klar zwischen der jeweiligen medienanalytischen Forschung in Deutschland und den Niederlanden unterschieden werden: Während sich die Analyse massenmedialer Islamkonstruktionen für den deutschen Kontext insbesondere seit dem Beginn der 1990er Jahre zu einem intensiv bearbeiteten Forschungsfeld entwickelte, sind für die Niederlande insgesamt erstaunlich wenige systematische Medienanalysen zu verzeichnen. Eine leichte Intensivierung der diesbezüglichen Forschungstätigkeit in den Niederlanden ist erst ab dem Beginn der 2000er Jahre festzustellen. Ein Überblick über das unterschiedliche medienanalytische Engagement in Deutschland und den Niederlanden ist Gegenstand des direkt folgenden Abschnittes. Die Ergebnisse der genannten Forschungs- und Veröffentlichungstätigkeiten aufgreifend, sollen im Anschluss daran die Grundzüge der herausgearbeiteten Islambilder skizziert werden.

##### 4.1 Medienanalysen zum Thema Islam in Deutschland und den Niederlanden – ein systematischer Überblick

In auffälliger Weise strukturiert sich die *Erforschung massenmedialer Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen in Deutschland* zeitlich entlang relevanter diskursiver

---

<sup>15</sup> Die Charakterisierung und Kontextualisierung der ausgewählten Zeitschriften erfolgt im Abschnitt V 2. der vorliegenden Arbeit.

Ereignisse: Nach vereinzelt frühen Medienanalysen aus den 1980er Jahren, die überwiegend auf den medialen Umgang mit MigrantInnen türkischen Hintergrunds bzw. auf die Wahrnehmung von ‚AusländerInnen‘ fokussierten (vgl. z.B. Geiger 1985),<sup>16</sup> war in Reaktion auf die Medienberichterstattung zum Zweiten Golfkrieg (1990/1991) eine erste starke Zunahme kritischer Forschungstätigkeiten zur Konstruktion des Islam in deutschen Medien zu verzeichnen. Diesbezügliche Veröffentlichungen setzten sich vielfach aus kulturalismuskritischer Perspektive diskursanalytisch mit den (Re-)Produktionen eines an historisch verankerte, orientalistische Diskurse anknüpfenden Feindbildes Islam auseinander (vgl. Lueg 1993; Lueg 2002; Rotter 1993; Gerhard/Link 1992; Link 1994).<sup>17</sup> Breiten Raum nahm in dieser Phase auch die Kritik an so genannten ‚Islam-ExpertInnen‘ wie Peter Scholl-Latour und Gerhard Konzelmann ein, die zur Zeit des Golfkrieges vielfach in Printmedien und Fernsehen präsent waren (vgl. Geiger 1992; Klemm/Hörner 1992; Rotter 1992). In den Folgejahren wurden – ebenfalls meist aus orientalismus- und feindbildkritischer Perspektive – die Berichterstattung zum Aufstieg der *Front Islamique du Salut* (FIS) in Algerien und die umstrittene Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel kritisch begleitet sowie die Veröffentlichung der Thesen Samuel Huntingtons zum so genannten *Clash of Civilizations* mit Blick auf die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Islam und Westen diskutiert (vgl. Hafez 1996a; Hafez 1996b; Geiger 1994; Geiger 1998; Hoffmann 2004).<sup>18</sup> In den 2000er Jahren wurden schließlich mehrere systematische Medienanalysen vorgelegt: Häufig orientiert am medialen Umgang verschiedener Massenmedien mit islambezogenen, diskursiven Ereignissen fokussieren diese meist zeitlich eng umgrenzte Zeiträume oder einzelne Zeitungs- und Zeit-

<sup>16</sup> Bereits zu diesem frühen Zeitpunkt konstatierte Geiger im Rahmen einer Diskursanalyse von Artikeln aus lokalen und überregionalen Tages- und Wochenzeitungen zum Thema ‚AusländerInnen‘ die Herausbildung eines kulturell begründeten Rassismus. Leider wurde die Kritik Geigers, die insbesondere auf die mediale Wahrnehmung von MigrantInnen türkischen Hintergrunds zielte, zu diesem Zeitpunkt – also bevor die Thesen Etienne Balibars zur Modifikation rassistischer Diskurse im Rahmen der deutschen Sozialwissenschaften rezipiert wurden – kaum beachtet.

<sup>17</sup> Viele der kritischen Analysen des so genannten Feindbildes Islam beruhten bereits zu Beginn der 1990er Jahre auf den diskursanalytischen, meist rassismuskritischen Arbeiten aus dem Umfeld des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung (DISS). Die Feststellung von Kai Hafez, die islambildkritische Forschung sei bis gegen Ende der 1990er Jahre überwiegend nicht in der klassischen Rassismusforschung, sondern eher im Rahmen der Islam- und Religionswissenschaften oder der auf den Orient spezialisierten Politikwissenschaften verortet, muss in Anbetracht dieser Arbeiten in Frage gestellt werden. Auch seine Aussage, die medienorientierte Rassismusforschung stelle sich erst langsam auf die Erforschung spezifischer ethnisch-religiöser Feindbilder ein und konzentriere sich bis zum Ende der 1990er Jahre vorrangig auf Kollektive wie ‚AusländerInnen‘ und ‚Fremde‘ (vgl. Hafez 2000a: 123) ist für die Arbeiten des DISS nicht zutreffend.

<sup>18</sup> Für einen Vergleich islamfeindlicher und antisemitischer Bilder vgl. Hafez 2000a, vergleichend zur Berichterstattung über den Islam in westlichen Medien mit derjenigen über den Westen in islamischen Medien vgl. Hafez 2000b.

schriftentitel.<sup>19</sup> Schiffer untersucht in ihrer breiter angelegten Langzeitanalyse den Umgang mit dem Thema Islam in verschiedenen überregionalen Qualitätszeitungen, legt dabei allerdings einen starken Fokus auf die Analyse medialer Darstellungstechniken (vgl. Schiffer 2005). Elisabeth Klaus und Susanne Kassel analysieren schließlich am Beispiel von Artikeln aus den Wochenzeitschriften *Der Spiegel* und *Focus* mediale Strategien zur Legitimation des Afghanistan-Krieges – und fokussieren dabei als einzige der bisher genannten Analysen auch auf die geschlechtsspezifische Konstruktion von Islambildern (vgl. Klaus/Kassel 2005; Kassel 2004).

Untersuchungen der Bedeutung der Strukturkategorie Geschlecht für die mediale Konstruktion des Islam und von MuslimInnen sind ebenfalls erst seit Anfang der 1990er Jahre zu finden.<sup>20</sup> Anlass dafür bot z.B. die Veröffentlichung des Romans *Nicht ohne meine Tochter* von Betty Mahmoody in deutscher Übersetzung (vgl. Mysorekar 1991). Im Verlauf der 1990er Jahre wurde im Rahmen dieser Untersuchungen auch der Umgang der Zeitschrift *Emma* bzw. ihrer Chefredakteurin und Herausgeberin Alice Schwarzer mit dem Thema Islam immer wieder kritisch beleuchtet. Diesbezügliche Analysen fokussieren z.T. ebenfalls die Konstruktion der ‚fremden Frau‘ (vgl. Pinn/Wehner 1995; Farrokhzad 2006; Farrokhzad 2002) bzw. die des ‚islamischen Patriarchats‘ (vgl. Jäger 1996) oder beleuchten aus feindbildkritischer Perspektive die sogenannte Kopftuchdebatte in Deutschland (vgl. Derichs 2002; Rommelspacher 2002) oder sind im Kontext von Reflexionen zum Rassismus in der deutschen Frauenbewegung und Frauenforschung verortet (vgl. Lutz 1993; Lutz 1992). Anlässlich der Veröffentlichung des ‚Dossiers Fundamentalismus‘ im *Emma*-Heft Juli/August 1993 (vgl. Marx 2001; Kreile 1993; Toker 1993a) sowie in den 2000er Jahren im Kontext des Afghanistan-Krieges (vgl. Marx 2002) und des Mordes an dem niederländischen Regisseur Theo van Gogh (vgl. Marx 2006) wird die Islamberichterstattung der Zeitschrift *Emma* schließlich explizites Ziel (rassismus-)kritischer, feministischer Auseinandersetzungen.

---

<sup>19</sup> Für eine Inhaltsanalyse von Artikeln der Wochenzeitung *Der Spiegel* (1950-1989) zum Thema Islam vgl. Thofern 1998; für eine Analyse von Artikeln aus *Der Spiegel* und der *Westdeutschen Allgemeinen Zeitung* (WAZ) (2000 und 2004) zu den Auswirkungen der medialen Wahrnehmung von MuslimInnen auf deren Möglichkeiten soziokultureller Teilhabe vgl. Halm/Liakova/Yetik 2007; für eine Analyse der Islamberichterstattung deutscher Tages- und Wochenzeitungen im direkten zeitlichen Umfeld des 11. September 2001 vgl. Deutsch-Islamisches Institut für wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit e.V. 2002 und Massarat 2002; für eine Analyse der Fernsehberichterstattung zum Thema Islam während dieses Zeitraums vgl. Cichowitz 2002.

<sup>20</sup> Mit der Konstruktion ‚fremder Frauenwelten‘ befassen sich Röben und Wilß (vgl. Röben/Wilß 1997); Pinn wirft einen feindbildkritisch orientierten Blick auf die Konstruktion muslimischer Frauen (vgl. Pinn 1997), Beck-Gernsheim dagegen fokussiert auf die Konstruktion ‚türkischer‘ Frauen (vgl. Beck-Gernsheim 2006).

Keine der genannten Analysen befasst sich jedoch in umfassender, systematischer und über eine feindbildorientierte Perspektive hinausgehender Weise mit der Konstruktion von Islam und MuslimInnen in feministischen Medien.

In den Niederlanden sind deutlich weniger umfangreiche und weniger kontinuierliche Forschungs- und Publikationstätigkeiten in Bezug auf die Analyse medialer Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen zu verzeichnen.

Sehr eindrücklich zeigt sich dies am Beispiel der im Auftrag des Integrationsministeriums durchgeführten Studie von Karen Phalet und Jessica ter Wal, die als Teil einer breiter angelegten Studie zu ‚MuslimInnen in den Niederlanden‘ zum Ziel hat, die öffentliche Diskussion im zeitlichen Umfeld der Anschläge vom 11. September 2001 anhand einer systematischen Untersuchung von Artikeln der Tageszeitungen *de Volkskrant* (1998-2002) zu skizzieren. Ihr einleitender Verweis auf Studien zum medialen Konstruktion des Islam umfasst nicht mehr als fünf Angaben – drei davon beziehen sich jedoch eher auf einen internationalen als auf den niederländischen Kontext (vgl. Phalet/ter Wal 2004a: 1).

Anders als in Deutschland unterliegt der (massen-)mediale Umgang mit dem Thema Islam – bis auf vereinzelte Ausnahmen anlässlich des Zweiten Golfkrieges (vgl. Lahaise/Kross/Joseph 1991) bzw. der Debatten um die Fatwa gegen Salman Rushdie und den Machtzuwachs islamistischer Fundamentalisten in Algerien (vgl. Rath/Sunier 1993) – erst in den 2000er Jahren der kritischen Beobachtung. Überwiegend decken diese Mediananalysen jedoch eng begrenzte Zeiträume ab und fokussieren eher auf einzelne relevante Tages- und Wochenzeitungen: So beobachtet van den Bos z.B. die Berichterstattung der Zeitungen *de Volkskrant* und *Telegraaf* in der Woche nach dem 11. September 2001 (vgl. van den Bos 2002), Fennema untersucht die niederländische Tages- und Wochenpresse in den ersten vier Wochen nach den Anschlägen (vgl. Fennema 2002), d’Haenens und Bink beziehen sich in ihrer aktuelleren systematischen Analyse zwar auf einen längeren Zeitraum (1998 bis 2004), werten jedoch nur Artikel des *Algemeen Dagblad* aus (vgl. d’Haenens/Bink 2006). Ebenfalls anlässlich der Anschläge des 11. September 2001 bietet Top einen eher unsystematisch angelegten, essayistisch anmutenden Einblick in die Entwicklung von Mediendebatten über den Islam von den späten 1970er bis in die 2000er Jahre (vgl. Top 2002). In einem aktuellen Beitrag unterzieht van Stokkom so genannte Hassäußerungen im Internet einer kritischen Betrachtung (vgl. van Stokkom 2007). Keine der bisher genannten, meist wenig umfangreichen

Untersuchungen bettet jedoch die aktuelle Analyse in einen größeren, historisch hergeleiteten – orientalismus- oder auch feindbildkritischen – Zusammenhang ein. Auch verfolgt keine dieser Medienanalysen dezidiert ein diskursanalytisches Vorgehen.

Dagegen nimmt van der Valk mit ihrer Betrachtung der medialen Reaktionen auf den Mord an Theo van Gogh, im Rahmen derer sie Artikel aus der Zeitung *de Volkskrant* aus den Jahren 1998/1999 und 2002 inhaltsanalytisch auswertet, explizit eine orientalismus- und feindbildkritische Perspektive ein, fokussiert jedoch ebenfalls hauptsächlich Ereignisse und Debatten der 2000er Jahre (vgl. van der Valk 2006). Auch Baukje Prins wirft in verschiedenen Veröffentlichungen einen umfassenden, theoretisch fundierten und kritisch-reflektierenden Blick auf Multikulturalismus- und Islamdebatten in den Niederlanden, verfolgt jedoch nicht das Anliegen einer systematischen Medienanalyse (vgl. Prins 2000; Prins 1997). Sehr unsystematisch, da eher cursorisch und wenig fundiert, aber aus explizit feindbildkritischer Perspektive, gibt Shadid einen Überblick über europäische Beiträge zur Konstruktion des Islam; die niederländische Forschung nimmt jedoch auch im Rahmen dieses Beitrages wenig Raum ein (vgl. Shadid 2005).

Mit Ausnahme von Baukje Prins, die auf die Instrumentalisierung scheinbar feministischer Argumentationen im Rahmen der so genannten *minderhedendebat* in den Niederlanden fokussiert (vgl. Prins 1997), nimmt keiner der genannten Beiträge die Bedeutung der Strukturkategorie Geschlecht für die Konstruktion des Islam in den Blick. Medien- und debattenkritische Beiträge zur Konstruktion der ‚fremden Frau‘ bzw. ‚der Muslimin‘ werden in den Niederlanden vorrangig von Helma Lutz – die nach einem längeren Aufenthalt in den Niederlanden inzwischen in Deutschland lehrt und forscht – eingebracht und ähneln in Bezug auf ihre Ausrichtung stark ihren o.g. Beiträgen zur Forschung in Deutschland (vgl. Lutz 1996; Lutz 1991; Lutz 1989).

Anders als in Deutschland ist die Analyse feministischer Medien in Bezug auf Konstruktionen des Islam in den Niederlanden bisher fast ohne jegliche Relevanz: Nur Garjan Sterk widmet Musliminnen in ihrem kurzen Beitrag zur Repräsentation von Schwarzen, migrantischen und Flüchtlings-Frauen (*zmv-vrouwen*<sup>21</sup>) in der feministischen Zeitschrift *Opzij* am Rande Aufmerksamkeit (vgl. Sterk 1997).

Für die niederländische Forschung zu medialen Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen ist insgesamt eine auffällige ‚Theorielosigkeit‘ festzustellen: Bis auf wenige Ausnahmen werden die Ansätze der bestehenden Arbeiten nicht theoretisch be-

---

<sup>21</sup> Anmerkungen zur zmv-Frauenbewegung in den Niederlanden finden sich im Abschnitt V 2. dieser Arbeit.



gründet und fundiert. Es ist zu vermuten, dass für die genannten Arbeiten zutrifft, was der niederländische Migrationsforscher Jan Rath in Bezug auf die niederländische Migrationsforschung kritisch anmerkt:

„(...) the academic output has been mainly descriptive, not particularly high in quality and has led to hardly any accumulation of knowledge. There is little connection to theoretical writings in other countries and in so far as researchers have dared to enter the territory of international comparative studies they have made no real contributions to the advancement of theory.“  
(Rath 2001: 138)

Die Gründe für diesen „academic provincialism“ (van Doorn 1985:75, zitiert nach Rath 2001: 138) sind nach Rath in der niederländischen politischen Kultur zu suchen, in deren Rahmen SozialwissenschaftlerInnen eine ‚domestizierte‘, eher politikberatende als kritisch intervenierende Rolle einnehmen (vgl. Rath 2001: 150ff.). Auch wenn diese kritische Einschätzung hier nicht weiter verfolgt werden kann, verweist sie doch auf einen strukturellen Rahmen, innerhalb dessen sich die niederländische Migrationsforschung – und so scheinbar auch die mediananalytische Forschung zum Thema Islam – bewegt und der ihre Vorgehensweise und Zielsetzung zu prägen scheint.

Angesichts des skizzierten Forschungsstandes bleibt festzuhalten, dass die vorliegende Arbeit mit ihrer diskurstheoretisch inspirierten, diskursanalytischen sowie ländervergleichenden Anlage und ihrem Fokus auf die systematische, kontextsensible Analyse feministischer Medien Neuland betritt. Sie begreift sich als Beitrag zu einer systematischen Erforschung hegemonialer, medial vermittelter Islambilder. Ergebnisse vorhandener Arbeiten – die sich, wie bereits erwähnt, ganz überwiegend nicht mit der Analyse feministischer Medien befassen – sollen im folgenden Abschnitt kurz skizziert werden.

#### **4.2 Grundzüge hegemonialer, medial vermittelter Islambilder<sup>22</sup> – ein inhaltlicher Überblick**

Eine der Kernthesen der Islambildforschung sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden ist, dass der Islam und MuslimInnen als zumindest abweichend, meist jedoch als ‚das ganz Andere‘ der ‚eigenen‘ Gesellschaft oder ‚Kultur‘ entworfen werden

---

<sup>22</sup> Die hier dargestellten Islambilder sollen das Vorhaben der vorliegenden Arbeit zwar im Sinne einer analytischen Aufmerksamkeitsrichtung begleiten, sollen jedoch nicht den Blick dafür verstellen, dass in feministischen Zeitschriften möglicherweise auch davon deutlich abweichende, abgewandelte oder dem widersprechende diskursive Strategien zur Anwendung kommen können.

(vgl. Schiffer 2005; Rommelspacher 2002: 107f.; Heitmeyer 2002b; Geiger 1992; Geiger 1998; Radtke 1996; für die Niederlanden vgl. Gorashi 2006: 5; van der Valk 2006: 231; d'Haenens/Bink 2006; Gorashi 2007). Phalet und ter Wal präzisieren, in niederländischen Medien finde sich weniger eine Entgegensetzung von MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen, als vielmehr die Konstruktion eines Widerstreits von (entgegengesetzten) Prinzipien, die dem ‚Eigenen‘ und dem ‚muslimischen Andere‘ zugeschrieben werden (vgl. Phalet/ter Wal 2004a: 80). Dieses Bild des Islam als grundsätzlich Differentes ‚des Westens‘<sup>23</sup> ist – wie beispielsweise Rommelspacher ausführlich darlegt – aufgrund seiner historischen Fundierung in orientalistischen Diskursen kontinuierlich im ‚kollektiven Gedächtnis‘ westlicher Gesellschaften präsent (vgl. Rommelspacher 2002: 102ff.) und wird anhand von Ereignissen aktualisiert.

Neuere Forschungen in beiden Ländern konstatieren, die Abgrenzung des Islam vom Westen erfolge primär über den Aufruf des Markers ‚kulturelle Differenz‘: Die einander entgegengesetzten Einheiten – ‚Kulturen‘ – werden als in sich homogen, klar voneinander abgrenzbar und voneinander absolut different wahrgenommen. Sonstige (politische, soziale, ökonomische etc.) Differenzen werden im Rahmen einer solchen ‚kulturalisierenden‘ Perspektive nicht oder nur sekundär berücksichtigt oder – in einem meist stillschweigenden Prozess – umgedeutet (vgl. Geiger 1998: 4; Gorashi 2006: 5f.; Schiffauer 2005; Gorashi 2007). Radtke stellt darüber hinaus fest, in einem Akt der ebenfalls meist kulturell begründeten Distanzierung und Hierarchisierung werde ‚die muslimische Kultur‘ zudem im Vergleich zu anderen ‚fremden Kulturen‘ als ‚noch fremder‘, als ‚Allzufremdes‘, betrachtet (vgl. Radtke 1996; Geiger 1992: 9; Hagendoorn 2001: 46f.).

Verschiedene der im vorigen Abschnitt genannten Medien- und Diskursanalysen in Bezug auf hegemoniale Islambilder zeigen, dass dem Islam im Zuge der Herstellung einer Differenz zum ‚Eigenen‘ verschiedene Charakteristika zugeschrieben werden: Er wird danach als *Inbegriff von Gewaltförmigkeit und Bedrohlichkeit*, von *Rückständigkeit und Modernitätsfeindlichkeit* sowie von *Ungleichheit und Repressivität in Bezug auf Geschlechterverhältnisse* konstruiert.

---

<sup>23</sup> Hafez befasst sich kritisch mit der seiner Ansicht nach eigentlich paradoxen Entgegensetzung einer Religion mit einer geokulturellen Formation – die aber dennoch von Gewicht ist, da sie als zeitgenössische Identifikationskonzepte „von vielen Menschen zur Deutung der Welt in einer bipolaren Ordnung herangezogen werden“ (Hafez 2004: 4f.; vgl. auch Geiger 1998: 4).

Der überwiegende Teil der bisher genannten deutschen und niederländischen Medienanalysen konstatiert die enge Verknüpfung von Islam<sup>24</sup> einerseits und Gewalt bzw. Terrorismus, Aggressivität und Fanatismus andererseits. In deutschen Medien fungiert der Zweite Golfkrieg 1990/1991 als Initialzündung für die Popularisierung und Hegemonialität des Islambildes als *Inbegriff von Gewalt und Bedrohlichkeit*<sup>25</sup> (vgl. Schiffer 2005: 13ff.; Hafez 1996b: 431; Geiger 1992: 10; Halm/Liakova/Yetik 2007: 32; Rommelspacher 2002: 100ff.; Hafez 2002: 296ff.; d’Haenens/Bink 2006: 9ff.). Für die Niederlande verortet Lutz die Entstehung eines entsprechenden Islambildes zeitlich bereits in den 1980er Jahren. Interessant ist dabei ihre Feststellung, dass zu Beginn der 1990er Jahre in den Niederlanden insbesondere die Anwesenheit von – eingewanderten – MuslimInnen *in Europa* als bedrohlich wahrgenommen wurde (vgl. Lutz 1996: 135). In beiden Untersuchungsländern hat die Identifikation von Islam mit Gewalt und Terrorismus insbesondere in den 2000er Jahren einen konjunkturellen Aufschwung erfahren und wurde durch die Anschläge des 11. September 2001 zusätzlich verstärkt (vgl. Lueg 2002: 21; Halm/Liakova/Yetik 2007; d’Haenens/Bink 2006: 10f.). d’Haenens und Bink konstatieren darüber hinaus für den von ihnen untersuchten Zeitraum von 1998 bis 2004 ein zunächst deutlich positiveres Bild des Islam in der niederländischen Zeitschrift *Algemeen Dagblad* gegenüber dem Islam in anderen Ländern, erkannten jedoch auch eine zunehmend negative Einfärbung des Islambildes im Sinne einer stärkeren Verknüpfung mit Terrorismus im Anschluss an den Mord an Theo van Gogh im November 2004 (vgl. d’Haenens/Bink 2006: 14). „Dem Islam‘ wird oftmals zugeschrieben, was manche Islamisten gerne aus ihm machen würden“ (Lueg 2002: 21, Hervorhebung i.O.) konstatiert Lueg zur Verknüpfung von Islam und Gewalt. Dass in Bezug auf diese Verknüpfung sprachlich oft nicht zwischen Islam und Islamismus bzw. islamischem Fundamentalismus unterschieden wird, zählt nach Hafez zu den Kernthesen der Islambildforschung in Deutschland (vgl. Hafez 2000a: 124f.), wird aber auch für den niederländischen Mediendiskurs und dabei insbesondere für die 2000er Jahre bestätigt (vgl. Schiffer 2005: 39; Gräfe 2001: 1; Hafez 1996b: 3, Halm/Liakova/Yetik 2007: 11, Fennema 2002: 6, d’Haenens/Bink 2006).

<sup>24</sup> Unter Verzicht auf jegliche Differenzierung wird tatsächlich, wie auch Andrea Lueg konstatiert, oft ‚der Islam‘, nicht jedoch eine bestimmte Spielart des Islamismus oder einer ihrer VertreterInnen, als bedrohlich bezeichnet (vgl. Lueg 2002: 21).

<sup>25</sup> Hafez nennt als einfaches aber eingängiges Beispiel die konsequente Überschätzung des Anteils extremistischer und gewalttätiger IslamistInnen an der Gesamtzahl aller MuslimInnen in Deutschland in Bevölkerungsumfragen (vgl. Hafez 1996b: 2).

Auch die Konstruktion des Islam als *Inbegriff von Rückständigkeit und Modernitätsfeindlichkeit* zählt zu den Grundzügen hegemonialer, medial vermittelter Islambilder in Deutschland und den Niederlanden (vgl. Schiffer 2005: 13; Lueg 2002: 20ff.; Rommelspacher 2002: 102; Hafez 2000a: 125; van der Valk 2006: 238; Rath/Sunier/Meyer 1999: 81). Oft mit der Verknüpfung von Islam und Gewalt bzw. Terrorismus in Zusammenhang stehend, wird der gegenwärtige Islam beispielsweise rhetorisch mit dem (europäischen) Mittelalter gleichgesetzt (vgl. Rath 1997: 482; Fennema 2002: 6; Jedlitschka 2004: 47; Rath/Sunier 1993: 55).

Als ‚Beleg‘ der dem Islam und den MuslimInnen zugeschriebenen Rückständigkeit dient entweder der Verweis auf die ‚der islamischen Welt fehlenden Aufklärung‘<sup>26</sup> bzw. die ‚mangelnde Rationalität‘<sup>27</sup> (vgl. Gräfe 2001: 1; Jedlitschka 2004: 47) oder aber – sehr viel häufiger und wiederum damit in Zusammenhang stehend – der Verweis auf die als ungleich und repressiv wahrgenommenen Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gemeinschaften (vgl. Farrokhzad 2006: 77; Farrokhzad 2002: 86f.; Gräfe 2001: 1).

Die Wahrnehmung des Islam als *Inbegriff ungleicher, repressiver, gewaltförmiger Geschlechterverhältnisse* wird etwa ab der Mitte der 1990er Jahre von medien- und diskursanalytischen Studien sowohl für den deutschen als auch für den niederländischen Kontext als zentrales Charakteristikum aktueller Islambilder genannt (vgl. für den deutschen Kontext Farrokhzad 2006: 62f.; Marx 2006; Klaus/Kassel 2005: 341;

---

<sup>26</sup> Eine intensive Debatte um den Themenkomplex Islam, Multikulturalismus und Aufklärung wurde im Frühjahr 2007 auf den Seiten des Internet-Kulturmagazin *Perlentaucher* geführt. Auslöser war die Veröffentlichung eines niederländischen Intellektuellen mit dem Titel ‚Murder in Amsterdam‘, die sich mit dem Mord an Theo van Gogh am 2. November 2004 in Amsterdam befasste. Weite Teile dieser Debatte rankten sich um die Positionierungen Ayaan Hirsi Alis, die mit provozierenden Beiträgen eine ‚eigene Aufklärung, einen ‚eigenen Voltaire‘ für den Islam fordert (vgl. *Perlentaucher* 2007; Hirsi Ali 2001).

<sup>27</sup> Neben dieser Wahrnehmung des Islam ist jedoch auch seine Wahrnehmung als Hort zivilisatorischer Errungenschaften zu verzeichnen, als „Vernunftreligion schlechthin (...), die der aufklärerischen Seele am nächsten stand: Er kannte keine Kirche und keine Mittler zwischen Schöpfer und Geschöpf, sein Gottesbild war schlicht und abstrakt, seine Glaubensinhalte weitgehend rational erfassbar, er verteuflte die Sexualität nicht. Vor allem aber hatte er durch die Rezeption der altgriechischen Philosophen als einzige Religion einen kritischen Rationalismus hervorgebracht und somit den Grundstein für die abendländische Scholastik und die spätere Renaissance gelegt“ (Şenocak 2004). Dieses Bild des toleranten und rationalen Islam wird jedoch meist nicht in der als rückständig und modernisierungsfeindlich begriffenen Gegenwart muslimischer Bevölkerungen und Staaten verortet, sondern mit dem Verweis auf historische Phasen verbunden, in denen ‚die muslimische Welt‘ als ‚glänzende Kultur und Zivilisation‘ ein Vorbild des ‚Abendlandes‘ und Objekt abendländischer Neugier und Empathie darstellte (vgl. Şenocak 2004; Jedlitschka 2004: 46ff.; Lerch 2000). Eine solche positive, z.T. verherrlichende Wahrnehmung des Islam kann aber in aktuellen Mediendiskursen keinesfalls als hegemonial gelten. Zum Oszillieren der Islamwahrnehmung zwischen Verherrlichung, Exotisierung und Ablehnung und Abwertung im Verlauf der Jahrhunderte siehe auch Kapitel II.

Rommelspacher 2002: 125ff.; für den niederländischen Kontext vgl. d’Haenens/Bink 2006: 135, 147; Botman/Jouwe 2001: 11f.; Rath/Sunier/Meyer 1999: 81; Prins 1997: 128ff.; Lutz 1996: 122). Die Strukturkategorie Geschlecht, so lässt sich mit Bezug auf Helma Lutz und Christine Huth-Hildebrandt formulieren, funktioniert als Katalysator für die Konstruktion und Festschreibung der angenommenen Differenz zwischen dem Islam und dem Westen (vgl. Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 160): In Abgrenzung zur normgebenden ‚westlichen Kultur‘ erfährt ‚die islamische Kultur‘ darüber eine Markierung als ‚das Andere‘, ‚das Abweichende‘ und dadurch ‚Ausschließbare‘ oder ‚Assimilierbare‘.

Um das Bild des Islam als Inbegriff ungleicher und repressiver Geschlechterverhältnisse aufzurufen, genügt, wie Schiffer in ihrer aktuellen Medienanalyse konstatiert, die Abbildung einer verschleierte Frau:

„Nachdem aber die muslimische Frau zum unterdrückten Wesen schlechthin monosemiert wurde, eignet sich der Schleier hervorragend als sichtbares Zeichen, als Symbol für den Islam, dem die Gründe für jegliche Unterdrückung unterstellt werden. Es genügt bereits, eine verschleierte Muslima über den Bildschirm huschen zu lassen oder sie in einem Text zu erwähnen, um alle damit in Verbindung gebrachten Assoziationen auftauchen zu lassen.“ (Schiffer 2005: 85)

Dem medialen Islamdiskurs ist mit dem Schleier ein sehr „argumentationsökonomisches Mittel“ (Schiffer 2005: 85) gegeben, um den Islam als Inbegriff von Gewaltförmigkeit, Rückständigkeit und damit als ‚das (kulturell) ganz Andere‘ und nicht zum Westen Gehörige darzustellen (vgl. Klaus/Kassel 2005: 341; Lutz 1995: 36; Halm/Liakova/Yetik 2007: 29; Duits/van Zoonen 2006: 109; Sterk 1997; Lutz 1996: 124). Insbesondere im Kontext des Afghanistan-Krieges nach den Anschlägen des 11. September 2001 war das Motiv der verschleierten Muslimin in deutschen Mediendiskursen ein zentrales Mittel, um auf die Repressivität des Taliban-Regimes zu verweisen und im gleichen Zuge die Emanzipiertheit und Aufgeklärtheit des Westens aufzurufen (vgl. Klaus/Kassel 2005: 341; Kassel 2004; Marx 2002).<sup>28</sup>

Aufgrund der genannten zentralen Charakteristiken – Gewaltförmigkeit, Rückständigkeit und Repressivität in Bezug auf Geschlechterverhältnisse –, die dem Islam in deutschen und niederländischen Mediendiskursen zugeschrieben werden, wird er etwa ab

<sup>28</sup> So zeigt sich auch in der Studie von Halm et al. eine deutliche (relative und absolute) Zunahme von Abbildungen verhüllter Frauen in der Zeitschrift Spiegel zwischen 2000/2001 und 2003/2004 (vgl. Halm/Liakova/Yetik 2007: 30f.).

der Mitte der 1990er Jahre vor allem in den Niederlanden und insbesondere von konservativer politischer und medialer Seite immer wieder als ‚Integrationshindernis‘ imaginiert, als komplexes, einschränkendes Regelwerk, das MuslimInnen in ihren persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten begrenze und ihnen die gesellschaftliche Partizipation in westlichen Einwanderungsländern erschwere (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 81; Lutz 1996: 134; Rath/Sunier 1993: 57ff.).

Die Konstitution des Islam als ‚ganz Anderes‘ des Westens in deutschen und niederländischen Mediendiskursen impliziert, wie einige der hier einbezogenen Studien herausarbeiten, in mehrerer Hinsicht den Verzicht auf Differenzierungen und basiert auf verschiedenen diskursiven Strategien: Rath und Sunier sowie Hafez verweisen beispielsweise darauf, dass der Islam analytisch stark vereinfachend als *allumfassendes Erklärungsmuster* sowohl für individuelle und kollektive Handlungen von MuslimInnen als auch für Probleme jeglicher Art, denen sie sich gegenüber sehen, Verwendung findet (Rath/Sunier 1993: 56; Shadid/van Koningsveld 1997: 29; Hafez 1996b). Der Islam wird als *catch-all-Begriff*, als hilfreiche Sammelkategorie, eingesetzt und entsprechend sehr unterschiedlich – mal als Religion, mal als Tradition, als Kultur oder auch als politische Ideologie – begriffen (vgl. Hippler/Lueg 2002b: 12). An die Stelle einer politischen, ökonomischen und/oder soziologischen Analyse von Gegenwartsphänomenen in islamisch geprägten Gesellschaften oder Bevölkerungsteilen tritt dann im Sinne einer *Historisierung* und *Dekontextualisierung* die selbstverständliche Annahme einer unwandelbaren historisch-religiösen Begründung für aktuelle Begebenheiten (vgl. Hippler 2002).

Insbesondere im Rahmen der medialen Verweise auf Geschlechterverhältnisse in muslimisch geprägten Gesellschaften oder Minderheitengruppen ist immer wieder festzustellen, dass die Gründe für die (‚unfreien‘, ‚repressiven‘ etc.) Lebensbedingungen der Frauen vorrangig ‚im Islam‘ ausgemacht werden und der Einfluss anderer wie z.B. integrationspolitischer, sozio-ökonomischer oder auch rassistischer Strukturen auf die Lebensbedingungen von MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden vernachlässigt wird (vgl. Schiffer 2005: 83ff.; Lutz 1992: 71; Lutz 1991: 16ff.).

Ein weiterer Grundzug der Konstruktion des Islam als ‚ganz Anderes‘ des Westens stellt darüber hinaus die Ausblendung von Differenzen sowohl innerhalb ‚des Islam‘ als auch innerhalb des Westens und infolgedessen eine *Homogenisierung* der beiden ent-

gegengesetzten Einheiten dar (vgl. Lueg 2002: 18; Jedlitschka 2004: 20; van der Valk 2006: 232; Shadid/van Koningsveld 1997: 29; Rommelspacher 2002: 103). Geht es um ‚kulturelle Differenzen‘, um einen ‚Kampf der Kulturen‘ werden in deutschen und niederländischen Mediendiskursen häufig ‚der Islam‘ und ‚der Westen‘, nicht jedoch ‚der Islam‘ und ‚das Christentum‘, Europa und der ‚Nahe Osten‘ entgegengesetzt; es werden also zwei homogene Blöcke angenommen, die äußerst unterschiedlich – religiös bzw. nach einer Himmelsrichtung – bezeichnet werden (vgl. Lueg 2002: 20; Fennema 2002: 3). Die dem inhärente Homogenisierung von Staaten, Regionen, gesellschaftlichen Systemen und Menschen in unterschiedlichsten Lebenssituationen und mit differenten Lebensstilen stellt eine der zentralen diskursiven Strategien eines orientalistischen Diskurses dar (vgl. Jedlitschka 2004: 20).

Infolge dessen wird häufig implizit ein einziger Block islamischer Staaten „von Marokko bis Indonesien“ (Hafez 1996b: 3) imaginiert, so dass unterschiedliche islamische und fundamentalistische Strömungen simplifizierend in eins gesetzt werden: Die Unterschiedlichkeit islamischer Bewegungen weltweit, deren Spektrum von anarchistischen und linksliberalen über sozialdemokratische bis zu reaktionär-dogmatischen, faschistischen Positionen reicht, die Vielfalt religiöser Strömungen innerhalb des Islam und vor allem die grundlegende Differenzierung zwischen Islam und Islamismus geraten dabei aus dem Blick (vgl. Halm/Liakova/Yetik 2007: 11; Schiffer 2005: 39; Hafez 2000a: 125; Gräfe 2001: 1; Fennema 2002: 6; d’Haenens/Bink 2006: 149).

Resümierend lässt sich feststellen: Der genannten Literatur nach zu urteilen, sind die hegemonialen, medial vermittelten Islambilder in beiden Untersuchungsländern in ihren Grundzügen ganz überwiegend negativ konnotiert und in ihrer Stereotypie simplifiziert, homogenisiert und dekontextualisiert.<sup>29</sup> Den Medien, die in ihrer Berichterstattung in Bezug auf den Islam oftmals vorrangig auf Gewalt, Krieg, Demonstrationen, Terror, Missachtung von Demokratie und Menschenrechten sowie Frauenunterdrückung fokussieren, wird ein entscheidender Anteil an der (Re-)Produktion des mit Gewalt assoziiert-

---

<sup>29</sup> Trotz der z.T. hoch emotionalisierten Debatte, die überwiegend – wenn auch häufig eher implizit – auf einer ablehnenden, diskriminierenden Haltung gegenüber dem Islam gründet, sind in den 2000er Jahren auch auf Ausgleich bedachte, vermittelnde und differenzierende Stimmen in den Massenmedien zu vernehmen: Diese sind meist explizit gegen eine homogenisierende und essenzialisierende Sicht des Islam gerichtet und verweisen auf existierende Gegenbewegungen zum proklamieren Clash of Civilizations und der Konstruktion eines ‚Feindbildes Islam‘. Beiträge dieser Art sind zwar ein unschätzbare Bestandteil massenmedialer Auseinandersetzungen um die Themen Islam und MuslimInnen, sie sind jedoch weder in Deutschland noch in den Niederlanden hegemonial und erscheinen, wie Lueg zu Recht anmerkt, oftmals weniger eingängig und infolge dessen weniger wirkmächtig als (vertraute) klischeebehaftete Darstellungen (vgl. Lueg 2002: 26ff.).

ten Islambildes zugesprochen. Für den deutschen Kontext sind nach Pinn und Hafez dahingehend sogar weitgehende Übereinstimmungen von Sensations- und seriöser Presse festzustellen (vgl. Pinn 1997: 220; Hafez 1996b: 3). Mit den Ursachen der Hegemonialität und vor allem der Persistenz negativ ausgestalteter Islambilder befassen sich vorrangig deutsche Studien, während vergleichbare Arbeiten in den Niederlanden aufgrund der ausgeprägten Theorielosigkeit der niederländischen Debatte ein Desiderat der Forschung bleiben. Als entscheidend gilt, dass die Verknüpfung von Islam und Gewalt, Rückständigkeit, Frauenfeindlichkeit etc. geschichtsträchtig ist, d.h. im Orientalismus-Diskurs wurzelt oder sich anhand von religiösen Schriften ‚belegen‘ lässt. Dadurch sowie durch ihre Funktionalität für die positive Selbstkonstitution des ‚Abendlandes‘ als ‚friedliebend‘, ‚aufgeklärt‘, ‚rational‘ etc. weisen negativ konnotierte Islambilder starke Beharrungskräfte auf (vgl. Geiger 1992: 10; Rommelspacher 2002: 100ff.; Hafez 1996b: 6; Halm/Liakova/Yetik 2007: 2; Gräfe 2001: 1; Hafez 2002: 302; Fennema 2002: 6; Hagendoorn 2001: 52). Zudem trifft die abgrenzende Selbstkonstitution des Westens als Wertebegriff und Machtraum auf eine ähnlich gelagerte abgrenzende Selbstkonstitution islamistischer Machthaber und politischer Bewegungen und erfährt dadurch zusätzlich eine bestätigende Stabilisierung:

„Fast alle Muslime hierzulande und die meisten Islamwissenschaftler ärgern sich über das verzerrte Bild, das die Medien vom Islam zeichnen. Aber dieses Bild wäre niemals so sehr in den Vordergrund gerückt, wenn nicht genug Muslime – Terroristen, Theologen, Staatsführer – exakt jener Karikatur des Islams entsprächen, die den Gläubigen und Kennern aufstößt. Es mag ein Feindbild Islam geben. Aber schlimmer ist, dass es einen Islam gibt, der sich als Feind geriert.“ (Kermani 2004: o.S.; vgl. auch Geiger 1992: 9)

Für die Beantwortung der Frage nach Ursachen der Hegemonialität und der Persistenz negativ ausgestalteter Islambilder dürfen jedoch auch die Organisationsstrukturen von Massenmedien nicht unberücksichtigt bleiben: Die Fokussierung auf Negativbilder muss als Usus in der Berichterstattung über die so genannte ‚Dritte Welt‘ bezeichnet werden, da so genannter Krisen- und Katastrophenjournalismus nach Hafez die besten Verkaufschancen im Rahmen einer privatwirtschaftlich organisierten Presse bietet. Zum anderen sind EinwanderInnen sowohl als ProduzentInnen als auch als RezipientInnen von Massenmedien in beiden Ländern unterrepräsentiert (vgl. Hafez 1996b: 6; Farrokhzad 2006: 59; Bink 2002: 136; Geiger 1985: 263).

Wie bereits einleitend zu diesem Abschnitt erwähnt, nehmen zahlreiche der im *deutschen Forschungskontext* entstandenen und einige wenige niederländische Studien eine



feindbildkritische Forschungsperspektive ein: Sie kommen zu dem Schluss, dass hegemonale, massenmedial vermittelte Islambilder die typischen Wahrnehmungsmuster aufweisen, die ein Feindbild ausmachen (vgl. Farrokhzad 2006; Schiffer 2005; Massarat 2002; Hippler/Lueg 2002b; Hafez 1996a; Geiger 1992; Geiger 1994; Klemm/Hörner 1992; Kreile 1993; Toker 1993a; Auernheimer 1993; Gerhard/Link 1992; für die Niederlande vgl. d'Haenens/Bink 2006, Rath/Sunier 1993: 53; Shadid/van Koningsveld 1997: 11f.).<sup>30</sup> Jedoch lässt sich weder für deutsche noch für die niederländische Öffentlichkeit ein einheitliches Feindbild Islam skizzieren: „Das Feindbild Islam ist inkonsistent, launisch, taucht auf und ab und wird einmal von dieser, einmal von jener Gruppe aktualisiert“ (Hafez 1996a: 431); vgl. auch Fennema 2002; d'Haenens/Bink 2006: 143ff.). Vielmehr können unterschiedliche Islambilder klare innenpolitische Funktionen erfüllen, so dass sie unter Umständen vielfältig einsetzbare Instrumente in politischen Auseinandersetzungen darstellen, wie Hafez am Beispiel des Umgangs mit verschiedenen islambezogenen Diskursereignissen in der deutschen Öffentlichkeit aufgezeigt hat (vgl. Hafez 1996a: 431ff.).

*Nahezu ausschließlich* im deutschen Forschungskontext findet sich die Analyse, hegemonale, medial vermittelte Islambilder seien in ihrer simplifizierenden Stereotypie als Ausdruck eines differenzialistischen oder kulturalistischen Rassismus<sup>31</sup> und Eurozentrismus zu begreifen: Eine solche Einschätzung beruht in den entsprechenden Studien meist darauf, dass Elemente rassistischer Theorien und rassistischen Denkens in mediale Beiträge Eingang finden, indem z.B. die ‚islamische Kultur‘ pauschal und undiffe-

<sup>30</sup> Lueg ist zuzustimmen, wenn sie konstatiert, dass der Begriff ‚Feindbild‘ oft Anwendung findet, ohne dass er eine genaue Definition erfährt (vgl. Lueg 2002: 17ff.). Eine Darstellung der Merkmale und der Funktionsweise von Feindbildkonstruktionen findet sich aufgrund dessen in Abschnitt II 5. der vorliegenden Arbeit.

<sup>31</sup> Zur Bezeichnung eines ‚Rassismus ohne Rassen‘, „dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist; eines Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ‚beschränkt‘, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (Balibar 1989: 373; Hervorhebung i.O.), finden sich in der Literatur vielfältige, z.T. begrifflich wenig klar unterschiedene Bezeichnungsmöglichkeiten wie z.B. kulturalistischer oder kultureller Rassismus, differenzieller Rassismus, Kulturalismus, Neorassismus oder Rassismus ohne Rassen. Grundsätzlich erscheint mir der erstmals 1988 im Rahmen seines Essais „La Force du Préjugé“ verwandte Begriff des ‚Differenzialistischen Rassismus‘ von Pierre-André Taguieff (vgl. Taguieff 1998) weiterführend, da dieser einen bedeutenden Teil der neuen inhaltlichen Bestimmung bereits in der Bezeichnung transportiert und somit am treffendsten scheint. Die Debatte, ob der differenzialistische Rassismus einen „neuen Rassismus“ (Balibar 1989: 369; Miles 1991: 84) oder „alten Wein in neuen Schläuchen“ (Lutz 1993: 144) darstellt, ob mit seinem Aufkommen eine „Metamorphose“ (Taguieff 1998: 221) oder gar ein „Paradigmenwechsel“ (Terkessidis 1998: 99) stattgefunden hat, wurde im Verlauf der 1990er Jahre intensiv geführt und ist auch heute noch nicht abgeschlossen.

renziert als statische Einheit aufgefasst und diese durch die stereotype Zuschreibung negativ konnotierter, als wesenhaft begriffener Eigenschaften als ‚absolut different‘ konstituiert und abgewertet wird (vgl. Gorashi 2007; Farrokhzad 2006: 79; Schiffer 2005; Marx 2002; Marx 2001; Pinn/Wehner 2001; Geiger 1994; Geiger 1992; Kreile 1993; Toker 1993a; Mysorekar 1991). Zahlreiche dieser Studien beziehen sich in ihrer empirischen Analyse auf Texte Alice Schwarzers oder der feministischen Zeitschrift *Emma*: Sie verweisen damit darauf, dass sich der differenzialistisch-rassistische Gehalt stereotyper Islambilder oft über die Thematisierung von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen vollzieht. Dies zeigt beispielsweise Margret Jäger, die konstatiert, im Sinne einer Ethnisierung des Sexismus würden die als patriarchal und repressiv wahrgenommenen Geschlechterverhältnisse zwischen MuslimInnen und in muslimisch geprägten Ländern zum Anlass genommen, Sexismus aus der eigenen Gesellschaft weg- und als wesenhafte, ‚natürliche‘ Charakteristik in die ‚andere‘ – die muslimische – Kultur hinverlagert (vgl. Jäger 1996: 156ff.; Botman/Jouwe 2001: 12; Lutz 1995: 36; Marx 2001: 66ff., 152ff.; Marx 2006: 223).

Eine systematische Betrachtung der konstitutiven Bedeutung der Strukturkategorie Geschlecht für die Konstruktion von Islambildern und vor allem der konstitutiven Bedeutung von Konstruktionen des Islam für feministische Theorie und Praxis bleiben jedoch die hier genannten Studien schuldig – diesem bisherigen Desideratum nachzukommen und damit die bestehende Islambildforschung um eine systematische, geschlechter- und kontextsensible Analyse zu ergänzen, ist ein zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit.

## 5. Aufbau der Arbeit

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Rekonstruktion und die kontextualisierende Analyse von Diskursen zu den Themen Islam und MuslimInnen in deutschen und niederländischen feministischen Zeitschriften. Feministische Islamdiskurse werden dabei vor dem Hintergrund diskursiver Kontexte betrachtet und zu ihren jeweiligen massenmedialen Pendants in Beziehung gesetzt.

Anschließend an diese Zielsetzung besteht die vorliegende Arbeit zunächst aus zwei Teilen: Im ersten Teil, die Kapitel II, III und IV umfasst, wird die Interpretationsfolie erarbeitet, vor deren Hintergrund die Analyse feministischer Islamdiskurse erfolgen soll. In diesem ersten Teil der Untersuchung werden historisch-theoretische (Kapitel II) und migrations- und integrationspolitische Hintergründe (Kapitel III) aufgespannt, die

sowohl feministischen als auch massenmedialen Islamdiskursen als diskursive Kontexte dienen. Kapitel IV fokussiert massenmediale Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden: Wie konstituieren sich diese vor dem Hintergrund der genannten historisch-theoretischen und migrations- und integrationspolitischen Kontexte?

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit umfasst die verschiedenen empirischen Untersuchungsschritte: In Kapitel V erfolgt zunächst die Erläuterung des methodischen Vorgehens sowie die Beschreibung und Kontextualisierung des gewählten empirischen Materials. Kapitel VI beinhaltet die quantitativ orientierte inhaltsanalytische, Kapitel VII schließlich die sowohl quantitativ als auch qualitativ orientierte *frame*-analytische Untersuchung. Feministische Islamdiskurse werden im Zuge dieser Untersuchungsschritte anschließend an die bisher dargelegte Forschungsperspektive als kontextualisierte Diskurse begriffen. Wie konstituieren sich feministische Islamdiskurse vor dem Hintergrund der im ersten Teil der vorliegenden Arbeit explizierten diskursiven Kontexte? Wie konstituieren sie sich insbesondere im Vergleich zu Diskursen zum Thema Islam und MuslimInnen in den Massenmedien beider Untersuchungsländer? Abschließend wird unter der Überschrift ‚feministische ‚Rettungsszenarien im Widerstreit‘ auf feministische Positionierungen fokussiert, die sich im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam innerhalb hegemonialer feministischer Diskurse in Deutschland und den Niederlanden herausbilden.

Diskurse zum Thema Islam und MuslimInnen werden in der vorliegenden Arbeit als historisch situiert und „im europäischen, historischen Gedächtnis“ (Halm/Liakova/Yetik 2007: 15) verankert begriffen. Infolgedessen wende ich mich im folgenden Kapitel zunächst dem historisch-theoretischen Kontext der Konstitution des Untersuchungsgegenstandes der vorliegenden Arbeit – feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden – zu.

## II Konstruktionen des ‚islamischen Anderen‘ – Historisch-theoretische Kontexte

Der Diskurs des Westens über den Orient bzw. den Islam, über AraberInnen und MuslimInnen<sup>32</sup> hat bereits eine lange Geschichte und bildet einen paradigmatischen und notwendigen Bestandteil des westlichen Diskurses über ‚den/die/das Andere‘: Über Prozesse des *otherings* wird der Orient bzw. werden AraberInnen und/oder MuslimInnen zu beispielhaften ‚Anderen‘ des Abendlandes/des Westens und sind gleichzeitig konstitutiv für die Konstruktion des ‚Eigenen‘, des Westens: „Die Herausforderung durch den Islam war ein wichtiger Faktor dafür, daß Westeuropa in der Vorstellung ‚des Westens‘ zusammengeschmiedet wurde“ (Hall 1994: 149; vgl. auch Yeğenoğlu 1998: 1ff.; Jedlitschka 2004: 20).<sup>33</sup> Kurz formuliert sogar: „Keine Kultur wurde so zum ‚Spiegel und ‚Alter Ego‘ Europas wie die arabisch-islamische“ (Kurz 2000: 18).

Rotter verortet die Wurzeln eines westlichen AraberInnen- bzw. MuslimInnenbildes in der Abneigung der sesshaften Städter gegenüber den ‚a’raab‘, den Nomaden, die sich seiner Ansicht nach bereits im Koran bzw. in christlichen Interpretationen des Alten Testaments finden lässt und sich bis in das 12. Jahrhundert zu einem pauschalen Negativbild gegenüber sowohl dem Islam als auch den AraberInnen verfestigte. Für die Zeit des Mittelalters manifestierten sich nach Rotter differente Islam- bzw. AraberInnenbilder, die sich zwischen einem v.a. in der öffentlichen Meinung verbreiteten „grotesken Lügenmärchen“ (Rotter 1993: 48) über die Grundlagen und Praktiken des Islam und der unverhohlenen Wertschätzung der arabisch geprägten Welt als „Hort der hohen Kultur“ (Rotter 1993: 50) in gebildeten Kreisen bewegten (vgl. Rotter 1993: 47f.). Diese Ambivalenz zeigt sich auch in der Folgezeit: Untermalt von den kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert, überwog zunächst die Verachtung für alles Arabische; im Rahmen der Aufklärung und der Romantik wurde die islamische Welt dagegen bis zur Verklärung erhöht (vgl. Rotter 1993: 53f.).<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Eine Gleichsetzung zwischen Orient und Islam, zwischen AraberInnen und MuslimInnen erfolgt nach Rotter häufig, ist jedoch inhaltlich falsch und stark vereinfachend bzw. verkürzend (vgl. Rotter 1993: 45; Gerhard/Link 1992: 290).

<sup>33</sup> Hall befasst sich ausführlich mit der Konstruktion ‚des Westens und des Rests‘ (vgl. Hall 1994: 137ff.).

<sup>34</sup> Rotter weist darauf hin, dass „die Bewunderung einem vergangenen Orient gilt, eben nicht dem fortschrittslosen Orient der Gegenwart“ (Rotter 1993: 55). Nach Said stellt dies einen Teil des im Folgenden beschriebenen Orientalismus-Diskurses dar.

An diesen historischen Moment knüpft Edward W. Said, ein Vorreiter postkolonialer Theoriebildung, mit seiner kultur- und imperialismuskritischen Analyse des *Orientalism* (1978) – so der Titel der englischen Originalveröffentlichung – an: Ihm zufolge wird etwa seit dem 18. Jahrhundert das AraberInnen- und Islam-Bild durch den Orientalismus-Diskurs des Westens, insbesondere der ehemaligen Kolonialstaaten Großbritannien und Frankreich, geprägt und bestimmt. Entsprechend werden im folgenden Abschnitt (II 1.) zunächst Brüche und Kontinuitäten in der inhaltlichen Bestimmung und der historischen Entwicklung des westlichen Islam- bzw. AraberInnenbildes im Kontext des Orientalismus-Diskurses aufgezeigt.

Said stützt sich in der Entwicklung seiner Konzeption des Orientalismus-Diskurses hauptsächlich auf britische und französische Quellen. Jüngere Analysen der niederländischen Kolonialpolitik im muslimischen ‚Niederländisch-Indien‘, dem heutigen Indonesien, verweisen jedoch darauf, dass seine Erkenntnisse auch für den niederländischen Kontext fruchtbar gemacht werden können:<sup>35</sup> Insbesondere aufgrund der engen Verknüpfung der niederländischen Orient- und Islamwissenschaften mit der Konzeption kolonialer Politik und kolonialer Praxis im heutigen Indonesien (vgl. Bertrand 2006; Kuitenbrouwer 1991: 273; Waardenburg 1963: 21ff.; Irwin 2006: 174ff.), die diese als machtgenerierende und machterhaltende „handmaidens of power“ (Gouda 1995: 44) auftreten lassen, erscheint es gerechtfertigt, *nicht* von einer Spezifik eines niederländischen Orientalismus-Diskurses auszugehen: „Dutch ‚Oriental‘ knowledge (...) conformed to Edward Said’s dictum“ (Gouda 1995: 44, Hervorhebung i.O.).

Da Said jedoch explizit von einer untergeordneten Bedeutung der Orient- und Islamwissenschaften in Deutschland für die Analyse eines westlichen Orientalismus-Diskurses ausgeht (vgl. Said 1995: 19; Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 39), sollen im Abschnitt 3. einige Anmerkungen zu der Frage folgen, inwiefern in Abgrenzung von Said von einer wirkmächtigen Spezifik eines Orientalismus-Diskurses in Deutschland auszugehen ist.

---

<sup>35</sup> Ein faktenreicher Überblick über den Aufstieg der Niederlande als imperiale Macht sowie über die Auseinandersetzungen über die in den Niederlanden viel diskutierte Frage, ob die niederländische Kolonialpolitik als ‚imperialistisch‘ bezeichnet werden kann, findet sich bei Kuitenbrouwer (vgl. Kuitenbrouwer 1991). Auch Frances Gouda streift diese Auseinandersetzungen, befasst sich aber insgesamt eher mit der kritischen Dekonstruktion des „unique colonial style“ (Gouda 1995: 5) der niederländischen Kolonialpolitik im heutigen Indonesien (vgl. Gouda 1995). Waardenburg liefert in seiner frühen islamwissenschaftlichen Dissertation eine genaue Betrachtung des Denkens eines der einflussreichsten niederländischen Islamwissenschaftler, Christiaan Snouck Hurgronje, zur Zeit der kolonialen Expansion gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. Waardenburg 1963).

Obwohl seine luzide und als paradigmatisch<sup>36</sup> bezeichnete Analyse von feministischen Theorien inspiriert wurde, vernachlässigt Said eine bedeutende Dimension orientalistischer Diskurse: Er widmet ihrer Geschlechtsspezifität, ihrer vergeschlechtlichten Struktur kaum Aufmerksamkeit bzw. reduziert sie zu einer „sub-domain“ (Yeğenoğlu 1998: 10) des Orientalismus-Diskurses. Da jedoch feministische Medien im Umgang mit dem Thema Islam stark auf dessen Zusammenspiel mit der Strukturkategorie Geschlecht fokussieren, wird die feministische Kritik an der Konzeption Edward Saids und entsprechend die feministisch inspirierte Weiterentwicklung orientalistischer Diskurse in Abschnitt 4. im Überblick dargestellt.

In heutigen spätmodernen Gesellschaften scheint die ehemals weite geografische Bestimmung des Orient einer kulturellen Definition gewichen zu sein, für die der Islam stark an Bedeutung gewonnen hat. Über Migrationsbewegungen hat sich der Orient – in Gestalt muslimischer EinwanderInnen – zudem auch ins Innere von europäischen Staaten sowie der USA verlagert. So kommt Jedlitschka in diesem Zusammenhang zu dem Schluss, „sowohl die Verlagerung im Verhältnis Orient-Okzident vom Orient zum Islam als auch vom Außen- in den Innenbereich hinein“ kennzeichne und präge den Orientdiskurs spätmoderner, westlicher Gesellschaften (Jedlitschka 2004: 23).

Die historisch-theoretischen Entwicklungslinien von Orient- und Islambildern wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit als ein relevanter Bestandteil diskursiver Kontexte begriffen, vor deren Hintergrund sich sowohl massenmediale als auch feministische Diskurse zum Thema Islam konstituieren. Die folgende Betrachtung dient dazu, *aktuelle* Ausgestaltungen von Diskursen über den Orient in Deutschland und den Niederlanden in ihrer Differenziertheit erfassen zu können. In ihrer Herleitung des ‚Kritischen Okzidentalismus‘ konstatiert Gabriele Dietze „(...) abgeschnittene Bewegungstraditionen (...) [seien] immer ein Symptom für Entpolitisierung“ (Dietze 2006: 224). In Anlehnung daran begreife ich das Wissen um die diskursiven Traditionen des hier untersuchten Feldes als ein konstitutives Element einer Herangehensweise, die die zentral fokussierten Konstruktionen wie ‚Eigenes‘, ‚Anderes‘, ‚Islam‘ und ‚MuslimInnen‘ der politischen Veränderbarkeit zugänglich machen will.

---

<sup>36</sup> Said begründet mit seinen Ausführungen die Forschungsrichtung der ‚Colonial Discourse Analysis‘, die heute eines der am meisten umkämpften Felder der Postcolonial Studies ist (vgl. Yeğenoğlu 1998: 10).

## 1. Orientalismus-Diskurs als historischer und theoretischer Bezugspunkt aktueller Islambilder<sup>37</sup>

Mit dem Begriff des Orientalismus bezeichnet Said eine Tradition des Umgehens mit dem so genannten Orient auf der Ebene von Kultur, Politik, Wissenschaften, Ideologie etc., die die ehemaligen Kolonialmächte seit etwa Mitte des 17. Jahrhunderts sowie die USA seit etwa dem Zweiten Weltkrieg pflegen (vgl. Said 1995: 1f.). Ausgehend von der grundsätzlichen dichotomen Unterscheidung zwischen dem so genannten Orient<sup>38</sup> und

<sup>37</sup> Aktuelle Orient-Bilder können im Grunde kaum noch als solche bezeichnet werden – sie haben eine deutliche Entwicklung hin zu *Islam*-Bildern vollzogen, so dass der Islam als bestimmendes Element des gegenwärtigen Orientalismus-Diskurses gesehen werden muss. Nach Jedlitschka stellt die „Verlagerung im Verhältnis Orient-Okzident vom Orient zum Islam“ (vgl. Jedlitschka 2004: 23) eines der Merkmale des Orientalismus-Diskurses der Spätmoderne dar. Die Einschätzungen, zu welchem Zeitpunkt genau diese Bewegung eingesetzt hat und wodurch sie ausgelöst wurde, unterscheiden sich jedoch: Pinn (Pinn 1997) und Thofern (Thofern 1998) für Deutschland sowie Rath und Sunier (Rath/Sunier 1993) bzw. Rath/Sunier und Meyer (Rath/Sunier/Meyer 1999) für die Niederlande nennen die Revolution im Iran (1979) als Ausgangspunkt einer verstärkten Wahrnehmung des Islam in Deutschland und den Niederlanden. In den 1960er und 70er Jahren wurde dem Islam als Religion der ArbeitsmigrantInnen aus der Türkei und aus Marokko bzw. der muslimischen EinwanderInnen aus den ehemaligen niederländischen Kolonien weder in Deutschland noch in den Niederlanden Aufmerksamkeit geschenkt: „Der Islam bzw. eine islamisch orientierte Lebensweise schien nichts zu sein als Bestandteil einer rückständigen, patriarchalischen Kultur, welche die muslimischen MigrantInnen nach einigen Lehrjahren in einer modernen Industriegesellschaft schon hinter sich lassen würden.“ (Pinn 1997: 216; vgl. auch Bartels 2000: 63) Erst die Revolution im Iran bot zum einen MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden einen Anlass, sich selbst mit dem Islam auseinander zu setzen und rückte zum anderen das Thema Islam stärker in den Fokus von Medienberichterstattung und öffentlichen Debatten über MigrantInnen (vgl. Pinn 1997, 216f.; Thofern 1998: 78ff.; Rath/Sunier 1993: 54; Rath/Sunier/Meyer 1999: 81). Mit dem Bedeutungsgewinn des Islam in den Niederlanden befassen sich Shadid und van Koningsveld (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 9). Hafez (vgl. Hafez 1996a: 43), Jedlitschka (vgl. Jedlitschka 2004: 72f.), Gräfe (vgl. Gräfe 2001: 2), Rommelspacher (vgl. Rommelspacher 2002: 99) und van der Valk (vgl. van der Valk 2006: 231) dagegen sehen die Grundlage für den Bedeutungszuwachs des Islam und für das Wiedererstarben eines ‚Feindbildes Islam‘ u.a. in den geopolitischen Abgrenzungsbestrebungen und neuen Notwendigkeiten der Selbstvergewisserung des Westens nach dem Wegfall des ‚Feindbildes Kommunismus‘ und setzen damit den Zeitpunkt einer verstärkten Wahrnehmung des Islam um 1990 an. Rath und Sunier (vgl. Rath/Sunier 1993) verweisen zudem auf die Funktionalität zur notwendigen Neuorientierung der NATO nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion auf ein ‚neues Feindbild‘ (vgl. Rath/Sunier 1993: 56).

Der Bedeutungsgewinn des Islam für die Selbst- und Fremdzuschreibung von MuslimInnen und für die (Re-)Produktion des Gegensatzes von Orient und Okzident muss sicherlich als Prozess begriffen werden, der sich in mehreren zeitlichen Phasen vollzieht und der weder für Deutschland noch für die Niederlande, noch für alle Bevölkerungsteile und Diskursstränge als linear und homogen gedacht werden kann. Genauere Aussagen ließen sich nur durch systematische empirische Längsschnitt-Analysen (z.B. zum Bedeutungsgewinn des Islam in Mediendiskursen oder Selbstdefinitionen von MuslimInnen etc.) erarbeiten. Der Frage nach den Zeitpunkten und eventuellen Auslösern eines Bedeutungszuwachses des Islam wird für feministische Zeitschriftendiskurse in Deutschland und den Niederlanden im Rahmen der empirischen Analyse in dieser Arbeit nachgegangen. Für den weiteren Fortgang der vorliegenden Arbeit ist zunächst nur die ‚Tatsache‘ einer Verschiebung von Orient zu Islam, nicht jedoch ihre genaue zeitliche Verortung und die Bedingungen ihres Einsetzens von Bedeutung. Insofern wird im Folgenden lediglich von ‚Islambildern‘ bzw. der ‚(Re-)Produktion des Islam‘ die Rede sein, nicht jedoch von ‚Orientbildern‘ und der ‚(Re-)Produktion des Orient‘.

<sup>38</sup> Dieser umfasste nach Said zunächst lediglich Indien, wurde dann jedoch ausgedehnt und auch auf Gebiete des so genannten ‚Fernen Ostens‘ (China, Japan etc.) bezogen (vgl. Said 1995: 17) bzw. im An-

dem Okzident manifestiert sich der Orientalismus nach Said in verschiedenen Ausprägungen: Er bezeichnet zum einen eine traditionelle akademische Disziplin bzw. einen wissenschaftlichen Diskurs in den westlichen Ländern, in dessen Rahmen über den Orient geforscht, gelehrt und gesprochen wird. Zum anderen steht der Begriff des Orientalismus für eine Denkweise, die die oben genannte Unterscheidung zwischen Orient und Okzident zum Ausgangspunkt für literarische, aber auch politische und theoretische Beschreibungen des Orients nimmt (vgl. Said 1995: 2f.; Gouda 1995: 44f.).

Verbindend zwischen diesen beiden Formen des Orientalismus und als Regulierung des Austauschs zwischen ihnen etablierte sich nach Said seit dem 18. Jahrhundert der ‚orientalistische Diskurs‘:<sup>39</sup> Said greift hier auf den Diskursbegriff Michel Foucaults<sup>40</sup> zurück und bezeichnet damit einen hegemonialen und autorisierten konstruierten Korpus von Theorie und Praxis, mit dessen Hilfe der Orient als Einheit hergestellt, begrifflich besetzt und fortwährend reproduziert wird (vgl. Said 1995: 3).

„My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European Culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period.“ (Said 1995: 3)

Der Orient selbst ist im Rahmen des westlichen Diskurses ein mit einer eigenen Geschichte, einer Tradition und einem bestimmten Vokabular verbundenes, aber dennoch konstruiertes System von Repräsentationen, auf das im Falle der konkreten Benennung von Aspekten des Orients und ihrer Darstellung in den unterschiedlichsten Kontexten zurückgegriffen werden konnte und kann (vgl. Said 1995: 40). Die Eigenschaft des orientalistischen als hegemonialer Diskurs manifestierte sich nach Ansicht Suids in ihrer umfassenden Wirkmächtigkeit:

---

schluss an den Zweiten Weltkrieg auf die ‚islamische/arabische Welt‘, d.h. den sogenannten Nahen Osten beschränkt (vgl. Said 1995: 285). Siehe zur Essenzialisierung, Konstruiertheit und Eurozentrik der Begrifflichkeiten ‚Orient‘, ‚Naher Osten‘ etc. auch Grimm (vgl. Grimm 1997a: 40ff.), zur Begriffsgeschichte im deutschsprachigen Raum Berman (vgl. Berman 1997: 16f.). Landow weist darauf hin, dass Said, indem er selbst den Begriff des ‚Orient‘ wiederum nur auf den Bereich des so genannten Nahen Ostens beschränkt und dennoch den Anspruch verfolgt, eine Studie über die Wahrnehmung des Orient durch den Westen zu verfassen, Orientalismen reproduziert, die er eigentlich kritisiert: „The book completely neglects China, Japan, and South East Asia, and it has very little to say about India. Although purporting to be a study of how the West treats all of the East, the book focuses almost entirely upon the Middle East. Its generalizations about the Orient therefore repeat the very Orientalism it attacks in other texts!“ (Landow 2002: o.S.)

<sup>39</sup> Grimm verweist zu Recht darauf, dass Suids Denkansatz sich in eine breitere Forschungsrichtung, die so genannte Colonial Discourse Analysis – frühere VertreterInnen sind beispielsweise Frantz Fanon und Aimé Césaire – einfügt (vgl. Grimm 1997a: 39). Dies wird jedoch im Folgenden vernachlässigt.

<sup>40</sup> Dieser findet auch Eingang in die diskurstheoretische Fundierung der vorliegende Arbeit (siehe genauer dazu Kapitel V 1. dieser Arbeit).



„Moreover, so authoritative a position did Orientalism have that I believe no one writing, thinking, or acting on the Orient could do so without taking account of the limitations on thought and action imposed by Orientalism. In brief, because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action.“ (Said 1995: 3, Anm. i.O.)<sup>41</sup>

Ausgangspunkt für die Entstehung des Orientalismus-Diskurses sind nach Said die Erfahrungen insbesondere Englands und Frankreichs, die als Kolonialmächte die von ihnen dominierten Gebiete als geographische, kulturelle, politische, soziologische und historische Einheit entwarfen, über die sie Rechte zu haben glaubten (vgl. Said 1995: 221). Der Orient wurde damit einhergehend durch seine Erforschung und Beschreibung zum Objekt europäischen Wissens (vgl. Said 1995: 39f.). Im Sinne des Foucaultschen Diskursbegriffs entwickelte sich der Orientalismus-Diskurs entsprechend in enger Verknüpfung und im Austausch mit der politischen, intellektuellen, kulturellen und moralischen (kolonialen) Macht. Er ist somit Ausdruck eines dialektischen Verhältnisses zwischen Wissen und Macht (vgl. Said 1995: 12; Gouda 1995: 42f.). Jedlitschka formuliert treffend, das Machtungleichgewicht zwischen Orient und Okzident sei sowohl als Grundlage als auch als Ergebnis des orientalistischen Diskurses aufzufassen: Dominanzgesellschaften des Okzidents bedingten durch ökonomische und militärische Macht und behauptete ideologische Überlegenheit die materielle Abhängigkeit und ‚zivilgesellschaftliche Unterlegenheit‘ von Gesellschaften des Orients und setzten genau diese letztlich wiederum zur Rechtfertigung ihrer eigenen Dominanzposition voraus (vgl. Jedlitschka 2004: 21; Gouda 1995: 41f.). Insofern sei der Diskurs über den Orient in Deutschland – ergänzend müsste es heißen: wie auch in anderen Ländern des Okzidents – nie nur als ein literarisches und wissenschaftliches Unternehmen zu verstehen; orientalistische Bilder und Texte seien vielmehr immer im nationalen, historischen, ge-

<sup>41</sup> Landow kritisiert, durch diese Aussage, die er zudem für sich selbst nicht habe gelten lassen, habe Said andere, insbesondere WissenschaftlerInnen aus dem arabischen Sprachraum, von der Teilnahme an der wissenschaftlichen Auseinandersetzung über den Orient ausgeschlossen. „For many scholars, one of **Orientalism**’s most offensive claims was its dramatic assertion that no European or American scholar could ‚know‘ the Orient and that, moreover, **all** scholarly attempts to do so (except Said’s own) always constituted acts of oppression. In a single dramatic move, which had great appeal for many, Said committed the greatest single scholarly sin: he silenced others by preventing them from taking part in the debate.“ (Landow 2002: o.S., Hervorhebungen i.O.) In konsequenter Bezugnahme auf einen Foucaultschen Diskursbegriff ist eine solche Wendung – einen Diskurs/eine diskursive Formation für die eigenen Aussagen als nicht gültig zu erachten – tatsächlich theoretisch unhaltbar. Suids Unterscheidung zwischen kolonialen, d.h. nicht-europäischen, aber mit ‚der europäischen Kultur‘ identifizierten, und postkolonialen, d.h. außerhalb der europäischen (Denk-)Tradition stehenden Intellektuellen, auf die Grimm in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der „holy trinity der Postcolonial Studies“ (E. Said, G. Chakravorty Spivak und H. Bhabha) (vgl. Grimm 1997a; Grimm 1997b) hinweist, spricht jedoch dafür, dass Said seinem Denkansatz im Gegensatz zu Foucault kein umfassendes, Subjekte und Gesellschaft prägendes Diskursverständnis zu Grunde legt (vgl. Grimm 1997a; Grimm 1997b). Dies kann jedoch an dieser Stelle nicht erschöpfend diskutiert werden (zur diesbezüglichen Kritik an Suids diskurstheoretischer Konzeption vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 39f.).

schlechtlichen etc. Kontext ihrer Entstehung und Reproduktion zu verorten (vgl. Jedlitschka 2004: 23).

Diese Verflechtung mit westlicher Herrschaft und die Unterstützung durch hegemoniale Institutionen (auch Bilderwelten, Doktrinen etc.) sicherten dem Orientalismus-Diskurs in den jeweiligen historisch-situativen Kontexten seine Stärke und seine Dauerhaftigkeit zu (vgl. Said 1995: 7; Gouda 1995: 44).<sup>42</sup> Die Stärke des Orientalismus und selbst seine Existenz ist jedoch in einer dialektischen Paradoxie nach Said gleichfalls abhängig von der Abwesenheit des Orients als empfundener und erfahrener einflussreicher Gegenspieler des Okzidents in der zeitgenössischen westlichen Kultur (vgl. Said 1995: 208). Der Orientalismus-Diskurs kann nur so lange in der gegebenen Form existieren, wie der Orient nicht in der (machtvollen) Lage ist, entsprechend zu antworten, d.h. seinerseits den Okzident zu objektivieren und zu (re-)produzieren (vgl. Said 1995: 74).<sup>43</sup>

Bestimmte, dem Orient zugeschriebene Merkmale und Dichotomien im Vergleich mit dem Westen sind nach Said vom Beginn seiner Entwicklung an kaum veränderter Grundbestandteil des Orientalismus-Diskurses: Der Okzident konstruiert sich als Norm, als modern, entwickelt, humanistisch, aufgeklärt, egalitär und zivilisiert, der Orient dagegen wird objektiviert bzw. ent-subjektiviert, erzeugt, skizziert und erscheint meist negativ-spiegelbildlich als rückständig, traditionell, unterentwickelt, inhuman, irrational, hierarchisch-archaisch und barbarisch (vgl. Said 1995: 40).<sup>44</sup> Durch diese Kernelemente, die angenommene Überlegenheit der westlichen Welt und die dahinterstehende Denkstruktur, der biologisch fundierten Konstruktion von homogenen Gruppen, stellte der Orientalismus-Diskurs im 19. Jahrhundert einen „willing partner“ (Said 1995: 206) der ‚Rassen‘-Theorien und deren binärer, ebenfalls biologisch begründeter Typologie fortschrittlicher oder zurückgebliebener ‚Rassen‘, ‚Kulturen‘ und Gesellschaften dar. Zusammen mit anderen, als rückständig und degeneriert konstruierten Gruppen wurden ‚die Orientalen‘ infolge dessen in den ihnen zugeschriebenen Eigenschaften als homo-

---

<sup>42</sup> Said greift zur Klärung der Dauerhaftigkeit orientalistischer Denkmuster auf die Konzeption der ‚kulturellen Hegemonie‘ von Gramsci zurück (vgl. Said 1995: 7; vgl. auch Gramsci 1995: 1238ff.). Diese ermöglicht die Dauerhaftigkeit und Wirkungskraft der jeweiligen kulturellen Form, also z.B. des Orientalismus-Diskurses. Mit den Ambivalenzen in der Gramsci-Rezeption Saids befassen sich Do Mar Castro Varela und Dhawan (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 44).

<sup>43</sup> Grimm äußert Kritik an diesem Opfer-Täter-Dualismus und befasst sich mit der damit verbundenen Frage nach möglichem Widerstand der Kolonisierten (vgl. Grimm 1997a: 40f.). Nach Bertrand wurde koloniales Wissen explizit zur Abwehr anticolonialer, häufig islamisch fundierter Widerstandsbewegungen in ‚Niederländisch-Indien‘ nutzbar gemacht (vgl. Bertrand 2006: 96).

<sup>44</sup> Zur Wechselhaftigkeit von Orientbildern in verschiedenen zeitlichen Phasen siehe Abschnitt 3. dieses Kapitels.

gen und unwandelbar, d.h. unfähig zu jeglicher Entwicklung angesehen (vgl. Said 1995: 206).

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts präsentiert sich der Orientalismus-Diskurs nach Said als auf einzelne Bevölkerungsgruppen des ehemals als Einheit konzipierten Gebietes Orient bezogener, fragmentierter Diskurs: Inzwischen nicht mehr durch England und Frankreich bestimmt, sondern in stärkerem Maße durch die USA, die nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Vormachtstellung im so genannten Nahen Osten auch den orientalistischen Diskurs nahezu ungebrochen übernahmen, existieren eine Vielzahl hybrider Repräsentationen des Orients. Die spezifische Repräsentation des Islam und der AraberInnen stellt sich dabei als diejenige dar, die stärker als die Repräsentationen z.B. Chinas, Japans etc. an den bisher beschriebenen traditionellen orientalistischen Diskurs anknüpft und dessen Charakteristika aufnimmt (vgl. Said 1995: 284).

In den 1980er Jahren zeigt sich nach Said eine stärkere Orientierung der westlichen Repräsentation des Islam bzw. der AraberInnen an tages- und weltpolitischen Gegebenheiten: Repräsentationen und Reproduktionen des Orientalismus-Diskurses finden sich infolgedessen vermehrt in der Politik, sozialwissenschaftlichen Forschung, medialen Berichterstattung und den Unterhaltungsmedien wie Büchern oder Filmen und sind nach Said vielfach politisch-strategisch motiviert; die vorrangig epistemologische, philologische und literarische Beschäftigung mit dem Orient trat in den Hintergrund (vgl. Said 1995: 290).<sup>45</sup> An dieser Stelle muss jedoch nochmals kritisch eingewandt werden, dass sich auch diese – literarischen etc. – Thematisierungen des Orient immer in enger Wechselbeziehung mit den jeweiligen historisch-situativen Kontextbedingungen entwickelten: Diese für die Ausformung von diskursiven Formationen konstitutiven Wechselbeziehungen bleiben bei Said teilweise unberücksichtigt (vgl. Jedlitschka 2004: 23).<sup>46</sup> Seit den 1950er Jahren, seitdem die als Orient bezeichneten Gebiete an politischer Unabhängigkeit gegenüber dem Westen gewinnen, befindet sich der Orientalismus nach Said in einer nachhaltigen Krise. Politisch gewandelt, herausfordernder und souveräner widersetzt sich der Orient stärker als zuvor seiner diskursiven Ent-Subjektivierung. Der orientalistische Diskurs, „unfähig, ‚seinen‘ Orient in der neuen Dritten Welt zu erkennen“ (Said 1998: 90, Hervorhebung i.O.) reagierte daraufhin weder mit der Aufgabe

---

<sup>45</sup> Für die deutschsprachigen Orientwissenschaften trifft dies jedoch explizit nicht zu: Nach Loimeier verfolgt der überwiegende Teil orient- oder islamwissenschaftlicher Lehrstühle in Deutschland, Österreich und der Schweiz auch in den 2000er Jahren noch eine fast ausschließlich philologische Forschungs- und Lehrausrichtung (vgl. Loimeier 2001: 77).

<sup>46</sup> Dies verweist bereits auf eine Widersprüchlichkeit in der diskurstheoretischen Konzeption Suids (siehe auch weiter unten in diesem Abschnitt).

seiner Denkstruktur, noch, entsprechend seinem Postulat des immer gleichen, statischen Orients, mit deren Anpassung an den ‚neuen Orient‘<sup>47</sup>, sondern vielmehr mit einer verstärkten Essenzialisierung seines Objektes. Das ‚Wesentliche‘ des Orients und insbesondere des Islam wurde weiterhin durch den Rückgriff auf vergangene Mythen, Erfahrungen und orientalistische Bilder unter völliger Nichtbeachtung ihres ökonomischen, sozialen und politischen Kontextes konstruiert (vgl. Said 1998: 91f.).

Trotz der Krise des Orientalismus, so Said zusammenfassend, überlebten insbesondere in Studien über den Islam und die AraberInnen die hauptsächlichen, traditionellen orientalistischen Dogmen: Immer noch besteht die Grundlage jeglichen Denkens über den diesbezüglichen Orient zum einen in der Annahme einer absoluten, systematischen und unaufhebbaren Differenz zwischen dem rationalen und moralisch überlegenen Westen und dem andersartigen und unterlegenen Orient. Auch die Merkmale, die im Rahmen dieser Zuschreibungen stark verallgemeinert<sup>48</sup> aufgegriffen werden, „represent absolutely no change over the virulent anti-Islamic polemics of the Middle-Ages and the Renaissance“ (Said 1995: 287). Zum zweiten werden die klassischen, abstrakten Repräsentationen der orientalischen Zivilisation der Beschäftigung mit der Evidenz der modernen Gegebenheiten in arabischen bzw. islamischen Staaten und der dort lebenden Menschen vorgezogen. Gegenstand des orientalistischen Diskurses sind infolgedessen entweder mythische Verklärungen oder die Charakteristika und Errungenschaften vergangener arabischer oder islamisch geprägter Gesellschaften. Die Vorstellung der zur Veränderung und Modernität unfähigen AraberInnen bzw. MuslimInnen kann so leicht immer wieder Bestätigung finden. Entsprechend wird der Orient zum dritten als ewig, uni-

---

<sup>47</sup> Hier zeigt sich nochmals eindrücklich, wie Said betont, „that Orientalism is – and does not simply represent – a considerable dimension of political-intellectual culture, and as such has less to do with the Orient than it does with ‚our‘ world.“ (Said 1995: 12) Der Orient des Orientalismus, so Said an anderer Stelle, „gleich nicht dem Orient, der ist, sondern dem Orient, der orientalisiert wurde.“ (Said 1998: 89) Nach Grimm steht diese Abgrenzung des ‚diskursiven Feldes‘ Orientalismus vom ‚realen Orient‘, die Said vornimmt, im Widerspruch zur ebenfalls von Said postulierten Dialektik zwischen orientalistischem Diskurs und den historischen Bedingungen des Orients: Die Repräsentationen des Orientalismus seien dabei Instrumente im Dienst der kolonialen Macht und insofern prägend für die koloniale Eroberung, Besetzung und Administration. Grimm bezeichnet diesen Widerspruch als ein zentrales theoretisches Problem der Studien Suids (vgl. Grimm 1997a: 40). Yeğenoğlu führt ebenfalls überzeugend aus, dass Said zwar einen Foucaultschen Diskursbegriff heranzieht, seine Ausführungen aber dennoch zwischen den Vorstellungen schwankten, den Orient einerseits als ‚reale‘ und damit vor- oder außerdiskursive Einheit anzusehen und andererseits den Orient vollständig als diskursives Produkt mit materialen Effekten zu konzipieren. Ihrer Ansicht nach zeigt sich darin, dass Said sich trotz anderslautender theoretischer Ausführungen noch nicht ganz von der Idee der Sprache als vermittelndem Instrument verabschiedet hat (vgl. Yeğenoğlu 1998: 17ff.). Sowohl Grimm als auch Yeğenoğlu ist in Bezug auf ihre Kritik an der Verwendung des Diskursbegriffes bei Said zuzustimmen.

<sup>48</sup> Said formuliert ironisch: „Ein Orientale lebt im Orient, er lebt ein Leben in orientalischer Bequemlichkeit, in einem Zustand orientalischen Despotismus und orientalischer Sinnlichkeit, getränkt mit einem Gefühl orientalischen Fatalismus.“ (Said 1998: 87)

form, zur Selbstdefinition nicht befähigt und insofern abhängig von den allgemeinen und systematischen Deutungen, Bezeichnungen und Beschreibungen der OrientalistInnen wahrgenommen. Viertens erscheinen der Islam und die AraberInnen, sicherlich verstärkt durch die zunehmende Orientierung orientalistischen Denkens an tages- und weltpolitischem Geschehen, als eine Bedrohung, die der Kontrolle (sei es durch Forschung und Entwicklung oder durch direkte Okkupation) durch den Westen bedarf (vgl. Said 1995: 300f.).

Für die Analyse von Islambildern in aktuellen Debatten in Deutschland und den Niederlanden gilt es, den Blick dafür zu öffnen, *inwiefern* diese von einem historisch gewachsenen orientalistischen Diskurs, wie Said ihn skizzierte, geprägt sind: Schließen sie nahtlos an oder stellen sie Modifikationen, vielleicht sogar (reflektierte) Gegenentwürfe dar? Saims Betrachtungen datieren vom Beginn der 1980er Jahre. Seitdem ist in verschiedenen westlichen Gesellschaften und so auch in Deutschland und den Niederlanden eine deutlich verstärkte Beschäftigung mit dem Islam selbst und der Wahrnehmung des Islam in Wissenschaft, Politik und öffentlichen Debatten zu konstatieren. Die Gründe dafür sind vielfältig: Migrationsbewegungen und daraus resultierende Veränderungen in der Zusammensetzung von Gesellschaften des Okzidents werden verstärkt reflektiert, der Islam wird zunehmend auch in Gesellschaften des Okzidents als identitätsstiftender Bezugspunkt wahrgenommen und es sind vermehrt weltpolitische Ereignisse zu verzeichnen, deren AkteurInnen sich auf den Islam beziehen. Teil dieser erhöhten Aufmerksamkeit für den Islam ist auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Ausarbeitungen Saims, deren Verkürzungen insbesondere aus der Perspektive der postkolonialen und feministischen Theoriebildung sowie im Rahmen geschichts- und orientwissenschaftlicher Bearbeitungen aufgezeigt werden. Im Folgenden wird kurz auf diese kritischen Auseinandersetzungen mit Saims Betrachtungen eingegangen werden, um für die Betrachtung aktueller Islambilder und insbesondere die Analyse meines empirischen Materials eine fatale Blickverengung auf – in Saimschem Sinne – orientalistische und Feindbildkonstruktionen möglichst zu vermeiden.

## **2. Orientalismus-Debatte im Anschluss an Saims ‚Orientalism‘**

Die theoretischen und politischen Verdienste des Werkes von Edward Said sind inzwischen weithin anerkannt. Dennoch entwickelte sich in Auseinandersetzung mit seinem 1978 veröffentlichten *Orientalism* eine vehemente Debatte, im Zuge derer sich Said ra-

dikaler Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt sah.<sup>49</sup> Mein Ziel ist es im Folgenden nicht, die verschiedenen Kritikpunkte zu diskutieren, da dies angesichts des Umfangs und der Detailliertheit der Debatte einer eigenen Arbeit gleich käme und sehr fundierte islamwissenschaftliche Kenntnisse voraussetzen würde. Der folgende Abschnitt dient vielmehr dazu, verschiedene Kritikpunkte kurz darzustellen und vor deren Hintergrund zu einer Einschätzung zu finden, ob und in welcher Hinsicht Saids Perspektive auf die Thematisierung des Orients im Westen für den weiteren Verlauf dieser Arbeit fruchtbar sein kann.

Eine der schärfsten Kritiken an Saids *Orientalism* ist jüngsten Datums und schließt mit folgendem, hartem Urteil:

„But it is a scandal and damning comment on the quality of intellectual life in Britain in recent decades that Said’s argument about Orientalism could ever have been taken seriously.“ (Irwin 2006: 309)

2006 erschien die aktuelle Veröffentlichung des renommierten britischen Islamwissenschaftlers Robert Irwin mit dem Titel *For Lust of Knowing. The Orientalists and their enemies* (vgl. Irwin 2006), in dem er einen umfassenden, detaillierten und äußerst kenntnisreichen Überblick über die Geschichte der Orientalistik mit besonderem Fokus auf die Bedeutung und die Entwicklung der Orientalistik in Deutschland bietet. Irwin gelang damit nach Ansicht seines deutschen Rezensenten Wolfgang G. Schwanitz nicht nur ein „kluges Buch“, das „den Diskurs belebt“ (Schwanitz 2006a: 2), sondern ihm wird gar der Verdienst zugesprochen, Saids Orientalismus fundiert widerlegt zu haben (vgl. Schwanitz 2006a: 1). Im Zuge seiner Kritik spricht Irwin Said in Bezug auf den Gegenstand des Orientalismus jegliche wissenschaftliche Honorigkeit ab und bezeichnet dessen Abhandlungen zum Orientalismus-Diskurs insgesamt als „work of malignant charlatanery“ (Irwin 2006: 4). Irwins kritische Ausführungen weisen eine herausragende Schärfe auf und können doch in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung als exemplarisch für die kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Edward Saids begriffen werden. Daher soll im Folgenden etwas detaillierter auf seine Ausführungen eingegangen werden.

---

<sup>49</sup> Kritische Äußerungen zur Konzeption des Orientalismus durch Said vgl. u.a. Davies 2005, Moore-Gilbert 1997, Ahmed 1992a, sowie bei verschiedenen AutorInnen aus dem arabisch-sprachigen Raum (vgl. dazu Irwin 2006; Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005). Einen Überblick über Debatten zu *Orientalism* bieten Alexander Macfie (vgl. Macfie 2000; Macfie 2002) und Isolde Kurz (vgl. Kurz 2000).

Irwins Kritik an Said ist auf mehreren Ebenen angesiedelt: Ein relevanter Ausgangspunkt seiner Studie ist die bereits erwähnte Aussage Edward Saids, in Deutschland habe sich kein einflussreicher, spezifischer Orientalismus-Diskurs – bzw., in Irwins Worten, kein spezifischer Orientalismus<sup>50</sup> – entwickelt. Dies widerlegt Robert Irwin durch eine detaillierte Beschreibung des Denkens deutscher OrientwissenschaftlerInnen und der Institutionalisierung der Orientalistik als wissenschaftliches Fachgebiet in Deutschland insbesondere ab dem 18. Jahrhundert (vgl. Irwin 2006: 150ff., 185ff.). Weitere Kritikpunkte Irwins an Said sind erstens das Auslassen oder falsche Wiedergeben historischer Fakten (vgl. z.B. Irwin 2006: 282f.), zweitens seine nach Ansicht Irwins unzulässige und nicht begründbare Vereinheitlichung des Orientalismus-Diskurses (vgl. z.B. Irwin 2006: 8) und drittens die Widersprüchlichkeit und damit Unklarheit des von Said verwandten Diskursbegriffs: In seiner diskurstheoretischen Fundierung beziehe sich Said mal auf Foucault – dessen Diskursbegriff sich durch seine enge Verflechtung mit einer alles durchdringenden, nicht-hierarchischen Macht und die ‚Abwesenheit eines Autors‘, also eine spezifische Konzeption des Verhältnisses von Subjekt und Diskurs, auszeichnet – und mal auf Gramsci, dessen Ansatz hegemonie- bzw. ideologiekritisch ist und somit in den genannten Punkten nur schwer mit dem Foucaultschen Ansatz in Einklang zu bringen ist (vgl. Irwin 2006: 289f.).<sup>51</sup>

Obwohl Irwin hauptsächlich inhaltliche Kritik an Said übt, sind Begründung und Ton der Ausführungen stark personalisierend: Said habe wissenschaftlich unsauber gearbeitet und die entscheidende Literatur nicht rezipiert, da er die für seine Arbeit eigentlich notwendigen Sprachen (Deutsch, Arabisch) nicht beherrsche, und seine Kritik des Orientalismus-Diskurses sei vor allem durch biographisch bedingte Verbitterung<sup>52</sup> und eine den Umständen des Kalten Krieges geschuldete ideologische Verbrämtheit geprägt (vgl. Irwin 2006: 277ff.). Durch die Rezeption der Irwinschen Kritik – und verstärkt zudem durch die vehemente Unterstützung Irwins durch den allerorten präsenten Rezensenten

---

<sup>50</sup> Irwin verwendet zwar wie Said den Begriff *Orientalism*, bezeichnet jedoch ausschließlich die Orientalistik als wissenschaftliches Fachgebiet; als *Orientalists* bezeichnet Irwin OrientwissenschaftlerInnen. Diese begriffliche Engführung soll hier nicht übernommen werden. Ich verwende im Folgenden auch im Rahmen der Diskussion von Irwins Ausführungen den Begriff ‚Orientalismus-Diskurs‘, um genau diesen Diskurs (im Sinne Saids) zu benennen und bezeichne OrientwissenschaftlerInnen abweichend von Irwin genau mit diesem Begriff, nicht als OrientalistInnen, um Unklarheiten zu vermeiden.

<sup>51</sup> Die Vereinbarkeit eines an Foucault angelehnten, diskurstheoretischen Ansatzes und der Hegemonie- und Ideologiekritik Gramscis diskutieren z.B. Laclau/Mouffe (vgl. Laclau/Mouffe 1995), Barrett (vgl. Barrett 1994) sowie Hirsland und Schneider (vgl. Hirsland/Schneider 2001).

<sup>52</sup> Said verbrachte nach seiner Flucht aus Jerusalem sein Leben im Exil, wurde zu Zeiten des ‚Sechstages-Krieges‘ 1967 politisiert und identifizierte sich zeitlebens mit palästinensischen Anliegen (vgl. Said 2000; Irwin 2006: 277ff.).

Wolfgang G. Schwanitz<sup>53</sup> – muss bei der LeserIn zunächst der Eindruck entstehen, Suids Werk könne sich über den Status eines persönlich gefärbten, wissenschaftlich unlauteren, polemischen Pamphlets nicht erheben (vgl. Irwin 2006; Schwanitz 2006c; Schwanitz 2006a). Die Vehemenz der Kritik Irwins und seines Rezensenten erscheint zunächst unverständlich. Sie muss jedoch vor dem allgemeineren Hintergrund gesehen werden, dass sich beide – als Orient- bzw. Islamwissenschaftler – durch Suids Werk in gewissem Sinne ‚doppelt angegriffen‘ fühlen konnten, indem Said zum einen den Begriff des Orientalismus ‚seiner Unschuld beraubt‘ und zum anderen Orientwissenschaftler aufgrund ihrer Involviertheit in den Orientalismus-Diskurs als Teilhabende an der Orientalisierung – und damit Objektivierung, Abwertung etc. des Orient – beschreibt. Irwins Kritik an Said muss daher auch als Verteidigung der Orientalistik als Fachdisziplin und der OrientwissenschaftlerInnen als politisch integre ForscherInnen gelesen werden.<sup>54</sup>

Robert Irwins theoretischer Kritik an Suids *Orientalism* ist sicherlich in den meisten Punkten zuzustimmen: Suids Diskursverständnis bleibt tatsächlich unklar und ambivalent (vgl. dazu Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 43f.), seine Beschäftigung mit dem Orientalismus-Diskurs ist sicherlich biographisch und durch den gesellschaftspolitischen Kontext seiner Zeit beeinflusst<sup>55</sup>, und die Lückenhaftigkeit seiner Ausführungen in Bezug auf historische Fakten ist wahrscheinlich unbestreitbar – dies festzustellen, muss dem an Quellen und Fakten überaus reichen Werk Irwins überlassen werden. Diese Kritik schmälert jedoch die Verdienste Suids in Bezug auf die Aspekte, die für den Fortgang meiner Arbeit ausschlaggebend sind, kaum – sie gehen meiner Ansicht nach genau an diesen vorbei.

---

<sup>53</sup> Von Wolfgang G. Schwanitz verfasste Rezensionen des jüngsten Werkes von Robert Irwin finden sich in der *Frankfurter Rundschau* (vgl. Schwanitz 2006a), der Zeitschrift *Internationale Politik* (vgl. Schwanitz 2006c) sowie auf den Webseiten von *H-Soz-u-Kult* und *geschichte-transnational* (vgl. Schwanitz 2006b).

<sup>54</sup> Dies unterstützend bezeichnet Schwanitz deutsche OrientwissenschaftlerInnen gar als „Weltbürger“, deren Gesinnung sich durch „ein von Politik und Macht freies Streben nach humanistischer Aufklärung auszeichnete“ (Schwanitz 2005: 1). Dass die Idee des Humanismus am Aufbau rassistischer Überlegenheitsvorstellungen nicht ganz unbeteiligt ist, wird in diesem Kontext allerdings sowohl von Schwanitz als auch von Irwin selbst ignoriert (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 45f.).

<sup>55</sup> Aus diskurstheoretischer Perspektive, aus der auch Said – wenn auch nicht immer konsistent – argumentiert, ist jede Äußerung durch die ‚Diskursposition‘ ihres Autors oder ihrer Autorin beeinflusst: „Unter einer Diskursposition verstehe ich den Ort, von dem aus eine Beteiligung am Diskurs und seine Bewertung für den Einzelnen und die Einzelne bzw. für Gruppen und Institutionen erfolgt. Sie produziert und reproduziert die besonderen diskursiven Verstrickungen, die sich aus den bisher durchlebten und aktuellen Lebenslagen der Diskursbeteiligten speisen. Die Diskursposition ist also das Resultat der Verstricktheiten in diverse Diskurse, denen das Individuum ausgesetzt war und die es im Verlaufe seines Lebens zu einer bestimmten ideologischen bzw. weltanschaulichen Position (...) verarbeitet hat“ (Jäger 1996: 47).



Zum einen begegnet Irwin Saids Ausführungen ausschließlich aus der Perspektive der – und mit Bezug auf die – Orientwissenschaften: Irwin begreift Orientalismus wie bereits erwähnt ausschließlich als Bezeichnung für die Orientalistik, die Disziplin der Orientalwissenschaft, die er klar von einem künstlerischen Diskurs über den Orient abtrennt<sup>56</sup> (vgl. Irwin 2006: 8 bzw. 289).

Said dagegen befasst sich genau mit den Gemeinsamkeiten künstlerischer und wissenschaftlicher Äußerungen über den Orient und begreift Orientalismus deutlich umfassender als Diskurs der die Verbindung und den Austausch zwischen Orientalistik als Wissenschaft und einer allgemeineren Denkweise, die Orient und Okzident als entgegengesetzte und sich ausschließende Einheiten begreift, reguliert (vgl. Said 1995: 3). Die theoretischen Ausgangspunkte Robert Irwins und Edward Saids sind also deutlich verschieden: Irwins Bestreben, die von Said in Bezug auf historische Begebenheiten gelassenen Lücken aufzuzeigen und zu füllen, ist aus der Perspektive einer historisch ausgerichteten Orientwissenschaft zwar legitim; Saids Verdienst, die theoretische Konzeption eines machtvollen *othering* am Beispiel des Verhältnisses zwischen Orient und Okzident aufzuzeigen und anhand historischer – wenn auch nach Irwin fehlerhafter – ‚Spurensuche‘ zu untermauern, wird dadurch jedoch nicht verringert. Indem Irwin Said ein ideologieorientiertes Vorgehen vorwirft und sich selbst sowie die westlichen Orientwissenschaften als überwiegend ‚ideologiefreie‘, faktenorientierte Norm setzt, widerlegt er Saids Ausführungen keinesfalls, sondern hat vielmehr aus einer diskurstheoretischen Perspektive sogar Teil an dem, was Said als Orientalismus-Diskurs beschreibt. Eine diskurstheoretische Perspektive im Anschluss an Foucault, wie sie Saids Konzeption zumindest zum Teil und auch der vorliegenden Arbeit zu Grunde liegt, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sich jede Äußerung im Rahmen des Diskurses bewegt, d.h. ein ‚Entkommen‘ nicht möglich ist und eine außerhalb des Diskurses stehende Perspektive nicht eingenommen werden kann. Dies verkennt Irwin aufgrund seines historistischen<sup>57</sup> Ansatzes.

Eine derartige diskurstheoretisch begründete Verteidigung Saids soll keinesfalls dazu führen, dessen Ausführungen gegen Kritik jeglicher Art immun zu machen – Irwins Kritikpunkte stellen durchaus wichtige Beiträge zur so genannten ‚Orientalismus-

---

<sup>56</sup> „I have confined my discussion of Orientalism mostly to its (mis-)treatment of academic Orientalists, as I think it is muddling and misleading to jumble them up together with poets, proconsuls and explorers as if they had very much in common.“ (Irwin 2006: 289) Ein Fortsetzungsband, in dem Irwin sich mit der künstlerischen Darstellung des Orient befassen will, ist bereits angekündigt (vgl. Irwin 2006: 8).

<sup>57</sup> ‚Historismus‘ wird hier verwendet als Bezeichnung für eine geschichtswissenschaftliche Annäherung an einen Gegenstand, deren Ziel es ist, ‚möglichst objektiv‘ zu zeigen, ‚wie es gewesen ist‘.

Kontroverse‘ im Anschluss an Said dar.<sup>58</sup> Sie können jedoch der Fruchtbarkeit der Anregungen Suids kaum Abbruch tun. Said gelingt es, das Zusammenspiel von Wissen und Macht für den Bereich des Orients aufzuzeigen. Seine Ausführungen stellen eine Grundlage dafür dar, Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚Anderen‘, von Differenz und Alterität, zu hinterfragen und gelten daher zu Recht als wegbereitend für eine „Dekolonisierung der Wissenschaft“ (Kurz 2000: 14f.).

Demzufolge wird in der vorliegenden Arbeit weiterhin davon ausgegangen, dass es Edward Said gelungen ist, relevante Strukturprinzipien und Funktionsmechanismen der Konstruktion des ‚Anderen‘/des Orients und des ‚Eigenen‘/des Okzidents aufzuzeigen, deren Beachtung für eine Analyse feministischer Islamdiskurse produktiv ist (vgl. auch Jasanoff 2006).

Maria Do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan systematisieren die insgesamt im Rahmen der so genannten Orientalismus-Kontroverse geäußerten Kritikpunkte in ihrer konsistenten und gut nachvollziehbaren Darstellung des Suidschen Denkens sowie der nachfolgenden Debatten und <sup>arbeiten fünf Problembereiche heraus</sup><sup>59</sup>. Eine umfassende Darstellung und weitere Diskussion der Kritikpunkte am Denken Edward Suids wäre zwar theore-

<sup>58</sup> Seine Ausführungen zur Bedeutung der deutschen Orientwissenschaften werden im folgenden Abschnitt dieser Arbeit aufgegriffen.

<sup>59</sup> 1. Homogenisierung und Essenzialisierung von Orient und Okzident: Suids Versuch, den Orientalismus-Diskurs als eine einzigartige Struktur kultureller Beherrschung aufzuzeigen, die sich im Dualismus von Orient und Okzident spiegelt und diesen voraussetzt, kann nur dadurch gelingen, dass Orient und Okzident auch bei Said – alle historischen, geografischen und ideologischen Differenzen zwischen verschiedenen westlichen Staaten ignorierend – als in sich homogene und zueinander im Widerspruch stehende Einheiten konzipiert werden (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 39; vgl. auch Yeğenoğlu 1998: 79).

2. totalisierender Impetus des Suidschen Ansatzes, der keinen Raum für die Konzeption von Widerstand bietet: In *Orientalism* beleuchtet Said nur Diskurse der Kolonialmächte, lässt Widerstandsbewegungen der Kolonisierten völlig außer acht und ist daher, wie auch Grimm (vgl. Grimm 1997a) kritisch anmerkt einem Opfer-Täter-Dualismus verhaftet. Zwangsläufige Folge dessen ist jedoch die Stabilisierung des von ihm vehement kritisierten Konstrukts eines passiven, unterdrückten, zum Widerstand unfähigen Kolonisierten (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 43).

3. Einseitigkeit der Analyse und anklagender Ton: Von verschiedener Seite und sicherlich vor dem Hintergrund verschiedener Interessen wird Said vorgeworfen, konsequent allen westlichen SchriftstellerInnen und TheoretikerInnen Komplizenschaft mit dem kolonialen System (Rassismus, Imperialismus und Ethnozentrismus) in Bezug auf die Unterwerfung des Orient zu unterstellen (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 42).

4. Diverse theoretische Auslassungen: Hier werden insbesondere wie bereits erwähnt die fehlende systematische Wahrnehmung und theoretische Konzeption von Widerstand sowie die fehlende Berücksichtigung der strukturellen Bedeutung der Kategorie ‚Geschlecht‘ im Rahmen des Orientalismus-Diskurses genannt (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 43).

5. Diverse (theoretische) Paradoxien: Diese resultieren nahezu ausschließlich aus einer unklaren Rezeption des diskurstheoretischen Ansatzes Foucaults durch Edward Said. Offen bleiben Fragen nach dem möglichen Ort von Widerstand (innerhalb oder ‚außerhalb‘ des Diskurses?), nach dem ‚Status‘ des Orients (westliches Konstrukt oder real existierend?) sowie nach dem Verhältnis zwischen ‚realem‘ und ‚konstruiertem‘ Orient (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 38).

tisch äußerst interessant, erscheint aber für die vorliegende Arbeit nicht weiterführend. Insofern verweise ich für die Breite und die inhaltliche Differenziertheit der Orientalismus-Kontroverse auf die genannte Veröffentlichung von Do Mar Castro Varela/Dhawan und konzentriere mich im Folgenden auf diejenigen Kritiken, die die Konzeption des Orientalismus-Diskurses Saids in einer Weise ergänzen, die für meine folgende empirische Analyse weiterführend ist und deren Berücksichtigung mir daher im Rahmen der diskursiven Hintergründe meiner Analyse unabdingbar erscheint.

Dazu zähle ich zum einen – entgegen der Annahme Saids, der deutsche Orientalismus-Diskurs sei wenig ‚eigen‘ und daher gegenüber britischen und französischen Diskursen zu vernachlässigen (vgl. Said 1995: 19) – die Frage nach eventuellen Spezifika eines deutschen Orientalismus-Diskurses: Zwar sind die von Said analysierten und skizzierten Grundzüge eines orientalistischen Diskurses auch für den hiesigen Diskurs wirkmächtig, darüber hinaus prägten jedoch insbesondere die Entwicklung und Institutionalisierung der Orientwissenschaften ab ca. 1800 sowie die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland die Wahrnehmung des Orient und des Islam in einer Art und Weise, die auch für die Analyse heutiger Islambilder in Deutschland berücksichtigt werden müssen, da sie entsprechende Debatten – z.B. diejenige um den Konflikt zwischen Israel und Palästina – strukturieren. Daher werden im folgenden Abschnitt 3. zunächst die *Charakteristika von Orient- und Islamdiskursen in Deutschland* dargestellt; der Fokus liegt dabei hauptsächlich auf Abweichungen und Ergänzungen gegenüber der bereits skizzierten Charakterisierung eines allgemeinen westlichen Orientalismus-Diskurses.

Zum anderen stellt es für den Fortgang meiner Arbeit eine entscheidende Auslassung dar, dass Said der *Bedeutung von ‚Geschlecht‘ und ‚sexueller Differenz‘ für den Orientalismus-Diskurs* kaum Aufmerksamkeit gewidmet hat und infolgedessen ‚Geschlecht‘ nicht als konstitutives Element eines orientalistischen Diskurses begreift. Feministische TheoretikerInnen haben vielfach darauf hin gewiesen, dass die Strukturkategorien ‚Geschlecht‘ und ‚sexuelle Differenz‘ für westliche Wahrnehmungen von Orient und Islam auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Art und Weise, insgesamt jedoch durchgängig wirkmächtig, strukturierend und inhaltlich prägend sind. Dies soll in Abschnitt 4. genauer ausgeführt werden.

### 3. Ein spezifisch deutscher Orientalismus-Diskurs?

Die Lektüre von E. Saids *Orientalism* legt nahe, dass es ihm ein Anliegen war, den kolonialen, orientalistischen Diskurs als essenziell konsistent und für ‚den Westen‘ weitgehend homogen darzustellen (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 39). Dies konnte ihm jedoch nur unter Ausblendung aller historischen und geografischen Differenzen im Westen und der verschiedenen imperialistischen Ideologien und Praxen gelingen.<sup>60</sup> Daraus resultiert eine Vernachlässigung bzw. Ignoranz spezifischer Merkmale z.B. eines deutschen Orientalismus-Diskurses, dessen Bedeutung er gegenüber Diskursen in Großbritannien und Frankreich als untergeordnet einschätzt (vgl. Said 1995: 19; Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 39).

Nina Berman kommt der Verdienst zu, die Wahrnehmung von Orient und Islam in Deutschland historisch-systematisch erfasst und im Überblick dargestellt zu haben (vgl. Berman 1997).<sup>61</sup> In ihrer historisch chronologischen Betrachtung unterscheidet sie fünf zeitliche Phasen der Interdependenz zwischen dem deutschen Sprachraum und dem Orient, deren Entwicklung für das Verständnis der Gestalt aktueller Islambilder bedeutsam ist.

Die Orient- bzw. Islamwahrnehmung in deutschsprachigen Gebieten unterlag in diesen verschiedenen Phasen – meist geprägt durch historische Ereignisse – starken Veränderungen: Wurden MuslimInnen in einer frühen Interdependenzphase (ab dem 13. Jahrhundert) zur Legitimation ‚eigener‘ expansionistischer Bestrebungen auf der Basis religiöser Begründungen als bedrohlich, fanatisch und aggressiv abgelehnt (vgl. Berman 1997: 19ff.; Rommelspacher 2002: 100), entwickelten sich zwischen dem 14. und dem

<sup>60</sup> In Bezug auf den französischen und den britischen Orientalismus-Diskurs, Saids Hauptbezugspunkte, resultiert die Herstellung von Einheitlichkeit z.B. dadurch, dass er beide Diskurse als sich ergänzend und nicht konkurrierend begreift: So schreibt er dem britischem orientalistischen Diskurs zu, mehr an materiellen Notwendigkeiten aktueller Herrschaftsstabilisierung interessiert zu sein, wohingegen er der französischen Tradition, die er nach Do Mar Castro Varela und Dhawan sogar als „distinguiert in ihrer ästhetischen Qualität und der verständnisvollen Identifikation mit den unterworfenen Gesellschaften“ (Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 40) charakterisiert, eher ein Interesse an Strategien des kulturellen Einflusses zuschreibt (vgl. Said 1995: 217f.). Die Kolonialgeschichte des Maghreb und damit die Geschichte französischer Herrschaft im nördlichen Afrika muss er, wie Do Mar Castro Varela und Dhawan zu Recht anmerken, jedoch für diese Argumentation außer Acht lassen: „Berücksichtigt man nämlich die Kolonialgeschichte Algeriens, so erscheint eine Differenzierung zwischen einem repressiven und distanzierten britischen gegenüber einem ästhetischen, emotionalen und an der Kultur der Eroberten interessierten französischen Orientalismus geradezu abstrus“ (Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 40).

<sup>61</sup> Die Betrachtung der Wahrnehmung von Orient und Islam und ihrer Veränderung im Zeitverlauf dient Berman dazu, die Übertragbarkeit der Saidschen Thesen auf den deutschsprachigen Raum zu belegen (vgl. Berman 1997: 17).

Ende des 17. Jahrhunderts<sup>62</sup> stereotype Vorstellungen, die nicht mehr nur religiös begründet werden, sondern sich zunehmend auf kulturelle und ‚Mentalitäts‘-Differenzen beziehen (vgl. Berman 1997: 25ff.). Muslimische Herrscher erschienen in Theaterstücken dieser zeitlichen Phase erstmals als grausam, sexbesessen, fanatisch und irrational und es entstanden ‚Ritterromane‘, „in denen der wackere Held die Sarazenenprinzessin befreit, die sich dann meist auch taufen lässt, um dem christlichen Ritter in seine Heimat zu folgen“ (Rommelspacher 2002: 100) – Stereotype, die auch für heutige Diskurse noch oder wieder bedeutsam sind (vgl. Berman 1997: 25f.). Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist nach Berman (vgl. Berman 1997: 27f.) ein vordergründiger Wandel der ehemals grundlegend ablehnenden Stereotype festzustellen. Das nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges erstarkte Bürgertum und die höfische Gesellschaft entwickelten im Zuge des ‚neuen Kommerzialisismus‘ eine regelrechte ‚Orientschwärmerei‘, ein starkes Interesse z.B. an türkischen Waren (Kleidung, Genussmittel etc.), die jedoch ambivalent blieb: Aufgeklärte, religiöse Dogmen ablehnende orientalische Charaktere hielten Einzug in Literatur und Theater des 18. Jahrhunderts, standen jedoch neben komischen, grotesken, lüsternen oder grausamen Figuren, in denen die Stereotype der vorhergehenden Phase weiterhin präsent waren. Diese Figuren implizierten nach Rommelspacher eine exotisierende und ‚spielerische Form der Vereinnahmung‘ des Orients und verwiesen damit wiederum auf die Dominanzposition des Okzidents (vgl. Rommelspacher 2002: 101f.; Berman 1997: 27f.). Die ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts (vierte Interdependenzphase) vollzogene ökonomische, von machtpolitischen Erwägungen bestimmte Annäherung zwischen preußischen Machthabern und dem Osmanischen Reich wurde von Schriften deutschsprachiger Orientalisten begleitet, die von einem kolonialen, eurozentristischen Bemühen um die Begründung und Legitimation deutscher/europäischer Herrschaft bzw. von Herrschaftsansprüchen gegenüber östlichen und südlichen Ländern geprägt waren (vgl. Berman 1997: 31; Jedlitschka 2004: 28).<sup>63</sup> Berman siedelt schließlich die fünfte, heute noch andauernde Phase der deutschen Orient-Wahrnehmung ab dem Ende des Zweiten Weltkrieges an: Damit ordnet sie die Zeit des Nationalsozialismus der Phase des 19. Jahrhunderts zu und begründet dies mit der „ideologischen Abhängigkeit“ (Berman 1997: 32) nationalsozialistischer Ideologie von

---

<sup>62</sup> Diese zweite Interdependenzphase ist gekennzeichnet durch die Expansion des Osmanischen Reiches und damit einhergehend massive militärische Auseinandersetzungen. In diese Phase fallen auch die – für die Wahrnehmung von Islam und Orient nicht nur in Deutschland – folgenreichen Belagerungen Wiens durch das osmanische Heer 1529 und 1683 (vgl. Berman 1997: 25ff.).

<sup>63</sup> Zur Rolle der deutschen Orientalwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts siehe den folgenden Abschnitt 3.1.

den ‚Rassen‘-Theorien sowie dem kolonialistischen und imperialistischen Expansionsstreben des 19. Jahrhunderts. Leider geht sie im Anschluss daran weder weiter inhaltlich auf die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft ein, noch widmet sie sich der Frage nach einer möglichen Spezifik eines deutschen Diskurses.

Dieser kurze Überblick über die Ausprägungen von Orient- und Islambildern in verschiedenen historischen Phasen zeigt meiner Ansicht nach zunächst, dass im Vergleich mit Saids Ausführungen zum britischen und französischen Orientalismus-Diskurs bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kaum grundlegende Unterschiede festzumachen sind: Orientalismus-Diskurse in Deutschland genauso wie in Frankreich und Großbritannien schwanken in ihrer Ausprägung je nach historischer Phase, machtpolitischen Konstellationen und Interessenlagen zwischen – religiös oder kulturell begründeter – Ablehnung und Verherrlichung sowie zwischen der Anerkennung kultureller und wissenschaftlicher Errungenschaften in der arabischen/muslimischen Welt und kolonialem/westlichem Überlegenheitsgefühl bzw. -anspruch.

Zwei Aspekte gilt es jedoch näher zu betrachten: Zum einen hat sich über die Rolle der deutschen Orientalwissenschaften und ihrer VertreterInnen eine engagierte Debatte entwickelt, die nicht zuletzt durch die bereits erwähnte Studie Robert Irwins neue Nahrung erhalten hat. Said hatte zuvor postuliert, OrientalwissenschaftlerInnen in Deutschland hätten aufgrund ihrer rein philologischen und romantisch-lyrischen Ausrichtung keinen eigenständigen, relevanten Beitrag zum deutschen Orientalismus-Diskurs geleistet (Said 1995: 19). Verschiedene Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit (vgl. z.B. Irwin 2006; Mangold 2004; Polaschegg 2005; Hanisch 2000) kommen jedoch zu dem Schluss, dass die deutschen Orientalwissenschaften insbesondere zwischen 1850 und dem Beginn des Ersten Weltkrieges international hoch anerkannt waren und, wie in Abschnitt 3.1 zu zeigen sein wird, nicht nur die deutsche Wahrnehmung von Orient und Islam, sondern auch die deutsche Politik in und gegenüber muslimischen Gebieten in dieser Zeit entscheidend prägten.

Zum anderen erfordert meiner Ansicht nach die Entwicklung von deutschen Orientalismus-Diskursen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine eigenständige Betrachtung: Im 20. Jahrhundert sind mit der Phase nationalsozialistischer Herrschaft und ideologischer Hegemonie in Deutschland und der Kriegsgegnerschaft im Zweiten Weltkrieg sehr wohl deutliche Unterschiede der politischen Entwicklung zwischen Deutschland und Frankreich bzw. Großbritannien auszumachen. Um Differenzen zwischen deut-

schen und anderen westlichen Wahrnehmungen von Islam und Orient heraus zu arbeiten, muss daher die Wahrnehmung von Islam und Orient in Deutschland zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann dies jedoch nur angerissen werden – eine systematische Betrachtung müsste Gegenstand einer eigenen Arbeit sein. Daher wird der entsprechende Abschnitt 3.2 als Exkurs ausgeführt.

### 3.1 Zur Rolle der Orientwissenschaften in Deutschland zwischen 1850 und 1914

Grundsätzlich kommt den Orientwissenschaften als in westlichen Ländern institutionalisierte wissenschaftliche Disziplin eine doppelte Aufgabe zu: Die Erforschung der kolonisierten Länder, die Ansammlung von – strategisch einsetzbarem – Wissen über diese sowie gleichzeitig die Unterstützung der historisch orientierten Identitätsfindung des eigenen Landes (vgl. Hanisch 1992: 12ff.). Unabdingbare Voraussetzung, um beide Aufgaben erfüllen zu können, ist es, den Orient als abgegrenztes ‚Anderes‘ wahrzunehmen, als eine zu beforschende ‚andere Welt‘<sup>64</sup>, gegenüber der sich das ‚Eigene‘ in Abgrenzung konstituieren kann:

„Im Grunde machen die Orientwissenschaften bis heute die Fremdheit des wesentlich Anderen zur Grundlage ihrer Forschungen.“ (Jedlitschka 2004: 30)

Im Gegensatz zu Said (vgl. Said 1995: 19) kommt Spivak – wie Do Mar Castro Varela und Dhawan eingangs erwähnen – zu dem Schluss, orientalistische Verlautbarungen deutscher Wissenschaftler und Romanciers seien durchaus von Bedeutung und müssten als relevante Quelltexte „einer europäisch-ethisch-politischen Selbstrepräsentation“ angesehen werden (Spivak 1999a: 8, zitiert nach Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 7). Robert Irwin benennt deutsche OrientwissenschaftlerInnen vor allem zwischen 1850 und 1914 als international federführend<sup>65</sup>, sie seien in ihrer Bedeutung im Vergleich zur britischen Orientalistik von Said unterschätzt worden (vgl. Irwin 2006: 153, 286; Jedlitschka 2004: 41ff.).

<sup>64</sup> Jedlitschka verweist an dieser Stelle auf den Orientwissenschaftler Fritz Steppat, der die ‚Grundproblematik der Konzeption der Orientwissenschaften‘ darin sieht, dass sie sich als ‚besondere Wissenschaft‘ nur darüber begründen könnten, dass sie die Welt in zwei (kulturell bestimmte) Teile teilten und den ‚der unseren wesensmäßig fremden Teil der Welt‘ zum Gegenstand ihrer Forschungen machten (vgl. Steppat 1985: 388; zitiert nach Jedlitschka 2004: 31).

<sup>65</sup> Eines der Kapitel seines Buches ist entsprechend mit ‚Germans still lead the field‘ überschrieben (vgl. Irwin 2006: 185).

Interessant ist die Auseinandersetzung über die Verflechtung zwischen Orientwissenschaften bzw. OrientwissenschaftlerInnen und der kolonialen Politik Deutschlands ab Mitte des 19. Jahrhunderts. Said selbst bescheinigt den deutschen OrientwissenschaftlerInnen, nur wenig Einfluss auf den westlichen Orientalismus-Diskurs genommen zu haben, da sich die Orientalistik in Deutschland, im Gegensatz zu den entsprechenden Disziplinen in Frankreich und England, nicht im ‚imperialistischen Kontext‘ entwickelt hatte (vgl. Said 1995: 19; vgl. dazu auch Rommelspacher 2002: 104). Ähnlich wie Irwin war Said der Ansicht, OrientwissenschaftlerInnen in Deutschland – im Gegensatz natürlich insbesondere zu ihren britischen KollegInnen – hätten aufgrund ihrer von deutschem Idealismus geprägten, hauptsächlich philologischen Annäherung an den Orient und den Islam unpolitisch, nur aus humanistischem Antrieb heraus gehandelt und geforscht. In Bezug auf die Ausrichtung der deutschen Orientwissenschaft sind jedoch verschiedene Phasen zu unterscheiden: Bis Ende des 19. Jahrhunderts standen nachweislich die historistische und/oder philologische Annäherung an arabische, hauptsächlich frühgeschichtliche Quellen, das Abfassen von enzyklopädischen und sprachgeschichtlichen Werken und Übersetzungen sowie indische und Sanskrit-Studien im Mittelpunkt der deutschen Orientwissenschaft (vgl. Irwin 2006: 156f.). Doch ist auch diese Annäherung an den Orient und den Islam selbstverständlich nicht objektiv und zeitigt – wenn auch vielleicht unintendierte – Wirkungen, die auch aktuelle Islamdiskurse prägen:

„Die Wahl der philologischen Methodologie führt dazu, dass sie [die Orientwissenschaft, Anm. D.M.] sich erstens nur den Quellen aus der Frühgeschichte der beforschten Gesellschaften zuwendet – um den Orient in seinem Ursprung, v.a. durch seine Sprache verstehen zu lernen – sowie zweitens dem zeitgeschichtlichen sozialpolitischen Geschehen in den Regionen des Orients den Rücken zu kehren, weil sie dieses als nicht wesentlich für die Erforschung des Orients erachten (sic!)“ (Jedlitschka 2004: 32).

Die vorrangige Beschäftigung deutscher OrientwissenschaftlerInnen mit frühgeschichtlichen Quellen im ausgehenden 19. Jahrhundert spiegelt sich in der auch heute noch zu beobachtenden Tendenz der deutschsprachigen Orient- und Islamwissenschaften, die Gegenwart islamischer Gesellschaften zu ignorieren und aktuelle gesellschaftliche Gegebenheiten mit Bezug z.B. auf den Koran oder vormittelalterliche theologische und rechtswissenschaftliche Schriften zu ‚erklären‘ (vgl. Loimeier 2001: 76f.). Ihre romantische Annäherung an den Islam mit dem Ziel der Suche nach den Ursprüngen ‚eigener Volkskultur‘ in indogermanischer Religion und Mythologie führte zudem zu der ‚Erkenntnis‘, der religiösen Praxis des Islam fehle es an einer vergleichbaren Mythologie und infolge dessen an Rationalität (vgl. Irwin 2006: 234; Jedlitschka 2004: 33f.). Auch



dieser spezifische Zugang deutscher Orientalwissenschaften zum Orient hat in aktuellen Wahrnehmungen des Islam als irrational etc. sein Pendant.

Die genannten Beispiele zeigen nicht nur den nachhaltigen Einfluss eines spezifischen ‚Wissens‘ deutscher OrientalwissenschaftlerInnen des 19. Jahrhunderts über den Orient, sondern verweisen auch auf deren durchaus interessengeleitetes Forschungsvorgehen:

„Wissen konnte die militärische Präsenz im Orient überflüssig machen, es konnte ungleich verteilt und dementsprechend strategisch eingesetzt werden. An dieser Arbeit wirkte – direkt oder indirekt – die deutsche Orientalwissenschaft mit.“ (Jedlitschka 2004: 30)

Daneben sind jedoch auch konkrete Beispiele zu nennen, die das Bild der OrientalwissenschaftlerInnen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts als ‚unpolitische ForscherInnen‘ widerlegen. Nach Schwanitz waren führende OrientalwissenschaftlerInnen ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts direkt involviert in deutsche Orientpolitik, da sie ihre Kenntnisse und Fähigkeiten – z.B. als ÜbersetzerInnen – in den Dienst deutscher Kolonialpolitik stellten (vgl. Loimeier 2001: 67ff., 71). Sie trieben beispielweise die kriegerische Islamisierung des Orients insbesondere im Zuge des Ersten Weltkrieges voran, indem sie daran arbeiteten, islamistische Revolutionen im kolonialen Hinterland der britischen und französischen Feinde zu schüren.<sup>66</sup> Damit trugen sie zur strategischen Instrumentalisierung des Islam im Sinne deutscher Kriegsziele bei, so dass mit Loimeier für die Zeit zwischen dem Beginn des 20. Jahrhunderts und dem Ende des Ersten Weltkrieges von der Entwicklungen eines „Kolonial-Orientalismus“ (Loimeier 2001 : 63) gesprochen werden kann.

Auch wenn deutsche OrientalwissenschaftlerInnen erst Anfang des 20. Jahrhunderts – bedingt durch die späte deutsche Staatsgründung – direkt im Rahmen deutscher Kolonialpolitik tätig wurden, greift die oft wiederholte Aussage Schwanitz‘, „die junge Islamkunde verlor 1914 ihre Unschuld“ (Schwanitz 2006c: 2; vgl. auch Schwanitz 2005: 2; Schwanitz 2004: 2) also zu kurz: Sie blendet die Kontinuitäten aus, die von der spezifischen Forschungsrichtung deutscher Orientalwissenschaften im 19. Jahrhundert, ihrem Streben nach Ansammlung von (Herrschafts-)Wissen über den Orient und ihrer Wahrnehmung des Orient als ‚das Andere‘, zu ihrer direkten Involviertheit in die deutsche Kolonialpolitik des beginnenden 20. Jahrhunderts führen.

---

<sup>66</sup> Unter dem Titel *Dschihad made in Germany* erläutert Schwanitz die von Max von Oppenheim ausgearbeitete und umgesetzte Strategie des ‚war by revolution‘, in deren Zuge in Zusammenarbeit mit dem Osmanischen Reich (im Ersten Weltkrieg) bzw. dem Großmufti von Jerusalem (im Zweiten Weltkrieg) islamistische Aufstände hauptsächlich in britisch besetzten Gebieten zur Entlastung der Hauptfronten für die deutschen Truppen beitragen sollten (vgl. Schwanitz 2004: 1). Zu den Verknüpfungen von Nationalsozialismus und islamistischen Bestrebungen siehe den folgenden Abschnitt dieser Arbeit.

Ab 1930, mit dem Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft, sieht Irwin die deutschen Orientwissenschaften im Niedergang begriffen (vgl. Irwin 2006: 236). Ihre Ausrichtung und Tätigkeit im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges waren jedoch wegweisend für das Verhältnis zwischen nationalsozialistischen und islamistischen Führern, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden wird.

Im Unterschied zu Said, der die Bedeutung deutscher Orientalistik für die Entwicklung eines westlichen Orientalismus-Diskurses gering schätzte, muss also festgehalten werden, dass diese an der – im Saidschen Sinne orientalistischen – westlichen Konstruktion des Orient nicht nur in Deutschland mitwirkte und mit ihren Herangehensweisen und Forschungsergebnissen die postulierte Grenze zwischen Orient und Okzident untermauerte:

„Wenn wir uns nunmehr daran erinnern, was Edward Said als eines der zentralen Merkmale von ‚Orientalismus‘ definiert hat, nämlich (...) die Essentialisierung, Exotisierung und/oder Dämonisierung des ‚Ostens‘, dann müssen wir (...) [zustimmen], dass es in Hinblick auf zumindest dieses Merkmal von Orientalismus keine signifikanten Unterschiede zwischen Großbritannien, Frankreich, den USA und dem deutschsprachigen Mitteleuropa gegeben (...) habe und, was den deutschsprachigen Orientalismus angeht, bis heute möglicherweise auch nicht gibt.“ (Loimeier 2001: 80f., Hervorhebungen i.O.)

Als Forschungshypothese wird also im weiteren Verlauf dieser Arbeit davon ausgegangen, dass die Charakteristiken eines Orientalismus-Diskurses, wie Edward Said sie vorrangig anhand der britischen und französischen Kolonialgeschichte heraus gearbeitet hat, nicht nur – wie bereits einleitend zu diesem Kapitel erwähnt – für den niederländischen Kontext, sondern auch für aktuelle diskursive Konstruktionen des Islam in Deutschland als historischer und theoretischer Bezugspunkt von Bedeutung sind.

### **3.2 Exkurs: Wahrnehmung von Islam und Orient zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft – „Nazi-Orientalismus“?<sup>67</sup>**

Anja Jedlitschka und Nina Berman widmen der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Bezug auf die Entwicklung eines spezifisch deutschen Orientalismus-Diskurses kaum Aufmerksamkeit: Berman stellt lediglich fest, „daß die fünfte und bis heute andauernde Phase entscheidend von den Verbrechen des Nationalsozialismus geprägt ist. Der deutsche Genozid an den Juden hatte zur Folge, daß das heutige Verhältnis deutschsprachiger Staaten zum Nahen Osten/Nordafrika ein äußerst komplexes und emotional aufgeladenes ist.“ (Berman 1997: 32) Leider belässt sie es im Anschluss dar-

<sup>67</sup> So die entsprechende Kapitelüberschrift bei Irwin (vgl. Irwin 2006: 234).

an lediglich bei einer kurzen Anmerkung über die möglichen Ursachen ‚einseitiger Solidarität‘ entweder mit Israel oder Palästina, ohne der Spezifik dieser deutschen Diskurskonstellation weiter auf den Grund zu gehen. Jedlitschka begnügt sich in ihrer Dissertation mit der an Berman angelehnten – verkürzten – Feststellung, aufgrund der Prägung durch die Zeit des Nationalsozialismus sei in Deutschland „immer noch eine einseitige Solidarität seitens der westdeutschen Bevölkerung eher mit Israel als mit den Palästinensern“ (Jedlitschka 2004: 28) erkennbar, verfolgt dies jedoch nicht weitergehend. Insbesondere die sehr verkürzte Einschätzung Jedlitschkas erscheint vor dem Hintergrund verschiedener Phänomene und Entwicklungen der politischen Landschaft in Deutschland unverständlich – schenkt sie doch dem (Fort-)Bestand des Antisemitismus in seinen vielfältigen Ausprägungen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges damit kaum Aufmerksamkeit. Zudem vereinfacht sie auf diese Weise die Komplexität und Widersprüchlichkeit von Positionierungen gegenüber dem Orient, dem Islam, Israel bzw. dem Judentum sowie zu den politischen Konflikten im so genannten Nahen Osten, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges immer wieder in vehementen Debatten in der deutschen Politik und Öffentlichkeit verhandelt werden.

Insbesondere die nachweislich engen personellen, strukturellen und ideologischen Verbindungen zwischen deutschen Nationalsozialisten/deutschem Nationalsozialismus und Islamisten/Islamismus geraten aus dem Blick. Die ideologischen Berührungspunkte – und damit auch potenziellen gemeinsamen Aktionsfelder – waren zahlreich:

„Antisemitismus und Antizionismus, ein von Manichäismus durchwachsender Antiimperialismus, ein reaktionärer und personalisierender Antikapitalismus (...), antizivilisatorische Verklärung ‚organischer Gemeinschaften‘, kultureller Antiamerikanismus, Befreiungsnationalismus, Ethnopluralismus und die massenmörderische Parole vom Selbstbestimmungsrecht der Völker“ (Maegerle/Schiedel 2006: 4).

Irwin verweist u.a. auf die Person Hans Heinrich Schaeders, eines aufgrund seiner Forschungen zum Sufismus hoch angesehenen Professors für orientalische Philologie und Religionsgeschichte, dessen Arbeiten stark von rassistischen und antisemitischen Theorien des 19. Jahrhunderts geprägt waren, und bezeichnet ihn als einen „leading spokesman of Nazi Orientalism“ (Irwin 2006: 235). Schaeder hatte aufgrund seiner langjährigen Lehrtätigkeit (1931-1944 in Berlin, 1946-1957 in Göttingen) und seiner zahlreichen SchülerInnen<sup>68</sup> einen maßgeblichen Einfluss auf die Ausgestaltung der orientwissenschaftlichen Forschung der 1940er und 1950er Jahre in Deutschland (vgl. Irwin 2006: 235f.).

<sup>68</sup> Zu diesen zählt u.a. Annemarie Schimmel, eine deutsche Islamwissenschaftlerin, die 1995 den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhielt und sich im Zuge der aufgeregten Debatten um diese

Schwanitz und Maegerle/Schiedel nennen konkrete Beispiele einer z.T. engen Zusammenarbeit und gegenseitigen Wertschätzung zwischen hochrangigen nationalsozialistischen und islamistischen Vertretern. So zählte zum Beispiel der bis heute von der Hamas verehrte Palästinensischer Führer und Großmufti von Jerusalem, Mohamed Amin al-Husseini (1895-1974), zu den engsten Verbündeten Hitlers im arabischen Raum. Er organisierte in Zusammenarbeit mit Himmler den ‚antizionistischen Befreiungskampf‘ in Anlehnung an Max von Oppenheims Plan des ‚War by Revolution‘ im so genannten Nahen Osten und war – in seiner Funktion als SS-Mitglied – ab 1943 mit der Organisation und Ausbildung von bosnisch-islamischen Wehrmachtseinheiten und Waffen-SS-Divisionen in Bosnien befasst (vgl. Maegerle/Schiedel 2006: 4; Schwanitz 2004: 1; Harwazinski 2004: 19).<sup>69</sup> Enge Allianzen zwischen Islamisten und Nationalsozialisten in den 1930er und 1940 Jahren bestanden ebenfalls in Persien und in Ägypten (vgl. Harwazinski 2004: 19; Maegerle/Schiedel 2006: 4). Die erprobte Zusammenarbeit setzte sich nach dem Zweiten Weltkrieg fort, als arabische Staaten steckbrieflich gesuchten nationalsozialistischen und Kriegsverbrechern, vor allem SS-Angehörigen, politischen Schutz gewährten (vgl. Maegerle/Schiedel 2006: 4).<sup>70</sup>

Enge Verbindungen von Nationalsozialismus und Islamismus sind also für die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft zunächst einmal festzustellen: Diese sind jedoch – ebenso wie widerständige Positionierungen und Aktivitäten arabischer Gruppierungen und Einzelpersonen – ein bis heute vergleichsweise wenig bearbeitetes Thema in den deutschen Nahostwissenschaften (vgl. Nordbruch 2007: VII).

---

Verleihung dem Vorwurf ausgesetzt sah, sich nur unzureichend von der durch Ayatollah Khomeini ausgesprochenen Fatwa gegen Salman Rushdie (1989) distanziert zu haben (vgl. dazu Hoffmann 2004). Alice Schwarzer initiierte eine Kampagne, in deren Rahmen Schimmel zur Rückgabe des Preises aufgefordert wurde (vgl. Filter 1995; Schwarzer 1995b; Schwarzer 1995a).

<sup>69</sup> Er wird mit der Aussage zitiert, aufgrund der gemeinsamen Feinde seien „die Araber die natürlichen Freunde Deutschlands“ (vgl. Maegerle/Schiedel 2006: 4).

<sup>70</sup> Beispielhaft zu nennen ist die Niederlassung Alois Brunners, eines der engsten Mitarbeiter Adolf Eichmanns, in Damaskus. Häufiger noch fanden gesuchte NS-Führer Zuflucht in Ägypten, wo sie aktiv am Aufbau von Streitkräften, Geheimdiensten und Folterzentren sowie gegen Israel gerichteten Massenvernichtungswaffen mitarbeiteten. Dass sie z.T. auch nennenswerten politischen Einfluss besaßen, zeigt das Beispiel des Generalmajors Remer, 1944 aktiv an der Niederschlagung des Aufstandes gegen Hitler vom 20. Juli beteiligt, der mehrere Jahre lang als militärischer Berater des ägyptischen Präsidenten Gamal Abdel Nasser arbeitete (Maegerle/Schiedel 2006: 4). Die Aufnahme deutscher Naziverbrecher im ‚Nahen Osten‘ ist auch Thema verschiedener in Deutschland erschienener Romane: In ihrer Untersuchung zeitgenössischer deutscher Literatur zu diesem Thema arbeitet Ishrak Kamaluddin (Kamaluddin 1997) heraus, dass der so genannte Nahe Osten in diesen Romanen als Kulisse für die Projektion der eigenen ‚Barbarei‘ genutzt wird: „Die Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit findet vor einem klischeehaften Orient statt. Er wird so despotisch und primitiv geschildert, dass die schlimmsten Formen der europäischen Politik auf ihn übertragen werden können.“ (Rommelspacher 2002: 105)

Für die vorliegende Arbeit wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass historische Diskurse im Sinne eines gesellschaftlich geteilten Wissensbestandes als eine von mehreren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einen Wiederhall in aktuellen Diskursen, Wissensbeständen, Argumentationen/Argumentationsfiguren etc. finden. Inwiefern jedoch das Wissen um die spezifische Beziehung deutscher PolitikerInnen und OrientalwissenschaftlerInnen zu Orient und Islam in der Zeit des Nationalsozialismus für die Wahrnehmung von Islam, AraberInnen und Orient in Deutschland in der Zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts tatsächlich wirkmächtig wird und worin genau eine Prägung aktueller Diskurse durch die genannten historischen Verbindungen und damit einhergehenden Wahrnehmungen von Islam und Orient besteht, ist eine Frage, deren Beantwortung eine deutlich fundiertere Analyse der historischen Gegebenheiten erfordern würde, als es an dieser Stelle geleistet werden kann. Sie müsste Gegenstand einer eigenen Forschungsarbeit sein, die den Bezügen zwischen Nationalsozialismus, Antisemitismus und Islamismus konsequent nachgeht und deren Zusammenspiel mit der Entwicklung von ‚Islamdiskursen‘ in Deutschland seit 1945 systematisch auslotet.

An dieser Stelle können lediglich einige kurze Gedanken einen Abschluss dieses Exkurses bilden: Die skizzierten historischen Gegebenheiten und Beziehungen können in Bezug auf die Wahrnehmung von Orient und Islam in Deutschland durchaus entgegengesetzte Wirkungen haben: Sie könnten einerseits – in Verbindung mit einer antisemitischen Ausrichtung – die Verherrlichung des Islam und die Verharmlosung islamistischer Ideologie zur Folge haben, zu deren ideologischen Grundpfeilern auch manifester Antisemitismus zählt. Andererseits jedoch haben die Zeit des Nationalsozialismus und der Holocaust in Deutschland auch eine z.T. ausgeprägte Sensibilität gegenüber Antisemitismus erzeugt und viele Menschen zu aufmerksamen BeobachterInnen und zu AkteurInnen im Kampf gegen antisemitische Ideologie und Praxis werden lassen. Dies könnte wiederum eine Ablehnung des Islam insgesamt im Sinne einer ‚Verdammung‘ der früheren BündnispartnerInnen begründen oder verstärken.

Um über derartig holzschnittartige Kurzfolgerungen hinauszugelangen und der politischen Brisanz dieses Themenkomplexes gerecht zu werden, bedürfte es einer grundlegenden Aufarbeitung der Verbindungslinien zwischen Nationalsozialismus und Islamismus sowie der Bedeutung von Antisemitismus und Holocaust für die Wahrnehmung des Islam und von MuslimInnen in Deutschland. Eines jedoch lässt sich vermuten: Das Wissen um die Rolle der Deutschen für die Verfolgung und Vernichtung von Juden und Jüdinnen bzw. die Auseinandersetzung mit oder Abgrenzung gegen die Zuschreibung

als ‚Tätervolk‘ stellt jegliche Positionierung in Deutschland zum Konflikt zwischen Israel und Palästina, einem der zentralen Kontexte, in dem sich das Islam- bzw. Orientbild in Deutschland immer wieder aktualisiert, in ein besonderes Licht. Die Haltung gegenüber diesem Konflikt erscheint als Ausdruck einer politischen Verortung, die weit über diesen Konflikt selbst hinausgeht und eine Positionierung zum Thema Antisemitismus insgesamt darstellt. Infolgedessen ist und bleibt die Wahrnehmung des Islam in Deutschland Gegenstand vehementer politischer Auseinandersetzungen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass nicht nur die Wahrnehmung des so genannten Nahost-Konflikts, sondern auch die Bilder von Islam/MuslimInnen, Orient/der OrientalInnen sowie der arabischen Welt/der AraberInnen insgesamt in Deutschland politisch und symbolisch in höchstem Maße aufgeladen sind. Über die Gründe dafür lässt sich nach dem Streifzug durch historische Diskurse, Erfahrungen und Ereignisse, die die Wahrnehmung von Orient und Islam in Deutschland prägten und prägen, nun konstatieren: In Bezug auf die allgemeine Entwicklung der Beziehungen zwischen deutschsprachigen Ländern und dem Orient und den daraus resultierenden Bildern und Wahrnehmungen ließen sich, wie anhand des Überblicks von Nina Berman gezeigt werden konnte, zunächst kaum Unterschiede zu Orientalismus-Diskursen in Frankreich und Großbritannien feststellen. Die Betrachtung der Rolle der deutschen Orientalwissenschaften ergab, dass Edward Said deren Rolle deutlich unterschätzte, indem er sie aufgrund ihrer hauptsächlich philologischen Ausrichtung als nicht relevant für die Entwicklung orientalistischer Diskurse erachtete.

Nach der obigen Betrachtung muss nun aber festgestellt werden, dass sich die Orientalwissenschaften in Deutschland und ihre VertreterInnen in ihrer durchaus politisch involvierten und interessen geleiteten Haltung gegenüber ihrem Gegenstand nicht grundlegend von den entsprechenden Fachdisziplinen und ihren VertreterInnen in Frankreich und Großbritannien und auch in den Niederlanden unterschieden. In Deutschland wie auch in den Niederlanden lieferten die Orientalwissenschaften einen argumentativen Unterbau für eine strategische und instrumentelle Haltung politischer Machthaber gegenüber Islam und Orient, auch wenn diese für den deutschen Kontext nicht direkt in territoriale, koloniale Expansion Deutschlands in der so genannten muslimischen Welt führte (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 39). Für die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg lässt sich also keine Spezifik eines deutschen oder niederländischen Orientalismus-Diskurses feststellen, die über die Charakterisierung Saids hinausgeht.

Die auf gemeinsamer ideologischer (antisemitischer) Ausrichtung beruhenden, vielfältigen Verbindungen zwischen Nationalsozialismus und Islamismus zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland dagegen können durchaus als nationales Spezifikum betrachtet werden. Auf eine Berücksichtigung dessen als zusätzlichem diskursivem Kontext für die Wahrnehmung von Orient und Islam in Deutschland und eine systematische Untersuchung der Frage, inwiefern die spezifischen Erfahrungen des Nationalsozialismus auch auf aktuelle Diskurse zum Thema Islam in Deutschland Auswirkungen haben, wird im Laufe der empirischen Analyse aus o.g. Gründen verzichtet.

Im folgenden Abschnitt steht ein weiterer Kritikpunkt an der Analyse Saids im Zentrum: Seine Geringschätzung der Wirkmächtigkeit der Strukturkategorie Geschlecht für die Konstruktion des ‚islamischen Anderen‘. Da diese jedoch eine zentrale Komponente feministischer Islamdiskurse darstellt, sollen feministische Weiterentwicklungen des Orientalismus im Folgenden erläutert werden.

#### **4. Vergeschlechtlichte Konstruktionen des ‚islamischen Anderen‘**

Die Reduktion der Bedeutung von Geschlecht und sexueller Differenz zu einer *subdomain* seines ‚eentlichen‘ Themas hat insbesondere feministische Kritikerinnen im Rahmen der so genannten Orientalismus-Kontroverse im Anschluss an das Erscheinen von Saids *Orientalism* beschäftigt und sie zu der Feststellung veranlasst, „dass den Argumenten von *Orientalism* nur eine Leserin folgen könne, die für die Zeit des Lesens ihr eigenes Geschlecht beiseite lässt“ (Mills 1991, zitiert nach Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 44, Hervorhebung i.O.). Obwohl Said zwar die ‚Verweiblichung‘ des Orients durch die Zuschreibung weiblich konnotierter Eigenschaften (passiv, verführerisch, fruchtbar, verletzlich etc.) und im Gegensatz dazu die Darstellung des Westens als männlich (aktiv, stark, viril) erwähnt, betrachtet er jedoch die Strukturkategorien Geschlecht bzw. Sexualität nicht als konstitutive Elemente des Orientalismus-Diskurses (vgl. Yeğenoğlu 1998: 10; Do Mar Castro Varela/Dhawan 2005: 43ff.).

Die im Folgenden skizzierten Kritiken setzen auf verschiedenen Ebenen an: Sie betrachten zum einen Geschlecht und Sexualität als originär in den Prozess der Konstruktion eingelassene Strukturkategorien, die mit ‚kultureller Differenz‘ untrennbar verwoben sind und in diesem Zusammenwirken im Konstruktionsprozess des Orients – genauso wie in jedem anderen kolonialen Diskurs – in jedem Moment wirkmächtig werden. Ausgangspunkt dessen ist häufig eine psychoanalytische Herangehensweise, die Sexua-

lität als einen der bedeutendsten Faktoren der Subjektkonstitution begreift. Andere Ansätze dagegen befassen sich aus einer diskurstheoretischen Perspektive mit der Herausbildung unterschiedlicher orientalistischer Geschlechterbilder.<sup>71</sup>

#### 4.1 Verwobenheit von sexueller und kultureller Differenz

Die Strukturkategorie sexuelle Differenz hat nach Meyda Yeğenoğlu konstitutive Bedeutung für den Orientalismus-Diskurs:

„(...) if we are to engage the complex significations that constitute Orientalism we need to examine closely how the discursive constitution of Otherness is achieved simultaneously through sexual as well as cultural modes of differentiation. A more sexualized reading of Orientalism reveals that representations of sexual difference cannot be treated as its subdomain; it is of fundamental importance in the formation of a colonial subject position.“ (Yeğenoğlu 1998: 1f.)

Sie argumentiert unter Rückgriff auf psychoanalytische Ansätze<sup>72</sup>, Repräsentationen des Orients seien unauflöslich verwoben mit unbewussten (sexuellen) Fantasien<sup>73</sup>, Wünschen und Ängsten, da die Frage der Sexualität „governs and structures the subject’s every relation with the other“ (Yeğenoğlu 1998: 26). Die konstitutive Bedeutung sexueller Differenz erfordert daher „(...) the exploration of the articulation of the historical with fantasy, the cultural with the sexual, and desire with power“ (Yeğenoğlu 1998: 26).<sup>74</sup> Die Betrachtung der strukturellen Ähnlichkeiten zwischen patriarchalen/sexistischen und kolonialen/imperialistischen Diskursen am Beispiel des Orientalismus-Diskurses führt Yeğenoğlu schließlich zur Konzeption der Position des westlichen Subjektes in diesem Diskurs – wie auch allgemeiner in allen kolonialen Diskursen – als ‚strukturell männlich‘, d.h. gegenüber dem kolonialisierten ‚Anderen‘ immer eine als männliche konstruierte Position einnehmend. Auch westliche Frauen, so führt sie

<sup>71</sup> Für eine feministisch-kritische Perspektive auf den Themenkomplex Orientalismus, Postkolonialismus und Geschlecht sind über die hier erwähnten Werke hinaus auch diejenigen von Sara Mills, Reina Lewis und Lisa Lowe zu nennen (vgl. Lewis 1996; Mills 1991; Lowe 1991). Eine ausführliche Besprechung verschiedener Beiträge im Bereich Kolonialismus, imperiale Kultur, Geschlecht und Postkoloniale Theorie bietet Reina Lewis (vgl. Lewis 2002).

<sup>72</sup> Sie bezieht sich hierfür z.B. ausführlich auf Homi Bhabha, der sich aus psychoanalytischer Perspektive der Frage der Repräsentation kultureller Differenz in kolonialen Diskursen widmet (vgl. Yeğenoğlu 1998: 27ff.).

<sup>73</sup> Yeğenoğlu greift an dieser Stelle auf Lacans Begriff der Fantasie zurück, um den Orient insbesondere des 18. und 19. Jahrhundert als auf sexueller Differenz aufgebaute Fantasie zu konzipieren (vgl. Yeğenoğlu 1998: 11).

<sup>74</sup> Nach Yeğenoğlu bezieht Said zwar psychoanalytische Ansätze für seinen theoretischen Entwurf nicht ein, bietet aber durch die Konzeption eines – von einem ‚manifesten‘ abgegrenzten – ‚latenten‘ Orientalismus einen ‚Ort‘, von dem aus unbewusste Wünsche und Fantasien ‚des Anderen‘ bzw. der *otherness* als machtvolle Konstituenten des scheinbar autonomen und rationalen westlichen Subjekts gedacht werden können (vgl. Yeğenoğlu 1998: 70ff.).



mit Blick auf eine Kritik am westlichen, aufklärungsorientierten Feminismus aus, der die Orientalin zu befreien sucht, sind zwar ‚das Ausgeschlossene‘ des westlichen Mannes, und nehmen doch gegenüber der kolonisierten Frau eine ‚männliche‘ (d.h. auf kognitive Durchdringung und Wissen gerichtete und dadurch beherrschende) Position ein (vgl. Yeğenoğlu 1998: 68ff.). Am Beispiel des Schleiers zeigt sie auf, dass die Annahme einer versteckten Essenz/Wahrheit hinter dem Schleier, die es zu ‚ent-hüllen‘ gilt, konstitutiv ist für Identitätskonstruktion des westlichen/kolonialen/männlich konnotierten Subjekts – ungeachtet der Tatsache, ob dieses ‚realiter‘ männlich oder weiblich ist (vgl. Yeğenoğlu 1998: 39ff.; vgl. auch Jedlitschka 2004: 55).<sup>75</sup>

Yeğenoğlu gibt mit diesen Ausführungen sicherlich grundlegende Anregungen für eine Ausdifferenzierung der Saidschen Konzeption eines Orientalismus-Diskurs: Sie verweist darauf, dass eine Analyse, die den konstitutiven Charakter der Strukturkategorie sexuelle Differenz für die Konstruktion von ‚Eigenem‘ und ‚islamischem Anderen‘ berücksichtigt, in der Lage ist, die Verwobenheit dieser Konstruktion mit Macht, mit Dominanz und Unterordnung, differenzierter in den Blick zu nehmen, als es eine weitgehend geschlechts-unsensible Analyse vermag.

Doch mutet ihr Ansatz, ausschließlich in Gegensätzen von männlich – weiblich gedacht, sehr dichotomisch an und reproduziert durch die Zuweisung bestimmter Positionen zu den Polen (männlich = beherrschend, durchdringend, überlegen etc.; weiblich = passiv, unterlegen, etc.) binäre Festschreibungen auf der Ebene des Geschlechts. Zudem erscheint ihre Annahme von strukturellen Homologien zwischen patriarchalen/sexistischen und kolonialen/imperialistischen Diskursen fraglich. Wird eine solche Annahme nicht weitergehend differenziert und um die strukturellen Unterschiede der entsprechenden Diskurse ergänzt, läuft ein darauf basierender Ansatz Gefahr, das komplexe Zusammenspiel verschiedener Differenzlinien im Prozess der Konstruktion von ‚Eigenem‘ und ‚islamischem Anderem‘ aus dem Blick zu verlieren.

Der Gefahr der Reproduktion binärer Festschreibungen in Bezug auf die Strukturkategorie Geschlecht sieht sich auch der im Folgenden skizzierte Ansatz ausgesetzt. Er kann jedoch die Aufmerksamkeit für strukturelle Verbindungen zwischen einer westlichen patriarchalischen Ordnung und kolonialen Machtbeziehungen schärfen.

---

<sup>75</sup> Elisabeth Klaus und Susanne Kassel befassen sich ausführlicher mit der Symbolhaftigkeit der entschleierte(n) Frau (vgl. Klaus/Kassel 2005: 341f.).

#### 4.2 Verweiblichung des Orient/heterosexuelle Strukturierung der Beziehung Orient-Okzident

Die Figur der verschleierten Orientalin symbolisiert nicht nur die orientalische Frau selbst, sondern auch den gesamten Orient als geheimnisvoll und exotisch, immer verschleiert, verführerisch, sinnlich und damit als weiblich (vgl. Yeğenoğlu 1998: 11; Klaus/Kassel 2005: 341).<sup>76</sup> Insbesondere in der Literatur des 18. und 19. Jahrhundert wird der Orient gar als *weiblicher Körper* imaginiert.<sup>77</sup> Die Funktion, die dem Orient darüber zugeschrieben wird, kommt derjenigen gleich, die der weibliche Körper bereits in der westlichen symbolischen Ordnung inne hatte – galt er doch als zu beseitigender Störfaktor und gleichzeitig notwendiges, geheimnisvolles Gegenüber (vgl. Jedlitschka 2004: 56), als in doppeltem Sinne Unbegreifliches. Mit Bezug auf Baumanns Konzeption des ‚Fremden‘ ließe sich sagen: der weibliche Körper nimmt die Position des uneindeutigen ‚Fremden‘ ein, das gerade in seiner Unbegreiflichkeit anziehend und interessant ist (vgl. Baumann 1998). Erscheint der Orient als weiblicher Körper z.B. in der Reiseliteratur des 18. und 19. Jahrhundert, implizierte dies Vorstellungen rauschhafter Sinnlichkeit und ekstatischer Visionen einerseits sowie von Schweigsamkeit, Passivität, Kindlichkeit und Irrationalität andererseits (vgl. Kappert 2002: 84). In der Fantasie grenzenloser männlicher/europäischer Macht über diesen weiblichen Körper/den Orient genauso wie in der Konzeption der nicht-europäischen Welt als natürliches Territorium, das auf die Eroberung durch den rationalen und zivilisierten europäischen Mann/den Okzident wartet, zeigt sich der imperialistische und koloniale Gehalt solcher Vorstellungen und Fantasien (vgl. Kappert 2002: 84; Yeğenoğlu 1998: 11). Nach Berman kann die Feminisierung des Orients als „Strategie zur Errichtung von Herrschaftsstrukturen [bezeichnet werden], die es ermöglichen, das patriarchalische System auf die koloniale Situation zu übertragen.“ (vgl. Berman 1997: 83)

Die Zuweisung vergeschlechtlichter Eigenschaften an den Orient insgesamt steht in engem Zusammenhang mit der (Re-)Produktion spezifischer Bilder seiner ‚BewohnerInnen‘, wie im Folgenden zu sehen sein wird.

---

<sup>76</sup> Botman/Jouwe sprechen von „gegenderde oriëntalistische beeldvorming“ (Botman/Jouwe 2001: 12), um den konstitutiven Charakter der Kategorie Geschlecht für die Gestaltung von Orientbildern zu betonen.

<sup>77</sup> Jedlitschka weist darauf hin, dass sich weibliche europäische Autorinnen nicht an einer solchen ‚Feminisierung des Orient‘ beteiligten (vgl. Jedlitschka 2004: 57).

### 4.3 Differente Konstruktionen von ‚orientalischen‘ Frauen und Männern

Im Zuge der Vergeschlechtlichung von Orientbildern werden durch die Zuschreibung unterschiedlicher Eigenschaften differente Bilder von Musliminnen und Muslimen geschaffen. Farrokhzad (vgl. Farrokhzad 2006; Farrokhzad 2002) befasst sich ausschließlich mit Konstruktionen der ‚fremden‘, vorrangig der muslimischen Frau in deutschen Mediendiskursen und arbeitet vier verschiedene Arten und Weisen ihrer Konstruktion heraus, die in aktuellen Mediendiskursen reproduziert werden (vgl. Farrokhzad 2006: 74): Fest in der Geschichte der westlichen Orient-Wahrnehmung verankert ist das Bild der ‚exotischen Orientalin‘. Diese Figur, von Lutz in Anlehnung an das Märchen ‚1000 und 1 Nacht‘ Sheherazade genannt (vgl. Lutz 1989: 105ff.) wurde vielfach als polygam und im Harem<sup>78</sup> lebend, verschleiert<sup>79</sup>, von atemberaubender Schönheit und mit erotischen Verführungskünsten gesegnet, aber auch macht- und sexbesessen und kaltherzig imaginiert. Sie fungierte insbesondere in Romanen, Reiseberichten, Theaterstücken und Malerei des 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts als Produktionsfläche für vielfältige (verdrängte, unterdrückte, verbotene etc.) sexuelle Fantasien westlicher Frauen und Männer:

„Das Konstrukt der Exotin (...) vereinigt all die versteckten, unverwirklichten, nicht-lebbaren Wünsche der weißen westlichen Frau in sich.“ (Akashe-Böhme 1991: 17; vgl. auch Farrokhzad 2006: 71; Lutz 1989: 105ff.; Lutz 1991: 10ff.; Prins 1997: 129ff.)<sup>80</sup>

Die Figur der ‚Sheherazade‘ kann als Gegenentwurf zur keuschen, sexuell den Normen und Werten ihrer Zeit unterworfenen, aber auch als eitel und oberflächlich beschriebenen Bürgerin des 19. Jahrhunderts begriffen werden, entfaltet aber auch heute noch als reizvolles, aber ‚verbotenes‘ und zu leugnendes Gegenbild zur vernunftorientierten, öf-

<sup>78</sup> Anschließend an Reina Lewis (vgl. Lewis 1996) verweist Rommelspacher auf eine ‚Vielfalt von Orientalismen‘, die sich beispielhaft anhand der Funktion, die dem Harem jeweils zugewiesen wird, unterscheiden lassen: Wird der Orient als ‚Schreckensvision‘ entworfen, gilt der Harem als ein anachronistisches Gefängnis; wird der Orient als moralisch verwerfliches Gegenbild zum Okzident gezeichnet, erscheint der Harem als Ort der Passivität und des Luxus sowie die dort anwesenden Frauen als ‚Teil des Dekors‘; andere Schilderungen jedoch entwerfen den Harem als Ort des gynozentrischen Widerstands gegenüber dem Mann und begreifen somit den Orient – in differenzfeministischer Perspektive – als idealisierte Sphäre geschlechtergetrennter Lebenswelten (vgl. Rommelspacher 2002: 116f.; Lewis 2002; Lewis 1996; Akashe-Böhme 1997: 232).

<sup>79</sup> Interessant ist der Funktionswandel, den der Schleier im Lauf der Geschichte des Orientalismus-Diskurses durchlief: Signum des Geheimnisvollen, Betörenden, der Exotik in der Phase der romantisierenden Orient-Schwärmerei (im 18. und 19. Jahrhundert), gilt er inzwischen – bezeichnet meist als ‚Kopftuch‘ – als Symbol der Frauenunterdrückung oder aber als Anzeichen einer fundamentalistischen und damit bedrohlichen Orientierung der Trägerin (vgl. Farrokhzad 2006: 76; Lutz 1989: 114; Lutz 1992: 72ff.; Klaus/Kassel 2005; Prins 1997: 131). Duits/van Zoonen betrachten das Kopftuch gar als metonymischen Ort der Dilemmata multikultureller Gesellschaften und Zeichen der absoluten *otherness* (vgl. Duits/van Zoonen 2006).

<sup>80</sup> Zahlreiche Quellen finden sich zur Positionierung Weißer Frauen in kolonialen Gesellschaften bzw. zu kolonialem Feminismus (vgl. Ahmed 2004; Ahmed 1992b; Rommelspacher 2002: 114f.; Lewis 1996; Mills 1991).

fentlich auftretenden, selbstbewussten und emanzipierten Frau des 20. bzw. 21. Jahrhunderts Wirkmächtigkeit (vgl. Lutz 1989: 115; Lutz 1992: 68f.; Jedlitschka 2004: 66). Mit dem Zuzug von Arbeitskräften aus muslimischen Ländern in die westlichen Industrieländer ab den späten 1950er Jahren und der ab Mitte der 1970er Jahre einsetzenden Rezeption des Phänomens Arbeitsmigration in Wissenschaft und Medien wurde diese romantisierte Figur langsam abgelöst von der der „Kopftuchtürkin“<sup>81</sup> (Farrokhzad 2006: 75), der kopftuchtragenden ArbeitsmigrantIn, von Lutz (Lutz 1989) in Abgrenzung zur märchenhaft-geheimnisvollen ‚Sheherazade‘ ‚Fatma‘ genannt. In dieser Figur konzentrieren sich ebenfalls bekannte stereotype Zuschreibungen: Sie gilt als unterwürfig, kinderreich, schlecht deutsch sprechend, bemitleidenswert und durch patriarchale Traditionen und/oder den Islam unterdrückt (vgl. Farrokhzad 2006: 75; Lutz 1989: 104; Lutz 1991: 15ff.; van Baalen 1997: 418ff.; Lutz/Moors 1989: 4f.; Spijkerboer 1994: 95ff.). Rommelspacher verweist darauf, dass dieses Bild der Muslimin als Opfer des islamischen Patriarchats als fester Bestandteil einer orientalistischen Sichtweise zu begreifen ist (vgl. Rommelspacher 2002: 114; Jansen 1996; Lutz 1991).

Während sich frühe Analysen (vgl. z.B. Lutz 1989) noch auf diese beiden Figuren beschränkten, sind später Ausdifferenzierungen dieser dichotomen Konstruktion ‚Fatma‘ – ‚Sheherazade‘ zu verzeichnen (vgl. z.B. Farrokhzad 2006): Im Sinne eines säkularen und als modern begriffenen Gegenbildes zur so genannten ‚Kopftuchtürkin‘ entwickelte sich zum einen das Bild der unbedeckten ‚modernen Türkin‘, die in niederländischen und deutschen Medien auffallend oft als Einzelperson beschrieben und dargestellt wird (vgl. Lutz 1992: 73). Diese Figur gilt als von der Norm abweichend – und wird daher häufig als ‚Ausnahmeerscheinung‘ konstruiert, versehen mit einer individuellen, ihren Lebenslauf begünstigenden Geschichte, die die Außergewöhnlichkeit begründet (vgl. Farrokhzad 2006: 75; Lutz 1991: 27).

Zum anderen kann sich – als eine Ausprägung eines ‚Feindbildes Islam‘ (siehe Abschnitt II 5. dieser Arbeit) – die ‚Kopftuchtürkin‘ in ‚die Fundamentalistin‘ verwandeln, die dann nicht mehr als bemitleidenswertes Opfer, sondern als kämpferische Bedrohung der ‚eigenen Kultur‘ bzw. der ‚eigenen‘ Geschlechterordnung, als Symbol der ‚Unterwanderung des christlichen Abendlandes‘ erscheint. Ha formuliert treffend:

---

<sup>81</sup> In der Bezeichnung von Musliminnen als Türkinnen spiegelt sich die Tatsache wider, dass der überwiegende Teil der ArbeitsmigrantInnen, die nach Deutschland und in die Niederlande einwanderten, türkischer Herkunft sind. Zu migrations- und integrationspolitischen Gegebenheiten in Deutschland und den Niederlanden siehe Kapitel III dieser Arbeit.

„Wenn die früher heiß ersehnte Exotik sich nicht mehr in fernen Ländern abspielt, sondern in ihrer unkontrollierbaren *Undurchdringlichkeit* am eigenen Alltag partizipiert, dann wird diese befremdliche Nähe als hässlich und unnahbar abgelehnt.“ (Ha 2004: 56; Hervorhebung i.O.)

Ausschlaggebend für die Wahrnehmung als die eine oder die andere Figur sind nach Farrokhzad zum einen ein erstarktes und insbesondere seit den Anschlägen des 11. September 2001 präsenteres ‚Feindbild Islam‘ sowie zum anderen das Verhalten der jeweiligen kopftuchtragenden Frau. Strebt sie nach Bildung und gesellschaftlicher Teilhabe und gibt sich nicht mit der ihr zugeschriebenen Rolle als passive und unterdrückte, bekannten Stereotypen entsprechende ‚Kopftuchtürkin‘ zufrieden, wird sie von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft schnell als Bedrohung wahrgenommen. Die Übergänge zwischen beiden Konstruktionen sind dabei fließend, sie aktualisieren sich in ihrer jeweiligen Gestalt kontextbezogen (vgl. Farrokhzad 2006: 76f.).<sup>82</sup>

Bilder ‚orientalischer Männlichkeit‘ sind historisch in Romanen, Reiseberichten, Theaterstücken und Malerei genauso wie gegenwärtig z.B. in Medienberichten, Literatur und im Alltagsverständnis weniger deutlich skizziert worden als Bilder ‚orientalischer Weiblichkeit‘. Beide stehen jedoch in engem Verweisungszusammenhang zueinander, da sie sich in ihrer jeweiligen inhaltlichen Ausgestaltung gegenseitig bedingen: Wird die orientalische Frau als verführerisch, erotisch, im Harem lebend entworfen, steht ihr der als ‚sexuell potent‘ imaginierte orientalische Mann zur Seite, wird sie dagegen als unterwürfiges, unterdrücktes, ausgebeutetes und eingeschlossenes Opfer imaginiert, erfährt der orientalische Mann Zuschreibungen wie despotisch, gewaltbereit, patriarchal, unbeherrscht, trieborientiert etc. (vgl. Jedlitschka 2004: 55).<sup>83</sup> Im Sinne eines ‚konstitutiven Außen‘ dient eine solche Konstruktion ‚orientalischer Männlichkeit‘ der Stärkung der modernen, emanzipierten, Frauen respektierenden, westlichen Identität europäischer Männer (vgl. Lutz 1992: 86; Lutz 1996: 134).

Auch die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern erfahren damit zusammenhängend für den Orient und den Okzident gegenläufige Zuschreibungen: Werden sie für den Orient per se als hierarchisch, oft auch gewaltförmig dargestellt, erfolgt im Gegenzug die

<sup>82</sup> Farrokhzad nennt Fereshta Ludin als Beispiel, die dafür kämpft(e), den Lehrerinnenberuf in Deutschland mit Kopftuch auszuüben. Im Verlauf der Debatten um ihren Fall wurde sie von verschiedener Seite immer mehr als undurchsichtige, bedrohliche Person charakterisiert, ihre angeblichen Kontakte zu islamistischen Organisationen wurden immer weiter in den Vordergrund gerückt, ihre Motive immer mehr in Frage gestellt (vgl. Farrokhzad 2006: 78; Rommelspacher 2002: 122f.).

<sup>83</sup> Eines der eindrücklichsten und inzwischen wohl bekanntesten Beispiele einer solchen Darstellung ‚orientalischer Männlichkeit‘ bietet der 1987 in den USA, 1991 in Deutschland und den Niederlanden erschienene Roman *Not without my daughter* von Betty Mahmoody (dt. *Nicht ohne meine Tochter*, nl. *Gevangen in een sluier*). Zu Bildern von ‚orientalischen Männern bzw. Frauen‘ in Büchern dieser Art vgl. de Hart 2001: 55ff.

Konstruktion von Geschlechterverhältnissen im Westen als gleichberechtigt und emanzipationsorientiert:

„Wenn beispielsweise immer wieder und fast ausschließlich darüber berichtet wird, dass muslimische Frauen aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit in einem Kontext von Gewalt und Unterdrückung leben, wird gleichzeitig suggeriert, dass in der Dominanzkultur Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern hergestellt sei und Frauen als Angehörige der Dominanzkultur folglich quasi automatisch emanzipiert seien.“ (Farrokhzad 2002: 76; vgl. auch Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 164)

Für die Mitglieder westlicher Gesellschaften erfüllt dies in ähnlicher Weise wie differente Geschlechterbilder eine entlastende Funktion: Durch Projektion ungleicher, patriarchaler Geschlechterverhältnisse und stereotyper Geschlechterbilder auf andere Gesellschaften bzw. ‚andere Kulturen‘, d.h. durch die ‚Ethnisierung von Sexismus‘, können ungleiche, ‚störende‘ Geschlechterverhältnisse genauso wie einengende, kritikwürdige Geschlechterbilder in der ‚eigenen‘ Gesellschaft ignoriert bzw. symbolisch legitimiert werden; die Verantwortlichkeit für die Kritik an der ‚eigenen‘ Gesellschaft entfällt und wird überlagert durch die demonstrative Kritik am ‚Anderen‘ (vgl. Lutz 1992: 72; Lutz 1991: 28; Jäger 1996: 12). Die Kategorie Geschlecht funktioniert so als Mittel, um die angenommene Differenz zwischen den Angehörigen so genannter westlicher und muslimischer Gesellschaften herzustellen und festzuschreiben (vgl. Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 160).

Die zentrale Figur der vergeschlechtlichten Konstruktion des Orient ist jedoch, so lässt sich zusammenfassend festhalten, die der ‚Orientalin‘: über ihre Funktion hinaus, stellvertretend für eine andere, orientalische Geschlechterordnung zu stehen, symbolisiert sie den Orient als Ganzes als gegenläufigen Entwurf zum Westen – symbolisiert ebenfalls häufig durch Frauen(-gestalten)<sup>84</sup> –, der die Modernität, Fortschrittlichkeit, Emanzipiertheit, Gleichheitsorientierung, Aufgeklärtheit etc. des Letzteren erst sichtbar macht (vgl. Jedlitschka 2004: 55).<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Nachtigall und Dietrich befassen sich mit Nationalismus und Weiblichkeit (vgl. Nachtigall/Dietrich 2005). Den Zusammenhang von Nationalismus und Geschlecht fokussieren z.B. Yuval-Davies (vgl. Yuval-Davis 1997) sowie verschiedene Beiträge in den Bänden von Morokvasic et al. (vgl. Morokvasic/Erel/Shinozaki 2003) sowie Eifler und Seifert (vgl. Eifler/Seifert 1999). Eine diesbezügliche historische Perspektive nehmen Planert (vgl. Planert 2000) und Blättler (vgl. Blättler 2000) ein.

<sup>85</sup> Prins weist daraufhin, dass der Verweis auf die Situation und die ‚Lebensart‘ ‚ihrer‘ Frauen von westlicher genauso wie von muslimischer Seite aus genutzt wird, um die moralische und zivilisatorische Überlegenheit des ‚Eigenen‘ zu betonen und die jeweils andere Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen (vgl. Prins 1997: 129ff.).

Trotz zahlreicher kritischer Studien und Beiträge, die sich seit dem Beginn der 1990er Jahre und insbesondere im zeitlichen Kontext der Kriege im Irak und in Afghanistan kritisch mit der Bedeutung der Strukturkategorie Geschlecht für die Konstruktion einer ‚kulturellen Differenz‘ zwischen Islam und Westen, zwischen Abendland und Orient, befasst haben, verweisen auch aktuelle Debatten und Ereignisse<sup>86</sup> auf die Nachhaltigkeit stereotyper, vergeschlechtlichter Bilder von Islam und MuslimInnen. Deren Persistenz spricht für ihre hohe Funktionalität in der Konstruktion von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ im Rahmen hegemonialer, politischer Diskurse und für ihre tiefe Verankerung in den ‚kollektiven Gedächtnissen‘ westeuropäischer, postkolonialer Gesellschaften wie Deutschlands und der Niederlande.

Für die Analyse von feministischen Islamdiskursen gilt es, diese unterschiedlichen Verwobenheiten der Strukturkategorien Geschlecht und Sexualität mit Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚islamischem Anderen‘ zu berücksichtigen, um nicht nur feministische Konstruktionen des Islam in ihrer Vielfältigkeit differenziert erfassen und analysieren, sondern auch abschließend die Konsequenzen der verschiedenen Konstruktionsweisen für feministische Theorie und Praxis in den Blick nehmen zu können.

Aus den bisherigen Ausführungen zu westlichen Konstruktionen des ‚islamischen Anderen‘ zeigt sich, dass dieses abgesehen von einzelnen historischen Phasen überwiegend negativ, abwertend oder auch abwehrend konnotiert ist. Etwa ab dem Beginn der 1990er Jahre, beeinflusst von den Ereignissen des Zweiten Golfkrieges und der entsprechenden Medienberichterstattung zum einen und dem Zusammenbruch des so genannten Ostblocks zum anderen, ist in der sozialwissenschaftlichen Literatur Deutschlands und der Niederlande zunehmend die Rede von der feindbildartigen Ausgestaltung von Konstruktionen des Islam.<sup>87</sup> Die ‚steile Karriere‘ des Feindbildes Islam zu Beginn der 1990er Jahre ist jedoch nicht als ‚plötzliches, unerwartetes Auftauchen‘ zu begreifen. Vielmehr kann das Feindbild Islam in seiner inhaltlichen Ausrichtung als Aktualisierung und Konkretisierung des Orientalismus-Diskurses aufgefasst werden. Das System von Repräsentationen mitsamt seiner Charakteristika und Funktionen, das Edward Said

---

<sup>86</sup> Siehe dazu ausführlicher Kapitel IV dieser Arbeit.

<sup>87</sup> Vgl. u.a. verschiedene Beiträge in Klemm/Hörner 1992 sowie Hippler/Lueg 1993a bzw. in der Neuauflage Hippler/Lueg 2002a, Geiger 1992, Geiger 1994, Rotter 1992, Hafez 1996b, Hafez 1996a, Mysorekar 1991, Gerhard/Link 1992. Zum so genannten Feindbild Islam siehe auch aktueller Schiffer 2005, Amirpur 2005, Jedlitschka 2004, Rommelspacher 2002, Massarat 2002, Marx 2002, Marx 2001; für die Niederlande vgl. u.a. van der Valk 2006, d’Haenens/Bink 2006, Hagendoorn 2001, Shadid/van Koningsveld 1997, Lutz 1996 und Rath/Sunier 1993. Siehe dazu auch den Überblick über den Forschungsstand im einleitenden Kapitel dieser Arbeit.

als Orientalismus-Diskurs analysiert und dargestellt hat, bildet die Grundlage für die Entwicklung und die Popularität sowie das hohe Mobilisierungspotenzial dieses Feindbildes. Im nächsten Abschnitt dieses Kapitels erfolgt daher die Beschreibung der Produktion, der inhaltlichen Bestimmung und der Funktion des ‚Feindbildes Islam‘: Diese soll zeigen, wie Merkmale des historisch gewachsenen Islam- und AraberInnenbildes in der deutschen und niederländischen Öffentlichkeit und insbesondere in den jeweiligen Medien aufgenommen und funktionalisiert werden.

## **5. Feindbild – ‚Spezialfall‘ einer Konstruktion des ‚islamischen Anderen‘**

In Bezug auf die Wahrnehmung des Islam in Deutschland und den Niederlanden ist ‚Feindbild‘ seit einigen Jahren ein viel gebrauchter Begriff. Ist dies auch für die hier untersuchten Konstruktionen des Islam in feministischen Medien eine brauchbare Annäherung? Um dies zu prüfen, ist es notwendig, die spezifische Konstruktionsweise von Feindbildern identifizieren zu können. Daher wird im Folgenden kurz in eine diskursanalytisch inspirierte Sicht auf Feindbildkonstruktionen eingeführt. Das Ziel dieses Abschnittes ist es, damit zum einen ein ‚Werkzeug‘ für die folgende Analyse feministischer Medien zu erhalten und zum anderen einen weiteren Baustein des diskursiven Kontextes zu skizzieren, vor dessen Hintergrund sich Islamdiskurse in feministischen Zeitschriften konstituieren.

Wie im Falle vieler populärer und daher oft inflationär gebrauchter Begriffe scheint eine genaue inhaltliche Bestimmung des Begriffes Feindbild nicht einfach: Die hier verwandte Literatur verzichtet z.T. genau darauf und fokussiert auf die Beschreibung der *Funktionen* von Feindbildern (vgl. z.B. Attia 1994; Geiger 1992; Hippler/Lueg 1993b) oder verbleibt auf einer sehr allgemeinen Ebene (vgl. z.B. Weller 2002).<sup>88</sup> Link (Link 1994) bzw. Gerhard/Link (Gerhard/Link 1992) dagegen versuchen eine Definition aus diskursanalytischer Sicht, der vor dem Hintergrund der folgenden, ebenfalls an die Diskursanalyse angelehnten Untersuchung nachgegangen werden soll. Die inhaltliche Bestimmung, die Merkmale sowie die Funktionen eines spezifischen Feindbildes Islam werden aufgrund dieses Definitionsversuches fassbarer.

---

<sup>88</sup> Bei Weller findet sich beispielsweise folgende, wenig weiterführende Definition: „Feindbilder sind die aus einem sozial vermittelten dichotomischen Wahrnehmungsmuster resultierenden negativen Einstellungen gegenüber einer anderen Gruppe.“ (Weller 2002: 49)



Nach Link bildet ein *negatives stereotypes Charakterbild* den ersten Bestandteil eines Feindbildes im allgemeinen Sinn. Der Begriff des Charakterbildes weist darauf hin, dass es sich hierbei um ein symbolisch kodierte und somit nicht unbedingt im wörtlichen Sinn zu verstehendes Konstrukt handelt. Das historisch gewachsene, der Zeit der Aufklärung entstammende Charakterbild des ‚Fanatikere‘, das auf symbolischer Ebene Irrationalität und Wahn repräsentiert und insbesondere in Bezug auf den Islam oder AraberInnen Verwendung findet, dient ihm an dieser Stelle als Illustration (vgl. Link 1994: 77).

Im Sinne eines zweiten Bestandteils von Feindbildern wird zur symbolischen Kodierung dieses Charakterbildes aus einem Reservoir von *Kollektivsymbolen* geschöpft: Dieses beinhaltet kollektiv verankerte ikonische und quasi-ikonische Bilder, Begriffe und Merkmale, die Träger spezifischer symbolischer Bedeutungen sind (vgl. Link 1994: 77; Gerhard/Link 1992: 278).<sup>89</sup> Die Kodierung vollzieht sich dabei auf zwei Stufen: Zunächst erfolgt eine fundamentale Kodierung innerhalb einer binären Struktur als subjekthaftes System, das dem eigenen agierend entgegensteht oder als Teil eines subjektlosen außersystemischen Chaos, das das eigene System auf unberechenbare Weise gleich einer Naturkatastrophe oder einer Krankheit bedroht. In einem zweiten Schritt erfährt diese grundlegende symbolische Zuordnung durch die Verknüpfung mit spezifisch kodierten Elementen eine Konkretisierung (vgl. Link 1994: 79f.; Gerhard/Link 1992: 281).

Der Islam und die MuslimInnen erscheinen in diesem Sinne, z.B. personalisiert durch Ayatollah Khomeini, als wahnhaft oder aber, z.B. dargestellt durch die Person Saddam Husseins, als gewalttätige, irrational handelnde ‚Irre‘. Trotz der personalisierten Form der symbolischen Darstellung findet in beiden Fällen aufgrund der damit verbundenen Zuschreibungen (wahnhaft, irrational etc.) eine Verortung innerhalb des außersystemischen, subjektlosen Chaos statt. In dieser personalisierten Form fungiert z.B. das Feindbild Ayatollah Khomeini gleichzeitig als symbolischer Repräsentant für eine als unberechenbar und fanatisch vorgestellte, ebenfalls subjektlose Masse wahnhaft agierender Personen (vgl. Link 1994: 85f.; Gerhard/Link 1992: 279f.). In einem zweiten konkretisierenden Schritt erfahren diese groben symbolischen Kodierungen schließlich eine genauere Bestimmung durch die Zuschreibung von entsprechenden bedeutungsbeladenen

---

<sup>89</sup> Die Wahrnehmung und Kennzeichnung solcher Kollektivsymbole insbesondere in ihrer tatsächlich ikonischen Form, die Untersuchung ihres Auftauchens in empirischen Diskursen (Reden, Mediensendungen, Artikeln etc.), ihrer Stereotypie sowie ihrer funktionalen Beziehung zu Verhaltensweisen sind grundlegende Themen der Diskursanalyse im Verständnis des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung (vgl. Gerhard/Link 1992: 278). Ausführlicheres zur Kollektivsymbolik bieten die verschiedenen Publikationen von Jürgen Link (vgl. z.B. Link 1998; Link 1994) sowie zahlreiche Aufsätze in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *kultuRRevolution* (vgl. z.B. Link 1982; Link 1983).

Kollektivsymbolen: Das unberechenbare außersystemische Chaos wird meist repräsentiert durch Bilder und Metaphern, die ebenfalls unberechenbare Naturkatastrophen bzw. Krankheiten bezeichnen (‚Einwanderungsströme‘, ‚Asylantenfluten‘ etc.).<sup>90</sup> Das eigene System (der eigene Status, Deutschland, die ‚Festung Europa‘ etc.) erscheint dagegen z.B. als der von einer Krankheit angegriffene eigene Menschenkörper oder als vom Untergang bedrohtes Schiff. Entsprechend dieser symbolischen Kodierung durch Begriffe, die Naturkatastrophen oder Krankheiten<sup>91</sup> bezeichnen, ist nach Link IslamistInnen z.B. nicht mit auf Dialog angelegten, sondern nur mit Hilfe technischer Lösungen zu begegnen (vgl. Link 1994: 79).

Den dritten, eng mit dem Bezug auf Kollektivsymbolik in Verbindung stehenden Bestandteil eines Feindbildes bildet nach Link die Schaffung einer *Subjekt-Situation*, d.h. einer imaginären Situation, in die sich der Rezipient oder die Rezipientin durch das Feindbild in seiner bisher beschriebenen Form versetzt fühlt. Durch den Rückgriff auf bestimmte Kollektivsymbole (z.B. den ‚eigenen Körper‘ oder das ‚eigene Haus‘) und bestimmte Betrachtungsperspektiven bei Bildern (etwas Bedrohliches kommt perspektivisch auf den Betrachter/die Betrachterin zu) wird das abstrakte Feindbild zur individuell nachvollziehbaren Bedrohung und löst eine hohe emotionale Beteiligung aus:

„(...) [D]as symbolische Feindbild [wirkt dadurch] wie ein superscharfes Fernrohr (...): es nähert die Bedrohung auf Hautnähe an, holt die Tausende von Kilometern entfernten *Fanatiker* ins Wohnzimmer hinein.“ (Link 1994: 83, Hervorhebung i.O.)

In seiner Gesamtheit schließlich, in der Auswahl der herangezogenen Kollektivsymbole sowie der damit verbundenen Bedeutungen knüpfen Feindbilder nach Link an bestehende Kulturtypologien und historisch verankerte orientalistische Bilder und Erzählungen an, konkretisieren, aktualisieren und verstärken diese: Die Aufnahme latent vorhandener Diskurse über ‚den/die Anderen‘ und der entsprechend transportierten Merkmale und Wertungen begründet zum einen die Dauerhaftigkeit und die inhaltliche Stabilität von Feindbildern. Zum anderen ist es dadurch möglich, in vergleichsweise kurzer Zeit und mit wenig Aufwand ein Feindbild – gleich einem „Geist aus der Flasche“ (Klemm 1993: 18) – zum Leben wiederzuerwecken (vgl. Link 1994: 85; Gerhard/Link 1992: 286f.; Rommelspacher 2002: 100).<sup>92</sup> Dabei wird immer auch das ‚eigene‘ Selbstverständnis mit verhandelt:

<sup>90</sup> Vgl. dazu z.B. die Beiträge von Sabine Schiffer (vgl. Schiffer 2005), Ute Gerhard (vgl. Gerhard 1992) und verschiedene Aufsätze in Jung/Wengeler/Böke (vgl. Jung/Wengeler/Böke 1997).

<sup>91</sup> Metaphern aus Bereichen wie Krankheiten und Naturkatastrophen sind v.a. auch aus antisemitischen Diskursen bekannt (vgl. z.B. Schiffer 2005b: 46).

<sup>92</sup> Link beschreibt beispielhaft die Produktion des ‚Feindbildes Saddam Hussein‘: ‚Jahrelang war dessen

„Im Feindbild wird der Andere in einer widersprüchlichen Bewegung sowohl fremd gemacht, also in die Distanz geschoben, wie auch vereinnahmt, indem er mit eigenen Vorstellungen ausgestattet wird, namentlich in Form von Gegenbildern.“ (Rommelspacher 2002: 100)

Daraus erklärt sich schließlich auch die Wechselhaftigkeit der westlichen Bilder des Orients in verschiedenen zeitlichen Phasen, die im Abschnitt 3. dieses Kapitels beispielhaft für den deutschen Kontext aufgezeigt wurde: Sie variierten zwischen Verherrlichung und Ablehnung, je nachdem, in welcher Phase der Selbstkonstitution sich europäische Gesellschaften befanden und je nachdem in welchem Machtverhältnis sich Orient und Okzident gegenüber standen (vgl. Rommelspacher 2002: 100).

Diese genaue Beschreibung der inhaltlichen Ausgestaltung des ‚Feindbildes Islam‘ und der Mechanismen seiner (Re-)Produktion soll für die folgende Analyse feministischer Islamdiskurse sensibilisieren: Inwiefern entsprechen feministische Konstruktionen des Islam und von MuslimInnen der hier skizzierten Konstruktionsweise? Die Figur des ‚Feindbildes Islam‘ bildet außerdem einen zentralen Bestandteil aktualisierter, historisch verankerter Konstruktionen des Islam, vor deren Hintergrund feministische Zeitschriften ihre Beiträge zum Thema Islam entwickeln. Ob und inwiefern sich dieser Hintergrund evtl. prägend auswirkt, wird im Rahmen der Analyse von Argumentationsweisen in feministischen Zeitschriften ersichtlich werden.

Auffällig ist jedoch, dass die hier genannten Betrachtungen zur Konstitution eines Feindbildes Islam die mögliche Bedeutsamkeit der Strukturkategorie Geschlecht für die inhaltliche Ausgestaltung dieses Feindbildes ignorieren. Diese Leerstelle begreife ich im Rahmen der vorliegenden Analyse auch als Herausforderung, indem ich einer eventuellen Vergeschlechtlichung von Feindbildkonstruktionen im untersuchten Material, d.h. in feministischen Zeitschriften, Aufmerksamkeit widme.

---

Darstellung in den Medien als positiv gezeichneter Gegenentwurf zu den ‚Fanatikern‘ Ayatollah Khomeini und Muammar al-Gaddafi zu verstehen. Als anlässlich des Zweiten Golfkrieges der Bedarf eines solchen Feindbildes offensichtlich wurde, gelang es den westlichen Medien durch Anknüpfung an die bereits seit den 1980er Jahren bestehenden Feindbilder ‚Ghaddafi‘ und ‚Khomeini‘ sowie an das traditionelle Orientstereotyp, innerhalb kürzester Zeit das ‚Feindbild Saddam Hussein‘ neu zu entwerfen und mit einer eigenen Symbolik zu versehen (vgl. Gerhard/Link 1992: 284f.). Link verweist in seiner ausführlichen Beschreibung der Genese dieses Feindbildes darauf, dass in dessen Darstellung eine interessante Entwicklung vom an Hitler erinnernden ‚Irren‘ hin zum strategisch handelnden Zyniker zu verzeichnen ist: Symbolisch erfährt das Feindbild damit eine durchaus selten zu beobachtende Verlagerung vom subjektlosen Chaos zum subjekthaften Gegensystem (vgl. Link 1994: 87f.).

## 6. Zusammenfassung und Fazit

Der muslimische Orient fungierte im Verlauf der Jahrhunderte als ‚das Andere‘ des christlich geprägten Abendlandes bzw. des aufgeklärten Westens und bildet somit einen konstitutiven Bestandteil des westlichen, abendländischen Selbstverständnisses. Aufgrund dessen wird der Orientalismus-Diskurs, wie er von Edward Said skizziert wurde, im Rahmen der vorliegenden Arbeit als historischer, diskursiver Bezugspunkt aktueller Islambilder begriffen.

Die erfolgte Darstellung des Orientalismus-Diskurses übernimmt für die vorliegende Arbeit die Funktion einer theoretischen Annäherung an die (Re-)Produktionsweise und die inhaltliche Ausgestaltung aktueller Islamdiskurse. Sowohl in seiner historisch fundierten Gestalt als auch in seiner aktualisierten und konkretisierten Form als ‚Feindbild Islam‘ wird der Orientalismus-Diskurs in dieser Arbeit als eine der relevanten Hintergrundfolien für die Analyse feministischer Islamdiskurse aufgefasst.

Im Anschluss an die Veröffentlichung von Edward Saids *Orientalism* entzündeten sich vehemente Auseinandersetzungen über Auslassungen und theoretische Verkürzungen bzw. Ambivalenzen in Saids paradigmatischem und innovativem Werk: Wissenschaftliche Beiträge unterschiedlicher disziplinärer Provenienz, so konnte im Abschnitt II 2. gezeigt werden, verweisen auf Leerstellen in der Konzeption Saids, die in Bezug auf den Gegenstand der in dieser Arbeit geplanten Analyse durchaus bedeutend sind: Zum einen wurde die Tatsache benannt, dass Said sich vorrangig auf den Orientalismus-Diskurs der ehemaligen Kolonialstaaten England und Frankreich bezieht und dem deutschen Orientalismus-Diskurs weitgehend eine eigenständige Bedeutung abspricht. Dem ist insofern zuzustimmen, als sich die von Said benannten Hauptcharakteristiken eines Orientalismus-Diskurses (Essenzialisierung, Exotisierung und/oder Dämonisierung des Orient) auch für den deutschen Diskurs festmachen lassen. Die diversen Interaktionen zwischen nationalsozialistischen und islamistischen Machthabern auf ideologischer und persönlicher Ebene könnten jedoch als ‚nationales Spezifikum‘ gelesen werden, das für die Analyse aktueller Islambilder in Deutschland mit Aufmerksamkeit bedacht werden sollte. Zur besonderen Struktur eines deutschen Orientalismus-Diskurses ist zudem die Stellung des thematischen Bereichs ‚Antisemitismus‘ zu zählen: Dieser wirkt aufgrund der Erfahrungen des Holocaust, der nationalsozialistischen Hegemonie in den 1930er und anfänglichen 1940er Jahren und deren Nachwirkungen im heutigen Deutschland als polarisierende Ideologie und verleiht z.B. dem Konflikt im so genannten Nahen Osten

immer wieder den Status eines stark umkämpften, mit hohem Symbolgehalt versehenen politischen Gegenstandes.

Zum anderen zeigt die Analyse von Saids *Orientalism*, dass er die Bedeutung der Strukturkategorien ‚Geschlecht‘ und ‚sexuelle Differenz‘ für die Konstitution des Orientalismus-Diskurses und die Ausgestaltung von Bildern des Islam bzw. des Orient nur unzureichend betrachtet. Aus feministischer Perspektive müssen Saids Ausführungen daher ergänzt werden: Verwiesen wurde auf die Verwobenheit von sexueller und kultureller Differenz, auf die Verweiblichung des Orients bzw. die heterosexuelle Konzeption der Beziehung zwischen Orient und Okzident sowie auf die unterschiedliche Ausgestaltung von Bildern muslimischer/orientalistischer Frauen und Männer. ‚Geschlecht‘ und ‚sexuelle Differenz‘ sind also integrale Bestandteile des Konstruktionsprozesses von Islam und Orient, deren Analyse nicht, wie Said fälschlich vorschlägt, als abtrennbarer Gegenstand von nachgeordneter Bedeutung in den Bereich der Geschlechterforschung verschoben werden kann. Die Vergeschlechtlichung ethnischer Differenzen – zudem in nationalitätenspezifischer Differenzierung – kennzeichnet auch heutige jegliche (Medien-)Diskurse über ‚den/die/das Andere‘ (vgl. Farrokhzad 2006: 63). Im Vergleich zu anderen Diskurssträngen aus diesem diskursiven Feld sind Islam- und Orientdiskurse sogar in herausragender Weise über die Strukturkategorie Geschlecht strukturiert, die dabei die Funktion der Markierung und Etikettierung von Differenzen und imaginierten Entitäten übernimmt (vgl. Farrokhzad 2006: 6ff.; Prins 1997: 129). Inwiefern dies für feministische Islamdiskurse auch oder gar in besonderer Weise relevant wird, wird im Zuge der verschiedenen Analyseschritte heraus gearbeitet werden.

Die hier dargestellten historisch-theoretischen Entwicklungslinien orientalistischer Diskurse bilden einen relevanten Teil der diskursiven Kontexte, vor deren Hintergrund sich aktuelle mediale Konstruktionen des Islam konstituieren. Im folgenden Kapitel wird mit den jeweiligen migrations- und integrationspolitischen Kontexten ein weiterer Bestandteil dieser diskursiven Hintergründe aufgespannt, der mit ersterem in wechselseitigem Zusammenhang steht: Im Rahmen der jeweiligen Migrations- und Integrationspolitik Deutschlands und der Niederlande werden dem Islam und MuslimInnen spezifisch strukturierte Positionierungen innerhalb der staatlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Gefüge der beiden Untersuchungsländer zugewiesen.

### **III Islam in Deutschland und den Niederlanden – migrations- und integrationspolitische Kontexte**

Nachdem im vorhergehenden Kapitel historisch verankerte Diskurse in Bezug auf die Konstruktion von Orient und Westen sowie deren gegenwärtige Aktualisierungen skizziert wurden, sollen im folgenden Kapitel gesellschafts- bzw. migrations- und integrationspolitische Gegebenheiten in Deutschland und den Niederlanden beschrieben werden. Damit wende ich mich dem zweiten Bestandteil des diskursiven Kontextes zu, vor dessen Hintergrund sich massenmediale und feministische Islamdiskurse in beiden Untersuchungsländern konstituieren. Ziel des folgenden Kapitels ist es, die jeweiligen integrations- und migrationspolitischen Kontexte zu charakterisieren, in ihrer zeitlichen Veränderung zu betrachten und schließlich im Rahmen eines ländervergleichend angelegten Fazits hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten und Differenzen in Bezug auf die Stellung des Islam und von MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden zu untersuchen.

Diesem Kapitel kommt ebenfalls eine zweifache Funktion zu: Es bildet genauso wie die übrigen Kapitel, die sich mit der Darstellung des diskursiven Kontextes befassen, zum einen den Hintergrund, vor dem sich die Diskurse der Massenmedien und feministischen Zeitschriften konstituieren, und beschreibt zum anderen – und damit einhergehend – auch den Hintergrund meiner eigenen (diskurs-)analytischen Annäherung an das Thema der vorliegenden Arbeit, die mir im Anschluss eine kontextsensible Analyse feministischer Islamdiskurse in beiden Ländern ermöglichen wird.

Die Gliederung in Kapitel III und das darauf folgende Kapitel IV, das sich mit massenmedial verarbeiteten Diskursereignissen befasst, ist ausschließlich heuristisch motiviert: Migrations- und integrationspolitische Diskurskontexte und massenmediale Islamdiskurse stehen in einem engen wechselseitigen Verhältnis gleichzeitiger Vor- und Nachgängigkeit zueinander und beziehen sich im Sinne einer fortwährenden Interaktion aktueller und sedimentierter Diskurse aufeinander. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es jedoch, massenmediale und feministische Islamdiskurse dahingehend zu vergleichen, wie sie sich jeweils vor dem Hintergrund geteilter diskursiver Kontexte konstituieren: Welche Differenzen zeigen sich dabei? Inwiefern weichen feministische von massenmedialen Islamdiskursen ab und inwiefern steht dies in Zusammenhang mit diesen diskursi-

ven Kontexten? Um diese Fragen zu fokussieren, ist eine heuristische Trennung von diskursiven Kontexten sowie massenmedialen und feministischen Islamdiskursen unabdingbar.

Die folgende Darstellung des jeweiligen migrations- und integrationspolitischen Kontextes in Deutschland und den Niederlanden bezieht sich in zeitlicher Hinsicht auf den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit. Ereignisse und Debatten, die nach dem Ende des Jahres 2005 zu verzeichnen sind, werden exemplarisch eingebunden, sofern es dem Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit dient.

In Anlehnung an eine Studie Sabine Riedels (2005) werden folgende Indikatoren zur Charakterisierung der Positionierung von MuslimInnen in migrations- und integrationspolitischen Kontexten in Deutschland und den Niederlanden herangezogen (vgl. Riedel 2005: 12):

a) *staatsbürgerliche Stellung*, die MuslimInnen zukommt: Diese hängt meist mit den historischen und politischen Gegebenheiten ihrer Einwanderung zusammen; ausschlaggebend hierfür sind nach Riedel zum einen die koloniale Vergangenheit des jeweiligen Staates sowie daran anschließend die konkrete Einwanderungs- und Integrationspolitik. Für die vorliegende Arbeit wird dieser Indikator ergänzt durch eine Betrachtung der staatlichen Verfasstheit der beiden Untersuchungsländer in Bezug auf den Status von Minderheiten, d.h. in Bezug auf Differenz und Pluralität, da dahingehend interessante Unterschiede zwischen Deutschland und den Niederlanden zu verzeichnen sind.

b) *sozio-ökonomische Positionierung* muslimischer EinwanderInnen: Die sozio-ökonomische Stellung von EinwanderInnen wird in beiden Untersuchungsländern als ein zentraler Indikator ihrer Einbindung in das politische System des ‚Aufnahmelandes‘ sowie ihrer Teilhabemöglichkeiten z.B. auf politischer und kultureller Ebene betrachtet. Zudem stellte die Erkenntnis, MigrantInnen mit muslimischem Hintergrund seien in Deutschland trotz der scheinbaren deutschen ‚Nicht-Integrationspolitik‘ auf sozio-ökonomischer Ebene besser gestellt als MuslimInnen in den Niederlanden, im Verlauf der Entwicklung niederländischer Integrationspolitik häufig den Kernpunkt kritischer Reformulierungen dar.

c) anhand des jeweils etablierten *Verhältnisses zwischen Religion und Staat*. Der Fokus liegt dabei auf der Frage danach, auf welche Weise die Religion des Islam im jeweiligen

politischen System rechtlich verortet ist, wie sich ihre Institutionalisierung und anschließend daran die Interaktion zwischen Staat und Religionsgemeinschaft gestalten.

Ein solcher Zugang erscheint geeignet, um relevante Unterschiede und Gemeinsamkeiten der für MuslimInnen wirksamen gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen in Deutschland und den Niederlanden darzustellen. Die Abschnitte 1.1 und 2.1 werden zunächst die staatsbürgerliche und sozio-ökonomische Position von MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden fokussieren. Betrachtungen zum Verhältnis zwischen Staat und Religion bilden den Gegenstand der jeweils folgenden Abschnitte 1.2 und 2.2.

## 1. Islam und MuslimInnen in Deutschland<sup>93</sup>

Erst seit 1985 wird für Deutschland ein durchgängig positiver Wanderungssaldo notiert; seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis 1984 war er dagegen starken Schwankungen unterworfen, die meist durch migrationspolitische Entscheidungen der jeweiligen Bundesregierungen ausgelöst wurden (vgl. Statistisches Bundesamt Deutschland 2007).<sup>94</sup> Erst seit den kontroversen Debatten um die Konzeption des so genannten Zuwanderungsgesetzes zu Beginn der 2000er Jahre setzte sich in Deutschland nach und nach die Erkenntnis durch, dass Deutschland durch jahrzehntelange Migrationsprozesse zu einem Einwanderungsland geworden ist und auch in Zukunft Zielland von Migrationsbewegungen sein wird (vgl. Rommelspacher 2002: 154).<sup>95</sup> Die Weigerung, genau dies anzuerkennen, war lange Zeit und ist heute noch prägend für den Status von Menschen mit Migrationshintergrund – also auch für den Großteil der MuslimInnen – in Deutschland.

---

<sup>93</sup> Die vorliegende Arbeit bezieht bis zur Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten 1990 ausschließlich die Einwanderung in die Bundesrepublik Deutschland ein. Die Einwanderungsgeschichte hatte sich seit dem Zweiten Weltkrieg in der BRD und der DDR völlig unterschiedlich entwickelt (vgl. zur Einwanderung in die DDR z.B. Bade/Oltmer 2004: 90ff.).

<sup>94</sup> Ein Ansteigen des Migrationssaldos folgte beispielsweise jeweils den Abschlüssen der Anwerbeverträge für ArbeitsmigrantInnen zwischen 1955 und 1968 und der Erleichterung von Familien- und Ehegattennachzug ab 1975, ist aber auch Anfang der 1990er Jahre aufgrund erhöhter Flüchtlings- und Asylsuchendenzahlen aus Bürgerkriegsländern zu verzeichnen. Zwischen 1989 und 1992 lagen die Werte am stärksten im positiven Bereich. Einbrüche des Migrationssaldos dagegen wurden durch den Anwerbeposten für ausländische ArbeitnehmerInnen 1973, durch das Inkrafttreten des Rückkehrhilfegesetzes 1983 sowie durch die faktische Abschaffung des Grundrechtes auf Asyl (Art. 16 GG) 1993 ausgelöst. Nach einem Tiefpunkt 1998 und einem leichten Wiederanstieg des Saldos sinkt er nun aufgrund der immer rigideren Aufnahmepolitik Deutschlands und der EU seit 2001 kontinuierlich ab (vgl. Statistisches Bundesamt Deutschland 2007; Dickel 2002: 247ff.). Zur Entwicklung der Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland siehe auch weiter unten im Abschnitt 1.1.

<sup>95</sup> Zur Debatte um das ‚Einwanderungsland Deutschland‘ vgl. z.B. Andres 2001; Thränhardt 2001; Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 27ff.



Die Tatsache, dass 20 Prozent aller nach Deutschland einwandernden Personen Deutsche sind, also die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen oder sie bei ihrem Zuzug nach Deutschland vergleichsweise problemlos erhalten, verweist auf eine Spezifik des ‚Einwanderungslandes Deutschland‘: Ganz ähnlich wie die StaatsbürgerInnen der ehemaligen niederländischen Kolonialgebiete in den Niederlanden (siehe Abschnitt 2.1) genießt auch in Deutschland eine Gruppe – so genannte AussiedlerInnen oder SpätaussiedlerInnen<sup>96</sup> – aufgrund ihrer ‚deutschen Volkszugehörigkeit‘ deutlich erleichterte Zuwanderungsbedingungen und kann daher nach Motte et al. als Gruppe ‚privilegierter MigrantInnen‘ (vgl. Motte/Ohliger/von Oswald 1999: 17) bezeichnet werden.<sup>97</sup> Diese Tatsache und damit einhergehend auch die staatsbürgerliche Stellung von Menschen in Deutschland, die *nicht* auf eine ‚deutsche Volkszugehörigkeit‘ verweisen können – was auch für den überwiegenden Teil der in Deutschland lebenden MuslimInnen zutrifft – ist Ausdruck sowohl eines spezifischen Selbstverständnisses des deutschen Staates als auch migrations- und integrationspolitischer Regelungen, denen Menschen mit Migrationshintergrund<sup>98</sup> in Deutschland unterworfen sind.

Das Migrations- und Integrationsgeschehen in Deutschland ist seit dem Zweiten Weltkrieg stets von ökonomischen Interessen und Gegebenheiten bestimmt. Politische Entscheidungen im Feld der Migrations- und Integrationspolitik wurden beispielsweise

---

<sup>96</sup> Siehe zu diesen unterschiedlichen Bezeichnungen und den entsprechenden Regelungen genauer weiter unten im Abschnitt 1.1.

Anders als für die Niederlande ist für Deutschland ist keine nennenswerte Einwanderung von MuslimInnen aus den ehemaligen deutschen Kolonialgebieten im Südwesten (heute Namibia und Teile von Botswana), Osten (heute Tansania, Ruanda, Burundi, Teile Mocambiques und Kenias) und im Westen (heute Togo, Kamerun und Teile Ghanas) Afrikas sowie im Mittel- und Süd-Pazifik (heute Teile Papua-Neuguineas, verschiedene Mikronesische Inseln und Samoa) zu verzeichnen. Weder besaß Deutschland im Bereich der vorrangig muslimischen Welt Kolonialgebiete, noch wurden zwischen Deutschland und seinen ehemaligen kolonialen Besitztümern überhaupt Sonderabkommen in Bezug auf den Erhalt der Staatsbürgerschaft und darauf basierende Zuwanderungserleichterungen geschlossen.

<sup>97</sup> Siehe dazu ebenfalls weiter unten im Abschnitt 1.1.

<sup>98</sup> Mit der Diversifizierung der in Deutschland lebenden Bevölkerung in Bezug auf Migrationswege, Lebensentwürfe und -hintergründe wird zunehmend deutlich, dass der Begriff ‚MigrantInnen‘ unzureichend ist. Zunehmend findet daher der Begriff ‚Personen mit Migrationshintergrund‘ Verwendung: Er umfasst sowohl AusländerInnen als auch deutsche Staatsangehörige, und zwar sowohl direkt Zugewanderte (z.B. (Spät-)AussiedlerInnen, eingebürgerte AusländerInnen), als auch nicht direkt Zugewanderte, d.h. in Deutschland Geborene (z.B. Kinder von (Spät-)AussiedlerInnen, so genannte AusländerInnen in zweiten und dritten Generation, eingebürgerte in Deutschland geborene AusländerInnen, Kinder von Eingebürgerten u.a.). Nach offiziellen Angaben hat gegenwärtig jede fünfte der in Deutschland lebenden Menschen einen Migrationshintergrund (vgl. Mikrozensus 2005: 9). Eine genaue Aufschlüsselung der unter dem Begriff ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘ gefassten Personen wurde im Zuge des Mikrozensus 2005 vorgenommen (vgl. Mikrozensus 2005: 74). Auch im aktuellen, vom Bundesministerium für Bildung und Forschung und der Kultusministerkonferenz herausgegebenen Bildungsbericht findet sich ein ausführlicher Abschnitt zur Bevölkerungsstruktur Deutschlands im Zusammenhang mit Migration; die entsprechenden Angaben sind jedoch dem Mikrozensus 2005 entnommen (vgl. Bildungsbericht 2006).

meist vor dem Hintergrund von ökonomischen Entwicklungen gefällt: Dies betrifft u.a. die Öffnung oder Schließung bestimmter Einwanderungswege insgesamt je nachdem, ob eine Phase wirtschaftlicher Prosperität oder wirtschaftlicher Rezession vorlag, sowie die Frage der Zulassung oder Abwehr verschiedener Einwanderergruppierungen. Zugleich ist jedoch auch die ökonomische Stellung von EinwanderInnen selbst von Belang für ihre aufenthaltsrechtliche Position<sup>99</sup> und dient neben anderen Aspekten als Gradmesser für ihre Integration in der Aufnahmegesellschaft.<sup>100</sup> Die staatsbürgerliche und sozio-ökonomische Stellung von muslimischen EinwanderInnen zu charakterisieren und den Zusammenhang zwischen beiden herauszustellen, ist daher Aufgabe des folgenden Abschnitts 1.1.

Die Stellung der islamischen Glaubensgemeinschaft im staatlichen Gefüge Deutschlands steht im Zentrum des darauf folgenden Abschnittes 1.2: Sie ist zum einen geprägt durch das herrschende, verfassungsrechtlich festgelegte Verhältnis von Staat und Religion, zum anderen aber auch durch die föderale Verfasstheit Deutschlands, da ein großer Teil der für den Bereich der Religionsausübung relevanten Fragen in den Kompetenzbereich der Bundesländer fällt.

### **1.1 Staatsbürgerliche und sozio-ökonomische Stellung von MuslimInnen im Kontext von Migrations- und Integrationspolitik**

Die Zahl der gegenwärtig in Deutschland lebenden MuslimInnen ist nicht genau bestimmbar, sondern beruht auf Schätzungen.<sup>101</sup> Die deutsche Bundesregierung nennt für

---

<sup>99</sup> Dies betrifft beispielsweise die Abhängigkeit der Vergabe bestimmter Aufenthaltstitel von der Fähigkeit der jeweiligen MigrantInnen, selbstständig für ihren Lebensunterhalt zu sorgen oder auch die Abhängigkeit einer Aufenthaltserlaubnis vom Besitz eines Arbeitsplatzes. Siehe auch dazu den Abschnitt 1.1.

<sup>100</sup> Mit dem Zusammenhang von sozio-ökonomischer Position und aufenthaltsrechtlichem sowie staatsbürgerlichem Status von türkischen EinwanderInnen in Deutschland befassen sich u.a. Rommelspacher (vgl. Rommelspacher 2002: 157f.) sowie die Studie von Dagevos et al. im deutsch-niederländischen Vergleich (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 77).

<sup>101</sup> Lediglich im Rahmen der (äußerst umstrittenen und von vielen Seiten boykottierten) Volkszählung im Mai 1987 wurde auch die Zugehörigkeit zur muslimischen Glaubensgemeinschaft erhoben: 1.650.952 Personen in den alten Bundesländern wurden als MuslimInnen registriert. Dies entsprach 2,7 Prozent der Gesamtbevölkerung. Nur 2,9 Prozent dieser mehr als 1,6 Millionen Angehörigen der muslimischen Religionsgemeinschaft besaßen zu diesem Zeitpunkt die deutsche Staatsangehörigkeit (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 4). Aus Gründen des Datenschutzes und aufgrund von Rechtsprinzipien wird die Religionszugehörigkeit im Rahmen der Erfassung personenbezogener Daten bisher und nach Aussage der Beauftragten für Migration, Flüchtlinge und Integration auch in Zukunft nicht systematisch erhoben werden. Einwohnermeldeämter erfassen zwar die Zugehörigkeit zu den als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannten christlichen (und anderen kleineren) Religionsgemeinschaften; die Religionszugehörigkeit von MuslimInnen wird jedoch in Ermangelung einer solchen muslimischen Religionsgemeinschaft mit Körperschaftsstatus der Kategorie ‚Verschiedene‘ zugeordnet. Im so ge-

2000 ca. 2,8 bis 3,2 Millionen, Lemmen gibt für das gleiche Jahr 2,7 bis 3 Millionen an, der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e.V. (REMID) spricht für 2005 von ca. 3,3 Millionen MuslimInnen in Deutschland, die damit – nach Frankreich – die zweitgrößte, in einem westeuropäischen Staat lebende muslimische Bevölkerungsgruppe darstellen (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 4; Lemmen 2000: 17; REMID 2006; ICG 2007: 1). Dies entspricht einem Anteil von etwa 3,3 Prozent (bei 2,7 Millionen) bzw. knapp 4 Prozent (bei 3,3 Millionen) der Gesamtbevölkerung Deutschlands, die Ende 2005 ca. 82 Millionen Menschen umfasste. Der Islam ist damit die nach dem Christentum zweitgrößte Religion in Deutschland. Etwa  $\frac{3}{4}$  aller in Deutschland lebenden MuslimInnen (ca. 2,5 Millionen) hat einen türkischen Migrationshintergrund und gehört der sunnitischen Glaubensrichtung an, AlevitInnen (ca. 410.000) und SchiitInnen und ImamitInnen (225.000) sind in deutlich geringerer Zahl vertreten (vgl. REMID 2006). In der Frage, wie viele der heute in Deutschland lebenden MuslimInnen die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, herrscht sogar noch größere Unklarheit: Die Angaben dafür schwanken zwischen 370.000 (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 5) und 1 Million<sup>102</sup> (vgl. REMID 2006) und finden lediglich darin eine Gemeinsamkeit,

---

nannten Ausländerzentralregister wird lediglich die Nationalität, nicht jedoch die Religionszugehörigkeit erhoben (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 223; Lemmen 2000: 18). Auch der *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* (EUMC) greift für seinen aktuellen Bericht über die Situation von MuslimInnen in europäischen Staaten auf die o.g. Zahlen von REMID zurück, da offizielle Angaben nicht zu erhalten sind (vgl. EUMC 2006: 27). Die Ungenauigkeit der Zahlenangaben steht zudem auch in Zusammenhang mit dem Selbstverständnis von MuslimInnen in Bezug auf die Zugehörigkeit zu ihrer Religion: Es wird davon ausgegangen, dass die Zugehörigkeit zur islamischen Glaubensgemeinschaft durch Geburt erworben wird; grundsätzlich besteht sogar die Vorstellung, dass jeder Mensch zunächst als MuslimIn geboren wird und sich erst im Nachhinein einer anderen Religion anschließt. Generelle Aufnahmearten wie die Taufe im christlichen Glauben existieren im Islam nicht. Die nachträgliche (Wieder-)Aufnahme in die muslimische Glaubensgemeinschaft kann über das Ablegen des Glaubensbekenntnisses vor zwei ZeugInnen geschehen und wird als Rückkehr zur ursprünglichen – per Geburt ‚natürlicherweise‘ erlangten – Religion verstanden. Zudem gelten Anhänger der Ahmadiyya-Bewegung und AlevitInnen vielen MuslimInnen aufgrund ihrer spezifischen Glaubensvorstellungen und religiösen Praxen nicht als MuslimInnen und werden z.B. in Pakistan der nicht-muslimischen Minderheit zugerechnet. Da sie jedoch ihrem Selbstverständnis nach MuslimInnen sind, werden sie von deutschen Behörden und Instituten der muslimischen Glaubensgemeinschaft zugerechnet (vgl. Lemmen 2000: 18).

Die geschätzten Angaben über in die Deutschland lebenden MuslimInnen werden infolge dieser Umstände durch Blick auf die Herkunftsländer von EinwanderInnen generiert: Aus Ländern mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit Zugewanderte gelten danach als MuslimInnen. Dieses Vorgehen birgt jedoch Nachteile und führt wiederum zu Ungenauigkeiten, da aus dem Blick gerät, dass auch in vorrangig muslimischen Ländern z.T. zahlenmäßig relevante nicht-muslimische Minderheiten leben und muslimische Minderheiten natürlich auch in vorrangig nicht-muslimischen Ländern beheimatet sind. KonvertitInnen sowie Nicht-Gläubige und AgnostikerInnen geraten gänzlich aus dem Blick (vgl. Lemmen 2000: 19; Zentralrat der Ex-Muslime 2007).

<sup>102</sup> In seiner umfassenden Antwort auf die Große Anfrage einiger CDU/CSU-Abgeordneter im November 2000 spricht der Deutsche Bundestag von 370.000 bis 450.000 MuslimInnen mit deutscher Staatsangehörigkeit (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 5), unter [www.religion-online.info/islam/islam.html](http://www.religion-online.info/islam/islam.html) findet sich die Angabe von 400.000 bis 700.000 deutschen MuslimInnen (2002). Nach Uta Rasche spricht das Statistische Bundesamt für 2004 von ca. 800.000 MuslimInnen mit deutschem Pass (vgl.

dass Angehörige der muslimischen Glaubensgemeinschaft mit deutschem Pass in Deutschland klar in der Minderheit sind.<sup>103</sup> Nur ca. 14 Prozent der in Deutschland lebenden Personen mit türkischem Hintergrund<sup>104</sup> haben jedoch selbst Migrationserfahrung; der überwiegende Teil dieser Bevölkerungsgruppe dagegen wurde in Deutschland geboren (vgl. Bildungsbericht 2006: 144).

Dies verweist auf die Zuwanderungsmöglichkeiten (*gates of entry*) nach Deutschland, die sich MuslimInnen aus verschiedenen Herkunftsländern in den vergangenen 50 Jahren boten, sowie damit zusammenhängend auf die Struktur des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts: Relevante Migrationswege, die Menschen muslimischen Glaubens für ihre Zuwanderung nach Deutschland nutzen konnten bzw. mussten, waren die Arbeitsmigration inklusive des Familiennachzugs sowie Flucht und Asylantragstellung.

Der überwiegende Teil der muslimischen ImmigrantInnen in Deutschland kam so im Rahmen von Anwerbeverträgen, die zwischen 1955 und 1973 aufgrund des Bedarfs an billiger Arbeitskraft vorrangig mit Mittelmeeranrainerstaaten bestanden, als *ArbeitsmigrantInnen* nach Deutschland.<sup>105</sup> Die weitaus größte Gruppe muslimischer ArbeitsmigrantInnen wanderte aus der Türkei ein (Anwerbevertrag 1961), deutlich kleinere Gruppen kamen aus Marokko (1963), Tunesien (1965) und dem ehemaligen Jugosla-

---

Rasche 2004) und REMID gibt für 2005 gar die Zahl von 1 Million an (vgl. REMID 2006). Thomas Lemmen stellt lediglich fest, eine zuverlässige Aussage über die Gesamtzahl der Muslime deutscher Staatsangehörigkeit ließe sich nicht treffen (vgl. Lemmen 2000: 20).

<sup>103</sup> Über die Zahl ‚deutschstämmiger‘, d.h. konvertierter MuslimInnen besteht ebenfalls große Uneinigkeit, so dass Angaben wie ‚zwischen 13.000 und 60.000‘ (vgl. z.B. Rasche 2004) keine Seltenheit sind. REMID scheint diese Anzahl mit 14.352 genau benennen zu können, ohne jedoch auf Quellen zu verweisen (vgl. REMID 2006). Einigkeit besteht jedoch darin, dass der Anteil von KonvertitInnen an den in Deutschland lebenden MuslimInnen insgesamt sehr gering ist. Interessant ist, dass die Zahl der Konversionen zum Islam seit einigen Jahren kontinuierlich steigt. Nach einer aktuellen, vom Bundesinnenministerium finanzierten Studie des Islam-Archivs Soest sind zwischen Juli 2004 und Juli 2005 rund 4.000 Menschen – und damit vier Mal so viele wie im Vorjahreszeitraum – zum Islam übergetreten (vgl. Islamarchiv Deutschland 2007). Nach Aussage der Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr sind die Zahlen des Islam-Archivs Soest jedoch nicht seriös erhoben und daher nicht aussagekräftig (vgl. Schmitt 2007).

<sup>104</sup> Zur Problematik der Differenzierung zwischen Daten, die Menschen mit türkischem Migrationshintergrund und solchen, die MuslimInnen insgesamt betreffen, siehe weiter unten in diesem Abschnitt.

<sup>105</sup> Lemmen gibt in seiner Studie einen kurzen Überblick über die Geschichte muslimischer Präsenz in Deutschland bis 1960: Diese resultierte zumeist aus militärischen Beziehungen bzw. Auseinandersetzungen mit muslimischen Ländern und umfasste Kriegsgefangene, Soldaten, ExilantInnen und Flüchtlinge. So hielten sich etwa nach dem Ersten Weltkrieg ca. 15.000 muslimische Kriegsgefangene hauptsächlich in Berlin auf (vgl. Lemmen 2000: 15f.; BT-Drucksache 14/4530 2000: 5). Zwischen dem Beginn des Ersten und des Zweiten Weltkrieges ist daher auch die Gründung erster Moscheen (1915 in einem Kriegsgefangenenlager in Berlin) und die Gründung zahlreicher islamischer Vereine zu verzeichnen. Nach dem Zweiten Weltkrieg ließen sich VertreterInnen der Ahmadiyya-Bewegung in Hamburg nieder (1955) und in München wurde ein Verein zur Betreuung ehemaliger muslimischer Wehrmächtsangehöriger gegründet (Geistliche Verwaltung der Muslimflüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland e.V., 1958) (vgl. Lemmen 2000: 16).

wien (1968). Der Anwerbestopp im November 1973 betraf vorrangig ArbeiterInnen türkischer Herkunft, da er die unter diesen viel genutzte Möglichkeit der Pendelmigration unterband (vgl. Radtke 1996: 9).<sup>106</sup> Entsprechend entschieden sich viele der MigrantInnen türkischer Herkunft für einen dauerhaften Verbleib in der Bundesrepublik Deutschland und nahmen für ihre Angehörigen die Möglichkeit des *Familien- und EhegattInnennachzugs* in Anspruch. Bis 1985 war die Zuwanderung nach Deutschland daher hauptsächlich durch diese Migrationswege bestimmt, über 50 Prozent aller 2006 in Deutschland lebenden MuslimInnen türkischen Hintergrunds erreichten Deutschland per Familienzusammenführung (vgl. BMI Zuwanderung 2005; ICG 2007: 22). Die Folgen insbesondere der Arbeitsmigration, die zunächst auf befristete Dauer („Rotationsprinzip“) angelegt war, sich durch die dauerhafte Bleibeabsicht vieler ImmigrantInnen und ihre Etablierung in Deutschland in ihrem Charakter jedoch deutlich veränderte, wurden von staatlicher Seite bis spät in die 1990er Jahre jedoch nur zögerlich anerkannt, da Deutschland sich trotz dieser veränderten Gegebenheiten weiterhin nicht als Einwanderungsland verstand. Ein Wandel dieses Selbstverständnisses zeichnete sich erst im Zuge der Debatten um die Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes und um ein Zuwanderungsgesetz gegen Ende der 1990er Jahre ab. Entsprechend wurde die deutsche Staatsangehörigkeit bis 1999<sup>107</sup> gemäß dem bis dahin gültigen, auf dem ‚ius sanguinis‘ basierenden Einbürgerungsrecht lediglich unter bestimmten Voraussetzungen (z.B. der Bedingung langjährigen Aufenthaltes in Deutschland) zuerkannt bzw. konnte nur von einem sehr kleinen, klar umrissenen Kreis von Personen ein Recht auf Einbürgerung geltend gemacht werden. Die Einbürgerungszahlen sind auch heute noch im europäischen Vergleich niedrig; erst nach dem Inkrafttreten des neuen Staatsbürgerschaftsrechts am 1. Januar 2000 war ein Anstieg der Einbürgerungszahlen zu verzeichnen (vgl. Wüst 2003: 30ff.; Rommelspacher 2002: 154).<sup>108</sup> Zwischen 1988 und 1999 haben ca. 460.000 MuslimInnen, die meisten unter ihnen türkischer Herkunft, die Möglichkeit ei-

<sup>106</sup> EG-Ausländer dagegen konnten sich auf das Gemeinschaftsrecht auf Freizügigkeit, Niederlassungsfreiheit und freie Berufswahl berufen und ungehindert aus- und einreisen. ArbeitnehmerInnen türkischer Herkunft hingegen wäre nach dem Verlassen der Bundesrepublik die Rückkehr unmöglich gewesen (vgl. Radtke 1996: 9).

<sup>107</sup> Bis 1990 wurden Einbürgerungen lediglich nach Ermessen und nach mindestens zehnjährigem Aufenthalt in Deutschland vollzogen, mit der Verabschiedung des Ausländergesetzes 1990 wurde erstmals die Möglichkeit der Anspruchseinbürgerung eingeführt. Der langjährige Aufenthalt in Deutschland blieb jedoch bis zur Verabschiedung des veränderten Staatsangehörigkeitsgesetzes 1999 Bedingung (vgl. z.B. Wüst 2003: 30). Siehe dazu auch weiter unten in diesem Abschnitt.

<sup>108</sup> Bis 1997 lag die Zahl der jährlichen Einbürgerungen deutlich unter 100.000, 1998 überstieg sie erstmals knapp diese Marge. 1999 waren bereits ca. 143.000, 2000 schließlich ein bisheriger Höchststand von fast 187.000 Einbürgerungen zu verzeichnen. Seitdem sinken die Zahlen wieder kontinuierlich ab (2001: 178.000, 2002: 154.500, 2003: knapp 141.000, 2004: ca. 127.000) (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 597 (Tab. 42); BAMF 2005b: 87).

ner Einbürgerung in Anspruch genommen. Zwischen 2000 und 2005 wurden ca. 500.000 MuslimInnen ebenfalls überwiegend türkischer Herkunft eingebürgert (vgl. Wüst 2003: 30ff.; Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 380 (Tab. 2); Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 598 (Tab. 43); eigene Berechnungen).<sup>109</sup>

Die nach den im Zuge der Arbeitsmigration nach Deutschland eingewanderten MuslimInnen nächstgrößere Gruppierung suchte ab Mitte der 1970er Jahre als *Flüchtlinge bzw. Asylsuchende* in Deutschland Schutz vor Bürgerkriegen, Verfolgung und wirtschaftlicher Not. Die Hauptherkunftsländer von Menschen muslimischen Glaubens, die im Zuge dessen ihren Weg nach Deutschland fanden<sup>110</sup>, sind der Libanon (ab 1975), der Iran (ab 1979), Afghanistan (ab 1979) sowie zuletzt Bosnien-Herzegowina (ab 1992) und der Kosovo (1999). Viele dieser Menschen, die ihren Aufenthalt in Deutschland zunächst als befristet planten, sind aufgrund der unveränderten oder weiterhin untragbaren Umstände in ihren Herkunftsländern in Deutschland geblieben; nur wenige konnten jedoch bis heute in den Besitz einer auf Dauer angelegten und gesicherten Aufenthaltsgenehmigung gelangen: Viele Flüchtlinge aus (ehemaligen) Bürgerkriegsländern leben als Geduldete oder Kontingentflüchtlinge in Deutschland, so dass ihr Verbleib von politischen Entscheidungen – entweder von Entwicklungen in ihren Herkunftsländern oder aber integrationspolitischen Entscheidungen<sup>111</sup> – abhängig ist (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 65ff.; Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 358ff., 465ff.; zur Bleiberechtsdebatte vgl. Netzwerk Migration in Europa e.V. 2006; Pro Asyl 2007a).

<sup>109</sup> Auch diese Zahlen können nur anhand der Staatsangehörigkeiten errechnet werden, die die betreffenden Personen vor ihrer Einbürgerung inne hatten. Einbezogen wurden für die Berechnung der oben genannten Zahlen Personen mit den Staatsangehörigkeiten der am stärksten vertretenen Staaten, in denen der Islam die vorrangige Religion darstellt (Türkei, Iran, Marokko, Afghanistan, ab 2002 inklusive des Irak) (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 380 (Tab. 2); Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 598 (Tab. 43); eigene Berechnungen).

<sup>110</sup> Dies ist wörtlich aufzufassen, denn durch die Einführung massiv verschärfter Konditionen auf europäischer und nationaler Ebene haben sich die Möglichkeiten einer legalen Einreise nach Deutschland stark reduziert. Die Zahl der Asylsuchenden lag 1987 noch bei ca. 57.000, stieg in den darauf folgenden Jahren aufgrund der Umwälzungen in den Ländern des ehemaligen Ostblocks sowie vermehrten Bürgerkriegen stark an und lag 1992 bei 438.000. Seit 1993, infolge der Änderung des Grundgesetzartikels 16 in Deutschland sinkt die Zahl von AsylantragsstellerInnen und lag ab 1998 deutlich unter 100.000 pro Jahr (vgl. BMI Zuwanderung 2005). Nach neuesten Angaben wurde 2006 mit lediglich 21.000 Anträgen – von denen ein minimaler Anteil von nur 0,8 Prozent zur Anerkennung führte – ein neuer Niedrigstand erreicht (vgl. BAMF 2007). Im gleichen Zuge hat die Suche nach anderen, illegalisierten Wegen der Einreise nach Deutschland genauso wie die Zahl der Personen, die keinen dauerhaft gesicherten Aufenthaltsstatus in Deutschland haben, deutlich zugenommen (vgl. Pro Asyl 2007b).

<sup>111</sup> Die prekäre Situation vieler, auch langjährig in Deutschland lebender Flüchtlinge wird vor allem durch das Fehlen einer umfassenden Bleiberechtsregelung bestimmt, über die derzeit in Deutschland diskutiert wird (vgl. Pro Asyl 2007a).

Als letzte muslimische Einwanderungsgruppe – zu deren Größe jedoch keine verlässlichen Zahlen vorliegen – nennt Lemmen Studierende und AkademikerInnen aus muslimischen Ländern (vgl. Lemmen 2000: 17).

Inzwischen ist aufgrund der bereits mehrfach erwähnten zunehmenden migrationspolitischen Restriktionen im Rahmen der legal verfügbaren Migrationswege kaum noch Neuzuwanderung von MuslimInnen zu verzeichnen. Es findet zwar weiterhin ein Zuzug insbesondere von muslimischen Flüchtlingen und AsylantragsstellerInnen, Studierenden und AkademikerInnen sowie in deutlich geringerem Maße von vertraglich befristet Beschäftigten verschiedener Berufsgruppen<sup>112</sup> (vgl. BAMF 2005a: 63ff.) sowie im Kontext von Familien- und EhegattInnennachzug statt, aber die jeweiligen Zahlen sind im Vergleich zu Beginn der 1990er Jahre sehr deutlich gesunken. Die Ende 2003 in Deutschland lebenden MuslimInnen weisen folgende nationale Hintergründe auf: Türkei 1,88 Millionen, Bosnien-Herzegowina 167.000, Irak 84.000, Iran 81.500, Marokko 80.000, Afghanistan 66.000, Libanon 47.000, Pakistan 35.000, Syrien 30.000, Tunesien 24.500 (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 562f.).

Die *sozio-ökonomische Stellung von MigrantInnen* in einer Gesellschaft ist ein bedeutender Indikator für ihre allgemeine Positionierung und ihre Lebensbedingungen insgesamt. Aktuelle Angaben über die sozio-ökonomische Situation von MuslimInnen in Deutschland zu erhalten, stellt aufgrund der eingangs dargestellten statistischen Erfassungsproblematik eine nicht ganz leicht zu erfüllende Aufgabe dar.<sup>113</sup> Angaben finden sich meist nur zu AusländerInnen insgesamt in Deutschland<sup>114</sup> bzw. beziehen sich lediglich auf bestimmte Bundesländer<sup>115</sup> oder auf die ‚türkischstämmige‘ Bevölkerung.<sup>116</sup> Da

<sup>112</sup> Dickel befasst sich ausführlich mit dem Phänomen der ‚neuen GastarbeiterInnen‘ (vgl. Dickel 2002: 241ff.).

<sup>113</sup> Hier sollen nur wenige Kennzahlen genannt werden. Die ausführliche Erfassung und Darstellung der sozio-ökonomischen Position von MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden müsste Gegenstand einer eigenen Arbeit sein.

<sup>114</sup> So z.B. in der im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) durchgeführten Studie von Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakasoglu zu Lebenssituation und Lebensorientierungen von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund (vgl. Boos-Nünning/Karakasoglu 2004), in der Repräsentativuntersuchung 2001 des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung zur Situation ausländischer Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen (vgl. BMAS 2002) oder in der 13. Shell Jugendstudie (vgl. Fischer/Fritzsche/Fuchs-Heinritz 2000).

<sup>115</sup> So z.B. die vom Zentrum für Türkeistudien in Auftrag gegebene Untersuchung zu ‚Perspektiven der Integration der türkischstämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen‘ (vgl. Goldberg/Sauer 2003) oder die Repräsentativumfrage zur Lebenssituation türkischer Berliner und Berlinerinnen des Beauf-

diese jedoch den weitaus größten Teil aller in Deutschland lebenden MuslimInnen stellen und die Anzahl von MuslimInnen aus anderen Ländern dagegen gering ist, lassen sich die zentralen Daten aus Veröffentlichungen dieser Art entnehmen. Die regelmäßig veröffentlichten Berichte der ‚Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen‘ bzw. ‚für Migration, Flüchtlinge und Integration‘<sup>117</sup> bieten ebenfalls Informationen über die sozio-ökonomische Positionierung von EinwanderInnen in Deutschland. Diese sind jedoch nur z.T. nach Herkunftsländern aufgeschlüsselt und lassen daher nur begrenzt spezifische Aussagen über MuslimInnen zu. Untersuchungen über MuslimInnen<sup>118</sup> dagegen finden sich in einer Veröffentlichung des Bundesministeriums des Inneren: Wie der überwiegende Teil der hier genannten Studien sind dies jedoch explorative Studien mit kleiner Fallzahl, die daher keine repräsentativen Aussagen liefern können (vgl. Worbs/Heckmann 2003: 137).

Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, dass sich die Untersuchungsergebnisse meist tatsächlich auf ‚AusländerInnen‘ beziehen, Eingebürgerte jedoch nicht berücksichtigen (vgl. Zwick 2006). Im Zuge der Erhebung des Mikrozensus 2005 wurde erstmals nach dem Migrationshintergrund der betreffenden Bevölkerungsgruppen gefragt: Leider zieht sich das Kriterium des ‚Migrationshintergrundes‘ jedoch nicht systematisch durch alle erhobenen Daten, so dass eine umfassende, die Differenzierung der Lebensverhältnisse zwischen Deutschen, ‚Nichtdeutschen‘ (= ‚AusländerInnen‘) und Eingebürgerten wiederum nicht möglich ist (vgl. Mikrozensus 2005). Eine vom nordrhein-westfälischen Integrationsministerium in Auftrag gegebene Sonderauszählung des Mikrozensus kann daher erstmals auf die sozio-ökonomische Besserstellung von Eingebürgerten im Vergleich zu Personen ohne deutsche Staatsangehörigkeit verweisen (vgl. Santel 2006). Da jedoch dabei wiederum nicht zwischen MuslimInnen und Angehörigen anderer Glaubensrichtungen unterschieden wurde, führt die Berücksichtigung dieser Sonderauszähl-

---

tragten für Integration und Migration des Senats von Berlin (vgl. Beauftragte für Integration und Migration des Senats von Berlin 2002).

<sup>116</sup> So verschiedene Untersuchungen des Zentrums für Türkeiforschung wie z.B. die bereits erwähnte Studie von Martina Sauer und Andreas Goldberg (vgl. Goldberg/Sauer 2003) oder auch diejenige Özcan (vgl. Özcan 2004). Vergleichende Zahlen zur Arbeitsmarktposition von TürkInnen in Deutschland und den Niederlanden finden sich bei Dagevos et al. (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a).

<sup>117</sup> Die Umbenennung der Beauftragten erfolgte 2002.

<sup>118</sup> Z.B. Worbs/Heckmann (vgl. Worbs/Heckmann 2003) und Brettfeld/Wetzels (vgl. Brettfeld/Wetzels 2003): Erstere zielen auf die Erhebung der Prägekraft von Religion im Alltag; die Erhebung der Lebenssituationen ist daher sekundär und lediglich auf Nürnberg bezogen (vgl. Worbs/Heckmann 2003: 138); Letztere untersuchen aus kriminologischer Perspektive den Zusammenhang zwischen der Ausprägung religiöser Bindungen und der Gewalteinrichtung bzw. aktiver Gewaltdelinquenz bei Jugendlichen unterschiedlicher Bekenntnisse (vgl. Brettfeld/Wetzels 2003: 1).



lung an dieser Stelle nicht weiter: Das Problem, spezifische Daten zur sozio-ökonomischen Lage von MuslimInnen zu erhalten, bleibt daher bestehen.<sup>119</sup>

Zentrales Ergebnis z.B. der Studie Özcan<sup>120</sup> ist es, dass sich die sozio-kulturelle und wohnräumliche Situation ‚türkischstämmiger‘ EinwanderInnen und ihrer Nachkommen zwar seit einigen Jahren verbessert, in Bezug auf ihre sozio-ökonomische Stellung und insbesondere ihre Position auf dem Arbeitsmarkt dagegen bis heute starke Defizite gegenüber der deutschen Bevölkerung bzw. EinwanderInnen aus anderen wichtigen ehemaligen Anwerbestaaten festzustellen sind. Sie sind deutlich häufiger als die Mitglieder von Vergleichsgruppen und sogar überwiegend<sup>121</sup> als an- oder ungelernete Arbeitskräfte beschäftigt, so dass auch ihr durchschnittliches Einkommen deutlich unter dem der Vergleichsgruppen liegt.<sup>122</sup> EinwanderInnen türkischen Hintergrunds in Deutschland weisen zudem – wiederum im Vergleich zu Deutschen ohne Migrationshintergrund und EinwanderInnen aus anderen ehemaligen Anwerbestaaten – eine auffällig schlechtere Bildungsstruktur<sup>123</sup> auf, sind deutlich seltener im Besitz einer abgeschlossenen formalen Berufsausbildung<sup>124</sup> und sind infolgedessen deutlich häufiger von Arbeitslosigkeit<sup>125</sup>

<sup>119</sup> Dass es auch in 2007 noch an Datenbeständen zur Integration von MuslimInnen in Deutschland fehlt, zeigt auch die Tatsache, dass die im September 2006 konstituierte Islamkonferenz anlässlich ihrer zweiten Zusammenkunft im Mai 2007 die Erhebung von konkreten Daten über MuslimInnen in Deutschland und ihre ‚bisher erbrachten Integrationsleistungen‘ (Gaserow 2007b) als anstehende Aufgabe formulierte.

<sup>120</sup> Özcan erstellte im Auftrag des Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration ein Gutachten zur ‚sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Integration der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland‘ (vgl. Özcan 2004).

<sup>121</sup> 2000 waren 61 Prozent aller in Deutschland lebenden EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund als an- oder ungelernete Arbeitskräfte beschäftigt (andere Anwerbeländer: 46 Prozent, Deutsche 13 Prozent) (vgl. Özcan 2004: 12).

<sup>122</sup> Das Nettoeinkommen der in Deutschland lebenden EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund (genauso wie das von Personen aus anderen Anwerbeländern) lag etwa bei 80 Prozent desjenigen der deutschen Bevölkerung (vgl. Özcan 2004: 17).

<sup>123</sup> Besonders auffällig ist die Differenz zwischen den Eingewanderten mit türkischem Hintergrund und den Vergleichsgruppen in Bezug auf die Zahl derer, die im Jahr 2000 ohne Schulabschluss sind (mit türkischem Hintergrund: 26 Prozent, andere Anwerbeländer: 14 Prozent, Deutsche: 1 Prozent). Interessanterweise ähneln diese Zahlen sehr den Angaben für die derzeit 25-Jährigen: Auch bei Angehörigen dieser Alterskohorte, die zu einem ganz überwiegenden Teil in Deutschland geboren und schulisch sozialisiert worden sind, verbleiben fast 20 Prozent der Personen mit türkischem Hintergrund, dagegen nur 9 Prozent der Personen mit einem in anderen ehemaligen Anwerbeländern gelegenen Hintergrund und nur 1 Prozent der Deutschen ohne Schulabschluss (vgl. Bildungsbericht 2006: 148; Söhn/Özcan 2006: 111f.). Auch die Anteile derjenigen, die eine (Fach-)Hochschulreife erlangen konnten, unterscheiden sich deutlich (mit türkischem Hintergrund: 7 Prozent, andere Anwerbeländer: 12 Prozent, Deutsche: 23 Prozent). Den deutlichen Bildungsrückstand von Kindern und Jugendlichen mit migrantischem und insbesondere türkischem Hintergrund dokumentieren auch Söhn/Özcan (vgl. Söhn/Özcan 2006) sowie der aktuelle Report der *International Crisis Group* (vgl. ICG 2007: 23).

<sup>124</sup> Die ab 1961 angeworbenen Arbeitskräfte aus der Türkei besaßen zu einem deutlich größeren Anteil als die aus anderen Ländern angeworbenen Arbeitskräfte keine formelle Berufsausbildung (2000: Erste Generation mit türkischem Hintergrund: 82 Prozent, andere Anwerbeländer: 59 Prozent); auch in der zweiten Generation sind die Unterschiede zu beiden Vergleichsgruppen noch relevant (2000: Zweite Generation mit türkischem Hintergrund: 55 Prozent, andere Anwerbeländer: 27 Prozent, Deutsche: 15 Prozent) (vgl. Özcan 2004: 28ff.). Nach Angaben der Bundesbeauftragten für Migration, Flüchtlinge

betroffen. Zwar zeigt eine Differenzierung der Zahlen nach Einwanderungsgenerationen mit türkischem Hintergrund in Deutschland, dass sich die sozio-ökonomische Stellung der zweiten im Vergleich zur ersten Generation bereits verbessert hat<sup>126</sup>, die Unterschiede zu den genannten Vergleichsgruppen bleiben jedoch trotzdem relevant (vgl. Bildungsbericht 2006: 148ff., 159f., 178f.; Özcan 2004: 13f.).

Dagevos, Euwals et al. verfolgen in ihrer 2006 erschienenen Studie das Ziel, die Arbeitsmarktposition von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund in Deutschland und den Niederlanden systematisch zu vergleichen (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a). Teilziel der Untersuchung, die ihre Daten für den deutschen Kontext aus dem Sozio-Ökonomischen Panel (2002), bezieht, ist der Vergleich der Arbeitsmarktposition von EinwanderInnen mit türkischen Hintergrund mit derjenigen von Angehörigen der deutschen Mehrheitsgesellschaft. In Ermangelung umfassender Daten zur sozio-ökonomischen Positionierung von MuslimInnen sollen die relevanten Kennzahlen dieser Studie für den direkten Vergleich zwischen EinwanderInnen türkischen Hintergrunds in Deutschland und den Niederlanden genutzt werden.<sup>127</sup> Als relevante Kennzahlen für die Arbeitsmarktposition einer Gruppierung nennen Dagevos et al. drei Indikatoren: Ihre Beschäftigungsquote<sup>128</sup>, das Innehaben einer festen Anstellung und den Berufsstatus<sup>129</sup>.

Die Beschäftigungsquote liegt für EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund in Deutschland insgesamt bei 47,2 Prozent, bei Angehörigen der deutschen Mehrheitsge-

---

und Integration sind sogar noch in 2002 47,2 Prozent der selbstständig Beschäftigten und 56,3 Prozent der abhängig Beschäftigten mit türkischer Staatsangehörigkeit ohne formalen Berufsabschluss (Deutsche: 7,1 Prozent/9,4 Prozent; Italiener: 34,2 Prozent/46,5 Prozent) (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 580 (Tab. 23)). Zudem weisen türkische Jugendliche im Vergleich zu Jugendlichen aus andere europäischen ehemaligen Anwerbestaaten seit 2001 die niedrigste Ausbildungsquote auf (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 574 (Tab. 16)).

<sup>125</sup> Bereits seit den 1970er Jahren liegt die Arbeitslosenquote der EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund durchgängig deutlich über der der deutschen Bevölkerung und auch über derjenigen von Personen aus anderen Anwerbeländern. Dies gilt sowohl für die erste als auch für die zweite Generation (vgl. Özcan 2004: 19f.).

<sup>126</sup> Dies zeigt z.B. der sinkende Anteil un-/angelernter Arbeitskräfte in 2000: Er beträgt für die erste Generation 71 Prozent, für die zweite Generation jedoch nur noch 44 Prozent (vgl. Özcan 2004: 13).

<sup>127</sup> Die Tatsache, dass der überwiegende Teil der in Deutschland lebenden MuslimInnen einen türkischen Migrationshintergrund besitzt, rechtfertigt ein solches Vorgehen zwar, kann einem Anspruch an Genauigkeit jedoch nicht genügen. Für die in diesem Kapitel angestrebten zentralen Aussagen sind die genannten Daten jedoch ausreichend aussagekräftig.

<sup>128</sup> Die Beschäftigungsquote bezeichnet den Anteil der 17-65-jährigen einer Gruppierung, die zwölf oder mehr Stunden pro Woche arbeiten.

<sup>129</sup> In der Bemessung des Berufsstatus richten sich Dagevos et al. nach der Skalierung des *International Socio-Economic Index of Occupational Status* (ISEI). Gemessen an dem für sie erforderlichen Bildungsniveau und dem Einkommen, das sie erbringen, kann für jede berufliche Tätigkeit danach ein Berufsstatus ermittelt und können berufliche Tätigkeiten hierarchisch angeordnet werden. Die Skala umfasst Werte von 10 (niedrig) bis 90 (hoch) (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 54f.).

sellschaft dagegen mehr um 20 Prozentpunkte höher, d.h. bei 67,6 Prozent.<sup>130</sup> In besonders benachteiligter Position gegenüber der deutschen Vergleichsgruppe befinden sich Frauen und Ältere (50-65 Jahre); wenig Differenzen zeigen sich dagegen bei Männern und bei Jüngeren (17-24 Jahre). Für die Gruppe der Niedrigqualifizierten liegt die Beschäftigungsquote von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund sogar über der der deutschen Vergleichsgruppe (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 46f.). Ein recht großer Anteil von 86,3 Prozent aller EinwanderInnen türkischen Hintergrunds in Deutschland, die sich in einem Arbeitsverhältnis befinden, haben eine feste Anstellung. Dies gilt insbesondere für ältere ArbeitnehmerInnen (100 Prozent), in deutlich geringerem Maße jedoch für jüngere ArbeitnehmerInnen (52,7 Prozent). Die Differenzen zu den deutschen Vergleichsgruppen sind jedoch gering (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 51f.). Der Berufsstatus von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund liegt in Deutschland deutlich unter dem der deutschen Vergleichsgruppe (34,0 zu 47,0). Besonders ausgeprägt sind die Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen bei älteren ArbeitnehmerInnen (30,3 zu 47,7) und bei hoch Qualifizierten (43,3 zu 59,8) (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 54f.).

Für alle von Dagevos, Euwals et al. untersuchten Kennzahlen ist also eine deutlich benachteiligte Positionierung von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund zu Angehörigen der deutschen Mehrheitsgesellschaft festzustellen.

So vielfältig die Ursachen<sup>131</sup> der benachteiligten sozio-ökonomischen Stellung von Menschen mit türkischem Migrationshintergrund und damit des überwiegenden Teils der in Deutschland lebenden MuslimInnen auch sind: Von grundlegender Bedeutung ist das bereits mehrfach erwähnte Selbstverständnis Deutschlands als Nicht-Einwanderungsland. Die damit einher gehenden exkludierenden Strukturen resultieren aus migrations- und integrationspolitischen Regelungen, Maßnahmen, Entscheidungen

---

<sup>130</sup> Der *European Monitoring Center on Racism and Xenophobia* (EUMC) nennt sogar Werte, nach denen die Beschäftigungsquoten von EinwanderInnen türkischen Hintergrunds in Deutschland zwischen 15 und 40 Prozent unter denen von Deutschen liegen (vgl. EUMC 2006: 45ff.).

<sup>131</sup> Dazu gehören so unterschiedliche Aspekte wie das hoch selektive Bildungssystem Deutschlands, der hochschwellige Zugang zur deutschen Staatsbürgerschaft und zum deutschen Arbeitsmarkt, der Wegfall von Arbeitsplätzen im industriellen Sektor etc. Eine ausführliche Analyse beeinflussender Faktoren liefert die bereits genannte aktuelle Studie von Dagevos, Euwals et al. (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a). Diesen Aspekten soll jedoch an dieser Stelle genauso wenig nachgegangen werden wie der Frage nach dem Einfluss einer rassistischen Gesellschaftsstrukturierung und rassistischer Bevölkerungsreinstellungen auf die (sozio-ökonomische) Positionierung muslimischer EinwanderInnen in Deutschland.

und Debatten, die Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland lange Zeit im Sinne ihrer ökonomischen Verwertbarkeit kategorisierten und infolge dessen soziale Ungleichheitsstrukturen im Vergleich zur deutschen Bevölkerung (re-)produzierten. Aufgrund des Selbstverständnisses Deutschlands als ‚Abstammungsnation‘ wurden und werden Menschen mit Migrationshintergrund – insofern sie keine deutsche Volkszugehörigkeit vorweisen können oder durch ein Einbürgerungsverfahren die deutsche Staatsangehörigkeit erlangten – grundlegend als Nicht-Dazugehörige begriffen, erfahren jedoch je nach Zuwanderungsgruppenzugehörigkeit auch eine deutlich unterschiedliche Behandlung von Seiten des deutschen Staates z.B. in Bezug auf den Zugang zu Arbeitsmarkt und Aufenthaltssicherheit. Die Gruppe der MuslimInnen, die die größtenteils im Zuge von Arbeitsmigration und Familienzusammenführung nach Deutschland eingewanderten und deren Nachkommen umfasst, ist in Bezug auf ihren politischen Status überwiegend zwischen privilegierteren so genannten EU-AusländerInnen und benachteiligteren geduldeten und illegalisierten Flüchtlingen positioniert (vgl. Geiger 2002). Dies zeigt sich auch bezüglich ihrer staatsbürgerlichen Situation: Lediglich ein Anteil von ca. 20 Prozent ist im Besitz eines deutschen Passes und kann dadurch gleichberechtigt am politischen, kulturellen und ökonomischen Leben teilhaben. Ein weitaus größerer Teil der in Deutschland lebenden MuslimInnen jedoch sieht sich einer aufenthaltsrechtlich und zudem oft sozio-ökonomisch unsicheren Situation gegenüber.<sup>132</sup> Dies verweist darauf, dass MuslimInnen in Deutschland zu den so genannten ‚nicht-privilegierten‘ MigrantInnengruppen zählen: Da Arbeitsmigration, Flucht und Asylsuche – im Gegensatz zur Einwanderung von Nachkriegs-Flüchtlingen bzw. -Vertriebenen und so genannten ‚(Spät-)AussiedlerInnen‘<sup>133</sup> – über lange Jahre nicht als *definitive* Ein-

<sup>132</sup> Auch wenn dieser nicht unmittelbar ist, so besteht doch meist ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten einer prekären Lebenssituation: ein aufenthaltsrechtlich unsicherer Status *bedingt* zwar sicher nicht eine sozio-ökonomisch benachteiligte Position, wirkt aber als starke ‚Bremse‘ hinsichtlich des (Aus-) Bildungsweges, der beruflichen und sonstiger Perspektiven und muss v.a. als immenses Motivationshemmnis betrachtet werden. Zudem sind die Chancen einer Integration in den regulären Arbeitsmarkt für Menschen mit unsicherem Aufenthaltsstatus nachweislich äußerst gering. Dies zeigen insbesondere Veröffentlichungen zur Lebenssituation geduldeter Flüchtlinge in Deutschland (vgl. z.B. BT-Drucksache 16/307 2005) sowie zum so genannten ‚Bleiberechtskompromiss‘ (vgl. Pro Asyl 2007a). Nach Dagevos, Euwals et al. steht die sozio-ökonomische Positionierung von EinwanderInnen in Deutschland – mehr noch als in den Niederlanden – von jeher in engem Zusammenhang mit dem aufenthaltsrechtlichen Status: Der Nachweis eines Arbeitsverhältnisses und eines ausreichenden Einkommens war und ist erforderlich z.B. für die Verlängerung befristeter Aufenthaltstitel, für die Erlangung unbefristeter Aufenthaltstitel oder für Familiennachzug (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 77).

<sup>133</sup> Nach dem Bundesvertriebenengesetz (BVFG) wurden die betreffenden Migrationswilligen bis zum 31.12.1992 als ‚AussiedlerInnen‘ und ab dem 1.1.1993 als ‚SpätaussiedlerInnen‘ bezeichnet. (Spät-)AussiedlerInnen, d.h. Angehörige deutscher Minderheiten in Ost(mittel)europa und/oder Südosteuropa, die nach Deutschland migrieren wollen, genießen in Deutschland mit Verweis auf ihre deutsche

wanderung anerkannt wurde, sind ArbeitsmigrantInnen, ihre EhegattInnen und Nachkommen sowie Flüchtlinge und Asylsuchende in Deutschland vergleichsweise stärker rechtlich, politisch sowie z.T. auch sozial marginalisiert (vgl. Motte/Ohliger/von Oswald 1999: 19f.). Um die gesellschaftliche Positionierung von MuslimInnen im Einwanderungsland Deutschland klarer skizzieren zu können, ist infolge dessen ein kurzer Überblick über die Grundzüge und Kerngedanken der migrations- und integrationspolitischen Regelungen erforderlich, denen sie seit den 1950er Jahren unterworfen waren und heute noch sind.

Nach Bade (2001) und Geiger (Geiger o.J.) lässt sich die deutsche ‚Ausländerpolitik‘<sup>134</sup> entlang ihrer jeweiligen Kerngedanken und Ausrichtungen in verschiedene Phasen einteilen: Geiger zufolge sind die unmittelbar auf die Gründung der Bundesrepublik Deutschland folgenden Jahre 1949-1955 als *Phase 0* zu begreifen. In dieser Zeit werden zum einen die Rechtsnormen für die Zuwanderung und die Beschäftigungsaufnahme von Seiten ausländischer Arbeitskräfte festgesetzt<sup>135</sup> und zum anderen wird die grundsätzliche Entscheidung getroffen, zur Deckung des kriegsbedingten Arbeitskräftemangels<sup>136</sup> den deutschen Arbeitsmarkt für Arbeitskräfte aus dem Ausland zu öffnen (vgl. Geiger o.J.: 1). Entsprechend folgt zunächst von 1955 bis 1973 die *Anwerbephase* oder *Gastarbeiterperiode*: Auf der Basis bilateraler Vereinbarungen mit verschiedenen Mittelmeeranrainern<sup>137</sup> wurden insbesondere ‚junge Männer im arbeitsfähigen Alter‘

---

Volkszugehörigkeit (nach Art. 116 Abs. 1 GG) ähnliche Zuwanderungserleichterungen wie Angehörige ehemaliger Kolonialgebiete in den Niederlanden. Bade und Oltmer sowie ein Überblick des Bundesministeriums des Inneren zur Zuwanderung nach Deutschland befassen sich genauer mit der gesetzlichen Regelung der Zuwanderung von (Spät-)AussiedlerInnen sowie mit den entsprechenden Zuwanderungszahlen (vgl. Bade/Oltmer 2004: 117ff.; BMI Zuwanderung 2005). Durch die Notwendigkeit der ‚deutschen Volkszugehörigkeit‘ sind unter den anerkannten (Spät-)AussiedlerInnen eher keine MuslimInnen zu verzeichnen. Genaue Angaben sind jedoch kaum zu finden (zur soziodemographischen Struktur von (Spät-)AussiedlerInnen vgl. Bade/Oltmer 2004: 119ff.; zu ihrer Sonderstellung unter den verschiedenen Einwanderungsgruppen in Deutschland vgl. Geiger 2002).

<sup>134</sup> Dass dieser Begriff bis in die 1990er Jahre hinein offizielle Verwendung fand, verweist bereits auf die grundsätzliche Ausrichtung dieses Politikbereiches in Deutschland. In den Niederlanden dagegen wird der entsprechende niederländische Begriff – ‚buitenlanders‘ – in offiziellen politischen Leitlinien kaum, im Alltagsdiskurs dagegen sehr wohl gebraucht; offiziell werden vielmehr die ebenfalls umstrittenen Begriffe ‚Minderheit‘ und ‚ethnische Gruppe‘ benutzt (vgl. Leiprecht 1994). Ein systematischer Vergleich der in Deutschland und den Niederlanden verwandten Begriffe wäre sicherlich weiterführend, kann aber an dieser Stelle nicht geleistet werden.

<sup>135</sup> 1951 wird die Ausländerpolizeiverordnung aus dem Jahre 1938 für wiederverwendbar erklärt, 1952 folgt dann die Wieder-Inkraftsetzung der ‚Verordnung über ausländische Arbeitnehmer‘ von 1938 (vgl. Geiger o.J.: 1).

<sup>136</sup> Dieser Arbeitskräftemangel entstand im Zuge des wirtschaftlichen Aufschwungs im Nachkriegsdeutschland auf Grund erhöhter Ausbildungs- und verkürzter Arbeitszeiten, der Herabsetzung des Rentenalters etc. trotz der Einwanderung einer großen Zahl von deutschstämmigen Flüchtlingen und Vertriebenen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit nach Deutschland zurückkehrten bzw. einwanderten (vgl. Motte/Ohliger/von Oswald 1999: 15; Dickel 2002: 228).

<sup>137</sup> Anwerbevereinbarungen wurden insgesamt mit folgenden Staaten getroffen: Italien (1955), Spanien

angeworben, deren Aufenthalt in Deutschland im Sinne des so genannten ‚Rotationsprinzips‘ als kurz- bis mittelfristiger gedacht war und ausschließlich unter arbeitsmarktpolitischer Perspektive betrachtet wurde (vgl. Dickel 2002: 228ff.; Bade 2001: 52; Geiger o.J.: 1). Bereits zu Beginn der 1970er Jahre zeigten sich erste Anzeichen der sozialen Folgeprobleme dieser Einwanderungsbewegung: Der Aufenthalt der angeworbenen Arbeitskräfte verstetigte sich, Familienangehörige zogen nach, gleichzeitig traten jedoch im Zuge der wirtschaftlichen Rezession ein Anstieg der Arbeitslosenzahlen und damit einhergehend eine Zunahme von sozialer Unzufriedenheit und einsetzender rassistischer Übergriffe auf (vgl. Dickel 2002: 228). Infolgedessen wurde zum 23.11.1973 ein Anwerbestopp für so genannte Nicht-EG-AusländerInnen beschlossen: Seit 1960, dem ersten Jahr der Vollbeschäftigung bis zum Ausbruch der Wirtschaftskrise 1973 war die ausländische Erwerbsbevölkerung in der Bundesrepublik von rund 280.000 auf circa 2,6 Millionen Menschen angewachsen (vgl. Bade 2001: 53). In diese Phase fiel auch die Neukonzeption des Ausländerrechtes (28. April 1965), das die bis dahin gültige Ausländerpolizeiverordnung von 1938 ablöste und – in konsequenter Umsetzung des arbeitsmarktorientierten Rotationsprinzips und der Bestätigung des Grundsatzes, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei – sehr rigide Bestimmungen zur Vergabe von Aufenthaltstiteln an ‚Nicht-EG-AusländerInnen‘<sup>138</sup> bei gleichzeitiger zunehmender Freizügigkeit für ‚EG-AusländerInnen‘ vorsah (vgl. Dickel 2002: 229ff.). Daran wird deutlich, dass in Zeiten der ökonomischen Krise, in denen der ‚ökonomische Nutzen‘ ausländischer Arbeitskräfte nicht mehr per se als gegeben angesehen wird, das Kriterium der ‚Zugehörigkeit‘ in den Vordergrund tritt und Differenzen im Umgang mit EinwanderInnen verschiedener Herkünfte begründet (vgl. Geiger 2003: 5). Die beiden Leitlinien ‚ökonomischer Nutzen‘ und ‚Zugehörigkeit‘, entlang derer die ‚AusländerInnenpolitik‘ in der ‚Abstammungsnation‘ Deutschland gestaltet sowie damit einher gehende Debatten geführt wurden, waren also bereits im Verlauf der 1970er Jahre präsent. Im weiteren Verlauf dieses Überblicks wird sich zeigen, dass sie bis in die späten 1990er

---

und Griechenland (1960), Türkei (1961), Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968) (vgl. Bade 2001: 53; Dickel 2002: 228).

<sup>138</sup> Dickel verweist darauf, dass sich bereits zu dieser Zeit aufgrund der ersten Freizügigkeitsregelungen für Angehörige von EG-Staaten und der sehr restriktiven Bestimmungen für Angehörige von so genannten Drittstaaten ein arbeitsmarktpolitisches ‚Zwei-Klassen-System‘ abzeichnete (vgl. Dickel 2002: 230). Da türkische ArbeitnehmerInnen bereits 1973 die größte Gruppe der so genannten ‚Nicht-EG-AusländerInnen‘ darstellten, ist davon auszugehen, dass einschränkende Maßnahmen gegenüber ‚Nicht-EG-AusländerInnen‘ immer auch auf türkische ArbeitnehmerInnen und deren Familienangehörige zielten.

Jahre prägend waren und erst im Zuge der Debatten um ein Zuwanderungsgesetz eine Infragestellung erfuhren und punktuell an Bedeutung verloren.

Nach dem Anwerbestopp und angesichts der Wirtschaftskrise Mitte der 1970er Jahre war die deutsche ‚AusländerInnenpolitik‘ der folgenden *zweite Phase* von 1973 bis 1979 von drei Grundgedanken geprägt: Angesichts der trotz des Anwerbestopps aufgrund von nachziehenden Familienangehörigen und ‚natürlichem Bevölkerungswachstum‘ beständig wachsenden ausländischen Wohnbevölkerung standen die Begrenzung weiteren Zuzugs (z.B. durch Einschränkungen des Familiennachzugs ab Mitte der 1970er Jahre) sowie Maßnahmen zur ‚Rückkehrförderung‘<sup>139</sup> im Zentrum politischer Bemühungen und Debatten. Ausgerechnet der Anwerbestopp hatte durch den in der Folge einsetzenden Nachzug von Familienangehörigen, die nicht in den Arbeitsmarkt integriert werden konnten, den von staatlicher Seite unerwünschten Wandel von der Arbeitswanderung über Daueraufenthalte zur realen Einwanderung mit fester Bleibeabsicht unterstützt. Ungeachtet dessen begriff sich die Bundesrepublik weiterhin als ‚Aufenthaltsland‘ und nicht als ‚Einwanderungsland‘ (vgl. Heßler 1993). Gleichzeitig wuchs die Einsicht in die Notwendigkeit, die Integration der bereits in Deutschland lebenden ausländischen ArbeitnehmerInnen zu fördern (z.B. durch aufenthaltsrechtliche Reformen wie den ‚Verfestigungserlass‘<sup>140</sup> vom Oktober 1978) (vgl. Dickel 2002: 233; Bade 2001: 53). Dieser Einsicht war auch die Berufung Heinz Kühns (SPD) als erstem ‚Beauftragten der Bundesregierung für die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen‘ 1978 geschuldet. Maßgeblich durch ein von ihm verfasstes Memorandum (das so genannte ‚Kühn-Memorandum‘, vgl. Kühn 1979) geprägt, folgte ab 1979/1980 eine dritte Phase der deutschen ‚AusländerInnenpolitik‘, in der Debatten um verschiedene Integrationskonzepte zu verzeichnen waren. Entgegen dem politischen Mainstream konstatierte das ‚Kühn-Memorandum‘ eine unumkehrbare Einwanderungsbewegung nach Deutschland und stellte fest, ‚GastarbeiterInnen‘ seien zu ‚EinwanderInnen‘ geworden, die eine Rückkehr in ihre Herkunftsländer aus verschiedenen Gründen nicht mehr in Betracht zögen (vgl. Kühn 1979: 15). Folgerichtig plädierte Kühn für die Abkehr von der ausschließlich arbeitsmarktorientierten Vorstellung einer ‚Integration auf Zeit‘, für die stärkere Berücksichtigung der gesellschaftspolitischen Aspekte der Einwanderung und für ein integrationspolitisches ‚Maßnahmenbündel (...), das den

---

<sup>139</sup> Kritische Anmerkungen zum Begriff der ‚Rückkehrhilfe‘ finden sich in der frühen Medienanalyse zur ‚Ausländerberichterstattung‘ von Geiger (vgl. Geiger 1985: 283).

<sup>140</sup> Durch den so genannten Verfestigungserlass wird 1978 erstmals die Möglichkeit der Erlangung einer unbefristeten Aufenthaltserlaubnis oder -berechtigung geschaffen (vgl. Dickel 2002: 233).

Bleibewilligen die Chance zu einer vorbehaltlosen und dauerhaften Eingliederung ermöglicht.“ (Kühn 1979: 16; vgl. auch Kühn 1979: 2ff., 12f.; Geiger 2002; Dickel 2002: 233) Mit Vorschlägen wie der Einführung eines ‚Optionsrechts auf Einbürgerung‘ für in Deutschland geborene Jugendliche (vgl. Kühn 1979: 16, 45) sowie eines kommunalen Wahlrechts für in Deutschland lebende InhaberInnen nicht-deutscher Staatsangehörigkeiten (vgl. Kühn 1979: 44ff.) beinhaltete das Memorandum integrationspolitisch progressive Anregungen, die Ende der 1970er Jahre bei politischen EntscheidungsträgerInnen auf Bundesebene kaum Unterstützung fanden (vgl. Geiger 2002; Mansel/Monz 2004).<sup>141</sup> Mit ihren Beschlüssen blieb die Bundesregierung 1980 weit hinter den Vorschlägen Kühns zurück und behielt die grundsätzliche Arbeitsmarktorientierung im Bereich der ‚AusländerInnenpolitik‘ bei (vgl. Bade 2001: 54f.). Rommelspacher bezeichnet die deutsche ‚Einwanderungspolitik‘ bis in die 1980er Jahre hinein als ‚Politik der doppelten Negation‘:

„Die einen [die ‚deutschstämmigen‘ Flüchtlinge und Vertriebenen, Anm. D.M.] waren keine richtigen EinwanderInnen, weil sie ja Deutsche waren, und die anderen waren keine, weil sie ja nur Gäste waren und wieder gehen würden. Deutschland konnte so von sich das Bild eines ethnisch homogenen Staates weiter pflegen und aus dieser Logik heraus über Jahrzehnte kontrafaktisch behaupten, Deutschland sei kein Einwanderungsland.“ (Rommelspacher 2002: 152f.)

Für den Gegenstandsbereich der vorliegenden Arbeit ist jedoch vor allem interessant, dass sich im Zuge der vehementen Debatten um Integration und Integrationskonzepte gegen Ende 1970er Jahre neue Kriterien der Bestimmung von Zugehörigkeit als relevant erwiesen: Allein das Handeln der einwandernden Personen, ihre ‚Integrationswilligkeit‘ und ‚Integrationsfähigkeit‘ bestimmten die Möglichkeiten, Aufnahme in der bundesdeutschen Gesellschaft zu finden, so eine Position innerhalb dieser Debatten, die umstritten war, aber zunehmend AnhängerInnen fand. Ob EinwanderInnen beides zur Verfügung stand (bzw. stehen konnte), wurde als abhängig von ihrer ‚kulturellen Zugehörigkeit‘ begriffen: Waren sie Mitglieder einer ‚uns nahestehenden‘, westeuropäischen Kultur, galten sie als grundsätzlich integrationsfähig und überwiegend integrationswillig; hatten sie jedoch einen ‚uns ganz fremden‘, arabischen, nordafrikanischen oder türkischen ‚kulturellen Hintergrund‘, wurde Zuwandernden beides prinzipiell und quasi-naturgemäß abgesprochen (vgl. Geiger 2002; Geiger 2003: 7). Mit dieser Argumentation hielt der Begriff der naturalisierten kulturellen Differenz Einzug in die ‚ausländer-‘ und integrationspolitischen Debatten in Deutschland und ist seitdem als ein organisie-

<sup>141</sup> Diese sollten erst 20 Jahre später, im Zuge der Debatten um ein Zuwanderungsrecht und die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts Ende der 1990er Jahre, auf neues Interesse stoßen (vgl. Geiger 2002).



rendes Prinzip der In- und Exklusion von EinwanderInnen in Bezug auf die deutsche Gesellschaft abrufbar.<sup>142</sup>

Der Übergang von der beschriebenen dritten Phase der Auseinandersetzung über Integrationskonzepte zur nächsten, ganz im Zeichen der Zuwanderungsbegrenzung stehenden *vierten Phase* zu Beginn der 1980er Jahre markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der deutschen ‚AusländerInnenpolitik‘ und der damit einher gehenden Debatten. Bade beschreibt eindrücklich das ‚Eröffnungsszenario‘ dieser Phase:

„Das Eröffnungsszenario dazu boten die Entdeckung der Einwanderungssituation bei wachsendem Unbehagen an der Konzeptionslosigkeit in der Ausländerpolitik, anhaltende Wirtschaftskrise, hohe und steigende Arbeitslosigkeit, ein starker Anstieg der Zahl von asylsuchenden Flüchtlingen und eine zu Horrorvisionen verzerrte Asyldiskussion 1980/81. Mangelnde Transparenz und Irritation, soziale Angst und Empörung über den Mangel an Perspektiven in der Ausländerpolitik steigerten noch die Abwehrhaltungen in der Öffentlichkeit, die die Parteien wiederum in ihr Interessenskalkül einzubeziehen suchten. Ergebnis war eine ausgesprochene Frustrations-Aggressions-Spirale zwischen Parteien und Wählern zu Lasten der ausländischen Betroffenen“ (Bade 2001: 56).

Entsprechend standen die 1980er Jahre zum einen im Zeichen der Begrenzungspolitik (Beschränkung des Familiennachzugs, Maßnahmen zur Rückkehrförderung, Einführung eines Visumzwangs für Einreisende aus der Türkei etc.). Da gleichzeitig – wie bereits im Zuge vergangener ökonomischer Krisenzeiten – eine massive Politisierung und Emotionalisierung des Themenbereichs ‚AusländerInnenpolitik‘ festzustellen war, die nun insbesondere durch die zunehmende Einbeziehung und Instrumentalisierung der Asylpolitik sichtbar wurde, konnten sich politische EntscheidungsträgerInnen bei ihrer Suche nach immer neuen Möglichkeiten, dem ‚wachsenden Zuwanderungsdruck‘ begrenzend zu begegnen, der Zustimmung weiter Teile der deutschen Bevölkerung sicher sein (vgl. Bade 2001: 57f.). Wie die von Beginn der 1980er Jahre an vehement geführte Debatte vor allem um den ‚Missbrauch des Asylrechts‘ zeigt, war die Vorstellung eines ‚ökonomischen Nutzens‘ ausländischer ArbeitnehmerInnen ab Anfang der 1980er Jahre der Idee des ‚ökonomischen Schadens‘ für die deutsche Wirtschaft und die deutsche Gesellschaft durch EinwanderInnen gewichen.

In Bezug auf den neben Zuzugsbegrenzung und Rückkehrförderung dritten Grundgedanken dieser vierten Phase der deutschen ‚AusländerInnenpolitik‘ dagegen, der Inte-

---

<sup>142</sup> Auch das von zahlreichen deutschen HochschullehrerInnen unterzeichnete *Heidelberger Manifest* (1982) warnte mit einer ähnlichen sozio-biologistischen Argumentation vor der drohenden ‚Überfremdung des deutschen Volkes‘ und forderte Rückkehrmaßnahmen für MigrantInnen als ‚ökologische Entlastung‘ der Bundesrepublik (vgl. Heidelberger Kreis 1982).

gration bereits in Deutschland lebender EinwanderInnen, konnten die politischen EntscheidungsträgerInnen – auch unter der 1982 neu angetretenen Regierung Kohl – keine Einigung erzielen: Die seit Ende der 1970er Jahre angekündigte und ab 1982 konkret bearbeitete Novellierung des ‚Ausländergesetzes‘ blieb bis Ende der 1980er Jahre aus. Gegen Ende dieser Phase der ‚Konzeptionslosigkeit‘, ‚defensiven Erkenntnisverweigerung‘ und ‚Verdrängungspolitik‘ – so Bade in seiner Charakterisierung der 1980er Jahre (vgl. Bade 2001: 51) – waren deutlich verstärkte Abwehrhaltungen gegenüber Eingewanderten in der deutschen Öffentlichkeit und Wahlerfolge rechtsradikaler Parteien bei den Landtagswahlen in Berlin und den Kommunalwahlen in Hessen in 1989 (vgl. Bade 2001: 58).

Mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Staaten des Ostblocks und dem ‚Fall des Eisernen Vorhangs‘ 1989 setzte nach Geiger (vgl. Geiger o.J.: 2) die fünfte Phase der deutschen ‚AusländerInnenpolitik‘ ein, die zunächst klar im Zeichen des fortgesetzten Strebens nach Einwanderungsbeschränkung stand. War schon in den 1980er Jahren insbesondere von konservativer Seite eine zunehmende Instrumentalisierung asylpolitischer Fragen für die Begründung ‚ausländerpolitischer‘ Ausrichtungen zu verzeichnen, wurden beide Politikfelder angesichts der Ende der 1980er Jahre in Folge von politischen Umwälzungen in den ehemaligen kommunistischen Staaten stark ansteigenden Zahlen von Flüchtlingen und Asylsuchenden<sup>143</sup> sowie AussiedlerInnen nun vollständig miteinander vermengt: Indem dadurch unter Vernachlässigung aller Differenzen der Fokus auf die Quantität der Zuwanderung nach Deutschland gelegt wurde, nahmen Argumentationsfiguren wie diejenige des ‚Überschreitens der Belastungsgrenze‘ eine dominante Position in den ‚ausländerpolitischen‘ Debatten in Deutschland zu Beginn der 1990er Jahre ein (vgl. Bade 2001: 62f.; Dickel 2002: 283ff.).<sup>144</sup> Ausdruck und Folge

<sup>143</sup> Nach der Errichtung des Bundesamtes für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge 1953 blieben die Zahlen der AsylantragsstellerInnen für mehr als 20 Jahre fast durchgängig – mit Ausnahmen zu Zeiten des Ungarnaufstandes 1956 und der Niederschlagung des ‚Prager Frühlings‘ 1968 – relativ niedrig. Ein erster Anstieg war nach dem 1973 erfolgten Anwerbestopp zu verzeichnen (1973: 5600 Anträge, 1974: 9400 Anträge, 1976: 11.000 Anträge) (vgl. Bade/Oltmer 2004: 87). Im weiteren Verlauf und insbesondere gegen Ende der 1980er Jahre war in der Folge der politischen Umbrüche in Osteuropa ein starker Anstieg der Antragszahlen zu verzeichnen (1978: 33.000, 1980: 108.000 Asylanträge). Ab 1988 lagen die Antragszahlen über 100.000, zwischen 1989 und 1990 war nochmals ein Anstieg um 60 Prozent auf fast 200.000 bis zum Höchststand 1991 von über 250.000 zu verzeichnen (vgl. Bade 2001: 62).

<sup>144</sup> Bade verweist jedoch zu Recht darauf, dass der Anstieg der Asylsuchendenzahlen nicht als alleiniger Grund für die Verzerrung des Themenbereiches Asyl zur ‚Horrorvision‘ gelten kann: Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass in den direkten Nachkriegsjahren des Zweiten Weltkrieges Hunderttausende von Flüchtlingen und Vertriebenen aufgenommen werden konnten und gegen Ende der 1980er Jahre nochmals ebenso viele (Spät-)AussiedlerInnen nach Deutschland einreisen konnten, wird seiner Ansicht nach ersichtlich, dass die deutsche Gesellschaft durchaus in der Lage ist, viele Menschen in kurzer Zeit aufzunehmen (vgl. Bade 2001: 63; Radtke 1996: 7). Bei beiden genannten Gruppen handelt es

solcher (rechts-)populistischen Argumentationen war der massive Anstieg gewalttätiger Übergriffe gegen vermeintliche ‚AusländerInnen‘ zu Beginn der 1990er Jahre.

Im Zuge dieser diskursiv und politisch ereignisreichen Phase trat zum 1.1.1991 das nach langwierigen Auseinandersetzungen im April 1990 im deutschen Bundestag beschlossene neue ‚Ausländergesetz‘ in Kraft: Ein Bruch mit der bisherigen Orientierung der deutschen ‚AusländerInnenpolitik‘ an ökonomischen Interessen wurde damit jedoch nicht vollzogen, wie restriktive aufenthaltsrechtliche und arbeitsmarktpolitische Regelungen gegenüber so genannten ‚Nicht-EG-AusländerInnen‘<sup>145</sup> belegen. Die restriktiven aufenthaltsrechtlichen Regelungen des novellierten ‚Ausländergesetzes‘ führten gar – 17 Jahre nach dem Anwerbestopp 1973 – zur Initiierung einer ‚neuen GastarbeiterInnenpolitik‘<sup>146</sup> durch die Regierung Kohl (vgl. Dickel 2002: 240). Der erkannten Notwendigkeit einer forcierten Integration bereits in Deutschland lebender EinwanderInnen wurde im ‚neuen Ausländergesetz‘ z.B. durch einbürgerungsrechtliche Erleichterungen Rechnung getragen (vgl. Bade 2001: 60).

Das novellierte ‚Ausländerrecht‘ lässt nach Bade (2001) die Entwicklungstendenzen erkennen, die mit dem Beschluss dieses Gesetzes für die 1990er Jahre vorgezeichnet wurden: Erstens erscheinen InländerInnen nicht-deutscher Staatsangehörigkeit in verschiedenen Paragraphen des Gesetzes als potenzielle Bedrohung der deutschen Gesellschaft.<sup>147</sup> Zweitens wird durch den Beschluss von Einbürgerungserleichterungen insbesondere für ausländische Jugendliche und die gleichzeitige Einschränkung der Möglich-

---

sich jedoch um ‚Deutschstämmige‘, d.h. auch für den äußerst differenten Umgang mit Nachkriegsflüchtlingen und Vertriebenen sowie (Spät-)AussiedlerInnen auf der einen und ‚modernen‘ Flüchtlingen und AsylbewerberInnen auf der anderen Seite in Medien, Politik und Öffentlichkeit zu Beginn der 1990er Jahre stellte sich das Kriterium der ‚kulturellen Nähe‘ bzw. ‚Ferne‘ als ausschlaggebend heraus. Dies zeigt sich beispielsweise an den umfassenden Integrationshilfen, die (Spät-)AussiedlerInnen gewährt wurden bzw. die Hinnahme sonst vehement bekämpfter doppelter Staatsangehörigkeit oder ökonomischer Fluchtgründe (vgl. Bade/Oltmer 2004: 117f.; Geiger 2002; Rommelspacher 2002: 154).

<sup>145</sup> Dazu zählen beispielsweise die so genannte ‚globale Arbeitsmarktprüfung‘, nach der Arbeitserlaubnisse für Nicht-EG-Angehörige nur dann erteilt werden, wenn ihre Beschäftigung keine nachteiligen Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt hat und wenn zudem keine einheimischen bzw. ihnen rechtlich gleichgestellten Arbeitskräfte zur Verfügung stehen (‚Vorrangprüfung‘) (vgl. Dickel 2002: 240).

<sup>146</sup> Die durch die Regierung Kohl nach 1989 initiierte so genannte ‚neue GastarbeiterInnenpolitik‘ umfasste vier Beschäftigungsbereiche (WerkvertragsarbeiterInnen, SaisonarbeiterInnen, reguläre ArbeitnehmerInnen und GrenzgängerInnen), für deren zeitlich begrenzte Arbeitsaufenthalte jeweils gesonderte und restriktive Regelungen (z.T. als bilaterale Verträge) eingeführt wurden. Ziel dieser Politik war und ist ganz im Sinne des ‚klassischen gastarbeiterpolitischen Ansatzes‘ die dauerhafte Niederlassung ausländischer ArbeitnehmerInnen in Deutschland zu verhindern, ihre Einwanderung einer klaren staatlichen Kontrolle zu unterwerfen und die Einwandernden dadurch als ‚konjunkturelle Puffer‘ bzw. ‚Lückenfüller‘ für den deutschen Arbeitsmarkt nutzen zu können und schließlich, so zumindest die offizielle Begründung, die wirtschaftliche Entwicklung in mittel- und osteuropäischen Staaten zu unterstützen (vgl. Dickel 2002: 241ff.; Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 80ff.).

<sup>147</sup> Im Zuge der medialen Verarbeitung des Golfkrieges 1990/1991 sollte sich zeigen, dass insbesondere der Islam und MuslimInnen als Ziele der ‚sicherheitspolitischen Wende‘ der deutschen AusländerInnen- und Integrationspolitik galten. Siehe dazu genauer Kapitel IV.

keiten, eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis bei Beibehaltung der nicht-deutschen Staatsbürgerschaft zu erhalten, eine Zielvorgabe für die Integration von in Deutschland lebenden EinwanderInnen deutlich: Integration wird zunehmend als Assimilation, als An- und Einpassung der EinwanderInnen an und in die deutsche Gesellschaft verstanden.<sup>148</sup> Drittens stellt Bade zu Recht fest, dass in Bezug auf Integrationsmaßnahmen, die nicht die kulturelle Anpassung von EinwanderInnen, sondern vielmehr ihre aktive politische Teilhabe an der deutschen Gesellschaft zum Ziel haben, im Zuge der Novellierung des ‚Ausländergesetzes‘ keine Fortschritte gemacht worden sind: Weiterhin bleibt den in Deutschland lebenden Eingewanderten nicht-deutscher Staatsangehörigkeit zum einen das aktive Wahlrecht auf kommunaler Ebene<sup>149</sup> verwehrt; die u.a. von der früheren Ausländerbeauftragten Funcke (FDP) geforderte Abkehr vom Prinzip der Monostaatlichkeit wurde nicht vollzogen (vgl. Dickel 2002: 322). Die Einführung der doppelten Staatsangehörigkeit wäre nach Einschätzung Bades für viele in Deutschland lebende ‚AusländerInnen‘ attraktiv gewesen und hätte ihnen die Möglichkeit der gleichberechtigten politischen Teilhabe eröffnet (vgl. Bade 2001: 61).

Bommes konstatiert, nach der Novellierung des ‚Ausländergesetzes‘ 1990 habe in politischer Hinsicht eine Phase der Normalisierung, der institutionellen Anpassung an als unumkehrbar wahrgenommene Gegebenheiten im Feld von Migration und Integration eingesetzt. Beispielfhaft nennt er die allmähliche Enttabuisierung der Formel, Deutschland sei ‚kein Einwanderungsland‘ durch die Anerkennung der Verstetigung von Migration und der Notwendigkeit, Migration und Integration politisch zu gestalten (z.B. im Rahmen des Dresdner Parteitages der CDU/CSU 1991), durch Einbürgerungserleichterungen etc. (vgl. Bommes 2006: 9).<sup>150</sup> Gleichzeitig verweist er jedoch auf eine Gegen-

<sup>148</sup> Der von Friedrich Merz (CDU) 2000 in die deutsche Debatte eingebrachte Begriff der ‚Leitkultur‘ sollte in den 2000er Jahren zum Orientierungspunkt einer so verstandenen Integration bzw. Assimilation werden. Siehe dazu genauer Kapitel IV der vorliegenden Arbeit.

<sup>149</sup> Das Bundesverfassungsgericht erklärte im Oktober 1990 ein Gesetz für verfassungswidrig und damit nichtig, mit dem Schleswig-Holstein das kommunale Wahlrecht für langjährig in Deutschland lebende ‚Nicht-EU-AusländerInnen‘ einzuführen gedachte, deren Staaten es ihrerseits den dort lebenden ‚AusländerInnen‘ gewähren (z.B. Schweden, Dänemark, Schweiz). In seinem Urteil betonte das Bundesverfassungsgericht, der Begriff des ‚Volkes‘, vom dem nach Art. 20 Abs. 2 GG ‚alle Staatsgewalt‘ ausgeht, beziehe sich ausschließlich auf das ‚deutsche Volk‘, d.h. heißt auf deutsche Staatsangehörige. Eine gesetzliche (Neu-) Regelung wurde mit der ‚Ausländergesetznovelle‘ von 1990 versäumt (vgl. Geiger 2002; Storz/Wilmes 2005).

<sup>150</sup> Dieser Feststellung haftet ein – unbeabsichtigter? – Zynismus an, da zu Beginn der 1990er Jahre auch Ereignisse und Beschlüsse zu verzeichnen sind, die sich aus kritischer Perspektive als ‚Normalisierung‘ begreifen lassen, von Bommes jedoch sicher nicht einbezogen sind, wenn er von ‚Konsolidierung‘ und ‚Normalisierung‘ in dieser zeitlichen Phase spricht. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang nicht nur der bereits erwähnte Anstieg gewalttätiger Übergriffe gegen Menschen mit Migrationshintergrund und die rechtspopulistische Funktionalisierung und Bebilderung des Anstiegs der Asylsuchenden- und Flüchtlingszahlen, sondern auch die seit den 1980er Jahren durchgesetzten massiven Einschränkungen (Verfahrensbeschleunigungen, Leistungskürzungen, Arbeitsverbote etc.) im Bereich

bewegung zu dieser vermeintlichen ‚Normalisierung‘, die im Verlauf der 1990er Jahre zunehmend an Dynamik gewinnt (vgl. Bommers 2006: 9). Ende der 1990er Jahre ist daher nach Bommers eine Konstellation im Feld von Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland zu verzeichnen, die es nahe legt, von einer neuen, ab 1998 einsetzenden Phase dieser Politik zu sprechen.

Diese *sechste*, bis heute andauernde *Phase* der deutschen Migrations- und Integrationspolitik ab 1998 ist – obwohl weiterhin die Grundgedanken der Begrenzung zukünftiger Einwanderung und der Integration bereits in Deutschland lebender ‚AusländerInnen‘ für politische EntscheidungsträgerInnen handlungsleitend sind – von einer Ambivalenz zwischen zwei Konzeptionen in Politik und Öffentlichkeit geprägt: Zum einen ist eine ‚Aufbruchsstimmung‘ festzustellen, die mit den beginnenden Debatten um die Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes und die Einführung eines Zuwanderungsrechtes einsetzte (vgl. Bommers 2006) und in deren Rahmen Migration und Integration als *politisch gestaltbare Herausforderungen* betrachtet werden.<sup>151</sup> Konstatiert wird insbesondere von Seiten linksliberaler politischer und sonstiger gesellschaftlicher Akteure der Beginn einer ‚neuen Integrationspolitik‘, die auf dem Bruch mit der als unzureichend wahrgenommenen ‚ausländerpolitischen‘ Vergangenheit basiert (vgl. Bommers 2006: 12). Dies zeigt sich beispielsweise anhand der Zielrichtung des reformierten Staatsangehörigkeitsrechtes (1999), das über eine deutliche Steigerung der Einbürgerungszahlen eigentlich eine Gleichstellung von EinwanderInnen, die dauerhaft ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland gefunden haben, befördern sollte (vgl. Geiger 2002; Schiffauer 2006: 124). Aus konservativer und rechtsliberaler Perspektive erscheint Zuwanderung und migrantisches Präsenz in Deutschland dagegen als *Bedrohung* des auf christlichen, ‚abendländischen‘ Werten basierenden Zusammenlebens, das einer ‚wehrhaften Demokratie‘<sup>152</sup> und einer massiven sicherheitspolitischen Aufrüstung<sup>153</sup> zur Verteidigung nach innen und

---

des Asylrechts mit dem Höhepunkt der Veränderung – nach Ansicht von KritikerInnen der faktischen Abschaffung – des Grundrechtes auf Asyl in 1993. Außerdem fallen in diese Zeit auch deutliche Wahlerfolge rechter Parteien (der Deutschen Volksunion (DVU) bei der Stadtratswahl in Bremen in 1991 und der Landtagswahl in Schleswig-Holstein 1992, der Republikaner bei den Europawahlen 1989 und v.a. den Landtagswahlen in Baden-Württemberg 1992).

<sup>151</sup> Dies zeigt sich insbesondere am Beispiel der Debatten in Zuwanderungskommission und Sachverständigenrat im Kontext der konzeptionellen Überlegungen zu einem neuen Zuwanderungsrecht (vgl. Böcker/Thränhardt 2003).

<sup>152</sup> Beispiele dieser Betonung einer ‚wehrhaften Demokratie‘ sind die ab Ende der 1990er Jahre einsetzenden Debatten um eine ‚deutsche Leitkultur‘ und die Fokussierung integrationspolitischer Debatten auf Menschenrechte, Geschlechtergleichberechtigung und Frauenrechte. Dazu kann jedoch auch die Einführung von Einbürgerungstests – so genannter Muslimtests – gezählt werden, mit denen einbürgerungswillige MigrantInnen auf ‚das deutsche Zusammenleben‘ eingeschworen werden sollen (vgl. ICG 2007).

<sup>153</sup> Schiffauer erwähnt in diesem Zusammenhang u.a. die verstärkten Maßnahmen der Grenzsicherung,

außen bedarf: Insbesondere dieser Strang der Migrations- und Integrationspolitik ist deutlich fokussiert auf ‚den Islam‘ und MuslimInnen und wird bestimmt von Topoi wie dem ‚Scheitern von Integration und Multikulturalismus‘, ‚kultureller Überfremdung‘, ‚Parallelgesellschaften‘<sup>154</sup>, ‚Ehrenmorden‘<sup>155</sup> und vom Verweis auf einen derzeit stattfindenden oder drohenden ‚Kampf der Kulturen‘ sowie die Gefahren eines religiösen – islamischen – Fundamentalismus.<sup>156</sup> Diese Ambivalenz in der derzeitigen deutschen Debatte muss vor dem Hintergrund einer Gemengelage von gesellschaftlichen Umbrüchen auf weltpolitischer, europäischer und zugleich nationaler Ebene betrachtet werden: Ab dem Beginn der 1990er Jahre, also zeitgleich zur Ausdifferenzierung migrations- und integrationspolitischer Debatten in Deutschland entlang der skizzierten Konzeptionen, tritt der deutsche Wohlfahrtsstaat genauso wie der überwiegende Teil der europäischen Wohlfahrtsstaaten aufgrund von weltweiter Globalisierung, europäischem Harmonisierungsstreben und einem feststellbaren demographischen Wandel auf nationaler Ebene in einen neoliberalen Umstrukturierungsprozess ein: „Systematisch betrachtet“, so fasst Bommes die Entwicklungen der 1990er Jahre zusammen, „sind Migrations- und Integrationspolitik als Teilaspekt der Politik im aktivierenden Wohlfahrtsstaat konzipiert (...)“ (Bommes 2006: 13). Vor diesem Hintergrund kristallisieren sich im Feld der

---

asyl- und flüchtlingsrechtliche Einschränkungen und den Ausbau von Überwachungsinstrumenten. Zahlreiche der genannten Maßnahmen wurden mit dem Verweis auf eine Bedrohung durch islamistische Bestrebungen begründet (vgl. Schiffauer 2006).

<sup>154</sup> Der Begriff der ‚Parallelgesellschaften‘ kam erst im Zuge der Debatten nach dem Mord an Theo van Gogh als Kernbegriff zur Geltung, obwohl er bereits 1998 Einzug in wissenschaftliche Debatten hielt. Wilhelm Heitmeyer wählte den Begriff ‚Parallelgesellschaften‘ zur Bezeichnung ethnisch-religiöser Subgesellschaften, die er als Produkt einer sozialen und kulturellen Ausgrenzung von Seiten der Mehrheitsgesellschaft diagnostiziert (vgl. Heitmeyer 1998). Auch wenn sich Heitmeyer im Nachhinein gegen die – ihm politisch unliebsame – Funktionalisierung des Begriffes als Kampfvokabel gegen Multikulturalismus zur Wehr setzte, ist der Begriff insgesamt problematisch, da er über die Metapher der ‚Parallele‘ eine Berührungslosigkeit suggeriert, die für die als ‚Parallelgesellschaften‘ bezeichneten Gruppierungen oder Bevölkerungsteile nicht zutrifft. Die Ausgestaltung sozialen Lebens durch ‚ethnisch-religiöse Subgesellschaften‘ in Deutschland muss immer als das prozesshafte Resultat eines Wechselspiels zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit verstanden werden. Für die Entwicklung von Kriterien zur Identifikation von ‚Parallelgesellschaften‘ vgl. Kandel 2004: 10. Rommelspacher verweist zudem zu Recht darauf, dass der Begriff der ‚Parallelgesellschaften‘ nicht zwischen Marginalisierung und Separatismus unterscheidet, d.h. nicht expliziert, von welcher Seite das Interesse an der Segregation ausgeht (vgl. Rommelspacher 2002: 168).

<sup>155</sup> Ich möchte an dieser Stelle nochmals darauf verweisen, dass die Existenz der gewaltförmigen Phänomene (Repressionen bis hin zu Morden) gegenüber Frauen, die in massenmedialen Debatten als ‚Ehrenmorde‘ bezeichnet werden, keinesfalls geleugnet werden kann und darf. Mit Schiffauer begreife ich es jedoch als Aufgabe u.a. kritischer Sozialwissenschaften, die vehement geführten Debatten, die sich um diese Phänomene ranken, und vor allem die darin verwandten Bezeichnungen, kritisch zu reflektieren. Der meist undifferenziert gebrauchte Begriff des ‚Ehrenmordes‘ und die häufig zu findende pauschale Schuldzuweisung an ‚den Islam‘ müssen als Effekte eines kulturalisierenden Diskurses begriffen werden, mit Hilfe dessen häusliche Gewalt aus der deutschen Gesellschaft ausgelagert und die Bedeutung anderer als ‚kultureller‘ Faktoren für das Zustandekommen repressiver Verhältnisse ignoriert werden (vgl. Schiffauer 2005).

<sup>156</sup> Ausführlich zu dieser Ambivalenz und den hier nur kurz skizzierten differierenden Konzeptionen vgl. Bommes 2006: 12ff. und Geiger 2002.

Migrations- und Integrationspolitik die ‚Aufgaben‘ heraus, die von VertreterInnen beider Konzeptionen, der ‚politisch Gestaltungswilligen‘ und der ‚WarnerInnen‘, gleichermaßen als aktuell relevant betrachtet und doch sehr unterschiedlich ausgestaltet bzw. interpretiert werden: Dazu gehört zum einen die (national-)staatliche Steuerung von Migration unter der Perspektive einer Maximierung des ökonomischen Nutzens von Migration und MigrantInnen, die sich mit Koordinations- und Abgrenzungsbestrebungen auf europäischer Ebene auseinandersetzen muss. Zum anderen – und damit verschränkt – zählt dazu die Reformulierung einer deutschen/abendländischen/westlichen Identität als Basis für die (Nicht-)Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft, die es dem deutschen Staat ermöglicht, die eigene Migrationspolitik auf die selektive Öffnung gegenüber potenziell erwünschten (leistungsfähigen, gebildeten und assimilierbaren) MigrantInnen<sup>157</sup> und die gleichzeitige Abgrenzung gegenüber potenziell unerwünschten MigrantInnen (Flüchtlingen, Asylsuchende, HeiratsmigrantInnen etc.) auszurichten und die Integrationsanforderungen für bereits in Deutschland lebende MigrantInnen zu formulieren.<sup>158</sup> Die unterschiedlichen Perspektiven zeigen sich jedoch auch am Beispiel der Debatten um so genannte ‚Ehrenmorde‘ und ‚Zwangsehen‘, die in den letzten Jahren nicht nur durch entsprechende Ereignisse, sondern in Deutschland insbesondere auch durch die Beiträge Necla Keleks angestoßen und angeheizt wurden (vgl. Bommes 2006: 10ff.).<sup>159</sup> Die zentrale Stellung, die den Auseinandersetzungen um so genannte ‚Ehrenmorde‘, ‚Zwangsehen‘ und Einwanderungsfragebögen („Muslimtests“) zu Beginn der 2000er Jahre zukam, verweist eindrücklich darauf, dass der überwiegende Teil der ‚Aufgaben‘, denen sich eine revidierte Migrations- und Integrationspolitik in Deutsch-

---

<sup>157</sup> Ein bisher noch nicht erwähntes Beispiel für diese grundlegende Ausrichtung der deutschen Migrationspolitik, dem wenig praktischer Erfolg, zumindest jedoch Aufmerksamkeit in medialen und politischen Debatten beschieden war, ist die so genannte Greencard. Mit Hilfe dieses von 2000 bis 2004 bestehenden Instrumentes sollten IT-Fachkräfte aus Nicht-EU-Ländern eine auf fünf Jahre befristete Aufenthaltsbewilligung und Arbeitserlaubnis erhalten und den konstatierten Fachkräftemangel im IT-Bereich beheben. Unter neuem Namen, mit Hilfe stark modernisierter Rhetorik und unter scheinbar veränderten Bedingungen wurde damit an die auf dem Rotationsprinzip und der Rückkehrannahme basierende ‚Gastarbeiterpolitik‘ der 1960er Jahre angeknüpft (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 2).

<sup>158</sup> Wie unterschiedlich diese ‚anstehenden Aufgaben‘ aus den differierenden Perspektiven (politischer Gestaltungswillen vs. Warnung vor Bedrohung) – unter dem gegenseitigen Vorwurf der völligen Ignoranz bestehender Gegebenheiten – interpretiert und entsprechende politische Lösungen konzipiert werden können, spiegelt z.B. die äußerst kontroverse, langwierige und polarisierte Debatte um den Entwurf und die Einführung eines Zuwanderungsrechtes wider, die gegen Ende der 1990er Jahre die migrations- und integrationspolitische Debatte in Deutschland bestimmte (siehe dazu genauer Kapitel IV). Selbst in der genauen Bezeichnung des schließlich zum 1.1.2005 in Kraft getretenen so genannten Zuwanderungsgesetzes („Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthaltes und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern“) offenbart sich nach Bommes die genannte Ambivalenz (vgl. Bommes 2006: 11; Geiger 2002).

<sup>159</sup> Siehe auch dazu Kapitel IV der vorliegenden Arbeit.

land gegenüber zu sehen scheint, in Auseinandersetzung mit ‚dem Islam‘ und der Präsenz von MuslimInnen in Deutschland diskutiert und ausgestaltet wird.

Die Anschläge des 11.9.2001 in den USA und v.a. der Mord an Theo van Gogh im Nachbarland Niederlande<sup>160</sup> haben zu einer weiteren Polarisierung der einstigen Ambivalenz geführt und die Position derjenigen, die insbesondere ‚den Islam‘ und MuslimInnen als Bedrohung wahrnehmen, nachhaltig gestärkt. Unter dem Stichwort der ‚Stärkung der Inneren Sicherheit Deutschlands‘ wurden so genannte Antiterrormaßnahmen<sup>161</sup> verabschiedet, v.a. jedoch bestehende gesetzliche Regelungen einer veränderten Auslegung unterzogen. Was sich zum ersten Mal bereits im Zuge der ersten so genannten Integrationsdebatte gegen Ende der 1970er Jahre abzeichnete und im Verlauf der 1990er Jahre allmählich an Dynamik gewann, ist nun in den ereignisreichen 2000er Jahren deutlich erkennbar: Die zunehmende Fokussierung migrations- und integrationspolitischer Debatten und Regelungen sowohl auf bereits eingewanderte als auch potenziell einwanderungswillige MuslimInnen.

Schiffauer verweist eindrücklich auf die veränderten Lebensbedingungen für MuslimInnen durch die neue Dominanz sicherheitspolitischen Denkens und Handelns in der Migrations- und Integrationspolitik infolge der genannten Anschläge: Neue Gesetzesauslegungen und ein neues Zusammenspiel staatlicher Instanzen im Kontext dieser neuen sicherheitspolitischen Ausrichtung führten z.B. zu einem deutlich restriktiveren Umgang mit den Einbürgerungsbegehren von MuslimInnen<sup>162</sup> sowie zu einer ebenso deutlichen Zunahme der Überwachungstätigkeit gegenüber muslimischen Organisationen und Einzelpersonen (vgl. Schiffauer 2006: 148; ICG 2007: 2ff.). Zwar sind in den deutschen politischen Debatten der 2000er Jahre auch Stimmen zu vernehmen<sup>163</sup>, die vor einer Verfestigung eines ‚Feindbildes Islam‘ sowie der Eskalation gesellschaftlicher Auseinandersetzungen durch eine Überakzentuierung des vermeintlichen Gegensatzes zwi-

---

<sup>160</sup> Siehe auch dazu ausführlicher Kapitel IV der vorliegenden Arbeit.

<sup>161</sup> Dazu zählen insbesondere die bereits im September 2001 verabschiedeten so genannten Antiterrorgesetze, die Änderung des Vereinsgesetzes mit dem Ziel auch religiöse und weltanschauliche Vereinigungen verbieten zu können sowie die Rasterfahndung nach so genannten ‚Schläfern‘, in deren Rahmen sich zahlreiche muslimische Studierende einer diskriminierenden und stigmatisierenden Überprüfung unterziehen mussten (vgl. Schiffauer 2006).

<sup>162</sup> Deutliche Kritik an der Ausgestaltung von Einbürgerungsverfahren gegenüber MuslimInnen in Deutschland insgesamt und an den so genannten ‚Muslimtests‘ formuliert der 2007 veröffentlichte Bericht der International Crisis Group (vgl. ICG 2007).

<sup>163</sup> Dazu zählen zum Beispiel die kritischen Interventionen von Mark Terkessidis (vgl. u.a. Terkessidis 2001; Terkessidis 2006), Werner Schiffauer (vgl. u.a. Schiffauer 2005), Zafer Şenocak (vgl. u.a. Şenocak 2004), Navid Kermani (vgl. u.a. Kermani 2004; Kermani 2003), Eberhard Seidel (vgl. u.a. Seidel 2003; Seidel 2004), verschiedene Beiträge von Hilal Sezgin und Yasemin Karakasoglu, aber auch von den Bundestagsabgeordneten Lale Akgün (SPD) und Omid Nouripour (Bündnis 90/Die Grünen).



schen Westen und Islam warnen, sich um Vermittlung und Aufklärung bemühen und demokratische, emanzipatorische Kräfte sowohl in der Mehrheitsgesellschaft als auch unter MuslimInnen in Deutschland zu fördern bestrebt sind. Diese konnten jedoch bisher keine hegemoniale Stellung erringen.

Festzuhalten bleibt zunächst, dass die arbeitsmarktpolitische Orientierung und das Kriterium der (Nicht-)Zugehörigkeit zur deutschen ‚Volksgemeinschaft‘ als zentrale Leitlinien deutscher Migrations- und Integrationspolitik betrachtet werden können, die im Rahmen der skizzierten zeitlichen Phasen unterschiedlich gefüllt und miteinander verschränkt wurden und die In- und Exklusion verschiedener MigrantInnengruppen in Deutschland regulierten. Sie sind für die Lebensbedingungen von MuslimInnen in Deutschland äußerst relevant, da sowohl politische Debattenbeiträge als auch diskutierte und beschlossene politische Regelungen im Feld der Migrations- und Integrationspolitik in der aktuellen, ereignisreichen Phase seit dem Ende der 1990er Jahre insbesondere von VertreterInnen einer bedrohungs- und gefahrenorientierten Konzeption in immer stärkerem Maß auf ‚den Islam‘ bzw. in Deutschland lebende MuslimInnen ausgerichtet sind.

Neben diesen migrations- und integrationspolitischen Regelungen bzw. Debatten und ihrem Einfluss auf die staatsbürgerliche und sozio-ökonomische Position von MuslimInnen ist für das Verständnis der gesellschaftlichen Position von in Deutschland lebenden MuslimInnen insgesamt jedoch auch das institutionalisierte Verhältnis zwischen Staat und Religion von Bedeutung. Dessen Skizzierung ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

## 1.2 Verhältnis von Religion und Staat

Die Konzeption des Verhältnisses von Staat und Religion im deutschen Grundgesetz ist geprägt durch die Erkenntnis, nur durch einen autonomen Status der Religionsgemeinschaften sei es möglich, diese „vor jedweder Form der staatlichen Willkür und politischer Indienstnahme wirksam [zu] schützen“ (Riedel 2005: 11). In der Verfassung vom 23.5.1949 wurden daher die entsprechenden Regelungen aus der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 übernommen.<sup>164</sup> Infolge dessen zeichnet sich die deut-

---

<sup>164</sup> Die Regelungen der Weimarer Verfassung (WRV) zum Verhältnis von Staat und Religion, auf die hier Bezug genommen wird, schreiben fest, dass keine Staatskirche mehr existiert (Art. 137 Abs. 1 WRV)

sche Verfasstheit heute durch religiösen Pluralismus und die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche aus: in Art. 4 des Grundgesetzes<sup>165</sup> i.V. mit Art. 137 Abs. 3 WRV<sup>166</sup> – der wie die Artikel 136-141 WRV insgesamt durch Art. 140 GG<sup>167</sup> Bestandteil des Grundgesetzes ist – ist die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates sowie die individuelle und kollektive Religions- und Bekenntnisfreiheit festgeschrieben und die Privilegierung bestimmter Religionsgemeinschaften grundsätzlich untersagt (vgl. Riedel 2005: 11). Gleichzeitig ist jedoch bereits die Unterstützung des Staates für die Tätigkeiten von religiösen Gemeinschaften (bzw. ‚Religionsgesellschaften‘ in der Formulierung der WRV) und ihnen gleichgestellten weltanschaulichen Vereinigungen (Art. 137 Abs. 7 WRV) durch die wörtlich übernommenen Artikel der WRV im Deutschen Grundgesetz festgeschrieben. Die zugesicherte staatliche Unterstützung für religiöse Gemeinschaften betrifft beispielsweise ihr Recht, Steuern zu erheben, sofern sie als ‚Körperschaften öffentlichen Rechts‘ verfasst sind, geht aber durch die Gewährung der ‚Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts‘ für alle religiösen Gemeinschaften auch darüber hinaus (Art. 137 Abs. 4 WRV). Genaueres wird nach Art. 138 Abs. 1 WRV von den Landesgesetzen geregelt (vgl. dejure.org 2007).

Grundsätzlich kann jede Religionsgemeinschaft nach Art. 140 GG i.V. m. Art 137 Abs. 5 Satz 2 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts erlangen, wenn sie die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen<sup>168</sup> dazu erfüllt (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 35f.; Kastoriano 2003: 74f.; Harwazinski 2004: 32). Bislang sind in Deutschland hauptsächlich die christlichen Kirchen (evangelische Landeskirchen und römisch-katholische Bistümer) sowie zahlreiche kleinere Religionsgemeinschaften und areligiöse Weltanschauungsvereinigungen als Körperschaft-

---

und gewähren daher die Gewissens- und Religionsfreiheit der BürgerInnen. Darin eingeschlossen ist neben der ‚aktiven, positiven Religionsfreiheit‘, die die Freiheit der Religionsausübung gewährleistet, auch die so genannte ‚passive, negative Religionsfreiheit‘, nach der BürgerInnen nicht zu einem bestimmten Glaubensbekenntnis oder einem religiösen Bekenntnis überhaupt gezwungen werden dürfen und staatlicherseits vor religiöser Bevormundung zu schützen sind (vgl. Geiger 2002; dejure.org 2007).

<sup>165</sup> Art. 4 GG Abs. 1 und 2 besagen: „(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ „(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet“ (dejure.org 2007).

<sup>166</sup> Art. 137 Abs. 3 Satz 1 der Weimarer Reichsverfassung besagt: „Jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheit selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ (vgl. dejure.org 2007).

<sup>167</sup> Nach Art. 140 GG sind die Art. 136, 137, 138, 139 und 141 der Weimarer Reichsverfassung Bestandteil des Grundgesetzes (vgl. dejure.org 2007).

<sup>168</sup> Eine genauere Darlegung dieser verfassungsmäßigen Voraussetzungen findet sich z.B. in der bereits mehrfach zitierten Antwort des Deutschen Bundestag auf die Große Anfrage einiger CDU/CSU-Abgeordneten zum Thema ‚Islam in Deutschland‘ (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 35f.).

ten öffentlichen Rechts anerkannt und stellen daher halböffentliche Institutionen dar (vgl. Kastoriano 2003: 74). Tatsächlich ist also im Unterschied zum verfassungsmäßigen Grundsatz der Trennung zwischen Staat und Kirche und dem Gebot der staatlichen Neutralität eine Verflechtung der kirchlichen, sozialen und politischen Strukturen festzustellen, deren konfessionelle Prägung z.T. bis heute fortbesteht (vgl. Kastoriano 2003: 74).<sup>169</sup> Je ein Drittel der deutschen Bevölkerung bekennt sich heute zu einer der beiden christlichen Großkirchen bzw. ist konfessionslos, ca. 4 Prozent sind muslimischen und ca. 1,8 Prozent orthodoxen Glaubens. Andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften finden nur geringfügige AnhängerInnenchaft in Deutschland (vgl. REMID 2006).

Trotz eines erkennbaren Bestrebens muslimischer Organisationen<sup>170</sup> nach der Inanspruchnahme der symbolischen und materiellen Vorteile, die im Rahmen des institutionellen Gefüges für Religionen bereitstehen, ist es bislang keiner muslimischen Gemeinde in Deutschland gelungen, als Körperschaft öffentlichen Rechts Anerkennung zu finden und einen den christlichen Großkirchen gleichgestellten Rechtsstatus zu erlangen.<sup>171</sup> Nach Angaben der Bundesbeauftragte für Migration, Flüchtlinge und Integration ist sogar die Anerkennung muslimischer Gemeinden als ‚Religionsgemeinschaften‘ strittig, so dass ihnen z.T. sogar diejenigen Rechte vorenthalten werden, die sie gemäß der genannten Artikel des Grundgesetzes bereits in ihrer Eigenschaft als ‚Religionsgemeinschaften‘ besitzen würden (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 249). Als vorrangiger Hinderungsgrund für die Anerkennung als verfassungsgemäß strukturierte Religionsgemeinschaft wurde bisher die sehr heterogene Struktur der islamischen Gemeinden in Deutschland und infolgedessen

---

<sup>169</sup> Diese Verflechtung zeigt sich zum einen an der Bezugnahme verschiedener Landesverfassungen auf das Christentum (z.B. in Baden-Württemberg und Bayern im Verfassungstext selbst sowie in allen alten Bundesländern in verschiedenen Artikeln der Schulgesetze) sowie zum anderen z.B. an den Auseinandersetzungen über das so genannte Kruzifix-Urteil (vgl. Rommelspacher 2002: 130) sowie gerichtlicher Entscheidungen zur Frage des Kopftuchtragens in der Schule, in denen z.T. das Gleichheitsgebot und die Neutralitätspflicht des deutschen Staates verletzt werden und christliche Kirchen Privilegien erfahren. Ausführlicher zur so genannten Kopftuchdebatte siehe Abschnitt 1.1.4 im Kapitel IV der vorliegenden Arbeit).

<sup>170</sup> Einen Überblick über verschiedene Anträge zur Erlangung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts bieten die Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage zum Thema Islam in Deutschland (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 34f.) sowie Kastoriano (vgl. Kastoriano 2003: 80) und Harwazinski (vgl. Harwazinski 2004: 53).

<sup>171</sup> Einige der muslimischen Organisationen wie z.B. der Zentralrat der Muslime haben jedoch nach Kandel niemals den Körperschaftsstatus angestrebt, sondern sich mit der einst als ‚Notlösung‘ oder ‚Provisorium‘ empfundenen Rechtsform eines eingetragenen Vereins arrangiert (vgl. Kandel 2004: 2). Das Streben nach der Erlangung des Körperschaftsstatus wird z.T. auch von muslimischer Seite mit dem Verweis darauf abgelehnt, dass dies einer ‚Verkirchlichung‘ des Islam gleichkäme (vgl. Ghadban 2003: 7).

das Fehlen eines verbindlichen Ansprechpartners für den Staat auf Seiten der islamischen Gemeinden genannt (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 249; Kastoriano 2003: 80; Ghadban 2003: 7; Harwazinski 2004: 10, 33).<sup>172</sup> Ebenfalls verkomplizierend wirkt z.T. die föderale Struktur des deutschen Staates, da gemäß der föderalen Kompetenzaufteilung in Deutschland die Länder und Kommunen für einzelne Fragen, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen bzw. Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften betreffen, zuständig sind (z.B. Bereich Schulen und Hochschulen, Medien, Kultur, Vereins- und Körperschaftsrecht und Friedhofswesen) (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 4).<sup>173</sup>

Die Wahrnehmung muslimischen Lebens in Deutschland wird entscheidend durch die Verlautbarungen und das öffentliche Auftreten muslimischer Organisationen<sup>174</sup> bestimmt: Die relevantesten – vorrangig in der deutschen Öffentlichkeit wahrgenommenen – muslimischen, religiös orientierten Organisationen in Deutschland sind überwiegend von türkischen MuslimInnen gegründet worden und richten sich vorrangig an diese.<sup>175</sup> Dies sind der sich als überparteilich begreifende *Verband islamischer Kulturzentren* (VIKZ, seit 1973), der sich die Wahrung der türkisch-islamischen Identität der in Deutschland lebenden TürkInnen zum Ziel gesetzt hat; die mitgliederstärkste *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs* (IGMG, seit 1995)<sup>176</sup> und die an den türkischen Staat gebundene und von diesem gelenkte *Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion* (DITIB, seit 1982) (vgl. Kandel 2004: 2; BT-Drucksache 14/4530 2000: 8f.; Harwazinski 2004: 53).<sup>177</sup> Die letztgenannte Organisation DITIB wurde bis in jüngster Zeit von deut-

<sup>172</sup> Zwar dringt der inzwischen (2007) gegründete *Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland* (KRM) auf seine staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft, dies wurde jedoch vom Bundesminister des Inneren, Wolfgang Schäuble – mit dem Verweis auf die Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland, das durch die im Koordinierungsrat vertretenen Gruppen keinesfalls repräsentiert sei – zurückgewiesen. Ein Ende dieser Auseinandersetzungen ist also auch nach der Gründung des Koordinierungsrates nicht abzusehen (vgl. Gaserow 2007b).

<sup>173</sup> Ein Vergleich zwischen dem zentralistisch verfassten französischen und dem föderalen deutschen System in Bezug auf die Stellung der islamischen Religionsgemeinschaft findet sich bei Tietze (vgl. Tietze 2003) sowie bei Ghadban (vgl. Ghadban 2003).

<sup>174</sup> Traditionell existieren im Islam keine vereins- oder verbandsähnlichen Organisationsstrukturen. Die Notwendigkeit, selbige zu gründen, ergab sich erst im Zuge der Migration nach Deutschland. Infolgedessen datieren viele der Vereinsgründungen aus den 1970er Jahren (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 8). Durch die Expansion der Vereine ab 1980 wurde in den 1980er Jahren die Gründung von Dachverbänden als notwendig erachtet (vgl. Ghadban 2003: 8).

<sup>175</sup> Kandel kritisiert die einseitige Konzentration auf türkische, sunnitische MuslimInnen in deutscher Politik und Forschung und macht in Bezug auf MuslimInnen anderer Herkunft (z.B. MuslimInnen aus arabischen Ländern) und anderer Glaubensrichtungen (wie AlevitInnen oder konvertierte Deutsche) deutliche Forschungsdefizite aus (vgl. Kandel 2004: 2; Worbs/Heckmann 2003: 137f.).

<sup>176</sup> Nachfolgeorganisation der 1985 gegründeten AMGT – Vereinigung der neuen Weltansicht in Europa e.V.

<sup>177</sup> Der aktuelle Bericht der *International Crisis Group* wirft der türkischen Regierung gar explizit vor, die Repräsentation von MuslimInnen in Deutschland über die DITIB monopolisieren zu wollen und for-

schen Behörden bevorzugt als Ansprechpartner angesehen. Durch ihre enge Anbindung an den türkischen Staat galt sie zwar lange als laizistisch, wird aber inzwischen, seitdem die islamische AKP in der Türkei eine bestimmende Rolle spielt, als deutlich religiöser orientiert wahrgenommen (vgl. Rüssmann 2007). Daneben existieren verschiedene Dachverbände, deren Mitgliedsorganisationen unabhängig von bestimmten Herkunftsländern sind: Zu nennen sind der *Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V.* (ZMD) sowie der weitgehend durch die *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs* (IGMG) dominierte *Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland* (IR) (vgl. Lemmen 2000: 34ff.; BT-Drucksache 14/4530 2000: 9f.).<sup>178</sup> Als Zusammenschluss verschiedener Vereine und Interessenvertretung der nicht-deutschen Bevölkerung türkischen Hintergrunds fungiert die 1995 konstituierte *Türkische Gemeinde in Deutschland*. Da die Mehrheit der in Deutschland lebenden EinwanderInnen mit türkischen Hintergrund zumindest formal MuslimInnen sind, umfasst die *Türkische Gemeinde* zwar überwiegend Menschen muslimischen Glaubens, begreift sich aber dezidiert als pluralistisch in Bezug auf die religiöse und politische Orientierung der Mitgliedsvereine (vgl. *Türkische Gemeinde in Deutschland* 2003). Häufig unbeachtet bleibt auch die Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland (AABF), die ca. 95 Mitgliedsvereine und immerhin auch ca. 30.000 Mitglieder umfasst (vgl. Kandel 2005).

Lediglich 10-30 Prozent aller in Deutschland lebenden MuslimInnen sind nach Kandel in den genannten religiös orientierten Vereinen und Verbänden organisiert<sup>179</sup>: Dies sagt jedoch nur wenig über ihren tatsächlichen Einfluss gegenüber der deutschen Mehrheitsbevölkerung und gegenüber ihrer eigenen Klientel aus (vgl. Kandel 2004: 3). Die in den

---

dert die deutsche Regierung auf, dies aktiv zu unterbinden (vgl. ICG 2007: i, 6ff.; Rüssmann 2001).

<sup>178</sup> Strittig ist die Einschätzung der politischen Ausrichtungen der verschiedenen in Deutschland bestehenden muslimischen Vereine, Verbände und Dachorganisationen: Der ICG-Bericht stellt zunächst fest, politische oder dschihadistische Strömungen fänden in Deutschland insgesamt vergleichsweise wenig Anklang (vgl. ICG 2007: 1). Während Schiffauer die Tätigkeit des Verfassungsschutzes, der inzwischen zahlreiche muslimische Organisationen wegen des Verdachts der Verfassungsfeindlichkeit beobachtet, äußerst kritisch analysiert und anhand dessen vor einer vorschnellen Verurteilung von MuslimInnen in Deutschland warnt (vgl. Schiffauer 2006), verweist Kandel klar auf das Bestehen islamistischer Ideologien, oftmals gepaart mit einem autoritären Patriarchalismus, v.a. innerhalb der muslimischen Verbände und Vereine in Deutschland (vgl. Kandel 2004: 6ff.). Seit der Streichung des so genannten Religionsprivilegs im Vereinsgesetz am 4.12.2001 sind religiöse Vereine nicht mehr aus den Bestimmungen des Vereinsgesetzes ausgenommen (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 171) und so ist es entsprechend staatlicherseits möglich, auch muslimische Vereine wegen extremistischer Aktivitäten zu verbieten. Bis Ende 2004 sind gegenüber drei Vereinen und ihren z.T. zahlreichen Teilorganisationen Verbote ausgesprochen worden (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 229f.).

<sup>179</sup> Dies besagt jedoch nichts über die religiöse Aktivität oder gar die Gläubigkeit von MuslimInnen in Deutschland (vgl. dazu Kandel 2004: 2; Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 225ff.).

1980er Jahren beginnende Institutionalisierung und Organisierung des Islam in Deutschland unterlag zwar einem stetigen Wandel, hat aber insgesamt seitdem stark zugenommen und verweist auch auf ein mit der Bleibeabsicht vieler MuslimInnen gewachsenes Streben nach Anerkennung, öffentlicher Repräsentanz und Gleichberechtigung. Die heute bestehenden zahlreichen Vereine und Verbände auf lokaler, Länder- und Bundesebene haben den Anspruch, ihrem Klientel ein umfassendes Dienstleistungsangebot<sup>180</sup> zur Verfügung zu stellen und sehen sich selbst in einer Brückenfunktion zwischen muslimischer Minorität, Staat und Mehrheitsgesellschaft. Trotz ihrer zahlenmäßig begrenzten Mitgliederzahlen nehmen Verbände und Vereine deutlichen Einfluss auf inner-islamische Diskurse und prägen – verallgemeinernd und verkürzend – das Bild von MuslimInnen der mehrheitsdeutschen Öffentlichkeit, da sie oftmals als ihre Repräsentanten wahrgenommen bzw. von staatlicher Seite – auf der Suche nach dem ‚einen‘ Ansprechpartner – auch als solche konstituiert werden. Dies betrifft insbesondere die vier erstgenannten Organisationen (vgl. Kandel 2004: 5ff.; ICG 2007: 2).<sup>181</sup> Nach dem Bericht der *International Crisis Group* ist hierin eine problematische Spezifik des deutschen staatlichen Umgangs mit EinwanderInnen türkischen Hintergrunds zu sehen: Obwohl mit der *Türkischen Gemeinde in Deutschland* eine säkular orientierte Organisation besteht, strebten staatliche Autoritäten bis in jüngste Zeit vorrangig einen Dialog mit religiösen Körperschaften an.<sup>182</sup> Dies führte jedoch zum einen auf Grund des niedrigen Organisationsgrades von MigrantInnen türkischen Hintergrunds in Deutschland dazu, dass sich nur wenige von ihnen tatsächlich angesprochen fühlten. Zum anderen hatte

<sup>180</sup> Dies umfasst jegliche Form von Beratung und Betreuung, Organisation von Freizeitaktivitäten und religiöser und sonstiger (Aus-)Bildung sowie Mission und politische Interessenvertretung.

<sup>181</sup> 2007 schlossen sich der *Verband islamischer Kulturzentren*, die *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*, die DITIB und der *Zentralrat der Muslime in Deutschland* zum ‚Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland‘ (KRM) zusammen. Dies löste eine vehemente Debatte über die Frage aus, ob diese Organisation als Vertretung der MuslimInnen in Deutschland wahrgenommen wird bzw. ob das Streben nach einer einheitlichen Vertretung angesichts der Vielfalt in Deutschland lebender MuslimInnen weiterführend sei (vgl. Rüssmann 2007). Eine sehr ausführliche und strukturierte Charakterisierung inklusive einer Typologisierung verschiedener, vor 2000 gegründeter muslimischer Organisationen in Deutschland findet sich bei Lemmen (vgl. Lemmen 2000: 34ff.). Kandel weist jedoch darauf hin, dass eine solche Typologisierung durch die immense Heterogenität von in Deutschland lebenden MuslimInnen erschwert ist (vgl. Kandel 2004: 2). Auch Kandel bietet einen kurzen strukturierten Überblick über islamische Organisationen in Deutschland (vgl. Kandel 2005).

<sup>182</sup> Dies zeigt sich z.B. daran, dass Kenan Kolat, der Vorsitzende der säkularen *Türkischen Gemeinde in Deutschland*, im Rahmen der bisher zweimal (im September 2006 und im Mai 2007) zusammengetretenen Islamkonferenz als Einzelperson eingebunden ist. Einen alternativen Weg beschreiten die auf Bundes-, Länder- und kommunaler Ebene im Anschluss der Anschläge des 11. September 2001 unter der Ägide des Interkulturellen Rates eingerichteten *Islamforen*: Diese haben sich zum Ziel gesetzt, sowohl VertreterInnen der großen muslimischen Organisationen als auch muslimische Einzelpersonen mit VertreterInnen der Innenministerien der Länder, des Verfassungsschutzes des Bundes und der Länder, der Gewerkschaften, anderer Religionsgemeinschaften in Deutschland und WissenschaftlerInnen verschiedener Disziplinen zu dialogorientierten Veranstaltungen zusammen zu bringen (vgl. Interkultureller Rat 2002).

die Fokussierung auf religiöse Körperschaften zur Folge, dass MigrantInnen mit türkischem, d.h. zu einem großen Teil säkularem Hintergrund, ‚als MuslimInnen‘ angesprochen und identifiziert, also ungeachtet ihrer Selbstdefinition ‚islamisiert‘ wurden (vgl. ICG 2007: 2).

Die von muslimischen Verbänden und Organisationen seit Beginn der 1980er Jahre geführte Auseinandersetzung um die Koordination untereinander und eine Anerkennung durch den deutschen Staat ist am Beispiel der Bemühungen um die Einführung islamischen Religionsunterrichts als reguläres Fach an deutschen Schulen gut ersichtlich: Die Forderung nach einem solchen Religionsunterricht ist grundsätzlich verfassungsrechtlich legitim, da Art. 7 GG Abs. 3 den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen fest schreibt. Seit Ende der 1970er Jahre sind zwar Bemühungen von Seiten der muslimischen Vereine und Verbände zu verzeichnen, islamischen Religionsunterricht flächendeckend in Deutschland anbieten zu können, bisher ist dies jedoch noch nicht gelungen. Folgen und Begleitumstände dieser Bemühungen sind länderspezifische Modellprojekte und längerfristige Regelungen<sup>183</sup> sowie eine seit über 20 Jahre vehement geführte und äußerst vielschichtige Debatte – in deren Rahmen es zwar auch um ‚die Sache selbst‘ geht, hinter der sich jedoch, wie Kastoriano vermutet, eine viel grundsätzlichere Auseinandersetzung<sup>184</sup> verbirgt: Für eine Forderung nach islamischem Religionsunterricht werden Argumente und Begründungen wie das Streben nach demokratischer Gleichheit, Anerkennung und religiöse Selbstbestimmung angeführt; von deutscher und türkisch-laizistischer Seite wird oftmals darauf hin gewiesen, ein schulisches Angebot in islamischer Religion sei eine attraktive – und staatlicherseits kontrollierbare – Alternative zu Korankursen und könne daher den Einfluss islamistischer Strömungen auf muslimische Kinder und Jugendliche mindern. Die Argumente gegen die Einführung eines solchen Unterrichts sind dagegen oft diffus und verbleiben häufig auf verwaltungsrechtlicher oder juristischer Ebene<sup>185</sup>, so dass die Vermutung na-

---

<sup>183</sup> Das gängigste der derzeit angewandten Modelle ist das einer religiösen Unterweisung im Rahmen des muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts. Ein detaillierter Überblick über die Regelungen in verschiedenen Bundesländern findet sich in der erwähnten Veröffentlichung des Deutschen Bundestages (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 40ff.), auf aktuellerem Stand auch im Bericht der Bundesbeauftragten für Migration, Flüchtlinge und Integration (vgl. z.B. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 250ff.) sowie bei Kastoriano (vgl. Kastoriano 2003: 79).

<sup>184</sup> Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann auf die Auseinandersetzungen um die Einführung islamischen Religionsunterrichts nicht genauer eingegangen werden. Einen Überblick über diese vielschichtige Debatte und über bestehende Modelle bietet der 6. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Marieluise Beck (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 248f.).

<sup>185</sup> GegnerInnen einer Einführung islamischen Religionsunterrichts verweisen wiederum meist auf Zweifel an der Verfassungstreue verschiedener islamischer Gruppierungen, auf die fehlende Einigkeit unter

he liegt, solche Argumentationen seien vorgeschoben und dienten der Ablenkung vom Eigentlichen, der grundsätzlichen Abwehr des ‚Allzu-Fremden‘ und dem Streben nach einem Erhalt des ‚Eigenen‘ (vgl. Kastoriano 2003: 81).

Ungeachtet der Tatsache, dass keine der muslimischen Religionsgemeinschaften bisher den Status einer anerkannten Körperschaft erlangen konnte und eine flächendeckende Einführung von islamischem Religionsunterricht bisher nicht erfolgte, lässt sich inzwischen – im Vergleich zur Situation Anfang der 1990er Jahre – von einer relativ weit entwickelten Institutionalisierung des Islam im Sinne einer umfassenden islamisch geprägten Infrastruktur<sup>186</sup> in Deutschland sprechen: Nach Amir-Moazami ist diese jedoch nicht – wie in den Niederlanden – als Ergebnis eines multikulturellen Gesellschaftsverständnisses zu verstehen, sondern resultiert vielmehr aus der verfassungsmäßig garantierten Glaubens- und Religionsfreiheit sowie der ebenfalls verfassungsmäßig verankerten staatlichen Unterstützung für jegliche Religionsgemeinschaften, die ihnen wie bereits erwähnt, unabhängig von einem eventuellen Körperschaftsstatus zusteht (vgl. Amir-Moazami 2006: 18f.).

Als eine Besonderheit des Verhältnisses zwischen Staat und Religion in Deutschland, die sich für die Stellung des Islam als zunehmend bedeutender Minderheitenreligion immer wieder als relevant erweist, ist schließlich der relativ geringe Spielraum deutscher Bundesregierungen zur Regelung von Angelegenheiten des Verhältnisses von Staat und Religion anzusehen: Dies rührt u.a. daher, dass – wie bereits kurz erwähnt – Fragen des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften weitgehend in den Kompetenzbereich von Ländern und Gemeinden fallen und Bundesbehörden entsprechend in vielen Angelegenheiten nur Empfehlungen aussprechen können. De Gallembert sieht es als ein Resultat u.a. dieser geteilten Zuständigkeit an, dass verschiedene Konflikte auf dem juristischen Weg behandelt wurden und erst durch Urteile des Bundesverfassungs- oder des Bundesverwaltungsgerichtes (vorläufig) entschieden worden

---

ihnen über die genaue Gestaltung eines solchen Unterrichts (Sprache etc.) und die Frage, wer zu dessen Durchführung und zur Ausbildung von Imamen berechtigt sein solle (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 248ff.).

<sup>186</sup> Auf die zahlreichen muslimischen Organisationen, Vereine und Verbände unterschiedlichster Ausrichtung, Funktion und Mitgliederstruktur wurde bereits hingewiesen. Leider sind keine statistischen Angaben über die Zahl der heute in Deutschland bestehenden Moscheen verfügbar. Die Angaben über Gründungen muslimischer Einrichtungen des Bildungswesens (acht Kindergärten und Kindertagesstätten, jeweils zwei Grund- und weiterführende Schulen sowie je ein SchülerInnenwohnheim und Altenheim) in Trägerschaft unterschiedlicher muslimischer Vereine verweisen darauf, dass sich zwar zunehmend von einer Institutionalisierung des Islam in Deutschland sprechen lässt, der Grad der Institutionalisierung im Gegensatz zu den Niederlanden aber immer noch sehr gering ist (vgl. BT-Drucksache 14/4530 2000: 39, 48f.). Zur Institutionalisierung des Islam in den Niederlanden siehe Abschnitt 2.2 weiter unten in diesem Kapitel.



sind.<sup>187</sup> Angesichts der Vielfalt der oft provisorischen Regelungen auf Länderebene gewinnt die Rechtsprechung als anerkennungsvermittelnde Instanz insbesondere für muslimische Organisationen in Deutschland seit Mitte der 1990er Jahre zunehmend an Bedeutung (vgl. de Galembert 2003: 64; Ghadban 2003: 8).

Während sich der Zugriff auf juristische Formen der Auseinandersetzung insbesondere für muslimische Organisationen als Möglichkeit der politischen Partizipation und des Kampfes um Anerkennung darstellt, bietet sich muslimischen Individuen vorrangig der Weg in soziale, kulturelle bzw. religiöse Vereine, um am Prozess der politischen Willensbildung teilzuhaben (vgl. Kastoriano 2003: 82f.).<sup>188</sup>

Dies verweist auf ein bereits angesprochenes Faktum: Da der überwiegende Teil der in Deutschland lebenden MuslimInnen nicht im Besitz der deutschen Staatsbürgerschaft ist, gelten für sie einige im Grundgesetz verbürgte politische Rechte (wie Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit) nur eingeschränkt und zahlreiche Möglichkeiten der institutionalisierten, an die Staatsbürgerschaft gebundenen politischen Partizipation (z.B. Beteiligung an Wahlen) bleiben ihnen verschlossen (vgl. Rommelspacher 2002: 160; Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 308f.). Infolge dessen sind Gewerkschaften und Berufsverbände für die Interessenvertretung von MigrantInnen in Deutschland relevant, da ihnen in deren Rahmen weitgehende Partizipationsrechte zustehen: Der gewerkschaftliche Organisationsgrad von MigrantInnen insgesamt liegt leicht unter, derjenige türkischer Beschäftigter sogar leicht über dem der Deutschen (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 317f.; ICG 2007: 5). Trotz formal existierender gleichberechtigter Partizipationsmöglichkeiten übernehmen EinwanderInnen jedoch sel-

---

<sup>187</sup> Eindrücklichstes Beispiel ist sicherlich die Auseinandersetzungen um das Tragen eines Kopftuchs in der Schule: Seit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes 2003, die ‚Kopftuch-Frage‘ falle unter die Kultushoheit der Bundesländer, ist die Entscheidungslage aufgrund zahlreicher Regelungen auf Länderebene inzwischen recht unübersichtlich geworden. Immer wieder werden gerichtliche Entscheidungen notwendig, wie die erst kürzlich ergangene Bestätigung des Kopftuch-Verbotes in Bayern durch den Bayrischen Verfassungsgerichtshof vom 15.1.2007 zeigt. Ein anderes Beispiel stellt das so genannte ‚Schächturteil‘ dar: Am 15. Januar 2002 erklärte das Bundesverfassungsgericht die muslimische Schächtungspraxis – das betäubungsfreie Schlachten von Tieren – nach lange währenden Auseinandersetzungen für rechtens (vgl. BverfG 1 BvR 1783/99 2002). Ausführlicher werden diese Debatten und bedeutende gerichtliche Entscheidungen in Bezug auf die Stellung des Islam im Kapitel ‚Diskursereignisse‘ behandelt (siehe Abschnitt IV 1.1.5).

<sup>188</sup> Kastoriano erkennt darin einen Akt der politischen Akkulturation, d.h. der „Verinnerlichung der nationalen Werte des Aufnahmelandes und seiner politischen Spielregeln“ (vgl. Kastoriano 2003: 82). Kandel dagegen zweifelt an dieser Interpretation und vermutet, bei der Wahl der Vereinsform für den Zusammenschluss von MuslimInnen könne es sich auch schlicht um eine Anpassung an die geltende Rechtsordnung handeln (vgl. Kandel 2004: 2). Für Kandels Perspektive spricht die Tatsache, dass die Gründung eines Vereins lange als Voraussetzung z.B. für eine Moscheegründung galt und daher viele MuslimInnen direkt nach der Einwanderung einen Verein gründeten.

ten Leitungsfunktionen innerhalb dieser Organisationen (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 321).

Mit diesen Bemerkungen zu der auch heute noch fehlenden Gleichberechtigung von MuslimInnen in Deutschland in Bezug auf ihre politischen Teilhabemöglichkeiten, soll der Überblick über ‚den Islam und MuslimInnen in Deutschland‘ abgeschlossen werden. Migrantische und insbesondere muslimische Präsenz ist in Deutschland noch kein ‚Normalfall‘ geworden. MuslimInnen genauso wie ‚der Islam‘ sind zwar Bestandteil der Einwanderungsrealität in Deutschland; nach einer langen Phase erst der verkennenden, dann der abwehrenden Haltung der EntscheidungsträgerInnen im Feld der Migrations- und Integrationspolitik erhält der überwiegende Teil der in Deutschland lebenden MuslimInnen jedoch erst nach und nach mehr formale gesellschaftliche (Beteiligungs-)Rechte. Die noch heute durchschnittlich deutlich benachteiligte sozio-ökonomische Position von MuslimInnen verweist darauf, dass ihre gleichberechtigte und v.a. selbstverständliche Teilhabe an allen Bereichen der deutschen Gesellschaft noch in weiter Ferne liegt. Im ‚Einwanderungsland Deutschland‘, dem trotz jüngster Reformen immer noch das Selbstverständnis einer Abstammungsnation zugrunde liegt, sind muslimische MigrantInnen in politischen und verbandlichen Führungspositionen, als LeiterInnen universitärer Lehrstühle, als MitarbeiterInnen von Behörden sowie als LehrerInnen immer noch genauso wenig ‚Normalfall‘ wie Moscheegebäude und Muezzinrufe in deutschen Städten. Die Stellung des Islam als Religion im staatlichen Gefüge Deutschlands ist – trotz verfassungsrechtlich garantierter Religionsfreiheit – kontinuierlicher Anlass vehementer, auf politischer und juristischer Ebene ausgetragener Auseinandersetzungen.

Die GutachterInnen und InterviewerInnen der ICG kommen daher in ihrem Bericht über die Situation von (türkischstämmigen) MuslimInnen in Deutschland zu folgendem Fazit: Sie registrieren zwar Fortschritte in Bezug auf die Integration von MuslimInnen, sehen aber weiterhin deutliche Defizite beim Einbürgerungs- und Wahlrecht sowie im Bildungsbereich und kritisieren den stigmatisierenden, überwachungsorientierten staatlichen Umgang mit EinwanderInnen aus muslimischen Ländern (vgl. ICG 2007: 1ff.; vgl. auch Terkessidis 2006). Die von Bommes konstatierte ambivalente Haltung in der deutschen Migrations- und Integrationspolitik seit Ende der 1990er Jahre wirkt sich, so ist abschließend festzuhalten, auch auf die Positionierung von MuslimInnen im staatlichen Gefüge Deutschlands aus: Staatliche Politik in Deutschland gegenüber Menschen

mit (muslimischem) Migrationshintergrund ist derzeit geprägt durch eine repressiv orientierte Einwanderungspolitik<sup>189</sup> und gleichzeitig eine auf Anpassung ausgerichtete, stark auf symbolischer Ebene<sup>190</sup> und in Interaktion hauptsächlich mit muslimischen Verbänden ausgetragene Integrationspolitik.

## 2. Islam und MuslimInnen in den Niederlanden

Zwischen 1961 und 2002 wiesen die Niederlande fast durchgängig einen positiven jährlichen Migrationssaldo auf<sup>191</sup>, d.h. die Zahl der einwandernden überstieg diejenige der abwandernden Personen (vgl. Musterd 2001: 288; Entzinger 2001a: 322). Seit 2003 scheint sich eine Umkehrung abzuzeichnen: Der Saldo ist seitdem leicht negativ (vgl. CBS 2007e). Dennoch und trotz eines stabilen Selbstverständnisses als ‚tolerante und multikulturelle Nation‘ wurde genauso wie in Deutschland die Bezeichnung der Niederlande als ‚Einwanderungsland‘ noch bis 1998 vermieden (vgl. Gorashi 2006: 7).

Ein bedeutender Anteil der in den Niederlanden lebenden MuslimInnen besitzt die niederländische Staatsangehörigkeit. Dies ist entweder Ausdruck ihrer Herkunft aus einem der ehemaligen niederländischen Kolonialgebiete oder Ergebnis spezifischer einbürgerungspolitischer Regelungen, die – im Verbund mit weiteren integrationspolitischen Maßnahmen – die staatsbürgerliche Stellung von MuslimInnen in den Niederlanden bestimmen, wie im folgenden Abschnitt 2.1 deutlich werden wird. Veränderungen der integrations- und migrationspolitischen Ausrichtungen der verschiedenen Regierungen stehen in den Niederlanden meist im Zusammenhang mit dem sozio-ökonomischen Status von Minderheiten: Entsprechend wird auch dieser im folgenden Abschnitt zur Sprache kommen. Das Verhältnis von Staat und Religion – und damit auch die Stellung religiöser Minderheitengruppen im staatlichen Gefüge – ist in den Niederlanden grundsätzlich durch das Prinzip der ‚Versäulung‘ gekennzeichnet, das für die staatliche Verfasstheit der Niederlande lange charakteristisch war. Dieses Prinzip erodiert zwar etwa seit den 1960er Jahren allmählich, ist aber noch immer tief im niederländischen Gesell-

---

<sup>189</sup> Dies zeigt sich beispielsweise an der aktuellen Verabschiedung neuer Zuwanderungsregelungen, die die Erhöhung des Nachzugsalters von EhepartnerInnen beinhalten und die Anforderungen an die deutsche Sprachkompetenz erhöhen.

<sup>190</sup> Ausdruck dieser Orientierung an Symbolpolitik und der Ambivalenz derzeitiger deutscher Migrations- und Integrationspolitik insgesamt sind beispielsweise die Ereignisse um den im Juni 2007 ausgerichteten Integrationsgipfel: Der Dialog insbesondere mit EinwanderInnen türkischen Hintergrunds wurde einerseits von staatlicher Seite zur Priorität erklärt, andererseits wurden nur wenige Tage vor dem Gipfel die erwähnten verschärften Zuwanderungsregelungen verabschiedet (vgl. am Orde/Wallraff 2007).

<sup>191</sup> Nur in den Jahren 1967 und 1982 wanderten mehr Personen aus den Niederlanden aus als ein; der Migrationssaldo war in diesen Jahren entsprechend leicht negativ (vgl. CBS 2007e).

schaftsverständnis verankert. Das Verhältnis von Staat und Religion bzw. Islam in den Niederlanden ist Gegenstand des Abschnittes 2.2.

### 2.1 Staatsbürgerliche und sozio-ökonomische Stellung von MuslimInnen im Kontext von Migrations- und Integrationspolitik

2004 lebten 944.000 Menschen muslimischen Glaubens in den Niederlanden<sup>192</sup> – ihre Zahl hat sich damit in den letzten 30 Jahren von ca. 50.000 (1971) über ca. 100.000 (1975) fast verzwanzigfacht (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 74). Ihr Anteil an der niederländischen Gesamtbevölkerung betrug 1995 noch ca. 4 Prozent, wächst jedoch seither kontinuierlich und lag 2004 bereits bei ca. 5,8 Prozent<sup>193</sup> (vgl. Bartels 2000: 63; CBS 2007d). Der Islam ist damit nach der christlichen die zahlenmäßig am stärksten vertretene Religion in den Niederlanden (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 74; Shadid/van Koningsveld 1997: 13; Riedel 2005: 32). Bei diesen Angaben handelt es sich um landesweite Durchschnitte. In den städtischen Ballungszentren ist der Anteil von MuslimInnen jedoch bedeutend höher (z.B. in den Regionen Amsterdam mit 13 Prozent und in Den Haag mit 11,4 Prozent) (vgl. Riedel 2005: 29; Phaet/ter Wal 2004b 4).

Musterd nennt für die Niederlande vier Migrationstypen, die sich entlang verschiedener *gates of entry* ergeben (vgl. Musterd 2001: 289). Welche dieser Einwanderungsmöglichkeiten für Menschen muslimischen Glaubens relevant wurden, orientiert sich an ihrer Herkunft und dem Zeitpunkt ihrer Einwanderung in die Niederlande.

Unmittelbar im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg migrierten MuslimInnen im Zuge *post-kolonialer Einwanderung* aus niederländischen Kolonialgebieten in die Niederlan-

<sup>192</sup> Bis 1997 konnte die Anzahl der MuslimInnen in den Niederlanden ähnlich wie in Deutschland nur anhand der nationalen Hintergründe der entsprechenden Personen geschätzt werden, da das Bevölkerungsregister keine Angaben zur Religionszugehörigkeit enthält und die letzte Volkszählung aus 1971 datiert (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 20; Phaet/ter Wal 2004b: 4). Im Zuge der seit 1997 durchgeführten *Permanent Onderzoek Leefsituatie* (POLS) (etwa: Permanente Untersuchung der Lebenssituation, Übers. D.M.) des *Centraal Bureau voor de Statistiek*, einer großangelegten Stichprobenuntersuchung, wird die Religionszugehörigkeit nun systematisch und regelmäßig erhoben: Genaue Angaben zur Religionszugehörigkeit sind auf den Internetseiten des CBS daher erst seit 1997 zu erhalten.

Phaet/ter Wal kommt zudem der Verdienst zu, explizit auf die politische Sensibilität von Angaben der (muslimischen) Religionszugehörigkeit zu verweisen: Diese sind nicht nur Gegenstand politischer Auseinandersetzungen, sondern erfüllen darin interessen geleitete Funktionen. Entsprechend wird z.B. je nach Zielformulierung unterschieden zwischen ‚echten‘ (praktizierenden), ‚geografischen‘ (qua Geburtsland dem Islam zugeordneten), ‚kulturellen‘ (nicht praktizierenden, sich aber dem Islam als ‚kulturellem Erbgut‘ verbunden fühlenden) und ‚soziologischen‘ (den Islam als ‚ethnische Identität‘ oder politische Angelegenheit betrachtenden) MuslimInnen – meist ohne diese Differenzierung jedoch explizit zu machen (vgl. Phaet/ter Wal 2004b: 6f.).

<sup>193</sup> Das Anwachsen des muslimischen Bevölkerungsanteils ist in jüngster Zeit nicht mehr weiterer Einwanderung, sondern lediglich dem ‚natürlichen Bevölkerungswachstum‘ zuzuschreiben (vgl. Phaet/ter Wal 2004b: 6).

de: Einwanderung aus Indonesien, den Antillen und insbesondere aus Surinam datiert bereits aus dem 19. Jahrhundert; bis zum Zweiten Weltkrieg wurden MigrantInnen aus diesen Ländern jedoch aufgrund ihrer geringen Zahl in der niederländischen Gesellschaft kaum wahrgenommen (vgl. Musterd 2001: 289). Im Zuge der Dekolonisierung<sup>194</sup> nach dem Zweiten Weltkrieg stieg die Zahl der MigrantInnen aus diesen Ländern sprunghaft an, bis ca. 1960 überwogen jedoch die Auswanderungszahlen (vgl. Prins 1997: 112). Die meisten dieser EinwanderInnen hatten aufgrund staatlicher Regelungen in Bezug auf die ehemaligen Kolonialgebiete die niederländische Staatsbürgerschaft inne und unterlagen daher keinen gesonderten migrationspolitischen Regelungen.<sup>195</sup> Insgesamt sind seit dem Ende des 2. Weltkrieges bis 2003 ca. 400.000 Menschen aus Indonesien, ca. 320.000 aus Surinam und ca. 130.000 Menschen von den Antillen in die Niederlande eingewandert (vgl. Riedel 2005: 29). Interessanterweise waren jedoch nur wenige dieser aus muslimischen Staaten bzw. Regionen (insbesondere Indonesien, Molukken) Eingewanderten muslimischen Glaubens. Überwiegend handelte es sich um ‚repatrierte‘ NiederländerInnen<sup>196</sup> oder Personen niederländischer Abstammung (vgl. Pingel 1998: 23).

Der größte Teil muslimischer EinwanderInnen gelangte im Zuge von Anwerbeabkommen bzw. als Arbeitssuchende ohne vertragliche Basis in die Niederlande: In den 1960er und 1970er Jahren gewann die Arbeitsmigration<sup>197</sup> – hauptsächlich von gering qualifizierten jungen Männern aus verschiedenen Ländern Südeuropas und Nordafrikas

<sup>194</sup> Indonesien erlangte bereits 1949 die Unabhängigkeit, im Zuge der Verabschiedung der neuen niederländischen Verfassung 1954 erhielten ehemalige Kolonialgebiete wie Surinam und die niederländischen Antillen eingeschränkte Autonomie; die Antillen sind bis heute Teil des Königreiches der Niederlande, lediglich Aruba besitzt seit 1986 einen weitgehenden Autonomiestatus. Surinam erklärte 1975 seine Unabhängigkeit: Mit der Unabhängigkeit konnten die EinwohnerInnen zwischen der surinamischen und der niederländischen Staatsangehörigkeit wählen. Viele entschieden sich, NiederländerInnen zu bleiben und in die Niederlande zu emigrieren. Für die Dauer einer Übergangszeit von fünf Jahren konnten sie sich dort niederlassen, sofern sie Arbeit hatten. Allein im Laufe des Jahres 1975 emigrierten rund 40.000 SurinamerInnen in die Niederlande (vgl. Prins 1997: 112).

<sup>195</sup> So besitzen beispielsweise IndonesierInnen, die ganz überwiegend muslimischen Glaubens sind, per se die niederländische Staatsbürgerschaft, gelten von jeher als vollständig integriert und werden daher in keiner ‚Minderheitenstatistik‘ erwähnt (vgl. Phalet/Örkény 2001: 12). EinwanderInnen von den Molukken dagegen – einem offiziellen Teil Indonesiens – erfuhren zunächst eine andere Behandlung: Ihnen wurde nicht nur die niederländische Staatsbürgerschaft verweigert, sie wurden auch in sozio-ökonomischer Hinsicht deutlich diskriminiert. Sie standen meist im Dienst der niederländischen Armee und sollten nach einem Gerichtsbeschluss von 1951 nur vorübergehend in den Niederlanden Aufnahme finden (vgl. Entzinger 2001a: 322; Phalet/Örkény 2001: 12; Lutz 1995: 33). Ihr ungeklärter und benachteiligter Status sowie die Ablehnung, die sie überwiegend von Seiten der niederländischen Gesellschaft erfuhren, können als Auslöser für die landesweiten Aufstände von MolukkerInnen Ende der 1970er Jahre in den Niederlanden begriffen werden (vgl. Prins 2000: 13).

<sup>196</sup> Hauptsächlich ehemalige Kriegsgefangene (vgl. Pingel 1998: 23).

<sup>197</sup> Bereits ab den späten 1940er Jahren wurden so genannte GastarbeiterInnen (aus Italien, Spanien, Griechenland, Portugal, Cap Verde, Jugoslawien, Marokko und der Türkei) mittels Anwerbeverträgen angeworben; erst in den späten 1950er und 1960er Jahren waren die arbeitsbedingten Zuwanderungszahlen jedoch relevant (vgl. Prins 1997: 112).

– stark an Bedeutung. Die größten Gruppen kamen aus der Türkei und Marokko; sie bilden auch in jüngster Zeit zusammen mit EinwanderInnen aus Surinam noch die größten, überwiegend muslimischen Zugewandertengruppen (2004: Türkei: ca. 328.000, Marokko: ca. 296.000) und stellen damit ca.  $\frac{2}{3}$  aller muslimischen MigrantInnen in den Niederlanden (vgl. Riedel 2005: 30; Entzinger 2001a: 323; CBS 2004).

Insbesondere MuslimInnen aus der Türkei und aus Marokko nutzten im Anschluss an arbeitsbedingte Migration die Möglichkeiten des Familiennachzugs: Nach der Ölkrise 1973 stagnierte zwar ebenso wie in Deutschland auch in den Niederlanden die Nachfrage nach billiger Arbeitskraft, nach dem offiziellen Anwerbestopp 1975 hielt die Einwanderung insbesondere aus der Türkei und Marokko jedoch an, da Familienzusammenführungen und Familiengründungen als *gate of entry* genutzt wurden (vgl. Musterd 2001: 290). Insbesondere zwischen 1989 und 1993 waren die Zahlen der auf diesem Wege in die Niederlande Eingewanderten sehr hoch (vgl. Prins 1997: 113). Arbeits- oder familienbedingt migrierte MuslimInnen unterlagen je nach Zeitpunkt ihrer Einwanderung den verschiedenen minderheiten- bzw. integrationspolitischen Regelungen der niederländischen Regierungen (siehe dazu auch weiter unten in diesem Abschnitt).

Ab den späten 1980er und in den 1990er Jahren war nach Musterd wiederum ein vergleichsweise neues Migrationsmuster zu beobachten: Migration aufgrund von globalen ökonomischen Verwerfungen und Entwicklungen. Die Einwanderung hoch qualifizierter Arbeitskräfte aus anderen EU-Staaten – bedingt durch die ‚neue‘ ökonomische Stärke der Niederlande im Zuge der Etablierung des ‚Polder Modells‘<sup>198</sup> – gewann an Bedeutung und die Zahl der auf legalen bzw. illegalisierten Wegen eingereisten Flüchtlinge<sup>199</sup> und Asylsuchenden (v.a. aus dem ehemaligen Jugoslawien und der ehemaligen Sowjetunion, Afghanistan, Sri Lanka, Iran, Irak, Somalia und anderen afrikanischen Ländern) stieg stark an (vgl. Musterd 2001: 290f.; Hagendoorn 2001: 44; Phalet/Örkény 2001: 12).<sup>200</sup> Nur ein kleiner Anteil von ca. 10 Prozent der Asylsuchenden werden aner-

<sup>198</sup> Eine aktuelle Zusammenfassung und fundierte Analyse der Entwicklung des niederländischen Wohlfahrtsstaates findet sich bei van Dyk (vgl. van Dyk 2006).

<sup>199</sup> Nach Pingel ist der niederländische Begriff ‚*vluchteling*‘ nicht mit dem deutschen Flüchtlings-Begriff gleichzusetzen: In den Niederlanden wird zwischen ‚*uitgenodigde vluchtelingen*‘ (Quotenflüchtlinge, aufgenommen in Absprache mit dem UNHCR) und ‚*individuele vluchtelingen*‘ (auf eigenes Betreiben kommende AsylantragsstellerInnen) unterschieden. Der Bezeichnung als ‚*vluchteling*‘ setzt zudem ein mit einem Aufenthaltstitel beendetes Verfahren voraus (Anerkennung nach der Genfer Flüchtlingskonvention, Duldung oder Anerkennung als Quotenflüchtling). Als ‚*asielzoekers*‘ werden dagegen diejenigen bezeichnet, die sich in einem laufenden Asylverfahren befinden oder deren Asylantrag bereits abgelehnt ist (vgl. Pingel 1998: 13).

<sup>200</sup> Die Asylantragszahlen stiegen von 7.486 (1988) über 13.898 (1989) auf ca. 21.000 in den Jahren 1990 bis 1992 und schließlich auf 35.399 (1993) (vgl. Ministerie van Justitie 1993). Genaue Angaben über die Zahlen der AsylantragsstellerInnen, die trotz einer Ablehnung ihres Gesuchs in den Niederlanden

kannt<sup>201</sup>; ein bedeutend größerer Anteil jedoch, ca. 40 Prozent der Asylsuchenden, erhält den Status von ‚Geduldeten‘, d.h. Personen, deren Antrag auf Asyl nicht anerkannt wurde, die aber aus politischen Gründen auch nicht in das Herkunftsland ausgewiesen werden dürfen. Insgesamt erhalten also ca. 50 Prozent aller Asylsuchenden in den Niederlanden, die zu einem bedeutenden Anteil aus muslimischen Staaten geflohen sind, ein längeres oder dauerhaftes Aufenthaltsrecht. Erst allmählich und in zeitlich abgestuften Schritten ist es ‚Geduldeten‘ gestattet, sich in die niederländische Gesellschaft zu integrieren: Im ersten Jahr nach Zuweisung des Status als ‚Geduldete‘ ist es ihnen erlaubt, Sprachunterricht zu nehmen, während des zweiten Jahres haben sie Anrecht auf eine Berufsausbildung, und im dritten Jahr ist eine Arbeitsaufnahme erlaubt. Im deutlichen Unterschied zur Praxis in Deutschland erwerben ‚Geduldete‘ in den Niederlanden nach drei Jahren regulären Aufenthalts ein Anrecht auf eine Aufenthaltsbewilligung (vgl. Entzinger 2001b: 72; Pingel 1998: 59, 97ff.).<sup>202</sup>

Ende der 1970er Jahre hatte sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Annahme eines lediglich temporären Aufenthaltes für den weit überwiegenden Teil der EinwanderInnen und damit auch der MuslimInnen in den Niederlanden ein Trugschluss war (vgl. Prins 1997: 112ff.). Zwischen 1970 und 1992 war in Folge der Einwanderung eine bedeutende Veränderung der ethnischen Zusammensetzung der niederländischen Bevölkerung zu verzeichnen: Vor dem Zweiten Weltkrieg war diese weitgehend ‚ethnisch homogen‘, in 1992 jedoch waren 15,6 Prozent, in 1997 sogar 17 Prozent und 2004 schließlich 19 Prozent (vgl. CBS 2007c; eigene Berechnungen) aller EinwohnerInnen der Niederlande so genannte *allochthone*<sup>203</sup> – die wiederum zu ¾ (1997) die niederländische Staatsbürger-

---

verbleiben, liegen nicht vor.

<sup>201</sup> Der Anteil der anerkannten Asylanträge sinkt zwischen 1975 und 1986 bereits von ca. 80 auf unter 20 Prozent (vgl. Pingel 1998: 29, 33).

<sup>202</sup> Für eine ausführliche Übersicht über Entwicklungen der Asyl- und Flüchtlingspolitik in den Niederlanden bis Mitte der 1990er Jahre vgl. Pingel 1998.

<sup>203</sup> Der Begriff *allochthon* wurde erstmals 1971 durch die Soziologin Hilde Verwey-Jonker gebraucht, hielt aber erst nach seiner Verwendung im Bericht des *Wetenschapelijke Raad voor de Regeringsbeleid* (WRR) 1989 (siehe dazu weiter unten in diesem Abschnitt), in dem er den Begriff der Minderheiten ersetzt, systematisch Einzug in die politischen Debatten (vgl. Prins 2000: 14). Als *allochthon* werden seitdem Personen bezeichnet, die keine niederländische Staatsangehörigkeit besitzen und/oder außerhalb der Niederlande geboren sind und/oder mindestens einen außerhalb der Niederlande geborenen Elternteil aufweisen können (vgl. Prins 1997: 116). *autochthone* Personen sind infolgedessen in den Niederlanden geboren oder können darauf verweisen, dass ihre beiden Elternteile in den Niederlanden geboren sind (vgl. Prins 1997: 113). Abschließend zu einer Diskussion dieser Begrifflichkeiten weist Prins jedoch darauf hin, dass sich der Alltagsgebrauch von Begriffen im Bereich der niederländischen Migrationspolitik (v.a. der Begriffe *allochthon* und *autochthon*) keinesfalls konsequent nach diesen Definitionen richtet, sondern ihre Anwendung meist schlicht der Unterscheidung zwischen *People of Colour* und Weißen NiederländerInnen und damit der Vermeidung des als rassistisch tabuisierten Begriffs ‚Farbige‘ dient (vgl. Prins 1997: 113). Auch Phalet/Örkeny merken an, dass die in den Niederlan-

schaft inne haben.<sup>204</sup> 6,1 Prozent der niederländischen Bevölkerung wurden 1997 als Mitglied einer ‚ethnischen Gruppe‘ gezählt<sup>205</sup> (vgl. Prins 1997: 113; Musterd 2001: 291). Nur 4,3 Prozent (1997 und 2004) der EinwohnerInnen der Niederlande besitzen nicht die niederländische Staatsangehörigkeit (vgl. Phalet/Örkény 2001: 12; CBS 2007b; eigene Berechnungen). Die 2004 in den Niederlanden lebenden ca. 945.000 MuslimInnen, die überwiegend der sunnitischen Glaubensrichtung angehören, weisen folgende Hintergründe<sup>206</sup> auf: MuslimInnen mit türkischem Hintergrund stellen mit ca. 328.000 die größte, MuslimInnen mit marokkanischem Hintergrund mit ca. 296.000 die zweitgrößte Herkunftsgruppierung; dazu kommen ca. 42.000 mit irakischem, 36.000 mit afghanischem, 32.000 mit surinamischem, 28.000 mit iranischem, 25.000 mit somalischem Hintergrund und 116.000 Personen mit übrigen, hier nicht weiter differenzierten Hintergründen (vgl. CBS 2007a; Phalet/ter Wal 2004b: 7).<sup>207</sup>

Erstaunlich ist, dass lediglich 43.000 der 2004 in den Niederlanden lebenden MuslimInnen der Kategorie ‚westlich‘ – die u.a. auch Indonesien mit einschließt – zugeordnet sind. Insgesamt sind seit dem 2. Weltkrieg fast 400.000 Menschen aus Indonesien eingewandert – diese müssen also ganz überwiegend Nicht-MuslimInnen niederländischer Herkunft gewesen sein, die aus Indonesien in die Niederlande zurückkehren; sonst wäre die niedrige Zahl von nur 43.000 ‚westlichen‘ MuslimInnen nicht erklärbar (vgl. CBS 2004).

---

den primär im Kontext migrations- und integrationspolitischer Fragestellungen verwandten und scheinbar rein analytischen Begrifflichkeiten normativ höchst aufgeladen und dadurch stark emotional besetzt sind (vgl. Phalet/Örkény 2001: 5ff.). Kritik an diesen Begrifflichkeiten üben auch Wekker/Lutz und Gorashi (vgl. Wekker/Lutz 2001: 27f.; Gorashi 2006: 41). Zu beachten ist auch Rath's Kritik an der Bezeichnung ‚ethnische Minderheit‘ und der Konstruiertheit der Kategorie (vgl. Rath 1997: 481ff.).

<sup>204</sup> Alle AusländerInnen, die seit mindestens fünf Jahren legal in den Niederlanden leben, können die niederländische Staatsbürgerschaft beantragen. Grundsätzlich muss für die Erlangung der niederländischen die bisherige Staatsbürgerschaft abgelegt werden; zahlreiche Ausnahmegenehmigungen führen jedoch dazu, dass 2004 fast 950.000 EinwohnerInnen der Niederlande zusätzlich zur niederländischen noch eine oder zwei weitere Staatsbürgerschaften inne hatten (vgl. CBS 2007f).

<sup>205</sup> Als Mitglied einer ‚ethnischen Gruppe‘ sind in Abgrenzung dazu Personen definiert, die sich einer spezifischen ethnischen Gruppe, die eine marginale sozio-ökonomische Position einnimmt, zugehörig fühlen, oder von anderen mit einer solchen Gruppe identifiziert werden (vgl. Prins 1997: 113). Entzinger verweist darauf, dass Eingewanderte anders als in Deutschland in den Niederlanden kaum als ‚Ausländer‘ bezeichnet werden, da sie aufgrund immigrationspolitischer Regelungen oft die niederländische Staatsbürgerschaft besitzen (siehe weiter unten in diesem Abschnitt). Die Bezeichnungen ‚ethnische Gruppe‘ gilt daher als aussagekräftiger, da sie auf die ‚ethnische Herkunft‘ von Personen und Gruppen verweist (vgl. Entzinger 2001b: 73).

<sup>206</sup> Da ein bedeutender Anteil der in den Niederlanden lebenden *allochthonen* inzwischen eingebürgert ist und daher die niederländischen Staatsbürgerschaft inne hat, lässt sich an dieser Stelle nicht von ‚Nationalitäten‘ sprechen. Da zudem viele keine eigene Migrationserfahrung haben, sondern bereits in zweiter oder inzwischen auch dritter Generation in den Niederlanden leben, ist auch der Begriff ‚Herkunft‘ nicht zutreffend.

<sup>207</sup> Die Zahl der zum Islam konvertierten *autochthonen* NiederländerInnen ist nach Phalet/ter Wal zu vernachlässigen (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 4).



Aus diesem Überblick über die verschiedenen Einwanderungsmöglichkeiten, die MuslimInnen nutzten, um in die Niederlande zu migrieren, wird deutlich, dass sich ihr genauerer aufenthaltsrechtlicher Status zunächst nach ihrer Herkunft sowie damit zusammenhängend nach dem Migrationsweg richtet. Muslimische EinwanderInnen aus den ehemaligen Kolonialgebieten unterliegen dank ihrer überwiegend niederländischen Staatsbürgerschaft keinen gesonderten Regelungen. MuslimInnen, die als ArbeitsmigrantInnen im Zuge einer Familienzusammenführung insbesondere aus Marokko und der Türkei eingewandert sind, sowie Flüchtlinge und Asylsuchende sind dagegen bezüglich ihres aufenthaltsrechtlichen und staatsbürgerlichen Status abhängig von migrations-, integrations und asylpolitischen Maßnahmen und Regelungen der niederländischen Regierungen. Deren diesbezügliche Politik war nach Entzinger (2001) seit den 1950er Jahren phasenweise starken Wandlungen unterworfen, insgesamt hat sie eine Entwicklung von einer minderheiten- zu einer integrationspolitischen Ausrichtung vollzogen.

Die Politik niederländischer Regierungen der 1950er, 1960er und 1970er Jahre gegenüber muslimischen EinwanderInnen, die nicht aufgrund ihrer Herkunft aus den ehemaligen niederländischen Kolonialgebieten per se die niederländische Staatsangehörigkeit inne hatten, war deutlich geprägt von der Vorstellung, ihre Einwanderung sei lediglich temporären Charakters: Diese ‚Rückkehrannahme‘ entlastete die niederländischen Regierungen zunächst von der Notwendigkeit der Entwicklung einer perspektivenorientierten Inkorporationspolitik. Im Gegensatz zu den 1950er Jahren, in denen nach Entzinger seitens der niederländischen Regierungen eine schlicht ‚vermeidende‘ Haltung vorherrschend war (vgl. Entzinger 2001a: 322), wurde in den 1970er Jahren aber die zumindest temporäre Eingliederung aller EinwanderInnen als unabdingbar angesehen.<sup>208</sup> Als politische Leitlinie galt jedoch, „to ensure that they [the newcomers, Anm.: D.M.] could preserve their own culture and habits while staying in the Netherlands“ (Entzinger 2001a: 323), um ihnen die Rückkehr in ihr Herkunftsland jederzeit zu ermöglichen. Die negativen Auswirkungen dieser ‚ambivalenten‘ Phase niederländischer Migrationspolitik – so Entzingers Bezeichnung (vgl. Entzinger 2001a: 323f.) – wurden bald sichtbar: Bereits zu Beginn der 1970er Jahre wurden zum ersten Mal rassistisch motivierte Gewalttaten und eine Zunahme entsprechender Einstellungen in der Bevölke-

---

<sup>208</sup> So erhielten alle EinwanderInnen in dieser Phase beispielsweise volle wohlfahrtsstaatliche Leistungen und muttersprachlicher Unterricht für SchülerInnen wurde gewährleistet. Sie erhielten Mitte der 1970er Jahre kommunales Wahlrecht (vgl. Entzinger 2001a: 323f.). Staatliche Unterstützung im Wohn-, Bildungs- und Arbeitsmarktbereich für SurinamerInnen und AntillianerInnen wurden gewährleistet (vgl. Pingel 1998: 29).

berung bekannt; zum anderen wurden von Seiten der Regierung erste Zuwanderungsbeschränkungen für SurinamerInnen diskutiert sowie Maßnahmen zur Rückkehrförderung beschlossen (vgl. Pingel 1998: 26ff.). Gegen Ende der 1970er Jahre nahmen die Spannungen zwischen verschiedenen EinwanderInnengruppen sowie zwischen MigrantInnen und ‚einheimischer‘ Bevölkerung rapide zu.<sup>209</sup> Rassismus und Diskriminierung entwickelten sich „in a country which until then had believed that such phenomena only existed elsewhere“ (Entzinger 2001a: 324). Der *Rapport Etnische Minderheden* des wissenschaftlichen Rates für Regierungspolitik<sup>210</sup> (*Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid*, WRR) stellte 1979 entsprechend fest, der Aufenthalt vieler MigrantInnen in den Niederlanden sei auf Dauer ausgerichtet, warnte vor sozialer Diskriminierung und kultureller Isolation und plädierte für eine deutliche rechtliche Besserstellung von MigrantInnen in den Niederlanden (vgl. WRR 1979).<sup>211</sup> Seine Veröffentlichung markierte den Beginn einer systematischen Minderheitenpolitik (*Ethnic Minorities Policy*, vgl. Entzinger 2001a: 324; vgl. auch Prins 1997: 114; Prins 2000: 13; Pingel 1998: 40), die die Lebenssituation eines Großteils der MuslimInnen in den Niederlanden – in Verbindung mit den aus dem Prinzip der Versäulung resultierenden strukturellen Gegebenheiten in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Religion<sup>212</sup> – stark beeinflusste. ‚Integration unter Beibehaltung der eigenen Kultur‘ war das Credo dieser – auf der sogenannten *Minderhedennota*<sup>213</sup> der niederländischen Regierung basierenden – ab 1983 etablierten expliziten *Minderheitenpolitik*, die MigrantInnen als Mitglieder ‚ethnischer Minderheiten‘<sup>214</sup> und nicht als Individuen wahrnahm. Im Unterschied zur Politik der

<sup>209</sup> Beispiele dafür sind die Zugentführungen und Besetzungen von Gebäuden politischer Institutionen durch MolukkerInnen Mitte der 1970er Jahre (vgl. Prins 2000: 13). Ausführlicheres zur Geschichte der MolukkerInnen in den Niederlanden findet sich bei Pingel (vgl. Pingel 1998: 34-39).

<sup>210</sup> Der WRR wird von Rath als ‚Prestigeberatungseinrichtung der Regierung‘ bezeichnet (vgl. Rath 1997: 480).

<sup>211</sup> Etliche zu Beginn der 1980er Jahre durchgeführte Studien bestätigen diese Warnungen, indem sie nicht nur auf die langfristige Bleibeabsicht der meisten MigrantInnen, sondern auch auf die inzwischen deutlich benachteiligte sozio-ökonomische Positionierung verschiedener Minderheitengruppen in den Niederlanden verweisen (vgl. Prins 1997: 116). Im Anschluss an diese Studien äußerte die niederländische Regierung erstmals ein starkes Interesse an der Situation von MigrantInnen und zeigte durch den plötzlichen Willen zur politischen Veränderung gleichzeitig einen festen Glauben an die ‚Machbarkeit der niederländischen Gesellschaft‘ (vgl. Prins 1997: 117).

<sup>212</sup> Siehe dazu den folgenden Abschnitt 2.2.

<sup>213</sup> Mit der *Minderhedennota* wurde der Begriff der ‚Gastarbeiters‘, der bis dahin zur Bezeichnung der ArbeitsmigrantInnen in den Niederlanden verwandt wurde, durch den Terminus ‚Minderheden‘ ersetzt, der die als *Minderhedenpolitiek* konzipierte niederländische Integrationspolitik von diesem Zeitpunkt an prägen sollte (vgl. Gorashi 2006: 7).

<sup>214</sup> Entzinger weist darauf hin, dass der in der niederländischen öffentlichen Terminologie dieser Zeit verwandte Begriff der ‚ethnischen Minderheit‘ weder ein Synonym für ‚EinwanderInnen‘ noch für ‚AusländerInnen‘ darstellt. Als Minderheiten im Sinne der ‚Minderheitenpolitik‘ gelten vielmehr eingewanderte Gruppen, denen gegenüber sich die Regierung in spezieller Weise verantwortlich fühlt, weil ihre Anwesenheit in den Niederlanden auf kolonialengeschichtlichen Beziehungen oder auf expli-

1950er bis 1970er Jahre wurde die Bewahrung der ‚eigenen kulturellen Identität‘ nun nicht mehr als Bedingung für eine erfolgreiche Rückkehr von MigrantInnen in ihre Herkunftsländer, sondern als Voraussetzung für ein respektvolles, gleichberechtigtes, multikulturelles Zusammenleben in den Niederlanden konzipiert (vgl. Entzinger 2001a: 325; Pingel 1998: 40f.).<sup>215</sup> Mit der Verfassungsänderung 1983 wurden die Rechte insbesondere von MigrantInnen, die sich seit mehr als fünf Jahren in den Niederlanden aufhielten, deutlich gestärkt: Nach Ablauf dieser Aufenthaltsdauer erhielten sie ab 1984 das aktive und passive Wahlrecht auf kommunaler Ebene, einen Rechtsanspruch auf Niederlassungsrecht, auf den freien Zugang zum Arbeitsmarkt, auf ein unbefristetes Aufenthaltsrecht und somit auch Schutz vor Ausweisung im Fall von Arbeitslosigkeit, Sozialhilfebezug oder Arbeitsunfähigkeit (vgl. Pingel 1998: 41). Ausgerichtet auf den dauerhaften Aufenthalt von MigrantInnen in den Niederlanden war die ab 1983 praktizierte Minderheitenpolitik zwar umfassend formuliert, richtete sich jedoch nach Rath und Sunier de facto an MuslimInnen (vgl. Rath/Sunier 1993: 57). Ihr Ziel war es, so genannte ethnische Minderheiten als solche ‚kulturell zu integrieren‘, d.h. ihnen durch rechtliche Gleichstellung, Förderung von Selbstorganisation und Einbindung in politische Willensbildungsprozesse die schnelle Teilhabe an der demokratischen Struktur der Niederlande zu ermöglichen (vgl. Prins 1997: 114; Entzinger 2001a: 325).<sup>216</sup> Für MuslimInnen bedeutete dies v.a. Erleichterungen in Bezug auf die Religionsausübung (z.B. über staatliche Finanzierung von Organisationen und Vereinen, Zeitschriften oder auch Radiostationen, Gründung muslimischer Schulen etc.) sowie die Anerkennung religiöser Organisationen als mögliche Partnerinnen bei der Beratung und Umsetzung von Regierungspolitik (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 76; Entzinger 2001a: 325; Riedel 2005: 30). Die Einführung der Möglichkeit doppelter Staatsbürgerschaften 1993 erbrachte eine weitere einschneidende Veränderung des staatsbürgerlichen Status von MuslimInnen in den Niederlanden: Kurz nach dieser Entscheidung stieg die Zahl der Einbürgerungen

---

ziter Anwerbung seitens der Niederlande beruht. Menschen aus folgenden Ländern werden danach als Minderheiten definiert und in die Minderheitenpolitik einbezogen: EinwanderInnen aus den ehemaligen niederländischen Kolonien (Surinam, Antillen und Aruba, Molukken, Sri Lanka (ehem. Ceylon), Papua-Neuguinea, Kapprovinz (Südafrika), ehemalige ArbeitsmigrantInnen (Türkei, Marokko, Italien, Spanien, Portugal, Griechenland, (ehemaliges) Jugoslawien, Tunesien, Kap Verde). Dazu kommen Sinti und Roma sowie anerkannte politische Flüchtlinge und Asylbewerber. Zu Beginn der 1980er Jahre zählten zu diesen Minderheiten insgesamt etwa 450.000 Menschen; inzwischen hat sich die Zahl jedoch verdoppelt (Entzinger 2001b: 77; Pingel 1998: 12).

<sup>215</sup> Mit der *Minderhedennota* von 1983 wurde Multikulturalismus nach Lutz zum offiziellen Regierungsprogramm der Niederlande erhoben (vgl. Lutz 1995: 34).

<sup>216</sup> De Heer und Phalet/Örkény weisen darauf hin, dass die Ausweitung ziviler Rechte für bereits immigrierte Gruppen (so genannte *long-term residents*) mit der Einführung einer deutlich restriktiveren Aufnahme politik, d.h. einem Abschluss der Niederlande ‚nach außen‘, einherging (vgl. de Heer 2004; Phalet/Örkény 2001).

insbesondere von arbeitsbedingt migrierten TürkInnen, MarokkanerInnen und von Flüchtlingen sprunghaft an; mehr als die Hälfte aller zu dieser Zeit in den Niederlanden lebenden MigrantInnen aus der Türkei und Marokko waren Mitte der 1990er Jahre im Besitz eines niederländischen Passes. Bereits 1997 wurde jedoch die Möglichkeit der Erlangung doppelter Staatsbürgerschaften grundsätzlich wieder abgeschafft (vgl. Entzinger 2001a: 328; Riedel 2005: 30). Zwar galt die Aufgabe der bisherigen fortan wieder als Voraussetzung für den Erhalt der neuen Staatsbürgerschaft: aufgrund zahlreicher Ausnahmegenehmigungen ist jedoch in vielen Fällen die Beibehaltung beider Staatsangehörigkeiten möglich (vgl. Riedel 2005: 30; CBS 2007f).

Gegen Ende der 1980er Jahre mehrten sich die Anzeichen dafür, dass auch die *Minderhedenpolitiek* ihre Ziele verfehlte: Die sozio-ökonomische Position von Minderheiten und dabei insbesondere von TürkInnen und MarokkanerInnen – gemessen an ihren Durchschnittseinkommen, ihrem Bildungsstand (Schulabschlüsse und Schulabbruchraten), an ihrer Position auf dem Arbeitsmarkt<sup>217</sup> und ihren Wohnsituationen – stellte sich im Zuge mehrerer Untersuchungen als deutlich schlechter als diejenige der *autochthonen* Bevölkerung heraus, obwohl seit Anfang der 1980er Jahre verschiedene Förderungs- und Antidiskriminierungsprogramme beschlossen worden waren (vgl. Entzinger 2001a: 328f.; Lutz 1995: 35; Prins 1997: 116f.; Phalet/Örkény 2001: 12).<sup>218</sup> Spätestens durch den 1989 herausgegebenen Bericht des *Wetenschappelijke Raad voor de Regeringsbeleid* geriet die auf ‚ethnische Minderheiten‘ ausgerichtete Politik ins Zentrum einer kritischen öffentlichen Debatte (vgl. WRR 1989). Die Vorzeichen dieser Politik hatten sich durch das starke zahlenmäßige Anwachsen sowie die steigende Heterogenität und Komplexität von MigrantInnengruppen verändert. Die Erkenntnis reifte, dass eine Weiterführung der auf die ‚kulturelle Integration‘ von Minderheiten ausgerichteten Politik die Dynamik von MigrantInnengruppen ignorieren und damit die permanente sozio-ökonomische Marginalisierung eben dieser Gruppen riskieren würde:

„A codification of cultures, required for their institutionalisation, could easily lead to their fossilisation and would therefore prove to be an obstacle in the integration process, rather than an instrument“ (Entzinger 2001a: 330; vgl. auch de Heer 2004: 179).

<sup>217</sup> Die Arbeitslosenquote von Angehörigen ‚ethnischer Minderheiten‘ schwankte seit dem Beginn der 1980er Jahre konstant zwischen 20 und 40 Prozent und überstieg damit deutlich diejenige der *autochthonen* Bevölkerung (vgl. Phalet/Örkény 2001: 12). Zur sozio-ökonomischen Position von MuslimInnen in den Niederlanden siehe weiter unten in diesem Abschnitt.

<sup>218</sup> Die sozio-ökonomische Position von Minderheiten in den Niederlanden war nach Statham gegen Ende der 1980er Jahre sogar noch deutlich schlechter in anderen europäischen Ländern (vgl. Statham 2005: 454).

Die Beibehaltung der ‚eigenen Kultur‘ und die gleichberechtigte Teilhabe an der niederländischen Gesellschaft wurden mehr und mehr als sich ausschließende Zielsetzungen eingeschätzt (vgl. Prins 2000: 14). Die gesonderte Förderung von Minderheiten hatte nicht die gewünschten, sondern gegenteilige Effekte: Über eine spezifische Minderheitenpolitik wurde die Vorstellung von Angehörigen ethnischer Minderheiten als kulturell andersartig, sozio-kulturell nicht konform und nicht in ‚die westliche Kultur‘ passend reproduziert, da MigrantInnen als besonders hilfebedürftig und unwissend dargestellt und selten als gleichwertige PartnerInnen verstanden wurden (vgl. Rath 1997).<sup>219</sup> Ein Wandel von einer kulturell orientierten Minderheitenpolitik hin zu einer systematischen Integrationspolitik, ausgerichtet auf Besserstellung im Bildungsbereich, die sozio-ökonomische Gleichstellung und Unabhängigkeit von MigrantInnen und die Verantwortung für die Beibehaltung der ‚eigenen Kultur‘ den MigrantInnen selbst überlassend, wurde als unausweichlich angesehen (vgl. Entzinger 2001a: 330f.; Prins 2000: 14; de Heer 2004: 179f.).

Parallel zur Infragestellung der bisherigen Politik aufgrund sozio-ökonomischer Gegebenheiten entwickelte sich zu Beginn der 1990er Jahre eine Debatte auf politischer Ebene, die die ‚Verbesserlichung‘ der muslimischen gegenüber anderen Minderheiten definitiv festigte: Gegenstand dieser Debatte war die proklamierte Unvereinbarkeit des Islam mit ‚westlichen‘ Werten und die Bedrohung der niederländischen Gesellschaft durch den Islam.<sup>220</sup> In einer wegweisenden Rede forderte Frits Bolkestein, der damalige Vorsitzende der konservativ-liberalen Partei der Niederlande (VVD), 1991 die kulturelle Assimilation insbesondere der muslimischen Minderheit und löste damit die so genannte ‚nationale Minderheitendebatte‘ (*Nationale Minderhedendebat*) aus, die den Wechsel von der bisherigen Minderheitenpolitik hin zu einer Integrations- im Sinne einer Assimilationspolitik herbeiführte (vgl. Entzinger 2001a: 331f.; Rath 1997: 482). Die seit 1983 verfolgte Politik der ‚kulturellen Integration‘ galt von konservativer Seite als gescheitert, da sie, so ein viel zitierter Ausdruck, die Minderheiten *doodgeknuffeld* (etwa ‚zu Tode gekuschelt‘, Übers. D.M.), d.h. sie in ein passives, von staatlicher Fürsorge abhängiges Klientel verwandelt habe (vgl. Lutz 1995: 35).

Die Veröffentlichung der von der niederländischen Regierung herausgegebenen *Contourennota integratiebeleid etnische minderheden* (etwa: ‚Richtlinien einer Integrationspolitik in Bezug auf ethnische Minderheiten‘, Übers. D.M.) löste 1994 die *Min-*

---

<sup>219</sup> Rath bezeichnet diesen Prozess auch als ‚Minorisierung‘ von Minderheiten (vgl. Rath 1997: 481ff.).

<sup>220</sup> Siehe dazu genauer Kapitel IV zum massenmedialen Islamdiskurs in den Niederlanden.

*derhedennota* von 1983 ab und ist als Startpunkt der neuen Integrationspolitik zu begreifen, die ab 1998 die niederländische Politik in diesem Bereich bestimmte: Der gruppenorientierte wurde durch einen vorrangig an Individuen orientierten Ansatz ersetzt, dessen hauptsächlich im Bildungs- und Arbeitsmarktbereich angesiedelte Maßnahmen<sup>221</sup> darauf abzielten, die gleichberechtigte Teilhabe von MigrantInnen in allen gesellschaftlichen Bereichen zu ermöglichen und ihrer sozio-ökonomischen *achterstandpositie* (etwa: ‚rückständigen Position‘) entgegen zu wirken. Als ein Zeichen des neuen Ansatzes wurde der Begriff *Etnische Minderheden* von vielen Kommunen fallen gelassen und offiziell durch Begriffe wie (Im)MigrantInnen oder *allochthone*<sup>222</sup> ersetzt, die sich besser auf Individuen anwenden ließen und nicht so stark Kollektive fokussierten. Die neue Vorgehensweise bestand eher in einer Öffnung bestehender Institutionen für MigrantInnen bzw. migrantischer Institutionen für andere benachteiligte Gruppierungen als in der Schaffung neuer, spezifischer Institutionen und Regelungen. Die Förderung der religiösen und kulturellen Diversität innerhalb der niederländischen Gesellschaft wurde im Zuge dieser neuen politischen Ausrichtung nicht mehr als Ziel an sich und primäre Aufgabe öffentlicher Institutionen gesehen. Ein liberales Verständnis eines in Bezug auf MigrantInnen neutralen, zurückhaltenderen Staates trat statt dessen in den 1990er Jahren stärker als zuvor in den Vordergrund, während die Verantwortung für den Integrationsprozess zunehmend den MigrantInnen selbst zugewiesen und als Angelegenheit der – vom Staat bereit zu stellenden – ‚richtigen Ausrüstung‘ von MigrantInnen (bzgl. Sprache, ‚kultureller Werte‘, Wissen über soziale Institutionen etc.) verstanden wurde (vgl. Entzinger 2001a: 332; de Heer 2004: 177; 183ff.; Riedel 2006).<sup>223</sup> Ausdruck dieser neuen integrationspolitischen Ausrichtung ist beispielweise die Einführung verpflichtender Orientierungs- und Sprachkurse für neu Zugewanderte (seit 1998) und bereits in den Niederlanden lebende MigrantInnen (seit 2000) (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 6).

<sup>221</sup> Dazu zählten z.B. Förderprogramme im Bildungsbereich, Maßnahmen im Bereich der Stadterneuerungspolitik, Anti-Armutsprogramme, Arbeitsförderungsprogramme etc. (vgl. Entzinger 2001a: 332; Lutz 1995: 35).

<sup>222</sup> Der 1989 veröffentlichte WRR Rapport *Etnische Minderheden* schlug erstmals vor, den Begriff der ‚ethnischen Minderheiten‘ durch den der *allochthonen* zu ersetzen, um die Hinwendung zu einem an Individuen orientierten Ansatz zu verdeutlichen (vgl. Prins 2000: 14).

<sup>223</sup> Dies prägt auch die Veröffentlichungen der Regierungen (z.B. Regierungsmemorandum *Integratie in het perspectief van immigratie*, 2001) bzw. regierungsnaher Institutionen (z.B. Report des WRR *Nederland als immigratiesamenleving*, 2001) sowie politische Entscheidungen zu Beginn der 2000er Jahre.

Im Zuge der sich verdichtenden Ereignisse und Debatten der beginnenden 2000er Jahre in den Niederlanden<sup>224</sup> wurde schließlich nicht nur die gesamte bisherige niederländische Migrations- und Integrationspolitik, sondern auch die grundsätzliche Verfasstheit des niederländischen Staates in Bezug auf Religion und Minderheiten in Frage gestellt: Die Rede vom ‚Scheitern des Multikulturalismus‘ und die daran anschließenden kontroversen Diskussionen bestimmten ab Beginn der 2000er Jahre politische Entscheidungen, die v.a. unter der Ministerin für Einwanderungs- und Integrationsfragen<sup>225</sup>, Rita Verdonk (VVD), deutlich restriktiver und repressiver wurden. Bereits ab dem 1. April 2001 trat eine deutlich verschärfte Asylgesetzgebung in Kraft (*Vreemdelingenwet* 2000), die unter den Stichworten der Verfahrensbeschleunigung und -vereinfachung die Anerkennungschancen von Asylsuchenden senkte und ihre schnelle Ausweisung nach einer einmal erfolgten Ablehnung vorsah.<sup>226</sup> Zudem wurden die Hürden für den Erwerb der niederländischen Staatsbürgerschaft deutlich erhöht, indem der Erwerb von Sprach- und kulturellen Kenntnissen im Herkunftsland ab 15. März 2006 zur Voraussetzung erhoben und finanziell in die Verantwortung der potenziellen EinwanderInnen gelegt wurde (vgl. Riedel 2006: 3; Rath 2005: 31).<sup>227</sup>

Nach einer Phase in den 1990er Jahren, in denen die sozio-ökonomische Integration und Emanzipation von (nicht nur muslimischen) MigrantInnen an zentraler Stelle stand, wurden die integrationspolitischen Bemühungen der 2000er Jahre nun in einer weiteren Wendung auf die ‚kulturelle Anpassung‘ bereits in den Niederlanden lebender *allochthoner* im Sinne einer Anpassung an ‚niederländische Werte und Normen‘ ausgerichtet (vgl. Michalowski 2005).<sup>228</sup> Dies beruhte auf und implizierte gleichzeitig eine

<sup>224</sup> Darunter v.a. die Anschläge des 11. September 2001 in den USA, die Artikel von Paul Scheffer und Paul Schnabel, die so genannte El Moumni-Affäre (Mai 2001), der Wahlerfolg Pim Fortuyns (Frühjahr 2002) sowie die Morde an Fortuyn (Mai 2002) und Theo van Gogh (November 2004). Siehe dazu auch Kapitel IV der vorliegenden Arbeit.

<sup>225</sup> Das Ministerium war 2003 geschaffen worden, um parallel zu einer veränderten Integrations- auch die Migrationspolitik einer Revision zu unterziehen und dieser Revision – angesichts der Wahlerfolge des einwanderungs- und islamkritischen Pim Fortuyn – einen höheren Stellenwert beizumessen (vgl. Riedel 2006: 2).

<sup>226</sup> In diesen Kontext fällt auch der so genannte Streit um die 26.000: Kurz nach ihrem Amtsantritt 2003 kündigte Verdonk an, 26.000 Asylsuchende, die bereits vor 2001 in die Niederlande gekommen waren und keine Aussicht mehr auf Asyl hatten, unabhängig von der Dauer ihres bisherigen Aufenthaltes in den Niederlanden und ihrer Eingebundenheit in die niederländischen Gesellschaft auszuweisen. Nach anhaltenden öffentlichen Protesten und einem von der parlamentarischen Opposition erwirkten Abschiebungsstopp musste die als ‚Eiserne Rita‘ bekannte Politikerin Anfang Dezember 2006 zurücktreten (vgl. Steegers 2006).

<sup>227</sup> Wie auch in Deutschland war das Unterbinden von Heiratsmigration hintergründiges Ziel dieser Maßnahmen. Auch diese inhaltlichen Übereinstimmungen in migrationspolitischen Debatten und Entscheidungsfindungen in den 2000er Jahren verweisen einmal mehr auf die enge Bezugnahme niederländischer und deutscher Politik aufeinander in diesem inhaltlichen Bereich.

<sup>228</sup> Dies verdeutlicht Frits Bolkestein beispielsweise im Rahmen einer Rede an der Humboldt Universität

Reformulierung der ‚niederländischen Identität‘: Waren die Niederlande noch zu Beginn der 1980er Jahre als multikulturell verfasste Gesellschaft zum integrationspolitischen Vorbild zahlreicher westeuropäischer Staaten avanciert, schlugen sie ab der Mitte der 1990er Jahre den ‚umgekehrten‘ Weg hin zu einer leitkulturell und assimilatordisch ausgerichteten Politik ein, der sich auch bis Ende 2006 – bis zur Absetzung Rita Verdonks und den im November 2006 durchgeführten Neuwahlen zum niederländischen Parlament – als politikbestimmend erwies (vgl. u.a. Böcker/Thränhardt 2003; Riedel 2006; Reichstein 2006; Radtke 2006; Michalowski 2005).

Etwa mit dem Beginn der 2000er Jahre trat der Islam, bereits im Verlauf der 1990er Jahre latenter Kristallisationspunkt integrationspolitischer Fragestellungen, manifest ins Zentrum politischer Auseinandersetzungen. Dazu trugen insbesondere der schnelle Aufstieg und der Wahlerfolg Pim Fortuyns 2002 bei: Pim Fortuyn trat mit einwanderungskritischen, v.a. aber islamfeindlichen Aussagen an die Öffentlichkeit und beförderte eine starke Emotionalisierung der niederländischen integrationspolitischen Debatten:

„Im Jahr 2002 brach innerhalb weniger Monate eine alarmistische Stimmung über Unsicherheit auf den Straßen, unzureichende staatliche Dienstleistungen und das Scheitern der multikulturellen Politik durch (...)“ (Böcker/Thränhardt 2003: 3).

Sein Wahlerfolg – gekoppelt mit der Popularität anderer islamkritischer Beiträge im Zuge der Debatte um das ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ zu Beginn der 2000er Jahre und insbesondere im Nachklang der Anschläge vom 11. September 2001 – bewirkte eine thematische Fokusverschiebung auf den Islam und auf MuslimInnen, deren ‚kulturelle Differenz‘ als Inbegriff und Ursache des überwiegenden Teils aller integrations- und migrationspolitischen Problematiken herangezogen wurde (vgl. u.a. Riedel 2006: 3; van Amersfoort 2004: 11). Der Mord an dem islamkritischen Regisseur Theo van Gogh, die Auseinandersetzungen um die Person und die Äußerungen Ayaan Hirsi Alis<sup>229</sup>, aber auch Ereignisse wie die Anschläge in Madrid im März 2004 und in London im Juli 2005<sup>230</sup> trugen weiter dazu bei, dass sich die Niederlande derzeit in Bezug auf die Stellung des Islam und von MuslimInnen im integrations- und migrati-

---

zu Berlin 2004, die ein vehementes Plädoyer gegen Kulturrelativismus und für leitkulturell orientierte, souveräne Nationalstaaten in der EU darstellt und damit ebenfalls auf die Entwicklung integrationspolitischer Debatten in den Niederlanden abzielt (vgl. Bolkestein 2004; Hoving 2005: 3). Nach Rath setzte eine solche Orientierung bereits mit dem 1989 veröffentlichten Bericht des WRR *Allochthonenbeleid* ein. Er bezieht sich dabei auf die in diesem Bericht erstmals sichtbare Haltung, mit MigrantInnen sei bis zu diesem Zeitpunkt zu ‚fürsorglich‘ umgegangen worden und die benachteiligte soziale Stellung von Mitgliedern ‚ethnischer Minderheiten‘ sei u.a. eine Folge ihrer ‚sozio-kulturellen Unangepasstheit‘ (vgl. Rath 1997: 480).

<sup>229</sup> Ausführliches zur Person und den Ansichten Ayaan Hirsi Alis findet sich in Kapitel IV 2.6 dieser Arbeit.

<sup>230</sup> Siehe dazu ausführlicher das folgende Kapitel zu Diskursereignissen.



onspolitischen gesellschaftlichen Gefüge in einer Umbruchssituation befinden, deren weitere Entwicklung nur schwer absehbar ist.

Im Rahmen der Debatten, die diese Umbruchssituation begleiten, und mit dem Ziel der Evaluation der integrationspolitischen Bemühungen in den Niederlanden wird – wie auch schon ab dem Ende der 1980er Jahre – immer wieder auf die sozio-ökonomische Situation von in den Niederlanden lebenden *allochthonen* insbesondere türkischen und marokkanischen Hintergrunds hingewiesen. Die Feststellung, die sozio-ökonomische Benachteiligung von *allochthonen* sei ein bedeutender Faktor ihrer fehlenden Integration, war eine der zentralen Erkenntnisse, die etwa Mitte der 1990er Jahre zur Aufgabe der an Kollektiven orientierten Minderheitenpolitik und zur Formulierung einer auf Individuen und deren sozio-ökonomische Besserstellung gerichteten Integrationspolitik führte. Hatte diese Erfolg? Abschließend soll kurz ein Blick auf einige Kennzahlen zur heutigen sozio-ökonomischen Positionierung von MuslimInnen in den Niederlanden geworfen werden.

Aktuelle Studien belegen auch für die 2000er Jahre die weiterhin äußerst prekäre sozio-ökonomische Stellung von nicht-westlichen *allochthonen* im Allgemeinen, v.a. jedoch von Personen türkischen und marokkanischen Hintergrunds<sup>231</sup> in den Niederlanden.<sup>232</sup> Diese erschließt sich vorrangig aus der derzeit vielfach schlechten und perspektivlosen Arbeitsmarktposition von MuslimInnen in den Niederlanden und der fortschreitenden Segregation von Wohnquartieren (vgl. Phalet/Örkény 2001: 12). So sind Menschen mit türkischem und insbesondere mit marokkanischem Hintergrund in den Niederlanden wesentlich stärker von Arbeitslosigkeit betroffen als *autochthone* und als MigrantInnen

---

<sup>231</sup> Die ausführlichen Anmerkungen zu den vorhandenen Daten über die sozio-ökonomische Stellung von MuslimInnen in Deutschland gelten grundsätzlich auch für das gleiche Unterfangen in Bezug auf die Niederlande: Auch hier sind explizite Studien zur sozio-ökonomischen Positionierung von MuslimInnen kaum vorhanden; leichter zu finden sind dagegen Studien zur *allochthonen* Bevölkerung insgesamt (vgl. SCP/WODC/CBS 2005; CBS 2003; Veenman 2001) oder zur Situation von Menschen mit türkischen (vgl. z.B. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a; Can-Engin 2004) oder auch marokkanischem Hintergrund (vgl. van Praag 2006). Während es für das deutsche Beispiel jedoch legitim erscheint, Angaben zur sozio-ökonomischen Position von MuslimInnen weitgehend denjenigen zur sozio-ökonomischen Position von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund zu entnehmen, erscheint ein solches Vorgehen für die Niederlande nur zum Teil weiterführend, da MuslimInnen in den Niederlanden zu einem beträchtlichen Anteil einen marokkanischen Hintergrund besitzen. Daten der aktuellen Studie von Dagevos et al. 2006 können daher hier nicht stellvertretend für ‚die‘ MuslimInnen genannt werden, sondern müssen, sofern vorhanden, durch weitergehende Angaben und Berechnungen ergänzt werden. Der EUMC verfährt in seinen Studien ähnlich und geht davon aus, dass Religion und ethnische Zugehörigkeit auch oft eng zusammen hängen, miteinander assoziiert werden und daher kaum voneinander zu trennen sind (vgl. EUMC 2006: 44f.).

<sup>232</sup> Wie bereits im Abschnitt zur sozio-ökonomischen Situation von MuslimInnen in Deutschland sollen auch hier lediglich einige zentrale Kennzahlen genannt werden; eine erschöpfende vergleichende Betrachtung ist nicht angestrebt.

aus anderen Anwerbeländern<sup>233</sup>, die Beschäftigungsquote beider Einwanderungsgruppen liegt deutlich unter derjenigen der *autochthonen* Bevölkerung.<sup>234</sup> Ferner sind sie deutlich häufiger als diese oder Angehörige anderer Minderheitengruppen in Berufen mit niedrigem Status beschäftigt<sup>235</sup> oder von staatlicher Unterstützung abhängig<sup>236</sup> (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 46f.; SCP/WODC/CBS 2005: 82ff; Veenman 2001: 237). Stehen EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund in einem Beschäftigungsverhältnis, ist dieses zu einem deutlich geringeren Anteil eine ‚feste Anstellung‘: Insgesamt besitzen 76,4 Prozent aller Beschäftigten mit türkischem Hintergrund (gegenüber 91,3 Prozent der *autochthonen* Vergleichsgruppe) den Vorzug eines solchen stabilen Beschäftigungsverhältnisses. Insbesondere für jüngere ArbeitnehmerInnen (51 Prozent), für Frauen (69,3 Prozent) und für niedrig Qualifizierte (74,9 Prozent) liegen diese Werte jedoch niedriger und weisen eine größere Differenz zu den jeweiligen *autochthonen* Vergleichsgruppen auf (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/

<sup>233</sup> 1996 betrug die Arbeitslosenrate von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund in den Niederlanden 24 Prozent, die von EinwanderInnen mit marokkanischem Hintergrund gar 28 Prozent, während sie für *allochthone* insgesamt bei 14 Prozent, für die *autochthone* Bevölkerung sogar nur bei 6,2 Prozent lag. Bis 2001 sanken die Arbeitslosenraten für alle genannten Gruppierungen auf jeweilige Niedrigstände (türkischer Hintergrund: 8,0 Prozent, marokkanischer Hintergrund: 10,0 Prozent, *allochthone*: 6,5 Prozent, *autochthone*: 2,9 Prozent). Seitdem steigt der Anteil der Arbeitslosen insbesondere in der Bevölkerung mit marokkanischem Hintergrund wieder stark an (von 9,7 Prozent 2002 auf 19,1 Prozent 2005), für die Bevölkerungsteile mit türkischem Hintergrund oder *allochthone* insgesamt fällt der Anstieg schwächer aus (türkischer Hintergrund: 9,2 Prozent 2002, um 14 Prozent 2003-2005; *allochthone*: 7,8 Prozent 2002, 12,7 Prozent 2005). Für die *autochthone* Bevölkerungsmehrheit ist ebenfalls ein Anstieg zu verzeichnen (von 3,4 Prozent 2002 auf 5,2 Prozent 2005) – die deutlich höheren Arbeitslosenraten der *allochthonen* und insbesondere der Bevölkerung mit türkischen und marokkanischem Hintergrund bleiben jedoch auffällig (vgl. SCP/WODC/CBS 2005: 85ff.; Phalet/Örkény 2001: 12). Der Integrationsbericht des *Sociaal en Cultureel Planbureau* (SCP), des *Wetenschappelijk Onderzoekcentrum* (WODC) und des *Centraal Bureau voor de Statistiek* (CBS) verweist darauf, dass sowohl das Absinken der Arbeitslosigkeitsraten in Bezug auf die genannten Minderheiten als auch ihr Wiederanstieg ab 2001 konjunkturellen Stärken und Schwächen zuzuschreiben ist (vgl. SCP/WODC/CBS 2005: 3).

<sup>234</sup> Die Beschäftigungsquote von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund liegt 2003/2004 bei 46 Prozent, die von EinwanderInnen mit marokkanischem Hintergrund sogar nur bei 37 Prozent, diejenige von *autochthonen* dagegen bei 67 Prozent (vgl. SCP/WODC/CBS 2005: 82f.). Dagevos et al. kommen für 2002 auf Werte von 42,8 Prozent für EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund sowie 70 Prozent für *autochthone* (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 46f.).

<sup>235</sup> Die Werte für den jeweils erlangten Berufsstatus differieren ebenfalls stark zwischen EinwanderInnen türkischen Hintergrunds und *autochthonen* (37,8 zu 49,0). Insbesondere für jüngere Arbeitnehmer und hoch Qualifizierte dagegen sind kaum Differenzen zwischen den beiden Vergleichsgruppen festzustellen (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 54f.). Für EinwanderInnen mit marokkanischem Hintergrund liegen lediglich Angaben zum Berufsniveau vor, das sich – anders als der Berufsstatus nach der Skalierung ISEI – lediglich nach dem erforderlichen Bildungsniveau bemisst. Zu einem größeren Anteil als alle anderen *allochthonen*-Gruppen arbeiten EinwanderInnen mit marokkanischem Hintergrund in sehr gering qualifizierten Beschäftigungen (62 Prozent gegenüber 54 Prozent der EinwanderInnen türkischen Hintergrunds und 28 Prozent der *autochthonen* Bevölkerung (vgl. SCP/WODC/CBS 2005: 90f.).

<sup>236</sup> 2004 sind 25 Prozent aller 15-65jährigen nicht-westlichen *allochthonen* von staatlicher Unterstützung abhängig. Personen türkischen und marokkanischen Hintergrunds sind davon am stärksten (29 Prozent), *autochthone* NiederländerInnen dagegen nur zu 13 Prozent betroffen (vgl. SCP/WODC/CBS 2005: 97f.).

Roodenburg 2006a: 51ff.). Auch in Bezug auf das personenbezogene Nettoeinkommen zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen *autochthonen* NiederländerInnen und den Bevölkerungsanteilen mit türkischem und marokkanischem Hintergrund: Das durchschnittliche Einkommen von MuslimInnen türkischer Herkunft lag zwischen 2000 und 2004 zwischen 65 Prozent und 57 Prozent, das der MuslimInnen mit marokkanischem Hintergrund sogar im gleichen Zeitraum kontinuierlich nur bei etwa 57 Prozent desjenigen der *autochthonen* Bevölkerung (vgl. CBS 2006; SCP/WODC/CBS 2005: 100f.).

Zudem weisen insbesondere *allochthone* mit marokkanischem und türkischem Hintergrund deutlich häufiger als *autochthone* NiederländerInnen und auch als Angehörige anderer Minderheitengruppen einen durchschnittlich geringeren Bildungsstatus<sup>237</sup> auf oder verbleiben zu einem ebenfalls deutlich höheren Anteil ganz ohne Schulabschluss (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006b; SCP/WODC/CBS 2005: 69ff.; Riedel 2005: 33). Im Vergleich der ersten und der zweiten Einwanderungsgeneration sind jedoch deutliche Verbesserungen insbesondere im Bildungsbereich festzustellen (vgl. SCP/WODC/CBS 2005: 71ff.)

Aktuelle Studien verweisen darauf, dass die staatlicherseits geschaffenen strukturellen Rahmenbedingungen der Integration trotz gegenteiliger Absicht in den letzten Jahren eher zu fortschreitender Segregation geführt haben und entsprechend die ab 1994 formulierten Ziele in Bezug auf die sozio-ökonomische Integration verschiedener Minderheitengruppierungen verfehlt wurden (vgl. SCP 2005: 3; Riedel 2005: 33f.). Festzuhalten bleibt jedoch auch, dass die niederländische Migrations- und Integrationspolitik, insbesondere in der Phase der ‚Minderheitenpolitik‘, aber auch darüber hinaus, statt der sozio-ökonomischen vielmehr die politische und rechtliche Integration von MigrantInnen und ihren Nachkommen fokussierte – und in diesem Bereich auch deutliche Erfolge erzielte (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9).

Debatten über die Ursachen der permanenten und z.T. in den 2000er Jahren wieder zunehmenden sozio-ökonomischen Schlechterstellung v.a. von *allochthonen* mit türkischem und marokkanischem Hintergrund sind seit Beginn der 2000er Jahre in den Niederlanden in vollem Gange: Diskutiert wird beispielsweise, welcher Einfluss migrations- und integrationspolitischen Entscheidungen und Maßnahmen sowie im Vergleich

---

<sup>237</sup> Nach Veenman wiesen 1994 80 Prozent aller *allochthonen* mit marokkanischem Hintergrund zwischen 15 und 65 Jahren den niedrigsten niederländischen Schulabschluss auf; für *allochthone* mit türkischem Hintergrund betraf dies 50 Prozent, mit surinamischem 36 Prozent und mit antillianischem Hintergrund sogar nur 27 Prozent. 40 Prozent der Personen marokkanischer Abstammung und 25 Prozent derjenigen türkischer Abstammung verblieben zu diesem Zeitpunkt sogar ganz ohne formalen Schulabschluss (vgl. Veenman 2001: 232) (vgl. zu Bildungsstand und dem Verlauf von Bildungskarrieren ‚nicht-westlicher *allochthone*‘ auch SCP/WODC/CBS 2005: 57ff.).

dazu der allgemeinen wirtschaftlichen und Arbeitsmarktsituation in den Niederlanden oder individuellen bzw. gruppenbezogenen Merkmalen muslimischer *allochthoner* zugesprochen werden kann (vgl. dazu z.B. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 60ff.; Veenman 2001: 238ff.; van Amersfoort 2004). Meiner Ansicht nach – und auch Phalet/ter Wal verweisen darauf – dürfen bei dieser Diskussion jedoch auch die Einstellungen der *autochthonen* niederländischen Bevölkerung gegenüber MuslimInnen nicht außer Acht bleiben: Insbesondere der *allochthone* Bevölkerungsteil mit marokkanischem Hintergrund sieht sich seit den Anschlägen des 11. September 2001, verstärkt noch durch den Mord an Theo van Gogh im November 2004 – der von einem islamistisch orientierten Täter mit marokkanischem Migrationshintergrund verübt wurde – zunehmend negativen Zuschreibungen gegenüber (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 10).<sup>238</sup>

Auch nach der Regierungsneubildung im Anschluss an die Parlamentswahlen Ende 2006 ist die weitere Entwicklung der niederländischen Migrations- und Integrationspolitik kaum einzuschätzen. Weitgehende Einigkeit besteht in der sozialwissenschaftlichen Literatur jedoch über die Diskursverschiebungen, die sich bisher, seit der erstmaligen Formulierung einer expliziten *Minderhedenpolitiek* vollzogen haben. Diese sollen hier abschließend charakterisiert werden.

Im Verlauf des betrachteten Zeitraums sind Veränderungen grundlegend in Bezug auf die auf migrations- und integrationspolitischer Ebene verfolgten Zielsetzungen festzumachen: In Bezug auf die formulierte Migrationspolitik ist eine Verschiebung von relativer Offenheit (Anwerbeverträge, Möglichkeiten des Familiennachzugs, vergleichsweise liberale asylrechtliche Regelungen) hin zu einer zunehmenden Geschlossenheit zu verzeichnen (Anwerbestopp, Beschränkung des Familiennachzugs durch Erhöhung des Nachzugsalters und restriktivere Anforderungen an den Spracherwerb, ‚Beschleunigung‘, d.h. restriktivere Gestaltung des Asylrechts). Damit einhergehend hat sich auch die ‚Problemwahrnehmung‘ in Bezug auf die EinwanderInnen in den Niederlanden geändert: Galt noch in den 1980er Jahren vorrangig deren sozio-ökonomisch definierte benachteiligte Position als zentral, wird ab den 1990er und insbesondere in den 2000er Jahren ihre ‚kulturelle Differenz‘ zur niederländischen Mehrheitsbevölkerung als prob-

---

<sup>238</sup> Eine niederländische Einstellungsuntersuchung aus dem Jahr 1989 besagt, dass TürkInnen im Vergleich zu NiederländerInnen als differierend (‚dunkler, machohaft, fremder, arbeitermäßiger‘ etc.) wahrgenommen werden (Hagendoorn 2001: 46). Eine aktuellere Studie bestätigte dies nach Hagendoorn: Insbesondere MarokkanerInnen, aber auch TürkInnen werden von allen in den Niederlanden anwesenden Minderheitengruppierungen als am stärksten ‚culturally traditional, deviant and low educated‘ angesehen (vgl. Hagendoorn 2001: 48). Hagendoorn befasst sich ebenfalls mit der Ausbildung einer so genannten ethnischen Hierarchie in den Niederlanden.

lematisch aufgefasst. In diesem Zuge rücken der Islam und MuslimInnen ins Zentrum der Auseinandersetzungen. ‚Ziel‘ integrationspolitischer Bemühungen sind inzwischen nicht mehr – wie noch im Rahmen der so genannten *Minderhedenpolitiek* – ‚kulturell/ethnisch‘ definierte Kollektive, sondern Individuen; ihre Integration in die niederländische Gesellschaft wird zudem nicht mehr als von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft zu erbringende Leistung (Toleranz, Respekt ‚kultureller Differenz‘, Antidiskriminierung), sondern als Aufgabe verstanden, die vorrangig von den EinwanderInnen selbst zu erbringen ist (Appell an individuelle Verantwortlichkeit). Schließlich hat sich im Zuge dieses kontinuierlich stattfindenden Veränderungsprozesses auch das Selbstverständnis der niederländischen Gesellschaft verschoben: Weitgehend ungebrochen bis zum Beginn der 1990er Jahre und zunehmend umstritten im Verlauf der 1990er Jahre verstand sich die niederländische als multikulturelle Gesellschaft. Mit der grundsätzlichen Infragestellung dieses Selbstverständnisses ab dem Ende der 1990er Jahre setzte sich ein verändertes Selbstkonzept – das einer ‚westlichen‘, d.h. durch westliche Werte und Normen geprägten Gesellschaft – als bestimmend durch. Gorashi konstatiert zudem damit einhergehend eine Entwicklung der ‚gesellschaftlichen Stimmung‘ und des ‚Tons‘, der von Seiten der Mehrheitsgesellschaft gegenüber EinwanderInnen zu vernehmen ist, von optimistisch zu pessimistisch (vgl. Gorashi 2006: 16). Für die in den Niederlanden lebenden MuslimInnen konnten die genannten Verschiebungen nicht ohne Folgen bleiben – mehr noch: Sie rückten nach und nach ins Zentrum der Auseinandersetzungen, die mit diesen Verschiebungen einher gingen: So konstatiert Rath, „(...) this shift [in Richtung einer ‚tougher integration policy‘, Anm. D.M.] has been accompanied by fierce criticism of Islam and, what many people believe to be, the Muslim way of life. The terrorist actions in various places in the world, the war against terror, the slaying of the maverick moviemaker Theo van Gogh and so forth have nourished the distrust of Muslims on the one hand and further governmental interference in the lives of Muslims.“ (vgl. Rath 2005: 31)

Der ‚Muslim way of live‘, der MuslimInnen in den Niederlanden offen steht, wird und wurde jedoch nicht nur durch migrations- und integrationspolitische Debatten, Regelungen und Entscheidungen geprägt. Er ist vielmehr entscheidend durch die Positionierung beeinflusst, die dem Islam und MuslimInnen im verfassungsrechtlichen, staatlichen Gefüge der Niederlande zukommt. Deren Charakterisierung wird Gegenstand des folgenden Abschnittes sein.

## 2.2 Verhältnis von Religion und Staat

2004 bezeichnen sich 30 Prozent aller EinwohnerInnen in den Niederlanden als KatholikInnen, 14 Prozent als ProtestantInnen, 7 Prozent als CalvinistInnen, 5,8 Prozent als MuslimInnen, 0,6 Prozent als Hindus und 1,6 Prozent als einer anderen (christlichen, jüdischen oder buddhistischen) Glaubensgemeinschaft angehörig – während ein außergewöhnlich großer Anteil (39 Prozent) der über 18-jährigen Bevölkerung sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlt (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 5; CBS 2007d; Riedel 2005: 31).<sup>239</sup>

Der Status der verschiedenen Glaubensgemeinschaften wird durch den Platz bestimmt, der der Religion im Rahmen der niederländischen Verfassung zugewiesen wird. Grundsätzlich gilt das Gebot der staatlichen Neutralität: Artikel 1 verbietet jegliche Form der religiösen Diskriminierung<sup>240</sup>, Art. 6 Abs. 1 garantiert die Religions- und Glaubensfreiheit sowie die Gleichstellung der verschiedenen Konfessionen und Weltanschauungen unabhängig von ihrer Größe und Existenzdauer.<sup>241</sup> Der Staat unterliegt entsprechend der Trennung zwischen Religion und Staat einem strikten Verbot, sich in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften einzumischen (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9; Riedel 2005: 31; Shadid/van Koningsveld 1997: 26; Ghadban 2003: 9).<sup>242</sup>

In der Praxis sind jedoch insbesondere in Bezug auf das Verhältnis zwischen Staat und christlichen Kirchen sowohl in der Vergangenheit als auch heute noch Abweichungen von diesem idealisierten Neutralitätsmodell und damit auch von der eigentlich gültigen Trennung von Kirche und Staat festzustellen.<sup>243</sup> So kann der niederländische Staat bei-

<sup>239</sup> Eine Studie des *Sociaal Cultureel Planbureau* (SCP) kommt sogar zu dem Schluss, 63 Prozent der niederländischen Bevölkerung fühle sich keiner Glaubensgemeinschaft zugehörig. Phalet/ter Wal schreiben dies jedoch der gestuften Fragestellung der SCP-Untersuchung zu („Bezeichnen Sie sich als religiös, und wenn ja, welchem Glauben zugehörig?“) (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 6).

<sup>240</sup> „Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.“ (overheid.nl 2007) („Alle, die sich in den Niederlanden befinden, werden in gleichen Fällen gleich behandelt. Diskriminierung aufgrund von Glauben, Lebensanschauung, politischer Gesinnung, Rasse, Geschlecht oder aus irgendeinem anderen Grund ist nicht zulässig“, Übers. D.M.)

<sup>241</sup> Art. 6, Abs. 1: „Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.“ (overheid.nl 2007) („Jeder hat das Recht, sich alleine oder in Gemeinschaft mit anderen zu seinem Glauben oder seiner Lebensanschauung zu bekennen, solange er dem Gesetz gegenüber verantwortlich bleibt“, Übers. D.M.)

<sup>242</sup> Die Trennung zwischen Staat und Kirche wurde bereits 1796 unter französischer Besetzung für die damalige *Bataafse Republiek*, einem Vasallenstaat der Französischen Republik, eingeführt (vgl. NiederlandeNet 2006).

<sup>243</sup> Noch bis 1983 erhielten christliche Kirchen in den Niederlanden direkte finanzielle Unterstützung von Seiten des Staates (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9).

spielsweise religiöse Gruppen beim Ausbau und Erhalt ihrer Infrastruktur unterstützen, sofern dies im ‚öffentlichen Interesse‘ liegt und das Prinzip der Gleichbehandlung aller religiösen Gruppen gewährleistet bleibt (vgl. Ghadban 2003: 9). Dieses Verhältnis von Kirche und Staat in den Niederlanden liegt im spezifisch niederländischen Modell der so genannten ‚Versäulung‘ (*verzuiling*)<sup>244</sup> begründet, das als ein Resultat des Säkularisierungsprozesses im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Verfasstheit der niederländischen Gesellschaft in Bezug auf Pluralität/Differenzen und Religion prägt (vgl. van der Wusten 2001: 309). KatholikInnen, ProtestantInnen und andere weltanschauliche Gruppen (SozialdemokratInnen, Liberale) bildeten je eine ‚Säule‘ und unterhielten innerhalb derer eigene gesellschaftliche Institutionen (Kirchen, Verbände wie Gewerkschaften, Vereine, Parteien, Einrichtungen des Gesundheits- und Bildungsbereiches und Medien) (vgl. Riedel 2005: 31; Prins 1997: 112; Phalet/ter Wal 2004b: 9). Aufgabe des Staates war es im Rahmen dieses Prinzips, mit Hilfe von Gesetzen und finanzieller Unterstützung einen Interessenausgleich im Sinne eines von allen ‚Säulen‘ akzeptierten Konsens herzustellen (vgl. Lutz 1995: 35). Die einzelnen Bevölkerungssegmente hatten lediglich auf der Führungsebene, auf der die Akkommodation (Konfliktbearbeitung, Interessensicherung, Konsensaushandlung) zwischen den ‚Säulen‘ stattfand, Kontakt miteinander (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 74; van der Wusten 2001: 310). Basierend darauf entwickelte sich in den Niederlanden ein spezifisches Modell der Verhandlungsdemokratie – von Lijphart (1968) als Konkordanzdemokratie analysiert – das sich durch die Zentralisierung von Entscheidungsstrukturen, die maßgebliche Bedeutung von Eliten und institutionalisierten Netzwerken, umfassende Quotenregelungen und Einbindung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen auf allen Ebenen der politischen Partizipationsstruktur auszeichnet und generell am Ziel der Befriedung von Konflikten und Kompromissfindung orientiert ist (vgl. Lijphart 1968; van der Wusten 2001: 309ff.).

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts, genauer etwa seit dem Beginn der 1960er Jahre<sup>245</sup>, erodiert dieses gesellschaftliche Organisationsprinzip im Zuge der abnehmenden Religiosi-

<sup>244</sup> Van der Wusten weist darauf hin, dass der Begriff der *verzuiling* erst seit den 1930er Jahren gebräuchlich ist und davor eher von verschiedenen Bevölkerungssegmenten oder -gruppierungen gesprochen wurde. Die Metapher der *verzuiling* wurde im doppelten Sinn als treffend angesehen, da sie zum einen die Trennung der Bevölkerungssegmente in ‚Säulen‘ und zum anderen deren gemeinsame Funktion als Stütze für das auf den ‚Säulen‘ ruhende Dach – den Staat – beschreibt (vgl. van der Wusten 2001: 309). Im gleichen Artikel von van der Wusten findet sich ein sehr informierter Überblick über den Entstehungs- und Erosionsprozess des niederländischen Versäulungssystems.

<sup>245</sup> Für den Beginn der Phase der *post-verzuiling* ist kein für alle gesellschaftlichen Bereiche einheitlicher Zeitpunkt benennbar: Der Prozess der ‚Entsäulung‘ verlief nach van der Wusten allmählich und v.a. innerhalb der verschiedenen Säulen in unterschiedlicher Geschwindigkeit: So brach die katholische Säule bereits in den 1960er Jahren zusammen, die protestantische Säule erodierte dagegen allmählich

tät der Bevölkerung allmählich;<sup>246</sup> in der wissenschaftlichen Literatur ist jedoch die Ansicht vorherrschend, dass die Tradition von Versäulung und Konkordanzdemokratie auch das aktuelle niederländische Gesellschaftsverständnis prägt und die folgenden Spezifika der politischen Kultur mit hervorgebracht hat: Die zentrale Stellung von institutionalisierten Netzwerken wie Verbänden und Vereinen, das Subsidiaritätsprinzip, eine vielfach auf Beratungsstrukturen und -gremien zurückgreifende ‚kollektive‘ Regierungspraxis sowie das Streben nach Kompromissfindung durch Verhandlung und Beratung (vgl. van der Wusten 2001: 313ff.; Lutz 1995: 35; Rath/Sunier/Meyer 1999: 74; Prins 1997: 114).<sup>247</sup> Eine solche politische Kultur bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Teilhabestrukturen und -praxen der Bevölkerung: Zum einen führte die ausschließlich auf der Ebene der Eliten vollzogene Aushandlung neuer und die Sicherung existierender Arrangements zwischen den Säulen dazu, dass die sonstige Bevölkerung weitgehend in politische Passivität verfiel und sich zunehmend von politischen Prozessen entfernte.<sup>248</sup> Zum anderen bewirkte die vorrangige Ausrichtung der Entscheidungsfindung im politischen Gefüge der Niederlande an einem Streben nach Konsens zu einem ausgeprägten Pragmatismus: Durch eine Umdeutung von politischen zu Sachfragen, wurde der De-Politisierung der niederländischen politischen Kultur Vorschub geleistet (vgl. van der Wusten 2001: 310, 317).

Dieses spezifische Prinzip staatlicher Verfasstheit beeinflusst(e) das niederländische Denken in Bezug auf (religiöse) Minderheiten, Differenz und Pluralität insgesamt und so auch die Position von MuslimInnen als Minderheitengruppierung in den Niederlanden entscheidend (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9; Gorashi 2006: 11; Koopmans 2003: 166f.). Nach Gorashi hatte das ‚versäulte Denken‘ (*zuildenken*) bspw. den bedeutenden Effekt, dass es nahezu unmöglich erschien, ‚den individuellen Migranten‘ unabhängig von ‚seiner‘ kulturellen/ethnischen Kategorie wahrzunehmen (vgl. Gorashi 2006: 13).

---

zwischen 1960 und 1980: Als Begründung für die Erosion der beiden religiös fundierten Säulen nennt van der Wusten den Bedeutungsgewinn von quer zu den Säulen liegenden, entlang von gesellschaftlichen Sektoren strukturierten Interessen und gleichzeitig den mit dem allgemeinen, in verschiedenen westeuropäischen Ländern sichtbaren Prozess der Säkularisierung einher gehenden Bedeutungsverlust religiöser Bindungen (vgl. van der Wusten 2001: 313).

<sup>246</sup> Einige der ‚versäulten‘ Institutionen halten sich jedoch bis in die Gegenwart (z.B. Schulsystem, Medien, korporatistische Entscheidungsstrukturen im sozio-ökonomischen Sektor etc.) und gewinnen z.T. (z.B. im Bildungsbereich) seit einigen Jahren sogar wieder an Bedeutung (vgl. van der Wusten 2001: 316; Riedel 2005: 31).

<sup>247</sup> Daher rührt auch die verbreitete Bezeichnung des aktuellen politischen Systems der Niederlande als ‚Konsens-‘ oder ‚Konkordanzdemokratie‘ (*Consociational Democracy*) (vgl. u.a. Lijphart 1968; van der Wusten 2001: 309ff.; van der Valk 2006: 234).

<sup>248</sup> Es wäre zu diskutieren, ob die hier konstatierte Politikferne der niederländischen Bevölkerung dem Phänomen der für Deutschland konstatierten ‚Politikverdrossenheit‘ gleich kommt oder ob – und wenn ja, inwiefern – es sich davon unterscheidet und welche Ursachen jeweils für die genannten Phänomene festzustellen sind. Dies ist jedoch nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.



Auch in Bezug auf die konkrete Ausgestaltung integrationspolitischer Instrumente lassen sich die Auswirkungen des *zuilanden* verfolgen: Mit der Veröffentlichung der *Minderhedennota* in 1983 und der Verfassungsreform im gleichen Jahr wurde Religion zu einer für die Emanzipation ‚ethnischer Minderheiten‘ wichtigen Lebensäußerung erklärt. Grundrechte wie z.B. Glaubensfreiheit galten sowohl für Individuen als auch für Organisationen sowie für NiederländerInnen und ‚Nicht-NiederländerInnen‘. Als Aufgabe des Staates galt es, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die freie Religionsausübung aller Minderheiten – und so auch von MuslimInnen – garantiert werden kann (z.B. durch die Anstellung von Imamen in Gefängnissen und der Armee, spezifische Urlaubsregelungen für muslimische Beamte in Bezug auf Feiertage etc.) (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 27f.; Rath/Sunier/Meyer 1999: 74ff.). Ein für die Stellung des Islam im niederländischem Zusammenleben wegweisendes Dokument war der Bericht der *Commissie Hirsch-Ballin* (1985-1988), der engagierte Diskussionen unter Teilnahme der ‚betroffenen Gruppen‘ zwischen 1987 und 1996 als Teil der breiteren Minderheitendebatte zur Folge hatte. Verhandelte Themen waren die Gründung und der Bau von Moscheen, die Ausbildung von Imamen, die Gründung islamischer Schulen sowie muslimische Rituale und Feiertage (vgl. Commissie Hirsch Ballin 1988; Shadid/van Koningsveld 1997: 27f.).

Im Zusammenhang mit der Frage, welchen Platz erstarkende MuslimInnengruppen im Gesellschaftsgefüge der Niederlande einnehmen können und sollen, wurde immer wieder die Möglichkeit der Bildung einer muslimischen oder ‚EinwanderInnensäule‘ thematisiert (vgl. Riedel 2005: 31; van der Wusten 2001: 318; Rath/Sunier/Meyer 1999: 74ff.; Lutz 1995: 35). Auch die eigentlich ‚alte‘ Frage danach, ob ein versäultes System die Emanzipation der vertretenen Gruppierungen fördere oder aber vielmehr deren Modernisierung und Emanzipation verhindere, wurde im Zuge dieser Diskussionen wieder aufgenommen (vgl. Gorashi 2006: 11; Lutz 1995: 35). Zum einen erschwerte jedoch die religiöse und weltanschauliche Diversität unter EinwanderInnen die Bildung einer solchen Säule; zum anderen lehnte der überwiegende Teil der *autochthonen* niederländischen Bevölkerung insbesondere im Verlauf der aufkommenden ‚Minderheitendebatte‘ Anfang der 1990er Jahre dies mit dem Verweis auf die ‚Rückständigkeit‘ der ‚muslimischen Kultur‘ rundheraus ab (vgl. Rath/Sunier 1993: 56).

Im Rahmen der seit den 1980er Jahren<sup>249</sup> kontinuierlich geführten Debatten um die Auswirkungen der verschiedenen migrations- und integrationspolitischen Ausrichtun-

---

<sup>249</sup> Trotz der Einwanderung aus muslimischen Ländern im Zuge der ‚Gastarbeiteranwerbung‘ wurden

gen auf MuslimInnen in den Niederlanden war und ist auch das Prinzip der Versäulung immer wieder Gegenstand kontroverser Diskussionen: Der Warnung von KritikerInnen, es leiste der Kulturalisierung von EinwanderInnen Vorschub, verhindere durch die hierarchische interne Strukturierung der ‚Säulen‘ die gleichberechtigte Mitsprache aller Individuen und fördere zudem das Denken in dichotomen, essenzialistischen Kategorien ‚wir‘ und ‚sie‘ (vgl. Prins 1997: 114; Gorashi 2006: 10f.), steht die Meinung der VerteidigerInnen eines Versäulungsprinzips gegenüber. Letztere verstehen eine partikularistische Interessenorganisation als wichtige Voraussetzung für die Durchsetzung von Gleichheit und Pluralismus und damit für die angestrebte Emanzipation von Angehörigen ‚ethnischer Minderheiten‘ (vgl. Lutz 1995: 35; Prins 1997: 114).

In Bezug auf die Stellung des Islam und von MuslimInnen in den Niederlanden kann heute also nicht von einem ungebrochenen Weiterbestehen des Versäulungssystems, sondern eher von einer spezifischen, historisch gewachsenen gesellschaftlichen Strukturierung gesprochen werden: „(...) culturally distinctive groups use the well trodden paths of *verzuiling* and *segmentation* to find their places in Dutch society.“ (van der Wusten 2001: 318) Neue Variationen eines ‚alten Themas Versäulung‘ bleiben demnach ein Charakteristikum niederländischer Migrations- und Integrationspolitik (vgl. van der Wusten 2001: 318).

Welches sind nun die Auswirkungen einer solchen staatlichen Verfasstheit auf die politischen Partizipationsmöglichkeiten von MuslimInnen in den Niederlanden?

Obwohl die Bildung einer ‚islamischen Säule‘ bisher nicht zu Stande gekommen ist, hatten die entsprechenden Debatten dennoch verschiedene Prozesse und Entscheidungen zur Folge, die die Institutionalisierung muslimischen Lebens in den Niederlanden beförderten: Insbesondere in Folge der ab 1983 etablierten Minderheitenpolitik wurde „de ontwikkeling van publiek zichtbare en actieve moslimgemeenschappen in een stromversnelling gebracht“<sup>250</sup> (Phalet/ter Wal 2004b: 9). Dies zeigte sich z.B. anhand der Gründung zahlreicher Dachorganisationen, Verbände und Vereinigungen<sup>251</sup>, in de-

---

MigrantInnen in den Niederlanden erst etwa ab 1980, in Folge der Ereignisse im Iran und anderen muslimischen Ländern, als MuslimInnen und infolgedessen der Islam als relevante Größe für die niederländische Migrations- und Integrationspolitik wahrgenommen (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 54, 76; Shadid/van Koningsveld 1997: 9). Gleiches wurde auch für den deutschen Kontext bereits festgestellt (siehe dazu Abschnitt 2.1 dieses Kapitels).

<sup>250</sup> Etwa: „geriet die Entwicklung öffentlich sichtbarer und aktiver muslimischer Gemeinden in Stromschnellen“ (Übers. D.M.).

<sup>251</sup> Z.B. *Federatie Islamitische Organisaties Nederland* (FION), *Federatie van Moslimorganisaties Nederland* (FOMON), *Nederlands Islamitische Parlement*, *Islamitische Raad Nederland* (IRN), *Raad van Moskeeën Nederland*, *Nederlandse Moslim Raad* (NMR), *Contactorgaan Moslims en Overheid*

nen die wichtigsten islamischen Gruppierungen vertreten sind; der Gründung zweier islamischer Radio- und Fernsehsender: *Nederlandse Islamitische Omroep* (NIO) und *Nederlandse Moslim Omroep* (NMO); der Errichtung von ca. 450 Moscheen<sup>252</sup>, der Erlaubnis rituellen Schlachtens und der Anwerbung von Imamen aus dem Ausland. Islamische Schulen sind zudem grundsätzlich akzeptierter, allerdings – wie der in 2002 entbrannte so genannte *schoolstrijd*<sup>253</sup> zeigt – nicht unumstrittener Bestandteil der niederländischen Bildungslandschaft (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9; van Heelsum/Fennema/Tillie 2004: 3; Riedel 2005: 31; Rath/Sunier/Meyer 1999: 76ff.). Als Reaktion auf die zunächst auf kulturelle Kollektive ausgerichtete niederländische Minderheitenpolitik sowie die umfassenden Möglichkeiten der Religionsausübung im versäulten niederländischen Gesellschaftssystem entwickelte sich der Islam für muslimische MigrantInnen in den Niederlanden zu einem relevanten Bezugspunkt ihrer selbst entworfenen und zugeschriebenen kulturellen Identität (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 77; Shadid/van Koningsveld 1997: 37). Im Gegenzug wurden MigrantInnen aus muslimischen Ländern staatlicherseits vorrangig als Angehörige der muslimischen Minderheit angesprochen: Seit den 1980er Jahren<sup>254</sup> konsultierten politische EntscheidungsträgerInnen regelmäßig muslimische Orga-

---

(CMO), *Contact Groep Islam* (CGI); dazu kommen weitere zahlreiche religiöse Organisationen, die dezidiert marokkanischen, türkischen, surinamischen oder pakistanischen Hintergrund haben (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 67ff.). Auf die Bedeutung, die Funktion und die Struktur der einzelnen Verbände und Vereine einzugehen, entspricht nicht dem Erkenntnisinteresse dieser Arbeit. Ein ausführlicher Überblick über muslimische – allerdings mit einem Fokus auf islamistische – Organisationen findet sich im fünften Teil der großangelegten SCP-Studie (vgl. van Heelsum/Fennema/Tillie 2004).

<sup>252</sup> Die große Anzahl von Moscheebauten in den Niederlanden resultiert u.a. aus der vorübergehenden staatlichen Finanzierung des Moscheebaus zwischen 1976 und 1983. 1983 bestanden 49, 1989 ca. 300 Moscheen (vgl. Ghadban 2003: 9f.).

<sup>253</sup> Am 20. Februar 2002 veröffentlichte der *Binnenlandse Veiligheidsdienst* (BVD, 2002 umbenannt in *Algemeene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst*, AIVD, ähnlich dem deutschen Verfassungsschutz) einen Bericht mit dem Titel *De democratische rechtsorde en islamitisch onderwijs* („Die demokratische Rechtsordnung und islamische Bildung“, Übers. D.M.). Der Bericht stellt fest, dass ein Teil der islamischen Grundschulen in den Niederlanden finanzielle Unterstützung von z.B. orthodoxen, politisch-islamistischen Organisationen erhält, und zudem SympathisantInnen radikaler islamistischer Organisationen wie der ägyptischen Muslimbruderschaft oder der palästinensischen Hamas in Schulverwaltungen und der Dachorganisation islamischer Grundschulen in den Niederlanden (ISBO) vertreten sind. Dies löste eine grundsätzliche vehemente Diskussion über die Freiheit der schulischen Lehre und das Bestehen des *bijzonder onderwijs* (der in privater Trägerschaft befindlichen Schulen, die von fast 60 Prozent der SchülerInnen besucht werden) in Politik und Öffentlichkeit aus, die in Anlehnung an Auseinandersetzungen über öffentliche und private Schulen im 19. Jahrhundert *schoolstrijd* genannt wurden. Diese Auseinandersetzungen können als symptomatisch für die grundlegende Infragestellung des niederländischen Zusammenlebens in Bezug auf den Umgang mit religiösen Minderheiten – bzw. genauer mit dem Islam – in den 2000er Jahren begriffen werden, insofern sie stark emotionalisiert geführt werden und sich an Regelungen bzw. Strukturen entzündeten, die z.T. seit Jahrzehnten Bestandteil der niederländischen Gesellschaft sind. Der 2002 einsetzende ‚Schulstreit‘ führte zwar zu vehementen Diskussionen um islamische Schulen und Privatschulen in den Niederlanden insgesamt, zog bisher jedoch keine organisatorischen Veränderungen nach sich. Ein Kurzüberblick über die Debatte und darin angesprochene Fragen findet sich bei Meijer (vgl. Meijer 2002).

<sup>254</sup> Vor den 1980er Jahren beschränkten sich die sporadischen Kontakte zwischen staatlichen Institutionen

nisationen und Verbände als halboffizielle Gesprächspartner (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9); verschiedene Dachorganisationen wurden sogar von staatlicher Seite eingerichtet und dienten in bestimmten Phasen als Hauptkontaktstellen<sup>255</sup> (vgl. van Heelsum/Fennema/Tillie 2004: 3f.). Auffällig ist jedoch, dass die von Regierungsseite angesprochenen und eingebundenen Institutionen vorrangig religiöser Art sind, sich jedoch nur wenige Organisationen auf familienrechtlichem, sozio-ökonomischem und sozio-kulturellem Gebiet etablieren konnten: religiöse Organisationen übernehmen infolgedessen immer mehr die Funktion der politischen Repräsentation von MuslimInnen in den Niederlanden (vgl. Rath/Sunier/Meyer 1999: 78; Rath 2005: 32). Die herausgehobene Stellung muslimischer Organisationen als AnsprechpartnerInnen der Regierungen verweist jedoch weniger auf deren breite öffentliche Akzeptanz in der muslimischen Bevölkerung, sondern sind als Ergebnis eines pragmatischen Politikansatzes zu verstehen, in dem sich lokale muslimische Initiativen mit einem auf Ausgleich, sozialen Frieden und Streitvermeidung gerichteten Interesse auf Regierungsseite verbinden (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 9). Der Organisationsgrad muslimischer Verbände und Vereine in Bezug auf die Mitgliedschaft von MuslimInnen ist ähnlich gering<sup>256</sup> wie bereits für Deutschland festgestellt.

Für die politische Teilhabe von MuslimInnen in den Niederlanden sind Verbände und Vereine jedoch – anders als in Deutschland – von untergeordneterer Bedeutung, da MuslimInnen in den Niederlanden sehr viel stärker als in Deutschland in institutionalisierte Politikprozesse eingebunden sind: Zum einen stehen ihnen dadurch, dass sie überwiegend im Besitz der niederländischen Staatsangehörigkeit sind, formal alle politischen Partizipationswege offen, zum anderen verfügen auch Nicht-EU-Staatsangehörige seit der Wahlrechtsreform 1985 über das aktive und passive Wahlrecht auf kommunaler Ebene (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 10). Anders als in Deutschland ist daher auch nicht-eingebürgerten Minderheitenangehörigen bereits seit über 20 Jahren eine aktive Beteiligung in gewählten Organen möglich, die sich nicht explizit an MigrantInnen

---

und islamischen Organisationen auf alltägliche, praktische Probleme (vgl. Rath 2005: 32).

<sup>255</sup> 1975-1980: *Federatie van Moslimorganisaties Nederland* (FOMON), 1982-1986: *Nederlands Islamitische Parlement*, 1990-2003: *Islamitische Raad Nederland* (IRN). 2004 wurde eine neue Organisation (*Contactorgaan Moslims en Overheid*) gegründet (vgl. van Heelsum/Fennema/Tillie 2004: 3f.).

<sup>256</sup> Nach von Phalet/ter Wal zitierten Studien (SPVA 1998, 2002 und Ercomer Rotterdam 1999) ist zu unterscheiden zwischen dem – sehr niedrigen – Anteil von MuslimInnen in den Niederlanden, die als Mitglied in einer religiösen Vereinigung organisiert sind, und dem deutlich höheren Anteil derjenigen, die auf andere Weise (z.B. durch Veranstaltungsbesuche o.ä.) in einer solchen Vereinigung aktiv sind. Dies bejahten in den genannten Studien fast ein Drittel der Befragten (vgl. Phalet/ter Wal 2004b: 19).

richten oder auf das Feld der Migrationspolitik spezialisiert sind (vgl. Berger/Fennema/van Heelsum/Tillie/Wolff 2001).

Die Ausführungen in Bezug auf die gesellschafts- bzw. migrations- und integrationspolitischen Gegebenheiten in Deutschland und den Niederlanden, denen sich MuslimInnen in den beiden Ländern gegenüber sehen, sowie in Bezug auf die jeweilige Positionierung des Islam im staatlichen Gefüge beider Länder sollen im Folgenden abschließend vergleichend und zusammenfassend betrachtet werden. Ziel ist es, in diesem Schritt auf die Gemeinsamkeiten und insbesondere auf die Differenzen zwischen beiden Untersuchungsländern zu fokussieren, um die diskursiven Kontexte, vor deren Hintergrund sich massenmediale und schließlich auch feministische Diskurse konstituieren, weitergehend zu charakterisieren.

### **3. Vergleichende Zusammenfassung und Fazit**

Sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden stellt der Islam nach den christlichen Religionen die am stärksten vertretene Religionsgemeinschaft dar. Ein jeweils bedeutender Teil der muslimischen Bevölkerung hat einen türkischen Hintergrund; während in Deutschland jedoch alle anderen Herkunftsländer nur in vergleichsweise geringer Anzahl vertreten sind, stellen MuslimInnen mit marokkanischem Migrationshintergrund einen zahlenmäßig fast ebenso großen Bevölkerungsteil in den Niederlanden. Der Anteil der MuslimInnen an der Gesamtbevölkerung liegt in den Niederlanden 2004 mit 5,8 Prozent höher als in Deutschland (je nach Schätzung der Gesamtzahl von MuslimInnen zwischen 3,3 Prozent und 4 Prozent). Unter den MuslimInnen in beiden Ländern ist mehrheitlich die sunnitische Glaubensrichtung vertreten.

Auch in Bezug auf die Migrationswege, die MuslimInnen in beiden Ländern nutzen konnten und können, sind Gemeinsamkeiten festzustellen: Für die jeweils größten muslimischen Bevölkerungsgruppen – Personen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland sowie mit türkischem und marokkanischem Hintergrund in den Niederlanden – stellte die Einwanderung im Zuge der ab 1961 (Deutschland) bzw. 1964 (Niederlande) bestehenden Anwerbeverträge mit der Türkei bzw. mit Marokko (Deutschland: 1963, Niederlande: 1969) zunächst das bedeutendste *gate of entry* dar; nach den fast zeitgleich beschlossenen Anwerbestopps (Deutschland 1973, Niederlande 1974) nutzten die genannten Bevölkerungsgruppen vorrangig die Möglichkeiten des Familiennachzugs bzw. der Familienzusammenführung. Die Zahlen der auf dem Fluchtweg, durch

eine Asylantragsstellung oder eine Studienaufnahme in beide Länder eingewanderten MuslimInnen sind vergleichsweise gering.

Beide Staaten kennen Formen der Migration, die im Vergleich zu den bisher genannten als ‚privilegiert‘ bezeichnet werden können. EinwanderInnen aus den ehemaligen niederländischen Kolonialgebieten – darunter auch eine geringe Anzahl von Personen muslimischen Glaubens – hatten qua Abkommen überwiegend die niederländische Staatsbürgerschaft inne und genossen bzw. genießen aufgrund dessen insbesondere Aufenthaltsrechtliche Vorteile gegenüber sonstigen MigrantInnen. In Deutschland wird – gemäß dem Selbstverständnis des Landes als ‚Abstammungsnation‘ – die Einwanderung so genannter Volksdeutscher (Flüchtlinge und Vertriebene im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg sowie (Spät-)AussiedlerInnen, die v.a. nach 1989 nach Deutschland einwanderten) als ‚privilegierte Migration‘ gefasst.

In beiden Ländern zählt der überwiegende Teil der muslimischen EinwanderInnen infolgedessen nicht zum Kreis der ‚privilegierten ZuwanderInnen‘. Dies hat auf *formaler* und *materieller* Ebene zunächst Auswirkungen auf ihre Lebenssituation, da sie für ihren Verbleib in Deutschland bzw. den Niederlanden den jeweiligen migrations- und integrationspolitischen Regelungen unterworfen sind. Für beide Länder steht jedoch ebenfalls zu vermuten, dass eine staatliche Politik, die bestimmte MigrantInnengruppen im Gegensatz zu anderen nicht explizit willkommen heißt, nicht ohne *symbolische* Folgen sowohl auf die Lebenssituationen der betroffenen Menschen (z.B. ihre Identifikation mit dem jeweiligen Aufnahmeland) als auch auf Einstellungen der jeweiligen Mehrheitsbevölkerung gegenüber den verschiedenen MigrantInnengruppen bleibt. Tatsächlich ergeben Untersuchungen der Bevölkerungseinstellungen in beiden Ländern gegenüber Personen türkischen bzw. türkischen und marokkanischen Hintergrunds im Vergleich zu anderen MigrantInnengruppen (wie z.B. EinwanderInnen aus anderen Anwerbeländern in Deutschland sowie SurinamerInnen und AntillianerInnen in den Niederlanden) deutliche stärkere Abwehrhaltungen und abwertendere Einschätzungen.

Der Blick auf die jeweils im Rahmen der ‚privilegierten Migration‘ erfassten Gruppierungen verweist auf unterschiedliche Selbstverständnisse bzw. staatliche Verfasstheiten Deutschlands und der Niederlande: Nationale und ‚kulturelle‘ Zugehörigkeit basierte im Falle Deutschlands bis zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes 1999 ausschließlich auf dem Prinzip der ‚ethnischen Abstammung‘, wie u.a. am Beispiel des Umgangs mit (Spät-)AussiedlerInnen sowie der erst ab 1990 schrittweise liberalisierten Einbürgerungspolitik (s.u.) deutlich wird. Wie der u.a. im Fall der Angehörigen ehemaliger Ko-

lonialgebiete deutlich weniger exklusiv und exkludierend geregelte Zugang zur niederländischen Staatsbürgerschaft zeigt, zeichnen sich die Niederlande grundsätzlich durch eine ‚multikulturelle Verfasstheit‘ aus, die ‚kulturelle Differenzen‘ innerhalb des Staatsgefüges bei gleichzeitig möglichst gleichberechtigten politischen Partizipationsmöglichkeiten als gegeben begreift. Damit einher gehen – auf den ersten Blick – unterschiedlich strukturierte Kategorisierungssysteme zur Erfassung der Differenzen innerhalb der jeweiligen Bevölkerungen: In Deutschland gilt die – mit ethnischer Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit parallel gehende – Staatsangehörigkeit als primäres Kategorisierungskriterium. Daraus resultiert die bis Ende der 1990er Jahre zu verzeichnende Zentralstellung des Begriffes ‚AusländerInnen‘ im Feld der Migrations- und Integrationspolitik. MuslimInnen in Deutschland werden überwiegend als ‚TürkInnen‘ bezeichnet; eine tatsächliche Differenzierung zwischen Personen türkischer Staatsangehörigkeit und z.B. eingebürgerten (deutschen) Personen türkischen Migrationshintergrundes ist dabei nicht immer gegeben. Erst in jüngster Zeit setzt sich in Deutschland der Begriff ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘ zur Bezeichnung der inzwischen vielfältigen, auf verschiedene Weise mit Migration oder Migrationserfahrungen verbundenen Lebensgeschichte durch. In den Niederlanden dagegen war der Begriff der ‚*buitenlanders*‘ (‚AusländerInnen‘) aufgrund der sich schneller entwickelnden ‚ethnischen‘ Heterogenität der Bevölkerung bei niedrigschwelligerer Vergabe der niederländischen Staatsangehörigkeit auf offizieller politischer Ebene von jeher weitgehend ohne Bedeutung: Zentrales Kriterium zur Beschreibung und Analyse von Lebensumständen ist hier das – von der konkreten Staatsangehörigkeit abstrahierte – Konzept der ‚ethnischen Zugehörigkeit‘, das sich u.a. in den Begriffen ‚ethnische Minderheit‘ und *allochthone* vs. *autochthone* manifestiert. Gebrochen wird dieses Bezeichnungssystem allerdings am Beispiel der aus Indonesien eingewanderten Personen und ihrer Nachkommen: Diese gelten seit ihrer Einwanderung als assimiliert und werden entsprechend nicht als ‚ethnische Minderheit‘, sondern als ‚westliche *allochthone*‘ gefasst. Dies verweist darauf, dass dem niederländischen Kategorisierungssystem eine Differenzierung zwischen ‚westlich‘ und ‚nicht-westlich‘ und damit verbundenen Vorstellungen von ‚kultureller/ethnischer‘ Nähe und Ferne unterliegt. Ist von MuslimInnen in den Niederlanden die Rede, sind damit meist Personen mit türkischem und marokkanischem Migrationshintergrund angesprochen; die Bezeichnung *allochthone* umfasst auch eingebürgerte Personen. Bei genauerer Betrachtung erweisen sich also die zunächst als unterschiedlich bezeichneten Kategorisierungssysteme als durchaus ähnlich: Sowohl in Deutschland als

auch in den Niederlanden erfolgt eine Kategorisierung von Personen entlang ihrer ‚ethnischen Herkunft‘ – im deutschen Fall resultiert daraus eine staatsangehörigkeitsrechtliche Praxis, in den Niederlanden dagegen ist die ‚ethnische Zugehörigkeit‘ genau dafür weitgehend bedeutungslos, dient jedoch der Erfassung der vielfältigen Lebensumstände. Die genannten Kategorisierungspraxen und die damit einher gehenden Bedeutungen verweisen wiederum auf die jeweiligen migrations- und integrationspolitischen Leitlinien in den Vergleichsländern Deutschland und den Niederlanden, die die Lebensumstände von MuslimInnen prägen.

Nach einer gemeinsamen Phase der Unentschiedenheit und der Nicht-Anerkennung des Faktums Einwanderung in den 1950er und 1960er Jahren verliefen die Entwicklungen im genannten Politikfeld in Deutschland und den Niederlanden bis gegen Ende der 1980er Jahre deutlich unterschiedlich: In den Niederlanden wurde bereits in den 1970er Jahren bzw. ausdrücklich formuliert ab 1983 eine dezidiert minderheitenorientierte Politik betrieben, die auf die Integration der Minderheiten bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ihrer ‚kulturellen Identität‘ gerichtet war. Der sozio-ökonomischen Integration wurde dagegen wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In Deutschland mangelte es bis Ende der 1980er Jahre an einer ausgearbeiteten Integrationspolitik: Einwanderung und ZuwanderInnen wurden fast ausschließlich unter arbeitsmarktpolitischer Perspektive betrachtet; anders als in den Niederlanden wurde der ‚kulturellen Identität‘ der Zugewanderten und ihrer darauf basierenden Integration wenig Bedeutung beigemessen.

In beiden Ländern war gegen Ende der 1970er Jahre interessanterweise ein potenzieller Wendepunkt im Feld der Migrations- und Integrationspolitik zu verzeichnen: In Deutschland sorgte das so genannte ‚Kühn-Memorandum‘ für Aufruhr und formulierte Vorschläge einer integrationspolitischen Wende hin zu einer Akzeptanz des Faktums Einwanderung und zur Konzeption einer expliziten Integrationspolitik, konnte jedoch keinen politischen Umschwung herbeiführen. In den Niederlanden dagegen warnten gegen Ende der 1970er Jahre erste Analysen vor der Verfestigung der sozio-ökonomischen Benachteiligung der ‚ethnischen Minderheiten‘ – führten jedoch ebenfalls nicht zu einer politischen Kehrtwende.

Ab den 1990er Jahren ist eine schrittweise und wechselseitige Annäherung der migrations- und integrationspolitischen Ausrichtungen Deutschlands und der Niederlande zu verzeichnen: Angesichts sich verändernder weltweiter Migrationsbewegungen im Verlauf des Zusammenbruchs der kommunistischen Staaten Osteuropas und der Sowjetunion, einer nicht mehr zu leugnenden Einwanderungsrealität und zunehmender ausgren-



zender und rassistischer Bevölkerungseinstellungen<sup>257</sup> sowie einer Zunahme gewaltförmiger Übergriffe waren in beiden Ländern gegen Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre die Diskursfiguren der ‚Erkenntnis des Scheiterns‘ der bisherigen politischen Ausrichtung (Minderheitenpolitik in den Niederlanden) bzw. der ‚Konzeptionslosigkeit‘ (Deutschland) sowie der ‚Notwendigkeit einer (Um-)Orientierung‘ hegemonial. Angeregt durch die so genannte ‚Luzern-Rede‘ Frits Bolkesteins erzeugten erste vehemente Debatten über die Unvereinbarkeit von Islam und ‚westlicher Kultur‘ in den Niederlanden zudem steigenden Druck auf politische EntscheidungsträgerInnen, die ‚Grundlagen des niederländischen Zusammenlebens‘ zu reflektieren und zum Fluchtpunkt einer expliziten *Integrationspolitik* zu erklären. In der Konsequenz erfolgte 1994 die Abkehr von der Minderheiten- und die Hinwendung zur Integrationspolitik in den Niederlanden. In Deutschland bestand in den 1990er und den beginnenden 2000er Jahren durch die Gleichzeitigkeit der Reform der Ausländergesetzgebung 1990, die z.B. durch die Einführung von Anspruchseinbürgerungen eine tendenzielle Öffnung des bisher rigiden Integrationssystems bedeutete, eines schnellen Anstiegs der (Spät-)AussiedlerInnen- und Asylsuchendenzahlen, einer sehr deutlichen Verschärfung der Asylgesetzgebung sowie stark zunehmender Gewalttaten gegenüber Personen mit Migrationshintergrund eine polarisierte Situation in Bezug auf die Migrations- und Integrationspolitik: Einerseits war – insbesondere mit Blick auf die als Vorbild betrachteten Niederlande – eine ‚Aufbruchsstimmung‘ von progressiverer Seite zu verzeichnen, die sich beispielsweise in der Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes sowie in der Arbeit der Zuwanderungskommission unter dem Vorsitz Rita Süßmuths äußerte. Andererseits waren verstärkte Bemühungen auf konservativer Seite zu verzeichnen, z.B. über den Begriff der ‚Leitkultur‘ den Zugang zur deutschen Gesellschaft und die gleichberechtigte Teilhabe an dieser an immer höhere Zugangsvoraussetzungen zu binden und daher die Anforderungen an die in Deutschland lebenden, ‚integrationswilligen‘ MigrantInnen zu steigern.

---

<sup>257</sup> Interessanterweise ist in beiden Ländern zu Beginn der 1990er Jahre ein deutlicher Anstieg rassistischer Einstellungen manifest (vgl. z.B. Jäger 1994; Jäger/Link 1993; Jäger 1992; Foitzik/Leiprecht/Marvakis/Seid 1992; Phalet/ter Wal 2004b). Interessant erscheint diese parallele Entwicklung, da für die Niederlande der Anstieg rassistischer Einstellungen und Übergriffe zu diesem Zeitpunkt aufgrund eines noch weitgehend bestehenden ‚multikulturellen Konsenses‘ in einer pluralistisch verfassten Gesellschaft überrascht; in Deutschland dagegen lassen sich rassistische Einstellungen in einer Situation des politischen, ökonomischen und identitären Umbruchs aufgrund der Wiedervereinigung und des Zusammenbruchs des ehemaligen Ostblocks sehr leicht und wenig überraschend bereits Anfang der 1990er Jahre mobilisieren. Genauerer dazu findet sich im Kapitel IV der vorliegenden Arbeit.

Während die Debatten in Deutschland zu Beginn der 2000er Jahre zwar von der beschriebenen Polarität und restriktiven politischen Praxis, aber auch von einem Bemühen um Sachlichkeit gekennzeichnet waren (was sich auch in den durchaus gemäßigten Reaktionen auf allen politischen Ebenen auf die Anschläge des 11.9.2001 in den USA zeigte), ist für die Niederlande eine entgegengesetzte Bewegung festzustellen: Bereits vor den genannten Anschlägen führten verschiedene Ereignisse (wie u.a. die von Paul Scheffer angestoßene Debatte sowie die so genannte ‚El-Moumni-Affäre‘) dort zu einer starken Emotionalisierung der Themen Einwanderung und Multikulturalität insbesondere in Bezug auf den Islam sowie zu einer grundsätzlichen Infragestellung der bisherigen Politik und des bisherigen Selbstverständnisses und mündeten zunächst in eine deutlich restriktivere, sich von bisherigen Politikkonzepten abhebende Migrations- und Integrationspolitik. Erst seit der faktischen Absetzung der damaligen Integrationsministerin Rita Verdonk im Dezember 2006, die diese restriktive Wende hauptsächlich initiierte, deutet sich eine Phase des Innehaltens und der Reflexion an, deren Ausgang jedoch noch nicht einschätzbar ist.

Für beide Länder ist seit Ende der 1990er Jahre und verstärkt durch die verschiedenen Ereignisse der beginnenden 2000er Jahre eine zunehmende Fokussierung von öffentlichen Debatten im Feld der Migrations- und Integrationspolitik auf den Islam und auf MuslimInnen und damit verbunden auf die ‚innere und äußere Sicherheit‘ zu verzeichnen. Befördert hauptsächlich von außenpolitischen Ereignissen, aber auch von Vorkommnissen in Deutschland und den Niederlanden sind MuslimInnen in den 2000er Jahren zum zentralen Gegenstand integrationspolitischer Debatten im Spannungsfeld zwischen einem Generalverdacht gegenüber MuslimInnen, der proklamierten Unvereinbarkeit von Islam(ismus) und Demokratie bzw. ‚westlichen Werten‘, kulturell relativistischer Leugnung von Zielkonflikten und einem Bemühen um Differenzierung und Annäherung geworden. Die Intensität der Debatten lassen die Existenz anderer als muslimischer MigrantInnen in beiden Ländern nahezu vergessen. Ein Ende der Debatten um den Umgang mit der Vielfalt muslimischer MigrantInnen und ihrer Nachkommen in Deutschland und den Niederlanden sowie um die Stellung des Islam in den staatlichen Gefügen ist derzeit nicht absehbar.

Immer wieder Gegenstand vergleichender Untersuchungen und kontroverser Diskussionen über unterschiedliche migrations- und integrationspolitische Ausrichtungen sind aktuelle Daten zur sozio-ökonomischen Position von MigrantInnen insbesondere mit tür-

kischem in Deutschland bzw. türkischem und marokkanischem Hintergrund in den Niederlanden. Diese Daten sind u.a. der Grund für eine Umkehrung der Vorbildfunktionen zwischen beiden Ländern: Während die Niederlande aufgrund ihrer als multikulturell wahrgenommenen gesellschaftlichen Struktur und der entsprechenden Integrationspolitik deutschen PolitikerInnen und WissenschaftlerInnen ab der Mitte der 1990er Jahre als erstrebenswertes Beispiel dienten (vgl. u.a. Michalowski 2005; Böcker/Thränhardt 2003: 1; Hoving 2005: 3), wird insbesondere in den 2000er Jahren vor dem Hintergrund sozio-ökonomischer Daten von niederländischer Seite wohlwollend auf die bisher restriktivere bzw. phasenweise konzeptionslose deutsche Integrationspolitik geblickt (vgl. Hagendoorn 2001: 52; Böcker/Thränhardt 2003: 5; Michalowski 2005).<sup>258</sup> Insbesondere der Blick auf die Arbeitsmarktsituation, aber auch auf den (Aus-)Bildungsstand von Personen türkischen bzw. marokkanischen Hintergrunds zeigt, dass die sozio-ökonomische Ungleichheit zwischen diesen und der *autochthonen* Mehrheitsbevölkerung in den Niederlanden in der Vergangenheit stets größer war und derzeit größer ist als diejenige zwischen Personen türkischen Hintergrunds und der deutschen Mehrheitsbevölkerung.<sup>259</sup>

Diese Erkenntnis sorgte insbesondere in den Niederlanden für Überraschung und führte zu engagiert betriebener Ursachenforschung: Als beeinflussende Faktoren werden z.B. der im Vergleich zu Deutschland umfassendere Arbeitsplatzverlust im industriellen Sektor oder auch das in den Niederlanden weitreichendere System der Arbeitsunfähigkeitsversicherung genannt, das zahlreiche EinwanderInnen nach dem Verlust ihrer Arbeitsplätze in Anspruch nahmen und damit dem Arbeitsmarkt dauerhaft fern blieben. Um die im deutsch-niederländischen Vergleich weniger benachteiligte sozio-ökonomische Positionierung von EinwanderInnen zu erklären, werden jedoch auch die jeweiligen migrationspolitischen Regelungen in den Blick genommen: So wurde in Deutschland der Zuzug von – oft wenig qualifizierten – Familienangehörigen früher beschränkt, die Rückwanderung arbeitslos gewordener EinwanderInnen wurde stärker gefördert, die Erlangung sicherer Aufenthaltstitel in stärkerem Maße an die sozio-ökonomische Positionierung gekoppelt, so dass sich die Zusammensetzung der jeweili-

---

<sup>258</sup> Die rechtsliberale VVD brachte bereits 1990 den Vorschlag ein, migrationspolitisch den deutschen Immigrationsrestriktionen zu folgen. Bis 1998 erfolgte keine nennenswerte Reaktion der anderen Parteien. Ab 1998 wurde diesem Vorschlag jedoch von der jeweiligen Regierungsseite interessiert nachgegangen (vgl. Hagendoorn 2001: 52). Inzwischen dient den Niederlanden gar die äußerst rigide dänische Migrationspolitik als Vorbild (vgl. Michalowski 2004: 174).

<sup>259</sup> Vergleichbare Daten, die sich nicht auf nationalstaatliche oder ‚ethnische‘ Kategorisierungen, sondern auf das Kollektiv der ‚MuslimInnen‘ beziehen, sind für die Untersuchungsländer dieser Arbeit nicht vorhanden.

gen EinwanderInnengemeinschaften in Deutschland und den Niederlanden im Verlauf der Zeit zunehmend unterschieden. Zudem genossen EinwanderInnen in Deutschland bessere Zugangsmöglichkeiten zu den Organen der betrieblichen Interessenvertretung (vgl. Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 73ff.). Auch die von niederländischer Seite über lange Zeit verfolgte Minderheitenpolitik wird aufgrund ihrer Ausrichtung auf die Beibehaltung kollektiver Identitäten als Faktor ins Spiel gebracht, der sich – im Vergleich zu der eher arbeitsmarktorientierten, eigentlich aber konzeptionslosen Integrationspolitik, die in Deutschland etwa ab 1970 vorherrschte – negativ auf die sozio-ökonomische Integration von EinwanderInnen insbesondere türkischen und marokkanischen Hintergrunds in den Niederlanden auswirkte (vgl. Koopmans 2002; Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a; Böcker/Thränhardt 2003).

Böcker/Thränhardt (2003) kommen daher zu dem Ergebnis, die Integration von EinwanderInnen auch türkischen Hintergrunds sei in Deutschland insgesamt weiter vorangeschritten als in den Niederlanden und bezeichnen dies als „Erfolg der Konzeption der Politik der sozialen und wirtschaftlichen Gleichberechtigung“ (Böcker/Thränhardt 2003: 10). Dies kann jedoch in der Form nicht unwidersprochen bleiben: Zum einen verweisen die im Rahmen der vorliegenden Arbeit genannten Daten auf eine deutlich benachteiligte sozio-ökonomische Positionierung von EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund im Vergleich zu Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland. Dies darf auch im Zuge des Vergleichs mit den Niederlanden und der dortigen, ‚noch benachteiligteren‘ Positionierung von EinwanderInnen mit türkischem und marokkanischem Hintergrund nicht aus dem Blick geraten. Zudem muss gegen die sehr positive Bewertung der ‚Integrationspolitik‘ in Deutschland, die Böcker und Thränhardt vornehmen, eingewandt werden, dass durch die stark auf den Arbeitsmarkt fokussierte Integration im Produktionssektor eine potenziell instabile und v.a. konjunkturabhängige Integrationsstruktur geschaffen wurde (vgl. dazu auch Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a: 72f.). In den Niederlanden dagegen wurden aufgrund einer anderen integrationspolitischen Ausrichtung *andere Schwerpunkte* gesetzt und infolgedessen *andere Integrationserfolge* erzielt: Während die prekäre Arbeitsmarktsituation von EinwanderInnen mit türkischem und marokkanischem Hintergrund nur ungeordnete Beachtung erfuhr, wurde in den Niederlanden (zumindest bis zu den 2006 umgesetzten restriktiveren Reformen) ein vergleichsweise niedrigschwelliger Zugang zur niederländischen Staatsbürgerschaft und damit einher gehend eine möglichst gleichberechtigte Partizipation von MigrantInnen auf politischer Ebene – d.h. eine Aufenthalts- und poli-

tische Integration angestrebt (vgl. Schulte 2007: 5; Hoving 2005: 2). Die damit einhergehende breitere gesellschaftliche Präsenz von EinwanderInnen insgesamt in den Niederlanden sollte für eine vergleichende Beurteilung der jeweiligen ‚Integrationserfolge‘ nicht unberücksichtigt bleiben.

Zur Stellung der muslimischen Minderheit bzw. religiöser Minderheiten allgemein konnten für beide Länder zunächst formalrechtliche Ähnlichkeiten festgestellt werden: Das Gebot der grundsätzlichen staatlichen Neutralität in Bezug auf die pluralen religiösen Praxen der StaatsbürgerInnen sowie die positive und negative Religionsfreiheit sind in den Verfassungen beider Länder verankert. Obwohl die niederländische Verfassung zudem die Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften sogar unabhängig von ihrer Größe und der Dauerhaftigkeit ihrer Existenz fordert, genießen die christlichen Kirchen in beiden Ländern aus historischen Gründen und aufgrund ihrer Mitgliederstärke Vorrechte gegenüber anderen Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften. Dennoch sind auch hier Unterschiede festzustellen: Der Islam als Minderheitenreligion bzw. MuslimInnen blicken in den Niederlanden aufgrund des ‚Versäulungsprinzips‘ und der lange Zeit auf die Anerkennung und Unterstützung ‚ethnischer Minderheiten‘ und ihrer ‚kulturellen Identität‘ ausgerichteten Minderheitenpolitik auf eine längere Geschichte staatlich geförderter Institutionalisierung und Einbindung in den Prozess der politischen Willensbildung zurück und sind demnach in Öffentlichkeit und Alltag der Niederlande deutlich stärker präsent als in Deutschland. Die Auswirkungen einer staatlichen Verfasstheit, die immer noch Züge der *verzuiling* aufweist, lassen sich z.B. daran erkennen, dass – in sehr begrenztem Maße und sofern es niederländischem Recht nicht widerspricht – muslimisches Recht Eingang in niederländisches Familienrecht gefunden hat, dass verschiedene muslimische Medien rezipiert werden können und Dinge des täglichen Bedarfs in muslimischen Läden angeboten werden (vgl. Rath 2005: 32). Zudem bilden islamische Bildungseinrichtungen (insbesondere Grund- sowie einige wenige Mittelschulen und weiterführende Einrichtungen), deren inhaltliche Unterrichtsgestaltung nach der niederländischen Verfassung ihnen selbst obliegt und im Einklang mit der Verfassung stehen muss, einen zwar immer wieder umstrittenen, aber dennoch festen Bestandteil der niederländischen Bildungslandschaft, während die Institutionalisierung islamischen Schulunterrichts in Deutschland noch wenig fortgeschritten und zudem stark umkämpft ist. In Ermangelung eines mit den Niederlanden vergleichbaren privat getragenen Schulangebots konzentriert sich die Debatte in Deutschland auf das Angebot

muslimischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen.<sup>260</sup> Entsprechende Regelungen sind je nach Bundesland zwar stark unterschiedlich strukturiert, insgesamt jedoch sind die Angebote im Bereich des islamisch orientierten Schulunterrichts in Deutschland – vorrangig abgehalten als Teil des muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts an staatlichen Schulen – bisher in deutlich geringerem Maße als Bestandteil der Schullandschaft präsent als dies in den Niederlanden der Fall ist.

Zwar muss die Verankerung des Islam in den Niederlanden als selektiver Prozess begriffen werden, da der Islam in einigen gesellschaftlichen Bereichen sehr präsent ist, insgesamt jedoch keinesfalls von der Ausbildung einer ‚muslimischen Säule‘ gesprochen werden kann.<sup>261</sup> Dafür, so merkt Rath zu Recht an, „one would have expected a Muslim daily and weekly press, maternity clinics, hospitals, care homes, swimming clubs, pressure groups, housing associations, political parties and so forth, but in practice there are none of these.“ (Rath 2005: 32) Dennoch lässt sich für die Bereiche der täglich benötigten Infrastruktur (insbesondere Bildungsbereich und Medien) von einer stärkeren Verankerung des Islam in der niederländischen als in der deutschen Gesellschaft sprechen.

Unterschiede zwischen beiden Ländern zeigen sich ebenfalls z.B. in Bezug auf islamische Organisationen und deren Beziehung zu staatlichen Stellen. Sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden bestehen zahlreiche muslimische Organisationen unterschiedlichster nationaler Anbindung, Ausrichtung und Größe. Deren Einbindung in den politischen Willensbildungsprozess ist jedoch ebenfalls in den Niederlanden weiter fortgeschritten als in Deutschland. Bereits seit den 1980er Jahren greifen niederländische Regierungen auf islamische Verbände und Vereine als GesprächspartnerInnen zurück (bzw. gründen diese kurzerhand selbst, wie am Beispiel einiger Dachorganisationen festzustellen ist) und stellen regelmäßige und verbindliche Kontakte zu ausgewählten unter ihnen her. Nach einer langen Phase, in der islamische Verbände und Vereine in Deutschland lediglich als Objekte der Überwachung und Kontrolle in den Fokus von

---

<sup>260</sup> Dabei, genauso wie bei der Frage nach der staatlich institutionalisierten Ausbildung von Imamen, handelt es sich um ein Thema, das auch in den Niederlanden höchst umstritten ist (vgl. Rath 2005: 32).

<sup>261</sup> Derzeit ist die Einrichtung des ersten muslimischen Krankenhauses außerhalb der muslimischen Welt in Rotterdam geplant – dieses Projekt ist jedoch ebenfalls höchst umstritten. Dies wird sehr kontrovers im Rahmen der so genannten Multikulturalismus-Debatte im Internet-Magazin *Perlentaucher* diskutiert (vgl. Perlentaucher 2007). In Deutschland dagegen führt bereits die Planung und Gründung von Moscheen immer wieder zu Diskussionen: Die hohe Brisanz eines Moscheebaus und darüber hinaus die Umstrittenheit und Komplexität der Frage nach der Stellung des Islam und von MuslimInnen in Deutschland offenbarte in diesem Zusammenhang z.B. die Debatte um die Moschee in Köln-Ehrenfeld und um die provozierenden Äußerungen Ralph Giordanos in diesem Kontext (vgl. u.a. Müller-Münch 2007; Seidel 2007).

politischen EntscheidungsträgerInnen gerieten, ist erst in jüngster Zeit ein Wandel festzustellen: Insbesondere seit dem Beginn der 2000er Jahre und verstärkt in Folge der Anschläge des 11. September 2001 werden muslimische Organisationen als AnsprechpartnerInnen wahrgenommen und aufgesucht, wie die Beispiele der durch den Interkulturellen Rat ins Leben gerufenen Islamforen sowie die von Bundesinnenminister Schäuble initiierte Islamkonferenz<sup>262</sup> im September 2006 zeigen. Vor dem Hintergrund der unterschiedlich ausgestalteten Migrations- und Integrationssysteme in Deutschland und den Niederlanden können differente Gründe für die Fokussierung auf Verbände und Vereine von staatlicher Seite angenommen werden: In den Niederlanden steht diese Vorgehensweise sicherlich in Zusammenhang mit der spezifischen Verfasstheit des Staates auf der Basis des Versäulungsprinzips bzw. der eliten- und institutionenorientierten Gestaltung politischer Aushandlungsprozesse (Konkordanzdemokratie); in Deutschland dagegen scheint die Fokussierung auf Verbände und Vereine auch daher zu rühren, dass staatlicherseits das Bestreben besteht, die Gemeinschaft der MuslimInnen in Deutschland in die organisatorische und strukturelle Form einer Religionsgemeinschaft – gemäß Art. 7 Abs. 3 GG – zu pressen und so der Beziehung zwischen Staat und MuslimInnen eine verfassungsmäßig verankerte, geregelte und damit ‚kontrollierbare‘, Gestalt zu geben. Für beide Staaten steht jedoch auch zu vermuten, dass die von staatlicher Seite betriebene Suche nach ‚Repräsentanten des Islam‘ zum einen die Bedeutung von Vereinen und Verbänden innerhalb der muslimischen Gemeinschaften stärkt und zum anderen einer Wahrnehmungsverengung Vorschub leistet, indem nur noch organisierte (und damit gläubige) MuslimInnen in der Öffentlichkeit sichtbar sind.

Ungeachtet dieser unterschiedlichen Begründungen ist für beide Länder festzustellen, dass die staatlicherseits angestrebte Art und Weise der Adressierung von MuslimInnen über islamische Verbände und Vereine an der gelebten Realität weiter Teile der muslimischen Bevölkerungsteile vorbeigeht: Für diese Behauptung spricht zum einen der bereits erwähnte niedrige Organisationsgrad der muslimischen Bevölkerung in beiden Ländern, zum anderen aber auch der jeweils hohe Anteil an Nicht-Gläubigen oder zumindest von Personen, die ihre Religion nicht aktiv praktizieren und daher weniger ‚als MuslimInnen‘ als an staatsbürgerlicher politischer Partizipation interessierte BürgerIn-

---

<sup>262</sup> Die Islamkonferenz führte erstmals im September 2006 je 15 VertreterInnen verschiedener Organe des deutschen Staates sowie der organisierten und nicht-organisierten MuslimInnen zu Gesprächen über Fragen der Integration von MuslimInnen und der gesellschaftlichen Positionierung des Islam insgesamt zusammen. Weitere Treffen sind im halbjährlichen Turnus geplant und dienen der gemeinsamen Diskussion von Vorlagen der Arbeitsgruppen zu den Themenbereichen deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens, Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis, Wirtschaft und Medien sowie Sicherheit und Islamismus.

nen angesprochen werden müssten. So fordert auch der aktuelle Bericht der *International Crisis Group* in Bezug auf den staatlichen Umgang mit MuslimInnen in Deutschland:

„It is primarily for the political parties – not a government-sponsored religious forum – to provide political representation for Turkish Germans on social, economic and political issues (...). They should not just represent them as Turks or Muslims but as members of German society with a variety of interests“ (ICG 2007: ii).

Wichtig ist jedoch wie bereits erwähnt, dass der überwiegende Teil der MuslimInnen in den Niederlanden aufgrund der niederländischen Staatsangehörigkeit politische Partizipationsmöglichkeiten vorfindet, die denen der *autochthonen* NiederländerInnen formal gleichgestellt sind, sie also in Bezug auf ihre politischen Teilhabe- und Repräsentationsmöglichkeiten weniger auf Verbände und Vereine angewiesen sind als MuslimInnen in Deutschland.

Im folgenden Kapitel soll nun eine Betrachtung der massenmedialen Islamdiskurse anhand der zentralen, in und durch Massenmedien vermittelten Diskursereignisse in Bezug auf Islam und MuslimInnen in den beiden Untersuchungsländern vorgenommen werden. Wie haben sich die beim Blick auf die gesellschaftspolitisch-institutionellen Hintergründe festgestellten Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den massenmedialen Debatten der beiden Länder ausgewirkt? Welche Ereignisse wurden rezipiert, wie sind sie bearbeitet worden? Ziel ist es, herauszuarbeiten, ob sich in Deutschland und den Niederlanden vor dem Hintergrund der lange Zeit in weiten Teilen unterschiedlichen Migrations- und Integrationspolitik sowie der unterschiedlichen staatlichen Verfasstheit in Bezug auf Religion und religiöse Minderheiten ebenfalls unterschiedliche Debatten über den Islam und MuslimInnen entwickelten.



## IV Diskursereignisse zum Thema Islam in deutschen und niederländischen Massenmedien

Diskursereignisse prägen den Verlauf eines Diskurses oder Diskursstrangs und konstituieren dadurch Diskurskonjunkturen. Unter dem Begriff ‚Diskursereignisse‘ sollen weniger ‚reale‘ Ereignisse selbst, sondern vielmehr vorrangig deren diskursive Verarbeitungen verstanden werden, d.h. „Problemtisierungsweisen des bis dahin als unproblematisch geltenden Wahren, deren Ausgangspunkt reale Probleme sind, die zum Ort sozialer und symbolischer Auseinandersetzungen werden und soziale Wirklichkeit verändern.“ (Bublitz 1999: 25; vgl. auch Jäger 1999: 132)

Als Kriterium für die Bezeichnung eines Ereignisses als ‚diskursives Ereignis‘ gilt seine ausführliche Behandlung in den Medien und sein potenzielles Vermögen, einen Diskursstrang sowohl in Bezug auf seine Richtung als auch auf seine Qualität nachhaltig zu verändern (vgl. Jäger 1999: 162). Durch einen Überblick über Diskursereignisse in Deutschland und den Niederlanden innerhalb des Untersuchungszeitraumes soll in den folgenden Abschnitten ein weiterer Bestandteil der diskursiven Kontexte feministischer Diskurse über den Islam skizziert werden:

„Die Ermittlung diskursiver Ereignisse kann für die Analyse von Diskurssträngen auch deshalb sehr wichtig sein, weil ihre Nachzeichnung den diskursiven Kontext markiert bzw. konturiert, auf den sich ein aktueller Diskursstrang bezieht. So kann etwa die Analyse eines synchronen Schnitts durch einen Diskursstrang dadurch seine historische Rückbindung finden, dass man diesen synchronen Schnitt an eine Art Chronik der diskursiven Ereignisse zurückbindet, die thematisch zu diesem Diskursstrang gehören.“ (Jäger 1999: 162f.)

Die folgende Rekonstruktion massenmedialer Islamdiskurse anhand relevanter Diskursereignisse in Deutschland und den Niederlanden wurde sekundäranalytisch erstellt sowie durch eigene Primärrecherchen ergänzt und orientiert sich an einer ebenfalls sekundäranalytisch generierten Ereigniszeitleiste<sup>263</sup> zum Thema Islam. Sowohl die zitierte Sekundärliteratur als auch die eigenen ergänzenden Recherchen basieren ganz überwiegend auf Print-Medien. Der erfasste zeitliche Rahmen reicht vom Beginn der 1970er Jahre bis Ende 2005 und umgreift damit den Untersuchungszeitraum der vorliegenden

---

<sup>263</sup> Siehe die Ereigniszeitleiste zum Thema Islam im Anhang AH1 zu diesem Kapitel.

Arbeit. Die Entscheidung, die im Folgenden dargestellten Diskursereignisse aus der umfassenderen Zeitleiste herauszulösen und als die relevantesten Ereignisse zu benennen, kann zwar zum Teil anhand von Sekundärliteratur belegt werden, muss jedoch – da eine systematische häufigkeitsorientierte Inhaltsanalyse der massenmedialen Diskurse nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit war – notwendigerweise auch immer subjektiv sein und kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Die ausführliche Darstellung diskursiver Ereignisse zum Thema Islam in Deutschland und den Niederlanden erfüllt im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine doppelte Funktion: In Verbindung mit den im vorherigen Kapitel skizzierten migrations- und integrationspolitischen Entwicklungen illustriert sie zum einen den diskursiven Kontext, vor dessen Hintergrund sich feministische Diskurse – und auch mein eigener, ‚ideologischer‘ diskursanalytisch generierter Diskursbeitrag – zum Thema Islam in beiden Ländern konstituieren. Zum anderen dient der folgende Überblick über massenmedial vermittelte, diskursive Ereignisse konkret als Bezugspunkt für die inhalts- und *frame*-analytischen Teile der Untersuchung (siehe Kapitel VI und VII). Erhobene Artikelhäufigkeiten und Themenkonjunkturen in feministischen Zeitschriften können so mit massenmedialen Diskurskonjunkturen verglichen werden. Dies dient der Annäherung an die Frage, ob sich feministische Islamdiskurse von massenmedialen Diskursen abgrenzen oder eher Anschluss suchen und ob sich dies länderspezifisch oder in zeitlichen Phasen unterscheidet.

Für zahlreiche der Diskursereignisse, die im Rahmen dieses Kapitels angesprochen werden, ließen sich – sofern keine sekundäranalytische Bearbeitung des Ereignisses vorliegt – unzählige Verweise auf Artikel in Massenmedien nennen: Die (mit dem Verweis ‚u.a.‘) zitierten Artikel sind dann als ausgewählte Beispiele einer breiten Medienrezeption zu verstehen.

## **1. Diskursereignisse Deutschland**

Die Diskursereignisse rund um den Islam in Deutschland lassen sich entlang verschiedener thematischer Stränge strukturieren: Der Versuch einer Abgrenzung der verschiedenen Stränge voneinander zeigt jedoch, dass genau dies, eine konsistente Unterscheidung zwischen verschiedenen Themenfeldern, für Diskurse zum Thema Islam sehr schwierig ist. Diese zeichnen sich durch eine hohe inhaltliche Dichte aus, die einzelnen Themenfelder werden über Argumentationslinien auf vielfache Weise miteinander verbunden, so dass ein Netzwerk an Diskursfragmenten, -strängen und -ebenen entsteht –

ein scheinbar undurchdringliches „diskursives Gewimmel“ (Jäger 1999: 132). Insofern, als ein solches Netzwerk von verschiedenen Seiten her betrachtet werden und dabei verschiedene Gestalten annehmen kann, sich also aus verschiedenen Perspektiven unterschiedlich darstellt, ist die hier gewählte Strukturierung im Sinne eines analytisch-interpretierenden Schrittes zu verstehen – andere thematische Strukturierungen sind ebenfalls möglich.

Vor dem Hintergrund der im Verlauf des Kapitels II bereits beschriebenen orientalistischen Bilder und Konstruktionen des ‚(islamischen) Anderen‘ können die im Rahmen dieser thematischen Stränge skizzierten Diskursverläufe und -ereignisse als deren Aktualisierungen verstanden werden. Sie ranken sich in Deutschland vorrangig um folgende Themenbereiche: Einwanderung und Asyl in Deutschland, um den Konflikt zwischen Israel und Palästina, um Ereignisse in muslimischen Ländern, die in Deutschland häufig als Bedrohung rezipiert worden sind, schließlich um das Bedrohungspotenzial des islamischen Fundamentalismus für bzw. mit dem Islam verknüpfte Gewalt gegen westlich orientierte Personen und um die Antwort der westlichen Länder auf diese Gewalt und Bedrohung, den so genannten *War on Terror* verknüpft mit der Restrukturierung der ‚inneren Sicherheit‘ Deutschlands.<sup>264</sup>

### 1.1 Debatten um Einwanderung und Asyl in Deutschland

Die integrations- und asylpolitischen Debatten in Deutschland ranken sich im Verlauf des Untersuchungszeitraumes um unterschiedlichste Diskursereignisse, die je nach zeitlichem Auftreten und Gegenstand in Form verschiedener thematischer Stränge skizziert werden können. Auch die Trennung dieser einzelnen Stränge voneinander ist heuristisch motiviert und ließe sich unterschiedlich ausführen.

#### 1.1.1 Erste Integrationsdebatte – Entdeckung des ‚allzu fremden‘ Islam

Trotz des Anwerbestopps 1973 hatte sich durch den darauf folgenden verstärkten Familiennachzug die Zahl der so genannten ‚ausländischen Wohnbevölkerung‘ in Deutschland bis gegen Ende der 1970er Jahre beständig erhöht (vgl. Radtke 1996: 9). Ziel damaliger Bundesregierungen war es – wie auch noch heute – im Sinne des Selbstverständnisses Deutschlands als Aufenthalts- nicht jedoch Einwanderungsland den weite-

---

<sup>264</sup> Für eine ausführliche Auflistung von Ereignissen zum Thema Islam siehe die Zeitleiste im Anhang 1.

ren Zuzug von Nicht-EG-Staaten-Angehörigen zu begrenzen<sup>265</sup>, deren ‚freiwillige Rückkehr‘ zu fördern und gleichzeitig die Integration der langjährig in Deutschland lebenden EinwanderInnen zu fördern, ohne sie jedoch dauerhaft einzugliedern (vgl. Dickel 2002: 235). Ein Urteil des Bundesverfassungsgerichtes von 1978, das ausländischen Arbeitskräften, deren befristete Aufenthaltserlaubnis routinemäßig mehrfach verlängert wurde, ‚Vertrauensschutz‘ gewährte und ihnen die Möglichkeit der Erlangung unbefristeter Aufenthaltserlaubnisse in Aussicht stellte, kann als Auslöser einer ersten Integrationsdebatte in Deutschland betrachtet werden. Diese wurde maßgeblich durch das so genannte ‚Kühn-Memorandum‘ mitbestimmt, mit dem der 1978 zum ersten ‚Beauftragten der Bundesregierung für die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen‘ ernannte SPD-Politiker Heinz Kühn die Debatte im September 1979 nachhaltig bereicherte. Entgegen dem politischen Mainstream konstatierte Kühn erstmals eine unumkehrbare Einwanderungsbewegung nach Deutschland und stellte fest, eine Rückkehr in ihre Herkunftsländer käme für die zu ‚EinwanderInnen‘ gewordenen ‚GastarbeiterInnen‘ aus verschiedenen Gründen nicht mehr in Betracht (vgl. Kühn 1979: 15). Folgerichtig lehnte er die bisher ausschließlich arbeitsmarktorientierte Vorstellung einer ‚Integration auf Zeit‘ ab und sprach sich für Maßnahmen – darunter ein ‚Optionsrecht‘ auf Einbürgerung für in Deutschland geborene Jugendliche und ein kommunales Wahlrecht für in Deutschland lebende AusländerInnen – aus, die Bleibewilligen dauerhafte Integrationsmöglichkeiten in Deutschland eröffnen sollten (vgl. Kühn 1979: 2, 12f., 16, 45; Geiger 2003: 189ff.; Geiger 2002; Dickel 2002: 233).

In Reaktion auf das Memorandum, das bei politischen EntscheidungsträgerInnen kaum Unterstützung fand und dessen Forderungen von Seiten der Regierung radikal zusammengestrichen wurden<sup>266</sup>, ist ein diskursiver Wandel zu verzeichnen: Integration wurde in den Regierungsverlautbarungen und Parlamentsdebatten Anfang der 1980er Jahre nicht mehr als Aufgabe des Staates, sondern – im Sinne unbedingter Assimilation – als Bringschuld der EinwanderInnen definiert und so auch von der Mehrheitsgesellschaft begriffen (vgl. Geiger 2002).<sup>267</sup> Gleichzeitig erfolgte über die Einführung des Begriffes

<sup>265</sup> Darauf verweist beispielsweise das am 30. November 1974 erlassene Arbeitsverbot für nachgereiste Familienangehörige (‚Stichtagsregelung‘) (vgl. Dickel 2002: 232).

<sup>266</sup> Alle Forderungen Kühns, die ein Handeln der Bundesregierung bedurft hätten, wurden abgelehnt und Integrationspolitik in der Folge als Ländersache konzipiert. Inhaltlich blieben im wesentlichen Programme übrig, die im pädagogischen und sozialpädagogischen Bereich lagen (vgl. Geiger 2003: 190). Siehe dazu auch Kap. III dieser Arbeit.

<sup>267</sup> Dies zeigt sich nach Geiger in Erhebungen zu Bevölkerungseinstellungen zu Beginn der 1980er Jahre: „Die große Mehrheit der Einheimischen erwartet von den Zugewanderten eine Bereitschaft zur totalen Anpassung, hält sie aber gleichzeitig für den Grund aller sozialen Probleme und möchte möglichst ihre Zahl reduziert sehen“ (vgl. Geiger 2002).

‚Kultur‘ eine Aufspaltung der Zugewanderten: Während westeuropäische MigrantInnen als integrationswillig und -fähig galten, wurden Zugewanderte türkischer Herkunft als ‚allzu Fremde‘ bezeichnet, die der Integration nicht fähig seien und denen diese aufgrund ihrer ‚kulturellen Differenz‘ auch nicht zugemutet werden könne (vgl. Geiger 2003: 191). Die dem zugrunde liegende Argumentation steht nach Geiger in der Tradition kulturrassistischer Argumentationen, die konstatieren, es handele sich „bei der Masse der Gastarbeiter um Menschen, zu den keine so relativ hohe, natürliche Affinität besteht, wie zu den Europäern der engeren Nachbarschaft“ (Jürgen Schilling<sup>268</sup> in: *Die Zeit* vom 21.11.1980, zitiert nach Geiger 1985: 308).<sup>269</sup> Auch der spätere Bundespräsident von Weizsäcker bestätigt diese ‚Aufspaltung‘ von MigrantInnen in einer Leitglosse für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, in der er die Undifferenziertheit im Sprechen über EinwanderInnen in Deutschland beklagt: „Anscheinend soll hierzulande nicht zum Bewußtsein kommen dürfen, daß es verschiedene Grade von Fremdheit gibt und daß das Zusammenwohnen mit den besonders Fremden naturgemäß – genauer gesagt: kulturgemäß – am schlechtesten funktioniert. Mit den Ost-, den Süd- und den Südosteuropäern (...) geht es ziemlich gut; (...) Aber ‚außen vor‘ sind vor allem die Turk-Völker geblieben – dazu Palästinenser, Maghrebiner und andere aus ganz und gar fremden Kulturkreisen Gekommene. Sie, und nur sie, sind das ‚Ausländerproblem‘ der Bundesrepublik. (...) Sie sind nicht zu integrieren: subjektiv wollen sie es nicht, und objektiv können sie es nicht.“ (von Weizsäcker zitiert nach Radtke 1996: 10; Geiger 1985, Anm. 44) Dass eine solche Argumentation auch auf das Regierungshandeln nicht ohne Folgen blieb, zeigt z.B. die Einführung eines Visumzwangs für Einreisende aus der Türkei 1981.

Auch wenn sich zur Zeit dieser ‚ersten Integrationsdebatte‘ gegen Ende der 1970er bis Mitte der 1980er noch keine Verweise auf die muslimische Glaubenszugehörigkeit von Zugewanderten türkischen Hintergrunds finden, war zu dieser Zeit erstmals eine klare Differenzierung und Hierarchisierung verschiedener Zugewandertengruppen zu verzeichnen, die mit öffentlichen Äußerungen eindeutiger Ressentiments gegenüber EinwanderInnen mit türkischem Hintergrund einherging. Die zeitliche Koinzidenz dieser Debatte mit den Ereignissen im Iran (‚Islamische Revolution‘ 1979; siehe Abschnitt 1.3

<sup>268</sup> Jürgen Schilling war zu dieser Zeit Generalsekretär des Deutschen Roten Kreuzes.

<sup>269</sup> Geiger sieht in einer derartigen Argumentation eine deutliche Nähe zu Veröffentlichungen der Alten und Neuen Rechten, die sich durch die Ablehnung moralischer Argumentation vor dem Hintergrund angeblich erhärteter Empirie, biologistische Betrachtung von Kulturen und ihre Einteilung in Arten sowie ‚artverwandte‘ und ‚artfremde‘, die Betonung der Natürlichkeit und der psychologischen Unveränderbarkeit von Diskriminierung und von Diskriminierung insgesamt als Gefahrenabwehr auszeichnen (vgl. Geiger 1985: 306f.).

weiter unten in diesem Kapitel) ist auffällig. Hinweise über einen thematischen Zusammenhang sind zwar nicht zu finden: Ob diese beiden diskursiven Ereignisse in der Rezeption verknüpft werden und somit gerade ihr Zusammenspiel für die Konstruktion des Islam und von MuslimInnen in dieser zeitlichen Phase ausschlaggebend waren, ist nicht klar bestimmbar.

### 1.1.2 Faktische Abschaffung des Grundrechts auf Asyl

Zu Beginn der 1990er Jahre – verknüpft mit dem Zusammenbruch des so genannten Ostblocks, der Wiedervereinigung von BRD und DDR, einer beabsichtigten Angleichung der Asyl- und Flüchtlingspolitiken der EU-Staaten sowie ansteigender Flüchtlings- und AsylbewerberInnenzahlen in Deutschland – entwickelte sich eine Debatte um Zuwanderung und Asyl, die nach Radtke als Beispiel einer ‚Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte‘ einzuordnen ist (vgl. Radtke 1996: 7ff.). Die in den Medien seit Mitte der 1980er Jahre zunehmend zu findenden Argumentationsfiguren, die ‚Grenze der Belastbarkeit‘ sei erreicht und dem ‚Missbrauch des Asylrechts‘ sei entgegenzutreten, verweisen auf den stark ausgrenzenden und z.T. rassistischen Charakter der Debatte, die insbesondere in den Jahren 1991/1992 von einem starken Anstieg der Anzahl gewalttätiger Übergriffe auf vermeintliche ‚Nicht-Deutsche‘ begleitet war (vgl. Radtke 1996: 7ff.; Geiger 2003: 191f.). Mit der Änderung des Artikels 16 GG im Jahre 1993 – der faktischen Abschaffung des Grundrechts auf Asyl wie KritikerInnen betonen – und daraufhin stark sinkender AsylbewerberInnenzahlen verebbte die Debatte zunächst. Sie wurde zu Beginn der 1990er Jahre noch nicht explizit mit Bezug auf MuslimInnen geführt, hatte jedoch starke Auswirkungen auf deren Lebenssituation in Deutschland, da die u.a. vom damaligen Bundesminister des Inneren Wolfgang Schäuble zu Beginn der 1990er Jahre eingebrachte Rede von ‚Überwanderung‘ und ‚Überfremdung‘ Deutschlands (vgl. z.B. Radtke 1996: 7) insbesondere Menschen traf, die aufgrund ihrer Physiognomie als ‚AusländerInnen‘ wahrgenommen wurden. Die Grundgesetzänderung stellte zugleich den vorläufigen Höhepunkt einer Debatte dar, deren Thema die fortschreitende Einschränkung des im Zuge der Ausarbeitung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland großzügig formulierten und verfassungsrechtlich verankerten Grundrechts auf Asyl war. Die Entwicklung des deutschen Asylrechts in Richtung zunehmender Restriktionen steht in engem Zusammenhang mit Entscheidungen im Bereich des Asyl- und

Flüchtlingsrechtes auf EU-Ebene (Schengener Abkommen 1985, Schengener Zusatzabkommen 1992) (vgl. Pingel 1998: 104f.; Holzberger 2003).

### 1.1.3 Vom ‚Kampf der Kulturen‘ zum ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ und zur ‚deutschen Leitkultur‘: die proklamierte Unvereinbarkeit von Islam und ‚westlichen Werten‘

Mit den erstmals 1993 und zu Beginn des Jahres 1997 in deutscher Übersetzung veröffentlichten Thesen des US-amerikanischen ehemaligen Präsidentenberaters Samuel Huntington bot sich ab Mitte der 1990er Jahre auch in der deutschen Öffentlichkeit eine veränderte Analyseoption für die weltpolitische Konfliktlage dieser Zeit: Danach sollten weltpolitische Konflikte im 21. Jahrhundert nicht mehr politischer, ideologischer oder wirtschaftlicher Natur, sondern von Konflikten zwischen Angehörigen unterschiedlicher ‚Kulturkreise‘<sup>270</sup> bestimmt sein; ‚Kultur‘ wurde also als das eigentliche Organisationsmoment der Machtsituation gegen Ende des 20. Jahrhunderts aufgefasst (vgl. Huntington 1996; vgl. dazu auch Rommelspacher 2002: 99). Der Konflikt zwischen dem Westen und der islamischen ‚Herausforderer-Kultur‘ (dem ‚islamischen Kulturkreis‘) und die dem zugrunde liegenden ‚Unvereinbarkeit‘ stellte im Anschluss an Huntington eine ‚neue‘ Begründung für die in der westlichen Welt zunehmende Ablehnung gegenüber dem Islam und MuslimInnen dar. Rommelspacher verweist zu Recht darauf, dass Huntingtons Analyse der weltpolitischen Dynamik als ‚ethnopolitisch‘ bestimmt auch der hegemonialen, kulturalisierenden innerdeutschen Diskussion entspricht, die sich nach Geiger bereits seit dem Beginn der 1980er Jahre entwickelte: In deren Rahmen werden ZuwanderInnen nach – zugeschriebenen oder angenommenen – (religiös-)kulturellen, und nicht mehr nur nach nationalen Kriterien definiert und kategorisiert (vgl. Geiger 1985: 306ff.; Rommelspacher 2002: 99).

<sup>270</sup> Der Begriff des Kulturkreises sowie die darauf aufbauende Kulturkreislehre entstammen der kulturhistorischen Völkerkunde, einem Ansatz, der um 1900 in Deutschland verfolgt wurde. Nach dessen Vertretern, insbesondere Leo Frobenius, Fritz Graebner und Bernhard Ankermann, bestimmte sich ein Kulturkreis als ein „weithin geschlossenes Verbreitungsfeld formal übereinstimmender Kulturelemente“ (Fischer 1992: 39). Die Kulturkreislehre wurde sehr bald nach ihrem ersten Aufkommen wegen mangelnder theoretischer Fundierung aufgegeben (vgl. ebd.: 39f.). Da der Begriff des Kulturkreises jedoch noch häufig im Diskurs über MigrantInnen und Kultur zu finden ist, hat sich Jürgen Link ausführlich mit diesem auseinander gesetzt und kommt zu der Feststellung: „der hegemoniefähige neonationalismus und neorassismus definiert ‚unsere‘ ‚nationale identität‘ als die eines ‚kulturkreises‘, der sich wiederum durch die entgegensetzung ‚fremder kulturkreise‘ bestimmt“ (Link 1985: 7f.; Hervorhebungen i.O.).

Mit der Einführung des von der Huntingtonschen Denkweise inspirierten Begriffs der ‚deutschen Leitkultur‘ zur Bezeichnung der eigenen Werteorientierung, an der sich die politische Ausgestaltung von Zuwanderung und Integration in Deutschland zu orientieren habe, erhielten GegnerInnen einer multikulturellen Gesellschaft und einer liberalen Einwanderungspolitik in Deutschland zu Beginn der 2000er Jahre neue Nahrung. Nach dem Mord an dem islamkritischen niederländischen Regisseur Theo van Gogh am 2. November 2004 in Amsterdam durch einen islamistischen Extremisten schließlich erhielt die Rede vom ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ und von der Entwicklung ‚unkontrollierbarer Parallelgesellschaften‘ – konzipiert als Gefährdung der ‚eigenen‘ demokratischen Rechtsordnung und verstanden als Integrationshindernis – zentrale Bedeutung in der entstehenden, vehement ausgetragenen Mediendebatte (vgl. Schwarzer 2004 und Brandt et al. 2004 in *Der Spiegel* 47/2004; Ködel 2007; Amir-Moazami 2006: 17). Da der Mörder van Goghs zudem niederländischer Staatsbürger marokkanischer Herkunft war, bot dies Anlass zu einer grundlegenden Infragestellung von Integrationsmodellen und -konzeptionen auch in Deutschland (vgl. u.a. Amir-Moazami 2006; Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 224; Radtke 2006; Terkessidis 2006). Dies hatte auch Auswirkungen auf die Debatte um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union: Auf dem langen Weg bis zur Aufnahme konkreter Beitrittsverhandlungen am 3. Oktober 2005 stellte die Frage des Türkeibeitritts eines der zentralen Themen dar, anhand dessen über die Verfasstheit einer europäischen/abendländischen/deutschen Identität und ihre (Un-)Vereinbarkeit mit dem Islam diskutiert wurde. Nach Einschätzung der Bundesbeauftragten für Migration, Flüchtlinge und Integration Marieluse Beck ist auch die in den 2000er Jahren intensiv geführte Debatte um die Integration bereits in Deutschland lebender ‚AusländerInnen‘ insbesondere in den Jahren 2003 und 2004 zunehmend auf ‚den Islam‘ und dessen (Un-)Vereinbarkeit mit westlichen/deutschen/abendländischen Werten fokussiert (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2005: 178; Ködel 2007; Seidel 2004; Güclü 2006; Şenocak 2004).<sup>271</sup> 2007

---

<sup>271</sup> Wie hoch emotionalisiert die Debatten auch in Deutschland inzwischen, im Frühling 2007, geführt werden und wie aufgeladen die öffentliche Stimmung bereits ist, zeigte sich z.B. anhand der vehementen Reaktionen auf den Fall einer Frankfurter Richterin, die ihr Urteil in einem Scheidungsverfahren mit einer Koransure begründete. In den auf das Urteil folgenden Tagen war schnell die Rede davon, Richter und Richterinnen hätten durch dieses und ähnliche Urteile „ein falsches Gutmenschentum in Deutschland befördert“ (vgl. Lachmann 2007) und gezeigt, „wie weit das kulturelrelativistische Denken unter dem Deckmantel eines falsch verstandenen ‚Multikulturalismus‘ und einer irreführenden Vorstellung von ‚Integration‘ bereits in das gesellschaftliche Bewusstsein durchgesickert“ (Herzinger 2007) sei. Alice Schwarzer und Arzu Tokar verwiesen gar darauf, dass „das deutsche Rechtssystem (...) seit langem systematisch von islamistischen Kräften unterwandert“ (Schwarzer 2007) werde (vgl. etwa



sieht Bundesinnenminister Schäuble „in der Kluft zwischen muslimischem Glauben und westlicher Kultur eines der Hauptprobleme für gelungene Integration“ (Frankfurter Rundschau 2007a).

#### 1.1.4 Das Kopftuch als Kristallisationspunkt der Unvereinbarkeitsdebatte

Eine zentrale Stellung in den deutschen Debatten über die Stellung des Islam im gesellschaftlichen Gefüge Deutschlands und über die proklamierte Unvereinbarkeit westlicher und islamischer Werte nimmt das Thema ‚Kopftuch‘ ein: Ausgehend von dem Fall einer angehenden Lehrerin, Fereshta Ludin, der 1998 aufgrund ihres Kopftuch-Tragens im Unterricht die Übernahme in den Schuldienst verweigert wurde, entwickelte sich eine bis heute andauernde Debatte. In dieser wird am Beispiel des Kopftuchs über die Neutralitätspflicht des Staates, über den Stellenwert ‚christlich-abendländischer Werte‘ in der Erziehung und im gesellschaftlichen Gefüge Deutschlands insgesamt, über Laizismus und Säkularismus, über Integration und Assimilation etc. diskutiert. BefürworterInnen eines Verbots fassen das Kopftuch als Symbol einer frauendiskriminierenden politisierten Religion auf und begreifen ein Verbot als emanzipatives Instrument für die von einem ‚Zwang zum Kopftuch‘ betroffenen Frauen. Das Tragen eines Kopftuches durch Lehrerinnen oder Beamtinnen verletze die Neutralitätspflicht des Staates bzw. die negative Religionsfreiheit der SchülerInnen und wirke zudem integrationsverhindernd (vgl. z.B. Schneider-Gürkan/et al. 2005). VerbotsgegnerInnen dagegen heben gerade die potenziell ausgrenzende Wirkung eines Kopftuch-*Verbotes* hervor. Zudem betonen sie die Polyvalenz des Kopftuch je nach dem Herrschaftskontext, in dem es getragen wird – verwehren sich also gegen dessen als paternalistisch wahrgenommene pauschale Einordnung als Symbol von Frauenunterdrückung – und begreifen die Kritik an repressiven Geschlechterverhältnissen, die sich politisch (rechts-)konservative VerbotsbefürworterInnen in diesem Zusammenhang nur zu gern auf die Fahnen schreiben, als einen möglichen Ausdruck der rassistischen Funktionalisierung antisexistischer Argumentationen (vgl. u.a. Beck/John/et. al. 2005; Initiative gegen das Chipkartensystem 2005; Initiative ‚Mein Kopftuch‘ 2005; Rommelspacher 2002: 118).<sup>272</sup> Zahlreiche Stimmen verwehren

---

gleichlautend Peters 2007). Peter Michalzyk kommt in seinem anlässlich dieses Vorfalls in der Frankfurter Rundschau erschienenen Beitrags gar zu dem Schluss: „Man kann den Islam nicht als eine Religion unter vielen behandeln, eine Religion, die unter dem großen Dach der europäische Toleranz ihre Existenzberechtigung hat. Multikulturalismus und Islam können nicht koexistieren, wenn der Islam den Koran wörtlich nimmt – was er tut und immer mehr tut“ (Michalzyk 2007).

<sup>272</sup> Amirpur stellt dazu kritisch fest: „Die reaktionärsten Positionen treten so auf im Gewand des Progres-

sich jedoch auch gegen die Verengung grundlegender gesellschaftlicher Fragen nach der rechtlichen Gleichstellung und der gesellschaftlichen Positionierung von MigrantInnen auf den Bereich des Kopftuch-Tragens und begreifen diese Fokussierung als entpolitisierende Kulturalisierung gesellschaftlicher Fragestellungen:

„Frauenunterdrückung wird von verschiedenen Standpunkten aus als Bestandteil von Kultur definiert. Diejenigen, die das Kopftuch fordern, um Frauen zu kontrollieren, legitimieren diese Herrschaftspraxis durch deren Umdefinition als Kultur. Diejenigen, die das Kopftuchverbot fordern, um damit eine ‚patriarchale Kultur‘ zu bekämpfen, machen diese Umdefinition mit. Diejenigen, die sich gegen ein Verbot wenden und ihre Position mit dem ‚Recht auf kulturelle Selbstbestimmung‘ begründen, folgen der gleichen Umdefinition, weil sie die doppelte Einbindung des Kopftuchs in Herrschaft und kulturelle Identität nicht sehen. Sie ignorieren die Herrschaftspraxen, die sich als Kultur darstellen.“ (Räthzel 2005: 115f.; vgl. auch u.a. Rommelspacher 2002: 122ff.; Rommelspacher 2005)

Beispielhaft wird in Deutschland oft auf Kopftuchdebatten im benachbarten Frankreich verwiesen, im Zuge derer der dortige Konsens über die laizistische Verfasstheit des Landes thematisiert und in Frage gestellt wurde. Durch die wenig klärende Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes im September 2003, das die Entscheidung über das Tragen von Kopftüchern in der Schule und ihre gesetzliche Ausgestaltung zurück an die Bundesländer verwies (vgl. Bundesverfassungsgericht 2003), ist das Kopftuch auch weiterhin fortwährend Gegenstand juristischer Auseinandersetzungen. Auf der Ebene der Bundesländer bestehen uneinheitliche Regelungen: Bis auf Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein haben inzwischen alle ‚alten Bundesländer‘ Kopftuchverbote erlassen; in den neuen Bundesländern bestehen keine Verbote. Regelmäßig ergehen Gerichtsentscheide zu wiederholten Klagen gegen die bestehenden Verbote.<sup>273</sup> Der hohe Symbolgehalt des Tuches zeigt sich u.a. daran, dass zum einen die Aufmerksamkeit, die der Frage des Kopftuchtragens von Lehrerinnen in der Schule gewidmet wird, in keinem Verhältnis zur Zahl muslimischer Lehrerinnen steht, die dies einfordern; zum anderen zeigen wissenschaftliche Studien und vor allem Äußerungen von MuslimInnen immer wieder, dass die Frage des Kopftuchtragens in ihrer politischen und alltagspraktischen Bedeutung für viele muslimische Frauen hinter der rechtlichen und politi-

---

siven“ (Amirpur 2005). Einen fundierten Überblick über verschiedene Positionen zur Kopftuchdebatte in Deutschland bietet der Band von Haug und Reimer (vgl. Haug/Reimer 2005).

<sup>273</sup> Erst im August 2007 scheiterte eine Hauptschullehrerin in Düsseldorf mit ihrer Klage gegen das in Nordrhein-Westfalen bestehende Kopftuchverbot (vgl. Frankfurter Rundschau 2007b).

schen Gleichstellung zurücksteht (vgl. u.a. Ahmed 2004; Rommelspacher 2002: 119ff.; Derichs 2002: 66).

Die so genannte Kopftuch-Debatte ist ein eindrückliches Beispiel dafür, wie der Bezug auf Geschlechterverhältnisse immer wieder zur Markierung des Islam als ‚fremd‘ herangezogen wird: Indem das Kopftuch als Symbol für die Unterordnung und Unterdrückung von Frauen bestimmt wird, gilt es – und damit oftmals der Islam als Ganzes – als unvereinbar mit dem in der deutschen Verfassung festgeschriebenen Gleichheitsgebot und so oft auch mit ‚der deutschen Kultur‘. Im gleichen Zuge wie ‚der Islam‘ damit zum Hort der Geschlechterungleichheit ernannt wird, findet damit eine ablenkende Dethematisierung von geschlechtsbezogener Ungleichheit in der deutschen Mehrheitsgesellschaft statt. Einen ähnlichen Effekt hat der Verweis auf ungleiche Geschlechterverhältnisse zur Legitimation kriegerischer Interventionen in muslimischen Ländern. So war im zeitlichen Umfeld des Afghanistan-Krieges eine starke Zunahme ‚pseudo-feministischer‘ Argumentationen zu verzeichnen – auch von PolitikerInnen, die sich zu anderen Zeiten keinesfalls durch ein starkes feministisches Bewusstsein auszeichneten. Im Zentrum dieser Argumentationen stand meist die Befreiung afghanischer Frauen von der Burqa als extremer Erscheinung ‚des Kopftuchs‘ (vgl. Marx 2002; Klaus/Kassel 2005).

#### 1.1.5 Gerichtliche Konflikt-,Lösungen‘ als Mittel im alltäglichen Kampf um Anerkennung<sup>274</sup>

Die politische und institutionelle Stellung des Islam und mit dem Islam verbundener Praxen ist seit Mitte der 1990er Jahre immer wieder Gegenstand vehementer Auseinandersetzungen. Wie bereits erwähnt, wird der häufige Rückgriff auf den juristischen Weg in Deutschland als ein Resultat einer unklaren gesetzlichen Lage begriffen, die u.a. aus der föderalen Kompetenzverteilung in körperschaftsrechtlichen Belangen und anderen Fragen resultiert, die die genaue Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion betrifft (siehe dazu Abschnitt III 1.2). In der Konsequenz kommt der Rechtsprechung in Bezug auf die Position des Islam und von MuslimInnen in Deutschland auch jenseits der Auseinandersetzungen um Regelungen zum Tragen des Kopftuches

<sup>274</sup> Schulte plädiert dafür, zwischen ‚alltäglichen‘ und ‚extremen‘ Konflikten zu unterscheiden: Erstere – um die es auch in diesem Abschnitt geht und die per Gerichtsbeschluss regelbar sind – betreffen unterschiedliche Normen innerhalb des geltenden Rahmens; bei Zweiteren handelt es sich dagegen vielmehr um „Verletzungen zentraler demokratischer und rechtsstaatlicher Verfahrensregeln und Werte“ (Schulte 1998: 23).

eine hohe politische Bedeutung zu, die gleichzeitig mit einer meist großen Öffentlichkeitswirkung einhergeht. Dies zeigte sich u.a. an den über Gerichtsentscheide ausgetragenen Auseinandersetzungen über das so genannte Schächten<sup>275</sup> – eine Praxis der Tiereschlachtens, die das völlige Ausbluten des Tieres beinhaltet und daher nach Ansicht vieler MuslimInnen den Verzicht auf Betäubungsmittel vorschreibt (vgl. Bundesverfassungsgericht 2002; Bundesverfassungsgericht 1995).

#### 1.1.6 Neugestaltung des ‚Zuwanderungslandes Deutschland‘ durch ein Zuwanderungsrecht?

In den 1990er Jahren manifestierten sich in immer stärkeren Maß die Unzulänglichkeiten der bis dahin in Deutschland geltenden unübersichtlichen ‚Ausländergesetzgebung‘; zudem wuchs der Druck auf die jeweiligen deutschen Regierungen, sich der Tatsache zu stellen, dass Deutschland durch kontinuierliche Zuwanderung seit den 1960er Jahren faktisch ein Einwanderungsland geworden ist. Der Bedarf des Staates, Zuwanderung zu kontrollieren und nach ökonomischen Kriterien zu steuern, sowie die stetige Verschärfung der Migrationspolitik auf EU-Ebene führten zu der Einsicht, die Formulierung und Verabschiedung neuer Regelungen sei erforderlich. VertreterInnen gegenteiliger Ansichten wie die hessische CDU oder der nordrhein-westfälische CDU-Politiker und Spitzenkandidat der dortigen Landtagswahl Jürgen Rüttgers versuchten sich mit populistischen, gegen Einwanderung gerichteten Kampagnen (Unterschriftenkampagne gegen die doppelte Staatsbürgerschaft, Parole ‚Kinder statt Inder‘) zu profilieren und lösten damit vehemente Reaktionen aus. Der Vorschlag des Bundeskanzlers Gerhard Schröder (SPD), IT-Fachkräfte durch die Vergabe so genannter Greencards für begrenzte Zeit nach Deutschland zu holen, sorgte bereits zu Beginn des Jahres 2000 für eine weitere Verschärfung der Debatten. ExpertInnen, die nicht aus einem Land der Europäischen Union und der Schweiz stammten, sollten unter bestimmten Bedingungen (u.a. Hochschulabschluss oder Jahreseinkommen von mindestens 50.000€) eine auf fünf Jahre befristete Aufenthaltsbewilligung und Arbeitserlaubnis erhalten. Im Zeitraum zwischen 2000 und 2004 wurde die Maßnahme angewandt, hatte aber nur begrenzten Erfolg, da die Möglichkeit einer zeitlich begrenzten Einwanderung nach Deutschland nur

---

<sup>275</sup> Ein Überblick über das so genannte ‚Schächt-Urteil‘ des Bundesverfassungsgerichtes und die Praxis der Erteilung von Ausnahmegenehmigungen im Anschluss an dieses Urteil findet sich im Bericht der Bundesbeauftragten für Migration, Flüchtlinge und Integration (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration Flüchtlinge und Integration 2005: 246ff.).

sporadisch wahrgenommen wurde. Das Beispiel der Greencard-Regelung zeigt eindrücklich, dass sich die deutsche Migrationspolitik auch 30 Jahre nach dem offiziellen Anwerbestopp an ökonomischen bzw. arbeitsmarktpolitischen Nützlichkeitsabwägungen orientiert (vgl. Butterwegge 2002).

Erste Bewegungen in Richtung einer Reform der Integrationspolitik waren bereits mit der durch heftige Auseinandersetzungen begleiteten Verabschiedung des neuen Staatsangehörigkeitsrechtes 1999 gemacht. Es trat am 1. Januar 2000 in Kraft und beinhaltete die Einführung von Elementen des ‚ius soli‘ in das deutsche Recht, so dass etwa die Hälfte der seitdem in Deutschland geborenen Kinder von Eltern ohne deutschen Pass mit der Geburt die deutsche Staatsangehörigkeit erhält (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 2). Bereits während der Debatten um die Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes stand das Selbstverständnis Deutschlands als Einwanderungsland an zentraler Stelle: Was ist deutsch? Wie bestimmt sich die nationale Zugehörigkeit zur und in der deutschen Gesellschaft? Wo verlaufen die Grenzen deutscher Identität? (vgl. Motte/Ohliger/von Oswald 1999: 16f.) Der unabhängigen Zuwanderungskommission unter dem Vorsitz von Rita Süßmuth oblag es ab Juli 2000, anschließend an diese Debatten Vorschläge im Bereich der Migrationspolitik in Richtung eines Zuwanderungsgesetzes zu unterbreiten. In ihrer Arbeit und in der Formulierung ihres Berichtes orientierte sich die Zuwanderungskommission stark an der Integrationspolitik der Niederlande und sprach sich aus arbeitsmarktpolitischen und demographischen Gründen für eine gesetzlich geregelte Zuwanderung nach Deutschland aus (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 12).

Am 22. März 2002 verabschiedeten Bundestag und Bundesrat einen Vorschlag für eine Zuwanderungsgesetzgebung, der im Vergleich zu den Empfehlungen der ‚Süßmuth-Kommission‘ deutlich reduziert ist. Nachdem das Bundesverfassungsgericht das Gesetz im Dezember des gleichen Jahres aufgrund eines Verfahrensfehlers für nicht verfassungsgemäß erklärte, wurde es im Januar 2003 in unveränderter Form erneut im Bundestag beschlossen, im Mai 2003 jedoch durch den Bundesrat abgelehnt. Erst nach langwierigen Verhandlungen im Vermittlungsausschuss, im Verlauf derer zentrale Teile des Gesetzes gestrichen wurden, um der CDU/CSU entgegen zu kommen, konnte das Gesetz im Juli 2004 beschlossen werden. Im Gefolge der islamistisch motivierten Anschläge in Madrid im März 2004 wurden die Verhandlungen in zunehmendem Maße durch sicherheitspolitische Erwägungen bestimmt: Mögliche Zuwanderungserleichterungen wurden insbesondere von VertreterInnen der CDU/CSU als potenzielle ‚Gefahr für die innere Sicherheit Deutschlands‘ aufgefasst. Entsprechend bilden erweiterte Ab-

schiebungs- und Überwachungsmöglichkeiten im Bereich der ‚Terrorismusbekämpfung‘ einen festen Bestandteil der schließlich verabschiedeten Regelungen (vgl. Frankfurter Rundschau 2004; Schiffauer 2006).

Schon vor seinem Inkrafttreten wird das neue Gesetz allerdings von verschiedener Seite vehement kritisiert: Es biete keine Erleichterungen in Bezug auf die Integration bereits in Deutschland lebender ZuwanderInnen, die Möglichkeiten für NeueinwanderInnen blieben ähnlich begrenzt wie nach der alten Regelung, der viel kritisierte ungesicherte Status der ‚Kettenduldung‘ wurde nicht abgeschafft und die bereits vom UNHCR (Flüchtlingshochkommissariat der Vereinten Nationen) kritisierten Restriktionen gegen AsylbewerberInnen nicht zurückgenommen. Die Neugestaltung Deutschlands als Einwanderungsland, so die KritikerInnen, wurde mit diesem Zuwanderungsgesetz nicht erreicht. Die „unendliche Geschichte“ (Frankfurter Rundschau 2004) des Gesetzes verweist auf seine Bedeutung für die Gestaltung der Migrationspolitik in Deutschland.

### **1.2 Islam und/oder Islamismus als weltpolitische Bedrohung?**

Verschiedene Ereignisse in hauptsächlich von MuslimInnen bewohnten Ländern oder Regionen erhielten internationale Aufmerksamkeit und wurden auch in deutschen Medien ausführlich diskutiert. Dabei ist auffällig, dass es sich zum einen meist um negativ konnotierte Ereignisse handelte, die in westlichen Medien als Bedrohung empfunden wurden oder als solche dargestellt werden konnten. Dies steht sicherlich in Zusammenhang mit den Bedingungen medialer Öffentlichkeit und den Konkurrenzstrukturen des Mediengeschäfts, darüber hinaus aber auch mit den bereits genannten negativen Einstellungen gegenüber dem Islam, an die die Medienberichterstattung anknüpfen konnte (vgl. u.a. Hafez 2000b; Schiffer 2005). Hafez stellt im Zuge seiner Analyse des Gewaltbildes des Islam in der deutschen Presse fest:

„Bei der Berichterstattung über den Islam und über Muslime werden selbst anspruchsvolle überregionale Presseorgane zu intellektuellen Sensationsblättern, die historisch vorgeprägte Feindbilder stabilisieren, statt sie zu korrigieren“ (Hafez 1996b: 3).

Zum anderen ist auffällig, dass die Berichterstattung über verschiedene muslimische Länder konjunkturelle Phasen aufweist: Im zeitlichen Kontext eines bestimmten Ereignisses nimmt das Ausmaß medialer Aufmerksamkeit für ein Land sprunghaft zu, um nur wenige Jahre später – und oft trotz wenig veränderter Bedingungen in den betreffenden Ländern – wieder weitgehend zu versiegen.

Als ein erstes diskursives Ereignis, das den Islam als weltpolitisch relevanten Faktor im massenmedialen Diskurs in Deutschland präsent werden lässt, muss die ‚Islamische Revolution‘ im Iran im Februar 1979 genannt werden. Der machthabende westlich orientierte Schah wurde gestürzt und die islamische Präsidialrepublik durch den aus dem französischen Exil zurückgekehrten Ayatollah Khomeini proklamiert. Frauen wurden dabei sehr restriktiven Regelungen unterworfen (z.B. Einführung einer strengen Kleiderordnung für Frauen, Ahndung eines Ehebruchs seitens der Frau mit Steinigung, etc.). Die ‚Islamische Revolution‘ sollte nach dem Willen der Ayatollahs auf den gesamten so genannten Nahen Osten ausgeweitet werden. Für die Medien vieler westlicher Staaten und so auch für die deutschen Medien waren diese Ereignisse der Anlass, dem Islam und MuslimInnen – sowohl als weltpolitische AkteurInnen als auch als EinwanderInnen im ‚eigenen‘ Land – erstmals erhöhte Aufmerksamkeit zu widmen. Nachdem ‚Religion‘ zuvor in den durch Säkularisierungsprozesse geprägten westlichen Industrienationen als zu vernachlässigende Kategorie galt, trat nun zu Beginn der 1980er Jahre die politische Brisanz radikaler und politisch ideologischer religiöser Vorstellungen in das öffentliche Bewusstsein (vgl. Hafez 1996b: 2).

Bereits im Verlauf der 1970er Jahre waren verschiedene Ereignisse im Rahmen des israelisch-palästinensischen Konfliktes zu verzeichnen. Dazu zählt zum Beispiel der so genannte Schwarze September 1970, in dem eine Fraktion der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) erstmals als gewaltförmig agierende Gruppierung auf internationaler Ebene auf sich aufmerksam machte, weiterhin die Entführung und Ermordung von Mitgliedern der israelischen Olympiamannschaft durch Mitglieder der PLO während der Sommerspiele in München 1972, sowie der so genannte Jom-Kippur-Krieg 1973, der ein Ölembargo gegen westliche Partnerstaaten Israels nach sich zog und so den westlichen Staaten ihre starke Abhängigkeit von den Ölförderungen arabischer Staaten vor Augen führte. Im Oktober 1977, im Kontext des ‚Deutschen Herbstes‘, entführte ein palästinensisches Kommando schließlich ein Flugzeug der Lufthansa mit dem Ziel, die Freilassung von RAF-Gefangenen zu erpressen. Zwar wurden die genannten Ereignisse auch in deutschen Medien vehement diskutiert und als bedrohlich wahrgenommen; Hauptakteurin auf palästinensischer Seite war jedoch zu diesem Zeitpunkt die PLO, deren Gründung national-politisch, nicht jedoch religiös begründet war und die sich auch bei ihren Aktionen nicht explizit auf den Islam bezog. Erst mit der Gründung der islamistischen Hamas während der 1987 beginnenden so genannten Ersten Intifada

trat der Islam als politischer Bezugspunkt im Rahmen des ‚Nahost-Konfliktes‘ stärker zu Tage. Da der Umsturz im Iran 1979 dezidiert auf einer politischen Ideologisierung des Islam beruhte, wird dieser als Initialzündung einer Wahrnehmung des Islam als bedrohlicher Faktor auf weltpolitischer Ebene aufgefasst (vgl. Pinn 1997: 216ff.; Thofern 1998: 78ff.).

Diese Wahrnehmung wurde durch die zeitliche Koinzidenz der Ereignisse im Iran und in Afghanistan zusätzlich konturiert: Muslimische Kämpfer in Afghanistan zogen gegen Ende der 1970er Jahre, zum Zeitpunkt des sowjetischen Einmarsches in Afghanistan 1979, bzw. in abnehmendem Maße bis zum Ende des Bürgerkrieges gegen die sowjetische Besatzerarmee (bis 1989) die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit und so auch der deutschen Medien auf sich. Wie auch im Iran erschien ‚der Islam‘ als kämpferische, fanatisierte und ideologisierte Religion, deren politische Brisanz 1979 auch durch die nahezu zeitgleich stattfindenden Ereignisse im Iran und in Afghanistan deutlich wurde (vgl. u.a. Der Spiegel 1992).

Der bald nach der Revolution 1980 durch den Einmarsch irakischer Truppen in den Iran ausgelöste Iran-Irak-Krieg um die Vorherrschaft im Persischen Golf wurde – u.a. aufgrund der extremen Brutalität des Krieges, der hohen Opferzahlen sowie z.B. der Aufdeckung der so genannten ‚Iran-Contra-Affäre‘ in den USA – in den deutschen Medien breit rezipiert.

Zu Beginn der 1990er Jahre wurde dann Algerien zu dem Ort, an dem die Bedrohlichkeit des Islamismus für deutsche Medien zu Tage trat: Der wirtschaftliche Niedergang Algeriens und des überwiegenden Teil der algerischen Bevölkerung war vom Erstarken islamistischer Gruppierungen gefolgt. Infolge dessen konnte die Islamische Heilsfront (*Front Islamique du Salut*, FIS) große Erfolge bei den algerischen Kommunalwahlen im Sommer 1991 erzielen und kündigte sich als machtvolle politische Gruppierung an. Nachdem sich auch bei den Parlamentswahlen 1991/1992 ein Sieg der Islamisten abzuzeichnen begann, wurden die Wahlen abgebrochen (vgl. Kamalutti 1992; O.F. 1992). Dem Aufruf der FIS zum bewaffneten Kampf folgte ein bis 1994 andauernder Bürgerkrieg, dem unzählige Menschen zum Opfer fielen. In seiner Analyse des medialen Umgangs in Deutschland mit der so genannten Algerien-Krise kommt Hafez zu dem Schluss, die Berichterstattung insbesondere von liberalen und konservativen Zeitungen hätte sich durch eine stark anti-islamische Haltung ausgezeichnet. Die FIS wurde schnell – obwohl sie zunächst in den algerischen Demokratisierungsprozess integriert war – als Gefährdung der Demokratie wahrgenommen. Unter Ausblendung aller Diffe-



renzen zwischen verschiedenen islamischen und islamistischen Strömungen wurde so ausgehend von den Ereignissen in Algerien die Gefahr einer islamischen Blockbildung in Nordafrika/Nahost imaginiert (vgl. Amnesty International 2007; Hafez 1996a: 431f.). Auch 1992 ist eine deutliche Häufung von islambezogenen Ereignissen auf internationaler Ebene zu beobachten, die Eingang in deutsche Medien fanden: Mit den Auseinandersetzungen im zerbrechenden Jugoslawien waren in den 1990er Jahren erstmals auch in Europa kriegerische Konflikte zwischen MuslimInnen und Angehörigen anderer Glaubensrichtungen zu verzeichnen. In Bosnien kämpften zwischen 1992 und 1995 bosnische Kroaten und muslimische Bosniaken mit militärischen Mitteln gegen bosnische Serben um die Unabhängigkeit des Landes. Allein bei dem serbischen Angriff auf die UN-Schutzzone Srebrenica am 11. Juni 1995 verloren ca. 8.000 MuslimInnen<sup>276</sup> ihr Leben (vgl. die tageszeitung 1995). Auch im Kosovo war vor allem in den Jahren 1998/1999 die Autonomie des Landes der Anlass für kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Serben und muslimischen Kosovo-Albanern. Sowohl in Bosnien-Herzegowina als auch im Kosovo verliefen die Konfliktlinien jeweils zwischen den muslimischen Bevölkerungsgruppen und Serben; in europäischen und so auch in deutschen Medien wurden beide Konflikte jedoch interessanterweise als ‚ethnisch‘ klassifiziert und mit der Unmöglichkeit des Zusammenlebens verschiedener ethnischer Gruppen begründet. Die religiösen Zugehörigkeiten der Konfliktparteien war zwar bekannt, spielte aber in der Wahrnehmung und Beurteilung der Konflikte eine untergeordnete Rolle (vgl. Tibi 1997; Rüb 2001). Dennoch, so stellen Tibi und auch Lerch fest, verwies das Schicksal bosnischer MuslimInnen im Zuge des Krieges viele EuropäerInnen erstmals darauf, dass auch in Europa ‚einheimische‘ MuslimInnen – und nicht ‚nur‘ Eingewanderte – präsent sind (vgl. Lerch 1993; Tibi 1997).

Die afghanischen Mudschaheddin hatten 1992 durch den Sturz des damaligen Präsidenten Nadschibullah, der anschließenden Besetzung Kabuls und der daraufhin fortschreitenden Islamisierung des Landes einen zweiten – kurzen – Auftritt auf der Bühne der Weltöffentlichkeit (vgl. Monde Diplomatique 1995): Kurz nach der Machtübergabe an die islamistischen Mudschaheddin vererbte das Interesse der internationalen Medien – obwohl die kriegerischen Auseinandersetzungen und die massiven Menschenrechtsverletzungen in Afghanistan 1992 keineswegs beendet waren (vgl. Baraki 2002: 35). 1996 übernahmen die islamistischen Taliban dann vollständig die Macht in Afghanistan und

---

<sup>276</sup> Die tatsächliche Zahl der Toten des später so genannten ‚Massakers von Srebrenica‘ war zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt.

behielten sie bis 2001, als eine Koalition unter der Führung der USA und in Zusammenarbeit mit der afghanischen Nordallianz als Reaktion auf die Anschläge des 11. September 2001, für die der von den Taliban unterstützte Anführer des al-Qaida-Netzwerkes Ossama Bin Laden verantwortlich gemacht wurde, einen Angriffskrieg in Afghanistan startete (vgl. Artico 1995; Ruttig 1996; siehe dazu auch den folgenden Abschnitt 1.4). In den Jahren der Taliban-Herrschaft wurde ein streng islamistisches Regime eingeführt, das in westlichen Medien aufgrund seiner repressiven Strukturen und Regelungen vor allem gegenüber Frauen als abschreckendes Beispiel für die möglichen Folgen eines weiteren Machtgewinns islamistischer Kräfte genannt wurde.

In den 2000er Jahren werden schließlich noch einmal Ereignisse mit Bezug auf den Iran sowie Israel und Palästina in deutschen Medien breit rezipiert: Mit der Iranerin Shirin Ebadi erhielt 2003 erstmals eine muslimische Frau den Friedensnobelpreis – eine Tatsache, die ihre mediale Aufmerksamkeit sicherlich auch der Verwunderung und dem Respekt davor zu verdanken hat, dass ‚ausgerechnet eine Muslimin‘ als so kämpferische Juristin und Menschenrechtsaktivistin tätig werden kann (vgl. u.a. Wurst 2003). Seit etwa 2003 überwiegen in der deutschen Öffentlichkeit jedoch wieder Negativschlagzeilen – in Bezug auf die Auseinandersetzung um die friedliche oder nicht-friedliche Nutzung der Atomkraft – das Bild des Iran als bedrohliche, unkontrollierbare und religiös-fanatische Macht. Auch dem seit August 2005 amtierenden Präsidenten des Iran, Mahmud Ahmadinedschad, wird nicht nur aufgrund der durch den ‚Atomstreit‘ ausgelösten, weltpolitisch konflikthaften Situation, sondern auch aufgrund seiner provozierenden, häufig stark antisemitischen Reden viel Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. Der Spiegel 2006; Gruppe Arbeiterfotografie 2006).

Im Nahostkonflikt war am 28. September 2000 der Beginn der so genannten Zweiten Intifada zu verzeichnen: Dem (Wieder-)Aufflammen des gewaltsamen Konfliktes zwischen Palästinensern und israelischen Sicherheitskräften, der hohe Opferzahlen forderte, ging das Scheitern der so genannten Camp David II-Verhandlungen sowie ein Besuch des israelischen Ministerpräsidenten Ariel Scharon auf dem Tempelberg in Jerusalem voraus. Ein zwischen dem Präsidenten der palästinensischen Autonomiebehörde Mahmud Abbas und Scharon geschlossener Waffenstillstand im Februar 2005 beendet die Zweite Intifada offiziell. Seit 2003 wird von israelischer Seite an der Errichtung einer Sperrmauer gearbeitet, die einen großen Teil der jüdischen Siedlungen an das israelische Staatsgebiet anbinden und das Eindringen palästinensischer SelbstmordattentäterInnen nach Israel verhindern soll. Die Sperranlage wurde von palästinensischer Seite

genauso wie von israelischen Oppositionellen massiv kritisiert und löste erneut vehemente Diskussionen im Ausland aus (vgl. Nahostarchiv Heidelberg 2007).

Die genannten Diskursereignisse lassen in jeweils unterschiedlicher Intensität den Islam und MuslimInnen als weltpolitisch relevanten Faktor erscheinen. Trotz eigentlich sehr heterogener Erscheinungsweisen des Islam (modernistisch, traditionalistisch, moderat und radikal fundamentalistisch), findet im Rahmen der medialen Berichterstattung meist eine Reduktion der komplexen Realität des Islam auf Repressions- und Gewaltbilder statt (vgl. Hafez 1996a; Hafez 2002). Die wahrgenommene Bedrohung konstituiert sich in Bezug auf die bisher genannten Ereignisse jedoch indirekt –der Islam wird dabei, oft unter Ausblendung anderer Faktoren, zum erklärenden Moment für die Destabilisierung verschiedener Staaten oder Regionen betrachtet.

### 1.3 Islam und/oder Islamismus als Mittel der ‚Kriegserklärung an die westliche Zivilisation‘

Zusätzlich zu den genannten Ereignissen in muslimischen Ländern, die in westlichen Medien als Bedrohung dargestellt und von vielen Menschen im Westen auch als solche empfunden wurden, waren bereits ab den 1980er Jahren auch islambezogene Ereignisse zu verzeichnen, die von den AkteurInnen selbst und in westlichen Medien explizit als ‚Kriegserklärung an die westliche Welt‘<sup>277</sup> (vgl. Bittner 2002) benannt wurden. Die Rezeption dieser Ereignisse in westlichen Medien war insbesondere ab dem Beginn der 1990er Jahre Gegenstand zahlreicher Medienanalysen, die sich überwiegend der Analyse des ‚Feindbildes Islam‘ widmeten.<sup>278</sup> Danach zeichnete sich der mediale Umgang mit diesen Ereignissen zum einen dadurch aus, dass mit ihnen eine räumliche Veränderung der ‚Feindkonstellation‘ verbunden wurde: Der eigentlich dem Westen äußere Feind – die muslimische Welt bzw. der Islam – offenbarte sich zunehmend als ‚innerer Feind‘, dessen Aktionen direkt auf Angehörige westlicher Staaten zielen (vgl. Gräfe 2001: 2). Weist die Rezeption von diesbezüglichen Ereignissen feindbildkonstruierende Züge auf, gehen damit meist klare Zuschreibungen an die als feindlich wahrgenommenen Parteien einher: Der Westen gilt als Hort von Meinungsfreiheit und Demokratie, so dass die ent-

---

<sup>277</sup> Bittner bezeichnet mit diesem Ausdruck eine von dem Netzwerk al-Qaida – ein Zusammenschluss verschiedener Terrororganisationen aus Afghanistan, Algerien, Bangladesh, Pakistan und Kaschmir – unterzeichnete und am 23. Februar 1998 veröffentlichte Erklärung, die MuslimInnen in aller Welt zum Mord an US-AmerikanerInnen und ihren Verbündeten aufruft (vgl. Bittner 2002).

<sup>278</sup> Diesbezügliche Literaturangaben genauso wie eine ausführlichere Erläuterung der Konstruktion des Feindbildes Islam findet sich in Kapitel II Abschnitt 5 der vorliegenden Arbeit.

sprechenden Aktionen von Seiten ‚fanatischer IslamistInnen‘ als Bedrohung dieser Werte bzw. konkrete Angriffe auf sie oder ihre VertreterInnen wahrgenommen werden oder auch von den oft islamistischen InitiatorInnen als solche geplant sind. Grundlage dessen sind nach Hafez zwei komplementäre Mechanismen: Zum einen findet im Rahmen der medialen Bearbeitung eine Konzentration auf islamistischen Extremismus statt, der die Mehrheit der (nicht-extremistischen) MuslimInnen ignoriert. Zum anderen erfolgt – nicht selten bewusst, wie Hafez anmerkt – eine sprachliche Gleichsetzung von Terror, Gewalt, Extremismus und Fanatismus mit dem Islam per se (vgl. Hafez 1996b: 3).

Diese thematische Diskurskonstellation zeigte sich zuerst im Kontext der 1989 gegen den britischen Schriftsteller Salman Rushdie ausgesprochenen Fatwa<sup>279</sup> und wurde schließlich in aller Deutlichkeit in der Folge des Golfkrieges im Januar und Februar 1991 sichtbar: Im Anschluss an den Krieg wurden im deutschen Fernsehen (pseudo-)dokumentarisch angelegte Sendungen ausgestrahlt und es erschienen ‚Sach‘-Bücher, die – ganz im Einklang mit den erst in den darauf folgenden Jahren prominenten Thesen Samuel Huntingtons – den Islam als ‚Bedrohung des Westens‘ und seiner Werte darstellten.<sup>280</sup> Das Bild des Islam als ‚Bedrohung der westlichen Zivilisation‘ ist seitdem kontinuierlich als eine Ausprägung der westlichen medialen Wahrnehmung von Islam und MuslimInnen präsent. Verschiedene, meist gewaltförmige Ereignisse in den 1990er Jahren wie z.B. von islamistischen Fundamentalisten verübte Anschläge gegen westliche Einrichtungen in muslimischen Ländern, Entführungen von Angehörigen westlicher Staaten, aber auch Drohungen z.B. gegen regimekritische SchriftstellerInnen wie Taslima Nasrin (Bangladesh) werden im Zuge der 1990er Jahre nicht nur von den rezipierenden ‚westlichen‘ Medien, sondern oftmals auch von den GewalttäterInnen selbst in diesen thematischen Diskursstrang eingereiht (vgl. Schiffer 2005: 139ff.). Auch wenn der Golfkrieg 1991 zunächst als das initiierende Ereignis dieses thematischen Stranges

---

<sup>279</sup> Hafez bilanziert dazu: „Die deutsche Presse hat auf den Ausschluss Rushdies aus der islamischen Gemeinschaft ihrerseits über weite Strecken mit dem Ausschluss des Islam aus der Zivilisationsgemeinschaft reagiert“ (Hafez 1996a: 428).

<sup>280</sup> Das eindrücklichste und am vehementesten kritisierte Beispiel dieser Art ist sicherlich die mehrteilige Sendereihe ‚Das Schwert des Islam‘ (gleichnamige Publikation bereits 1990), in der Peter Scholl-Latour in vorgeblich wissenschaftlicher Manier, aber hinterlegt mit Bildern und Kommentaren, aus denen unverhohlene Islamfeindlichkeit sprach, die ‚jahrhundertalte Geschichte der Gegnerschaft zwischen der muslimischen Welt und dem Westen‘ darzustellen sucht. Die Art und Weise der Darstellung und die transportierten Inhalte befördern nach Ansicht verschiedener KritikerInnen in jeder Hinsicht die (Re-)Produktion eines Feindbildes Islam (vgl. Geiger 1992; Auernheimer 1993; Klemm 1993; Klemm/Hörner 1992). Eine inhaltlich ähnliche Kritik an dem ebenfalls zu Beginn der 1990er Jahre sehr medienpräsenten Gerhard Konzelmann und seiner Publikation *Die islamische Herausforderung* (wieder aufgelegt 1991) formuliert Gernot Rotter (vgl. Rotter 1992).

erscheint, darf jedoch nicht vergessen werden, dass bereits in den 1980er Jahren verschiedene, ebenfalls gewaltförmige Ereignisse (insb. Anschläge, Botschaftsbesetzungen) zu verzeichnen waren, anhand derer diese Thematik sichtbar wurde. Im Unterschied zu den 1990er Jahren handelte es sich dabei jedoch um zeitlich kurze Phasen; die ‚Kriegserklärung an die westliche Welt‘ seitens des Islam wurde offensichtlich im Verlauf der 1980er Jahre noch nicht als kontinuierlich präsenten Phänomen wahrgenommen.

Als bisheriger Höhepunkt dieses thematischen Diskursstranges wurden schließlich die Anschläge des 11. September 2001 in den USA durch islamistische Fundamentalisten verzeichnet: Nicht nur aufgrund der großen Anzahl von Toten, sondern auch durch die hohe Symbolhaftigkeit der gewählten Ziele (World Trade Center und Pentagon) sowie der Rolle der USA als führender Weltmacht und Inbegriff der westlichen Zivilisation gilt der Islam seitdem sowohl auf weltpolitischer als auch im überwiegenden Teil der westlichen Staaten auf nationaler Ebene als *die* zentrale Bedrohung, gegen die als westlich bezeichnete Werte wie die Achtung von Menschenrechten und Demokratie zu verteidigen seien (vgl. u.a. Massarat 2002; Farrokzhad 2002; Ruf 2004). Zudem ist seit dem 11. September 2001 im massenmedialen Diskurs nochmals eine Verstärkung der thematischen Verknüpfung von Islam und Terrorismus zu verzeichnen (vgl. Lueg 2002: 21f.; Halm/Liakova/Yetik 2007: 45).<sup>281</sup> Entführungen von Angehörigen westlicher Staaten und verschiedene Anschläge entweder auf westlich konnotierte Ziele in muslimischen oder vor allem in jüngster Zeit auch in europäischen Staaten (z.B. in Madrid und London) haben dieses Bild sehr verfestigt.

#### **1.4 Folgen der Anschläge vom 11. September 2001: ‚Krieg gegen den Terrorismus‘ und Restrukturierung der ‚inneren Sicherheit‘ in Deutschland**

Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 entwickelte sich in Deutschland eine kontrovers und engagiert geführte Debatte über die ‚Gefährdung der inneren Sicherheit durch den islamischen/islamistischen Terrorismus‘; im Zuge dieser Debatte wurden zahlreiche Gesetze neu verabschiedet oder geändert (Ausweitung der Kompetenzen von Bundeskriminalamt und Bundesverfassungsschutz, Ausweitung des so genannten Gro-

---

<sup>281</sup> Siehe dazu genauer auch den folgenden Abschnitt.

ßen Lauschangriffs und der Videoüberwachung von öffentlichen Plätzen etc.). Auch die Debatte um ein Zuwanderungsgesetz erhielt durch diese Anschläge eine neuen thematischen Schwerpunkt: Sowohl die Zuwanderung nach Deutschland als auch die Integration bereits in Deutschland lebender AusländerInnen wurden ab 2001 mit dem ständigen Verweis auf die ‚Gefahren für die innere Sicherheit Deutschlands‘ diskutiert, die von nach Deutschland einwandernden und/oder ‚nicht-integrierten‘, in ‚Parallelgesellschaften‘ zurückgezogenen MuslimInnen ausginge (vgl. Schiffauer 2006; Frankfurter Rundschau 2004).

Die direkt auf die Anschläge des 11. September 2001 folgenden Debatten können insofern als zentraler Knotenpunkt von Diskussionen über den Islam in Deutschland zu Beginn der 2000er Jahre gesehen werden: Sie stellen nicht nur den Ausgangspunkt der Themen ‚Krieg gegen den Terror‘ – durch den amerikanischen Präsidenten Bush in Reaktion auf die Anschläge proklamiert und von zahlreichen westlichen Ländern als Notwendigkeit aufgenommen – und ‚innere Sicherheit‘ in Deutschland dar, sondern beeinflussen alle bisher genannten, zu diesem Zeitpunkt relevanten thematischen Diskursstränge, da Islam und Islamismus in Folge dieses Ereignisses in politischen Debatten und in den Massenmedien in viel stärkerem Maße als zuvor mit Bedrohung, Gewalt und Fanatismus assoziiert werden. Dennoch lässt sich mit Halm konstatieren, dass die Ereignisse des 11. September 2001 keinen grundsätzlichen Wendepunkt in massenmedialen Debatten um den Islam und MuslimInnen in Deutschland darstellen, da „der Diskursstrang, der islamophobe Debatten in erster Linie konstatiert, nämlich der Zusammenhang zwischen Islam und Terrorismus, längst vorher etabliert ist, wenn auch in geringerem Ausmaß“ (Halm/Liakova/Yetik 2007: 12).

Obwohl, wie Eberhard Seidel konstatiert, ‚die Zivilgesellschaft‘ direkt im Anschluss an die Anschläge der erwarteten/befürchteten offenen Islamfeindschaft widerstand (vgl. Seidel 2004), nimmt das Gefühl individueller Bedrohung durch den Islam bzw. durch Islamismus<sup>282</sup> im öffentlichen Raum unter der Mehrheitsbevölkerung zu (vgl. Halm/Liakova/Yetik 2007: 33ff.). Dies ist sicherlich als eine Erklärung dafür zu sehen, dass die vielfältigen Gesetzesänderungen genauso wie die so genannte ‚Rasterfahndung‘, die alle in Deutschland lebenden jungen männlichen Muslime unter Generalverdacht stellte, zwar Diskussionen und z.T. auch Demonstrationen zur Folge hatten, aber dennoch keinen ganz umfassenden Widerstand innerhalb der deutschen Bevölkerung auslösten (vgl. zum Beginn der Rasterfahndung Spiegel-Online 2001).

---

<sup>282</sup> Auch in diesem Punkt wird in massenmedialen Beiträgen nicht immer genau differenziert.

Trotz der Aufgeregtheit der Debatten im Anschluss an die Anschläge vom 11. September 2001 ist gleichzeitig eine allmähliche Ausdifferenzierung der Wahrnehmung des Islam in Deutschland zu beobachten: Unzählige dokumentarische Fernsehsendungen, aufklärerische Zeitungs- und Zeitschriftendossiers, Sachbücher, Romane, Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen zeigen, dass das Interesse am Islam in Deutschland und ein dahingehender Informationsbedarf der Mehrheitsbevölkerung deutlich gestiegen sind.<sup>283</sup> Neben der Reproduktion altbekannter Klischees und orientalistischer Bilder sind im Zuge dieser Veranstaltungen und Veröffentlichungen Versuche, häufig von in Deutschland lebenden MuslimInnen, zu beobachten, den Islam als eine Weltreligion unter anderen und mit diesen in jeder Hinsicht vergleichbar darzustellen und umfassend über verschiedene Ausprägungen muslimischen Glaubens zu informieren. Dies ist sicherlich eine der relevantesten Entwicklungen: Deutlich zwischen dem Islam als gelebter Religion und seiner politischen Ideologisierung (Islamismus) zu unterscheiden. Die Studie von Halm et al. zeigt jedoch, dass diese vermittelnden, dialogorientierten Stimmen, die er als ‚Gegendiskurs‘ zusammenfasst, zwischen 2000/2001 und 2003/2004 sowohl in den Debatten des deutschen Bundestages als auch in Massenmedien eine deutliche Marginalisierung erfahren haben(vgl. Halm/Liakova/Yetik 2007: 33ff.).

Auf internationaler Ebene ruft der amerikanische Präsident Bush am 20. September 2001 den *War on Terror* aus, den er mit Hilfe einer Koalition gleich gesinnter Staaten zu führen beabsichtigt. Primäre Gegner sind zunächst die von der US-Regierung unter dem Begriff der ‚Schurkenstaaten‘<sup>284</sup> zusammengefassten muslimischen Staaten Afghanistan, Irak, Iran, Sudan und Syrien. Als Kriegsziel wird „die Vernichtung jener, die unsere Freiheiten, unsere Werte, und unsere Zivilisation hassen“ (Massarat 2002: 3) ausgegeben.

Am 7. Oktober 2001 beginnt die *Operation Enduring Freedom*, die Luftangriffe der USA und Großbritanniens in Afghanistan und Operationen im Seegebiet am Horn von Afrika umfasst. Ziel in Afghanistan sind die Taliban bzw. das von ihnen unterstützte islamistische Netzwerk al-Qaida unter der Führung von Ossama Bin Laden, das für die

---

<sup>283</sup> Dass natürlich auch Veranstaltungen und Veröffentlichungen solcher – am Ziel der Wissensvermittlung, Aufklärung, Information etc. orientierter – Art eine genaue Betrachtung erfordern, zeigt bereits der Hinweis Hafez´, dass Differenzierungen in Bezug auf ‚den Islam‘ oft halbherzig erfolgen, indem sprachlich differenzierte Artikel durch eine stereotypisierende Bildsprache begleitet werden (vgl. Hafez 2002).

<sup>284</sup> Auch Kuba und Nordkorea fallen für die US-Regierung unter den Begriff ‚Schurkenstaaten‘, werden aber im Kontext des ‚War on Terror‘ – der sich primär gegen islamistische Fundamentalisten richtet – nicht zu Zielen erklärt.

Anschläge des 11. September 2001 verantwortlich gemacht wird (vgl. Netzeitung 2001).

Ab dem 20. März 2003 führten die USA unterstützt von zahlreichen anderen Staaten (‚Koalition der Willigen‘) einen Angriffskrieg gegen den Irak. Als Kriegslegitimation diente die Annahme, dass der Irak über Massenvernichtungswaffen verfügte. Erklärtes Ziel des Krieges war, diese ausfindig zu machen und Saddam Hussein zu stürzen. Die Gegenwehr der irakischen Streitkräfte endete offiziell im April 2003. Eine ‚Befreiung des Landes‘ wurde jedoch nicht erreicht. Bis heute herrschen bürgerkriegsartige Zustände im Irak, Streitkräfte verschiedener Nationalität sind noch heute im Irak stationiert. Die deutsche Bevölkerung stand dem Krieg überwiegend ablehnend gegenüber und unterstützte zu großen Teilen die Haltung der Bundesregierung, keine Streitkräfte in den Irak zu senden (vgl. Knorr 2006<sup>285</sup>; Ipb 2007).

### 1.5 Ablösung der Diskursfigur des ‚Kopftuchs‘ durch die Diskursfiguren ‚Zwangsehen‘ und ‚Ehrenmorde‘<sup>286</sup>: Islam als ‚Integrationshindernis‘?

Debatten über ‚das Kopftuch‘ waren auch in den 2000er Jahren noch in der deutschen Öffentlichkeit präsent, wie sich nicht zuletzt am Beispiel der Medienaufmerksamkeit für das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes im September 2003 zeigte. Während das Kopftuch jedoch etwa seit der Mitte der 1990er Jahre *das* herausragende und nahezu

<sup>285</sup> Die Begriffe ‚Islam‘ und ‚MuslimInnen‘ werden in der Dissertation Antje Knorrs erstaunlicherweise lediglich an zwei Stellen erwähnt: Ihre Analyse der Berichterstattung der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* und der *Süddeutschen Zeitung* zum Zweiten Golfkrieg, zum Krieg im Kosovo und zum Irakkrieg 2003 mit dem Ziel der Analyse einer europäischen Öffentlichkeit, die sich ihrer Annahme nach z.B. im Rahmen der intensivierten Berichterstattung über Kriege konstituiert, bezieht sich also in keinem Moment auf die konstitutive Rolle der Abgrenzung des ‚Abendlandes‘ von Orient und Islam (vgl. Knorr 2006).

<sup>286</sup> Mit dem Setzen der einfachen Anführungszeichen soll nicht die Existenz der gewaltförmigen Phänomene selbst, sondern lediglich deren vereinheitlichende Bezeichnung in Frage gestellt werden. Für einen Teil der so bezeichneten Ehen und Morde sind die genannten Begrifflichkeiten sicherlich zutreffend – dies kann jedoch jeweils nur durch eine genaue Betrachtung der Umstände geschlossen werden: „Ich sehe die Debatte mit großem Unbehagen, denn mit dem Etikett ‚Ehrenmord‘ wird auch eine Lust am Schaudern bedient. Im Moment werden in der Berliner Öffentlichkeit fünf Morde als Ehrenmorde gehandelt, davon sind vier Fälle, in denen ein Partner oder Expartner aus vielfältigsten Gründen seine Partnerin ermordet hat. Einmal spielte etwa eine Rolle, dass er nach der Scheidung abgeschoben werden sollte – da bauen also ganz andere Faktoren einen Druck auf als die ‚Ehre‘ der Familie.“ (Schiffauer 2005) Zur kontroversen Diskussion über ‚Zwangsehen‘ siehe auch die aktuelle Studie von Gülay Kizilocak/Martina Sauer (vgl. Kizilocak/Sauer 2007; Gaserow 2007a). Zur Position Necla Keleks in dieser Debatte siehe weiter unten in diesem Abschnitt. Das Thema ‚Zwangsehe‘ ist auch Bestandteil verschiedener emotionalisierter Berichte mit z.T. großen autobiografischen Anteilen, wie z.B. Necla Keleks *Die fremde Braut, Ich klage an* von Ayaan Hirsi Ali und *Große Reise ins Feuer* von Seyran Ates, die ebenfalls kontrovers diskutiert werden.



einziges Symbol für die Entrechtung muslimischer Frauen zu sein schien, gerieten in den 2000er Jahren zwei weitere Phänomene in den Fokus der deutschen Öffentlichkeit: Der Mord an Hatun Sürücü am 7. Februar 2005, einer jungen Berlinerin türkischen Hintergrunds, die mit ihrer Familie gebrochen und ihren Ehemann verlassen hatte, um mit ihrem Sohn ein eigenständiges Leben zu führen, löste eine vehemente Debatte in Politik und Öffentlichkeit über Zwangsehen, Ehrenmorde, ‚Wertvorstellungen‘ von in Deutschland lebenden Menschen mit türkischem Migrationshintergrund sowie nach und nach auch über die gesellschaftlichen Umstände aus, die zu dem Mord geführt haben könnten. Nur wenige Wochen später fokussierte die Veröffentlichung der Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek mit dem Titel *Die fremde Braut* (vgl. Kelek 2005a) die Diskussionen über Geschlechterverhältnisse in der muslimischen Religionsgemeinschaft in Deutschland stark auf so genannte Zwangsehen. Bezeichnet der Begriff im engeren Sinne eine unter Androhung oder Anwendung von Gewalt, gegen den Willen von Braut oder/und Bräutigam durchgesetzte Ehe, so erfuhr er in der deutschen Debatte, u.a. aufgrund der Beiträge Necla Keleks eine weitere Definition, die eine Abgrenzung zur so genannten arrangierter Ehe kaum mehr erlaubte. Die im Frühjahr 2005 einsetzende Debatte zeichnete sich durch eine starke Emotionalisierung und Dramatisierung aus, die nur vor dem Hintergrund der sonstigen intensiven Debatten der 2000er Jahre um den Islam und MuslimInnen zu begreifen ist: Wie bereits zuvor ‚dem Kopftuch‘ wurde den Phänomenen ‚Zwangsehe‘ und ‚Ehrenmord‘ ein hoher symbolischer Wert zugeschrieben, anhand dessen ‚das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ bzw. die ‚Problematik der Integration von MuslimInnen in Deutschland‘ ‚belegt‘ werden konnte (vgl. z.B. Schiffauer 2005; Amirpur 2005).

Eine engagierte Vertreterin der Position, die die Integration von MuslimInnen als gescheitert erklärt und die Anerkennung dieser ‚Tatsache‘ vehement einfordert, ist die bereits erwähnte Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek. Erstmals an die Öffentlichkeit getreten mit ihrer Dissertation, in der sie unter dem Titel *Islam im Alltag* die Bedeutung islamischer Religiosität für SchülerInnen und Schüler türkischer Herkunft in Deutschland untersuchte, veröffentlichte sie 2005 den bereits erwähnten Band *Die fremde Braut*. Während sie in ihrem ersten Buch noch zu dem Schluss kam, ihre islamische Religiosität stelle für die Befragten weniger ein Integrationshindernis als vielmehr ein gelebtes Beispiel kulturellen Wandels und ein Mittel zur Alltagsbewältigung dar, indem sie den Islam durch individuelle Aneignung und Anpassung an ihre Bedürfnisse und für ihre eigene Identitätsbildung nutzen, äußert sie in ihrem zweiten Buch zum Thema Zwangs-

hochzeit konträre Positionen: Sowohl türkische Traditionen als auch die islamische Religiosität selbst könnten als ‚Integrationshindernisse‘ wirken, wie sie am Beispiel der von ihr interviewten türkischen Frauen zeigt. Diese würden ihrer Ansicht nach oft unter Zwang nach Deutschland gebracht und hier verheiratet und besäßen oftmals keinerlei Chancen für eine Einbindung in die deutsche Gesellschaft (vgl. Kelek 2005a). Aufgrund ihrer provokanten und direkten Äußerungen erregte Necla Kelek schnell Aufmerksamkeit in der deutschen Öffentlichkeit und ist inzwischen eine gefragte Expertin zu Fragen des Islam in Deutschland.<sup>287</sup> Ihre Positionen hinsichtlich ihrer Zielrichtung und Begründung sowie ihre herausgehobene Stellung als durch autobiografische Erfahrungen legitimierte Kritikerin des Islam ähneln stark denjenigen der niederländischen Islamkritikerin Ayaan Hirsi Ali.

Die Art und Weise genauso wie die Intensität, mit der Necla Keleks Äußerungen öffentliche Debatten in Deutschland polarisieren und emotionalisieren, können als symptomatisch für die diskursive Bearbeitung des Themas Islam in Deutschland in den 2000er Jahren verstanden werden. In den Reaktionen auf Keleks Veröffentlichungen, die insbesondere am Beispiel des kritischen offenen Briefes in der Wochenzeitung *Die Zeit*<sup>288</sup> (vgl. Karakasoglu/Terkessidis 2006) und den diversen, verteidigenden Gegenstimmen erkennbar werden, mischen sich verschiedene Diskussionsstränge, deren VertreterInnen sich gegenseitig entweder der Ethnisierung gewalttätiger Übergriffe oder aber der realitätsfremden, kulturellrelativistischen Leugnung von Gewaltphänomenen in migrantischen Communities insgesamt und vor allem der „realitätswidrige[n] Schönfärberei“ (Krauss 2006) bezichtigen: Necla Kelek zelebriert durch ihre provokant vorgetragenen Äußerungen den Tabubruch im Stil des ‚Neuen Realismus‘ (vgl. Prins 1997: 117ff.) und stilisiert sich ähnlich wie Ayaan Hirsi Ali in den Niederlanden als aufgeklärte Islamkritikerin mit muslimischem Hintergrund. Die deutsche Mehrheitsbevölkerung spaltet sich vereinfachend gesagt auf in diejenigen VertreterInnen einer kontrollierenden, warnenden, begrenzenden Haltung in Bezug auf Integration, die die Äußerungen Keleks als befreiend, authentisch und emotional stark begreifen und sie oftmals als ‚Kronzeugin‘ ihrer eigenen antimuslimischen Ressentiments vereinnahmen<sup>289</sup>, sowie diejenigen Vertre-

---

<sup>287</sup> Sie wirkt u.a. als Beraterin der Hamburger Justizbehörde für den Umgang mit türkischen Gefangenen sowie der baden-württembergischen Landesregierung für deren Gesetzesinitiative, Zwangsheiraten unter Strafe zu stellen.

<sup>288</sup> Dieses bereits 2006 und damit außerhalb des eigentlichen Untersuchungszeitraumes gelegene Ereignis wird an dieser Stelle mit aufgenommen, da es den Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die Äußerungen Necla Keleks darstellt.

<sup>289</sup> Dazu zählt z.B. Otto Schily (vgl. Schily 2005). Kelek erfuhr zudem insbesondere von konservativ ausgerichteten Presseorganen (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Die Welt* etc.) Unterstützung (vgl. z.B.

terInnen multikultureller Auffassungen, die die Äußerungen Keleks in ihrer Aggressivität und Stereotypie als islamophob und in der Konstruktion eines ‚wesenhaften Islam‘ als anschlussfähig an (rechts-)konservative Positionen und als rassistisch einschätzen (vgl. z.B. Zaptcioglu 2006; Amirpur 2005). Die so genannte ‚Kelek-Kontroverse‘ stellt den bisherigen Höhepunkt von Debatten um die proklamierte Unvereinbarkeit des Islam und so genannter westlicher Werte dar.

## **2. Diskursereignisse Niederlande**

Dieser Abschnitt widmet sich den medialen Diskurskonjunkturen rund um die Themen Islam und MuslimInnen in den Niederlanden. Folgende erkenntnisleitende Fragestellungen strukturierten die Auswahl der Ereignisse und deren Zusammenfassung in unterschiedliche thematische Stränge: Welche diskursiven Ereignisse in Bezug auf den Islam und MuslimInnen erregten im Verlauf des Untersuchungszeitraumes mediale Aufmerksamkeit? Welcher der für den deutschen Kontext bestimmten thematischen Stränge waren auch in den Niederlanden wirkmächtig, welche jedoch nicht? Welche wurden auf ähnliche, welche auf unterschiedliche Weise behandelt?

Im niederländischen Kontext ranken sich Diskurse in Bezug auf den Islam und auf MuslimInnen um folgende Themenbereiche: Die Entwicklung der niederländischen Integrationspolitik von der eher kulturellrelativistisch ausgerichteten Minderheitenpolitik hin zu einer verstärkt assimilatordisch-leitkulturell ausgerichteten Integrationspolitik, um die Wahrnehmung des Islam als weltpolitische Bedrohung, um den Islam als Bedrohung des niederländischen Zusammenlebens, um die spezifisch niederländischen Folgen der Anschläge vom 11. September 2001, um islamische Schulen in den Niederlanden, um prominente IslamkritikerInnen und schließlich um den Mord an Theo van Gogh in Amsterdam.

### **2.1 Von der Minderheiten- zur Integrationspolitik – zur niederländischen ‚Leitkultur‘?**

Die niederländische Migrationspolitik hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine weitgehende Entwicklung vollzogen, die in der Literatur als Wandel von einer ‚Minderheitenpolitik‘ hin zu einer ‚Integrationspolitik‘ bezeichnet wird. Orientiert an der

---

migrations- und integrationspolitischen Ausrichtung Deutschlands ist etwa seit der Mitte der 1990er Jahre in den Niederlanden eine Tendenz zur Herausbildung einer ‚niederländischen Leitkultur‘ zu beobachten – ein Phänomen, das zumindest bis Anfang der 1990er Jahre sicherlich von einem überwiegenden Teil der niederländischen und internationalen Öffentlichkeit für unmöglich gehalten worden wäre. Seitdem wird die Verantwortung für den Integrationsprozess von regierungspolitischer Seite in immer stärkerem Maß an EinwanderInnen mit der Maßgabe weitergegeben, sie müssten über den Besuch von Integrations- und Sprachkursen Kompetenzen erlangen, die sie zu einem Leben in der niederländischen Gesellschaft befähigten. Damit ist im niederländischen Fall jedoch auch die positive Formulierung einer niederländischen Identität im Sinne einer ‚Zielvorgabe‘ für einen solchen Integrationsprozess impliziert. Dies verweist darauf, dass im Zuge der verschiedenen migrations- und integrationspolitischen Phasen auch die Selbstdefinition der Niederlande und der NiederländerInnen, die Konstruktion des ‚Eigenen‘, einem Wandel unterworfen war; galt doch zumindest in den ersten vier Nachkriegsjahrzehnten, in denen viele EinwandererInnen in die Niederlande kamen, die viel zitierte Vorstellung der *dutch tolerance*, gepaart mit politischem, kulturellem und religiösem Pluralismus, als Leitbild (vgl. Hoving 2005). Die spezifische Charakteristik der Niederlande, so resümiert Baukje Prins, war bis zu den 1990er Jahren ihre ‚Nicht-Identität‘ (vgl. Prins 1997).

Entsprechend bildete sich in den 1970er und dezidiert formuliert in den 1980er Jahren zunächst ein integrationspolitischer Ansatz heraus, dessen Fokus auf der ‚Integration ethnischer Minderheiten unter Erhalt ihrer kulturellen Identität‘ lag: Die Kultur und ethnische Identität von *allochthonen* in den Niederlanden sollten gefördert werden, um letztlich ihre Rückkehr in ihre Herkunftsländer zu erleichtern. Während die in die Niederlande eingewanderten ‚GastarbeiterInnen‘ zu Beginn der 1970er Jahre noch ausschließlich als temporär anwesende Arbeitskräfte wahrgenommen wurden, verwiesen die massiven Proteste von MolukkerInnen gegen Ende der 1970er Jahre die niederländische Öffentlichkeit darauf, dass eine in Bezug auf das Zusammenleben von Eingewanderten und Mehrheitsgesellschaft konzeptionslose und ausschließlich auf die Rückkehr der Eingewanderten ausgerichtete Politik Ungleichheiten und Unzufriedenheiten produziert (vgl. Prins 2000a: 13).

Der für die Ausformulierung der niederländischen Migrations- und Integrationspolitik äußerst einflussreiche *Wetenschappelijke Raad voor de Regeringsbeleid* (WRR) erkannte daher im *Rapport Etnische Minderheden* (1979), dass der Aufenthalt vieler Migran-

tInnen in den Niederlanden durchaus auf Dauer ausgerichtet ist und empfahl die Entwicklung einer Eingliederungspolitik, die sozialer Diskriminierung und kultureller Isolation vorbeugen und eine deutliche rechtliche Besserstellung von MigrantInnen in den Niederlanden zum Ziel haben sollte. Mit der *Minderhedennota* (1983) nahm die Regierung diese Anregungen auf: Erstmals erfolgte die Formulierung einer expliziten Minderheitenpolitik, deren Ziel es zwar weiterhin war, Angehörigen ethnischer Minderheiten die Beibehaltung ihrer ‚kulturellen Identität‘ zu ermöglichen; dies wurde nun aber nicht mehr mit dem Ziel der Rückkehrerleichterung propagiert, sondern galt als Voraussetzung für ein respektvolles und gleichberechtigtes Miteinander in den Niederlanden. Erstmals wurde im Rahmen dieser *minderhedenpolitik* der 1980er Jahre auch darauf eingegangen, dass ein großer Teil der angeworbenen Arbeitskräfte muslimischen Glaubens war. Vorgesehen wurde eine Erleichterung der Religionsausübung auch für MuslimInnen sowie die Anerkennung muslimischer Organisationen als mögliche Partner der Regierung bei der Umsetzung minderheitenbezogener Politik (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997). Wiederum angeregt durch einen Bericht des WRR (vgl. WRR 1989) wurden gegen Ende der 1980er Jahre Korrekturen an der Minderheitenpolitik vorgenommen, indem der wirtschaftlichen und sozialen Integration von Minderheiten verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Dennoch bestand bis zum Beginn der 1990er Jahre der gesellschaftliche Konsens darin, dass die pluralistische, kulturellrelativistische Ausrichtung der Minderheitenpolitik der ‚richtige Weg‘ sei, der mit den Spezifika der Niederlande als ehemals versäultes staatliches Gefüge gut korrespondiere (vgl. Gorashi 2006: 16f.; Hoving 2005: 1). Dieser Konsens beeinflusste auch den medialen Umgang mit so genannten ethnischen Minderheiten, indem das – unausgesprochene – Gebot, diese nicht medial zu diskreditieren und integrationspolitische Fragestellungen nicht zum Gegenstand politischer Wahlkampfauseinandersetzungen zu machen, von Massenmedien und Politik gleichermaßen respektiert wurde (vgl. van der Valk 2006: 236; Shadid/van Koningsveld 1997: 12, 20; Leiprecht 1994: 164f.).

Frits Bolkestein kommt das Verdienst zu, dieses Tabu im Bestreben nach einer rechtsliberalen Profilierung seiner Partei durch seine so genannte ‚Luzern‘-Rede<sup>290</sup> gebrochen zu haben. Durch die davon ausgelösten vehementen Debatten um die Vereinbarkeit von Islam und niederländischen bzw. westlichen Werten zu Beginn der 1990er Jahre wurde ersichtlich, dass sich hinter dem vermeintlichen Konsens in Bezug auf das niederländi-

---

<sup>290</sup> Gehalten im Rahmen des Kongresses der Liberalen Internationalen am 6. September 1991 (vgl. Bolkestein 1991; siehe auch Abschnitt 2.3 in diesem Kapitel).

sche Selbstverständnis scharfe Differenzen hinsichtlich dessen verbargen, was ‚das Niederländisch-Sein‘ ausmacht. Verschiedene seit 1994 beschlossene und eingeführte Regelungen und Maßnahmen zeigen, dass die VertreterInnen einer ‚leitkulturellen‘ Vorstellung die niederländische Migrations- und Integrationspolitik seit der Mitte der 1990er Jahre zunehmend bestimmen (vgl. kritisch Gorashi 2006: 16ff.). Noch bis zu Beginn der 2000er Jahre wurde die niederländische Integrationspolitik trotz mehrfacher Umorientierungen und immer wieder aufkommender Auseinandersetzungen sowie negativer Berichte in Bezug auf die sozio-ökonomisch benachteiligte Position vieler *allochthoner* in der massenmedialen Öffentlichkeit als Erfolg betrachtet (vgl. Hoving 2005: 1f.). Erst im Zuge der umwälzenden Ereignisse der 2000er Jahre setzte sich im Zusammenspiel massenmedialer und politischer Integrationsdiskurse ein ‚neuer Konsens‘ durch:

„The new consensus among white people seemed to be that the much-praised policy of the eighties, that is ‘integration while retaining one’s cultural identity,’ had encouraged migrants to stay within their own communities, unemployed, taking recourse to criminal and antisocial activities, clinging to their cultural values, which now appeared deadly dangerous” (Hoving 2005: 2).

## 2.2 Islam und/oder Islamismus als weltpolitische Bedrohung – Verstärkung innerniederländischer islamkritischer Debatten

Die erste große, in Verbindung mit dem politischen Islam stehende internationale Krise – die islamische Revolution im Iran – wurde von den niederländischen anders als von den deutschen Medien nur mit Abstand verfolgt. Erst mit dem Ausspruch der Fatwa, durch die der iranische Staatsführer Ayatollah Khomeini den Autor der *Satanischen Verse*, Salman Rushdie, am 14. Februar 1989 zum Tode verurteilte, und darauf folgender heftiger Reaktionen in der niederländischen Öffentlichkeit wurde der Islam zu einem zentralen Gegenstand politischer Debatten der beginnenden 1990er Jahre in den Niederlanden (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 11; Rath/Sunier/Meyer 1999: 77). Nachdem Wortführer niederländischer MuslimInnen sich zwar von der Fatwa distanzieren, jedoch gleichzeitig ein Verbot der *Satanischen Verse* forderten, setzten in der niederländischen Öffentlichkeit erste Debatten über das Verhältnis des Islam zur Meinungsfreiheit und zu ‚westlichen Werten‘ im Allgemeinen ein. Im Anschluss an eine wenige Wochen später stattfindende ‚Pro-Khomeini-Demonstration‘ einiger hundert PakistanerInnen hielten schließlich Bedrohungsszenarien Einzug in die niederländi-

schen Medien und die Ereignisse wurden erstmals als Symptome eines vollkommenen Scheiterns des multikulturellen Politikansatzes interpretiert (vgl. Komrij 1989). Binnen weniger Wochen veränderte sich das Islambild in den niederländischen Medien deutlich. Die Wahrnehmung muslimischer MigrantInnen als ‚Opfer‘ wich derjenigen als Verkörperung ideologisch rückständiger Bedrohung des niederländischen Zusammenlebens:

„We hebben ze als stakkers verwend, en wij krijgen ze als wolven terug“<sup>291</sup> (Komrij 1989: o.S.; vgl. auch Rath/Sunier/Meyer 1999: 77; Top 2002: 4).

Erstmals ist damit in niederländischen Massenmedien die Konstruktion einer Differenz zwischen ‚Wir‘ (NiederländerInnen) und ‚Sie‘ (MuslimInnen) zu verzeichnen, die bis zu diesem Zeitpunkt rechtsextremen Kreisen vorbehalten war (vgl. Top 2002: 3f.).

Vor dem Hintergrund der so geprägten öffentlichen Stimmung gegenüber ‚dem Islam‘ und den muslimischen BürgerInnen wurde dem zu Beginn des Jahres 1991 ausbrechenden Golfkrieg direkt eine innenpolitische Dimension zugeschrieben. Bereits bestehende innenpolitische Spannungen wurden sichtbar: MigrantInnen mit marokkanischem Hintergrund, die sich in Interviews überwiegend dem Krieg ablehnend gegenüber äußerten, wurden aufgrund ihrer zu anderen Anlässen geäußerten Solidarität mit den PalästinenserInnen der Unterstützung Saddam Husseins verdächtigt. Stereotypisierende, vorgeblich faktenorientierte Berichte, die blutige Bilder abgehackter Hände (Saudi-Arabien) und anderer ‚islamischer‘ Gräueltaten zeigten und so ein Bedrohungsszenario schufen, erschienen in Illustrierten und dienten der Verstärkung von Angst- und Bedrohungsgefühlen (vgl. Top 2002: 5).

Genauso wie die Rezeption der Ereignisse um den Golfkrieg, trug auch diejenige der Ereignisse in Algerien 1991 (Aufstieg der Islamischen Heilsfront FIS) dazu bei, dass zu Beginn der 1990er Jahre eine zunehmende ‚Islamisierung‘ der Wahrnehmung von MigrantInnen aus muslimischen Ländern in den Niederlanden festzustellen war:

„Alhoewel de positie van migranten het resultaat is van een complex samenspel van economische, sociale, politieke en ideologische factoren, kwam de nadruk dus steeds meer te liggen op het vermeende bijzondere karakter van de islam als godsdienst als belangrijke verklaringgrond voor de positie van moslims.“ (Rath/Sunier 1993: 56)<sup>292</sup>

<sup>291</sup> „Wir haben sie als arme Teufel/arme Tiere verwöhnt, nun kriegen wir sie als Wölfe zurück.“ (Übers. D.M.)

<sup>292</sup> „Obwohl die Situation der MigrantInnen das Resultat eines komplexen Zusammenspiels von ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Faktoren ist, wurde verstärkt der besondere Charakter des Islam als Religion zur Erklärung der Situation der MuslimInnen herangezogen.“ (Übers. D.M.)

Die ausführliche und stereotypisierende Berichterstattung über die genannten außenpolitischen Ereignisse lag zeitlich parallel zur innerniederländischen Infragestellung der bisherigen Minderheitenpolitik und ihrer Ausrichtung auf die Stärkung ihrer ‚ethnisch-kulturellen Identität‘, die Ende der 1980er Jahre ihren bisherigen Höhepunkt erreichte. Die genannten Ereignisse erhielten aufgrund dieser zeitlichen Koinzidenz Wirkmächtigkeit auf innenpolitischer Ebene und trugen massiv zur negativen Einfärbung des Bildes von in den Niederlanden lebenden muslimischen MigrantInnen zu Beginn der 1990er Jahre bei.

Mitte der 1990er Jahre ist schließlich noch ein Ereignis zu verzeichnen, das eine sehr niederlandesspezifische Rezeption erfuhr: Während des Bosnienkrieges wurden bei Srebrenica im Juli 1995 bei einem systematisch geplanten Massaker ca. 8.000 bosnische Muslime durch serbische bzw. mit Serbien verbündete Einheiten getötet. Srebrenica war zu diesem Zeitpunkt Teil einer von der UN eingerichtete Schutzzone und sollte hauptsächlich von niederländischen Blauhelmsoldaten („*Dutchbat*“) gesichert werden. Diesen gelang es jedoch nicht, den Abtransport von Frauen, Kindern und Alten sowie die Inhaftierung und Exekution fast aller männlicher Bosniaken zu verhindern. In den niederländischen Medien sickerte 1995 nur ganz allmählich die Erkenntnis durch, dass niederländische Blauhelm-Soldaten die massenhafte Tötung von Menschen zumindest beobachtet hatten. Von einer (Mit-)Verantwortung der Blauhelme war zwar zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Rede; erste Anzeichen dafür, dass unter den niederländischen Soldaten „sehr starke antimuslimische Gefühle“ (Beelman 1995) verbreitet waren, fanden jedoch ihren Weg in die niederländische Presse (vgl. gb 1995; Beelman 1995).<sup>293</sup>

Massive innenpolitische Bedeutung erlangten diese Ereignisse interessanterweise im April 2002, als das *Niederländische Institut für Kriegsdokumentation* (NIOD), das die Rolle der niederländischen Blauhelme bei diesem Massaker untersuchte, seine Ergebnisse bekannt gab (vgl. NIOD 2002): Direkt nach ihrer Veröffentlichung trat die gesamte Regierung Kok am 16. April 2002 zurück und übernahm damit die politische Verantwortung für die von niederländischen Soldaten ausgeführte UN-Mission in Srebrenica, deren Ziel eigentlich im Schutz der dortigen Bevölkerung bestanden hatte. Seit dem Bekanntwerden des Massakers wurde in den Niederlanden intensiv über die Rolle der niederländischen Blauhelmeinheiten und die Frage diskutiert, ob ihnen angesichts des Angriffs der serbischen Einheiten Handlungsalternativen zur Verfügung gestanden hät-

---

<sup>293</sup> Die beiden hier zitierten Artikel sind zwar in der deutschen *tageszeitung* erschienen, verweisen jedoch auf Artikel in der niederländischen Presse. Diese waren im Original nicht zugänglich.



ten. Auch der Bericht des NIOD gab hierzu keine eindeutige Auskunft, stellte jedoch fest, dass unter den *Dutchbat*-Soldaten eine klare anti-islamische Stimmung geherrscht habe (vgl. NRC Handelsblad 2002).<sup>294</sup>

Insgesamt jedoch ist auffällig, dass die Kriege in den verschiedenen Teilen Ex-Jugoslawiens auch in niederländischen Medien eher als ethnisch motivierte Auseinandersetzungen denn als Konflikte mit religiösem Hintergrund zu Sprache kamen (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 11).

### 2.3 Islam und/oder Islamismus als Bedrohung des niederländischen Zusammenlebens? Die Debatte um das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft

1986 erregte die Veröffentlichung des Buches *Vermoorde onschuld – Etnisch verschill als Hollands Taboe*<sup>295</sup> große Aufmerksamkeit in den Niederlanden und provozierte vehemente Auseinandersetzungen: Herman Vuijsje warf darin ‚der Linken‘ einen durch den 2. Weltkrieg geprägten ‚allzu vorsichtigen Umgang‘ mit Minderheiten – vorrangig mit MuslimInnen – vor. Jegliche Erwähnung einer ethnischen oder ‚rassischen‘ Differenz sei bereits tabuisiert; mit der Forderung nach einem härteren, oftmals als realistischer bezeichneten, Umgang mit Minderheiten versetzte er die niederländische Öffentlichkeit in einer Zeit, in der die niederländische Migrations- und Integrationspolitik national und international noch hoch gelobt wurde, in Aufregung (vgl. Prins 1997: 117). Obwohl sich Vuijsje nicht explizit auf die in den Niederlanden lebenden MuslimInnen bezieht, ist seiner Veröffentlichung doch eine enttabuisierende Funktion zuzuschreiben, die die insbesondere zu Beginn der 1990er Jahre einsetzenden Debatten um den Islam und dessen (Un-)Vereinbarkeit mit den Grundwerten der niederländischen Gesellschaft entscheidend prägten.

An Auffassungen über den Islam, wie sie bereits während der so genannten ‚Rushdie-Affäre‘ und des Golfkrieges in niederländischen Medien zu verzeichnen waren, knüpfte Frits Bolkestein, der damalige Fraktionsvorsitzende der rechtsliberalen VVD im niederländischen Parlament, mit seiner so genannten ‚Luzern-Rede‘ vom 6. Februar 1991 an: Er kritisierte darin die niederländische *Minderhedenpolitiek* aufgrund ihrer – seiner Ansicht nach – kulturellrelativistischen Ausrichtung und forderte zukünftig eine auf Assimi-

<sup>294</sup> Die Website [www.nrc.nl](http://www.nrc.nl) des NRC *Handelsblad* bietet eine umfassende Übersicht über die Medienreaktion im zeitlichen Umfeld des Regierungsrücktritts (vgl. NRC Handelsblad 2002).

<sup>295</sup> Etwa: ‚Ermordete Unschuld. Ethnische Differenz als holländisches Tabu‘ (Übers. D.M.).

lation von MuslimInnen gerichtete Integrationspolitik. Insbesondere EinwanderInnen aus Marokko und der Türkei bezeichnete er als Beispiele gescheiterter Integration; die ZuwanderInnen aus muslimischen Ländern insgesamt bedrohten das liberale niederländische Zusammenleben. Angesichts von Einwanderung aus muslimischen Ländern formulierte Bolkestein den Respekt gegenüber ‚den Werten der europäischen Zivilisation‘ (er nannte Vernunft, Humanismus, Christentum) als Grenze einer multikulturellen Gesellschaft. Ziel müsse es sein, diese Werte zu verteidigen; die bisherige pluralistische Minderheitenpolitik, die auf der Vorstellung einer versäulten Gesellschaft beruhe, könne dies aufgrund ihrer kulturrelativistischen Ausrichtung nicht leisten (vgl. Bolkestein 1991: 5).

Die nicht nur auf nationaler Ebene bekannt gewordene Rede Bolkesteins stellte den Ausgangspunkt für eine mehr als ein Jahr währende, intensive Debatte (die so genannte *Nationale Minderhedendebat*) in den Niederlanden dar, die sich u.a. um die vermeintlichen Gefahren drehte, die der niederländischen Gesellschaft durch muslimische MigrantInnen im Besonderen und durch Glaubensvorstellungen und Kultur(en) von MigrantInnen im Allgemeinen drohten (vgl. Botman/Jouwe 2001: 11; Böcker/Thränhardt 2003: 4). Auch im niederländischen Parlament wurde intensiv über den Islam als ‚potenzielle Gefahr für das niederländische Zusammenleben‘, als Bedrohung für die niederländische Rechtsordnung und die Trennung zwischen Kirche und Staat diskutiert (vgl. Shadid/van Koningsveld 1997: 11f.).

Die Rede von einer solchen Gefahr beruhte dabei auf einer Hierarchisierung von ‚Zivilisationen‘, d.h. eine Höherstellung von ‚Zivilisationen‘ wie der westlichen, in denen die als universell gesetzten Werte (wie Rationalismus, Humanismus, Aufklärung und Christentum) hoch gehalten werden, und entsprechend einer Abwertung von ‚Zivilisationen‘ – wie der muslimischen –, in denen diese Werte scheinbar nicht respektiert oder anderen Werten untergeordnet werden. Am Beispiel Bolkesteins zeigt sich diese Hierarchisierung z.B. in Bezug auf Frauenrechte und die Freiheit der sexuellen Orientierung: Er ‚sorgte‘ sich im Rahmen der ‚Luzern-Rede‘ um die Rechte muslimischer Mädchen und Frauen in den Niederlanden und prangerte die Diskriminierung von Homosexuellen in Saudi-Arabien an – beides mit dem Ziel, den Islam als ‚negatives Fremdes‘ auszugrenzen und im gleichen Zuge eine positive niederländische Identität zu entwerfen (vgl. Bolkestein 1991: 5; Prins 1997: 117f.). Aufgrund seiner Positionen, der Art und Weise, sie zu äußern, und vor allem durch seine Selbst- und Fremdwahrnehmung als ‚Enttabui-

sierer‘ bezeichnet Prins Frits Bolkestein als typischen Vertreter des so genannten ‚Neuen Realismus‘ (vgl. Prins 1997: 119; Prins 2000b).

Neben den beschriebenen Positionen waren jedoch auch kritische Stimmen vernehmbar, die die Stereotypisierung des Islam anprangerten und auf die damit einher gehende vereinfachende Sicht der niederländischen Gesellschaft verwiesen (vgl. u.a. Rath/Sunier 1993: 56; Prins 1997: 119).

Nach der ersten Empörung über die Kritik Bolkesteins an der Minderheitenpolitik und dem Islam 1991 wurde sein Denken in der niederländischen Öffentlichkeit und von politischer Seite im Verlauf der 1990er Jahre jedoch mehr und mehr respektiert und reproduziert<sup>296</sup> (vgl. Rath 1997: 482). Die Revision und grundlegende Veränderung der niederländischen Minderheitenpolitik hin zu einer dezidierten, eher assimilatorisch ausgerichteten Integrationspolitik 1994 (siehe dazu den vorhergehenden Abschnitt) kann sicherlich als ein zentrales Ergebnis der beschriebenen Debatte angesehen werden.

Der am 29. Januar 2000 unter dem Titel *Het multiculturele drama* im NRC *Handelsblad* veröffentlichte Essay des Publizisten und bekannten Sozialdemokraten Paul Scheffer läutete die ‚nächste Runde‘ der niederländischen Minderheitendebatte ein und zeigte, dass sich die in Bolkesteins Rede erwähnte ‚Problemwahrnehmung‘ in den dazwischen liegenden zehn Jahren verändert hatte. Die Warnung vor einer Bedrohung der ‚niederländischen Kultur‘ durch den Islam findet sich bei Scheffer weiterentwickelt zu der Feststellung, die niederländische multikulturelle Gesellschaft befinde sich bereits in einem dramatischen Zustand<sup>297</sup>: Er beklagte die ‚zu großzügige Aufnahmepolitik‘ der Niederlande gegenüber MigrantInnen und Flüchtlingen, die dazu beigetragen habe, dass deren Integration als gescheitert betrachtet werden müsse. Hintergrund seiner Kritik war die kulturpessimistische Wahrnehmung eines ‚Niedergangs der niederländischen Kultur‘; er plädierte folgerichtig dafür, mit dem Ziel der ‚Verteidigung eines offenen Zusammenlebens‘ der niederländischen Sprache, Kultur und Geschichte mehr Aufmerksamkeit zu widmen und der ‚kulturellen Vielfalt‘ in den Niederlanden engere Grenzen

---

<sup>296</sup> Unterstützung erhielt Bolkestein nicht nur von konservativer Seite, sondern auch von VertreterInnen der sozialdemokratischen PvdA. Auf der Suche nach einer Neuprofilierung der PvdA in Zeiten von Mitglieder- und Wählerstimmenschwund starteten u.a. der damalige PvdA-Vorsitzende Rottenberg, der Staatssekretär Aad Kosto und andere auf nationaler und kommunaler Ebene hochrangige PolitikerInnen eine regelrechte Kampagne gegen Illegalisierte. Sie bedienten sich dabei gezielter Falschmeldungen, um Bedrohungsgefühle in der Bevölkerung zu schüren und rassistische Abwehrhaltungen zu stärken (vgl. Leiprecht 1994).

<sup>297</sup> Die Tatsache, dass Scheffer eigentlich aus einer sozialdemokratischen Perspektive argumentierte und primär die Gleichgültigkeit kritisierte, die PolitikerInnen und Öffentlichkeit angesichts der ständig größer werdenden Kluft zwischen einer gut gestellten (autochthonen) Mehrheit und sozio-ökonomisch benachteiligten (*allochthonen*) Minderheiten an den Tag legten, wurde im Gegensatz zu seinen Forderungen nach ‚härterem Durchgreifen‘ kaum rezipiert (vgl. Prins 2000a: 38).

zu setzen (vgl. Scheffer 2000; Prins 2000a: 39; Botman/Jouwe 2001: 11). Scheffers Artikel löste eine Debatte aus, die auf den Titelseiten aller großen Tageszeitungen und im Parlament geführt wurde und dadurch – wie schon die Minderheitendebatte in Folge der Bolkestein-Rede – einen niederlandesweiten Charakter bekam.

Nur wenige Wochen später setzte Paul Schnabel, Soziologe und Direktor des *Sociaal Cultureel Planbureau*, die wieder aufgenommene Minderheitendebatte durch einen Artikel mit dem Titel *De multiculturele samenleving is een illusie* (Schnabel 2000) fort: Im Vergleich zu Scheffer verschärfte er gar die Kritik an der niederländischen Migrations- und Integrationspolitik, indem er die multikulturelle Gesellschaft in den Niederlanden als Illusion und als grundsätzlich nicht anstrebenswert bezeichnete. Er konstatierte, ‚die europäische Kultur‘ sei ‚der muslimischen‘ überlegen; Integrationspolitik müsse daher insgesamt auf Assimilation ausgerichtet sein, da MigrantInnen aufgrund ihres Mangels an kulturellem Kapital ohnehin keine kulturelle Bereicherung für die niederländische Gesellschaft darstellen könnten (vgl. Schnabel 2000).

Obwohl die populistischen Argumentationen Scheffers und Schnabels in der niederländischen Öffentlichkeit durchaus auch auf Kritik trafen, ist doch an der Diskursereignisdichte insgesamt ersichtlich, wie stark das Thema Islam in Verbindung mit dem *nederlandse samenleving* zu Beginn der 2000er Jahre in der niederländischen Öffentlichkeit für Erregung sorgte. Zwei Beispiele können dies illustrieren: Im Dezember 2000 wurde die für 2001 in der ‚Kulturhauptstadt Rotterdam‘ geplante Aufführung der Oper *Aisha* abgesagt, nachdem sich der überwiegende Teil der marokkanischen Besetzung zurückgezogen hatte. Kurz zuvor hatten Unbekannte einer holländischen Zeitung und dem marokkanischen Premierminister ein Fax zukommen lassen, in dem sie für den Fall der Aufführung der Oper verkünden, die Mitwirkenden würde ‚dasselbe Schicksal wie Salman Rushdie‘ treffen. Das Musical beruht auf dem bekannten Buch *Fern von Medina* der in Algerien geborenen Autorin Assia Djébar, in dem Djébar versucht, die Auffassung zu widerlegen, der Islam sei eine frauenfeindliche Religion (vgl. Top 2002: 7). Weitaus nachhaltigere Wirkung jedoch ist der so genannten ‚El-Moumni-Affäre‘ zuzuschreiben: In einem Interview mit dem Fernsehsender NOVA bezeichnete der Rotterdamer Imam Khalil El-Moumni im Mai 2001 Homosexualität als eine ansteckende Krankheit und sorgte damit für helle Aufregung in der niederländischen Öffentlichkeit<sup>298</sup> (vgl. Phalet/ter Wal 2004a: 51; Top 2002: 7f.). Die Aussagen El-Moumnis wur-

---

<sup>298</sup> Seine gleichzeitige Ablehnung von Gewalt gegen Homosexuelle wurde vom Sender jedoch verschwiegen (vgl. Top 2002: 7). Eine Übersicht über verschiedene Argumentationsstränge in der so ge-

den als eindrückliches Beispiel für den ‚Zusammenprall der Kulturen‘ und die Unvereinbarkeit von Islam und ‚westlichen Werten‘ wahrgenommen; weite Teile der niederländischen Öffentlichkeit genauso wie der schwulen Community stimmten in einer Umfrage der Aussage zu, ‚wer hierher kommt, muss unsere Toleranz tolerieren, oder er gehört hier nicht hin‘ (vgl. Prins 2000a: 40). Interessanterweise beriefen sich sowohl KritikerInnen als auch VerteidigerInnen El-Moumnis auf das Recht der freien Meinungsäußerung: KritikerInnen wie Theo van Gogh und der streitbare Kolumnist der Zeitung *Trouw*, Ephimenco, gebrauchten dieses Recht, um MuslimInnen zu beleidigen und zu provozieren<sup>299</sup>; genau wie ihre säkularen GegnerInnen verteidigten El-Moumni und seine AnhängerInnen ihre anti-westlichen Ansichten ebenfalls mit dem Verweis auf ‚westliche Wert‘ (vgl. Prins 2000a: 41).<sup>300</sup> Die ‚El-Moumni-Affäre‘ wurde insbesondere von jungen MuslimInnen als das Ereignis wahrgenommen, das die Stimmung zwischen MuslimInnen und der autochthonen Mehrheitsbevölkerung in den Niederlanden nachhaltig vergiftet habe (vgl. Phalet/ter Wal 2004a: 51; Top 2002: 8).

In die derart aufgeheizte Stimmung fiel dann schließlich die Nachricht der Anschläge vom 11. September 2001 in den USA.

#### 2.4 Folgen der Anschläge des 11. September 2001

„Nergens in Europa leidden de terroristische aanslagen op het World Trade Center en het Pentagon tot zoveel uitingen van publiek wantrouwen tegen de islam als in Nederland.“<sup>301</sup> (Prins 2000a: 11)

Die beschriebene Vorgeschichte bildete den Hintergrund der vehementen und polarisierten Reaktionen in den Niederlanden auf die Anschläge des 11. September 2001: In keinem anderen europäischen Land waren im Verlauf des Septembers 2001 so viele Anschläge auf muslimische und christliche Einrichtungen sowie eine derart aggressive Stimmung gegen MuslimInnen im Allgemeinen im Alltagsleben zu verzeichnen wie in den Niederlanden (vgl. Prins 2000a: 11; Phalet/ter Wal 2004b: 10; van der Valk 2006:

---

nannten El-Moumni-Affäre bieten Phalt und ter Wal (vgl. Phalet/ter Wal 2004a: 51f.).

<sup>299</sup> In bekannt gewordenen Aussprüchen bezeichnete Theo van Gogh MuslimInnen als ‚Ziegenficker‘; Kolumnist Ephimenco erklärte den Islam zu einer ‚Krankheit, die den Geist antaste und die Wirklichkeit verforme‘ (vgl. Prins 2000a: 41; Fennema 2002: 6f.). Siehe ausführlicher zu Theo van Gogh auch den Abschnitt 2.7 in diesem Kapitel.

<sup>300</sup> Im Endeffekt bekam El-Moumni vor Gericht Recht: Nach Ansicht der Richter hatte er nur seine religiöse Überzeugung geäußert, so dass Klagen wegen Diskriminierung gegen ihn fallen gelassen werden mussten (vgl. Prins 2000a: 41).

<sup>301</sup> „Nirgends in Europa führten die terroristischen Anschläge auf das World Trade Center und das Pentagon zu so vielen Äußerungen öffentlichen Misstrauens gegen den Islam wie in den Niederlanden“ (Übers. D.M.).

232ff.).<sup>302</sup> Bevölkerungsumfragen ergaben klare Mehrheiten für Vorschläge wie die Ausweisung radikaler MuslimInnen, so sie Verständnis für die Anschläge in den USA äußern sollten (vgl. Fennema 2002: 13; EUMC 2006: 37f.);<sup>303</sup> in verschiedenen Artikeln wurde radikale Kritik an Islamismus und Islam geäußert und mit absurd erscheinenden Forderungen – wie z.B. die eines ‚Islamverbots‘ in den Niederlanden<sup>304</sup> – verbunden. Fennema verweist jedoch explizit darauf, dass in den ersten vier Wochen nach den Anschlägen insgesamt nicht von einer umfassenden anti-islamischen Hetze in den großen niederländischen Tages- und Wochenzeitungen die Rede sein könne. In verschiedenen Medien waren jedoch Artikel zu finden, die die Argumentationslinie eines sich abzeichnenden ‚Zusammenpralls der Zivilisationen‘ in Frage stellten, auf der Suche nach einer Begründung für die Anschläge auch die Außenpolitik der USA kritisierten oder auch gemäßigten MuslimInnen ein Forum boten, um ihren Einschätzungen Gehör zu verschaffen (vgl. Fennema 2002: 2ff.).

Die größte Aufmerksamkeit in den niederländischen Medien erhielten Berichte über eine Gruppe Jugendlicher mit marokkanischem Migrationshintergrund, die anlässlich der Nachricht über die Anschläge in den USA feiernd durch die Straßen der Kleinstadt Ede zogen. Trotz ungesicherter Quellenlage<sup>305</sup> brachten fast alle Tageszeitungen die Nachricht über die vermeintlichen Anhänger Bin Laden in Ede, die vehemente Empörung in der niederländischen Öffentlichkeit erzeugte, auf der Titelseite (vgl. Top 2002: 8).

Die Ergebnisse zweier Umfragen sorgten schließlich für eine weitere öffentliche Emotionalisierung: Laut einer Erhebung der multikulturellen Wochenzeitung *Contraste*, deren Ergebnisse eine Woche nach den Anschlägen veröffentlicht wurden, äußerte eine knappe Mehrheit der befragten MuslimInnen Verständnis für die Anschläge. Dass aber dem Verständnis zum Trotz gleichzeitig die überwältigende Mehrheit der Befragten die Anschläge dezidiert ablehnte, fand demgegenüber kaum Beachtung (vgl. Fennema 2002:

---

<sup>302</sup> Im Auftrag des Ministers für Großstadt- und Integrationspolitik untersuchte Fennema die Reaktionen der niederländischen Tages- und Wochenpresse zwischen dem 11. September und dem 11. Oktober 2001 (vgl. Fennema 2002). Dabei stößt er auf Berichte über die genannten Anschläge und gewalttätigen Übergriffe, schließt aber dennoch nicht aus, dass deren Zahl in den Niederlanden gegenüber anderen EU-Ländern durch ein gut funktionierendes Melde- und Berichtswesen in Bezug auf Diskriminierung ‚überhöht‘ ist (vgl. Fennema 2002: 14). Der Bericht des *Dutch Monitoring Center on Racism and Islamophobia* gibt einen detaillierten Überblick über die gewalttätigen Reaktionen in den Niederlanden zwischen September und Dezember 2001 (vgl. DUMC 2002).

<sup>303</sup> Dieses Ergebnis, veröffentlicht am 26. September 2001 in der Zeitung *de Volkskrant*, erbrachte eine Umfrage des Meinungs- und Marktforschungsinstituts NIPO (vgl. Fennema 2002: 13f.).

<sup>304</sup> Geäußert von Paul Fentrop im Wochenmagazin *HP/de Tijd* am 5. Oktober 2001 für den Fall, dass sich herausstellen sollte, dass ‚die Ideologie des Islam‘ nicht mit ‚westlichen Werten‘ vereinbar sei (vgl. Fennema 2002: 18; Top 2002: 9f.).

<sup>305</sup> Zwei Wochen nach dem Erscheinen der Nachricht musste diese widerrufen werden. Dies wurde jedoch in der Öffentlichkeit kaum beachtet (vgl. Top 2002: 8).

11ff.; Top 2002: 8). Einer am 26. September 2001 veröffentlichten Studie des NIPO (*Nederlands Instituut voor de Publieke Opinie en het Marktonderzoek*) zufolge befürworteten 60 Prozent der niederländischen Bevölkerung die Ausweisung von MuslimInnen, sofern sie ‚anti-westliche Einstellungen‘ zeigten (vgl. Fennema 2002; Top 2002: 9). ExpertInnen schätzten zwar beide Studien aufgrund ihrer Anlage und der jeweiligen Fragestellungen als nicht vertrauenswürdig und in wissenschaftlicher Hinsicht fraglich ein; aufgrund der aufgeheizten Stimmung in der niederländischen Öffentlichkeit spielte dies jedoch kaum eine Rolle (vgl. Top 2002: 9).

Nachdem einige niederländische Medien die sich abzeichnende anti-muslimische Stimmung mit immer weiter gehenden Forderungen aufheizten, wurde zunehmend (Selbst-)Kritik an der Medienberichterstattung laut (vgl. Top 2002: 9).<sup>306</sup> JournalistInnen mit muslimischem Hintergrund erhielten viel Raum in der Tages- und Wochenpresse, um ihre Kritik und gegenläufigen Einschätzungen zu äußern; auch führende PolitikerInnen verwiesen auf die verantwortungsvolle Rolle von Medien in Krisenmomenten. Viele Medien entwickelten eine zweigeteilte Vorgehensweise: polarisierenden Kolumnen und Kurzberichte wurden von ausführlichen und differenziert recherchierten Hintergrundartikeln begleitet, die das gewachsene Informationsbedürfnis der LeserInnen zum Thema Islam stillen sollten (vgl. Top 2002:11).

Die Reaktionen des überwiegenden Teils der politischen Entscheidungsträger glichen denen in Deutschland: Die Anschläge wurden mehrheitlich nicht nur als Angriffe auf die USA, sondern auch auf westliche Werte wie Freiheit und Demokratie interpretiert und infolgedessen die Notwendigkeit einer solidarischen Haltung gegenüber den USA nicht in Frage gestellt. Innenpolitisch wurde ähnlich wie in Deutschland die ‚Wiederherstellung bzw. Aufrechterhaltung der inneren Sicherheit‘ zu einem zentralen Thema erklärt und die Ausweitung der Kompetenzen des *Algemeene Inlichtingen en Veiligheidsdienstes* (AIVD), der dem deutschen Verfassungsschutz ähnelt, und der Sicherheitskräfte beschlossen. Zusätzlich verabschiedete die Regierung im Dezember 2003 das *Wet terroristische misdrijven*, das u.a. den Zusammenschluss von Gruppen mit dem Ziel des Begehens terroristischer Straftaten und das Werben für den bewaffneten Kampf insgesamt unter Strafe stellt (vgl. Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties 2004).

---

<sup>306</sup> Diese zunehmend kritische Haltung war sicherlich auch der Anlass für die bereits zitierte Kurzstudie Meindert Fennemas, die durch den Großstadt- und Integrationsminister in Auftrag gegeben wurde (vgl. Fennema 2002).

Auch wenn die Anschläge des 11. September vor dem Hintergrund der bereits aufgeheizten Stimmung im Vorfeld nicht als ein tatsächlicher Wendepunkt im massenmediale Diskurs der Niederlande bezeichnet werden können, so war in Folge der Anschläge doch ein deutlicher Bedeutungszuwachs des Islam in der politischen Debatte – eine „islamisering“ van diversiteits- en integratievraagstukken“<sup>307</sup> (Gorashi 2006: 5) – zu verzeichnen. Insgesamt jedoch begreift Fennema die Reaktionen auf die Anschläge in demokratischer Hinsicht als Fortschritt, da die Angriffe gegen den Islam, wie er resümiert, weitgehend durch IslamwissenschaftlerInnen und MuslimInnen selbst – ergänzend muss gesagt werden: auch durch kritische Stimme vieler *autochthoner* – pariert werden konnten (vgl. Fennema 2002: 22).

### 2.5 Schulstreit: Islamische Schulen als Integrationshindernis?

Die staatliche Förderung von Privatschulen – d.h. konfessionell gebundener oder an bestimmten pädagogisch-didaktischen Konzeptionen ausgerichteter Schulen – ist seit 1917 in Art. 23 des niederländischen Verfassung verankert und ist bestimmend für die niederländische Schulstruktur.<sup>308</sup> 1988 wurde die erste islamische Grundschule eröffnet; inzwischen bestehen über 30 islamische Grundschulen sowie einige wenige weiterführende Schulen und Bildungsinstitutionen.<sup>309</sup>

Anders als in Deutschland war die Existenz islamischer Schulen bis zu Beginn der 2000er Jahre kaum Gegenstand von Auseinandersetzungen: Meijer konstatiert diesbezüglich eine ‚lakonische‘ Haltung in der niederländischen Öffentlichkeit, da das Bestehen konfessioneller, der allgemeinen Schulgesetzgebung unterstellter Schulen insgesamt ein vertrauter Bestandteil des niederländischen Bildungssystems sei. Bis zu diesem Zeitpunkt war die Ansicht vorherrschend, Weltanschauungen ständen der Erfüllung von Lehrplan- und pädagogischen Qualitätsanforderungen nicht entgegen (vgl. Meijer 2002: 355f.). Lediglich zu Beginn der 1990er Jahre, als die Ereignisse rund um die Fatwa gegen Salman Rushdie in der niederländischen Öffentlichkeit noch präsent waren, sorgte die bereits mehrfach erwähnte ‚Luzern-Rede‘ Frits Bolkesteins auch in Bezug auf die Existenz islamischer Schulen kurzzeitig für Aufregung: In Anlehnung an Bolkesteins Äußerungen wurde bereits damals diskutiert, ob der Besuch dieser Schulen integrati-

<sup>307</sup> Eine „Islamisierung“ von Diversitäts- und Integrationsfragen“ (Übers. D.M.).

<sup>308</sup> 2003 besuchten etwa 70 Prozent aller SchülerInnen in den Niederlanden Privatschulen (vgl. Fees 2004).

<sup>309</sup> Lediglich ein sehr geringer Anteil von unter fünf Prozent der Kinder mit marokkanischem oder türkischem Hintergrund besucht eine islamische Schule (vgl. Ghadban 2003: 9).



onshemmende Wirkungen habe und mit einem an ‚westlichen Werten‘ ausgerichteten Zusammenleben unvereinbar sei. Im weiteren Verlauf der 1990er Jahre waren Berichte über islamische Schulen jedoch nur sporadisch in niederländischen Medien zu finden (vgl. Meijer 2002: 356).

Durch die Veröffentlichung des Berichtes des *Binnenlandse Veiligheidsdienst* (BVD) mit dem Titel *De democratische rechtsorde en islamitisch onderwijs*<sup>310</sup> im Februar 2002 – d.h. nur wenige Monate nach den Anschlägen des 11. September 2001 in den USA – veränderte sich diese Haltung schlagartig: Der Bericht stellte fest, dass ein Teil der islamischen Grundschulen in den Niederlanden finanzielle Unterstützung von orthodoxen, politisch-islamistischen Organisationen erhält und zudem SympathisantInnen radikaler islamistischer Organisationen wie der ägyptischen Muslimbruderschaft oder der palästinensischen Hamas in Schulverwaltungen und der Dachorganisation islamischer Grundschulen in den Niederlanden (ISBO) vertreten sind. Konkret wird ihnen islamistisch geprägte Einflussnahme auf die Angelegenheiten der Schulen sowie einschüchterndes Verhalten gegenüber Lehrenden und SchülerInnen, d.h. in einem weiteren Sinne ‚integrationsverhinderndes‘ Verhalten vorgeworfen. Dies löste eine vehemente Diskussion sowohl über die Lehr- und Lernfreiheit an islamischen Schulen aus, in der der ehemals lakonische Ton einer von Angst und Empörung geprägten Stimmung wich. Wie tiefgreifend durch diese Debatte Fundamente der niederländischen Gesellschaft im Allgemeinen und des Schulsystems im Konkreten in Frage gestellt wurde, zeigte sich im April 2002 an der Forderung des Ministers für Großstadt- und Integrationspolitik van Boxtel jegliche Art von Privatschulen gänzlich abzuschaffen (vgl. Telegraaf 2002). Dass sowohl die Intervention van Boxtels als auch die Debatte insgesamt zentral auf das Bestehen islamischer Schulen gerichtet waren, zeigte sich daran, dass der Integrationsminister als Begründung seines Vorschlages anführte, Privatschulen bremsen die Integration der dort unterrichteten SchülerInnen.

## 2.6 Pim Fortuyn, Ayaan Hirsi Ali und Theo van Gogh – ‚keine Toleranz gegenüber Intoleranz‘

‚Ik zeg wat ik denk en ik doe wat ik zeg‘<sup>311</sup> – so lautete der Wahlslogan des im Oktober 2004 zum ‚größten Niederländer aller Zeiten‘<sup>312</sup> gewählten Politikers und Soziologie-

<sup>310</sup> ‚Die demokratische Rechtsordnung und islamische Bildung‘ (Übers. D.M.)

<sup>311</sup> ‚Ich sage, was ich denke und ich tue, was ich sage‘ (Übers. D.M.).

professors Pim Fortuyn. Zunächst bis 1989 Mitglied der sozialdemokratischen *Partij van de Arbeid* (PvdA), dann der rechtsliberalen *Volkspartij voor Vrijheid en Democratie* (VVD), beschloss Fortuyn 2001 als Listenführer der neu gegründeten Partei *Leefbaar Nederland* (LN) zu den Parlamentswahlen 2002 anzutreten.

Die Kritik an der niederländischen Integrations- und Asylpolitik und insbesondere am Islam stellten zentrale Positionen dar, mit denen Pim Fortuyn in der niederländischen Öffentlichkeit für Aufregung sorgte – so z.B. mit dem 1997 veröffentlichten Buch *Tegen de islamisering van onze cultuur*<sup>313</sup>. Bereits im August 2001, also im Monat vor den Anschlägen des 11. September, sprach Fortuyn vom Islam als einer ‚außergewöhnliche[n] Bedrohung‘ des niederländischen Zusammenlebens und plädierte für einen ‚kalten Krieg‘ gegen den Islam (vgl. Fennema 2002: 5; Top 2002: 8). In einem niederlandeweit bekannt gewordenen Interview in der Zeitung *de Volkskrant* bezeichnete er den Islam Anfang 2002 als ‚achterlijke cultuur‘<sup>314</sup> (vgl. Fortuyn 2002; Fennema 2002). Mit seinen provozierenden Äußerungen zum Islam konnte Fortuyn an ein wachsendes Unbehagen der niederländischen Bevölkerung über die Bedingungen des multikulturellen Zusammenlebens anknüpfen. Unter Bezugnahme auf seine eigene Homosexualität stilisierte er sich zu einer Ikone der Meinungsfreiheit und zum Verteidiger westlicher, liberaler Werte gegen den Islam. Folgerichtig plädierte er in dem genannten Interview in *de Volkskrant* dafür, den Artikel 1 des niederländischen Grundgesetzes (Antidiskriminierungsartikel) ersatzlos aus der Verfassung zu streichen (vgl. Fortuyn 2002). Die Äußerungen zum Antidiskriminierungsgesetz führten zu seinem sofortigen Ausschluss aus der Partei *Leefbaar Nederland* (LN), woraufhin er schon am darauf folgenden Tag die *Lijst Pim Fortuyn* (LPF) gründete. Bevor er diese jedoch zu einem Wahlerfolg bei den Parlamentswahlen am 15. Mai 2002 führen konnte, fiel er am 6. Mai 2002 in Hilversum einem Mordanschlag – begangen durch einen Umweltschutzaktivisten und Tierrechtler – zum Opfer. Der unerwartete Wahlerfolg seiner Partei, die mit 26 Sitzen auf Anhieb zweitstärkste Partei im niederländischen Parlament wurde, zeugt auch posthum von der großen Popularität der Person und der Aussagen Pim Fortuyns.<sup>315</sup>

<sup>312</sup> Im Oktober 2004 in einer gleichnamigen Show des Fernsehsenders *Katholieke Radio Omroep* (KRO).

<sup>313</sup> ‚Gegen die Islamisierung unserer Kultur‘ (Übers. D.M.).

<sup>314</sup> ‚rückständige Kultur‘ (Übers. D.M.).

<sup>315</sup> Die LPF wurde in die Regierung eingebunden und erhielt u.a. die Zuständigkeit für das Ministerium für Einwanderung und Integration. Sie diskreditierte sich jedoch selbst durch bizarre Forderungen und interne Streitigkeiten, so dass Ministerpräsident Balkenende nach nur 87-tägigem Bestehen der Regierungskoalition Neuwahlen ansetzte. Die LPF verlor dabei  $\frac{2}{3}$  ihrer 26 Sitze (vgl. Böcker/Thränhardt 2003: 3).

Der Mord an dem Politiker Pim Fortuyn, der durch das offene Bekenntnis zu seiner homosexuellen Orientierung und sein Plädoyer für eine bedingungslose Meinungsfreiheit zum Symbol so genannter niederländischer Tugenden stilisiert wurde, festigte endgültig die Erkenntnis in der niederländischen Öffentlichkeit, dass ‚das Projekt‘ eines offenen, toleranten, liberalen und multikulturellen Zusammenlebens in den Niederlanden gescheitert sei. Zwar reagierten weite Teile der Öffentlichkeit und der politischen EntscheidungsträgerInnen ob dieser Erkenntnis nicht nur geschockt, sondern auch überrascht. Prins weist jedoch zu Recht darauf hin, dass die – zuvor beschriebene – seit den 1980er Jahren vorgebrachte Kritik an der niederländischen Minderheitenpolitik und dem ‚toleranten und liberalen‘ niederländischen Gesellschaftsmodell als Vorgeschichte dieser ‚Erkenntnis‘ angesehen werden muss, deren Bedeutung über lange Zeit ignoriert wurde (vgl. Prins 2000a: 12f.; Michalowski 2005).

Ayaan Hirsi Ali, muslimische Niederländerin somalischer Herkunft und zu Zeiten des Mordes an Fortuyn bereits als streitbare Kritikerin des Islam bekannt, startete ihre politische Karriere in der sozialdemokratischen PvdA, wechselte jedoch nach dem Mord an Fortuyn zur rechtsliberalen VVD, da sie dort eher einen Rahmen für ihre inhaltlich an Bolkesteins ‚Luzern-Rede‘ anknüpfende, massive und umstrittene Islamkritik sowie ihre allgemeinere Kritik an den negativen Folgen der Migration zu finden glaubte. Sie führte ihren Kampf gegen den Islam ab 2003 sowohl im niederländischen Parlament, als auch über verschiedene Veröffentlichungen und den Kurzfilm *Submission*, gedreht von Theo van Gogh, zu dem sie das Drehbuch schrieb. Nach der Ausstrahlung des Films, der die Unterdrückung von Frauen durch den Islam thematisiert, stand Ayaan Hirsi Ali mehrere Wochen lang unter Polizeischutz und flüchtete zwischenzeitlich in die USA. Zentrales Thema ihrer mit biographischen Erfahrungen begründeten Islamkritik ist die Unterdrückung und rechtliche Schlechterstellung von Frauen in muslimischen Gesellschaften. Ihre oft provokanten Formulierungen, für die sie sich ebenso wie Pim Fortuyn oder auch Theo van Gogh auf ihr Recht der freien Meinungsäußerung beruft, lassen es jedoch oftmals nicht zu, den genauen Gegenstand ihrer Kritik zu benennen: Unklar bleibt in der Regel, ob es um die gelebte Realität in muslimischen Gesellschaften im Allgemeinen geht, um deren patriarchale Struktur im Konkreten, den islamischen Fundamentalismus oder den Islam selbst. Die niederländischen Medien und Bevölkerung sind in ihrer Meinung über Hirsi Ali geteilt: Viele betrachten ihre Islamkritik als trefend und durch Hirsi Alis biografische Erfahrungen auch in ihrer Schärfe und Grund-

sätzlichkeit legitimiert (vgl. Krebbers 2002), andere dagegen betrachten ihre Aussagen als rechtspopulistisch und eine Apologetin anti-islamischer Einstellungen:

„Während ich Ayaan Hirsi Ali zunächst für eine Pionierin der Emanzipation islamischer Frauen hielt, erwies sich bald, dass sie dogmatische Ansichten mit wenig Raum für Nuancen vertrat. Ich begriff rasch, dass Ayaan Hirsi Ali Teil jenes dominanten ‚rechten‘ Diskurses über den Islam in den Niederlanden geworden war, der islamische Migranten als das Problem und als Feinde der Nation begreift. Da wurde mir klar, dass unsere Wege sich getrennt hatten.“ (Gorashi 2007: 1; vgl. auch Krebbers 2002; Gorashi 2004; de Leeuw/van Wichelen 2005; Loewenthal 2003)

Wie Necla Kelek in Deutschland erhält auch Ayaan Hirsi Ali hauptsächlich von Seiten konservativer oder gar neurechter Medien oder von Organisationen und Personen Unterstützung, die sich im Kampf für Frauenrechte engagieren (vgl. Krebbers 2002).<sup>316</sup>

Auch Theo van Gogh, Autor, Regisseur und Kolumnist für verschiedene Tages- und Wochenzeitungen, erregte die Aufmerksamkeit der niederländischen Öffentlichkeit durch provozierende islamkritische Äußerungen wie z.B. den bereits genannten und viel zitierten Neologismus ‚geitenneuker‘ (‚Ziegenficker‘).<sup>317</sup> In zahlreichen öffentlichen Äußerungen präsentierte er sich als Kämpfer gegen die so genannte *political correctness* und die, wie er kritisierte, Tendenz von VerfechterInnen eines multikulturellen Politikansatzes, die negativen Seiten des Islam zu leugnen (vgl. Hajer/Uitermark 2007: 8). Seinen größten Bekanntheitsgrad in Bezug auf die Kritik am Islam erreichte er durch die Ausstrahlung des Kurzfilms *Submission*, den er in Zusammenarbeit mit Ayaan Hirsi Ali erstellt hatte. Durch seine auf Provokation angelegten Beiträge polarisierte van Gogh die niederländische Öffentlichkeit stark: Zahlreichen AnhängerInnen standen ebenso viele GegnerInnen gegenüber, auch solche, die ihm immer wieder Todesdrohungen und Hassbriefe zukommen ließen.

Nach dem Mord an Theo van Gogh betrat schließlich Geert Wilders die politische Bühne der Niederlande: Nach seinem Ausschluss aus der Fraktion der rechts-liberalen VVD im September 2004 saß er zunächst als fraktionsloser Einzelvertreter im niederländischen Parlament. Den bisherigen Höhepunkt seiner Beliebtheit erreichte Wilders im März 2002, als ihm Meinungsforschungsinstitute im Anschluss an den Mord an Theo van Gogh und der Veröffentlichung seiner programmatischen *onafhankelijkheidsverkla-*

<sup>316</sup> Eine ausführliche Übersicht über Pressereaktionen auf Ayaan Hirsi Ali findet sich auf der Website der *Stichting Emancipatie* (vgl. Stichting emancipatie online 2003).

<sup>317</sup> In den Texten seiner persönlichen Homepage ‚De gezonde roker‘, aber auch in anderen öffentlichen Äußerungen, verwandte van Gogh meist diese Bezeichnung für MuslimInnen (vgl. Fennema 2002: 25; de Winter 2004: 1; Hajer/Uitermark 2007: 14). Hajer und Uitermark bezeichnen Theo van Gogh auch als ‚bête noir‘ der intellektuellen Elite Amsterdams (vgl. Hajer/Uitermark 2007: 1).

ring (vgl. Wilders 2005) bei einer angenommenen Wahl bereits ca. 22 Parlamentssitze bescheinigten (vgl. Partij voor de vrijheid 2005). Die von ihm gegründete *Partij voor de Vrijheid* nahm schließlich an den Parlamentswahlen im November 2006 teil und erzielte ‚aus dem Nichts‘ neun Parlamentssitze, so dass die Tageszeitung *de Volkskrant* Wilders zu einem der ‚Gewinner des Jahres 2006‘ erklärte (vgl. *de Volkskrant* 2007). Der Erfolg Wilders beruht zu einem großen Teil auf seinen populistischen, einwanderungs-, v.a. aber islamfeindlichen Positionen (vgl. Wilders 2005). Mit deutlichen – ethnopluralistischen und kulturrassistischen – Worten warnt er vor „de tsunami van islamisering“<sup>318</sup> (ten Hoove/du Pré 2006), die er als deren größtes Problem betrachtet:

„Ik ben trots op onze tolerantie, op onze cultuur, die zijn wortels vindt in de joods-christelijke en humanistische traditie. Maar als we die tolerantie willen behouden, moeten we intolerant zijn tegen de intoleranten. (...) Laten we nou de rotte appels uit de samenleving wegsnijden. Dan houden we een trotse, tolerante samenleving over.“<sup>319</sup> (ten Hoove/du Pré 2006)<sup>320</sup>

Anhand der genannten Personen Pim Fortuyn, Ayaan Hirsi Ali, Theo van Gogh und Geert Wilders und ihrer vehement islamkritischen Äußerungen, die sie mit beständigem Verweis auf ihr Recht der freien Meinungsäußerung begründeten sowie der immensen Aufmerksamkeit, die ihnen von öffentlicher Seiten entgegengebracht wurde, wird die Brisanz der Themen Islam und Multikulturalismus in den Niederlanden der 2000er Jahren greifbar.

### 2.7 Der Mord an Theo van Gogh – das Ende der Toleranz?

Der islamistisch motivierte Mord an Theo van Gogh am 2. November 2004 in Amsterdam löste eine europaweite Diskussion über das Scheitern des niederländischen Integrationsmodells aus. Die niederländische Öffentlichkeit reagierte schockiert. Mit dem ersten islamistischen Anschlag auf niederländischem Boden ist der Terror in der Wahrnehmung vieler in den Niederlanden angekommen – und er kommt ‚von innen‘: Der Täter ist Niederländer mit marokkanischem Hintergrund, geboren und aufgewachsen in Amsterdam, so dass Tat, Täter, Opfer, Motiv etc. im Kontext der niederländischen Ge-

<sup>318</sup> „dem Tsunami der Islamisierung“ (Übers. D.M.).

<sup>319</sup> „Ich bin stolz auf unsere Toleranz, auf unsere Kultur, die ihre Wurzeln in der jüdisch-christlichen und humanistischen Tradition hat. Aber wenn wir diese Toleranz behalten wollen, müssen wir gegenüber den Intoleranten intolerant sein. (...) Lasst uns nun die faulen Äpfel aus der Gesellschaft herauschneiden. Dann behalten wir eine stolze, tolerante Gesellschaft übrig.“ (Übers. D.M.)

<sup>320</sup> Im August 2007 erreichten Wilders islamfeindliche Ausfälle ihren bisherigen Höhepunkt: In einem Kommentar in der niederländischen Tageszeitung *de Volkskrant* forderte er ein Verbot des Koran in den Niederlanden und verglich die Schrift mit Hitlers *Mein Kampf* (vgl. Wilders 2007).

sellschaft zu verorten sind. Dies wollten jedoch weite Teile der niederländischen Öffentlichkeit – wie z.B. der niederländische Schriftsteller Leon de Winter (vgl. de Winter 2004) – aufgrund des niederländischen Selbstbildes als tolerantes, multikulturelles Musterland nicht wahrhaben und nahmen den Mord zum Anlass, einmal mehr die Unvereinbarkeit von Islam und ‚westlichen Werten‘ zu proklamieren (vgl. Amir-Moazami 2006: 17; van der Valk 2006):

„Als de gebeurtenissen van 11 september 2001 gezien kunnen worden als het symbool van deze botsing der culturen op het internationale niveau, kunnen we de moord op Theo van Gogh beschouwen als de specifiek Nederlandse belichaming van deze botsing“<sup>321</sup> (Gorashi 2006).

Die aufgeheizte Stimmung äußerte sich schließlich in mehr als einem Dutzend Brandanschlägen auf Moscheen, islamische Schulen und Kirchen in den folgenden Tagen<sup>322</sup> (vgl. Hajer/Uitermark 2007: 1; van der Valk 2006: 234f.). Während sich die Regierung durch Gespräche mit VertreterInnen der muslimischen Glaubengemeinschaft und Besuchen muslimischer Schulen um Deeskalation bemühte, machten Polizei und Armee am 10. November 2004 in einem beispiellosen Einsatz in Den Haag Jagd auf Mitglieder der so genannten islamistischen Hauptstadtgruppe, die angeblich mehrere Anschläge geplant hatte und der auch der Mörder Theo van Goghs zugerechnet wurde (vgl. Hajer/Uitermark 2007: 7).<sup>323</sup>

Die Debatten über die islamistische Terrorgefahr, die bereits seit den Anschlägen des 11. September 2001 in vollem Gange war, und durch Ereignisse wie die Auseinandersetzung um islamische Schulen, um die Äußerungen El-Moumnis und Fortuyns neue Nahrung erhielten, wurden nun noch einmal deutlich intensiviert. Weite Teile der Bevölkerung forderten harte Reaktionen von Seiten der Regierung und kritisierten die bisherige Integrationspolitik als zu ‚soft‘ und ‚naiv‘ (vgl. EUMC 2006: 34ff.; Hajer/Uitermark 2007: 1). Da ‚der Feind‘ nun aber im Inneren des Landes gewährt wurde, bestand der von politischer Seite proklamierte ‚Antiterrorkampf‘ in Reaktion auf diesen Mord hauptsächlich in weiteren Debatten über die bisherige, als zu liberal und tolerant wahrgenommene Integrationspolitik und ihre Mitverantwortung für die Entste-

<sup>321</sup> „Wenn die Ereignisse des 11. September 2001 als Symbol des Zusammenprallens von Zivilisationen auf internationaler Ebene gesehen werden können, können wir den Mord an van Gogh als speziell niederländische Verkörperung dieses Zusammenpralls betrachten“ (Übers. D.M.).

<sup>322</sup> Der EUMC-Report notiert 174 gewalttätige rassistische Vorfälle im November 2004, 61 Prozent dieser Vorfälle waren dezidiert anti-muslimisch; 47 Übergriffe auf Moscheen wurden im gleichen Zeitraum dokumentiert. Zudem wurden MuslimInnen in den Tagen nach dem Mord vermehrt Opfer verbaler Übergriffe, Flugblätter und Graffitis mit anti-muslimischen Parolen tauchten auf (vgl. EUMC 2006: 78).

<sup>323</sup> Hajer/Uitermark 2007 liefern einen detaillierten Überblick über die öffentlichen Reaktionen in den auf den Mord folgenden Tagen (vgl. Hajer/Uitermark 2007).

hung von so genannten Parallelgesellschaften. Beschlossene Maßnahmen zielten zum einen auf eine bessere Koordination von Geheimdienst und Sicherheitskräften in Bezug auf das Aufspüren, Anklagen und Verurteilen islamistischer Gruppen und Einzelpersonen, zum anderen wurden jedoch verschiedene verschärfende Regelungen in Bezug auf Einwanderung in die Niederlande und den Zugang zur niederländischen Staatsbürgerschaft – wie z.B. die Einführung von Sprachkursen für potenzielle EinwanderInnen bereits vor Einreise in die Niederlande, Nachzugsbeschränkungen für EhegattInnen aus den Herkunftsländern sowie stadt- und wohnungspolitische Maßnahmen – verabschiedet (vgl. van der Valk 2006: 239ff.). Schließlich wurden aber auch präventive Maßnahmen auf sozio-ökonomischer und politisch-kultureller Ebene als notwendig erachtet, um der Radikalisierung von bereits in den Niederlanden lebenden MuslimInnen entgegenzuwirken. Zum 1. Januar 2005 wurde zudem der Posten eines *Nationaal Coördinator Terrorisme Bestrijding* – einer niederländischen Variante des US-amerikanischen *Homeland Security Office* – eingeführt, der für die Umsetzung der Regierungsrichtlinien zuständig sein und umfassende Kompetenzen in Bezug auf die Terrorismusbekämpfung inne haben sollte. Insbesondere die Debatten um die Ausweitung der Befugnisse von Geheimdienst und Sicherheitskräften führten aufgrund ihrer vorhersehbaren Auswirkungen auf das Alltagsleben vieler NiederländerInnen zu empörten Reaktionen in der niederländischen Öffentlichkeit. Kritisiert wurde unter anderem, dass die beschlossenen Maßnahmen wenig transparent gemacht wurden und zudem vielfach auf eine ‚von außen‘ kommenden Bedrohung ausgerichtet waren – dass also der 11. September trotz der abweichenden Erfahrung mit dem Mord an Theo van Gogh offensichtlich weiterhin als Maßstab für die Konzeption der ‚islamistischen Gefahr‘ diene.

Durch den Mord an van Gogh forcierte sich das Umdenken der niederländischen Öffentlichkeit in Bezug auf die Funktion der Integrationspolitik fort: Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass die bisherige Integrationspolitik gescheitert sei, da sie die Entstehung von so genannten Parallelgesellschaften befördert habe, wurde Integration von nun an vorrangig im Sinne einer ‚Antiterrormaßnahme‘ konzipiert. Auch den bereits genannten ‚Warnungen‘ Paul Scheffers, Pim Fortuyns oder Ayaan Hirsi Alis, die den ‚dramatischen Zustand‘ der niederländischen multikulturellen Gesellschaft beklagten, wurde nun neue Aktualität zugesprochen. Die Folgen des Mordes an Theo van Gogh, einem vorläufigen Höhepunkt in einer langen Reihe von Ereignissen, die das Verhältnis zwischen *autochthonen* und MuslimInnen in den Niederlanden in den 2000er Jahren stark belasteten und zu einem politisch hoch brisanten Thema werden ließen, sind bisher

nicht absehbar. Festzustellen bleibt jedoch, dass das Selbstverständnis der Niederlande als tolerant, offen und liberal spätestens seit dem Mord an van Gogh stark und nachhaltig destabilisiert wurde (vgl. Riedel 2005; Gorashi 2006: 4).<sup>324</sup> Dies zeigt sich u.a. daran, dass sich die öffentlichen Debatten seitdem zum einen zentral um das Verhältnis zwischen Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit bzw. Gotteslästerung<sup>325</sup> ranken. Zum anderen resultiert aus der für notwendig erachteten Terrorabwehr eine Infragestellung des Verhältnisses von Freiheit und Sicherheit – so z.B. bei der Überlegung, flächendeckende Überwachungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum einzuführen. Hinsichtlich der ebenfalls für unabdingbar betrachteten Prävention gegen die Radikalisierung von MuslimInnen, die bereits in den Niederlanden leben, wird der sozialen Ungleichheit zwischen *autochtone* Bevölkerung und insbesondere *allochthonen* mit türkischem und marokkanischem Hintergrund seit Ende 2004 in verschiedenen von Regierungsseite in Auftrag gegebenen Studien wieder erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. van Praag 2006; Dagevos/Euwals/Gijsberts/Roodenburg 2006a).

### 3. Zusammenfassung und Fazit: Massenmediale Islamdiskurse und Islambilder im deutsch-niederländischen Vergleich

In den vorangegangenen Abschnitten wurde ein Überblick über relevante diskursive Ereignisse gegeben, die die Debatten zu den Themen Islam und MuslimInnen in deutschen und niederländischen Massenmedien im Untersuchungszeitraum dieser Arbeit prägten. Insgesamt zeigte sich dabei ein Neben- und Miteinander internationaler, in beiden Ländern rezipierter sowie länderspezifischer diskursiver Ereignisse; für beide Ereigniskategorien lässt sich sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden eine deutliche Zu-

<sup>324</sup> Angesichts einer seit Mitte der 1990er Jahre zunehmend repressiven Migrations- und Integrationspolitik, angesichts massiv gewalttätiger Reaktionen auf die Anschläge des 11. September 2001 in den USA sowie angesichts der Popularität (rechts-)populistischer IslamkritikerInnen wie Pim Fortuyn und Geert Wilders ist es jedoch zuallererst erstaunlich, dass sich dieses Selbstverständnis in der niederländischen Öffentlichkeit überhaupt bis zu diesem Zeitpunkt halten konnte – eine Anbindung an die migrations- und integrationspolitische Wirklichkeit bestand bereits seit dem Beginn der 2000er Jahre nicht mehr: „Taten wie die rituelle Ermordung des Filmers und Polemikers Theo van Gogh haben die merkwürdige Eigenschaft, nicht nur jedes Denken zu lähmen – sie löschen auch die Zeit vor dem Mord aus. Als wäre vor dem 2. November nichts gewesen: keine rabiante Verschärfung der Integrationspolitik, keine Abschiebelager für langjährige Flüchtlinge, keine rassistische Hetze durch Politiker wie Pim Fortuyn und die populistischen Medien, keine Gewalttaten gegen MuslimInnen nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in New York, keine Übergriffe der Polizei. Verdrängt auch der Versuch von Justizminister Piet Hein Donner, die Bürgerrechte von MuslimInnen auszusetzen, die Entsendung von holländischen Truppen in den Irak, vor allem aber: die schleichende Radikalisierung eines Teils der muslimischen Jugend.“ (vgl. Fahrni 2004: o.S.)

<sup>325</sup> Nach den §147 und 147a WvS des niederländischen Grundgesetz stehen Gotteslästerung sowie nach Art. 137d auch der Aufruf zu Hass und Gewalt unter Strafe (vgl. overheid.nl 2007).



nahme der Ereignisdichte gegen Ende des Untersuchungszeitraumes, d.h. in den 2000er Jahren feststellen. Die folgende vergleichende Betrachtung wird nun darauf ausgerichtet sein, im ersten Teil ländervergleichend zu resümieren, inwiefern Ähnlichkeiten und Unterschiede in den diskursiven Entwicklungen zum Themenbereich Islam und MuslimInnen zu verzeichnen sind. Abschließend werden im zweiten Teil die Merkmale, die dem Islam in den Massenmedien beider Länder zugeschrieben werden, im Sinne zentraler Islambilder benannt.

Die rezipierten internationalen Ereignisse ähneln sich zunächst sehr: Sowohl die Geschehnisse im zeitlichen Umfeld der Islamischen Revolution im Iran (1979), wie auch die so genannte ‚Rushdie-Affäre‘ (1989), der Golfkrieg zu Beginn der 1990er Jahre, der Aufstieg der FIS in Algerien sowie der dort einsetzende Bürgerkrieg, die Kriege in verschiedenen Teilen Ex-Jugoslawiens sowie – als Ereignis von herausragender Bedeutung und Wirkmächtigkeit – die Anschläge des 11. September 2001 in den USA werden in den Massenmedien beider Länder thematisiert. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass die massenmediale Aufnahme internationaler Ereignisse immer vor dem Hintergrund länderspezifischer Diskurskonstellationen verläuft. Sie steht in einem wechselseitigen Beeinflussungsverhältnis mit bestehenden Diskursen in beiden Ländern, so dass gleiche Ereignisse infolgedessen länderspezifisch unterschiedlich thematisiert werden und sich auswirken können. So kann beispielsweise die so genannte Islamische Revolution im Iran in Deutschland als diskursiv einschneidendes Ereignis bezeichnet werden, da sie die ‚Islamisierung‘ türkischer MigrantInnen, d.h. die erstmalige Wahrnehmung von in Deutschland lebenden MigrantInnen türkischen Hintergrunds *als MuslimInnen*, zur Folge hatte. Anders als in den Niederlanden ist daher in engem zeitlichem Zusammenhang mit den Ereignissen im Iran mit der ‚ersten Integrationsdebatte‘ um 1980 (Kühn-Memorandum; MuslimInnen zugeschriebene ‚mangelnde Integrationsfähigkeit und -willigkeit‘) ein erster diskursiver Höhepunkt in der Thematisierung des Islam in Deutschland zu verzeichnen. Eine in Bezug auf die qualitative Entwicklung der Diskurse ähnlich einschneidende Wirkung in den Niederlanden kann der so genannten ‚Rushdie-Affäre‘ zugeschrieben werden: In deutlich stärkerem Maße als in Deutschland führten die im Februar 1989 gegen Salman Rushdie ausgesprochene Fatwa und die Reaktionen von MuslimInnen und politischen EntscheidungsträgerInnen in den Niederlanden zu einer qualitativen Veränderung des dortigen Islambildes. Erste Anzeichen eines allmählichen Wandels hin zur Wahrnehmung von MigrantInnen aus muslimischen Län-

dern *als MuslimInnen* vollzog sich in den Niederlanden bereits im Zuge der Entwicklung einer dezidierten Minderheitenpolitik zu Beginn der 1980er Jahre.<sup>326</sup>

Auch der Bosnien-Krieg zählt zu den internationalen Ereignissen, denen in niederländischen Massenmedien im Kontext des Themas Islam eine höhere Aufmerksamkeit zukam: Da niederländische Soldaten als Teil der internationalen UN-Schutztruppe direkt in die Geschehnisse rund um das so genannte Massaker von Srebrenica (1995) involviert waren, bestand in den Niederlanden nicht nur im Verlauf des Krieges, sondern vor allem 2002, anlässlich der Bekanntgabe der Untersuchungsergebnisse zur Rolle der niederländischen Blauhelme in Srebrenica, ein hohes mediales Interesse am Bosnienkrieg. Da das ‚Niederländische Institut für Kriegsdokumentation‘ eine deutlich anti-muslimische Einstellung der niederländischen Soldaten zum Zeitpunkt ihres Einsatzes in Bosnien feststellte, wurden die Ereignisse 2002 stark im Zusammenhang mit inner-niederländischen politischen Begebenheiten der 2000er Jahre thematisiert.

Herausragende mediale Beachtung im Bereich dieser internationalen Ereignisse erfuhren in beiden Ländern die Anschläge des 11. September 2001 in den USA. Vor dem Hintergrund der jeweils zum Zeitpunkt der Anschläge bestehenden inländischen Diskurse jedoch sind auch in der Rezeption dieses Ereignisses bzw. seinen Folgewirkungen in Bezug auf die Wahrnehmung von Islam und MuslimInnen Unterschiede zwischen Deutschland und den Niederlanden festzustellen. In Deutschland fiel die Nachricht über die Anschläge in den USA in eine Zeit der diskursiven Beruhigung im Bereich der Migrations- und Integrationspolitik; auch der Islam und MuslimInnen standen im Verlauf des Jahres 2001 zunächst nicht im Zentrum der medialen Aufmerksamkeit. Dies änderte sich jedoch schlagartig mit den Anschlägen und mit dem Verdacht der Beteiligung von Muslimen, die zu Studienzwecken in Deutschland gelebt hatten. Ab diesem Zeitpunkt standen der so genannte ‚Krieg gegen den Terror‘ insbesondere in Afghanistan und auf inländischer Ebene MuslimInnen und muslimische Organisationen im Mittelpunkt aufgeregter Debatten. Auffällig ist deren sofortige ‚sicherheitspolitische Wende‘. In Deutschland lebende MuslimInnen und damit der Islam im Allgemeinen gerieten plötzlich unter Generalverdacht; die unbedingte Notwendigkeit des Aufspürens und Abwehrens jeglicher islamistischer Bestrebungen bestimmte mit einem Schlag weite Teile der öffentlichen Meinung und des politischen Handelns. Da jedoch im Zuge der Debatten um ein Zuwanderungsgesetz in Deutschland auch in integrationspolitischer

---

<sup>326</sup> Ein Einfluss der Ereignisse im Iran auf diese Entwicklung ist sicher nicht auszuschließen, wird jedoch in der Literatur nicht bestätigt.

Hinsicht progressivere Stimmen Gewicht erlangen konnten, bildeten differenzierende, um Aufklärung bemühte Äußerungen – z.B. hinsichtlich der Abgrenzung zwischen Islam und Islamismus – nach den Anschlägen des 11. September 2001 schnell ein relativierendes Gegengewicht zu der undifferenzierten Verknüpfung von Islam bzw. MuslimInnen und ‚innerer Sicherheit‘. Trotz dieser Gegenstimmen sind nach 2001 islamfeindliche Bevölkerungseinstellungen in Deutschland weit verbreitet und werden Islam und MuslimInnen insgesamt von den Massenmedien in stärkerem Maße als zuvor mit Bedrohung, Gewalt und Fanatismus assoziiert. Leibold und Kühnl sowie Heitmeyer stellen im Rahmen des Langzeitsurveys zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit jedoch interessanterweise fest, dass zwischen 2003 und 2005 zwar keine zunehmende Ablehnung *gegenüber MuslimInnen*, sehr wohl jedoch eine deutliche Zunahme einer *kulturellen Abwertung des Islam*‘ zu verzeichnen ist (vgl. Leibold/Kühnel/Heitmeyer 2006: 4). Diese interessante Differenzierung wird im Rahmen der Analyse feministischer Islamdiskurse im zeitlichen Umfeld der Anschläge des 11. September 2001 zu berücksichtigen sein.

Ganz anders stellt sich die Situation in den Niederlanden dar: Bereits seit Beginn der 2000er Jahre war eine deutliche Zunahme der Ereignisdichte in Bezug auf den Islam zu verzeichnen, aufgrund derer sich die Debatten um Islam und MuslimInnen zu einem zentralen Problemfeld der gesellschaftspolitischen und -analytischen Auseinandersetzungen entwickelten. Die integrationspolitisch seit Mitte der 1990er Jahre zunehmend repressivere Linie wurde weiter verfolgt, während die Frage nach der (Un-)Vereinbarkeit von Islam und so genannten westlichen Werten Gegenstand hoch emotionalisierter Debatten war. Mitten in dieser Phase der grundlegenden Infragestellung der bisherigen Migrations- und Integrationspolitik und damit auch des niederländischen Selbstverständnisses traf die Nachricht von den Anschlägen des 11. September 2001 in den Niederlanden ein (vgl. Phalet/ter Wal 2004a: 78ff.).<sup>327</sup> Anders als in Deutschland wurden in den Niederlanden also *bereits bestehende* Debatten verstärkt und erhielten eine neue – ebenfalls sicherheitsorientierte – Wendung. Was den medialen Umgang mit dem Islam betrifft ging diese Entwicklung eher mit quantitativen als – wie in Deutschland – mit qualitativen Veränderungen einher.

---

<sup>327</sup> Indem bereits bestehende, aktuelle Debatten und der migrations- und integrationspolitische Hintergrund berücksichtigt werden, wird auch die Vehemenz und die Gewalttätigkeit der Reaktionen (zahlreiche Anschläge auf islamische und christliche Einrichtungen) auf die Anschläge des 11. September 2001 eher nachvollziehbar.

Der Blick auf die Entwicklungen länderspezifischer Diskursstränge zeigt zum einen insbesondere für die 1980er und 1990er Jahre eine in Bezug auf die zeitliche Dimension ähnliche Konjunktur islambezogener Ereignisse und Debatten: Während die so genannte erste Integrationsdebatte in Deutschland gegen Ende der 1970er und zu Beginn der 1980er Jahre bereits mit Bezug auf EinwanderInnen türkischen Hintergrunds – noch nicht mit Bezug auf den Islam – und deren angenommene ‚Integrationsfähigkeit und -willigkeit‘ geführt wurde, wandte sich die öffentliche Aufmerksamkeit im Zuge des Zusammenbruchs der kommunistischen Staaten gegen Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre zunächst eher in Richtung von Asylsuchenden und AussiedlerInnen. Mit dem Golfkrieg 1991 tauchte der Islam zunehmend auf der innenpolitischen Agenda auf: Der ‚weltpolitischen Bedrohung durch den Islam‘ wurde in Beiträgen von ‚ExpertInnen‘ wie Peter Scholl-Latour und Gerhard Konzelmann sogleich eine inländische Dimension zugesprochen, indem vor ‚der Unterwanderung‘ der deutschen Gesellschaft durch islamische bzw. islamistische Netzwerke und Organisationen gewarnt wurde. Kritische medienanalytische Untersuchungen von Anfang der 1990er Jahre verweisen darauf, dass zahlreiche der Beiträge zum Golfkrieg die Konstruktion eines ‚Feindbildes Islam‘ beförderten.

Für die Niederlande lässt sich in zeitlicher Hinsicht etwa ein ähnlicher konjunktureller Verlauf ausmachen: Die ersten kritischen Debatten zur Migrations- und Integrationspolitik gegen Ende der 1970er Jahre wurden ebenso wie in Deutschland noch nicht explizit mit einem Bezug auf den Islam geführt. Dies änderte sich grundlegend mit der ‚Rushdie-Affäre‘, d.h. bereits gegen Ende der 1980er und nicht erst, wie in Deutschland, zu Beginn der 1990er Jahre. Sowohl die Ereignisse um die Fatwa gegen Salman Rushdie als auch der Golfkrieg 1991 erhielten in der massenmedialen Bearbeitung eine klare innerniederländische Dimension: Debatten um die mangelnde Integration muslimischer MigrantInnen, um ihren schlechten sozio-ökonomischen Status, ihren Bildungsrückstand und hohe Kriminalitätsraten, trugen Anfang der 1990er Jahre zu einer zunehmend negativeren Ausprägung des Islambildes in den Niederlanden bei. Angeregt durch die wegweisende ‚Luzern-Rede‘ Frits Bolkesteins weitete sich die islamkritische Debatte in den Niederlanden anders als in Deutschland zu Beginn der 1990er Jahre jedoch noch aus und führte – als so genannte *Minderhedendebat* – zu einer erstmaligen grundsätzlichen Infragestellung der Vereinbarkeit von Islam und so genannten westlichen Werten. Ab 1997 zeichnete sich in Deutschland eine allmähliche Verdichtung von Ereignissen und Debatten ab: Die Auseinandersetzungen um das Kopftuch, die anhand des Falls der

Lehrerin Fereshta Ludin geführt wurden, erregten 1997 Aufmerksamkeit und brachte den Islam bzw. ‚die Bedrohung durch den islamistischen Fundamentalismus‘ wieder stärker in die massenmediale Diskussion. Dennoch und trotz des integrationspolitisch einschneidenden Ereignisses der Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes zum 1. Januar 2000 war der Umgang der Massenmedien mit den Themen Islam und MuslimInnen in Deutschland gegen Ende der 1990er Jahre weitgehend von Sachlichkeit und Entdramatisierung geprägt.

Die Niederlande waren Ende der 1990er Jahre zunächst durch eine Phase der migrations- und integrationspolitischen Umorientierung geprägt, die insbesondere auf die Verschärfung aufenthaltsrechtlicher Bestimmungen und auf die Erhöhung von Einbürgerungshürden abzielte. Obwohl diese Revisionsmaßnahmen auf der Analyse einer ‚mangelnden Integration‘ – insbesondere von MuslimInnen – basierten, standen deren muslimische Glaubenszugehörigkeit und damit der Islam insgesamt eher im Hintergrund und bildeten keinen Anlass für emotionalisierte Debatten. Dies änderte sich zu Beginn des Jahres 2000 mit der Intensivierung der Debatten um ‚das Scheitern des multikulturellen Zusammenlebens‘. Anders als in deutschen Massenmedien standen Debatten rund um das Tragen des Kopftuchs überraschenderweise deutlich weniger im Mittelpunkt von abgrenzenden Selbstverständnisdiskursen der niederländischen Mehrheitsgesellschaft und wurden v.a. – wie es der Tradition einer Verhandlungsdemokratie entspricht – vielfach in Gesprächen und Verhandlungen, weniger jedoch über gerichtliche Entscheidungen geregelt.<sup>328</sup> Dies kann als Auswirkung des Zusammenspiels der spezifischen, ehemals minderheitenorientierten integrationspolitischen Konzepte, der ehemals versäulten niederländischen Gesellschaftsstruktur und einer starken Antidiskriminierungsgesetzgebung begriffen werden. Ein Kopftuchverbot wird in den Niederlanden bisher – trotz eines gegenteiligen Votums des niederländischen Parlaments 2004 – zum einen mit dem Verweis auf die Religionsfreiheit und zum anderen aus geschlechterbezogenen Gleichheitserwägungen abgelehnt, da ein Verbot den Ausschluss von bedeckten Frauen aus bestimmten Berufen zur Folge haben würde (vgl. EMN 2006: 18f.).

---

<sup>328</sup> Im Mai 2001 wurde der *Commissie Gelijke Behandeling*, einer unterhalb der gerichtlichen Ebene angesiedelte staatliche Antidiskriminierungsstelle, der Fall einer Gerichtsschreiberin vorgelegt, die ihr Kopftuch im Gerichtssaal tragen wollte. Der Fall wurde in den Medien kontrovers, aber wenig emotional diskutiert. Die Kommission sprach der Einwanderin mit türkischem Hintergrund schließlich das Recht zu, ihren Beruf mit Kopftuch auszuführen (vgl. Phaet/ter Wal 2004a: 51ff.). Seit Juni 2003 liegt zudem eine Handreichung des Bildungsministeriums zum Tragen von Kopftüchern in der Schule vor. Darin wird festgelegt, dass in konfessionellen Schulen im Gegensatz zu öffentlichen Schulen ein Verbot des Kopftuchtragens möglich sei (vgl. NRC Handelsblad 2003).

Im Verlauf der 2000er Jahre war in Deutschland eine Verdichtung islambezogener Diskursereignisse zu verzeichnen: Dies zeigte sich u.a. am Beispiel der Gerichtsurteile in den Auseinandersetzungen um das Kopftuch und um das ‚Schächten‘ sowie insbesondere anhand sicherheitspolitisch motivierter Gesetzesänderungen, die sich meist explizit auf islamistische Bestrebungen und Organisationen bezogen. In den Niederlanden wurden die Debatten um den Islam in den 2000er Jahren auf einem deutlich intensiveren und emotionalisierteren Niveau geführt und gingen mit einer ebenfalls deutlich höheren Ereignisdichte einher. Die Ermordung Theo van Goghs im November 2004 und die darauf folgenden dramatischen Debatten um das ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘, die sich zentral um die Stellung von Islam und MuslimInnen im niederländischen Gesellschaftsgefüge rankten, stellten schließlich den bisherigen Höhepunkt der ereignisreichen 2000er Jahre in den Niederlanden dar. Zwar gab es auch in Deutschland in der zeitlichen Folge der Ereignisse im Nachbarland Niederlande und der weltweit erhöhten Konfliktdichte ähnliche Diskussionen um das ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘, da jedoch die Konfliktdichte in Deutschland selbst im Verlauf der 2000er Jahre weniger hoch war als in den Niederlanden, beruhten diese Debatten überwiegend auf einer Rezeption ‚externer‘ (d.h. in anderen Ländern stattfindender), statt ‚interner‘ (in Deutschland stattfindender) Ereignisse und wurden daher in Deutschland insgesamt weniger emotionalisiert und dramatisiert geführt. Zu differenzieren ist jedoch zwischen der meist bemüht sachlichen Berichterstattung der Massenmedien und den Einstellungen breiter Bevölkerungsschichten, deren Islambild zunehmend negativere Züge annahm, wie die Untersuchungen der ForscherInnengruppe um Wilhelm Heitmeyer ergaben. Mit dem Mord an Hatun Sürücü im Februar 2005, den sich anschließenden Diskussionen um so genannte Zwangsehen und Ehrenmorde und zudem den Interventionen Necla Keleks jedoch war schließlich zum Ende des Untersuchungszeitraumes dieser Arbeit nochmals eine diskursive Hochphase bezüglich des Umgangs mit dem Thema Islam zu verzeichnen.

Insgesamt lässt sich zunächst feststellen, dass sich die Phasen, in denen den Themen Islam und MuslimInnen in Massenmedien verstärkt Aufmerksamkeit gewidmet wird, in Deutschland und den Niederlanden zeitlich ähneln. Jedoch sind diese Phasen in den Niederlanden ausgedehnter – sie beginnen früher und enden später – und z.T. durch andere thematische Schwerpunktsetzungen geprägt. Vor dem Hintergrund des skizzierten Diskursverlaufes in den Niederlanden werden nun auch die Intensität und die Grund-

sätzlichkeit nachvollziehbar, mit der seit einigen Jahren um das Selbstverständnis der niederländischen Gesellschaft, um neue Konzepte für die Gestaltung des pluralistischen Zusammenlebens, gerungen wird: Zwar zeigten sich weite Teile der Öffentlichkeit sowohl in den Niederlanden als auch in anderen Ländern überrascht über den hohen emotionalen Gehalt islambezogener Auseinandersetzungen in den 2000er Jahren. Anhand der Debattenentwicklungen lässt sich jedoch ersehen, dass diese Ereignisse keinen völligen Umschwung in der öffentlichen Meinung bedeuten, sondern vielmehr als Weiterentwicklung bereits angelegter Haltungen – einer Gegenbewegung zum Selbstverständnis der toleranten und offenen Niederlande – verstanden werden können.

Im Ländervergleich verweist der diskursive Verlauf in den Niederlanden zum einen auf ein breiter angelegtes Meinungsspektrum in Bezug auf den Islam in massenmedialen Debatten. Zum anderen lässt sich aus den beobachteten Debatten eine deutlichere Polarisierung der öffentlichen Meinung in den Niederlanden herauslesen: Diese besteht zwischen einer kulturellrelativistischen Haltung einerseits, die sicherlich sowohl auf die noch immer wirkmächtige gesellschaftliche Verfasstheit der Niederlande als ‚versäultes System‘ als auch auf die langjährige Praxis der integrationspolitischen Orientierung an der kulturellen Identität so genannter ethnischer Minderheiten zurückzuführen ist. Andererseits ist eine universalistisch-leitkulturell, als ‚Neuer Realismus‘ bezeichnete, explizit islamfeindlichen Haltung zu verzeichnen, die durch herausragende Personen wie Pim Fortuyn und Ayaan Hirsi Ali auch auf der offiziellen politischen Bühne repräsentiert ist. In Deutschland erscheint das massenmediale Positionsspektrum in Bezug auf den Islam dagegen schmaler. Zwar sind auch hier die beiden genannten grundsätzlichen Orientierungen (kulturellrelativistisch und universalistisch-leitkulturell) vorzufinden, erstere wird jedoch weniger pointiert formuliert und ist im gesamten deutschen Diskursgeschehen schwächer vertreten, während eine universalistische Orientierung vor allem in wirtschaftlichen oder/und geopolitischen Krisenzeiten eine dominante Stellung in Diskursen über den Islam und MuslimInnen in Deutschland einnimmt.

Trotz in der thematischen Fokussierung und dem zeitlichen Verlauf durchaus unterschiedlicher Diskursverläufe in Deutschland und den Niederlanden sind doch ähnliche Wahrnehmungen des Islam, d.h. ähnliche *Islambilder* in beiden Ländern zu verzeichnen: Im ganz überwiegenden Teil der massenmedial vermittelten Diskursereignisse in beiden Ländern erscheint der Islam als *bedrohliches Phänomen* und wird mit Gewaltförmigkeit, vielfach auch mit Terrorismus assoziiert. Im deutschen Diskurs resultiert

diese ‚Bedrohung‘ vorrangig aus der Rezeption ‚äußerer‘, weltpolitischer Ereignisse, die zudem den Islam als *politisches Phänomen* in massenmedialen Debatten etablierten. Als diskursiver Kristallisationspunkt dieser Wahrnehmung des Islamismus – bzw. des Islam, da die Differenzierung zwischen beiden oft ausbleibt – können für den deutschen Kontext die Anschläge des 11. September 2001 in den USA bezeichnet werden.

Auch in niederländischen Massenmedien findet sich die Verknüpfung des Themas Islam mit Gewalt und Bedrohlichkeit: Ausgelöst durch die so genannte Rushdie-Affäre und den Zweiten Golfkrieg 1991 wird die Wahrnehmung des Islam als gewaltförmiges Phänomen jedoch schnell zu einem ‚innerniederländischen‘ Thema. Obwohl verschiedene weltpolitische Ereignisse im Verlauf der 1990er Jahre in niederländischen Massenmedien rezipiert wurden, bildete doch die Anwesenheit von MuslimInnen in den Niederlanden selbst den Kristallisationspunkt der Islamwahrnehmung als bedrohlich-different. Insbesondere in den 2000er Jahren ist schließlich in den Niederlanden eine Ereignisdichte im Inland zu verzeichnen, die die ‚islamische Bedrohung‘ „auf Hautnähe“ (Link 1994: 83) annähert, wie Link treffend formuliert.

Zu einem deutlich früheren Zeitpunkt als in Deutschland fokussieren massenmediale Islambilder in den Niederlanden auf das Kriterium der ‚*kulturellen Differenz*‘: Bereits seit dem Beginn der 1990er Jahre<sup>329</sup> und deutlich verstärkt zu Beginn der 2000er Jahre wird der Islam als Bedrohung des multikulturellen, toleranten Zusammenlebens wahrgenommen und fungiert als Inbegriff des Rückständigen und – aufgrund der zugeschriebenen Modernitätsfeindlichkeit – moralisch Unterlegenen. Den verbindenden Kristallisationspunkt für die Wahrnehmung des Islam und von MuslimInnen als Bedrohung ‚niederländischer Werte‘ sowie als ‚kulturell different‘ stellt der Mord an dem niederländischen Regisseur Theo van Gogh dar. Neben Pim Fortuyn und Ayaan Hirsi Ali verkörperte Van Gogh in herausragender Weise eine auf die Verteidigung von Meinungsfreiheit, Toleranz und ‚Werten der Aufklärung‘ basierende, assimilatorische, rechtspopulistische Kritik am Islam in den Niederlanden. Das Diskursmuster des ‚Neuen Realismus‘ – in den Niederlanden deutlich früher verbreitet, mit größerer Bedeutung in massenmedialen und politischen Debatten ausgestattet als in Deutschland<sup>330</sup> und zudem

<sup>329</sup> Gorashi merkt an, dass bereits seit Ende der 1970er Jahre in den Niederlanden eine ‚culturalisierungsringstendens‘ der bestimmende Faktor der Minderheitenpolitik gewesen sei und diese bis heute nicht an Bedeutung verloren habe (vgl. Gorashi 2006: 9). Obwohl dem grundsätzlich zuzustimmen ist, bleibt anzumerken, dass eine Fokussierung auf den Islam und auf MuslimInnen als Inbegriff des als kulturell Differenten erst seit Anfang der 1990er Jahren festzustellen ist.

<sup>330</sup> In Deutschland hat sich der ‚Neue Realismus‘ bisher nicht zu einem dominierenden Diskursmuster entwickelt. Gleichwohl sind immer wieder Anklänge dessen zu vernehmen: So z.B. in den Äußerungen Ralf Giordanos im Kontext der Auseinandersetzungen um die bereits genannte Moschee in Köln,



oftmals mit dem Verweis auf Frauenrechte als Bestandteile der zu verteidigenden Aufklärung versehen – stellt in seiner Funktionsweise und seiner inhaltlichen Ausrichtung eine der besonders interessanten Entwicklungen im niederländischen massenmedialen Diskurs dar. Es kommt einem diskursiven Kondensat gleich, in dem sich die Abwertung und Ausgrenzung des Islam und im Wechselspiel damit die aufwertende Selbstkonstitution der niederländischen Gesellschaft verdichten.

In Deutschland dagegen war zwar bereits seit dem Beginn der 1980er Jahre (Erste Integrationsdebatte) das Bild der ‚allzufremden‘, rückständigen ‚türkischen Kultur‘ vorhanden. Das Bild des Islam als ‚kulturell different‘ entwickelte sich jedoch erst allmählich im Verlauf der 1990er Jahre und wurde erst in den 2000er Jahren, mit dem Einsetzen der so genannten Leitkulturdebatte, zu einem der bestimmenden Aspekte massenmedialer Islamdiskurse. Auch in Deutschland kann der Mord an van Gogh – also wiederum ein ‚äußeres‘ Ereignis – als Kristallisationspunkt der Debatten um den ‚bedrohlich-differenten‘ Islam begriffen werden, der eine bis heute nicht abgeschlossene Auseinandersetzung um die Position des Islam und von MuslimInnen im Rahmen des deutschen staatlichen Gefüges und damit zusammenhängend um das Selbstverständnis des Einwanderungs- bzw. ‚Integrationslandes‘ Deutschland auslöste.<sup>331</sup>

In beiden Untersuchungsländern kommt der *Strukturkategorie Geschlecht* eine zentrale Bedeutung für massenmediale Konstruktionen des Islam als ‚kulturell different‘ zu: Durch den Verweis auf hierarchisch strukturierte und gegenüber Frauen repressive Geschlechterverhältnisse, die dem Islam immanent zu sein scheinen, konturieren sich die bereits genannten Zuschreibungen der ‚kulturellen Differenz‘, der Rückständigkeit und Modernitätsfeindlichkeit, der moralischen Unterlegenheit und auch der Bedrohlichkeit – denn ein so konstruierter Islam bedroht die Emanzipation der westlichen Frau. Die große Rolle, die die Strukturkategorie Geschlecht in massenmedialen Diskursen zum Thema Islam spielt, ist zum Beispiel im medialen Umgang mit so genannten Ehrenmorden

---

die z.B. von Christian Geyer (FAZ) mit folgenden Worten und in bester ‚neu-realistischer‘ Manier verteidigt wurden: „Ich will mir das Recht, A zu sagen, nicht mit den Zusatzbemerkungen B und C erstreiten müssen. Schluß mit dem Reden im Alibi-Modus! Ich will sie nicht mehr sehen, die Burkas!“ (Geyer 2007). Auch Udo Ulfkotte, ein ehemaliger FAZ-Redakteur, der die Gründung einer islamkritischen Partei in Deutschland anvisiert, ‚argumentiert‘ im Sinne des ‚Neuen Realismus‘, wenn er in Bezug auf die zunehmende Islamkritik in Deutschland konstatiert: „Die Menschen haben kein Ventil. Die haben etwas im Bauch, ein Unwohlsein und die Politik greift das nicht auf.“ (Ulfkotte, zitiert nach Geisler 2007)

<sup>331</sup> Dass diese Debatte nicht abgeschlossen ist, manifestiert sich täglich in deutschen Massenmedien: Als jüngste Stichworte seien hier beispielsweise die Auseinandersetzungen um die Moscheebauten in Köln-Ehrenfeld und Frankfurt-Hausen, die programmatischen Debatten der CDU/CSU, im Rahmen derer Deutschland als ‚Integrationsland‘ bezeichnet wird, und die durch die am 4. September 2007 vereitelten Terroranschläge ausgelösten Diskussionen genannt.

und Zwangsehen, in der Vehemenz von ‚Kopftuch-Debatten‘, aber auch im Zuge der Legitimation von Kriegen wie dem Afghanistan-Krieg (2001) ersichtlich: Scheinbar feministische Argumente, verwendet von PolitikerInnen und JournalistInnen, die jenseits der Problematisierung des Islam in der Regel nicht durch feministisches Engagement auffallen, dienen der Stabilisierung des emanzipierten, aufgeklärten Selbstbildes und der Konstruktion eines ausgrenzenden Islambildes (vgl. Klaus/Kassel 2005; Kassel 2004; Marx 2002).

Positive Islambilder, so zeigte der Überblick über massenmediale Diskurse in Deutschland und den Niederlanden, zählen nicht zum hegemonialen, kollektiv verankerten Bilderreservoir. Nichtsdestotrotz finden sich zahlreiche Stimmen, die massenmediale Diskurse in beiden Ländern mit einer differenzierten Darstellung des Islam bereichern.<sup>332</sup> Es dürfte nicht zuletzt sowohl den ‚Gesetzen‘ massenmedialer Berichterstattung als auch der größeren Eingängigkeit klischeehafter Bilder zuzuschreiben sein, dass positive oder zumindest differenziert ausgestaltete Islambilder in deutschen und niederländischen Massenmedien noch nicht verbreiteter sind.

Mit dieser ländervergleichenden Skizze massenmedialer Islamdiskurse soll der erste Teil der vorliegenden Arbeit abgeschlossen werden. Zusammen mit den dargelegten historisch-theoretischen sowie migrations- und integrationspolitischen Kontexten wurde eine Interpretationsfolie erarbeitet, vor deren Hintergrund die Ergebnisse der Analyse gelesen und eingeordnet werden können. Mit dem nun folgenden Kapitel beginnt der zweite, empirische Teil der vorliegenden Arbeit, der die analytische Rekonstruktion feministischer Islamdiskurse zum Ziel hat. Zunächst jedoch ist das folgende Kapitel der Darlegung und Begründung des methodischen Vorgehens sowie der Charakterisierung und Verortung der feministischen Zeitschriften gewidmet.

---

<sup>332</sup> Zusätzlich zu den zahlreichen JournalistInnen, die sich differenziert zum Thema Islam äußern, bezieht sich das oben Gesagte insbesondere auf AutorInnen, die mit kritischen Betrachtungen zu massenmedialen Islamdiskursen in Massenmedien präsent sind (vgl. Seidel 2003; Prins 2000b; Şenocak 2004; Gaserow 2007a; Amirpur 2004a; Amirpur 2004b; Kermani 2003).

## V Methodik und empirisches Material

Mit dem nun folgenden Kapitel wendet sich die vorliegende Arbeit der empirischen Analyse dieser Diskurse zu: Im folgenden ersten Abschnitt werden die gewählten methodischen Instrumentarien expliziert und daran anschließend – die Forderung eines diskursanalytischen Ansatzes nach der Verortung des empirischen Materials ernst nehmend – die zu untersuchenden Zeitschriften charakterisiert.

### 1. Methodik

Im Rahmen der einleitenden Anmerkungen zur Anlage dieser Arbeit und zu der Forschungsperspektive, die sie einnimmt, zeigte sich, dass sie in verschiedener Hinsicht eine kritische – d.h. selbstreflexive, hegemoniekritische, ent-homogenisierende und ent-essenzialisierende – Zielsetzung verfolgt. Dem Vorhaben, dies mit Hilfe eines diskurstheoretisch inspirierten, diskursanalytischen Vorgehens umsetzen zu wollen, droht zunächst theoretische und/oder methodologische Inkonsistenz. Um dem zuvor zu kommen, soll die diskurstheoretische Fundierung der Methodik – und dabei insbesondere die Herleitung eines kritischen diskursanalytischen Ansatzes – begründet und transparent gemacht werden (siehe Abschnitt 1.1). Der darauf folgende Abschnitt (1.2) befasst sich daran anschließend mit der Begründung und Beschreibung des konkreten – zweischrittigen – methodischen Vorgehens, mit Hilfe dessen die anvisierte kontextsensible Analyse feministischer Islamdiskurse durchgeführt werden soll.

#### 1.1 Diskurstheoretischer Hintergrund<sup>333</sup>

Ausgangspunkt zahlreicher diskurstheoretischer Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften bilden die Arbeiten des Philosophen und Historikers Michel Foucault.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> Auf die Habermassche Diskursethik und Ansätze, die den dort etablierten Diskursbegriff (etwa: rationale Argumentationsprozesse) aufnehmen, wird im Folgenden nicht eingegangen. Auch die eher (sozio-)linguistisch fundierte, im englischsprachigen Raum entwickelte *Discourse Analysis* (etwa: Gesprächs- und Konversationsanalyse) ist nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit (vgl. Fairclough 2001; Fairclough/Wodak 1997).

<sup>334</sup> Auch wenn Michel Foucault hier als grundlegender Diskurstheoretiker zu nennen ist, wird an dieser Stelle keine ausführliche Rezeption seiner Arbeiten vorgenommen. Um die Auslegung seiner zahlreichen und überaus komplexen Veröffentlichungen und Äußerungen in Bezug auf Diskurs(theorie) ran-

Beeinflusst von Heidegger, Nietzsche, Marx und Freud untersuchte er gesellschaftliche Machtstrukturen und die Beziehungen zwischen Macht und Individuum. Als von (Post-)Strukturalismus und Postmoderne beeinflusster Theoretiker<sup>335</sup> lehnt er die Vorstellung transzendentaler, Wahrheit begründender Instanzen sowie natürlicher Gesetzmäßigkeiten und anthropologischer Konstanten ab und fasst Phänomene und Bedeutungen als diskursive Effekte. Diskurse sind nach Foucault zu verstehen als wirklichkeitskonstituierende und in historisch-sozialen Kontexten verortete Ensembles sozialer Praktiken, die sich in gesellschaftlichen Institutionen, Texten, kollektiven und individuellen Verhaltensweisen materialisieren und als Dispositive verfestigen (vgl. Foucault 1978: 119f.). Diskurse erzeugen Wirklichkeit und sind daher keinesfalls als schlichte Widerspiegelung einer präexistenten Wirklichkeit aufzufassen, sondern sind Ausdruck und Konstitutionsbedingung des Sozialen zugleich (vgl. Bublitz 1999: 25; Keller 2001: 127).<sup>336</sup> Entgegen oft geäußerter Vorwürfe impliziert ein solches Diskursverständnis nach Foucault nicht die Leugnung der Realität bestimmter Erscheinungen, sondern sein Anliegen ist es zu zeigen, „dass etwas wirklich in der Welt Vorhandenes in einem gegebenen Augenblick das Ziel sozialer Regulierung war“ (Foucault 1996: 179). Keller beschreibt Diskurse konkretisierend als „(...) in unterschiedlichen Graden institutionalisierte themen-, disziplin-, bereichs- oder ebenenspezifische Bedeutungsarrangements, die in spezifischen Sets von Praktiken produziert, reproduziert und auch transformiert werden. Dabei handelt es sich um im jeweiligen Kontext situierte, sowohl inhaltlich wie (deutungs- und handlungs)praktisch strukturierte kollektive Unternehmungen der Wissensproduktion, die Welt- bzw. Wirklichkeitsordnungen (symbolische Sinnwelten) er-

---

ken sich inzwischen unzählige methodologische Arbeiten. Rainer Diaz-Bone bietet im Rahmen einer Sammelrezension einen Überblick über Neuerscheinungen im Feld der an Foucault angelehnten Diskursanalyse (vgl. Diaz-Bone 2003). Vor allem die Art und Weise der eventuellen Operationalisierbarkeit seiner Darlegungen ist immer wieder Gegenstand von Auseinandersetzungen (vgl. Diaz-Bone 2006; Diaz-Bone 1999). In der vorliegenden Arbeit wird auf die Thesen und Begrifflichkeiten Foucaults lediglich soweit eingegangen, wie diese für die Erschließung der Methodologie und die anschließende Erarbeitung des methodischen Vorgehens zielführend ist.

<sup>335</sup> Schobert bemerkt zur Frage der ‚Bezeichnung‘ Foucaults treffend: „Die zahlreichen Versuche, durch Etikettierung Foucaults der Irritation Herr zu werden, führten zu einer endlos scheinenden Liste: Strukturalist, Neostukturalist, Poststrukturalist, Relativist, Partikularist, Peripherist, Postmoderner, Nietzscheaner, Heideggerianer, Neokonservativer, Jungkonservativer, Anarchist, Nihilist, Gaullist, Terrorist ...“ (vgl. Schobert 1998: o.S.).

<sup>336</sup> Ein solches Verständnis würde die Präexistenz der ‚Wirklichkeit‘, die dann ihrerseits Diskurse formt und bestimmt, implizieren und die Bedeutung der Dinge nicht als Zuschreibungen begreifen, sondern metaphysisch in diesen Dingen selbst verorten. Ein eher abbildtheoretisches Verständnis von Diskursen findet sich beispielsweise in den Arbeiten von Ruth Wodak, Franz Januschek und Bernd Matouschek, deren diskursanalytisches Ziel die Bestimmung des Verhältnisses von Diskurs (dem ‚Berichteten‘) und Wirklichkeit (‚den tatsächlichen Ereignissen‘) ist (vgl. Jäger 1996: 38). Ein kurzer Überblick über verschiedene Diskursbegriffe und davon ausgehende Forschungsschwerpunkte findet sich bei Keller (vgl. Keller 2001: 128).

zeugen, verbreiten, reproduzieren oder transformieren. Diskurse existieren als relativ dauerhafte und regelhafte, d.h. zeitlich und sozial strukturierte Strukturierung von Prozessen der Bedeutungszuschreibung.“ (Keller 2001: 129)<sup>337</sup> Ein solches Verständnis von Diskurs ist für die vorliegende Arbeit insofern weiterführend als es die historische Dimension von Diskursen, d.h. die Geschichtlichkeit ihrer Regelhaftigkeit, integriert (vgl. Jäger 1999: 22; Lemke 1997: 45).

Diskurse stehen in einer komplexen Wechselbeziehung zu Macht, die hier, in Anlehnung an Foucault, als ein kapillares, die Gesellschaft als Ganzes durchziehendes, produktives und relationales Netzwerk verstanden wird: „[D]ie Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ (Foucault 1977: 114)<sup>338</sup>

Aus der Foucaultschen Konzeption von Macht als einem vielfältigen und beweglichen Feld von Kräfteverhältnissen resultiert ein Verständnis von Diskursen und damit auch von ‚Wahrheit‘ als umkämpfte Felder: Foucault bezeichnet Diskurse in diesem Sinne gleichzeitig als *Machtinstrumente* und *-effekte*, durch die der Bereich dessen, was als ‚wahr‘ erscheint, bestimmt wird (vgl. auch Bublitz 1999: 25). Gesellschaftliche Wirklichkeit, Wissen bzw. ‚Wahrheit‘ werden damit als diskursiv vermittelt aufgefasst:

„Was jeweils als ‚Wahrheit‘ gilt, ist ja nichts anderes als ein diskursiver Effekt. Wahrheit ist demnach nicht irgendwie diskurs-extern vorgegeben, sondern sie wird jeweils erst historisch-diskursiv erzeugt.“ (Jäger 1999: 129; Hervorhebung i.O.)

Da jedoch Diskurse „nicht für sich selbst [sprechen]“ (Keller 2001: 133) stellt sich davon ausgehend die Frage nach dem Verhältnis von Subjekt bzw. AkteurIn und Diskurs. Anknüpfend an ein poststrukturalistisches Subjektverständnis sind Subjekte insofern nicht souverän und autonom, als dass sie nicht in der Lage sind, Diskurse – die ihnen

---

<sup>337</sup> Damit ist die Abgrenzung von einer zweiten Richtung der Diskursforschung (der formalen Diskursanalyse) impliziert, die die historischen und semantischen Aspekte sprachlichen Materials außer acht lässt, sich also lediglich auf die *Form* sprachlicher Äußerungen, nicht jedoch auf den Zusammenhang zwischen dieser und dem Inhalt von Äußerungen sowie ihrem Äußerungskontext konzentriert (vgl. Jäger 1996: 19). Mit der kurzen Definition Jägers geht ebenfalls die Abgrenzung vom Begriff des Diskurses als Alltagssprachlichem Modewort zur Bezeichnung von Text/Rede einher (vgl. Jäger 1999: 120).

<sup>338</sup> Im Bemühen um Differenzierung beschreibt Foucault Macht als „die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen die Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ (Foucault 1977: 113f.)

strukturell vorgelagert sind – in Form, Inhalt oder Verlauf frei zu gestalten. Diskurse vollständig als Produkte intentionaler Handlungen von agierenden Subjekten zu verstehen, greift also zu kurz (vgl. Keller 2001: 134; Bublitz 1999: 24). Ebenso wenig jedoch sind Subjekte in ihrem Denken und Handeln vollständig durch Diskurse determiniert:

„Als aktiv Handelnde und Wahrnehmende sind sie Repräsentanten diskursiver Kreuzungen, stehen in einem komplexen Verhältnis von Ermöglichung und Begrenzung. Daraus erhalten Diskurse ihre Dynamik.“ (Keller 2001: 134)

Diskurse sind dann zu verstehen als soziale Gebilde, in die die Individuen in vielfältiger Art und Weise verstrickt sind (vgl. Jäger 1999: 148).<sup>339</sup> Margret Jäger stellt dazu zusammenfassend fest, dass ein Diskurs „[...] einerseits historisch von den Subjekten konstituiert und tradiert wird und andererseits zugleich die Subjekte konstituiert. Ohne die am Diskurs Beteiligten gibt es keinen Diskurs und ohne den Diskurs wären die Beteiligten keine Subjekte“ (Jäger 1996: 39). Subjekten steht folglich für ihre Beteiligung an Diskursen als AkteurInnen im ‚Kampf‘ um das, was als wahr und sagbar gelten kann, ein begrenzter Bewegungsspielraum zu Verfügung, den sie interessebezogen, strategisch und taktisch nutzen können, um sich auf der Basis ihrer bereits diskursiv konstituierten Positionierung im Diskurs zu (re-)positionieren (vgl. Keller 2001: 134).<sup>340</sup> Das hier skizzierte Verhältnis zwischen Diskurs, Wahrheit und Subjekt/AkteurIn wird für den zweiten empirischen Analyseschritt dieser Arbeit, die *frame*-Analyse, von Bedeutung sein.

Den auf die Operationalisierbarkeit einer diskurstheoretischen Perspektive abzielenden Arbeiten des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung (DISS) kommt das Verdienst zu, die innere Struktur von Diskursen weitergehend zu beschreiben. Danach lässt sich der gesamte Diskurs einer Gesellschaft analytisch in thematisch voneinander

<sup>339</sup> Die Art und Weise der Verstrickung ist abhängig von der jeweiligen Diskursposition der Individuen: Diese bezeichnet den Ort, von dem aus sich der/die Einzelne am Diskurs beteiligt und stellt das „Resultat der Verstricktheiten in diverse Diskurse [dar], denen das Individuum ausgesetzt war“ (Jäger, M. 1996: 47). Damit bestimmt die Diskursposition auch den mehr oder weniger großen Einfluss, den Individuen auf Diskurse und Diskursverläufe nehmen können (vgl. Jäger 1996: 41; Jäger 1999: 130). Während Margret Jäger in ihrer Dissertation die Diskursposition ihrer InterviewpartnerInnen systematisch zu berücksichtigen sucht und als Analysekategorie integriert (vgl. Jäger 1996: 47f. bzw. 153ff.), wird in der vorliegenden Arbeit auf eine solche systematische Berücksichtigung der Diskurspositionen z.B. der AutorInnen von Artikeln in feministischen Zeitschriften verzichtet und nur kurz auf meine eigene Diskursposition verwiesen (siehe Abschnitt Forschungsperspektive).

<sup>340</sup> Margret Jäger begreift die Diskursanalyse darauf aufbauend als „Voraussetzung dafür, bewußt verändernd (...) auf die Gestaltung von Wirklichkeit einwirken zu können“ (Jäger 1996: 40). Dies scheint zu stark formuliert, läuft ein solches Verständnis des Verhältnisses von Diskurs und Subjekt doch Gefahr, die Vorstellung eines autonomen Subjektes zu reifizieren. Eine kritische Bewertung der (politischen) Möglichkeiten und Grenzen einer Diskursanalyse ist zwar für eine sich kritisch verstehende Sozialwissenschaft von Interesse, jedoch nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

unterschiedene Diskursstränge aufteilen, die auf verschiedenen Diskursebenen, d.h. sozialen Orten, von denen aus gesprochen wird (z.B. Wissenschaft, Politik, Medien, Alltag), (re-)produziert werden und sich wechselseitig beeinflussen (vgl. Jäger 1999: 162f.). Diskursstränge bestehen wiederum aus einzelnen thematischen Elementen (Texten oder Textteilen), den Diskursfragmenten (vgl. Jäger 1999: 117 bzw. 158; Jäger 1996: 42f.). Die verschiedenen existierenden Diskurse oder Diskursstränge sind eng miteinander verflochten, überschneiden und beeinflussen sich gegenseitig und bilden das o.g. gesamtgesellschaftliche ‚diskursive Gewimmel‘ (vgl. Jäger 1999: 117). Diejenigen diskursiven Elemente, mit Hilfe derer sich einzelne (Spezial-)Diskurse miteinander verschränken, werden als Interdiskurs bezeichnet (vgl. Jäger 1996: 24). Ein tragender Bestandteil dieses Interdiskurses sind in der Konzeption des DISS die bereits erwähnten Kollektivsymbole, die aus gesellschaftsspezifischen, kollektiv verankerten und tradierten kulturellen Stereotypen (Bilder, Metaphern etc.) bestehen (vgl. Link 1998; Link 1994; Link 1982 sowie Jäger 1996: 24ff.).

Diskurse oder Diskursstränge können sich zu diskursiven Ereignissen, zu einem breit entfalteten Diskurs über ein gesellschaftliches Ereignis verdichten (vgl. Jäger 1999: 132 bzw. 162). Siegfried Jäger weist an dieser Stelle darauf hin, dass sich reales und diskursives Ereignis weder im Umfang noch in der Bedeutung entsprechen müssen (vgl. Jäger 1999: 132).<sup>341</sup> In Abgrenzung zu einem abbildtheoretischen Verständnis von Diskursen werden diese hier vielmehr als mit einem ‚Eigenleben‘ und eigenständigen Wirkungen ausgestattet, d.h. „als vollgültige Materialitäten ersten Grades unter anderen“ (Link 1992: 40), aufgefasst (vgl. auch Jäger 1996: 35; Jäger 1999: 125 bzw. 144f.).<sup>342</sup> Vermittelt über tätige Subjekte, denen Diskurse als „Applikations-Vorlagen bzw. Applikations-Vorgaben für individuelle und kollektive Subjektivitätsbildung“ (Link 1992: 40) sowie individuelles und gesellschaftliches Handeln (vgl. Jäger 1996: 31) dienen, (re-)produzieren Diskurse Realität und haben dadurch Machtwirkung (vgl. Jäger 1996: 31f.; Jäger 1999: 146ff.). Als Beispiele für die vielfältigen Machteffekte von Diskursen können zum einen die Wirkungen des Mediendiskurses, zum anderen die des Systems der Kollektivsymbole genannt werden. Dieses stellt durch die Logik und Plausibilität seiner Bildhaftigkeit ein Interpretations- und Deutungsraster für gesellschaftliche Wirklichkeit

---

<sup>341</sup> Siehe zum Verständnis von Diskursereignissen, das für die vorliegende Arbeit grundlegend ist, auch die einführenden Anmerkungen zu Kapitel IV.

<sup>342</sup> Dieses Verständnis von Diskurs als eigener Materialität ermöglicht auch eine Abgrenzung von klassischen ideologiekritischen Denkansätzen: Diese konzipieren Diskurse als verzerrte Wirklichkeitssicht oder Ideologie, deren Entlarvung in Abgrenzung von der ‚wirklichen Wirklichkeit‘ möglich erscheint (vgl. Jäger 1999: 146).

bereit und legt dadurch bestimmte Handlungsmöglichkeiten nahe bzw. etabliert bestimmte Aussagen als ‚sagbar‘, andere wiederum als ‚nicht-sagbar‘ (vgl. Jäger/Jäger 1993: 1; Jäger 1996: 32 bzw. 37; Jäger 1999: 141).

Ausgehend von diesem theoretischen Hintergrund ist es das paradox erscheinende Ziel einer diskursanalytischen Perspektive, die Konstitutionsbedingungen des Sichtbaren sichtbar zu machen und herauszuarbeiten, wie als selbstverständlich Wahrgenommenes Selbstverständlichkeit erlangen konnte. Die Objekte eines solchen analytischen Vorgehens erscheinen folglich als Ergebnis der Analyse und gehen ihr nicht voraus: In einem ersten Schritt impliziert ein solches Vorgehen die ‚Zerstörung historischer Evidenzen‘ (vgl. Bublitz 1999: 31), also die Infragestellung von als universell gültig angenommenen Begriffen, Denkschemata, Gegenständen und Identitäten, sowie in einem zweiten Schritt ihre Rekonstruktion als Effekte historisch-sozialer Praktiken, die diese Begriffe, Denkschemata, Gegenstände und Identitäten als selbstverständliche hervorgebracht haben (vgl. Bublitz 1999: 31f.). Damit wird deutlich, dass eine diskurstheoretische Forschungsperspektive die Aufhebung einer klaren Trennung zwischen Theorie und Methode impliziert:

„Diskursanalyse ist daher nicht als von der Theorie abgelöste Methode denkbar; also nicht nur methodisches Instrumentarium, sondern immer schon Teil dessen, was sie analysiert, und zugleich analysierendes Medium.“ (Bublitz 1999: 28)

Was bedeutet dies nun aber für ein konkretes forschungspraktisches Vorgehen? Seit einigen Jahren haben Versuche Hochkonjunktur, aus den vielfältigen Darlegungen Foucaults – die er selbst als ‚Werkzeugkiste‘<sup>343</sup> begriff – Ideen und Konzepte konkreter Forschungspraxis zu entlehnen.<sup>344</sup> Verbleiben sie nicht auf einer diskurstheoretischen Ebene oder verfolgen einen rein empirischen Weg, der auf eine ausgewiesene Methodologie verzichtet, sehen sich an Foucault angelehnte Arbeiten jedoch immer vor der

<sup>343</sup> „Alle meine Bücher (...) sind kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute (...) diese oder jene (...) Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtsysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen (...) – nun gut, um so besser.“ (Foucault 1976: 53)

<sup>344</sup> Die Unterschiedlichkeit der Interpretationen verweist darauf, dass sich Foucaults Arbeiten einer Vereinheitlichung verweigern und daher in ihrer Offenheit einer ‚disziplinierenden‘ Lesart gegenüber versperren. „Foucaults Werk kollidiert mit unseren Rezeptionsgewohnheiten: Es macht das Spiel der Kritik, des Aufweisens immanenter Widersprüche und Unvereinbarkeiten, leicht. Aber Foucault drehte Anhängern wie Gegnern doch immer eine Nase und brach in schallendes Gelächter aus: ‚Nein, nein, ich bin nicht da, wo ihr mich vermutet, sondern ich stehe hier, von wo aus ich euch lachend ansehe‘, schrieb er übermütig in seinem weitgehend staubtrockenen Buch ‚Archäologie des Wissens‘“ (vgl. Schobert 1998).



Schwierigkeit, (diskurs-)theoretischen Anspruch und methodische Umsetzung konsistent zu verbinden. Die handhabbare Operationalisierung einer an Foucault angelehnten diskurstheoretischen Perspektive bleibt eine Herausforderung (vgl. Diaz-Bone 2003).

Herausragenden – weil viel zitierten – Stellenwert haben in der deutschen Wissenschaftslandschaft sicherlich die im Kontext des bereits erwähnten Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialwissenschaften (DISS) entwickelten Arbeiten, die sich überwiegend der von Siegfried und Margarete Jäger sowie Jürgen Link entwickelten ‚Kritischen Diskursanalyse‘ bedienen: Diese strebt die Analyse aktueller (meist Medien-)Diskurse und ihrer Machtwirkungen sowie das Sichtbarmachen ihrer sprachlichen und ikonographischen Wirkungsmittel an (vgl. Jäger 1999: 127). Sie will Diskurse bzw. ihre Verschränkungen transparent machen und so zur Sensibilisierung der am Diskurs beteiligten und in ihn verstrickten Subjekte beitragen (vgl. Jäger 1992: 18; Jäger 1996: 40). Sprach- und Gesellschaftsanalyse gehen dabei Hand in Hand, da die analysierten Texte als Fragmente gesellschaftlicher, historisch-sozialer Realität aufgefasst und auch als solche analysiert werden (vgl. Jäger 1992: 19). Die Attraktivität dieses Ansatzes besteht u.a. in seiner ausdifferenzierten forschungspraktischen Operationalisierung,<sup>345</sup> er beinhaltet jedoch auch einige problematische Aspekte: So kann dem Ansatz vorgeworfen werden, er verzichte aufgrund des Strebens nach der Handhabbarkeit<sup>346</sup> auf eine ausführliche Rezeption und Integration der von Foucault formulierten diskurstheoretischen Grundlagen, was sich z.B. daran zeigt, dass Siegfried Jägers Konzeption einer kritischen Diskursanalyse handlungstheoretische Ergänzungen (vgl. Jäger 1999: 78ff.) beigefügt werden. In Verbindung mit dem Verständnis Jägers von Text als ‚Produkt menschlicher Tätigkeit‘ (vgl. Jäger 1999: 226) deutet dies darauf hin, dass Jäger sich nicht vollständig von der Vorstellung eines autonom und selbstinitiativ handelnden Subjektes lösen kann. Zudem bemerkt er, „dass sich die Wirklichkeit nicht auf die Existenz von Diskursen reduzieren ließe, sondern nur, dass Wirklichkeit nach Maßgabe der Diskurse gestaltet wird“ (Jäger 1999: 147), so dass er in Bezug auf die Verhältnisse von Diskurs und Subjekt sowie Diskurs und Wirklichkeit nicht in letzter Konsequenz das foucaultsche, post-strukturalistisch inspirierte Denken teilt. Diese Verkürzung ist zwar auffällig – aber vielleicht repräsentiert sie genau den Umgang mit seinen Arbeiten, den Foucault sich selbst wünschte, als er dazu riet, seine Schriften, Theorien und methodischen Vorschlä-

<sup>345</sup> Vgl. z.B. die ausführliche Anleitung zum diskursanalytischen Vorgehen in Jäger 1999: 175ff.

<sup>346</sup> So ‚gesteht‘ Siegfried Jäger in einem Interview: „Zugleich muss ich zugeben: Mein Interesse an der Diskurstheorie, so stark es ist, ist nicht in erster Linie theoretischer Natur: Mir geht es um eine möglichst stringente (plausible) Basis für die Entwicklung und Verfeinerung der Diskursanalyse als angewandte Diskurstheorie.“ (vgl. Diaz-Bone 2006, Absatz 45, Anm. i.O.)

ge als eine Art ‚Werkzeugkiste‘ aufzufassen, deren Inhalt sich ForscherInnen möglichst kreativ bedienen sollten?

Ein viel diskutierter und kritizierter Aspekt des DISS-Ansatzes verbirgt sich zudem bereits in der Bezeichnung als ‚Kritische Diskursanalyse‘: Vor dem Hintergrund der foucaultschen Ablehnung universeller ‚Wahrheiten‘ stellt sich die Frage nach dem Stand- oder Ausgangspunkt einer als ‚kritisch‘ bezeichneten diskursanalytischen Forschung sowie nach den Kriterien und der Begründung der ihr zugrunde liegenden kritischen Haltung. Dies ist auch für die vorliegende Arbeit relevant, die, wie im Zuge der einleitenden Bemerkungen zur Forschungsperspektive deutlich wurde, in verschiedener Hinsicht eine kritische Zielsetzung verfolgt.

In Auseinandersetzung mit diesbezüglichen Vorwürfen der theoretischen Inkonsistenz definiert Jäger zunächst in Anlehnung an ein Konzept Foucaults ‚Kritik‘ bzw. ‚kritische Haltung‘ als ‚Tugend im Allgemeinen‘ und Ethos (vgl. Foucault 1992: 9). Im Zuge seiner Überlegungen zur Begründung einer ‚kritischen Haltung‘ kommt er zu dem (vorläufigen) Schluss, der Maßstab für die Beurteilung der mit Hilfe diskursanalytischen Vorgehens herausgearbeiteten ‚Wirklichkeit‘ könne „nur ein ethisch-moralischer sein; er lautet: Ist das, was getan wird bzw. ‚geschieht‘, sind die eingefahrenen Normen und Gültigkeiten, auf die sich die hegemonialen Klassen in den jeweiligen Gesellschaften als geradezu absolute Wahrheiten so gern berufen, der Existenz, des Daseins der Menschen und eines jeden einzelnen Menschen auf diesem Globus dienlich oder nicht?“ (vgl. Jäger 1999: 227f.). Soll eine solche kritische Haltung jedoch nicht zur ‚Standpunktkritik‘ werden – die nach Jäger einem an Foucault angelehnten Ansatz widersprechen würde –, muss ihr die Ablehnung der ‚einen‘, universellen Moral und im Gegenzug eine gesellschaftsspezifische und gesellschaftsimmanente Konzeption von Moral als Grundlage kritischer Diskursanalyse zugrunde liegen (vgl. Jäger 1999: 229f.). Auf das direkt daran anschließende Problem einer solchen Konzeption, dass eine rein gesellschaftsimmanente Moral bzw. eine ebensolche Kritik sich dem Vorwurf eines moralischen Relativismus aussetzen müsste, findet Jäger keine abschließende und zufriedenstellende Antwort: Er beschließt seine Überlegungen zur genauen Definition einer ‚kritischen Diskursanalyse‘ damit, dass sie sich des Bildes des ‚allgemeinen (universellen) Menschen‘ als Fluchtpunkt ihrer kritischen Haltung und als Hintergrundfolie gesellschaftsimmanenter Moralvorstellungen bedienen müsse. Ihre Aufgabe sei es, „die zu erwartenden ideologisch-diskursiven Kämpfe (...) abzumildern, indem sie die Relativität der unterschiedlichen Konstrukte der Welterklärung aufweist, auf dieser Grundlage

ein Modell toleranter Kritik und Auseinandersetzung entwickelt und jeweilige Gültigkeiten und Normalitäten hinterfragt, problematisiert und kritisiert. Dazu gehört auch die Analyse der jeweiligen Akzeptanzbedingungen, die die betreffenden Gültigkeiten stabilisieren“ (vgl. Jäger 1999: 232). Damit verbleibt Jäger letztlich dabei, jegliche Diskursanalyse aufgrund ihrer grundsätzlichen Zielsetzung, aufzuzeigen, „mit Hilfe welcher Implikate, welcher Kollektivsymbole, welcher Argumentationsstrategien etc. welche Inhalte in wessen Interesse im Diskurs verwendet werden“ (vgl. Jäger 1999: 223), per se als ‚kritisch‘ zu bezeichnen; die Bezugnahme auf ‚den allgemeinen, universellen Menschen‘ als Fluchtpunkt der Kritik bleibt zudem kryptisch und erscheint forschungspraktisch schwer umsetzbar.

Die Suchbewegungen, die Jäger vollführen muss, um eine mit foucaultschen Grundgedanken vereinbare Begründung für eine Haltung der Kritik zu finden, von der aus sich Diskursanalyse mit ‚kritischer Haltung‘ betreiben ließe, bzw. seine Erfolglosigkeit in dieser Suche resultieren u.a. daraus, dass er jegliche ideologiekritische Bezugnahme kategorisch ablehnt.<sup>347</sup> Andreas Hirsland und Werner Schneider (vgl. Hirsland/Schneider 2001) kommt dagegen das Verdienst zu, das Verhältnis zwischen Ideologiekritik und Diskursanalyse einer grundlegenden Reflexion zu unterziehen und, ohne die Bezugnahme auf Foucault aufzugeben, zu einer versöhnlichen Reformulierung dieses Verhältnisses im Sinne einer ‚ideologie-kritischen‘ Diskursanalyse zu finden.<sup>348</sup>

Kernstück ihrer Überlegungen ist die Reformulierung des Begriffes des Ideologischen in Anlehnung an die Arbeiten von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe: Sie begreifen ‚das Ideologische‘ als eine ‚Tendenz jeden Diskurses‘, als ein Versuch, „die zwangsläufig partikulare Perspektive jeder Diskursformation mit dem (hegemonialen) Anspruch zu versehen, einen totalisierenden und universalisierenden Sinnhorizont aufzuspannen,

<sup>347</sup> Im Interview mit Rainer Diaz-Bone grenzt sich Jäger wie folgt von ideologiekritischen diskursanalytischen Ansätzen, die er am Beispiel der insbesondere von Norman Fairclough vertretenen *Critical Discourse Analysis* skizziert, ab: „Vertreter der CDA berufen sich zwar auch nicht explizit auf eine ‚Wahrheit‘. Doch sie rekonstruieren Diskurse, zeigen in Anspielungen, Metaphern und Präsuppositionen hausierende Diskriminierungen auf, kritisieren aber vor allem ‚von Außen‘, also gleichsam aus einer Perspektive, die sich letztendlich auf ‚Richtigkeit‘ und ‚Wahrheit‘ stützt (...) Gleichwohl scheint mir hier eine gewisse ‚ideologiekritische Befangenheit‘ vorzuliegen“ (vgl. Diaz-Bone 2006, Absatz 38, Hervorhebungen i.O.).

<sup>348</sup> Nach Hall lehnt Foucault den Begriff der Ideologie zugunsten desjenigen des Diskurses ab: „Als Grund hierfür gibt Foucault an, daß die Ideologie auf der Unterscheidung zwischen wahren (Wissenschaft) und falschen (Ideologie) Aussagen über die Welt und auf der Annahme basiert, daß Tatsachen uns helfen, zwischen wahren und falschen Aussagen zu entscheiden. Aber nach Foucault sind Aussagen über die soziale, politische oder moralische Welt selten einfach wahr oder falsch; und ‚die Tatsachen‘ ermöglichen uns nicht, definitiv über ihre Wahrheit oder Falschheit zu entscheiden, zum Teil, weil ‚Tatsachen‘ auf unterschiedliche Weisen konstruiert werden können. Diese Sprechweise selbst, die wir zur Beschreibung der sogenannten Tatsachen benutzen, greift in den Prozeß ein, der endgültig über das, was wahr oder falsch ist, entscheiden soll.“ (Hall 1994: 151f.)

eine Darstellung der Welt zu liefern, wie sie vorgeblich ‚wirklich‘ so und nicht anders ist“ (Hirsland/Schneider 2001: 392). Die Einheit eines Diskurses resultiert dann aus einem Akt der Grenzziehung, in dem ein definiertes ‚Außen‘ der für den Diskurs relevanten Bedeutungen erzeugt wird, d.h. durch die diskursive Herstellung einer antagonistischen Beziehung zu etwas anderem. Durch die ‚partielle Sinnfixierung‘ dieser Bedeutungen wird einer vorherrschenden diskursiven Ordnung der Anschein von Dauerhaftigkeit verliehen, indem sie sie – einschließlich der durch sie konstituierten Identitäten – als ‚natürlich‘, als immer schon so gegeben erscheinen lässt. Der politische Charakter einer jeglichen Sinnfixierung<sup>349</sup> wird dadurch negiert (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 390ff.). Eine Kritik dieser als Ideologie bezeichneten vorherrschenden diskursiven Ordnung – eine ‚ideologie-kritische Diskursanalyse‘ – bezieht sich entsprechend auf die Untersuchung der diskursiven Herstellung impliziter Vorannahmen, Überzeugungen und Praktiken, die die Grundlagen der Reproduktion der ‚objektiven Wirklichkeit‘ bilden (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 393ff.). ‚Ideologie‘ wird dabei schließlich nicht in klassisch marxistischem Sinn als Verzerrung einer präexistenten ‚Wirklichkeit‘ begriffen, sondern als auf partieller Sinnfixierung beruhende, partikularistische Sicht auf die ‚Wirklichkeit‘, die sich mit hegemonialisierenden, universalistischen Ansprüchen umgibt und ihre prinzipielle Kontingenz nicht zu erkennen gibt (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 394f.). Ein so verstandenes Konzept von ‚Ideologie‘ stellt sich nach Hirsland/Schneider für eine diskursanalytische Forschungspraxis als weiterführend dar, da es „den erkenntnis- und herrschaftskritischen Blick auf die in den Diskursen enthaltenen impliziten Theorien und Annahmen über die ‚wahre Wirklichkeit‘, die Durchdringung des Alltäglichen mit diesen Vorstellungen sowie die darauf bezogene Produktion von Subjektpositionen [schärft].“ (Hirsland/Schneider 2001: 394; Anm. i.O.)

Ohne sich wie Jäger mit der Suche nach einem konkreten Referenzpunkt für eine ‚kritische Diskursanalyse‘ befassen zu müssen, gelingt es Hirsland und Schneider mit Hilfe der Reformulierung des Verhältnisses von Diskursanalyse und Ideologie(kritik), theoretisch-methodologische Prämissen einer ‚ideologie-kritischen‘ Diskursanalyse zu nen-

---

<sup>349</sup> Ernesto Laclau und Chantal Mouffe begreifen Bedeutungen prinzipiell als kontingent; eine mehr oder weniger stabile, partielle und fiktive Sinnfixierung ist für die diskursive Herstellung von Bedeutungen und damit für die Konstruktion des Sozialen überhaupt notwendig. Die entstehende diskursive Ordnung ist nach Laclau und Mouffe immer als politisch zu verstehen, da sie aufgrund einer Entscheidung für oder gegen bestimmte Ordnungsmöglichkeiten zu Stande kommt (vgl. Laclau/Mouffe 1995: 183ff.; Stäheli 1999: 151ff.). „Die jeweils vorhandene Ordnung – als Machteffekt vergangener Entscheidungen – verdeckt wegen der sie tragenden Sinnfixierungen ihre historische Kontingenz, weswegen sich hier ein präkonstruierter, scheinbar unverrückbarer Horizont der Bedeutung und des Handelns aufspannt, der im Handeln beständig rekursiv bestätigt wird.“ (Hirsland/Schneider 2001: 388ff.)

nen, die auch für die in dieser Arbeit durchgeführte Untersuchung maßgeblich sein werden:

- An zentraler Stelle steht zunächst die Forderung nach der *Kontextualisierung* und *Historisierung* des untersuchten Materials: Diskurse über den Islam und MuslimInnen in Deutschland und den Niederlanden werden mit Hirsland/Schneider als „historisch kontingente, aber (infolge ihrer Durchsetzung immer schon) hegemoniale Artikulationen von bestimmten Interessen und Bedürfnissen (...) [verstanden], über die Identitäten konstruiert werden. Weil diese nur über die Konstruktion eines jeweiligen ‚Außen‘ zu verstehen sind, das unausgesprochen im Inneren des jeweiligen Diskurses [(sic!) Anm. D.M.] operiert, erfordert Diskursanalyse, nicht nur den einzelnen empirischen (Spezial-)Diskurs zu rekonstruieren, der ihren konkreten Forschungsgegenstand darstellt, sondern diesen in seine historischen und politischen, in Gegendiskursen oder anderen Diskursformationen aufscheinenden Kontexte zu setzen“ (Hirsland/Schneider 2001: 395). Dem wird in dieser Arbeit dadurch Rechnung getragen, dass das empirische Untersuchungsmaterial, der Diskurs feministischer Zeitschriften zum Thema Islam und MuslimInnen, vor dem Hintergrund theoretischer Annahmen über die Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚islamischen Anderen‘ und vor dem Hintergrund migrations- und integrationspolitischer Kontexte in den beiden Untersuchungsländern gelesen wird.
- Die Anlage der vorliegenden Studie, in deren Rahmen ein Spezialdiskurs vor dem Hintergrund des Interdiskurses betrachtet wird, nimmt zudem eine weitere Forderung Hirslands und Schneiders auf: Die der *Kritik durch Kontrastierung*. Aus dem bisher Gesagten folgt, dass Diskurse nicht ‚die Welt an sich‘ abbilden, sondern eine bestimmte imaginäre – ‚ideologische‘ – Vorstellung der Welt (re-)produzieren und praktisch umsetzen. Auch wenn diese Vorstellung aus diskurstheoretischer Perspektive nicht als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ zu bezeichnen ist, kann sie doch durch die Kontrastierung mit anderen Diskursen bzw. aus der Perspektive anderer Diskurse hinterfragt werden (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 396). Um dieser Forderung nachzukommen, verfolgt die vorliegende Arbeit ein ländervergleichendes Vorgehen und kontrastiert feministische mit massenmedialen Diskursen in beiden Untersuchungsländern.
- Für den weiteren Fortgang dieser Arbeit ebenfalls bedeutend ist die von Hirsland und Schneider geäußerte Forderung nach der *Offenlegung der Latenz* (vgl.

Hirsland/Schneider 2001: 395): Die Eingebundenheit der untersuchten Diskurse und die in ihnen enthaltenen Verweise auf die Kontexte, die sie aktualisieren, bleiben oft explizit ungenannt und liegen den untersuchten Diskursfragmenten als latente Bedeutungsdimension zu Grunde. Aufgabe einer ‚ideologie-kritischen Diskursanalyse‘ ist es, diese latenten Bezüge offen zu legen (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 395). Dies begründete die Entscheidung für ein *frame*-analytisches Vorgehen.

Die bisherigen Ausführungen implizieren jedoch entgegen häufiger Annahmen noch kein konkretes methodisches Vorgehen. Nach Keller lässt sich ein derartiger diskurstheoretisch begründeter Ansatz vielmehr als ‚organisierende (...) Perspektive‘ verstehen, die verschiedene, im Rahmen des interpretativen Paradigmas verortete Methoden der Datenerhebung und Auswertung heranziehen und nutzen kann (vgl. Keller 2001: 136). Maßgeblich für die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte methodische Herangehensweise sind dabei immer das konkrete Forschungsinteresse oder die konkreten Forschungsfragen.

Die zentralen Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit lauten: Wie wird das Thema Islam in ausgewählten feministischen Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden dargestellt und behandelt? Sind dahingehend Unterschiede zwischen deutschen und niederländischen und/oder zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften zu verzeichnen? Und schließlich: Inwiefern unterscheiden sich feministische von massenmedialen Islamdiskursen in beiden Untersuchungsländern? Ziel dieser Arbeit ist es also insgesamt, Argumentationsstrukturen aus einer großen Textmenge heraus zu arbeiten. Infolge dessen wird in einem ersten – heranführenden, explorativen – Schritt ein quantitatives, inhaltsanalytisches Vorgehen gewählt, um über die Analyse der Artikelhäufigkeiten zum Thema Islam und einer Themenfrequenzanalyse den Umgang der verschiedenen Zeitschriften mit dem Thema Islam zu konturieren. Im darauf folgenden Analyseschritt wird mit der *frame*-Analyse ein vorrangig qualitatives Vorgehen gewählt, um die verwandten Argumentationsstrukturen heraus zu arbeiten.

## 1.2 Begründung und Beschreibung des methodischen Vorgehens

Im Anschluss an die Darlegung der diskurstheoretischen Grundlagen des für die vorliegende Untersuchung gewählten Ansatzes wird nun in den folgenden Abschnitten das konkrete methodische Vorgehen expliziert und begründet.

### 1.2.1 Inhaltsanalyse

Im ersten großen Analyseschritt wird ein zweistufiges Vorgehen gewählt, das sich an einem inhaltsanalytischen Verfahren orientiert, wie es beispielsweise von Früh (vgl. Früh 1998) beschrieben worden ist. Das Ziel des inhaltsanalytischen Schrittes in dieser Arbeit insgesamt ist dabei zuerst klassifizierend und selektierend, dann explorativ.<sup>350</sup> Wie bei dem größten Teil aller durchgeführten Inhaltsanalysen steht damit die Beschreibung und Strukturierung des Materials sowie der Vergleich bestimmter Inhaltsstrukturen im Fokus der Analyse; die Inferenz – die Kommunikationsabsicht des Autors/der Autorin sowie die potenzielle Wirkung des Textes auf den Rezipienten/die Rezipientin – wird hier vernachlässigt (vgl. Früh 1998: 47).

Die Anzahl der zu untersuchenden Texte ist bei dem vorliegenden Projekt umfangreich. Es handelt sich dabei um vorhandene, d.h. nicht im Rahmen des Projektes erhobene, geschriebene Texte. Nach Früh bieten sich inhaltsanalytische Verfahren gerade für solche Textkorpora und Projekte an, in denen nicht der Einzeltext relevant ist, sondern es um das Herausarbeiten von Bedeutungsstrukturen geht, die in Texten insgesamt vorhanden sind. Ein hermeneutisches Verfahren dagegen, das jeden Text als Einheit begreift, „dessen Bedeutungsgehalt es auf allen Ebenen, von der grammatikalisch-stilistischen bis zur ästhetischen, zu deuten gilt“ (Früh 1998: 70), scheint hierfür weniger angemessen. Daher wird hier ein reduktives Verfahren im Sinne der sozialwissenschaftlichen Inhaltsanalyse gewählt, dessen Gegenstand die im Text enthaltenen Mitteilungen in ihrer Bedeutungsstruktur, nicht jedoch die Texte selbst (z.B. in ihrer semantischen Struktur) sind (vgl. Früh 1998: 70f.; Lamnek 1989: 186).

Ziel wird es im ersten Schritt sein, zum einen die Bedeutung des Themas Islam in den untersuchten Materialien quantitativ zu erfassen sowie zum anderen die für die Beantwortung der Forschungsfrage relevanten Texte – d.h. diejenigen, die sich mit dem The-

---

<sup>350</sup> Dies wird im weiteren Verlauf dieses Abschnittes erläutert.

ma Islam befassen – aus der Grundgesamtheit der in den ausgewählten feministischen Zeitschriften erschienenen Artikel auszuwählen, zu strukturieren und so das Untersuchungsmaterial für die folgenden Analyseschritte zu bestimmen. Dazu wird zunächst ein selektierendes und klassifizierendes inhaltsanalytisches Verfahren (vgl. Früh 1998: 110) gewählt, durch das aus der Grundgesamtheit der Texte alle Artikel zum Thema Islam erfasst und im gleichen Zuge – je nach der Bedeutung, die dem Thema Islam in den jeweiligen Artikeln zukommt – mit Hilfe von drei induktiv hergeleiteten Kategorien grob sortiert werden. Ergebnis der ersten quantitativen Auswertung des so kategorisierten Materials ist dann die Verteilung der Artikel zum Thema Islam insgesamt sowie im zeitlichen Verlauf in den verschiedenen Zeitschriften (siehe Abschnitt VI 1.).

Mit einem durch den ersten Analyseschritt reduzierten Materialkorpus erfolgt im darauf folgenden Schritt eine (Themen-)Frequenzanalyse (vgl. Früh 1998: 125ff.; Lamnek 1989: 187ff.): In deren Rahmen werden zunächst induktiv, durch eine erste Sichtung des Materials hergeleitete sowie im Folgenden deduktiv – aus der Darstellung der historisch-theoretischen und migrations- und integrationspolitischen Diskurskontexte sowie der Skizzierung massenmedialer Diskurse – ergänzte thematische Kategorien in Bezug auf die Häufigkeit ihres Auftretens insgesamt und im zeitlichen Verlauf in den verschiedenen Zeitschriften überprüft (siehe Abschnitt V 2.). An dieser Stelle ist lediglich die Erwähnung eines Themas in einem Artikel selbst, nicht jedoch die ‚Richtung‘ oder Intensität der Thematisierung bedeutungsvoll.<sup>351</sup>

Durch die Klassifikation der analysierten Merkmale sowie dadurch, dass die Textmengen mit Hilfe eines solchen komplexitätsreduzierenden Verfahrens nur hinsichtlich der theoretisch interessierenden Merkmale erfasst werden, entsteht zwar zunächst ein Informationsverlust. Da es jedoch gemäß der Forschungsfrage insgesamt das Ziel des inhaltsanalytischen Vorgehens in dieser Arbeit ist, größere strukturelle Zusammenhänge zwischen den Texten zu erkennen und diese systematisch zu vergleichen, stellt dieser Informationsverlust keineswegs einen Nachteil dar, sondern ist vielmehr die Voraussetzung des angestrebten Erkenntnisgewinns (vgl. Früh 1998: 40).

---

<sup>351</sup> Die in den untersuchten Texten vorhandenen Argumentationsstrukturen in Bezug auf den Gegenstand Islam werden durch die im anschließenden Schritt durchgeführte *frame*-Analyse erfasst und sind damit hier nicht mehr Teil der Inhaltsanalyse. Lamnek befasst sich ausführlicher mit Valenz- und Intensitätsanalysen (vgl. Lamnek 1989: 189ff.).



### 1.2.2 frame-Analyse

Die *frame*-Analyse findet hauptsächlich in der politischen Bewegungsforschung Anwendung.<sup>352</sup> Die Kritik an einem rationalistischen Akteursmodell des Forschungsansatzes der Ressourcenmobilisierung, nach dem sowohl individuelles als auch kollektives Handeln lediglich abstrakten, ökonomischen Kosten-Nutzen-Abwägungen entspringt, bewirkte eine ‚Renaissance des Faktors ‚Kultur‘ als erklärendes Moment in der Analyse politischer Bewegungen. In der Folge wurde im Sinne einer kognitiven Wende in der Bewegungsforschung mehr Aufmerksamkeit auf die Konstruktion von Problemsichten und konsensualen Positionen gerichtet und die Bedeutung ‚kultureller Elemente‘ – als zwischen Struktur und Handlung vermittelnde Faktoren – für die Interessenmobilisierung sowie die Genese von Solidaritäten und Formierung kollektiver Identitäten stärker in den Blick genommen (vgl. Donati 2001: 145f.). Auch wenn die vorliegende Arbeit nicht im engeren Sinne im Kontext der politischen Bewegungsforschung angesiedelt ist und mit einigen der dort situierten Ansätze Differenzen in Bezug auf die diskurstheoretische Herleitung festzustellen sind, scheint ein *frame*-analytisches Vorgehen für die Analyse feministischer Diskurse zu den Themen Islam und MuslimInnen weiterführend. Dies wird durch die folgenden Erläuterungen deutlich werden.

#### 1.2.2.1 Das Konzept *frame*

Der Begriff *frame* ist grundsätzlich der Kognitionspsychologie entlehnt und schließt an Erving Goffmans Definition von *frames* als mentale Strukturierungsprinzipien an.<sup>353</sup> Im

<sup>352</sup> *Frame*-analytische Studien im Bereich der Erforschung sozialer Bewegungen sind bei genauerer Betrachtung recht unterschiedlich angelegt und implizieren sehr disparate methodologische Grundausrichtungen (vgl. Mumby/Clair 1997, Donati 2001, Gamson/Modigliani 1987, Gamson/Modigliani 1989; Ullrich 1998). Insbesondere findet sich in solchen Studien ein recht breites Spektrum z.B. an Verständnissen von ‚Diskurs‘ und ‚*frame*‘ und an Definitionen der Beziehungen zwischen Subjekt, Wirklichkeit, Diskurs, Ideologie etc.. Die theoretischen Grundlagen werden oft wenig transparent gemacht. Darunter finden sich auch Ansätze, die mit dem hier konzipierten Vorgehen wenig mehr als den Namen teilen: Dies betrifft beispielsweise das Vorgehen Johnstons (vgl. Johnston 1995), der eine in Abgrenzung zur (poststrukturalistisch inspirierten) *Macro-Discourse Analysis* formulierte *Micro-Discourse Analysis* entwickelt und die in den vorherigen Abschnitten der vorliegenden Arbeit explizierten diskurstheoretische Grundlagen nicht teilt (vgl. Johnston 1995: 219ff.). Ähnliches lässt sich feststellen für die Mumby/Clair (vgl. Mumby/Clair 1997), die sich an das Diskursverständnis Teun van Dijks anlehnen sowie über den eher klassisch ideologiekritisch gedachten Ansatz Paolo Donatis, der sich nicht explizit auf die theoretische Herangehensweise Foucaults bezieht (vgl. Donati 2001: 147f.).

<sup>353</sup> „I assume that definitions of a situation are built up in accordance with principals of organization which govern events [...] and our subjective involvement in them; *frame* is the word I use to refer to such of these basic elements as I am able to identify.“ (Goffman 1974: 10f.)

kognitionspsychologischen Rahmen findet er im Kontext der Erkenntnis Anwendung, dass sich die menschliche Wahrnehmung komplexer Sachverhalte nicht über die Wahrnehmung und Akkumulation isolierter Fakten vollzieht, sondern über die Klassifikation jedes Elementes in einem übergreifenden, bereits verfügbaren Sinnrahmen (*frame*). Einzelne Komponenten erlangen per Analogiebildung unter Einbeziehung vorgängiger Erfahrungen und kumulierten Wissens sinnhaft verstehbare und wiedererkennbare Bedeutung (vgl. Donati 2001: 149).

Auch in Diskursen liegen Bedeutungen nicht als voneinander isolierte Zeichenpartikel vor, sondern als typisierbare und typisierte strukturierte Muster, über die das zunächst ‚un-bedeutende‘ Weltgeschehen für Individuen sinnvoll erfassbar und somit dem Handeln zugänglich wird (vgl. Keller 2001: 132). Die auf diese Weise vonstatten gehende Bedeutungskonstitution kann jedoch aus diskurstheoretischer Perspektive nicht als ausschließlich ‚individuelle Leistung‘ begriffen werden, da Subjekte in Diskurse verstrickt und infolgedessen sowohl durch Diskurse geprägt sind als auch diese prägen. Die Kategorien oder *frames*, mittels derer Subjekte ‚Wirklichkeit‘ wahrnehmen, sind daher nicht nur individuell – als im Gedächtnis eines jeden Subjektes präsent (Erfahrungs-)Wissen – sondern auch gesellschaftlich – im Sinne eines kollektiven Wissensbestandes – verankert. Gesellschaftlich verankertes Wissen<sup>354</sup> kann daher als Reservoir von *frames* begriffen werden; welcher *frame* jeweils in einer konkreten Situation aktualisiert wird, ist dann sowohl von dem zu deutenden Gegenstand oder Aspekt als auch von dem Wissensbestand abhängig, der dem rezipierenden Subjekt aufgrund seiner gesellschaftlichen Positionierung und persönlichen Erfahrung zur Verfügung steht (vgl. Donati 2001: 150; Keller 2001: 132). Da *frames* bereits bekannte strukturierende Strukturen darstellen, besitzen sie die Eigenschaft, die für sie konstitutiven Elemente als ‚natürlicherweise‘ miteinander verbunden zu betrachten. Dies hat zum einen zur Folge, dass ‚nicht passende‘ Daten oder Elemente aus *frames* ausgeschlossen und damit den Rezipierenden vorenthalten werden können; zum anderen folgt daraus, dass der Aufruf *eines* konstitutiven

---

<sup>354</sup> Donati (vgl. Donati 2001, 1992) verwendet an dieser Stelle den Begriff ‚Kultur‘, versäumt es aber, zu erläutern, was er unter diesem Begriff fasst, so dass seine Konzeption an dieser Stelle sehr ungenau bleibt (vgl. Donati 2001: 150). Da zudem ‚Kultur‘ in hegemonialen Diskursen oft mit ‚Nationalkultur‘ gleichgesetzt und essenzialisiert wird, ziehe ich es vor, resultierend aus der insgesamt konstruktivistischen, diskurstheoretischen Perspektive dieser Arbeit davon auszugehen, dass Deutungsschemata genauso wie Kollektivsymbole Teil kollektiver Wissensbestände sind. Je nach gesellschaftlicher (sozialer, kultureller, materieller etc.) Positionierung haben Subjekte auf verschiedene Teile dieses gesamten Wissensreservoirs Zugriff.

Elementes – z.B. eines Kollektivsymbols – bereits ausreichen kann, um einen *gesamten frame* zu aktualisieren (vgl. Donati 2001: 150).<sup>355</sup>

Sprache dient im Prozess der Konstruktion von Bedeutungen und von Wahrheit als primäres Instrument der Realitätsdefinition und -erzeugung; Diskurse sind infolgedessen als soziale Praxen aufzufassen, innerhalb derer Kämpfe um die legitime Definition sozialer Wirklichkeit u.a. mittels Sprache ausgetragen werden (vgl. Donati 2001: 151; Keller 2001: 129). Leicht abweichend von Donatis Verständnis und in Anlehnung an Gamson/Modigliani (vgl. Gamson/Modigliani 1987)<sup>356</sup> sind *frames* dann als sinnstiftende Muster zu verstehen, innerhalb derer sprachliche Elemente als grundlegende Werkzeuge oder gar Waffen in diesen Deutungskämpfen genutzt werden können (vgl. Gamson/Modigliani 1987: 143; Donati 2001: 151f.).

Für die Analyse von Texten als sprachlichen ‚Werkzeugen‘ in Kämpfen um legitime Konstruktionen von Wirklichkeit ist also festzuhalten, dass *frames* nicht auf der Oberflächenstruktur eines Textes anzusiedeln sind, sondern die hinter konkreten sprachlichen Äußerungen liegenden Deutungsmuster<sup>357</sup> bezeichnen, die ihrerseits wiederum gesellschaftlich verankert, d.h. Teil eines kollektiven Wissensbestandes sind.

Im Rahmen der diskurstheoretischen Herleitung der Methodik dieser Arbeit wurde deutlich, dass AkteurInnen aufgrund des spezifischen – ‚verstrickten‘ – Verhältnisses von Diskurs und Subjekt im Zuge der Herstellung von ‚Wirklichkeit‘ nicht vollständig autonom und souverän agieren können. Der hier verfolgte *frame*-analytische Ansatz geht davon aus, dass AkteurInnen aus einem definierten Reservoir gesellschaftlich vorhandener *frames* schöpfen, darin situationsbezogen, interessengeleitet, strategisch und taktisch motiviert eine Auswahl treffen und denjenigen *frame* wählen können, der ihnen für

<sup>355</sup> Dies lässt sich sehr leicht z.B. anhand der Medienberichterstattung über ein Thema oder auch der grafischen Darstellung eines Themas (Titelblatt eines Mediums, Karikatur etc.) erkennen: Schnell erfassbare, allgemein bekannte Symbole dienen dazu, ganze *frames* nahe zu legen. In der Zeitschrift DER SPIEGEL diente bspw. eine bereits voll besetzte Arche Noah, die von weiteren Schwimmenden ‚bedrängt‘ wird, zu Darstellung eines *frames*, der für die Abwehr von Flüchtlingen und Asylsuchende plädiert und die bereits in Deutschland vorhandene Bevölkerungszahl als ‚Begründung‘ anführt.

<sup>356</sup> Donati bezeichnet die *frames* selbst als diese Werkzeuge bzw. Waffen; Gamson/Modigliani zufolge werden bestimmte sprachliche Elemente (Metaphern, Beispiele, Slogans etc.) – die ihrerseits Bestandteil von *frames* sind, wie im Folgenden zu zeigen sein wird – als Waffen genutzt (vgl. Donati 2001: 151f; Gamson/Modigliani 1987: 143).

<sup>357</sup> Keller schlägt vor, den Begriff *frame* nicht in der direkten Übersetzung als ‚Rahmen‘ einzudeutschen, sondern stattdessen von ‚Deutungsmustern‘ zu sprechen (vgl. Keller 2001: 132). Da der Begriff des ‚Rahmens‘ eine zu statische Vorstellung des *frames* an sich und zudem eine ‚Rahmen-Inhalt‘-Beziehung zwischen *frame* und gedeutetem Umstand vermittelt, schließe ich mich dem an. Allerdings behält auch die übersetzende Bezeichnung von *frames* als ‚Deutungsmuster‘ den Anklang einer statischen Beziehung zwischen ‚Gedeutetem‘ und ‚Deutung‘: Da jedoch weder in der Literatur noch durch eigene Suchbewegungen eine treffendere Übersetzung gefunden werden konnte, wird im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung mit dieser gearbeitet, sobald eine Übersetzung des Begriffs *frame* notwendig erscheint.

den zu interpretierenden, verstehenden Aspekt oder das zu lösende Problem am geeignetsten erscheint (vgl. Keller 2001: 134). Sie sind also in der Lage, im Prozess des *framings* den Schwerpunkt auf verschiedene Elemente zu legen, damit ihre Konstruktion von ‚Wirklichkeit‘ zu legitimieren und evtl. zu Verschiebungen innerhalb von Diskursen beizutragen (vgl. zu verschiedenen Techniken der Legitimation Schwab-Trapp 2001: 274).

#### 1.2.2.2 *frame*-Analyse als Methode der diskurstheoretisch geleiteten Textanalyse

Gamson und Modigliani gehen davon aus, dass sich rund um ein Thema eine bestimmte Themenkultur rankt, die aus verschiedenen Elementen (wie Beispielen, Metaphern, Argumentationen, Slogans etc.) besteht (vgl. Gamson/Modigliani 1989: 3f.). Jede Themenkultur ist aufteilbar in verschiedene *packages*, kleinere Sinneinheiten; diese bilden eine spezifische Deutung des Themas, die in Form einer *story line* des *packages*, eines roten Fadens, der die einzelnen Elemente des Deutungsmusters sinnhaft zusammenfügt, rekonstruiert werden kann. Jedes *package* repräsentiert infolgedessen eine Deutung des untersuchten Themas, deren inhaltlicher Kern, zusammengefasst in einem Satz, als *frame* bezeichnet wird (vgl. Gamson/Modigliani 1989: 4). *frames* sind meist nicht explizit in Texten ‚enthalten‘: Da jedes *package* eine kohärente Sinneinheit darstellt, genügt oft die Nennung eines *condensing symbol*, um das gesamte *package* aufzurufen.<sup>358</sup> In der Auseinandersetzung um eine Themenkultur können AkteurInnen auf einen ‚Katalog‘ bereits gesellschaftlich vorhandener sprachlicher und interpretativer Elemente zurückgreifen (vgl. Donati 2001: 150; Keller 2001: 133).

Jedes *package* – jede themendeutende Erzählung – besteht nach Gamson/Modigliani aus bestimmten Elementen, die als *framing devices* und *reasoning devices* kategorisiert werden können:

„Framing devices suggest how to think about the issue and reasoning devices justify what should be done about it“ (Gamson/Modigliani 1989: 3, FN 2).

<sup>358</sup> Ein von Ullrich genanntes Beispiel verdeutlicht dies eingängig: Sie bezeichnet das *package*/die *story line* der katholischen Kirche, das/die sich durch den *frame* ‚Abtreibung ist Mord‘ bezeichnen lässt, als eines der bedeutsamsten *packages* innerhalb der Themenkultur, die sich um den ‚§218‘ rankt. Um dieses *package* bzw. den *frame* ‚Abtreibung ist Mord‘ zu repräsentieren, bedarf es lediglich eines bestimmten Fotos – das eines Fötus im Uterus –, das in den 1970er und 1980er Jahren vielfach von so genannten ‚LebensschützerInnen‘ oder auch der katholischen Kirche verwandt wurde. Dieses kann als *condensing symbol* dieses *packages* bezeichnet werden (vgl. Ullrich 1998: 76f.).

*Framing devices* können dabei als interpretative, symbolische Markierer (Metaphern, Beispiele z.B. historischer Art, Slogans) verstanden werden<sup>359</sup>; *reasoning devices* dagegen geben dem Text eine argumentative Struktur, rufen Gründe/Begründungen und Effekte/Konsequenzen eines Problems auf (vgl. Gamson/Modigliani 1989: 3, FN 2).

Wie sieht vor dem Hintergrund dieser Konzeption nun das konkrete Vorgehen der Rekonstruktion von *frames* in Texten aus?

Aus der diskurstheoretischen Herleitung des *frame*-analytischen Vorgehens resultiert, dass *frames* nicht schlicht in Texten ‚entdeckt‘ werden können: Sie müssen vielmehr – so wie Bublitz dies treffend für ein diskursanalytisches Vorgehen anmerkt – analytisch erschlossen, re-konstruiert werden:

„Diskurse sind Konstrukte, die soziale Wirklichkeit konstituieren und sie werden auch in der methodischen Re-Konstruktion wieder konstruiert. Sie werden nicht einfach ‚vorgefunden‘ oder ‚erkannt‘, sondern sie werden, semantische Komplexe konstruierend und rekonstruierend, ‚erschlossen‘.“ (Bublitz 2001: 237, Hervorhebung i.O.; vgl. auch Keller 2001: 127)

Ausgangspunkte der Rekonstruktion von *frames*, ihrer Benennung und Abgrenzung voneinander sind *framing* und *reasoning devices*, die sich in verschiedenen *frames* jeweils spezifisch miteinander verknüpfen. Beispiele, Metaphern, Slogans sowie argumentative Figuren werden in einem ersten analytischen Durchgang durch das empirische Material herausgearbeitet, nach Zusammenhängen geordnet und zu spezifischen, voneinander abgrenzbaren Deutungen inkl. einzelner *storylines* verdichtet, die dann abschließend in einem *frame*, d.h. in Form eines ‚Etiketts‘ des Argumentationsmusters, dargestellt bzw. benannt werden (vgl. Ullrich 1998: 80f.).

Diese Vorgehensweise des Erschließens von *frames* inkl. ihrer einzelnen Schritte der Definition, der Benennung, der Strukturierung und evtl. Gruppierung von *frames* muss, wie von Bublitz im oben genannten Zitat so benannt, als Akt der methodisch geleiteten ‚Re-Konstruktion‘ begriffen werden, im Zuge dessen der/die ForscherIn selbst – vor dem Hintergrund seiner/ihrer eigenen Verstricktheit in verschiedene gesellschaftliche Diskurse – konstruierend tätig wird. Dieses Vorgehen beinhaltet also, wie jeder im interpretativen Paradigma verortete Forschungsansatz, einen ‚subjektiven Faktor‘; dies

---

<sup>359</sup> In ihrer Dissertation versucht Ullrich, die von Gamson/Modigliani nur kurz benannten Elemente, die für die Rekonstruktion von *frames* relevant sind, genauer zu definieren (vgl. Ullrich 1998: 78f.). In Anlehnung daran begreife ich ‚Metaphern‘ als einen Vergleich zwischen einem Hauptobjekt, dessen Charakteristik durch die Metapher dargestellt werden soll, und einem assoziierten Objekt, das für die Deutung herangezogen wird und dessen charakteristische Merkmale mit Hilfe der Metapher auf das Hauptobjekt übertragen werden sollen. ‚Beispiele‘ ziehen tatsächliche Ereignisse aus Gegenwart oder Vergangenheit zur Interpretation eines Sachverhalts heran. ‚Slogans‘ stellen die Essenz eines Sachverhaltes – oft mit Hilfe von Übertreibungen oder zugespitzt – dar (vgl. Ullrich 1998: 78f.).

wird jedoch in *frame*-analytisch arbeitenden Studien erstaunlicherweise kaum problematisiert. Gamson und Modigliani konstatieren die Problematik lediglich:

„We make no claim that these packages reflect an underlying objective structure [of a subject, Anm. D.M.]. They are merely one useful way of packaging the discourse, a heuristic for discovering and systematizing the changing issue culture.“ (Gamson/Modigliani 1987: 144)

Für die vorliegende Untersuchung wird dieser Umstand als Aufforderung begriffen, die jeweiligen analytischen Schritte der Re-Konstruktion von *frames* und die darin getroffenen Entscheidungen so transparent wie möglich zu machen.

### 1.2.2.3 Diskurstheoretisch inspiriertes, *frame*-analytisches Vorgehen in der vorliegenden Untersuchung: Abgrenzung zu anderen text- und diskursanalytischen Verfahren

Die qualitative Untersuchung feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden, ihrer argumentativen Anschlüsse und Abgrenzungen gegenüber massenmedialen Diskursen in beiden Ländern und der feministischen Positionierungen gegenüber dem Islam, die durch sie konstituiert werden, soll also in der vorliegenden Studie als diskurstheoretisch fundierte *frame*-Analyse durchgeführt werden. Dies bietet Vorteile gegenüber klassisch text- bzw. inhaltsanalytischen Verfahren, da die untersuchten Texte nicht nur auf einer semantischen, textimmanenten Ebene, sondern als diskursive Äußerungen, mittels derer unter Rückgriff auf gesellschaftlich verankerte Deutungsmuster machtbasierte, diskursive Kämpfe um legitime Definitionen von ‚Wirklichkeit‘ ausgetragen werden, analysiert werden können.

„Critical interpretation of discourse through frame analysis examines the deeper-level meanings embedded in the discourse to understand how these meanings are created and sustained and how such meaning systems perpetuate oppression or encourage emancipation.“ (Mumby/Clair 1997: 196)

Die im Kapitel II und III aufgespannten diskursiven Hintergründe sind infolgedessen als ‚Reservoir‘ des kollektiven Wissensbestandes zu verstehen, aus dem sich die von den AkteurInnen aktualisierten *frames* speisen. Als AkteurInnen werden in der vorliegenden Analyse anders als im überwiegenden Teil der – insbesondere in der politischen Bewegungsforschung situierten – *frame*-analytischen Untersuchungen nicht Individuen wie beispielsweise BewegungsteilnehmerInnen oder AktivistInnen begriffen, die u.a. massenmediale Diskurse rezipieren; AkteurInnen der ausgetragenen diskursiven Kämpfe sind hier vielmehr feministische Zeitschriften als Ganzes: Über die in den Zeitschriften

veröffentlichten Artikel zu den Themen Islam und MuslimInnen werden Positionen geäußert, die Einsätze in den fortdauernden gesellschaftlichen Kämpfen um legitime Deutungen dieser Themen darstellen. Die AutorInnen einzelner Artikel in den untersuchten Zeitschriften sowie deren Diskursposition werden nicht einbezogen, da die ländervergleichende Analyse der Diskursstruktur der jeweiligen *Zeitschriften* im Ganzen, nicht jedoch die Erarbeitung der einzelnen Positionen von AutorInnen innerhalb dieser Diskurse das Ziel der vorliegenden Untersuchung darstellt.

In der Konzeption der inneren Strukturen von Diskursen lehnt sich die vorliegende Untersuchung an die hilfreiche Differenzierung Siegfried Jägers an (vgl. Jäger 1999: 117ff.). Die gesamten Diskurse in Deutschland und den Niederlanden zu den Untersuchungsthemen werden als „diskursives Gewimmel“ (Jäger 1999: 117) verstanden, das rezipierenden und beteiligten Subjekten insbesondere durch die Massenmedien entgegentritt. Feministische Diskurse begreife ich als einzelne Diskursstränge. Als einen ihrer relevantesten diskursiven Orte, von denen aus sie zur Entfaltung kommen, fokussiere ich in dieser Untersuchung feministische Zeitschriften. Einzelne Artikel dieser Zeitschriften zu den Untersuchungsthemen werden als Diskursfragmente bezeichnet und als solche untersucht (vgl. Jäger 1999: 117, 162f.; Jäger 1996: 42f.).

*Frames* als im gesellschaftlich geteilten Wissensbestand verankerte Deutungsmuster erfüllen für die vorliegende Untersuchung verschiedene relevante Funktionen im Prozess der diskursiven Konstitution von Bedeutung und Wirklichkeit: Als sinnhaft kohärente Interpretationseinheiten sind sie Bestandteile der gesamten gesellschaftlichen Diskurse zu den Untersuchungsthemen, die in diskursiven Kämpfen um legitime Wirklichkeitsdefinitionen Einsatz finden. Mit ihren Bestandteilen der *framing* und *reasoning devices* bieten sie den feministischen AkteurInnen (*Zeitschriften*) gesellschaftlich vorhandene und wiedererkennbare Beispiele, Metaphern, Slogans und Argumentationsfiguren als ‚Werkzeuge‘, die diese in diskursiven Auseinandersetzungen einsetzen können. Erst durch die inhaltliche Verknüpfung der sprachlichen und symbolischen Elemente zu *frames* erlangen diese ‚Werkzeuge‘ ihre diskursive Wirkmächtigkeit, indem sie als ‚natürlicherweise‘ miteinander verbunden, als bekannt und sinnstiftend erkannt und genutzt werden. Über eine Rekonstruktion der in Diskursen zu den Themen Islam und MuslimInnen eingesetzten *frames* ist es also möglich, die Funktionsweise der Diskurse in Bezug auf Islam und MuslimInnen einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Gegenüber anderen diskursanalytischen Konzeptionen bietet die *frame*-Analyse in der vorgestellten Form zunächst den Vorteil der besseren Operationalisierbarkeit. Existierende Ansätze wie z.B. die im Kontext des DISS erarbeiteten, die an ein foucaultsches Diskursverständnis angelehnt sind, zeichnen sich oftmals durch eine immense Aufwändigkeit aus und sind im Rahmen einer Arbeit wie der vorliegenden, d.h. in Ermangelung eines Teams, kaum durchführbar<sup>360</sup> oder würden einen kleineren Textkorpus erfordern als er für diese Untersuchung vorliegt.<sup>361</sup>

Ein Vorteil, den eine an die Konzeption Siegfried und Margret Jägers sowie Jürgen Links angelehnte Diskursanalyse bietet, findet sich auch in dem hier gewählten *frame*-analytischen Ansatz wieder: Die durchgeführte Analyse basiert nicht nur auf der semantischen und rationalen Ebene der Argumentationen, sondern bezieht auch die symbolische Ebene von Sprache mit ein, indem *framing devices* berücksichtigt werden. Dies ist für den Gegenstand dieser Arbeit – Diskurse zu den Themen Islam und MuslimInnen – von besonderer Relevanz, da (mediale) Auseinandersetzungen über diese Themen sehr stark entlang von und mit Hilfe von Metaphern und Bildern geführt werden, wie der Überblick über den massenmediale Islamdiskurse verdeutlichen konnte.

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wird wie folgt vorgegangen:

In einem ersten Sichtungsdurchgang werden aus den Diskursfragmenten Motive, Argumente, Beispiele, Metaphern, Schlagworte sowie Begründungen (*framing* und *reasoning devices*) in Bezug auf den Islam und MuslimInnen herausgelöst, um diese dann nach Zusammenhängen zu ordnen, so dass sich verschiedene *frames* inkl. ihrer jeweiligen spezifischen *framing* und *reasoning devices* voneinander abgrenzen lassen. Da ein Teil des empirischen Materials der vorliegenden Arbeit wissenschaftlichen Zeitschriften entstammt und die entsprechenden Texte nur sehr eingeschränkt mit Beispielen, Metaphern und Slogans arbeiten, werden umfangreiche Zitatsammlungen zur Rekonstruktion der *frames* herangezogen.<sup>362</sup> Die rekonstruierten *frames* werden dann zunächst inhaltlich genau skizziert.

<sup>360</sup> Siehe z.B. die differenzierte, aber sehr aufwändige Anleitung für eine Diskursanalyse bei Jäger (vgl. Jäger 1999: 190f., 235ff.).

<sup>361</sup> Im Rahmen meiner Magistra-Arbeit (vgl. Marx 2001) wählte ich ein an die Konzeption Siegfried und Margret Jägers angelehntes Vorgehen und konnte mich dabei zwar von seiner differenzierten Operationalisierung, gleichzeitig aber auch von dem Arbeitsaufwand überzeugen, den das Vorgehen erfordert. Der Textkorpus der genannten Arbeit bestand lediglich aus einem sieben Artikel enthaltenden Dossier, so dass die Vorteile des Jägerschen Konzeptes überwogen. Zum Textkorpus der hier durchgeführten *frame*-Analyse siehe Abschnitt VII 1.

<sup>362</sup> Siehe dazu die Abbildungen AH25 bis AH29 im Anhang zu diesem Kapitel.



In einem zweiten Sichtungsgang werden dann alle Artikel des Korpus codiert, so dass erfassbar wird, welche *frames* in welchen Artikeln – d.h. auch in welcher Zeitschrift, in welchem Untersuchungsland und zu welchem Zeitpunkt – aktualisiert werden. Im Ergebnis kann so ein genaues Bild von feministischen Diskursen zu den Themen Islam und MuslimInnen in den untersuchten feministischen Zeitschriften gezeichnet werden. Ich begreife den hier verfolgten Ansatz ausgehend von den Ausführungen Jägers (vgl. Jäger 1999) und in Anlehnung an Hirseland/Schneider (vgl. Hirseland/Schneider 2001) als ‚ideologie-kritische‘ Diskursanalyse: Anders als Jäger berufe ich mich jedoch nicht auf eine ‚allgemeine Moral‘ oder ‚Ethik‘ bzw. auf ‚den universellen Menschen‘, um diese Kategorisierung meines Vorgehens zu legitimieren. Vielmehr wird Jägers Feststellung aufgenommen, jede Diskursanalyse beinhalte aufgrund ihrer Zielsetzung, die Relativität und Konstituiertheit jeglicher Realitätskonstruktion zu verdeutlichen, Gültigkeiten und Normalitäten zu problematisieren und deren Akzeptanzbedingungen aufzuzeigen, ein kritisches Potenzial (vgl. Jäger 1999: 232). Wie dieses kritische Potenzial genau beschaffen ist und genutzt werden kann, konnte anhand der Ausführungen Hirslands/Schneiders gezeigt werden (vgl. Hirsland/Schneider 2001: 395f.): Ihrer Ansicht nach ist jedem Diskurs – und so auch dem hier untersuchten – insofern eine ‚ideologische‘ bzw. ‚ideologisierende‘ Tendenz inhärent, als er eine partikularistische Konstitutionsweise von ‚Wirklichkeit‘ darstellt, seine prinzipielle Kontingenz jedoch verbirgt und sich stattdessen mit hegemonialisierenden und universalistischen Ansprüchen umgibt. Dadurch erhalten diskursive Ordnungen den Anschein von Dauerhaftigkeit, erscheinen Identitäten als ‚natürlich‘ und ‚immer schon so‘ gegeben. Ziel des hier verfolgten Ansatzes einer ‚ideologie-kritischen Diskursanalyse‘ ist es jedoch, die Bedingungen und die Art und Weise der Herstellung des Islam und von MuslimInnen in feministischen Diskursen zu rekonstruieren: Indem dadurch der kontingente und daher immanent politische Charakter von Bedeutungskonstruktionen in Bezug auf den Islam und MuslimInnen betont und der politischen Veränderbarkeit zugänglich gemacht werden kann, nehme ich in dieser Arbeit eine gleichermaßen erkenntnis- und herrschaftskritische Perspektive auf den Gegenstand meiner Untersuchung ein. Um diese nicht nur zu proklamieren, sondern auch umzusetzen, orientiere ich mich an den von Hirsland/Schneider gesetzten methodisch-theoretischen Prämissen der Kontextualisierung und Historisierung meines Materials, kann es daher aus der Perspektive anderer Diskurse – des Interdiskurses bzw. im Ländervergleich – kontrastieren und versuche, durch die Entschei-

derung für ein *frame*-analytisches Vorgehen die latenten Bedeutungsdimensionen, die den untersuchten Diskursfragmenten zugrunde liegen, offen zu legen.

## 2. Kontextualisierung und Charakterisierung der ausgewählten Zeitschriften

Ein diskursanalytisches Vorgehen zeichnet sich gegenüber einem rein inhaltsanalytischen Konzept durch die umfassende Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes aus. Dem wurde in der vorliegenden Arbeit zum einen dadurch Rechnung getragen, dass – wie in den Kapiteln II und III geschehen – die Kontexte des zu untersuchenden Diskurses einer genaueren Betrachtung unterzogen wurden. Zu den Grundzügen eines diskursanalytischen Vorgehens zählt es jedoch nach Jäger (vgl. Jäger 1999: 176) zum anderen ebenso, das untersuchte Material innerhalb seines institutionellen Kontextes zu verorten. Daran anschließend ist es das Ziel des folgenden Abschnittes, den ‚institutionellen Kontext‘ der zu untersuchenden Texte/Diskursfragmente, d.h. die ausgewählten feministischen Zeitschriften zu charakterisieren.

Die so genannten neuen feministischen Bewegungen, deren Aufkommen und Erstarken sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden die ausgehenden 1960er Jahre prägen, bilden den Gründungskontext aller ausgewählten Zeitschriften. Nach euphorischen Aufbruchsjahren, die durch aufsehenerregende Aktionen wie die der *Dollen Minas*<sup>363</sup> in den Niederlanden oder auch die von Alice Schwarzer initiierte ‚Bekennnis‘-Aktion mit dem Titel „Wir haben abgetrieben“ in Deutschland<sup>364</sup> geprägt waren, änderte sich die

<sup>363</sup> Durch US-amerikanische feministische Gruppen angeregt, erfolgte im Dezember 1969 die Gründung der Gruppe *Dolle Mina* durch Mitglieder der Sozialistischen Jugend (SJ), die auch im Rahmen der StudentInnenbewegung aktiv waren. Sie benannte sich nach Wilhelmina Drucker, einer radikalen Feministin der Ersten Frauenbewegung. Ziel dieser Aktionsgruppe linker, radikal-feministischer, meist junger, studentisch geprägter Frauen und einiger Männer war es, sich gegen die Benachteiligung von Frauen in der Privatsphäre und auf gesellschaftlicher Ebene – die trotz inzwischen bestehender formaler Gleichberechtigung existierte – zur Wehr zu setzen. Die Gruppe ging im Januar 1970 in die Öffentlichkeit und erregte mit Aktionen wie zum Beispiel dem Nachpfeifen von Männern auf der Straße, dem öffentlichen Verbrennen von BHs sowie der Aktion für ein Recht auf Abtreibung *Baas in eigen buik* (als Schriftzug auf nackten Frauenbäuchen) viel Aufsehen (vgl. IAV 2007b): „Als een orkan trok de nieuwe actiegroep door Amsterdam en al heel snel door heel Nederland en later ook in België“ (IAV 2007b: 1). Die Gruppe *Dolle Mina* bestand nur bis ca. 1977 (vgl. van Zoonen 1991). Einige der *Dollen Minas* gründeten bereits 1974 – in Zusammenarbeit mit verschiedenen politischen Parteien wie der *PvdA* sowie der *Communistische Partij van Nederland* (CPN) – eine weitere Aktionsgruppe (*Wij Vrouwen eisen*), die sich den Kampf für die Legalisierung von Abtreibungen auf die Fahnen schrieb (vgl. IAV 2007b: 2).

<sup>364</sup> Auf dem Titelblatt der Ausgabe der Zeitschrift *Stern* vom 6. Juni 1971 finden sich die Porträts von 28 meist prominenten Frauen – darunter Senta Berger und Romy Schneider – die bekennen: „Wir haben abgetrieben!“ Insgesamt 374 Frauen unterzeichneten den von Alice Schwarzer lancierten Appell gegen den §218. Innerhalb weniger Tage wird die *Stern*-Veröffentlichung zum ‚nationalen Skandal‘ und löst

Stimmung innerhalb der neuen Frauenbewegungen in der ersten Hälfte der 1970er Jahre: Der Schwerpunkt feministischer Aktionen und Debatten verlagerte sich von kulturrevolutionärer Spontaneität zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer ‚weiblichen Gegenkultur‘. Feministische Projekte in verschiedenen gesellschaftliche Bereichen wurden gegründet und aufgebaut. Hierzu gehörten vor allem Frauenhäuser, Frauengesundheitszentren, Frauennotruftelefone, Beratungsstellen für sexualisierte Gewalt, vor allem aber auch Frauenprojekte im kulturellen Bereich wie z.B. Frauenverlage, Frauenbuchläden, Frauencafés, Frauentheater- und -filmgruppen, Frauenbildungshäuser, Frauenprojekte an der Universität und nicht zuletzt Frauenzeitschriften (vgl. Nave-Herz 1993: 78ff.).<sup>365</sup> Nach einführenden Anmerkungen zur Entwicklung der feministischen Zeitschriftenlandschaften in Deutschland und den Niederlanden werden die einzelnen Zeitschriften hinsichtlich ihrer spezifischen Gründungsgeschichte, der Zusammensetzung und Struktur ihrer Redaktion, der anvisierten Zielgruppe(n), ihrer Arbeitsweise sowie ihrer strukturellen und inhaltlichen Zielsetzung charakterisiert. Die Genauigkeit und Fülle der eingearbeiteten Informationen musste dabei notwendigerweise voneinander abweichen, da die einzelnen Zeitschriften unterschiedlich viel Gewicht darauf legen, diese Informationen zugänglich zu machen.

## 2.1 Feministische Zeitschriftenlandschaft in Deutschland

Die erste deutschsprachige Stimme der autonomen Frauenbewegung in Deutschland kommt nicht aus Deutschland: Im Oktober 1972 erscheint die *Hexenpresse – Zeitschrift für feministische Agitation* in der Schweiz. Erst 1974 wird die erste feministische Zeitschrift in Deutschland – *Frauen und Film* herausgegeben von Helke Sander – ins Leben gerufen. Anders als in den Niederlanden ist der überwiegende Teil der Zeitschriften-

---

eine breite gesellschaftliche Debatte über Schwangerschaft und Abtreibungen aus (vgl. FrauenMedia Turm 2007).

<sup>365</sup> Entwicklungen der Neuen Frauenbewegung in Deutschland werden bei Nave-Herz 1993, Hagel/Schuhmann 1994, Helwig/Nickel 1993, Koppert 1996, Hochgeschurz 1998 sowie weiteren Texten des Bandes Hervé 1998 ausführlich dargestellt; Zwischenbilanzen ziehen Knafla/Kulke 1987, Bock 1988, von Soden 1988. Eine genauere Betrachtung einzelner Debattenstränge und Orientierungen findet sich bei bei Bührmann 1995 (Sexualitätsdebatte) oder auch Laps 1997 (Lesbische Frauen). Einen Überblick über die Entwicklung der zweiten niederländischen Frauenbewegung (*de tweede golf*) bieten u.a. Schutte/Verbij 1996, Meijer 1996, Opzij 2005, Busch 2004, van Zoonen 1991, vergleichend mit Spanien Roggeband 2002; eine kritische Abrechnung mit dem ‚Opferfeminismus‘ findet sich bei van Hintum (vgl. van Hintum 1995); Anja Meulenbelt, eine der ehemals bekanntesten Feministinnen der Niederlande, Verfasserin des auch in Deutschland rezipierten Buches *Die Scham ist vorbei*, zieht 1984 eine Zwischenbilanz (vgl. Meulenbelt 1984).

gründungen erst in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre zu verzeichnen (vgl. FrauenMedia Turm 2007).

1986 bestehen bereits ca. 100 verschiedene feministische (hauptsächlich regionale, themen- und/oder zielgruppenspezifische, lokale) Zeitschriftenprojekte in Deutschland. Sie sind vorrangig in Universitätsstädten verortet, haben aber interessanterweise, wie eine im Sommer 1989 durchgeführte Untersuchung zeigen konnte, wenig Kontakt zu den örtlichen Frauenszenen (vgl. Röttger/Werner 1991). In ihren Ziel- und Schwerpunktsetzungen ist die Zeitschriftenlandschaft in Deutschland Mitte der 1980er Jahre äußerst differenziert: Magazine mit hohem, eher theoretischem Anspruch – wie die *Hamburger* und die *Freiburger Frauenzeitung* – stehen anarchafeministische Zeitschriften – wie die *Schwarze Botin*, die ebenfalls ab 1976 erschien – sowie kleinere, regionale Blätter, die oft nur als Informationsmedium und ‚Terminkalender‘ fungieren wollen (vgl. radikal 1996). Die meist ehrenamtlichen Herausgeberinnen dieser Zeitschriften sehen sich häufig einer prekären finanziellen Situation gegenüber und müssen nach oft nur wenigen Erscheinungsjahren aufgrund finanzieller Probleme oder persönlicher Auseinandersetzungen die Produktion der Zeitschrift einstellen. Zeit ihres Erscheinens zeichnet sich der überwiegende Teil dieser Zeitschriften durch eine dilettantische, d.h. in Bezug auf redaktionelle Arbeit und Layout unprofessionelle Aufmachung auf – sie geben jedoch insgesamt und in ihrer Unterschiedlichkeit eine umfassende Übersicht über Aktivitäten und Debatten frauenbewegter Frauen, die an verschiedenen Orten stattfinden. Nur wenige dieser Zeitschriften konnten sich stabilisieren und über einen längeren Zeitraum im Medienmarkt halten.<sup>366</sup>

Bestimmende Themen textorientierter Zeitschriften waren bis Mitte der 80er Jahre diejenigen, die auch im Rahmen der Frauenbewegung zentral waren (§218, ‚das Persönliche ist politisch‘, Selbsthilfegruppen, Auseinandersetzungen zwischen lesbischen und heterosexuellen Frauen etc.). Im Laufe der 1980er Jahre nahmen die Auseinandersetzungen um eine feministische Strategie – Autonomie versus Institutionalisierung – sowie um Gewalt gegen Frauen den bedeutendsten Stellenwert ein.

Heute zeigt sich die feministische Zeitschriftenlandschaft in Deutschland stark ausdifferenziert: Mit der *Emma* existiert nur noch eine populär-journalistische, zielgruppenunspezifische und bundesweit vertriebene Zeitschrift. Verschiedene der noch bestehenden Zeitschriftenprojekte sind zielgruppenspezifisch ausgerichtet oder thematisch spezi-

---

<sup>366</sup> Dazu gehören natürlich die im Folgenden vorgestellten Zeitschriften. Eine ausführliche Übersicht über heute in Deutschland bestehende feministische Zeitschriften findet sich beispielsweise auf der Website des FrauenMedia-Turms (vgl. FrauenMedia Turm 2007).

alisiert (z.B. *Ab 40*, *LesPress*) oder werden vorrangig auf lokaler Ebene vertrieben und rezipiert (z.B. *Krampfader* in Kassel, *Meta M.* in Wuppertal, *Lila Lotta* in Köln/Bonn oder auch *La Liberta* in Düsseldorf). Daneben bestehen zahlreiche wissenschaftliche Zeitschriften, die sich im Zuge der Institutionalisierung der Frauen- und Geschlechterforschung an deutschen Universitäten gründeten. Die meisten davon sind disziplinar geprägt, z.B. *L'Homme* (Geschichtswissenschaft), *Schlangenbrut* (Theologie), *Koryphäe* (Naturwissenschaft und Technik), *femina politica* (Politikwissenschaft); nur wenige Zeitschriften sind disziplinenübergreifend bzw. dezidiert transdisziplinär ausgerichtet oder beziehen sich auf feministische Theorie und Praxis (*Feministische Studien*, *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, *Zeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung*).

Als empirisches Material für die Analyse feministischer Islamdiskurse sollten wie bereits erwähnt Zeitschriften ausgewählt werden, die ihrem Selbstverständnis nach feministisch und thematisch ungebunden sind, deren Gründungskontext die Neue Frauenbewegung ist, die also bereits langjährig und auch gegenwärtig noch erscheinen und die sich bundesweit als Printausgabe an ein möglichst breites Publikum richten.

Nach den o.g. Kriterien wurden für den deutschen Kontext die Zeitschriften *Emma*, *Feministische Studien* und *beiträge zur feministischen theorie und praxis* für die vorliegende Untersuchung ausgewählt. Diese sollen in den folgenden Abschnitten mit Bezug auf ihre jeweiligen Gründungskontexte, redaktionellen Zusammensetzungen, ihre Arbeitsweisen und Zielsetzungen sowie die anvisierten Zielgruppen vorgestellt werden.

### 2.1.1 Emma. Das politische Magazin von Frauen

Bereits bevor das erste Heft der *Emma* im Januar 1977 erscheinen konnte, wurde die Zeitschrift zum Ziel heftiger Angriffe von frauenbewegten Frauen: Mit dem Projekt *Emma*, in Alleinregie von Alice Schwarzer initiiert, nicht als kollektives, sondern ‚professionelles‘ Blatt geplant, sich an eine breite LeserInnenschaft richtend, drohe die „Vermarktung der Frauenbewegung“ (Mika 1998: 178f., vgl. auch FrauenMedia Turm 2007), so die Befürchtung hauptsächlich autonomer Frauengruppen, die über Flugblätter zum Boykott der bald erscheinenden neuen Zeitschrift aufriefen. Mit der *Emma* trat Alice Schwarzer zudem in direkte Konkurrenz zu einem Zeitungsprojekt, das vielmehr den politischen Vorstellungen der ‚frauenbewegten Szene‘ entsprach: Von jungen, z.T. arbeitslosen Akademikerinnen und Studentinnen (z.B. Barbara Duden, Sybille Plogstedt,

Sabine Zurmühl) im Kollektiv und in enger Anbindung an autonome Frauenprojekte und -zentren produziert, erschien im Juni 1976 die Nullnummer der ebenfalls überregionalen radikalfeministischen *Courage*, die ab 1977 genauso wie die *Emma* bundesweit vertrieben wurde (vgl. Mika 1998: 175f.; Küthe 2005: 119ff.).<sup>367</sup>

Während die ehrenamtlich produzierte *Courage* jedoch aus finanziellen Gründen und aufgrund von Streitigkeiten innerhalb des Redaktionskollektivs bereits in 1984 ihr Erscheinen einstellen musste (vgl. Hochgeschurz 1998: 171; Soden 1988: 147), besteht die *Emma* auch heute noch: Seit 1983 ist sie im Rahmen der bundesdeutschen Zeitungslandschaft die einzige überregionale, nicht-spezialisierte, sich als feministisch<sup>368</sup> bezeichnende Frauenzeitschrift und besitzt einen hohen Bekanntheitsgrad. Ersten Aufruhr erzeugte die *Emma* bereits 1978 durch den juristischen Streit gegen die Zeitschrift *Stern*, gegen die sie wegen sexistischer Titelbilder eine Klage anstrebte. Auf juristischer Ebene wurde der Streit zwar verloren, in moralischer und politischer Hinsicht gingen die Frauen jedoch als Gewinnerinnen daraus hervor: Erstmals wurde in Deutschland eine Diskussion über sexistische Abbildungen von Frauen in den Medien angestoßen (vgl. Oestreich 2002: 1, FrauenMedia Turm 2007). Nach einer von *Emma* anlässlich ihres 20-jährigen Bestehens beim Institut für Demoskopie in Allensbach in Auftrag gegebenen repräsentativen Umfrage ist die *Emma* 1997 47 Prozent, deren Herausgeberin Alice Schwarzer sogar 67 Prozent der Befragten bekannt (vgl. Küthe 2005: 124).

Auch nach ihrer Gründung blieben sowohl die *Emma* als auch ihre Herausgeberin und Verlegerin Alice Schwarzer in Teilen in der Frauenbewegung umstritten: Die Vorwürfe bezogen sich zunächst auf das professionell „männlich-kapitalistische Marketing“ (Roether 1992: 59)<sup>369</sup> der *Emma*, ihre inhaltliche Oberflächlichkeit und ihre fehlende Anbindung an Frauen, die in der feministischen Praxis arbeiten. In den Anfangsjahren ihres Erscheinens musste die Zeitschrift aufgrund dessen einen Informationsboykott von Seiten zahlreicher autonomer Frauenprojekte hinnehmen, zu dem die Zeitschrift *Courage* aufrief, (vgl. von Soden 1988: 146; FrauenMedia Turm 2007). Zu Beginn der 1990er

<sup>367</sup> *Courage* erscheint im September 1976 in Berlin mit einer Startauflage von 12.000 Exemplaren. Bereits mit der Veröffentlichung des dritten Heftes hatte sich die Auflage auf 22.000 erhöht. Im Redaktionskollektiv versammelten sich explizit ‚Nicht-Journalistinnen‘, Aktivistinnen des Berliner Frauenzentrums und des Lesbischen Aktionszentrums (LAZ). *Courage* richtete sich in erster Linie an die Frauenbewegung und die alternative Szene und war innerhalb eines feministischen Spektrums in Strömungen wie der ‚neuen Weiblichkeit‘ und des sozialistischen Feminismus verortet (vgl. FrauenMedia Turm 2007).

<sup>368</sup> Mit Hilfe dieser Selbstbezeichnung und einem politisierenden Anspruch grenzen sich die entsprechenden Zeitungsprojekte von der traditionellen Frauenpresse (wie z.B. ‚Brigitte‘, ‚Amica‘, ‚Marie-Claire‘) und deren ‚Lebenshilfe-Funktion‘ ab (vgl. Runte 1982: 345).

<sup>369</sup> Roether zitiert hier aus einem noch vor dem ersten Erscheinen der *Emma* in der Zeitschrift *Courage* veröffentlichten Boykottaufruf gegen *Emma* (vgl. Roether 1992: 59).

Jahre stand das plötzliche Engagement der Zeitschrift für den Philosophen, Ethiker und Tierrechtler Peter Singer<sup>370</sup> und schließlich ebenfalls seit dem Beginn der 1990er Jahre und seitdem in zunehmendem Maße die islamkritische, nach Meinung zahlreicher KritikerInnen immer wieder rassistische Haltung der *Emma* und Alice Schwarzers im Zentrum linker und feministischer Kritik (vgl. u.a. Lutz 1992; Schlangenbrut 1993; Kreile 1993; Toker 1993a; Marx 2001; Marx 2002). Nicht nur aus feministischer Perspektive, sondern auch von Seiten der Massenmedien, von ‚Linken‘, von ‚nicht-feministischen‘ Frauen etc. wird der *Emma* bis heute immer wieder der Vorwurf der Einseitigkeit, der fehlenden Differenziertheit und der Unausgewogenheit entgegengebracht (vgl. Lawrenz 2004: 61ff.; Oestreich 2002: 1). Dies hat die Zeitschrift und insbesondere Alice Schwarzer jedoch zu keiner Zeit zu einer Veränderung ihrer Programmatik veranlasst, sondern wurde im Gegenteil als notwendige, widerständige Sperrigkeit einer radikal feministischen Orientierung und infolgedessen als positives Merkmal einer streitbaren Zeitschrift umgedeutet (vgl. Oestreich 2002: 1).

Trotz der angeführten Kritik an der formalen und inhaltlichen Gestaltung der *Emma* sind ihre Errungenschaften keinesfalls zu vernachlässigen: Gerade aufgrund ihrer viel kritisierten massenwirksamen Aufmachung gelang es ihr zum einen, im Sinne eines „Einstiegsmediums“ (Roether 1992: 61) zahlreichen Frauen einen ersten Kontakt mit frauenbewegten Themen zu ermöglichen. Sie gilt als „Katalysatorin der Emanzipation“ (Oestreich 2002: 1). Zum anderen sorgte die herausragende Position Alice Schwarzers für die *Emma* (Initiatorin, Chefredakteurin, Alleingesellschafterin der herausgebenden *Emma*-Verlagsgesellschaft mbH) in Verbindung mit ihrem polarisierenden Verhalten in der Öffentlichkeit und den Medien für einen hohen Bekanntheitsgrad der Zeitschrift und entsprechend aufmerksame öffentliche Wahrnehmung der von *Emma* lancierten Themen (vgl. Roether 1992: 68). Mit Hilfe ihrer spektakulären Kampagnen versuchte sie nicht selten auch konkretes tagespolitisches Geschehen zu beeinflussen (vgl. von Soden 1988: 146).<sup>371</sup>

<sup>370</sup> Zu Beginn des Jahres 1994 diskreditierten sich sowohl die *Emma* als auch Alice Schwarzer durch ihren Einsatz für Tierrechte und insbesondere ihre unterstützende Stellungnahme zu dem australischen Philosophen Peter Singer, dessen Thesen zu Euthanasie und Behinderung in der Bundesrepublik auf heftige Kritik stießen (vgl. Filter 1994).

<sup>371</sup> So zum Beispiel durch die Klage gegen die Illustrierte *Stern* wegen frauenfeindlicher Titelbilder 1978, den Aufruf zum Wahlboykott zur Bundestagswahl 1980, mit der Begründung, dass alle Parteien zu wenig Kandidatinnen aufgestellt hätten (vgl. von Soden 1988: 146) oder auch die Aufforderung an die Trägerin des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1995, der Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel, den Preis aufgrund fehlender Distanzierung von islamischem Fundamentalismus zurückzugeben (vgl. Schwarzer 1995a; Schwarzer 1995b; Schwarzer 1995c).

Die politische Position der *Emma* oder auch ihrer charismatischen Herausgeberin, Alice Schwarzer, zu bestimmen, erscheint schwierig: SPD und insbesondere Die Grünen sind immer wieder Ziel vehementer Kritik im Rahmen von *Emma*-Artikeln, CDU/CSU werden aufgrund ihrer christlichen Fundierung ebenso meist ablehnend behandelt, andererseits entwickelte sich Alice Schwarzer vor der Bundestagswahl 2005 zu einer engagierten Unterstützerin Angela Merkels, unterstützt in zahlreichen Texten eine (von Konservativen befürwortete) ‚privilegierte Partnerschaft‘ zwischen EU und Türkei, ließ sich erst kürzlich (15. Juli 2007) von der Bayerischen Frauenunion (CSU) zu einem offensichtlich letztlich harmonisch verlaufenden Treffen einladen und präsentiert sich derzeit im Rahmen einer Werbekampagne der *Bild*-Zeitung (vgl. Hägeler 2007: 7). Die Rolle der ‚Medienhexe‘ (Binder 2002) und des feministischen ‚Schreckgespenst[es]‘ (Bachmann 1975), die ihr mit Beginn ihres feministischen Engagements von Seiten der Massenmedien zugeschrieben wurde, scheint sie angesichts der Anerkennungen, die ihr in jüngster Zeit von gleicher Seite zuteil wurden, abgelegt zu haben (vgl. dazu auch Marx 2006).<sup>372</sup>

Prägend für die politische Verortung der *Emma* sind sicherlich ihr ungebrochen feministisches (im Sinne von frauenbezogenes) Engagement, dem jegliche sonstige Problematik untergeordnet wird, und zum anderen ihre antiislamische/antifundamentalistische Haltung, die bereits gegen Ende der 1970er Jahre – im Kontext der ‚Islamischen Revolution‘ im Iran – erkennbar wird und im Verlauf des Erscheinungszeitraums zunehmend bestimmend wird. Beide Positionierungen veranlassen die *Emma* und Alice Schwarzer zu zunächst ungewöhnlich erscheinenden Koalitionsbildungen, die eine Verortung der Zeitschrift in einem simplen politischen Rechts-Links-Schema erschweren.

Wie zu Beginn ihrer Arbeit 1977 wird ihre inhaltliche, politische genauso wie finanzielle Unabhängigkeit von Seiten der *Emma* auch 20 Jahre später noch als eine ihrer größten Stärken begriffen: „(...) Unabhängigkeit nicht nur von Männern, mit denen die Interessen von Frauen so manches Mal kollidieren, unabhängig auch von Parteien, Konzernen und Anzeigenkunden. (...) [Die] ökonomische Unabhängigkeit ist die Grundlage für die Unabhängigkeit unseres Denkens und Schreibens“ (Schwarzer 1997: 7).

Heute finanziert sich die *Emma*, publiziert in der *Emma* Frauenverlags-GmbH unter der Regie von Chefredakteurin und Herausgeberin Alice Schwarzer, ganz überwiegend aus dem Verkauf des Heftes und nur zu einem geringen Anteil (10-20 Prozent) aus zusätzli-

---

<sup>372</sup> So wurde Alice Schwarzer beispielsweise im Dezember 2004 vom französischen Botschafter in Deutschland als ‚Ritter der Ehrenlegion‘ ausgezeichnet (vgl. Bieler 2004).



chen Werbeeinnahmen. Bis 1993 erschien die Zeitschrift monatlich, seitdem im zwei-monatigen Turnus und in doppeltem Umfang. Mit einer Auflage von zwischenzeitlich ca. 30.000 verkauften Exemplaren (4. Quartal 1987), heute 70.000 gedruckten und 47.500 verkauften Exemplaren<sup>373</sup> ist die *Emma* kurz vor ihrem 30-jährigen Geburtstag jedoch entgegen vielfacher Einschätzungen nicht die auflagenstärkste feministische Zeitschrift in Europa (vgl. Kütke 2005: 125f., auch Roether 1992: 59; Schwarzer 1987). Die niederländische *Opzij* übertrifft die *Emma* mit einer verkauften Auflage von 77.600 Heften, auch die Zahl der Abonnements ist mit über 42.000 deutlich höher (vgl. Weekbladpers 2007).

#### *Gründungszusammenhang*

Die *Emma* wurde auf alleinige Initiative von Alice Schwarzer, einer bereits Mitte der 1970er Jahre prominenten Persönlichkeit der Neuen Frauenbewegung<sup>374</sup>, gegründet. Mit Hilfe eines offenen Briefes an Journalistinnen und Frauenzentren versuchte sie im Sommer 1976, Mitstreiterinnen für ihre Idee eines ausschließlich von Frauen erstellten politischen Magazins, einer „Kiosk-Zeitschrift in Feministinnenhand“ (Alice Schwarzer, zitiert nach Mika 1998: 166), zu gewinnen.<sup>375</sup> Ihrer Vorstellung nach sollte dieses „maximal allgemeinverständlich“ sein, sich im Sinne einer ‚Zeitschrift von Frauen für Frauen‘ – so der Untertitel der Zeitschrift in den ersten fünf Jahren ihres Erscheinens – an ‚alle Frauen‘, also nicht nur an feministisch Engagierte, richten und „gleichzeitig jedoch die theoretische Diskussion über die Frauenfrage kreativ und kühn vorantreiben“ (Alice Schwarzer, zitiert nach Mika 1998: 165). Als Finanzierungsgrundlage ihres Projektes diente Alice Schwarzer das Honorar ihres 1975 veröffentlichten Bestsellers *Der kleine Unterschied und die großen Folgen* (vgl. Schwarzer 1997: 7) (100.000 DM) sowie Kredite von Sympathisantinnen und Freundinnen (vgl. Kütke 2005: 121).

Von nur vier professionell arbeitenden Frauen produziert erschien am 26. Januar 1977 schließlich die erste Ausgabe der *Emma* – und war ein sofortiger Erfolg: Die erstgedruckte Auflage von 200.000 Exemplaren war bald verkauft, ein Nachdruck von noch einmal 100.000 Exemplaren musste in Auftrag gegeben werden (vgl. Schwarzer 1987: 46; von Soden 1988: 146). Die *Emma* war damit die erste Zeitschrift in Europa, die aus-

<sup>373</sup> Davon 27.500 Hefte im Abonnement und 20.000 Hefte im Einzelverkauf (vgl. *Emma* 2007).

<sup>374</sup> Alice Schwarzer war beispielsweise bereits 1971 als Initiatorin der Aufruhr erregenden Kampagne gegen den §218 in Erscheinung getreten, in deren Rahmen sich 400 Frauen öffentlich in der Illustrierten *Stern* bekannten, abgetrieben zu haben (vgl. Hochgeschurz 1998: 162).

<sup>375</sup> Dass zu diesem Zeitpunkt bereits ein bundesweit erscheinendes, feministisches Zeitungsprojekt – die *Courage* – bestand, erwähnte sie selbstverständlich nicht (vgl. Goudt 1983: 244).

schließlich von Frauen produziert wurde und eine sechs-stellige Auflagenhöhe erreichte.

Als den inhaltlichen Gründungskontext ihrer Zeitschrift benennt Alice Schwarzer die radikal-feministische Strömung der Neuen Frauenbewegung:

„Das heißt, wir lehnen jeden Glauben an eine angeborene Ungleichheit von Menschen ab – egal, ob er nun im Namen des Geschlechts, der Klasse oder der Rasse propagiert wird! Wir sind dem Kampf gegen alle Machtverhältnisse und Ausbeutung verpflichtet, sind für uneingeschränkte Selbstbestimmung und Menschenrechte, auch für die immer wieder ‚vergessenen‘ Frauen.“ (Schwarzer 1987: 46, Hervorhebung i.O.)

Trotz der bereits vor dem ersten Erscheinen geäußerten und auch in den darauffolgenden Jahren kaum versiegenden Kritik von Seiten autonomer Frauen, fühlte sich die *Emma* nach eigenem Bekunden von Beginn an dem autonomen Feminismus verbunden. Parteien, die Massenpresse<sup>376</sup>, aber auch marxistische Feministinnen wie die Argument-Gruppe um Frigga Haug, die Alice Schwarzer als „Gralshüter des Hauptwiderspruchs“ bezeichnet, gelten der *Emma* dagegen von Beginn an als GegnerInnen (vgl. Schwarzer 1990: 4).

#### *Zusammensetzung der Redaktion/Redaktionsmitglieder*

Zum Gründungszeitpunkt arbeiteten in der *Emma*-Redaktion neben Alice Schwarzer lediglich zwei andernorts fest angestellte Journalistinnen (Sabine Schruff und Angelika Wittlich) und eine Redaktionsassistentin (Christiane Ensslin) (vgl. FrauenMedia Turm 2007). Ähnlich wie die zeitgleich gegründete Zeitschrift *Courage* sollte sich die *Emma*-Redaktion nach dem Willen Alice Schwarzers zunächst als Kollektiv konstituieren – unter der Führung der Initiatorin, Herausgeberin und Chefredakteurin Alice Schwarzer. Diese paradoxe Struktur hatte in den ersten zwei Jahren eine starke Fluktuation in der Redaktionszusammensetzung zur Folge und führte bereits 1980 zum Eklat: In einem offenen Brief kritisierten 32 ehemalige Mitarbeiterinnen der *Emma* den autoritären Führungsstil Alice Schwarzers (vgl. Backes/Bergmann/von Braun 1980). Die Kollektivstruktur wurde aufgegeben. Längst hat sich heute die Situation beruhigt und die herausgehobene Position Alice Schwarzers als Herausgeberin und Chefin einer Redaktion mit wenigen festen Mitarbeiterinnen scheint unangefochten.

---

<sup>376</sup> Massenmedien werden von Alice Schwarzer meist als ‚Männermedien‘ bezeichnet (vgl. Oestreich 2002: 1).

### *Zielgruppe*

Der Gründungszeitpunkt der *Emma* 1977 fällt in eine Phase der Neuen Frauenbewegung, die sich durch eine zunehmende Sichtbarmachung der seit 1968 geleisteten Bewegungsarbeit durch Vernetzung von Projekten, Erfahrungen und Erkenntnissen auszeichnete. Im Zuge dessen entstanden Frauenzeitungen, Frauenverlage (z.B. der Verlag ‚Frauenoffensive‘) und zahlreiche Veröffentlichungen der Sparte der so genannten ‚Frauen-Selbsterfahrungs- und Bekenntnisliteratur‘ (vgl. Hochgeschurz 1998: 170). Obwohl vor diesem Hintergrund anderes zu erwarten wäre, ist die *Emma* „kein Organ der Frauenbewegung“ (Roether 1992: 61), wie das bereits beschriebene, fortwährend konflikthafte Verhältnis zu weiten Teil der Frauenbewegung veranschaulicht.

Die von der Zeitschrift anvisierte Zielgruppe ist über den Erscheinungszeitraum einigen Veränderungen unterworfen: Diese lassen sich interessanterweise mit einem Blick auf die Namenswechsel, die die Zeitschrift vollzogen hat, nachzeichnen: Die *Emma* startete in 1977 als ‚Zeitschrift‘ bzw. ‚Magazin‘ (ab 1982) ‚von Frauen für Frauen‘. Von 1993-1996 begriff sie sich als ‚Magazin von Frauen für Menschen‘ und schließlich seit dem Heft 1/2003 als ‚das politische Magazin von Frauen‘. Jede dieser Veränderungen lässt sich als Versuch lesen, die Zielgruppe der Zeitschrift zu erweitern und sich von der ursprünglichen Frauenbezogenheit zu lösen (vgl. Kütke 2005: 123).

Die Zeitschrift führt selbst regelmäßig LeserInnenumfragen<sup>377</sup> durch, um ‚die‘ *Emma*-Leserin charakterisieren und zielgerichteter ansprechen zu können: Waren die *Emma*-LeserInnen 1980 noch überwiegend jung (über 50 Prozent zwischen 20 und 29 Jahren), altern sie in den Folgejahren zusammen mit ‚ihrer‘ Zeitschrift.<sup>378</sup> Heute sind die verschiedenen Altersgruppen etwa gleich stark vertreten (20-29 Jahre, 30-39 Jahre und 40-49 Jahre jeweils ca. 25 Prozent, über 50 Jahre ca. 20 Prozent) (vgl. Emma 2007).<sup>379</sup> Die *Emma*-LeserInnen zeichnen sich zudem durch einen weit überdurchschnittlichen Bildungsstand aus (über 50 Prozent von ihnen haben Abitur, einen Hochschulabschluss

<sup>377</sup> Anlässlich ihres 20-jährigen Bestehens hat die Zeitschrift zudem erstmals, 2001 zum zweiten Mal eine Allensbach-Umfrage in Auftrag gegeben. Mit den Ergebnissen befasst sich Köcher (vgl. Köcher 2007).

<sup>378</sup> Interessanterweise brüstet sich die Zeitschrift bereits 1997 mit ihrer überdurchschnittlich jungen LeserInnenschaft: „Woran das liegt? Daran, dass Frauen nicht länger nur Frauen sein wollen, sondern endlich auch Menschen! (...) Sie schlendern cool über die Pfade, die ihre Mütter noch mit heißem Herzen freigeschlagen haben. Doch sie ahnen schon jetzt, dass der Fortschritt ihnen nicht geschenkt wird – und neue Gefahren lauern. Stichwort: Mutterschaftsfalle. Stichwort: Sexualgewalt. Stichwort: girlie-Gequatsche“ (Schwarzer 1997: 7). Die Rede von den ‚Girlies‘, die sich nicht für Emanzipation interessieren, konstatiert die Zeitschrift an gleicher Stelle, „soll uns spalten“. Zu konstatieren ist, dass die Zeitschrift im Unterschied zum überwiegenden Teil von Presseorganen jeglicher Couleur, fortwährend junge NeuleserInnen gewinnen kann (vgl. Oestreich 2002: 2).

<sup>379</sup> LeserInnen der *Emma* sind damit deutlich jünger als diejenigen der niederländischen *Opzij*.

oder sind noch Studentinnen), sie sind zu einem großen Anteil voll berufstätig (39 Prozent 1980, 50 Prozent 1998) mit vergleichsweise hohen Einkommen, sind überwiegend Wählerinnen von SPD und Grünen und heterosexuell orientiert (vgl. Emma 2007).

#### *Arbeitsweise/Artikelakquise*

Die genaue Arbeitsweise der *Emma*-Redaktion war vom Gründungszeitpunkt der Zeitschrift an Gegenstand von Spekulationen:

„Hoe de vrouwen van *Emma* precies werken, wordt uit de inleiding niet duidelijk. Dat is jammer. Ik zou graag willen weten waarom een bepaald onderwerp wel of niet behandeld wordt en daarnaast ook hoe deze redactie samenwerkt.“<sup>380</sup> (Goudt 1983: 244)

Kritiken wie z.B. der genannte offene Brief ehemaliger Mitarbeiterinnen und die äußerst exponierte Stellung, die Alice Schwarzer von jeher in der Zeitschrift einnimmt, lassen jedoch vermuten, dass die *Emma*-Redaktion in Bezug auf Entscheidungsfindung und Arbeitsverteilung stark an ihrer Person orientiert und insofern hierarchisch strukturiert ist.

Im Unterschied zu ihrer autonom-feministischen Konkurrenz *Courage* wurde die *Emma* von Beginn an eher von professionellen Journalistinnen gestaltet. Viele der Artikel werden jedoch von nicht-professionellen freien AutorInnen beigesteuert. Über den gesamten Erscheinungszeitraum hat Alice Schwarzer einen Hauptteil thematisch bedeutsamer Artikel selbst verfasst und führt alle relevanten Interviews selbst durch (vgl. Oestreich 2002: 2). Für weitere Artikel werden AutorInnen von den verantwortlichen *Emma*-RedakteurInnen direkt angesprochen. Bei sehr aktuellen Themen können auch Manuskripte berücksichtigt werden, die bis zu zwei Wochen vor dem Erscheinen eines Heftes eingehen. Aufgrund ihrer professionellen Arbeitsweise ist es der *Emma* somit möglich, ein vergleichsweise hohes Maß an thematischer Aktualität zu gewährleisten.

#### *Zielsetzung*

Von Beginn an zeugt das Selbstverständnis der *Emma* und damit zusammenhängend das Alice Schwarzers von einem sehr großen Selbstbewusstsein: Dies zeigt sich z.B. daran, dass im Rahmen der *Emma* – anders als im überwiegenden Teil sonstiger Publikationen zur Zweiten deutschen Frauenbewegung – die von Alice Schwarzer unter dem Titel ‚Ich habe abgetrieben‘ (1971) initiierte Aktion gegen den §218 und nicht der Tomatenwurf

---

<sup>380</sup> „Wie die Emma-Frauen nun genau arbeiten, wird aus der Einleitung nicht deutlich. Das ist schade. Ich würde gerne wissen, warum ein bestimmtes Thema behandelt wird oder nicht und daran anschließend, wie diese Redaktion nun zusammenarbeitet“ (Übers. D.M.).

Sigrid Damm-Rügers<sup>381</sup> gegen ihre männlichen SDS-Genossen 1968 als Startpunkt der neuen deutschen Frauenbewegung begriffen wird (vgl. Schwarzer 1977b: 2). Trotz der bereits beschriebenen Anfeindungen von Seiten frauenbewegter Frauen bezeichnete sich die *Emma* selbst nicht nur als „beste Freundin ihrer Leserinnen“, sondern auch als „nationales Frauen(bewegungs-)büro“ (Schwarzer 1997: 7) und zog damit den Ärger zahlreicher deutscher Mit-Feministinnen auf sich.

Inhaltlich und stilistisch entspricht die *Emma* nach Roether nicht den Ansprüchen an eine feministische (Gegen-)Öffentlichkeit, die von Seiten engagierter Frauen an die Zeitschrift herangetragen wurden: Debatten (z.B. um Rassismus), die in der Frauenbewegung eine bedeutende Rolle spielten, wurden von der *Emma* ignoriert, auf feministische Theoriediskussionen (z.B. über die ‚MittäterInnenschaftsthese‘ oder die Debatte um Gleichheit oder Differenz) wurde mit Rücksicht auf noch nicht explizit feministisch engagierte LeserInnen verzichtet (vgl. Roether 1992: 62f.). Kritikerinnen aus der Frauenbewegung wurden im Gegenzug von Seiten der *Emma* durch eine „Rhetorik der Abwertung“ (Jurschik 1994: 9) als Abtrünnige oder Verräterinnen diffamiert und der Spaltung bezichtigt (vgl. von Soden 1988: 147; Mika 1996: 5; auch Schwarzer 1997: 7). Statt dessen orientiert sich die *Emma* seit ihrem ersten Erscheinen an traditionellen journalistischen Formen und dem diesen zugrunde liegenden klassischen Öffentlichkeitsbegriff (vgl. von Soden 1988: 146).

Die im Rahmen der *Emma* erscheinenden Artikel decken ein breites Themenspektrum ab: Grundlegende und wiederkehrende Aspekte sind Berichte über prominente Frauen, Auslandsreportagen<sup>382</sup> und Reiseberichte, Buchbesprechungen, Kulturelles, Berichte über internationale Frauenbewegungen und deren Geschichte, Kongresse, Frauenzentren, nicht-eheliche Lebensgemeinschaften etc.. In den letzten Jahren nehmen auch Berichte über rechtsradikale Gewalt einen breiteren Raum ein. Regelmäßig werden Themen in Form von Dossiers, d.h. mehreren thematisch zusammenhängenden Artikeln in einem Heft, behandelt. Der Schwerpunkt der Zeitschrift liegt nach Roether in der unter-

---

<sup>381</sup> Im Rahmen einer Delegiertenkonferenz des *Sozialistischen Deutschen Studentenbundes* (SDS) in Frankfurt am 13. September 1968 fordert Helke Sander, Filmemacherin und Aktivistin im Berliner *Aktionsrat zur Befreiung der Frauen*, in einer engagierten Rede: „Wir können mit der Lösung der gesellschaftlichen Unterdrückung der Frauen nicht auf Zeiten nach der Revolution warten, da eine nur politisch-ökonomische Revolution die Verdrängung des Privatlebens nicht aufhebt“. Als die männlichen SDS-Genossen mit Ignoranz und Arroganz auf Sanders Rede reagierten, griff die Romanistik-Studentin Sigrid Damm-Rüger zu den später viel zitierten Tomaten – und trifft auf dem Podium den SDS-Cheftheoretiker Hans-Jürgen Krahl. Der Tomatenwurf wird zum Symbol für das Aufbegehren der Frauen innerhalb der Außerparlamentarischen Opposition und gilt als Initialzündung der Neuen Frauenbewegung in Deutschland (vgl. FrauenMedia Turm 2007).

<sup>382</sup> Darunter von Beginn an zahlreiche Berichte über den ‚islamischen Fundamentalismus‘ in muslimischen Ländern.

haltsamen, wenig analytischen und wenig informativen Darstellung oft auch komplexer Themen, die zudem graphisch und sprachlich reißerisch aufgemacht werden. Aufgrund dessen sowie aufgrund der ausgefeilten Kampagnenpolitik der *Emma* und deren konsequenter Nutzung für Eigenwerbung<sup>383</sup> liegt der Vorwurf des „Boulevard-Journalismus“ (Roether 1992: 64) nahe (vgl. Roether 1992: 64). Einen weiteren Teil dieses klassischen Öffentlichkeitsmodells stellt die Personalisierung der *Emma* in Gestalt von Alice Schwarzer dar: Um sie wurde nach Roether von Seiten der *Emma* von deren ersten Erscheinen an ein beispielloser Personenkult betrieben (vgl. Roether 1992: 66; Mika 1996: 1ff.).<sup>384</sup>

Zum Gründungszeitpunkt der Zeitschrift schrieben sich die im Rahmen der *Emma* engagierten Frauen den Kampf gegen die Diskriminierung und Erniedrigung von Frauen allgemein auf die Fahnen. Sie formulierten das Ziel, jede Situation ‚konsequent aus einem Frauen-Standpunkt heraus‘ zu analysieren. Der Kampf gegen „den Hauptfeind Männergesellschaft“ (Schwarzer 1978: 5) sollte aufgenommen werden.

Aufgrund solcher Aussagen, die sich auch im weiteren Erscheinungsverlauf der Zeitschrift immer wieder finden lassen, ist das Feminismus-Verständnis der *Emma* kontinuierlich Gegenstand kritischer feministischer Betrachtungen: Bis heute spricht aus dem überwiegenden Teil der *Emma*-Texte eine Feminismus-Konzeption, die nicht nur universalistisch ausgerichtet ist und durch eine unbedingte Gleichheitsorientierung in Bezug auf das Verhältnis von Männern und Frauen geprägt ist, sondern innerhalb derer die Auffassung zentral steht, sexistische Unterdrückung sei als gesellschaftlicher ‚Hauptwiderspruch‘ zu verstehen. Andere Unterdrückungsverhältnisse werden dem hierarchisch nachgeordnet bzw. als Folge dieses ‚Hauptwiderspruches‘ angesehen (vgl. Schultz 1990: 54). Bereits in den 1990er Jahren sah sich ein solches Feminismus-Verständnis in Deutschland vehementer Kritik insbesondere von Seiten Schwarzer<sup>385</sup> und lesbischer

<sup>383</sup> Roether bezieht sich dabei explizit auf die ‚PorNo‘-Kampagne Ende 1987 bzw. Anfang 1988: Sie gipfelte in einem Auslieferungsboykott gegen die *Emma*, den diese im Sinne einer Selbststilisierung als zu Unrecht angegriffene, ‚wahre‘ Antisexistinnen positiv zu wenden versuchte (vgl. Roether 1992: 66). Auch anlässlich des Überfalls auf die *Emma*-Redaktionsräume im Anschluss an das Erscheinen des Dossiers ‚Fundamentalismus‘ ist eine ähnliche Argumentation zu verzeichnen (vgl. *Emma* 1994).

<sup>384</sup> Alice Schwarzer schreibt von Beginn an nahezu jedes Editorial, ihr Konterfei zierte zahlreiche Titelblätter und Anzeigenkampagnen (vgl. Roether 1992: 66). Auf diese herausragende Stellung Alice Schwarzers – dem „feministischen Guru“ (Mika 1996: 5) beziehen sich weite Teile der Polemik Bascha Mikas mit dem Titel *Retten sie sich vor Alice!* (vgl. Mika 1996), die, wie es dem Status Schwarzers als einer polarisierenden Führungsfigur entspricht, heftigste Reaktionen hervorrief.

<sup>385</sup> Die von Schwarzen eingeführte Schreibweise des Adjektivs ‚schwarz‘ mit großem Anfangsbuchstaben weist nach Schultz auf dessen Verwendung als strategisch-politische Identitätsbezeichnung hin und wird daher auch hier übernommen (vgl. Schultz 1990: 45). Lutz ergänzt, die Bezeichnung ‚Schwarz‘ habe der Kennzeichnung der Minderheitenposition, nicht jedoch der Hautfarbe gegolten (vgl. Lutz 1992: 63).

Frauen gegenüber, da es sich durch die fehlende Reflexion von Machtverhältnissen zwischen Frauen auszeichne und Weiße<sup>386</sup> Frauen als emanzipierte Norm setze: Deren Teilhabe an (z.B. rassistischer) Unterdrückung wird auf diese Weise – ebenso wie die komplexe Verwobenheit verschiedener Machtverhältnisse – ‚unsichtbar‘<sup>387</sup> (vgl. Rommelspacher 1998: 102). Konsequenter wird der Aufgabenbereich feministischer Theorie in der *Emma* auch sehr eng gefasst:

„Die Frage, die sich eine feministische Theorie stellen muß, ist aber nur eine: Inwiefern sind Frauen Rassistinnen, weil sie Frauen sind? Und inwiefern sind Männer Rassisten, weil sie Männer sind? [...] Feminismus als Theorie muß sich darauf beschränken, das genuin eigene Anliegen zu betreiben – die Analyse der Geschlechterverhältnisse und ihre Folgen. Die Feministische Theorie erklärt nicht alles, sondern beschreibt die Welt unter einem bestimmten Aspekt – und diese Beschränkung hat ihren Sinn.“ (Schrupp 1993: 57)

Dennoch verdeutlicht die Zeitschrift an verschiedener Stelle, dass es ihr ein Anliegen ist, über sexistische Unterdrückung hinaus „gegen Unterdrückung überhaupt“ (Schwarzer 1977a: 2) anzugehen, und sich „immer wieder über den Feminismus hinaus in aller Schärfe zu allgemeinpolitischen Fragen antirassistisch und antifaschistisch [zu] verhalten“ (Emma-Redaktion 1993, vgl. auch Schwarzer 1993b: 35; Schwarzer 1992: 35). Verschiedene Untersuchungen konnten jedoch zeigen, dass die *Emma* diesem selbst gesetzten Anspruch keinesfalls gerecht wird (vgl. Mysorekar 1991; Lutz 1992; Kreile 1993; Lutz 1993; Pinn/Wehner 1995; Marx 2001; Marx 2002; Farrokzhad 2002; Marx 2006).<sup>388</sup>

### 2.1.2 Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung

„Wer in dieser Zeitschrift etwas veröffentlichen wollte, hatte sich an ein strenges Reglement zu halten: maximal 20 Seiten mit jeweils 30 Zeilen à 60 Anschlägen in dreifacher Ausfertigung mit breitem Rand links waren einzureichen. Wer hier veröffentlichen wollte, wusste, das Manuskript würde – anonymisiert – zunächst zwei, gegebenenfalls auch drei Vorgutachterinnen überstehen müssen, bevor es der Gesamtedaktion zu Prüfung vorgelegt würde. (...) Und da die Anonymität erst bei positiv beendetem Verfahren aufgehoben wurde, kam es vor, dass das

<sup>386</sup> Die Bezeichnung ‚Weiß‘ wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit groß geschrieben, um sie als politischen Begriff zu markieren: Sie wird nicht als Verweis auf ein vermeintlich ‚biologisches Merkmal‘ verwandt, sondern kennzeichnet eine strukturelle Position innerhalb einer rassisierten und ethnisierten gesellschaftlichen Ordnung.

<sup>387</sup> Eine 1993 durchgeführte *Emma*-Umfrage zum Thema ‚Fremdenhass‘ stand beispielsweise unter der Leitfrage: „Wie erklären Sie sich, dass Gewalt gegen Fremde nur von Männern ausgeht?“ (Emma 1993).

<sup>388</sup> Siehe dazu auch Anmerkungen im Abschnitt I 4.2 (Forschungsstand).

ein oder andere Manuskript aus dem hauseigenen AutorInnenkreis schlichtweg durchfiel – oder, widerwillig zunächst, Texte männlicher Autoren ins Blatt kamen. So sind die Feministischen Studien. Auch wenn technologischer Fortschritt und Effizienzdenken das Korsett mit der Zeit ein wenig gelockert haben, wirkt diese ‚Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung‘ immer noch wie eine strenge, noble und ein bisschen schwerfällige Lady im asketisch weißen Gewand.“ (Rödig 2002: 1)

Die Zeitschrift *Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* – lässt sich als ‚Gegenentwurf‘ sowohl zur ‚polternden‘, populärjournalistischen *Emma* als auch zur deutlich politischer, weniger akademisch und auf die Vermittlung von feministischer Theorie und Praxis ausgerichteten Zeitschrift *beiträge zur feministischen theorie und praxis* auffassen. Sie erscheint seit 1982 mit zwei Heften pro Jahr und begreift sich als „offenes Forum für die Frauenforschung in verschiedenen Disziplinen“ (Feministische Studien 2007, vgl. auch Rödig 2002: 2). Obwohl die Texte und disziplinären Verortungen von Redaktionsmitgliedern und AutorInnen einen überwiegend geschichts- und gesellschaftswissenschaftlichen Hintergrund aufweisen, formuliert die Zeitschrift in ihrer aktuellen Programmatik einen interdisziplinären Anspruch. Grundlage dessen ist die Erkenntnis der Nicht-Eingrenzbarkeit des Gegenstandes von Frauenforschung, „denn er bezieht sich auf mehr als auf Frauen als die Hälfte der Menschheit. Er thematisiert und analysiert das Geschlechterverhältnis, das alle Lebensbereiche, Denkgewohnheiten und wissenschaftlichen Erkenntnisse strukturiert“ (Feministische Studien 2007). Frauen- und Geschlechterforschung könne aufgrund dessen „einem feministischem Erkenntnisinteresse nur nahe kommen, wenn sie tradierte ‚Fächergrenzen‘ durchlässiger denkt und in ‚disziplinierter Disziplinlosigkeit‘ überschreitet“ (Feministische Studien 2007).

#### *Gründungszusammenhang*

Die Idee zur Herausgabe der Zeitschrift entstand im Kontext der beginnenden Institutionalisierung von Frauenforschung an deutschen Universitäten zu Beginn der 1980er Jahre (vgl. Trettin 2002: 18). Die *Feministische Studien* erschien erstmals 1982, herausgegeben von einer wechselnden Gruppe von Wissenschaftlerinnen aus verschiedenen Disziplinen. Nach einer verlagsbedingten Zwangspause 1987/1988 trat die Zeitschrift im November 1988 wieder mit einem nun relativ festen Kern von Herausgeberinnen an die Öffentlichkeit.



Die Zeitschrift erscheint seit dem Neubeginn im Mai und November eines jeden Jahres im Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart (vorher Deutscher Studienverlag, Weinheim). Jeweils ein Heft pro Jahr wird themenoffen, eines themengebunden gestaltet (vgl. Rödiger 2002: 1).

Seit Beginn ihres Erscheinens ist die *Feministische Studien* bemüht um „Ausrichtung an den Standards solider Wissenschaftlichkeit (...) – eine Bemühung, die jedoch zuweilen etwas angestrengt wirkte: Ohne dicke Fußnotenpolster konnten die anonym begutachteten Artikel nicht passieren, jede zukünftige kritische Intervention musste zünftig abgesichert sein“ (Trettin 2002: 18). Dies blieb nicht ohne Folgen: „Kühne Thesen und originelle Beiträge gab es selten und dann meistens unter der Rubrik ‚außer der Reihe‘“ (Trettin 2002: 18; Hervorhebung i.O.).

#### *Redaktionsmitglieder/Zusammensetzung der Redaktion*

Die Herausgeberinnen der *Feministische Studien* arbeiten seit der Gründung der Zeitschrift im Jahr 1982 ehrenamtlich. Um die notwendigen Ressourcen für die redaktionelle Arbeit zu erweitern und die Arbeit der Zeitschrift wirkungsvoll zu unterstützen, wurde 1988 der gemeinnützige Verein ‚Feministische Studien e.V.‘ als Förderverein gegründet.

Die Gründung des Vereins sollte sicherlich auf verschiedener Ebene stabilisierend und unterstützend wirken: Nachdem die ‚Anfangsredaktion‘ Mitte der 1980er Jahre einen Trendwechsel von der Frauenforschung zur feministischen Wissenschaft konstatiert hatte und daraus die Notwendigkeit einer veränderten Selbstdefinition der Zeitschrift abgeleitet hatte, scheiterte die damalige Redaktionsbesetzung an dieser Neubestimmung und musste 1986 das Erscheinen der Zeitschrift einstellen. Erst ein Verlagswechsel (vom Beltz-Verlag zum Deutschen Studienverlag) und eine personelle ‚Runderneuerung‘ ermöglichten 1988 die Wiederaufnahme der Zeitschrift. Seitdem erweist sich die *Feministische Studien* auf personeller/redaktioneller Ebene als weitgehend konstant (vgl. Rödiger 2002: 1).

Derzeit zeichnen sieben Herausgeberinnen, unterstützt von einem 26-köpfigen Redaktionsbeirat, verantwortlich für die *Feministische Studien*. Von jeher ist die Zeitschrift aufgrund personeller Zusammenhänge hauptsächlich an die Universitäten in Frankfurt, Hannover und Berlin angebunden (vgl. *Feministische Studien* 2007). Sie erscheint mit

einer seit einigen Jahren vergleichsweise konstanten Auflagenhöhe von 950 Exemplaren.<sup>389</sup>

### *Zielgruppe*

Die Zeitschrift richtet sich entsprechend ihrer Konzeption als Forum interdisziplinärer Frauen- und Geschlechterforschung ganz überwiegend an ein feministisch-akademisches Publikum, an ‚die feministisch-akademische Community‘. Genauere Angaben zum LeserInnenprofil sind nicht bekannt: Ein solches ist für wissenschaftliche Zeitschriften nur schwer zu erheben, da sie zu einem hohen Anteil von (wissenschaftlichen) Institutionen abonniert werden und dadurch eine hohe Verbreitung bei vergleichsweise geringer Auflage und AbonnentInnenzahl erzielen.

### *Arbeitsweise/Artikelakquise*

Die Aufnahme von Texten in die Zeitschrift wird mit Hilfe eines anonymisierten Begutachtungsverfahrens organisiert. Dieses Verfahren, verbunden mit der lediglich halbjährlichen Erscheinungsweise der Zeitschrift führt zu vergleichsweise langen Vorlaufzeiten pro Heft<sup>390</sup>, so dass die *Feministische Studien* in ihrer inhaltlichen Gestaltung zwangsläufig wenig Aktualität aufweist und thematisch nur bedingt an aktuelle Ereignisse anknüpfen kann.

### *Zielsetzung*

In ihrer Würdigung zum 20. Geburtstag der Zeitschrift bescheinigt Käthe Trettin der Zeitschrift einen „robusten Realismus“ (Trettin 2002: 18), gepaart mit einem der Aufklärung verpflichteten Kritikverständnis und angelehnt an die Tradition der Kritischen Theorie. Im überwiegenden Teil der Artikel der *Feministische Studien* steht die Vermittlung empirischer Forschungsergebnisse zentral. Modernen Theorieentwicklungen dagegen stand die Zeitschrift bisher meist kritisch bis ablehnend gegenüber: Bekanntestes Beispiel dieser Haltung war das Heft 2/1993, das die Thesen Judith Butlers zu einer Zeit, „als unter den Studentinnen (...) die Butler-Begeisterung ausbrach“, einer äußerst kritischen Betrachtung unterzog und – einem Anliegen der Zeitschrift insgesamt entsprechend – darauf verwies, „dass es nicht nur die Konstruktion des Geschlechts, sondern auch veritable Frauen gibt“ (Trettin 2002: 18). Nicht die kreative Weiterentwick-

---

<sup>389</sup> Vgl. Rödiger 2002 für das Jahr 2002 und Lucius-Verlag 2007 für den Stand vom 1.1.2007.

<sup>390</sup> Für eine Veröffentlichung im November-Heft eines Jahres muss das Manuskript bereits im Februar bei der Zeitschrift eingehen.

lung feministischer Theorie um jeden Preis ist also das Ziel der Zeitschrift, sondern sie begreift sich eher als deren kritische Begleiterin, die es sich zur Aufgabe macht, Theorie und Praxis der Neuen Frauenbewegung an die Traditionen des radikalen Flügels der ‚alten‘, Ersten Frauenbewegung anzubinden und vor diesem Hintergrund einer kritischen Betrachtung zu unterziehen (vgl. Trettin 2002: 18).

Auch in dieser Funktion als kritische Begleiterin findet die Zeitschrift jedoch nur selten den Anschluss an neuere Theorieentwicklungen: Sie könnte, so empfiehlt Andrea Rödiger in ihrer kritischen Würdigung zum 20. Geburtstag der Zeitschrift, ihre wissenschaftliche Stärke dahingehend zum Einsatz bringen, jüngere Theorieentwürfe, z.B. aus dem Bereich der Gender-, Queer- oder Postcolonial Studies, „auf den Prüfstand zu stellen, das Leichtlebige und Schnelle zu ‚erden‘“ (Rödiger 2002: 2). Dies ist allerdings nur selten der Fall. Entsprechend geringe Bedeutung kommt infolgedessen Themen wie Multikulturalismus bzw., auf theoretischer Ebene, Durchkreuzungs- oder intersektionalen Ansätzen zu, die die Verschränkung der Strukturkategorie Geschlecht mit der der Ethnizität oder weiteren Strukturkategorien fokussieren. So weist auch das 2003 herausgegebene Themenheft ‚Streitpunkte in islamischen Kontexten‘ (Heft 2/2003) wenig Anbindung an aktuelle integrationspolitische oder auch feministisch-theoretische Debatten auf.

### 2.1.3 beiträge zur feministischen theorie und praxis

Von Beginn ihres Erscheinens an weist die Zeitschrift *beiträge zur feministischen theorie und praxis* (im Folgenden nur *beiträge* genannt) eine sehr (wissenschafts-)politische Ausrichtung auf und strebt dennoch die Vereinbarung von Theorie und frauenbewegter Praxis an. Schwerpunktsetzungen wie die Zusammenschau von Kapitalismus und Patriarchat, die Analyse von Naturverhältnissen und Technik und Verknüpfungen von Haus- und Erwerbsarbeit sowie von ‚Erster‘ und ‚Dritter Welt‘ verweisen auf die marxistische Prägung in den Anfangsjahren, die maßgeblich durch die ‚Bielefelder Frauenforscherinnen‘ und deren theoretischen Ansatz (patriarchats- und kapitalismusanalytischer ‚Subsistenzansatz‘) beeinflusst wurden. Die *beiträge* wird zunächst sogar als Sprachrohr des ‚Bielefelder Ansatzes‘ begriffen, bis inhaltliche<sup>391</sup> und personelle Konflikte 1986 zum Austritt von Maria Mies, einer der führenden Vertreterinnen des ‚Subsistenz-

---

<sup>391</sup> Die damaligen Redaktionsmitglieder kritisierten den ‚Subsistenzansatz‘ zunehmend als Glorifizierung der Subsistenzarbeiterinnen der so genannten ‚Dritten Welt‘, die die Bedingungen einer Subsistenzwirtschaft als gesellschaftliche/feministische Utopie ausblende und äußerten Kritik am Dogmatismus der Bielefelderinnen (vgl. Böttger 1991: 172ff.).

ansatzes‘ aus der Redaktion führte (vgl. Böttger 1991: 172). Biologistische Konzeptionen von Geschlecht wurden von Beginn an abgelehnt, noch in 1991 zeigte sich die Zeitschrift jedoch noch dezidiert kritisch gegenüber postmodernen Ansätzen:

„Die postmoderne Heroisierung einer multi-optionalen Gesellschaft, in der scheinbar alles möglich ist und in Wirklichkeit ökonomische, soziale und psychische Armut und Ausgrenzung alles nicht Angepaßten zunehmen, kotzt mich an. Die Frauen werden als Seiltänzerinnen heroisiert. Der Blick auf die Notwendigkeit, die Verhältnisse anzuprangern, die ihnen den gefährlichen Seiltanz zumuten, wird versperrt.“ (Gisela Notz, ehemaliges Redaktionsmitglied, in Böttger 1991: 178)

Anders als die *Emma* begreift sich die *beiträge* nicht als Sprachrohr der Frauenbewegung, da einem solchen Verständnis ein zu instrumentelles Verhältnis zwischen Zeitschrift und (feministischer) Öffentlichkeit unterliegen würde. Sie definiert sich vielmehr als Teil einer feministischen (Gegen-)Öffentlichkeit, im Sinne eines dialektischen Verhältnisses als Medium einer feministischen Öffentlichkeit einerseits und selbst öffentlichkeitsschaffendes Medium andererseits (vgl. Böttger 1991: 176).

Mit der *Emma* verbindet die *beiträge* seit Anfang der 1990er Jahre ein konflikthafte Verhältnis: In verschiedenen Artikeln der *beiträge* wurde deutliche Kritik an der Berichterstattung der *Emma* über ‚fremde Frauen‘, insbesondere jedoch über den Islam und MuslimInnen, geübt und deren rassistische Tendenzen analysiert (vgl. Mysorekar 1991; Kreile 1993; Toker 1993a; Farrokzhad 2002).

Heute bezeichnet sich die Zeitschrift in ihrem *mission statement* (vgl. *beiträge*-Redaktion 2007) als „älteste und größte Zeitschrift der autonomen Frauenbewegung“, die sich „im Laufe der Jahre (...) zu einem anerkannten Forum und Arbeitsmittel entwickelt [habe], das sowohl in der Frauenbewegung als auch in der politischen Bildungsarbeit in gewerkschaftlichen, kirchlichen, städtischen Zusammenhängen und an Universitäten vielfältig genutzt wird“ (*beiträge*-Redaktion 2007). Als meist gelesene feministisch-theoretische Zeitschrift in Deutschland findet sie auch im Ausland interessierte LeserInnen. Ihre Auflage erreichte zu Beginn der 1990er Jahre mit über 5000 Exemplaren ihren Höhepunkt.<sup>392</sup> Die Zeitschrift wird seit 1982 im Eigenverlag herausgegeben, die ersten Hefte erschienen beim Münchner Verlag Frauenoffensive (vgl. Böttger 1991: 169).

---

<sup>392</sup> Die aktuelle Auflagenhöhe ist nicht bekannt. Trotz mehrfacher Versuche auf verschiedenen Kommunikationswegen konnte kein Kontakt zur Redaktion aufgenommen werden.

*Gründungszusammenhang*

Die Idee zur Gründung der Zeitschrift *beiträge zur feministischen theorie und praxis* ist einer Gruppe Soziologiestudierender zu verdanken, die sich im Februar 1978 im Rahmen des ‚Vereins sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis e.V.‘ in Darmstadt zusammenfanden. Als Ziel formulierten sie, „Berufliche Diskriminierungen von Sozialwissenschaftlerinnen – dazu gehören alle Disziplinen, die sich mit Gesellschaftswissenschaft befassen – müssen öffentlich gemacht werden, ebenso die Verweigerung von feministischen Forschungsprojekten und Lerninhalten“ (FrauenMedia Turm 2007). Der Zeitschrift, deren erste Ausgabe noch im selben Jahr erschien, sollte zunächst die Aufgabe zukommen, dem neu gegründeten Verein ein theoretisches Diskussions- und politisches Öffentlichkeitsforum zu verschaffen (vgl. FrauenMedia Turm 2007).

Den Anstoß zur Vereinsgründung gab der Soziologentag 1976, in dessen Rahmen die Gründung einer Sektion Frauenforschung innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) geplant war.<sup>393</sup> Erste Austauschmöglichkeiten im Bereich der Frauenforschung boten zunächst drei große Konferenzen (Frankfurt im Februar 1977, Berlin im Oktober 1977 und Darmstadt im Februar 1978). Im Anschluss an diese erfolgte schließlich der zunächst disziplinenübergreifende Zusammenschluss mehrerer Sozialwissenschaftlerinnen im Rahmen des genannten Vereins, dessen Ziel es sein sollte, die „notwendige Theoriebildung innerhalb der Frauenbewegung voranzutreiben“ (Redaktion *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 1978: 10). Die Gründung einer Zeitschrift sollte nun die Möglichkeit eröffnen, wissenschaftliche Diskussionen, die bisher halböffentlich in Arbeitskreisen des Vereins stattfanden, und Diskussionsergebnisse einer breiteren Öffentlichkeit und damit auch der öffentlichen Kritik zugänglich zu machen. Denn, so die Analyse der Gründerinnen, „wir meinen, daß ohne Selbstkritik und Kritik die Frauenbewegung nicht vorankommt“ (Redaktion *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 1978: 10; vgl. auch Böttger 1991: 169).

*Redaktionsmitglieder/Zusammensetzung der Redaktion*

Die ursprüngliche Konzeption sah vor, verschiedenen Gruppierungen des Vereins wechselweise die Gestaltung der Hefte zu übertragen. Daraus resultierte aber eine oft zufällige thematische Zusammenstellung sowie eine sehr unregelmäßige Erscheinungs-

---

<sup>393</sup> Dieses Anliegen scheiterte. Erst am 19. April 1979 beschließt das Konzil der DGS einstimmig die Gründung einer Sektion Frauenforschung (vgl. Sektion Frauen- und Geschlechterforschung 2007).

weise, die schon bald als unbefriedigend und als Ursache der sinkenden Auflagenzahl empfunden wurde.

Mit der Erstellung des Heftes Nr. 8 im Sommer 1982 fiel die Entscheidung für eine veränderte Konzeption der Zeitschrift: Weiterhin wurden Schwerpunktheftes erstellt, diese aber deutlicher an aktuellen gesellschaftspolitischen Themen ausgerichtet. Die inhaltliche redaktionelle Linie wurde zudem um den explizit formulierten Anspruch ergänzt, alle gesellschaftlichen Verhältnisse im kapitalistischen Patriarchat und so auch das Verhältnis zur so genannten ‚Dritten Welt‘ und zur Natur aus einer feministischen Perspektive zu beleuchten. Die Planung und Umsetzung der Hefte übernahm ab diesem Zeitpunkt eine feste Redaktion, die Veröffentlichung der drei bis vier Hefte pro Jahr erfolgte im Eigenverlag und die Zeitschrift war von nun auch im Abonnement beziehbar (vgl. Böttger 1991: 169). Im Unterschied zu den anderen deutschen Zeitschriften ist die Redaktion der *beiträge* ab 1990 nicht mehr ausschließlich mit ‚weißen‘, deutschen Frauen besetzt: Im Anschluss an den Kongress ‚Frauen gegen Nationalismus, Rassismus, Antisemitismus, Sexismus‘, der 1990 in Köln abgehalten wurde, stieß Asgedet Ghirmazion, eine Feministin mit eritreischem Hintergrund, zum Redaktionsteam (vgl. Böttger 1991: 170).

Die Redaktionsmitglieder arbeiteten von Beginn an ehrenamtlich und sind auch heute größtenteils durch andere Erwerbsarbeitsverhältnisse abgesichert. Lediglich eine bezahlte Kraft ist für die Koordination der redaktionellen Arbeit zuständig. Die Diskussionen und Verständigungsprozesse im Rahmen der Heftgestaltung werden von vielen der ehemaligen und aktuellen Redaktionsmitglieder eher als politische denn als Erwerbsarbeit begriffen. Über den gesamten Erscheinungszeitraum wird die *beiträge* ohne die Subventionierung durch staatliche Gelder, daher jedoch auch strukturell relativ wenig professionalisiert erstellt (vgl. Böttger 1991: 170ff.).

### *Zielgruppe*

Nach Aussage ehemaliger Redaktionsmitglieder richtet sich die *beiträge* vorrangig an ‚andere Feministinnen‘ und begreift sich als Diskussionsforum der feministischen Bewegung. Als Zeitschrift, in der Theoriebildung eine wichtige Rolle spielt, wendet sie sich jedoch auch an Mittelschichtfrauen, die die *beiträge* als Informations- und Arbeitsmittel in ihren politischen und beruflichen Arbeitszusammenhängen nutzen. Im deutlichen Unterschied z.B. zur *Emma* unterhält die *beiträge* keine explizite Beziehung zu ihren LeserInnen: Die Kommunikation verläuft ausgehend von der Zeitschrift selbst

einseitig, LeserInnenbriefe o.ä. werden nicht abgedruckt. In ihrer konkreten Wirkung geht die Zeitschrift bereits ab dem Beginn der 1990er Jahre über eine dezidiert feministische Öffentlichkeit hinaus und wirkt in eine nicht feministisch engagierte ‚Frauenöffentlichkeit‘ (z.B. im Gewerkschaftsbereich) hinein (vgl. Böttger 1991: 180f.).

#### *Arbeitsweise/Artikelakquise*

Die Artikelakquise erfolgt auf zwei Wegen: Zum einen werden inhaltlich kompetente Frauen direkt angesprochen und um Beiträge zum Thema eines Heftes gebeten; andererseits lädt eine offene Ausschreibung zur Beteiligung am jeweiligen Heftschwerpunkt ein. Die ca. drei- bis viermal pro Jahr tagende Redaktionskonferenz entscheidet schließlich in einem nicht anonymisierten Verfahren über die eingesandten Artikel.

#### *Zielsetzung*

Die Frauenbewegung habe es bisher nicht vermocht, Einzelimpulse, die von verschiedenen orientierten Gruppen und Individuen ausgehen, zu politischen Forderungen zusammenzufassen und eine gemeinsame, offensive Strategie zu entwickeln, so die Analyse der damaligen Initiatorinnen vor der Gründung der Zeitschrift in 1978. Als einen wichtigen Grund für die „Unfähigkeit zur Strategiebildung“ (Redaktion beiträge zur feministischen theorie und praxis 1978: 10) nannten sie ein eklatantes Theoriedefizit: Die Beschäftigung mit Analyse und Theorie wurde innerhalb der Frauenbewegung von vielen Frauen als männliche ‚Kopfarbeit‘ abgelehnt – dies führte aber, so die Initiatorinnen, nicht zu einem Aufbrechen der bestehenden Verhältnisse, sondern ganz im Gegenteil durch die Propagierung einer „neuen Weiblichkeit“ vielmehr zu deren Stabilisierung. Da es den beteiligten Frauen um emanzipatorische Fragestellungen – und nicht um solche, die frauenrelevante Fragestellungen im Sinne der Erhaltung des Status quo bearbeiten – ging, entwickelten sie im folgenden Leitlinien für die theoretische und redaktionelle Arbeit im Rahmen der *beiträge*:

- Frauen im Wissenschaftsbetrieb sollen zu offener Parteilichkeit für Frauenbelange aufgefordert werden: Feministische Forschung und Lehre soll immer auf die Förderung von Frauenbefreiung ausgerichtet sein.
- Die Bearbeitung feministischer Fragestellungen mit dem Ziel der Förderung von Frauenbefreiung führt nach Meinung der Initiatorinnen unweigerlich an die Grenzen des herrschenden Wissenschaftsverständnisses, der anerkannten Forschungskonzepte und -methoden. Entsprechend impliziert feministisches For-

schen die Reflexion über neue Methoden und Begrifflichkeiten und damit gleichzeitig die Entwicklung einer Gesellschaftstheorie, die ‚die Frauenfrage‘ mit einschließt.

Die anfänglichen Herausgeberinnen bewegten sich auf der Basis marxistischer Gesellschaftstheorie, kritisierten aber die Begriffe und Positionen klassischer marxistischer Theorie als zu dogmatisch. Terminologische und methodische Fragen werden innerhalb des neuen Herausgeberinnenkreises als Machtfragen begriffen: Entsprechend kann eine feministische Gesellschaftstheorie den Initiatorinnen zufolge nur in enger Anbindung an praktisch-feministische Arbeit entwickelt werden. Versuche der Akademisierung von Frauenforschung werden von Beginn an in der Zeitschrift vehement kritisiert. Ein Beispiel dafür stellt der Beitrag „Methodische Postulate der Frauenforschung“ von Maria Mies dar, der im ersten Heft der *beiträge* erschien und 1984 in überarbeiteter Fassung wieder abgedruckt wurde.

Diskussionen über feministische Theorie und Praxis müssen nach Meinung der Initiatorinnen die internationale Dimension der ‚Frauenfrage‘ (den Zusammenhang zwischen der Ausbeutung von Frauen in westlichen Ländern und denen der so genannten Dritten Welt) mit einbeziehen, da „Frauenausbeutung und Frauenunterdrückung (...) über ein Weltmarktsystem international organisiert“ (Redaktion *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 1978: 13) ist.

Ihrem kritischen Wissenschaftsverständnis entsprechend machen die Herausgeberinnen der *beiträge* ihre Kriterien für die Auswahl von Manuskripten transparent: Sie fordern von den AutorInnen, die Betroffenheit durch eine Fragestellung und den spezifischen Entstehungs- und Arbeitskontext eines Textes zu verdeutlichen sowie persönliche Erfahrungen einzubringen – formulieren aber als Ziel der Zeitschrift nicht „Erfahrungsaustausch und Mängelanalyse per se, sondern die theoretische Erklärung für die Ausbeutung und Unterdrückung der Frau mit dem Ziel einer kollektiven Veränderung“ (Redaktion *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 1978: 14). Sowohl thematisch als auch strukturell sucht die Zeitschrift immer wieder die Anbindung an die Frauenbewegung sowie an aktuelle politische Fragen.

Auch heute noch ist es der Zeitschrift ein Anliegen, durch die Aufnahme sowohl wissenschaftlicher Artikel als auch solcher aus feministischen Praxis-Projekten eine Verbindung und Vermittlung zwischen feministischer Theorie und Praxis zu schaffen. Trotz dieses Bemühens nehmen Artikel, die an feministische Praxis angebunden sind, einen vergleichsweise geringen Raum ein. Zudem bedienen sich die aufgenommenen Artikel



z.T. einer sehr wissenschaftlichen Sprache und erfordern, im Gegensatz zu Selbstbild und Anliegen der Zeitschrift, ein recht hohes Abstraktionsvermögen und letztlich ‚Vorkenntnisse‘ im Bereich feministischer (feministisch-theoretischer) Debatten.

Die Erklärung, die *beiträge* begreife sich dezidiert als „antirassistisch und fühlt sich dem Schwarzen Feminismus verbunden“ (*beiträge*-Redaktion 2007), ist expliziter Teil der derzeit ‚gültigen‘ Programmatik der Zeitschrift. Bei keiner anderen der Zeitschriften, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersucht wurden, steht ein solches Commitment an vergleichbarer Position im Rahmen des jeweiligen Selbstverständnisses. Immer wieder hat die Zeitschrift mit inhaltlichen Schwerpunktsetzungen den Beweis erbracht, dass es sich dabei nicht um leere Worte handelt: Mit Texten wie demjenigen von Dagmar Schultz (vgl. Schultz 1990), Themenheften wie ‚geteilter Feminismus‘ (Heft 27/1990) und ‚Ent-Fremdung‘ (Heft 42/1996) war die *beiträge* maßgeblich an der Initiierung kontroverser, (selbst-)reflexionsorientierter Auseinandersetzungen um Rassismus in der deutschen Frauenbewegung sowie der Frauen- und Geschlechterforschung beteiligt. Auch dem Zusammenspiel von Ethnizität/Ethnisierung und Geschlecht widmete die Zeitschrift eines ihrer aktuelleren Hefte (‚Wenn Heimat global wird‘, Heft 63/64/2003).

Anhand dieses Überblicks über die drei Zeitschriften, die für die Untersuchung feministischer Islamdiskurse in Deutschland ausgewählt wurden, werden die Differenzen zwischen diesen insbesondere in Bezug auf Zielgruppe und Zielsetzung, ihre Verortung in feministischen Kontexten und ihren Umgang mit Themen wie Multikulturalismus, Ethnizität/Ethnisierung und Islam deutlich. Für den weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung wird die *Emma* gemäß ihrem Selbstverständnis als journalistische Zeitschrift aufgefasst, die *Feministische Studien* und die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* werden dagegen als wissenschaftliche Zeitschriften eingeordnet.

## 2.2 Feministische Zeitschriftenlandschaft in den Niederlanden

Anfang der 1970er Jahre stieg das Bedürfnis von in der niederländischen Frauenbewegung aktiven Frauen, ihre Anliegen einem breiterem Publikum zugänglich zu machen. Die existierenden Massenmedien erschienen dafür jedoch recht ungeeignet: Nach Ansicht vieler engagierter Frauen widmeten sie feministischen Themen bzw. der Frauenbewegung insgesamt deutlich zu wenig Aufmerksamkeit – im Gegensatz z.B., wie Han-

neke Acker 1983 in der Zeitschrift *Lover* feststellt, zu Themen, die ‚Rassenhass‘ – so ihre Wortwahl – betreffen: Frauenhass und Frauenmorde waren ihrer Ansicht nach den meist männlichen Mainstream-Journalisten wesentlich seltener einen Artikel wert als rassistisch motivierte Gewalttaten (vgl. Acker 1983: 239; Ruyters 1993: 427). Für die mangelnde Repräsentation – bzw. nach Acker: das ‚Totschweigen‘ (vgl. Acker 1983: 239) – von feministischen Themen in den Massenmedien wurden verschiedene Gründe angenommen: Meist seien in den jeweiligen Redaktionen nur wenige Frauen vertreten; das Machtverhältnis bzw. Konflikte zwischen Männern und Frauen gälten den in den Redaktionen sitzenden Männern offensichtlich als Privatangelegenheit und es stünden durch die geschlechterungleiche Besetzung öffentlicher und politischer (Macht-)Positionen deutlich mehr männliche als weibliche InformantInnen zur Verfügung (vgl. Acker 1983: 239). Der Mainstream-Journalismus, so die Schlussfolgerung, „verstärkt die macht van machtigen“<sup>394</sup> (Acker 1983: 240). So lange also Frauen keinen wirklichen Einfluss auf die Massenmedien nehmen könnten, wurde die Gründung von Frauen- bzw. feministischen Zeitschriften als unverzichtbar angesehen (vgl. Acker 1983: 240; Ruyters 1993: 427).

Feministische Zeitschriften spielten in den Anfangsjahren der Neuen Frauenbewegung in den Niederlanden eine wichtige Rolle für die Verbreitung feministischer Ideen (vgl. Acker 1983: 240; Ruyters 1993: 427). Die von der spezifisch niederländischen Idee einer ‚versäulten‘ Gesellschaft sicherlich nicht unbeeinflusste Pluralität feministischer Orientierungen spiegelte sich über lange Zeit in der Vielfalt feministischer Medien: Jede dieser Zeitschriften verkörperte eine eigene feministische Ausrichtung, einen Lebensstil, eine feministische Identität:

„The idea that each different feminist lifestyle or identity can be linked to a specific magazine is particularly true for the Dutch feminist news magazines of the late 1970s and the early 1980s. During that period every brand of feminism had its own ‚mouthpiece‘: radical or anarchistic feminism in the *Vrouwen weekblad* (...) or the *Vrouwenkrant* (...), socialist-feminism in *Katijf* (...), equal rights (or social-democratic) feminism in *Opzij* (...) and ‚liberal‘ lesbian feminism in *Diva*.“ (Ruyters 1993: 427f.; Hervorhebungen i.O.)

Seit den ersten Zeitschriftengründungen Anfang der 1970er Jahre wurde aus dem Kontext der neuen Frauenbewegung heraus eine Vielzahl von Zeitschriften unterschiedlichster inhaltlicher Zuschnitte (z.B. thematisch spezifische Zeitschriften wie *Nemesis*, *Tijdschrift over Vrouw en Recht*<sup>395</sup> oder *Surplus. Vrouwenboekenkrant*<sup>396</sup>) und Reich-

<sup>394</sup> „verstärkt die Macht der Mächtigen“ (Übers. D.M.).

<sup>395</sup> Seit 1983 herausgegeben durch das Clara-Wichmann-Institut, ein nationales Expertisezentrum für

weiten (landesweit vs. lokal) mit z.T. spezifischem Zielpublikum (z.B. *Kadinlarin Birliđi. Turkse vrouwenkrant*<sup>397</sup> oder *Zij aan Zij. Tijdschrift voor lesbische en biseksuele Vrouwen* bzw. heute: *vrouw/vrouw magazine*<sup>398</sup>) gegründet und größtenteils wieder aufgegeben (z.B. *Serpentine*<sup>399</sup>, *Katijf*<sup>400</sup>, *Vrouwenkrant*<sup>401</sup>) oder aber in e-zines umgewandelt (z.B. *Lust & Gratie. Lesbisch Cultureel Tijdschrift*<sup>402</sup>). Als einzige der bisher genannten Zeitschriften besteht die *Opzij* – die größte und bei weitem bekannteste, thematisch ungebundene feministische Zeitschrift der Niederlande – auch heute noch und wird daher in die vorliegende Untersuchung einbezogen.

Ab Beginn der 1990er Jahre wird die Einteilung feministischer Zeitschriften nach ihrer politisch-strategischen Ausrichtung zunehmend unmöglich: Die Differenzen zwischen Frauen sind übergreifend zum zentralen Thema geworden. Infolgedessen weicht der Kampf um die jeweilige feministische Identität einer zunehmenden Offenheit gegenüber anderen feministischen Standpunkten, wissenschaftliche Untersuchungen und Diskussionen der komplexen Konstruktion von Geschlecht treten bereits seit den 1980er Jahren an die Seite praxisbezogener Aktions- und Organisationsformen (vgl. Ruyters 1993: 428f.). Da feministische Diskurse in den Niederlanden seit dem Abflauen der Frauenbewegung als aktionsorientierte Bewegung und der Institutionalisierung von Frauen- und feministischer Forschung an den Universitäten zu einem bedeutenden Teil im Bereich der Wissenschaft zu verorten sind, wurden zusätzlich zur genannten ‚populären‘ *Opzij* zwei weitere Zeitschriften ausgewählt, die sich inhaltlich und in Bezug auf das Zielpublikum an der Schnittstelle zwischen ‚populärem‘ und wissenschaftlichem Feminismus (*Lover. Tijdschrift over Feminisme, Cultuur en Wetenschap*, siehe Abschnitt 2.2.2) bzw. vollständig im Rahmen feministischer Wissenschaft bewegen (*Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*, siehe Abschnitt 2.2.3). Diese sollen im Folgenden ebenfalls genauer charakterisiert werden.

---

Frauen und Recht, eingestellt Ende 2003.

<sup>396</sup> Erschien von 1987 bis 2002 sechsmal pro Jahr, herausgegeben durch die *Stichting Surplus*.

<sup>397</sup> Erschien von 1979 bis 1988.

<sup>398</sup> Erschien von 1992 bis 2002 monatlich, seitdem achtmal pro Jahr.

<sup>399</sup> Links-feministische Zeitschrift, die ab September 1979 im Selbstverlag erschien und im Oktober 1983 aus Finanzierungsgründen eingestellt werden musste.

<sup>400</sup> 1981 im Kontext der feministisch-sozialistischen Frauenbewegung gegründet und 1989 eingestellt.

<sup>401</sup> Gegründet 1972 durch Anneke van Baalen, ein ehemaliges Mitglied der Gruppe MVM, zunächst als Zeitschrift der *Amsterdamer Praatgroepen* gegründet, später Selbstverständnis als Sprachrohr der gesamten radikalen Frauenbewegung der Niederlande. Die Zeitschrift bestand bis 1984 und arbeitete eng mit dem feministischen Verlag *De Bonte Was* zusammen.

<sup>402</sup> Einen ausführlichen, gut sortierten und online zugänglichen Katalog bietet das *Internationale Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging* (IIAV) in Amsterdam. Eine ausführliche Beschreibung der relevantesten, zu Beginn der 1990er Jahre bestehenden Zeitschriften gibt Jann Ruyters (vgl. Ruyters 1993).

### 2.2.1 Opzij. Feministisch maandblad

„Opzij is a richly illustrated ‚full-colour‘ magazine, comparable in content to the German *Emma* (...).“ (Ruyters 1993: 429, Hervorhebung i.O.)

Weitgehend ignoriert von der niederländischen Massenpresse erschien im Oktober 1972 das erste Heft der Zeitschrift *Opzij. Radicaal feministisch maandblad* – mit einer Ausnahme: Cisca Dresselhuys interviewte die Herausgeberinnen für die Tageszeitung *Trouw*. Ihr Interesse an dieser neuen Zeitschrift war nicht nur von kurzer Dauer: Cisca Dresselhuys fungiert seit 1981 als *Opzij*-Chefredakteurin und hat diesen Posten auch heute noch inne.

*Opzij* war zunächst als kurzzeitiges Projekt, d.h. für die Dauer eines Jahres, geplant (vgl. Goudt 1983: 244). Als nach einem Jahr 1500 Abonnements vorlagen, die Zeitschrift aber darüber hinaus wenig Bekanntheit erlangt hatte, hatte der bisherige Verlag van Gorcum wenig Interesse an einer Fortsetzung der Herausgabe. *De Weekbladpers* übernahm die finanzielle und praktische Unterstützung des Projektes. Unter der Voraussetzung, die Zielgruppe deutlich zu erweitern (von ‚in der Frauenbewegung aktiven‘ zu ‚an Frauenthemen interessierten Frauen‘) wurde die Zeitschrift 1981 fester Teil der *Weekbladpers*-Gruppe (vgl. Hermes/Schutgens 1992: 322). 1988 konnte *Opzij* bereits ca. 40.000 AbonnentInnen vorweisen und hatte sich damit zur größten niederländischen feministischen Zeitschrift entwickelt. Seit 1987 erscheint die Zeitschrift auch in Belgien (vgl. *Opzij* 2007). Heute ist *Opzij* mit einer bezahlten Auflage von 77.608 Heften (2006) (vgl. *Weekbladpers* 2007) die auflagenstärkste feministische Zeitschrift in den Niederlanden und übertrifft damit die *Emma* bei Weitem. Vor allem die Zahl der Abonnements ist mit ca. 42.000 (54 Prozent der bezahlten Auflage) erstaunlich hoch (vgl. *Weekbladpers* 2007). In Bezug auf die redaktionelle und graphische Gestaltung zeigt sich *Opzij* seit dem Beginn der 1990er Jahre professionell, lässt jedoch – sicherlich aufgrund ihrer populär-journalistischen Ausrichtung (hoher Bildanteil, hauptsächlich kurze Artikel) – oft inhaltlichen Tiefgang vermissen.

*Opzij* ist auch auf feministisch-wissenschaftlicher Ebene aktiv: Anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Zeitschrift 1997 begründete sie den *Opzij-wisselleerstoel* mit dem breit gefassten Oberthema ‚Frauen in Konfliktsituationen‘. Für jeweils 2 ½ Jahre werden Forschungsprojekte feministischer Wissenschaftlerinnen darüber finanziert.<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> Sei dem 1. März 2006 erhält Dr. Ineke Boerefijn (*Centrum voor Gender en Diversiteit, Universität*

Seit 1978 vergibt *Opzij* zudem jährlich den *Harriët-Freezerring*<sup>404</sup>, einen Preis, der Frauen für ihre besondere Arbeit im Bereich der Frauenemanzipation auszeichnen soll. Die Preisträgerinnen der Jahre 2004 (Ayaan Hirsi Ali) und 2006 (Nahed Selim) sind interessanterweise im Themenbereich ‚Frauen und Islam‘ tätig (vgl. *Opzij* 2007).

Schließlich veranstaltet *Opzij* ebenfalls jährlich am 8. März eine gesellschaftspolitisch orientierte Tagung zu Themen wie ‚finanzielle Selbstständigkeit von Frauen‘ (2002) oder ‚Frauensolidarität‘ (2007). Die Tagung in 2003 stand unter dem Oberthema *Feminisme en islam – is dat een onmogelijke combinatie?*<sup>405</sup> (vgl. *Opzij* 2007)

Die Chefredakteurin Cisca Dresselhuys wurde 2002 mit dem Mercur-Preis – ausgelobt vom Herausgeberverband niederländischer Zeitschriften – als Chefredakteurin des Jahres ausgezeichnet (vgl. *Weekbladpers* 2007).

### Gründungszusammenhang

Zu Beginn der 1970er Jahre – zu einem Zeitpunkt, an dem die niederländische Frauenbewegung erste Differenzierungserscheinungen zeigte – wurden Zeitungsprojekte verschiedener Ausrichtungen initiiert. Nur wenige davon, darunter *Opzij*, konnten sich jedoch über einen längeren Zeitraum auf dem Medienmarkt behaupten. Hedy d’Ancona und Wim Hora Adema, zwei Mitglieder der liberal-feministischen Gruppe *Man-Vrouw-Maatschappij* (MVM)<sup>406</sup>, regten zu Beginn der 1970er Jahre die Herausgabe einer Zeit-

---

*Maastricht*) diese Förderung; vorherige Inhaberinnen des Lehrstuhls waren Dr. Maaïke Meijer, Dr. Liesbet van Zoonen und Dr. Marli Huijjer) (vgl. *Weekbladpers* 2007).

<sup>404</sup> Harriët Freezer war bis zu ihrem Tod 1977 Mitglied der *Opzij*-Redaktion (vgl. *Weekbladpers* 2007).

<sup>405</sup> ‚Feminismus und Islam – ist das eine unmögliche Kombination?‘ (Übers. D.M.).

<sup>406</sup> Im November 1967 veröffentlichte die schon zu dieser Zeit als Feministin bekannte Joke Kool-Smit einen Artikel mit dem Titel *Het onbehagen bij de vrouw* in der Zeitschrift *De Gids* und setzte damit die Emanzipation von Frauen auf die Agenda der niederländischen Politik. Darin erklärt sie den Rückstand niederländischer Frauen u.a. mit der ‚doppelten Botschaft‘, mit der diese sozialisiert würden: Sie sollten sich einerseits darauf vorbereiten, ‚ihr Leben‘ zu stehen, bekämen aber andererseits immer wieder vermittelt, sie würden in Zukunft keine gesellschaftlich einflussreiche Rolle spielen, da ihre eigentliche Bestimmung doch die Heirat und das Hausfrauen-Dasein sei. Entsprechend plädierte Smit für eine allgemeine Arbeitszeitverkürzung, die es Paaren die gleichberechtigte Verteilung der bezahlten und unbezahlten Arbeit und damit die Vereinbarung von Kindererziehung und beruflicher Tätigkeit erleichtern würde (vgl. Ferrier 2004: 2).

Die Reaktionen auf diesen Artikel, der als Startpunkt der Neuen Frauenbewegung (*de Tweede Golf*) in den Niederlanden gilt, waren begeistert. In der Folge gründeten Joke Kool-Smit und Hedy d’Ancona im Oktober 1968 die erste Organisation der Zweiten Frauenbewegung, die Gruppe MVM (*Man Vrouw Maatschappij*). Ziel der gemischtgeschlechtlich arbeitenden (ca. 1/10 männliche Mitglieder) und mit der sozialdemokratischen Partei der Niederlande (PvdA) sympathisierenden Gruppe war es, öffentlichen Druck auf politische und gesellschaftliche Institutionen auszuüben, damit Frauen in den Niederlanden ein gleiches Recht auf Entwicklungschancen und bezahlte Arbeit erhielten. Auf dem Höhepunkt ihres Wirkens und ihrer Bekanntheit in der Mitte der 1970er Jahre versammelte die Gruppe ca. 3.000 Mitglieder – meist in den 30ern, vergleichsweise gut gebildet, heterosexuell und Weiß (vgl. de Waard 1995). Sie galt zu dieser Zeit als „thinktank of the Dutch women’s movement“ (Bühning 2006: 5). Dass es ihr gelang, einen starken Einfluss auszuüben, ist allein dadurch ersichtlich, dass ihre Inhalte nach und nach v.a. von progressiven Parteien übernommen wurden (vgl. de Waard 1995). Bereits 1970

schrift an. 1972 konnte die erste Ausgabe erscheinen (vgl. Hermes/Schutgens 1992: 322). Galionsfiguren des niederländischen Feminismus wie u.a. Joke Kool Smit, Anja Meulenbelt, Harriët Freezer und Renate Dorrestein konnten schnell als Mitarbeiterinnen gewonnen werden. Der bis 1977 bestehende Untertitel der Zeitschrift (*radicaal-feministisch maandblad*<sup>407</sup>) verweist auf die von Beginn an doppelte Einbindung der Zeitschrift: Einerseits stand insbesondere Hedy d'Ancona, die die Zeitschrift zusammen mit Wim Hora Adema in ihren ersten Jahren stark prägte, sozialdemokratisch-liberalem Denken nahe<sup>408</sup>, andererseits wollte sich die Zeitschrift jedoch auch im Kontext der radikalen Frauenbewegung<sup>409</sup> verorten und zusätzlich zum Klientel der Gruppe MVM

---

hatte diese Politik einen ersten konkreten Erfolg zu verzeichnen: Die Bestimmung des Mannes als Vorstand der ehelichen Vereinigung wurde aus dem Eherecht gestrichen (vgl. Opzij 2005). Die Gruppe besteht auch heute noch, tritt aber kaum noch öffentlich in Erscheinung.

<sup>407</sup> Warum dieser Untertitel dann ‚abgelegt‘ wurde, blieb von Seiten der Zeitschrift unbegründet (vgl. Goudt 1983: 244).

<sup>408</sup> Die Mitbegründerin und langjährige Chefredakteurin der Zeitschrift Hedy d'Ancona war nicht nur ebenfalls an der Gründung der bereits genannten Gruppe MVM beteiligt, sondern auch Mitglied der sozialdemokratischen *Partij van de Arbeid* (PvdA) und zwischen 1974 und 1981 Abgeordnete in der Ersten Kammer, dem niederländischen Parlament. 1981 wurde sie zur Staatssekretärin für Emanzipationsangelegenheiten im Ministerium für Soziales und Arbeit ernannt und übernahm ab 1989 selbst den Posten der Ministerin für Soziales, Gesundheit und Kultur. 1995 bis 1999 – genauso wie bereits 1984 bis 1989 – war d'Ancona Mitglied des Europäischen Parlaments sowie in ihrer zweiten Amtszeit auch stellvertretende Vorsitzende der sozialistischen Fraktion (vgl. IIAV 2007a).

<sup>409</sup> Ab 1971 trat *de Tweede Golf* in eine neue Phase: Das ehemalige Gründungsmitglied der Gruppe MVM Anneke van Baalen setzte sich ab 1971 – angeregt durch den US-amerikanischen radikalen Feminismus – für eine autonome, radikal-feministische Frauenbewegung in den Niederlanden ein, die die separate Organisation von Frauen als Gegengewicht gegen die weit verbreiteten ‚Männerbrüderschaften‘ setzte und sich nicht an eine Partei oder Gewerkschaft gebunden fühlte. Aus radikal-feministischer Perspektive galten Frauen nicht nur als diskriminiert, sondern als durch den Mann oder das Patriarchat unterdrückt. Die Geschlechterdifferenz galt als fundamentaler und tiefer verankert als alle anderen Trennungslinien zwischen Menschen. Das Aufkommen des radikalen Feminismus veränderte die niederländische Frauenbewegung nachhaltig, da es nun galt, ‚männerfreie‘ Räume im weitesten Sinn (Gesprächs- und Aktionsgruppen, Treffpunkte, Kongresse etc.) zu schaffen, die es Frauen ermöglichten, sich ihrer (unterdrückten) Position und ihrer eigenen (privaten) Verwobenheit mit ‚dem Unterdrücker‘ bewusst zu werden. Die zunächst bekannteste Gruppe dieser Strömung war die heterosexismuskritische, durch lesbische Frauen bestimmte Aktionsgruppe *Paarse September* (gegründet 1972), die den Slogan ‚Geh nicht mit deinem Unterdrücker ins Bett‘ prägte (vgl. Opzij 2005).

Ab 1974 entwickelte sich die radikal-feministische zur stärksten Strömung innerhalb der niederländischen Frauenbewegung. Der feministische Verlag *de Bonte Was* wurde gegründet (vgl. de Waard 2003), erste *Praatgroepen* – Frauen-Gesprächsgruppen, die unter dem Motto *Het persoonlijke is politiek* vorrangig die gesellschaftliche und strukturelle Bestimmtheit persönlicher Probleme von Frauen mit dem Ziel des ‚consciousness-raising‘ thematisierten, ins Leben gerufen. Gleichzeitig warnte van Baalen jedoch auch vor einer ‚Vertherapeutisierung‘ der Frauenbewegung. Frauen sollten nicht in ihrer individuellen Ohnmacht verhängen bleiben, sondern sich unter Berücksichtigung ihrer individuellen Erfahrungen weiterhin dem politischen Kampf widmen (vgl. de Waard 2003). Der autobiographische Roman *De schamte voorbij* von Anja Meulenbelt (1976) gab den beteiligten Frauen einen wichtigen Impuls für die Formulierung persönlicher Erfahrungen.

Der radikale Feminismus erhob das Problem der Identität von Frauen, ihres Verhältnisses zu sich selbst, zur zentralen Frage des Feminismus. Als zentrales Problem wurde die (heterosexuelle) Liebe empfunden, die Frauen ihren Selbstrespekt und damit ihre Identität nahm. Der radikale Feminismus entwickelte sich daher schnell zu lesbischem Feminismus und hatte die Gleichsetzung von Feminismus und lesbischem Feminismus in der niederländischen Öffentlichkeit zur Folge (vgl. Dudink 1998: 54f.).

Aus der radikal-feministischen Strömung der niederländischen Frauenbewegung heraus wurden zu

auch diejenigen Frauen ansprechen, die zu Beginn der 1970er Jahre einem erstarkenden ‚radikalen Feminismus‘ zuneigten. Bald nach ihrer Gründung und spätestens mit der Einsetzung von Cisca Dresselhuys als Chefredakteurin entfernte sich die Zeitschrift jedoch von ihren ‚radikalen Wurzeln‘ (vgl. Opzij 2007) und näherte sich sozialdemokratischen Positionen an (vgl. Goudt 1983: 242).

#### *Redaktionsmitglieder/Zusammensetzung der Redaktion*

Von 1972 bis 1979 fungierten Hedy d’Ancona, Wim Hora Adema und Ad Werner gemeinsam und im festen Team als ChefredakteurInnen. Dem Entstehungskontext der Zeitschrift (Gruppe MVM) entsprechend, waren zunächst auch Männer aktiv an der Gestaltung der Zeitschrift beteiligt (vgl. Goudt 1983: 244). Ende 1976 fiel dann jedoch im Sinne der Selbstverortung der Zeitschrift in der radikalen Frauenbewegung die Entscheidung für eine rein weibliche Besetzung der Redaktion: Hedy d’Ancona und Wim Hora Adema gehörten der Redaktion noch lange Jahre an (d’Ancona bis 1981, Adema bis Juli/August 1986). Ab November 1975 erfolgte die Institutionalisierung eines meist dreiköpfigen Redaktionsrates, der mit der Vorbereitung der Hefte, der Ideenfindung und auch mit dem Schreiben von Artikeln befasst war. Cisca Dresselhuys war in diesem bereits lange Mitglied, bevor sie 1981 den Posten der alleinigen Chefredakteurin übernahm, den sie auch heute noch innehat. Mit ihrer Einsetzung und dem zeitgleichen Verlagswechsel verzichtete die *Opzij* auf ihre anfänglich eher kollektiv orientierte Organisationsstruktur. Seit einigen Jahren besteht der feste Kern der Redaktion neben dem dreiköpfigen Haupt- und Endredaktionsteam (Cisca Dresselhuys, Martha van Buuren, Emely Nobis) aus vier Mitarbeiterinnen, die verschiedene inhaltliche Bereiche betreuen, sowie drei organisatorischen/koordinierenden Kräften (Webredaktion, Sekretariat, Layout). An jedem Heft arbeiten zudem wechselnde AutorInnen als freie MitarbeiterInnen mit.

#### *Zielgruppe*

Anfangs richtete sich die Zeitschrift lediglich an Frauen, die – wie die Redaktionsmitglieder – im Rahmen der Frauenbewegung aktiv waren – und sah sich daher (und auf-

---

Beginn der 1970er Jahre Beratungs- und Anlaufstellen für Frauen (Frauengesundheits- und -bildungszentren, *Blijf-van-m’n-lijf-huizen* (Frauenhäuser)), sowie ab 1972 verschiedene feministische Frauenzeitschriften wie *Opzij*, *Vrouwenkrant*, *Serpentin* und *Katijf* ins Leben gerufen (vgl. Dudink 1998: 54).

grund der professionellen Hochglanzerscheinung der Zeitschrift) auch den Vorwurf des „elitism“ (Ruyters 1993: 429) gegenüber.

„Opzij appeared as the voice of a small group of feminist and therefore already ‚conscious‘ women.“ (Ruyters 1993: 429, Hervorhebung i.O.)

Im Verlauf der inzwischen über 30 Jahre des Bestehens der Zeitschrift wurde die anzusprechende Zielgruppe jedoch mehrfach erweitert: Zunächst wurden nicht mehr nur Aktive, sondern auch diejenigen Frauen angesprochen, „who were interested in feminism“ (Hermes/Schutgens 1992: 323). Seit 1985 richtet sich die Zeitschrift dann an eine noch breitere Zielgruppe:

„The target audience was then redefined in terms of ‚caring about emancipation‘.“ (Hermes/Schutgens 1992: 323, Hervorhebung i.O.; vgl. auch Ruyters 1993: 430)

Nach den Angaben des Verlages *Weekbladpers* richtet sich die *Opzij* ebenso wie die *Emma* an hochgebildete, sehr gut verdienende, beruflich erfolgreiche und vielseitig interessierte Frauen (vgl. *Weekbladpers* 2007). Allerdings wurde und wird immer wieder auch auf den inhaltlichen und strukturellen ‚Weißen Bias‘ *Opzijs* verwiesen (vgl. Sterk 1997; Botman 2003; Hermes/Schutgens 1992: 313; Ekelshot 2004). Nach dem durch den Herausgeber *Weekbladpers* veröffentlichten LeserInnenprofil ist ‚die‘ *Opzij*-Leserin älter als 35 Jahre, überdurchschnittlich gebildet und sehr gut verdienend (vgl. *Weekbladpers* 2007).

#### *Arbeitsweise/Artikelakquise*

Die Mitglieder der Zeitschrift arbeiteten in den ersten zehn Jahren unbezahlt und zumeist abends. Erst als der Verlag *de Weekbladpers* im Oktober 1981 die Herausgabe der Zeitschrift übernahm, erhielt die Zeitschrift einen professionelleren Status, ein professionelleres Design und verfolgte von dieser Zeit an auch klar kommerzielle Ziele (vgl. Hermes/Schutgens 1992: 322). In Bezug auf die aufgenommene Werbung – neben den Einnahmen aus den Abonnements und staatlichen Fördergeldern die Hauptfinanzierungsquelle – formulierte die Redaktion von Beginn an eine Einschränkung: sexistische Werbung wird nicht akzeptiert (vgl. Hermes/Schutgens 1992: 322).<sup>410</sup>

---

<sup>410</sup> Über die genaue Arbeitsweise *Opzijs* in Bezug auf die Artikelakquise etc. liegen keine Informationen vor.



*Zielsetzung der Zeitschrift*

Ziel der Zeitschrift *Opzij* war es zunächst, „to spread feminism throughout society by acting as an information outlet for the women’s movement, thus alerting as many women as possible to their oppressed position in contemporary society“ (d’Ancona/Adema 1977, zitiert nach Ruyters 1993: 429). *Opzij* verstand sich selbst von Anfang an als „paraplu waaronder alle richtingen in de vrouwenbeweging plaats vinden“<sup>411</sup> (Goudt 1983: 244) und wurde daher anfänglich von Frauen, die sich in der radikalen Frauenbewegung verorteten, auch als ‚nicht radikal genug‘ und ‚pseudo-feministisch‘ kritisiert (vgl. Ruyters 1993: 429). Eine genauere Betrachtung der zwischen 1972 und 1975 erschienenen Artikel (wie Mieke Goudt sie anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Zeitschrift geleistet hat), zeigt jedoch, dass *Opzij* das genannte Ziel, einen Schirm zu bilden, um verschiedenste Richtungen der Frauenbewegung zu versammeln, keinesfalls erreicht und auch nicht konsequent verfolgt hat. In den drei von Goudt betrachteten Jahren finden sich beispielsweise keine Artikel über die verschiedenen Basisströmungen der Frauenbewegung (*praatgroepen*<sup>412</sup>, Frauenhaus- und feministisch-sozialistische Bewegung), auch dem Thema Lesbisch-Sein werden in dieser Zeit keine Artikel gewidmet (vgl. Goudt 1983: 244). Inhaltlich sowie über persönliche Verflechtungen<sup>413</sup> zeigte sich die Zeitschrift – entgegen dem eigenen Selbstverständnis als *paraplu* – von Beginn an mehr zum institutionenorientierten als zum autonomen Teil der Frauenbewegung hingezogen. So wurden bspw. für eine Diskussion der Frage ‚weiter-mit-der-Frauenbewegung‘ für das Jubiläumsheft zum zehnjährigen Bestehen der Zeitschrift lediglich Frauen angefragt, die eine bestimmte politische Strategie verfolgen: den Marsch durch die Institutionen (vgl. Goudt 1983: 245). Dem entsprechend war es von jeher Konsens innerhalb der (verschieden besetzten) *Opzij*-Redaktionen, dass feministische Kämpfe innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zu führen seien (vgl. Hermes/Schutgens 1992: 323). Wie Goudt kritisiert, wurde diese politisch-strategische Ausrichtung jedoch zumindest in den ersten zehn Jahren ihres Bestehens von Seiten der Zeitschrift nie expliziert: Am Selbstbild des integrierenden und bewegungsangehenden *paraplu* wurde entgegen aller Evidenzen festgehalten (vgl. Goudt 1983: 245).

<sup>411</sup> „(...) Schirm, unter dem alle Richtungen der Frauenbewegung Platz finden“ (Übers. D.M.).

<sup>412</sup> ‚Gesprächsgruppen‘ (Übers. D.M.).

<sup>413</sup> Siehe die Anmerkungen zu Hedy d’Ancona in FN 72

*Opzij* versteht sich selbst als *opinieblad*<sup>414</sup> für Frauen. Die Zeitschrift nimmt für sich selbst in Anspruch, Qualitätsjournalismus mit Tiefgang zu bieten und so eine feministische, vorrangig Frauen ansprechende, engagierte Alternative zu sonstigen Meinungsmagazinen darzustellen (vgl. Weekbladpers 2007). Seit der Mitte der 1980er Jahre bereits tendiert die Zeitschrift – ähnlich wie die *Emma* – dazu, sich politischen oder rechtlichen Problemen in Form von Berichten über persönliche Erfahrungen einzelner Frauen anzunähern (vgl. Ruyters 1993: 430). Damit zusammenhängend attestieren Medienanalysen der Zeitschrift Anfang der 1990er Jahre, der Idee einer „shared victimhood“ (Hermes/Schutgens 1992: 325ff.) aller Frauen anzuhängen und den ‚Opferstatus‘ von Frauen selbst zwar als gesellschaftliches Problem, den Kampf für eine bessere soziale Positionierung dagegen als persönliches Problem der einzelnen Frau aufzufassen (vgl. Hermes/Schutgens 1992: 326; Ruyters 1993: 430). Sexismus wurde bis Mitte der 1990er Jahre in *Opzij* ähnlich wie in der deutschen *Emma* als zentrales Unterdrückungsverhältnis konzipiert, aus dem alle anderen Unterdrückungsverhältnisse ableitbar sind (vgl. Sterk 1997: 5). Zwar konstatierte Ruyters, die Vorstellung einer ‚shared victimhood‘ habe im Verlauf der 1990er Jahre stark an Attraktivität verloren – die LeserInnenzahlen sprachen jedoch damals und sprechen auch heute noch eine andere Sprache. Die auch heute noch sehr hohe Verbreitung *Opzij*s<sup>415</sup> belegt, dass es ihr gut gelungen ist, den Niedergang des Feminismus als soziale Bewegung zu überleben (vgl. Ruyters 1993: 430). Inhaltlich befasst sich *Opzij* heute mit „de positie van vrouwen in de maatschappij“<sup>416</sup> (Weekbladpers 2007), regelmäßig aufgenommene redaktionelle Rubriken sind Politik, Arbeit, Geld, Gesundheit, Beziehungen und Kultur, ergänzt seit der letzten redaktionellen Restrukturierung durch einen Diskussionsteil und die Vorstellung der ‚Frau des Monats‘ (vgl. Weekbladpers 2007). Einen hohen Bekanntheitsgrad erreichten vor allem die regelmäßig erscheinenden Artikel *Langs de feministische meetlat*<sup>417</sup>, in denen Personen des öffentlichen Lebens der Niederlande hinsichtlich ihrer feministischen Orientierung ‚gemessen‘ werden.

---

<sup>414</sup> ‚meinungsbildende Zeitschrift‘ (Übers. D.M.).

<sup>415</sup> Sie erreicht monatlich ca. 260.000 Personen (vgl. Weekbladpers 2007).

<sup>416</sup> ‚der Position von Frauen in der Gesellschaft‘ (Übers. D.M.).

<sup>417</sup> Etwa ‚An der feministischen Messlatte gemessen‘ (Übers. D.M.).

### 2.2.2 *Lover*. Tijdschrift over Feminisme, Cultuur en Wetenschap

Die Zeitschrift *Lover* startete 1974 als reines Informationsmedium mit dem Ziel, eine Übersicht über literarisch-feministische Neuerscheinungen zu geben. Lag zunächst der Schwerpunkt darauf, klassische und neuere feministische Literatur zu rezipieren und der LeserInnenschaft zugänglich zu machen, erfuhr diese Zielsetzung im Verlauf des inzwischen über 30-jährigen Erscheinungszeitraumes deutliche Erweiterungen. Inzwischen hat die Zeitschrift eine ‚hybride‘ Form angenommen und strebt an, sowohl informativ zu sein als auch einen Ort inhaltlicher feministischer, vor allem auch feministisch-theoretischer Debatten zu bieten (vgl. Hasan 2007: 10). *Lover* gilt heute als „professional, highly valued magazine amongst university students and professors“ (Bühning 2006: 4).

Ab der Mitte der 1990er Jahre gewinnt das Thema Multikulturalismus auf verschiedenen Ebenen deutlich an Bedeutung für die Zeitschrift: Nicht nur wird ihm inhaltlich insbesondere in den 2000er Jahren ein hoher Stellenwert zugesprochen, auch in Bezug auf Zielgruppe und Zielsetzung der Zeitschrift wird deutlich, dass das Magazin seine Verortung in einer multikulturellen, durch Auseinandersetzungen um so genannte ‚kulturelle Differenzen‘ geprägten Gesellschaft ausführlich reflektiert. Zunehmend haben auch *zmv-Vrouwen*<sup>418</sup> Anteil an der inhaltlichen Gestaltung der

---

<sup>418</sup> Anfang der 1980er Jahre traten die Differenzen zwischen Frauen (in Bezug auf Klassen, Hautfarbe, sexuelle Orientierung, Alter etc.) immer mehr in den Mittelpunkt des feministischen Interesses. So entstand beispielsweise ab ca. 1980 eine separate Mädchenbewegung, die sich vor allem um das Ansinnen herum gruppierte, den Feminismus der 1970er Jahre – titulierte als ‚Opferfeminismus‘ (*Slachtofferfeminisme*) – zu reformulieren. Insbesondere die bis dato nahezu ausschließlich strukturelle Prägung der niederländischen Frauenbewegung durch Weiße Mittelschichtsangehörige und der damit einhergehende Rassismus wurden zu zentralen Diskussionspunkten. Im Zuge der genannten Debatten um die Differenzen zwischen Frauen in der Frauenbewegung meldeten sich *Schwarze, Flüchtlings- und Migrantenfrauen (zmv-Vrouwen)* immer stärker zu Wort: Sie traten erstmals im Kontext der *Winteruniversiteit Vrouwenstudies* (1983) als Gruppe auf und plädierten für die Berücksichtigung der Positionen von *zmv-Vrouwen* bei allen Themen und in allen Seminaren (vgl. Ferrier 2004: 3). Sie forderten zudem, den Kampf gegen Sexismus mit dem gegen Rassismus zu koppeln. Erst dann könnten die Belange aller Frauen berücksichtigt werden (vgl. Botman/Jouwe 2001: 14). Kooperationsversuche zwischen Weißen und *zmv-Vrouwen* verliefen immer wieder mühsam und selten konfliktfrei: Infolge dessen organisierten *zmv-Vrouwen* sich in separaten Gruppierungen. Ihre Ziele waren zunächst der Austausch über gemeinsame Erfahrungen und Probleme sowie die (Wieder-)Einforderung einer eigenen Subjektposition und Formulierung einer eigenen Identität. Neben Streitpunkten, die *zmv-* und Weiße Frauen verbanden, standen sehr eigene Problematiken (wie der Kampf um ein eigenständiges Bleiberecht, Alltagsrassismus, Fremdenhass sowie die Feminisierung und gleichzeitige Ethnisierung von Armut) zentral für die *zmv-Vrouwen* (vgl. Botman/Jouwe 2001: 15). Konflikte mit der Weißen Frauenbewegung rankten sich bspw. um die Frage, ob die Bearbeitung eigener rassistischer Strukturen (wie die *zmv-Vrouwen* forderten) oder aber der ‚externe‘ Kampf gegen rassistische Gruppen wie z.B. die erstarkende *Centrumpartij* (wie u.a. die Gruppe *De Bonte Was* proklamierte) Vorrang haben sollten (vgl. Botman/Jouwe 2001: 16).

Hefte, Positionierungen von in den Niederlanden tätigen Schwarzen Wissenschaftlerinnen (wie Nancy Jouwe, Maayke Botman und Gloria Wekker) wird eine hohe Bedeutung beigemessen.

Dies spiegelt sich interessanterweise auch in der Art und Weise wider, in der die Auseinandersetzungen um Gleichheit und Differenz innerhalb der Zeitschrift *Lover* geführt werden: Im Unterschied z.B. zur *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* bewegen sich die Diskussionen von Beginn an weniger auf einer theoretischen Ebene, sondern steht vielmehr die konkrete Anerkennung der Differenzen zwischen Frauen durch eine starke Fokussierung auf Frauen aus und in anderen Weltgegenden, auf weltweite feministische Bewegungen, auf postkolonialistische Ansätze und die koloniale Geschichte der Niederlande im Zentrum der Debatten. Kulturelle Differenzen werden als Konstruktionen und Positionierungen in Machtverhältnissen konzipiert. Entsprechend finden sich in der *Lover* z.B. weniger Lebensgeschichten und Porträts einzelner – ‚besonderer‘ – Frauen als vielmehr ‚politischere‘ Artikel, die die Einordnung der Lebensrealitäten von Frauen in bzw. deren Anbindung an gesellschaftliche (politische und historische) Kontexte fokussieren (vgl. Hasan 2007: 10ff.).

Die Zeitschrift *Lover* nimmt eine Zwischenposition zwischen einem wissenschaftlichen Fachblatt und einer politisch-journalistisch ausgerichteten ‚human interest‘-Zeitschrift

---

Mit den 1990er Jahren verlor die Betonung des dichotomen Schwarz-Weiß-Gegensatzes mehr und mehr an Bedeutung. Analog zur Entwicklung der niederländischen Bevölkerung hin zu verstärkter ‚Multi-Ethnizität‘ wurde innerhalb von Frauenforschung und Frauenbewegung differenzierter über Gender und Ethnizität nachgedacht, der inhaltlichen Kopplung dieser beiden (und weiterer) Kategorien im Sinne ‚situierter Wissens‘ (vgl. Wekker 1996; Prins 1997) sowie des *kruispunktdenkens* (‚Kreuzungspunktdenkens‘) (Wekker/Lutz 2001) und damit der Vielfältigkeit gesellschaftlicher Positionen von Frauen mehr Raum beigemessen. Als neu und weiterführend erwies sich der Gedanke, auch Weiß-Sein als ethnische Kategorie zu benennen und damit ihre machtvolle Position als unsichtbare Norm zu brechen (vgl. Botman/Jouwe 2001: 16).

Gegen Ende der 1990er Jahre schlug sich die stärkere Berücksichtigung verschiedener Kategorien innerhalb von Frauenbewegung und Frauenforschung zum einen in der Durchführung einer wegweisenden und verbindenden Konferenz unter dem Namen *Dansen op denkvloer*, veranstaltet vom *Netwerk Inter-Ethnische Vrouwenstudies* (NIEUWS) sowie zum anderen in der Gründung verschiedener Institute nieder, für die die Kopplung von Gender, Ethnizität und Multikulturalität zentral ist (z.B. des *Expertisecentrum GEM (Gender, Ethniciteit, Multiculturaliteit)*), das mit der Universität Utrecht verbunden ist, sowie von *E-Quality (Experts in Gender en Ethniciteit in Den Haag)* (vgl. Ferrier 2004: 4; Botman/Jouwe 2001: 17). Zum anderen zeichnet sich auch innerhalb der *zmv-Vrouwen* eine zunehmende Diversifizierung ab: Während es in den 1980er Jahren vornehmlich Schwarze Frauen waren, die ihre Stimmen erhoben, sind es heute zunehmend Mädchen und Frauen türkischer und marokkanischer Herkunft, die sich immer stärker in feministischen Kontexten zu Wort melden und die Berücksichtigung ihrer spezifischen Positionierung einfordern (vgl. Ferrier 2004: 5). Einen Überblick über die Geschichte der Selbstorganisation z.B. türkischer, marokkanischer und arabischer Frauen bieten Deekman und Hermans (vgl. Deekman/Hermans 2001).

Ausführlicheres zur Selbstorganisation von *zmv-Vrouwen* in den Niederlanden insgesamt und zu ihren Auseinandersetzungen mit der Weißen Frauenbewegung findet sich bei Botman/Jouwe 2001, Wekker/Lutz 2001, Deekman/Hermans 2001, Kohlmann 2001, Sterk 1997, Wekker 1996, Hoyer 1991, Redmond 1990 und Pattynama 1987.

ein: Neben feministisch-wissenschaftlichen Artikeln finden sich auch solche über Literatur und Kunstgeschichte, Politik, Leben, Gesundheit und Arbeit; der Bildanteil ist vergleichsweise hoch und die Artikel höchstens wenige Seiten lang. Stärker als die *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* ist *Lover* politisch-aktuell ausgerichtet und zeigt v.a. ein ausgeprägtes lesbisch-kulturelles Engagement (vgl. Buikema 1988: 219f.).

*Lover* besteht von Beginn an aus drei Teilen: Die Textrubrik stellt aktuelle Entwicklungen oder Hintergründe aus den Bereichen ‚Feminismus, Kultur und Wissenschaft‘ (so der Untertitel) vor, im Rahmen der *Signalementenrubriek* wird in Form bibliographischer Angaben eine nach vielfältigen Oberthemen sortierte Übersicht über Neuerscheinungen (Artikel, Monographien, Broschüren etc.) gegeben und im Teil *Tijdschriften* erscheinen in jedem Heft Besprechungen jüngst im Bereich der Geschlechter- bzw. feministischen Forschung erschienener Zeitschriftenhefte aus dem Inland und dem europäischen Ausland. Die Zeitschrift erscheint von Beginn an viermal pro Jahr und wird herausgegeben durch das *Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging* (IIAV)<sup>419</sup> in Amsterdam. Nach einer Hochphase zu Beginn der 1980er Jahre mit einer Auflage von ca. 3.000 Exemplaren pro Heft (ca. 2.000-2.500 AbonnentInnen) legt die Zeitschrift heute 1.500 Exemplare auf; 900 davon gehen an AbonnentInnen.<sup>420</sup>

Da vorrangig im Textteil der Zeitschrift *Lover* über inhaltliche Fragen debattiert wird, wird die Charakterisierung der Zeitschrift sich hier hauptsächlich auf die Darstellung dieses Teils und der Arbeits- und Organisationsstrukturen der entsprechenden Redaktion beziehen.

---

<sup>419</sup> Die Definition und Ausgestaltung der Beziehung *Lovers* zum IIAV waren immer wieder Gegenstand von Auseinandersetzungen, wie Manu Bühring berichtet: „The relationship between the IIAV and *LOVER* has often been a complicated one. After *Lover* became part of the IIAV, at the beginning of the 80ies, voices in the IIAV organisation regularly questioned whether the magazine brought enough benefits compared to its costs.“ (Bühring 2006: 2, Hervorhebung i.O.) Aufgrund von Veränderungen der Regierungspolitik gegenüber feministischen Projekten zu Beginn der 1980er Jahre wurde die ehemals autonome Zeitschrift *Lover* in eine Fusion mit dem IIAV gezwungen, die sich für die Zeitschrift als äußerst problematisch herausstellte: „What was supposed to be a joint venture in the beginning, slowly turned out to be an annexation“ (Bühring 2006: 8). Seitdem ist die Autonomie der Zeitschrift ‚zerbrechlich‘: Koordinatorin und *senior editor* unterstehen der jeweiligen Direktorin des IIAV, so dass die jeweilige persönliche Einstellung der Direktorin einen direkten Einfluss auf den Status und die Anerkennung des Magazins innerhalb der Organisation IIAV – und somit auch auf seine Autonomie – hat (vgl. Bühring 2006: 8).

<sup>420</sup> Diese Angaben stellte mir Manu Bühring, die derzeitige Koordinatorin der Zeitschrift, dankenswerterweise im Zuge eines Mailkontaktes zur Verfügung.

### Gründungszusammenhang

Den Anstoß zur Gründung der Zeitschrift *Lover* gaben Anneliese de Vries und Jeroen de Wildt – beide ebenfalls Mitglieder der seit 1968 bestehenden Gruppierung *Man Vrouw Maatschappij* (MVM). Ausgehend von der Feststellung, die steigende Zahl von Publikationen zum Thema Emanzipation mache es zunehmend schwieriger, über die wichtigsten von ihnen informiert zu bleiben, war es ihre Idee, „samenvattingen te maken van boeken, artikelen, rapporten ed., die van belang zijn voor MVM“<sup>421</sup> (Romeny 1983: 170; vgl. auch Bühring 2006: 5). „(...) zowel klassieke als recent verschenen materiaal (...)“<sup>422</sup> (Romeny 1983: 170) sollte berücksichtigt werden. Ihre Ankündigung in den *MVM-Nieuws* zu Beginn der 1970er Jahre hatte enthusiastische Reaktionen zur Folge, viele MVM-Mitglieder boten sich spontan zur Mitarbeit an. Die ersten zwei Ausgaben 1974 erschienen als vierseitige Beilage zur *MVM-Nieuws*, bereits ab der dritten Nummer erschien die Zeitschrift eigenständig (vgl. Buikema 1988: 218).

### Redaktionsmitglieder/Zusammensetzung der Redaktion

Von Beginn an setzte sich die Zeitschrift *Lover* zum Ziel, Menschen aus einem möglichst breiten inhaltlichen Spektrum mit der Redaktionsarbeit zu betrauen. Verschiedene Strömungen der Frauenbewegung sollten innerhalb der drei- bis vierköpfigen Redaktionsgruppe repräsentiert sein und möglichst viele verschiedene persönliche Kontakte für die Akquise der Artikel zur Verfügung stehen.

Die jeweilige Zusammensetzung der Redaktionen erfolgte meist relativ willkürlich. Die InitiatorInnen A. de Vries und J. de Wildt bestimmten zu Beginn die inhaltliche Gestaltung des Blattes; die Grobplanung oblag 1974 noch der allgemeinen *Lover*-Versammlung. Erst ab 1975 entstand das noch heute praktizierte System autonom arbeitender Teilredaktionen, die im Rahmen der regelmäßig tagenden *Lover*-Versammlung die groben Linien, die Redaktionspolitik und die Arbeitsverteilung besprechen.

In den jeweiligen Bezügen der Redaktionsmitglieder<sup>423</sup> spiegelte sich jedoch schon das Bestreben wider, möglichst verschiedene feministische Strömungen unter einem Dach zu vereinen (vgl. Romeny 1983: 171). Heute besteht das *editorial board* der Zeitschrift aus sieben bis acht festen Mitgliedern, einer *senior editor*, einer Bildredakteurin und einer Koordinatorin. Die Redaktion wird unterstützt durch einen achtköpfigen Redakti-

<sup>421</sup> „(...) Zusammenfassungen von Büchern, Artikeln, Berichten etc. zu erstellen, die für MVM von Bedeutung sind“ (Übers. D.M.).

<sup>422</sup> „(...) sowohl klassisches als auch aktuelles Material“ (Übers. D.M.).

<sup>423</sup> 1975 bspw. stand jeweils eine in der Redaktion vertretene Person der Gruppe MVM, der feministisch-sozialistischen Strömung bzw. der ‚neuen Weiblichkeit‘ nahe (vgl. Romeny 1983: 170).

onsrat, der mit größtenteils renommierten Wissenschaftlerinnen – z.T. mit migrantischem Hintergrund – aus dem Bereich der Frauen- und Geschlechterforschung oder auch der Medienwissenschaften (u.a. Esther Captain, Philomena Essed, Mieke Verloo, Liesbet van Zoonen) sowie aus verschiedenen Bereichen der Geschlechterforschung besetzt ist (vgl. Lover 2007).

### *Zielgruppe*

Von Beginn an hatte die Zeitschrift den Anspruch, möglichst viele und verschiedene Frauen und auch Männer an Literatur und feministische Theorieentwicklung heran zu führen: Lesen wurde als essenziell für das Leben, für die individuelle und kollektive Emanzipation und für die Frauenbewegung begriffen. Sinnbildlich steht der Verweis einer Redakteurin auf ihre Mutter als potenzielle Leserin der Zeitschrift:

„Nou ja, waarom zit ik zo vast aan het idee dat mijn moeder Lover ook moet kunnen lezen? Waarschijnlijk vanuit een idee van gelijk zijn, dat alle vrouwen deel moeten kunnen aan de theorievorming.“<sup>424</sup> (Romeny 1983: 174)

Gleichzeitig – und mit diesem Anspruch nicht leicht zu vereinbaren – ist es das Ziel der Zeitschrift, auch abstraktere und komplizierte Gedankengänge und theoretische Ansätze zu vermitteln. Dieses Dilemma wird erkannt und in Kauf genommen: „[...] in een blad over literatuur kun je ervan uitgaan dat de lezeres voorkennis heeft. Het is terecht dat we aandacht opeisen voor moeilijke gedachtengangen“<sup>425</sup> (Romeny 1983: 175). Zusätzlich zur inhaltlichen Zielsetzung über die veröffentlichten Texte hat *Lover* jedoch insbesondere durch die *Signalementenrubriek* auch einen Informationscharakter und wird aufgrund dessen auch von zahlreichen Institutionen (Universitäten, Bibliotheken, Frauenhäusern, Buchhandlungen etc.) abonniert.

Heute richtet sich *Lover* vorrangig an hoch gebildete, an Frauenemanzipation und/oder Feminismus aktiv oder passiv beteiligte Frauen und Männer – an Menschen, die ‚intellektuell, aktivistisch, kritisch, aufmüpfig‘ sind.<sup>426</sup> WissenschaftlerInnen und StudentInnen der Geistes- und Sozialwissenschaften sowie der Geschlechterforschung gehören zum konkret angesprochenen LeserInnenkreis. Dabei versucht sich die Zeitschrift in Bezug auf die angesprochene Zielgruppe und ihr theoretisches Commitment an einem

<sup>424</sup> „Naja, warum hänge ich so an der Idee, dass meine Mutter Lover auch lesen können soll? Wahrscheinlich aufgrund einer Vorstellung von Gleichheit, dass alle Frauen an der Theoriebildung teil haben können.“ (Übers. D.M.)

<sup>425</sup> „(...) in einem Blatt über Literatur kann man davon ausgehen, dass die Leserin Vorkenntnisse mitbringt. Es ist richtig, dass wir Aufmerksamkeit einfordern für schwierige Gedankengänge“ (Übers. D.M.).

<sup>426</sup> Auch diese Informationen stellte mir Manu Bühring persönlich zur Verfügung.

Spagat, indem sie sich zum einen der Herausforderung stellt, Frauen als gesellschaftliche Gruppe anzusprechen und zu mobilisieren und gleichzeitig zum anderen versucht, für Differenzen, für die Heterogenität weiblicher Lebensrealitäten, Erfahrungen und Identitäten in einer multikulturellen Gesellschaft aufmerksam zu sein (vgl. Hasan 2007: 11). Dies steht in engem Zusammenhang sowohl mit der Zielsetzung der Zeitschrift, mit ihrem Selbstverständnis als ‚Plattform‘ für kontroverse Diskussionen unterschiedlichster AutorInnen als auch mit ihrer Arbeitsweise.

#### *Arbeitsweise/Artikelakquise*

Zu Beginn wurde in Bezug auf die Artikelzusammenstellung wenig geplant. Sie gestaltete sich eher als eine Frage von persönlichen Kontakten zu potenziellen AutorInnen und Ideen. Die Anforderungen der Redaktion an die Qualität der Artikel wurden zunächst bewusst niedrig gehängt: „(...) wie een boek wil bespreken gaat haar gang maar“<sup>427</sup> (Romeny 1983: 171). Im Verlauf der ersten zehn Jahre des Bestehens von *Lover* stiegen jedoch die Ansprüche an die aufgenommenen Artikel: Weiterhin werden sowohl AutorInnen angefragt und bieten selbst Artikel an – eine Bezahlung von Seiten der Zeitschrift findet nicht statt. Eine intensive redaktionelle Betreuung der AutorInnen soll zwar gewährleisten, dass, wie anfangs beabsichtigt, auch Laien in *Lover* veröffentlichten können: Nicht nur ‚Autoritäten‘ zu Wort kommen zu lassen, ist nach Meinung der Redaktion eine Möglichkeit, Machtverhältnisse zu verschieben (vgl. Romeny 1983: 174). Gleichzeitig jedoch werden sowohl formale (Lesbarkeit, inhaltliche Konsistenz) als auch inhaltliche Maßstäbe (innovativ, heterosexismuskritisch) formuliert. Zu Recht stellt sich die Redaktion anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Zeitschrift die Frage, ob diese Maßstäbe ‚unschuldige‘, ‚unbefangene‘ Kriterien sind – ob diese also problemlos mit der eigentlichen Zielsetzung des Blattes, durch eine inhaltlich möglichst breite, nahezu neutrale, objektive Ausrichtung schlicht ein ‚Dienstleistungsblatt‘ zu sein, einher gehen können (vgl. Romeny 1983: 174).

Heute kommen alle Mitarbeitenden – das ca. achtköpfige *editorial board*, die *senior editor* und die Koordinatorin – einmal monatlich zu Gesamttreffen zusammen: Diese Treffen stellen den einzigen ‚physischen‘ Kontaktpunkt zwischen den Beteiligten dar, der Hauptteil der Arbeit wird über e-mail und Telefon gestaltet. Diese Treffen werden – wie Manu Bühring anerkennend anmerkt – durchaus nicht nur zur notwendigen Ar-

---

<sup>427</sup> „(...) wer ein Buch besprechen will, macht es eben“ (Übers. D.M.).



beitsplanung genutzt, sondern dienen den Teilnehmenden auch als Diskussionsforum für feministische Belange verschiedenster Art:

„The monthly meetings are extremely important not only because we need to meet in order to plan and organize the work but also because we discuss our daily annoyances about patriarchy and machismo behaviour; discrimination, hypocrisy, sexism and so on and so on ... Here we put our anger under the feminist microscope.“ (Bühning 2006: 4)

Die überwiegend ehrenamtliche Mitarbeit<sup>428</sup> an der Zeitschrift ist explizit nicht-hierarchisch organisiert, d.h. die Redaktionsmitglieder genießen gleiches Stimmrecht, Entscheidungen werden im Konsens gefällt (vgl. Bühning 2006: 6f.). Die Zeitschrift wird von der niederländischen Regierung subventioniert, musste aber 2003 und 2004 eine Kürzung dieser Subventionen um die Hälfte hinnehmen, so dass aktuell nur noch drei der üblichen vier Ausgaben pro Jahr finanziell gedeckt sind. Dies wird jedoch von der Redaktion nicht nur als Problem, sondern auch als Chance begriffen:

„As negative as a tight budget may be, it also offers opportunities. At this moment LOVER is looking for partners to present a potential sponsor an attractive combination. I have to say that it opens our eyes towards more social activities and organisations that might not necessarily be allied to feminism.“ (Bühning 2006: 7, Hervorhebung i.O.)

Entsprechend dem Anspruch der Zeitschrift, möglichst unterschiedlichen feministischen Strömungen Raum für Auseinandersetzungen zu bieten, organisiert die Redaktion die inhaltliche Gestaltung der einzelnen Hefte: In Bezug auf die Themenfindung lassen sich die Redaktionsmitglieder durch eigene Interessen und ideologische Präferenzen leiten. Um einem mainstreamgesellschaftlichem Bias entgegenzuwirken, beteiligen sich die – hauptsächlich Weißen, in der Mittelklasse situierten, heterosexuell orientierten – Redaktionsmitglieder interessanterweise nicht mit eigenen Beiträgen an den Heften, sondern ermutigen interessierte, thematisch kompetente AutorInnen, die Zeitschrift zur Diskussion des von der Redaktion bestimmten Themas zu nutzen: „It’s not like we have a view and we put that in our magazine. We try to form a platform where people can write their own views“, so Marije Wilmink, derzeitige *senior editor* der Zeitschrift im Interview mit Nadia Hasan (vgl. Hasan 2007: 12). So gelingt es *Lover*, der Gefahr eines „discursive imperialism“ (vgl. Hasan 2007: 12, in Anlehnung an Mohanty 2003: 7) zumindest offen entgegen zu treten und so weit als möglich zu vermeiden, den – oft ‚nicht-westlichen‘ – AutorInnen ihre ‚eigenen‘ Interessen und Werte auf zu oktroyieren.

---

<sup>428</sup> Lediglich die *senior editor* und die Koordinatorin haben bezahlte Stellen inne. Für die übrigen Redaktionsmitglieder stehen geringe Aufwandsentschädigungen zur Verfügung (vgl. Bühning 2006: 7).

*Zielsetzung der Textredaktion/der Zeitschrift*

In der 1974 bestehenden feministischen Presse (z.B. *Opzij*, *Vrouwenkrant*) bot sich kaum Platz für Buchbesprechungen oder regelmäßige Artikel über Literatur. Daraus resultierte zunächst die Zielsetzung von *Lover*, die derjenigen verschiedener, zu Beginn der 1970er Jahre ins Leben gerufener Zeitungsprojekte in westeuropäischen Ländern glich: Es sollte ein Überblick über literarische Neuerscheinungen und interessante ältere Werke gegeben werden, um die LeserInnen auf dem Laufenden zu halten – so erklärt sich auch der Name der Zeitschrift: *LiteratuurOVERsicht* (vgl. Bühring 2006: 6).<sup>429</sup> Bald stellte sich dies jedoch als nur schwer erfüllbare Aufgabe dar: Aufgrund der Masse der Neuerscheinungen wurden schnell nicht mehr einzelne Artikel vorgestellt, sondern ausführlichere Rezensionen im Sinne von Literaturübersichten zu verschiedenen Themen erstellt. Der Anspruch, eine möglichst vollständige Übersicht über Neuerscheinungen zu geben, konnte von Seiten der Textredaktion relativ leichtfertig aufgegeben werden, da eine andere Rubrik innerhalb der Zeitschrift (*Signalementen*) genau dies – die kurze Ankündigung von Neuerscheinungen zu verschiedenen Themen im Sinne eines Nachschlagewerkes – als ihre Aufgabe begriff. So konnte *Lover* bereits 1986 mit einer deutlich erweiterten Zielsetzung aufwarten:

„In kritische artikelen werpt *Lover* een ander blik op onderwerpen, die relevant zijn voor vrouwen.“<sup>430</sup> (vgl. Redactie *Lover* 1986: 1)

Sehr unpräzise begreift sich *Lover* selbst insgesamt von Beginn an als ein „dienstbaar clubje, (...) dat altijd in de dienste van de vrouwenbeweging heeft willen functioneren“<sup>431</sup> (Romeny 1983: 172). Von Beginn an ist das Ziel der Redaktion, durch die veröffentlichten Artikel möglichst viele der unterschiedlichen Strömungen der niederländischen Frauenbewegung ernst zu nehmen, keine von ihnen auszuschließen, sich aber auch keiner zu verpflichten und Vollständigkeit im Sinne des Erfassens von Trends und Diskussionen auf verschiedenen inhaltlichen Gebieten anzustreben:

„We wilden goede informatie geven over de discussies die speelden op al die terreinen. Zodat de lezeres daarin kon kiezen. (...) Het ging erom verschillende soorten feminisme en visies

<sup>429</sup> Nach Bühring begründet sich die Namensgebung sogar in doppelter Weise: Zusätzlich zur genannten Herleitung führt sie an, *Lover* sei das niederländische Wort für ‚leafage‘/‚Laub‘ und stehe symbolisch dafür, feministische Zeitschriften als ‚Blätter‘ eines feministischen Baumes zu begreifen (vgl. Bühring 2006: 5).

<sup>430</sup> „In kritischen Artikeln wirft *Lover* einen anderen Blick auf Projekte, die für Frauen relevant sind.“ (Übers. D.M.)

<sup>431</sup> „dienstbares Clübchen, (...) das immer im Dienst der Frauenbewegung stehen wollte“ (Übers. D.M.).

daarop aan bod te laten komen en wel zo duidelijk mogelijk.<sup>432</sup> (Romeny 1983: 174; vgl. auch Bühring 2006: 5)

Dies bedeutete für die beteiligten RedakteurInnen jedoch niemals, eine meinungslose und oberflächliche Zeitschrift zu gestalten: Vollständige Neutralität, so erkennen die RedakteurInnen selbst, ist nicht möglich, größtmögliche Neutralität kann schnell zu Langeweile und Konturlosigkeit führen. Allein durch die persönlichen Kontakte der in verschiedenen Teilen der Frauenbewegung verorteten Redaktionsmitglieder, über die Artikel akquiriert werden und über ihre eigenen Interessengebiete und analytischen bzw. politischen Interessen erhielt das Blatt daher von jeher eine eigene inhaltliche Ausrichtung, mischte sich in Debatten ein, wurde „meningsvormend“<sup>433</sup> (Romeny 1983: 174; vgl. auch Bühring 2006: 5):

„Ik ondersteun de Bonte Was visie niet, dus zal ik niet zo snel een auteur uit die richtingen vragen om voor *Lover* te schrijven.“<sup>434</sup> (Romeny 1983: 174)

Sichtbar wurde dies beispielsweise am Beispiel der Debatten um Differenzen zwischen Frauen, in denen *Lover* deutlich Stellung bezog und die Annahme einer alle Frauen umfassenden, voraussetzungslosen Schwesternschaft kritisierte:

„Ik wilde dat het harder zou worden, meer met de blanke sabel, een veel gedurfder soort artikelen, met een heel duidelijke visie. Ik vond dat er een verwerpelijke tolerantie in de vrouwenbeweging zat: alles wat vrouwen doen is prachtig, zo’n onkritische houding ten opzichte van alles wat vrouwen doen en elkaar de hand boven het hoofd willen houden. *Lover* moet tegen de middelmatigheid van de vrouwenbeweging in gaan, omdat middelmatigheid nivelleert. (...) Dat we op een gegeven moment scherper aan de kantjes zijn gaan werken heeft ook met de tijd te maken. *Lover* is altijd een katalysator geweest van die ideeën die in de vrouwenbeweging leven. De tijd was rijp om de ongereflachte susterhood te verbreken.“<sup>435</sup> (Romeny 1983: 174)

Heute begreift sich *Lover* als ein Magazin, das – aufgrund seiner unterschiedlich ausgerichteten Teile – verschiedene Ziele verfolgt:

<sup>432</sup> „Wir wollten gute Informationen bieten über die Diskussionen, die auf all diesen Gebieten statt fanden. So dass die Leserin wählen konnte. (...) Es ging darum, verschiedene Feminismen und Visionen an Bord zu holen und diese so deutlich wie möglich zu machen.“ (Übers. D.M.)

<sup>433</sup> „meinungsbildend“ (Übers. D.M.).

<sup>434</sup> „Ich teile die Vision von *de Bonte Was* nicht, also werde ich auch keine Autorin aus der Richtung bitten, einen Artikel für *Lover* zu schreiben.“ (Übers. D.M.)

<sup>435</sup> „Ich wollte, dass es härter wird, mehr mit einem blanken Säbel, eine viel gewagtere Art von Artikeln und einer deutlicheren Vision. Ich fand, dass es eine unerträgliche Toleranz in der Frauenbewegung gab: Alles, was Frauen tun, ist hervorragend, so eine unkritische Haltung gegenüber allem, was Frauen tun und ein gegenseitiges Beschützen aller Frauen. *Lover* muss gegen die Mittelmäßigkeit in der Frauenbewegung angehen, denn Mittelmäßigkeit ist gleichförmig. (...) Dass wir in einem gegebenen Moment härter am Rand arbeiten wollten, hat auch mit der Zeit zu tun. *Lover* ist immer ein Katalysator der Ideen gewesen, die in der Frauenbewegung leben. Die Zeit war reif, mit der unreflektierten Schwesternschaft zu brechen.“ (Übers. D.M.)

„The magazine aims to raise awareness and consciousness of feminist issues; is used as source of information and is seen as voice of feminist thoughts. Agency and participation is provided for editors and writers.“ (Bühning 2006: 2)

Ziel einer feministischen Zeitschrift wie *Lover*, die sich zwischen Journalismus und Wissenschaft verortet, sollte es nach Aussage der derzeitigen Koordinatorin, Manu Bühning, sein, nicht nur über Bestehendes zu informieren, sondern auch eine theoriebildende und -entwickelnde Funktion wahrzunehmen:

„By deploying gender, intersectionality, and other theorizations of difference, feminist scholars have challenged traditional disciplines and raised new research questions and approaches. Feminist journals are the platform to publish work to inform and to challenge the boundaries of knowledge concerning women’s and men’s lives, gender relations, sexualities, raced and gendered practices, institutions, cultural productions, theoretical concepts and frameworks.“ (Bühning 2006: 6)

*Lover* bietet heute ein vielfältiges Forum für feministische AutorInnen, denen es ein Anliegen ist, ‚männliches Denken‘ und patriarchale Diskurse auch in Zeiten herauszufordern, in denen die Zweite Frauenbewegung in den Niederlanden an ihrem Ende angekommen ist und eine ‚Dritte Welle‘ (*een derde golf*) sich noch nicht konstituiert hat (vgl. Bühning 2006: 6). Dabei gelingt es *Lover* immer wieder, neuere feministische Theorienentwicklungen (z.B. Heft 2/2002: *Kruispuntdenken – Over gender & etniciteit*<sup>436</sup>; Heft 2/2000 über die Implikationen der theoretischen Einsichten Judith Butlers) und Reflexionen feministischer Praxis (Heft 3/2000 über *Girls en Feministen*; Heft 1/2001 über feministische Manifeste) thematisch aufzubereiten. Auch die Themen Islam, Integration und Multikulturalismus nehmen dabei v.a. in jüngerer Zeit einen hohen Stellenwert ein (z.B. Heft 1/2003 über Islam und Multikulturalismus in den Niederlanden; Heft 2/2004 über Kopftuch und Emanzipation).

#### *Am Rande: Signalementenrubriek*

Die so genannte *Signalementenrubriek* war und ist in dieser Form einzigartig innerhalb der feministischen Zeitschriftenlandschaft: Sie scheint zunächst eine ‚neutrale‘ Übersicht über die relevanten Neuerscheinungen zu geben: Auch hierin jedoch lassen sich selbstverständlich inhaltliche Schwerpunktsetzungen der für diesen Teil verantwortlichen Redaktion ablesen: Diese resultieren zum einen aus der Auswahl der aufgenommenen Publikationen: Hier lässt sich – so die Redaktion selbst anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens – eine Entwicklung von einer anfänglich allgemeiner emanzipatori-

<sup>436</sup> Erstellt unter der Regie der Gastredakteurin Gloria Wekker.

schen zu einer expliziter feministischen Auswahlpolitik feststellen. Die Zahl der jeweils genannten Publikationen gibt einen – natürlich durch die Redaktion gefilterten – Eindruck der Themenkonjunktur innerhalb der niederländischen Frauenbewegung und feministischen Forschung: So war beispielsweise in den 1970er Jahren das Thema Schwangerschaftsabbruch sehr stark vertreten, in den 1980er Jahren dagegen wurden die Themen Frieden, Sozialgesetzgebung und Ernährerschaft zentral (vgl. Machielse/Drenthe/Koorn 1983: 203). Insbesondere in den 2000er Jahren gewannen die Themen Ethnizität und multikulturelle Gesellschaft stark an Gewicht.

Zum anderen ist die Veränderung der Oberthemen, die der Sortierung der aufgenommenen Publikationen interessant. Zwei Diskussionspunkte, die auch für die Frauenbewegung nicht nur in den Niederlanden relevant waren, prägten die diesbezügliche Arbeit der Redaktion innerhalb der ersten zehn Jahre: Zu Beginn waren – dem Entstehungskontext der Zeitschrift MVM entsprechend – auch Männer in dieser Teilredaktion vertreten. Nach einer redaktionsinternen Debatte wurde jedoch beschlossen, dass *Lover* eine Zeitschrift von Frauen für Frauen sein sollte. Männer wurden daraufhin aus der Teilredaktion *Signalementen* ausgeschlossen. Außerdem entstand eine lebhafte Debatte über den Umgang mit und den Stellenwert von Homosexualität und Lesbisch-Sein: Grundsätzlich verfolgte *Lover* insgesamt eine heterosexismuskritische Richtung. Entsprechend wurde Homosexualität als einzelnes Oberthema zur Sortierung der Publikationen aufgenommen. Eine solche Vorgehensweise verweist jedoch immer auf ein Dilemma: Sie macht zwar Homosexualität oder auch Lesbisch-Sein als eigenes und relevantes Thema sichtbar, führt jedoch gleichzeitig zu einer Festschreibung homosexueller Menschen und Themen als anders und speziell (vgl. Machielse/Drenthe/Koorn 1983: 205). Nach vielfältigen Debatten bestand die Lösung darin, Publikationen, die sich auf Lesbisch-Sein und Homosexualität bezogen, doppelt – einmal mit der speziellen inhaltlichen Ausrichtung und einmal unter der Überschrift Homosexualität – aufzunehmen.

### 2.2.3 Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies

Die *Tijdschrift voor Vrouwenstudies (TvV)* wurde 1980 von einigen wenigen niederländischen Frauenforscherinnen als „plattform voor het presenteren en bediscussiëren van onderzoeksresultaten, theorievorming en wetenschapspolitieke bijdragen op het gebied van vrouwenstudies“<sup>437</sup> (Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1987: 267) gegrün-

<sup>437</sup> „Plattform für die Präsentation und Diskussion von Untersuchungsergebnissen, Theoriebildung und

det. Die Zeitschrift erlangte schnell Anerkennung als seriöses akademisches Journal und war bereits 1990 akzeptiert als „main scientific publication for feminist researchers in the country“ (Braidotti 1991: 9).

Ausgehend von einem Verständnis von Feminismus als kritische Theorie zeigte sich die Zeitschrift von Beginn an offen für internationale (Theorie-)Entwicklungen und begreift sich ähnlich wie die Zeitschrift *Lover* als ‚Plattform‘ wissenschaftlicher feministischer Auseinandersetzungen (vgl. Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1987: 267). Der Einfluss foucaultschen Denkens ist groß, gleichzeitig ist die Zeitschrift – ähnlich dem britischen Journal *m/f* – stark geprägt durch die postmarxistische, französische Differenz-Philosophie sowie von Dekonstruktionsansätzen und Subjekttheorien. In den 1980er und 1990er Jahren nahmen die Debatten um Gleichheit und Differenz sehr breiten Raum ein.<sup>438</sup> Anders als in anderen Ländern wurden ‚Gleichheit‘ und ‚Differenz‘ im überwiegenden Teil niederländischer feministischer Theoriedebatten und so auch in der *TvV* nicht primär als Dilemma, als sich ausschließend betrachtet: Indem sie in Bezug zu der jeweils zugrunde liegenden politischen und strategischen feministischen Tradition analysiert wurden, konnten sie aufeinander bezogen und als wechselseitige Ergänzungen begriffen werden (vgl. Braidotti 1991: 3).

Jedes Heft beinhaltet einen Text- und einen Rezensionsteil, ab 1987 sogar Kurzversionen von Dissertationen, die den LeserInnen zugänglich gemacht werden sollen. Nach einer anfänglichen Phase der ‚kaleidoskopartigen‘ Zusammenstellung von Artikeln finden sich im weiteren Erscheinungsverlauf Hefte mit einem expliziten Themenschwerpunkt. Diese sollen weniger ein Thema ‚in seiner Gesamtheit‘ behandeln, als vielmehr verschiedene Annäherungen an ein Untersuchungsobjekt versammeln (vgl. Redaktion Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1985: 3) und damit jeweils zentrale Fragen der *Vrouwenstudies* behandeln.

Seit ihrer Gründung vertritt die Zeitschrift einen antibiologistischen Standpunkt und zeigt sich (de-)konstruktivistischen Ideen gegenüber schon früh (bereits Mitte der 1980er Jahre) sehr aufgeschlossen (vgl. Redaktion Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1985: 4). Die in niederländischen feministischen Debatten weit verbreitete Idee einer *ATV* (*Algemene Theorie van Vrouwelijkheid*<sup>439</sup>), ihrer Sinnhaftigkeit und Gefahren, wird

---

wissenschaftspolitischen Beiträgen im Bereich der Frauenforschung“ (Übers. D.M.).

<sup>438</sup> So wurden beispielsweise die Kongresse zum fünf- und zehnjährigen Bestehen der Zeitschrift zu den Themen *Het verschil en de gelijkheid* (*Die Differenz und die Gleichheit*) sowie *Het gedeelte verschil* (*Die geteilte Differenz*) veranstaltet (1991); in den Heften 44-47/1991 finden sich fortlaufende Debattebeiträge, deren AutorInnen von der Zeitschrift angefragt wurden.

<sup>439</sup> ‚Allgemeine Weiblichkeitstheorie‘ (Übers. D.M.).

ausführlich und überwiegend kritisch diskutiert (vgl. Ruyters 1993: 433). Die Orientierung am *koncept vrouwenonderdrukking*<sup>440</sup> – in den Anfangsjahren Ausgangspunkt der entstehenden niederländischen Frauenforschung – wurde innerhalb der *TvV* bereits 1985 sehr kritisch hinterfragt und eine stärkere Konzentration auf die Konstruiertheit der Strukturkategorien ‚Frauen‘ und ‚Männer‘ eingefordert (vgl. Redaktion *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1985: 4). Von Beginn an finden sich zahlreiche Texte, die explizit als historisierende und kontextualisierende *case-studies* gestaltet sind. Diese betrachten die Entwicklung theoretischer Fragen anhand von konkreten empirischen Analysen und streben damit sowohl die Auflösung der binären Oppositionen Theorie – Praxis und Wissenschaft – Politik als auch die Betonung der Veränderlichkeit der Kategorien Weiblichkeit und Männlichkeit an (vgl. Bekker 1993: 97).

Zum fünfjährigen Bestehen der Zeitschrift wurde die Annahme der prinzipiellen Gleichheit von Männern und Frauen als Ausgangspunkt von Frauenforschung und Frauenbewegung bezeichnet und die bestehende Ungleichheit zwischen den Geschlechtern als Machtunterschied und nicht als biologischer Unterschied gefasst. Zudem zeigte sich die Zeitschrift 1985 bereits sehr früh kritisch gegenüber Gleichheitsforderungen zwischen den Geschlechtern, die nicht auch auf die Gleichheit verschiedener Klassen und ethnischer Gruppen fokussierten und formulierte den Anspruch, anderen gesellschaftlichen In- und Exklusionsmechanismen nicht weniger Aufmerksamkeit als dem Geschlechterverhältnis zu schenken (vgl. Redaktion *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1985: 5). Im Unterschied zu ausschließlich gleichheitsorientierten Ansätzen wurde innerhalb der *TvV* jedoch auch Kritik gegenüber reinen ‚Anpassungsforderungen‘ an einen ‚männlichen‘ Lebens- und Gesellschaftsentwurf geäußert und vielmehr eine ‚Feminisierung‘ der Gesellschaft eingefordert (z.B. fand eher eine Verkürzung der Arbeitszeit als die schlichte Forderung nach ‚bezahlter Arbeit für alle‘ die Unterstützung der Zeitschrift) (vgl. Redaktion *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1985: 5; Busch 2004: 2). Ab ca. 1990 wird auch Diskussionen um den Begriff Gender, um Männlichkeit und Männerforschung zunehmend Aufmerksamkeit gewidmet: Die *TvV* ist beidem gegenüber offen, da sie die Unhaltbarkeit einer einheitlichen Strukturkategorie ‚Frau‘ anerkennt, nimmt aber auch eine kritische Haltung ein, da der Verlust einer parteilichen, politisch-feministischen Perspektive befürchtet wird (vgl. Redactie *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1990: 366).

---

<sup>440</sup> ‚Konzept der Frauenunterdrückung‘ (Übers. D.M.).

### *Entstehungszusammenhang*

Gegen Ende der 1970er Jahre, mitten in der „gouden tijd“<sup>441</sup> (Huisman 1998a: 47) des Feminismus und der sich institutionalisierenden Frauenforschung, war das Bedürfnis nach einer eigenen wissenschaftlichen Zeitschrift mit dem Schwerpunkt *Vrouwenstudies* groß: 1978 schlossen sich einige Frauen zu einer Vorbereitungsgruppe zusammen und planten die Gründung einer solchen Zeitschrift. 1980 war es soweit: Unter der Herausgeberschaft des Verlages SUN in Nijmegen, der für seine gesellschaftskritische Verlagspolitik bekannt war, konnte die *TvV* zum ersten Mal erscheinen. Seitdem wechselte die Zeitschrift mehrfach die Redaktionsbesetzung und -struktur<sup>442</sup>, den Herausgeber, ihr Layout und auch ihren Namen (ab 1998: *Tijdschrift voor Genderstudies*, seit 2002: *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*). Heute erscheint sie mit weiterhin vier Ausgaben pro Jahr beim Verlag SWP in Amsterdam<sup>443</sup>. Die Zeitschrift hat heute 450 feste AbonnentInnen: da sich darunter jedoch zahlreiche Institutionen befinden, dürfte sie von einer deutlich größeren Anzahl von LeserInnen rezipiert werden.

### *Redaktionsmitglieder/Zusammensetzung der Redaktion*

Die Zusammensetzung und Struktur sowie Mitgliederstärke der Redaktion wechselte – wie bereits erwähnt – im Verlauf des Erscheinungszeitraumes mehrfach. Zwischenzeitlich wurden die Positionen einer Redaktionsassistentin und drei bezahlte, feste MitarbeiterInnenstellen eingerichtet. Im Zuge der redaktionellen Umstrukturierungen und finanziellen Kürzungen musste jedoch bereits 1999 wieder auf diese Stellen verzichtet werden.<sup>444</sup>

Noch 1998 startete die *TvGS* mit einem neuen Redaktionsteam, dem neun Frauen und zwei Männer angehörten. 2001 fiel eine wegweisende Entscheidung, indem auf die Zusammenarbeit mit männlichen Kollegen im Redaktionsrat verzichtet wurde.

Heute wird die Zeitschrift unter dem Namen *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies* von einer achtköpfigen Redaktion (hauptsächlich jüngere Wissenschaftlerinnen verschiedener geistes-, sozial- und naturwissenschaftlicher Disziplinen) geleitet. Sie wird

<sup>441</sup> „goldenen Zeit“ (Übers. D.M.).

<sup>442</sup> Die Veränderungen der Redaktionszusammensetzung, der Zahl der Redaktionsmitglieder und der strukturellen Organisation der Redaktion sind zu vielfältig und zu verwirrend, um sie an dieser Stelle sinnhaft nachzeichnen zu können. Ein Überblick findet sich in verschiedenen programmatischen Editorials (vgl. Redaktion *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1985; Redactie *Tijdschrift voor Genderstudies* 2002).

<sup>443</sup> ‚Beide‘ neu benannten Zeitschriften begreifen sich jedoch insbesondere in Bezug auf ihre Zielsetzungen (s.u.) als Nachfolgerinnen der ehemaligen *TvV*. 2004 feierte die Zeitschrift daher ihr 25-jähriges Bestehen – entsprechend werden auch hier ‚alle drei‘ Zeitschriften gemeinsam vorgestellt.

<sup>444</sup> Über die derzeitige Stellensituation liegen keine Informationen vor.



durch ein mit acht renommierten Geschlechterforscherinnen (u.a. Rosi Braidotti, Nelly Oudshoorn, Willy Jansen, Joyce Outshoorn und Selma Sevenhuijsen) besetztes beratendes Gremium (*adviesraad*) und einen 18-köpfigen Redaktionsrat – darunter drei Männer – unterstützt (vgl. SWP Uitgeverij 2007).

### *Zielgruppe*

Von Beginn an gerierte sich die von Frauenforscherinnen als wissenschaftliches Magazin gegründete Zeitschrift „unashamedly intellectual“ (Braidotti 1991: 8) und richtete sich allein qua Themenwahl und Gestaltung der Texte an ein rein wissenschaftliches bzw. akademisch gebildetes Publikum. Oft geäußerte Vorwürfe, die Texte wiesen einen zu hohen Schwierigkeitsgrad auf, seien von der Lebensrealität der meisten Frauen wesentlich zu weit entfernt und vernachlässigten die Rückbindung an konkrete feministische Politik (vgl. Fischer/Willemsen 1987: 355), stellte für keine der wechselnden Redaktionsbesetzungen eine Veranlassung dar, ihre Redaktionspolitik zu verändern (vgl. Ruyters 1993: 433):

„According to the critics, the editors lost themselves in an increasingly obscure theoretical debate in which ‚Lacanian Psychoanalysis, Foucauldian discourse theory and deconstruction are each others opponents‘; this resulted in reducing the appeal of the journal to only a handful of feminist ‚clever cogs‘.“ (Ruyters 1993: 433, Hervorhebungen i.O.)

Im Gegenteil: Aus redaktionellen Äußerungen spricht auch Stolz auf die breite Anerkennung als akademische Zeitschrift (vgl. z.B. Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1987: 269) und es wird die Notwendigkeit betont, sich aufgrund dieses „sharp academic profile“ (Ruyters 1993: 433) auf dem sich ausdifferenzierenden Zeitungsmarkt zu behaupten.

### *Arbeitsweise*

Anders als z.B. die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* und auch die *Feministische Studien* war es der TvV ein Anliegen, einen persönlichen Kontakt zu ihren LeserInnen herzustellen: Zu diesem Zweck wurden *Lezeressenmiddagen* – ‚LeserInnenmitage‘ – als Veranstaltungsform etabliert: Dazu werden AutorInnen eingeladen, über das Thema ihres Artikels zu referieren. Nach einem kommentierenden Vortrag einer Ko-Referentin bleibt Zeit für Diskussionen.

Für die heutige *TvGS* erfolgt die Auswahl der Artikel per Peer-Review-Verfahren.<sup>445</sup> Die Vorlaufzeit zwischen der ersten Planung eines Heftes und dem Erscheinen beträgt höchstens sechs Monate (vgl. Redaktion *Tijdschrift voor Genderstudies* 2004: 2).

#### *Zielsetzung der TvV/TvGS*

Zu Beginn setzte sich die Redaktion der Zeitschrift *TvV* zum Ziel, in verschiedenen akademischen Disziplinen tätigen Frauen eine Möglichkeit zu geben, ihre Standpunkte zu diskutieren und so zur Theorieentwicklung innerhalb der Frauenstudien sowie zur Formulierung einer feministischen Wissenschaftskritik beitragen zu können. Politisch sollten durch diese Diskussionen das Entstehen und Funktionieren von Frauenunterdrückung sichtbar gemacht und dadurch Ansatzpunkte für ihre Überwindung aufgezeigt werden (vgl. Erstes Redactioneel 1980, zitiert nach Redaktion *Tijdschrift voor Genderstudies* 2004: 1). Diese Selbstdefinition als ‚Plattform‘ für verschiedene Auseinandersetzungen kollidierte jedoch bald mit dem Anspruch sowohl von LeserInnen als auch von RedakteurInnenseite, den Begriff/das Konzept *Vrouwenstudies* zwar nicht allgemein wissenschaftstheoretisch, so aber doch in Bezug auf bestimmte Untersuchungsobjekte und Fragestellungen inhaltlich füllen und damit eine Positionsbestimmung vornehmen zu wollen. Den idealen Weg sowohl für ihre Zeitschrift als auch für die Frauenforschung allgemein sah die Redaktion zur Zeit des fünfjährigen Bestehens der Zeitschrift schließlich darin, das Konzept Frauenunterdrückung nicht mehr als Ausgangspunkt einer Annäherung an ein Thema zu nehmen, sondern jedes Thema dahingehend zu befragen, in welcher Weise es zur Entwicklung von Frauenunterdrückung beiträgt. Die Wahl des Begriffs ‚Frauenunterdrückung‘ – anstatt z.B. des Begriffs ‚asymmetrische Geschlechterverhältnisse‘ – war bewusst: hiermit sollte auf die politischen Implikationen der Benachteiligung von Frauen verwiesen und das politische Commitment der Zeitschrift verdeutlicht werden (vgl. Redaktion *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1985: 4).

Die *Tijdschrift voor Genderstudies* ging 1998 aus der *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* als deren Nachfolgerin hervor – die Zielsetzungen änderten sich jedoch nicht wesentlich. Gestaltet durch eine neue Redaktion sollte die *TvGS* nun als ‚het Nederlandse

---

<sup>445</sup> Leider liegen keine Informationen darüber vor, wie und durch welches Gremium über die inhaltliche Ausrichtung der einzelnen Heft entschieden wird.

forum voor wetenschappelijke bijdragen aan de problematisering van sekse vanuit verschillende disciplines“<sup>446</sup> (Huisman 1998b: 45) dienen.

„Het Tijdschrift voor Genderstudies is hét wetenschappelijke tijdschrift en interdisciplinaire discussieplatform binnen genderstudies. Als opvolger van het Tijdschrift voor Vrouwenstudies vormt het een centraal medium dat de wetenschappelijke en maatschappelijke ontwikkelingen in Nederland en Vlaanderen optekent en vanuit een genderperspectief analyseert.“<sup>447</sup> (Mulder 2001: 1)

Die Namensänderung, so die Redaktion im ersten Heft, war notwendig, da sich zum einen die Bezeichnung *Vrouwenstudies* institutionell und theoretisch überlebt hatte und zum anderen war es ein (notwendiges) Anliegen der Redaktion, das Zielpublikum zu erweitern und damit die Zahl der Abonnements zu vergrößern. Zudem sollte die wissenschaftliche und politische (Un-)Brauchbarkeit des Gender-Begriffs neu diskutiert werden (vgl. Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1996: 347; Huisman 1998b: 45). Die genaue inhaltliche Ausrichtung weder der alten *TvV* noch der alten Zeitschrift in neuem Gewand, der *TvGS*, war Huisman zufolge jemals vollends geklärt: Von Beginn ihres Erscheinens an schwankte die Zeitschrift zwischen zwei Polen – der Suche nach einem neuen, klaren Programm für die Zeitschrift und der Idee, eine ‚Plattform‘ für verschiedene Disziplinen, Ansätze, Diskussionen zu bieten (vgl. Huisman 1998a: 47). Vor dem Hintergrund der rasanten Ausdifferenzierung des Fachgebietes *Genderstudies* zog und zieht sich entsprechend die Frage nach der Notwendigkeit und – wenn positiv beantwortet – der Gestaltung eines Kanons der *Genderstudies* immer wieder durch die Beiträge der Zeitschrift (vgl. Sterk 2004).

2004 verweist die Redaktion darauf, dass sich die Zielsetzung der Zeitschrift im Verlauf der vergangenen 25 Jahre parallel zu den gesellschaftlichen und bildungspolitischen Gegebenheiten verändert habe: Im Gegensatz zur Gründungszeit der Zeitschrift ist die Disziplin *Vrouwenstudies* – heute fast überall *Genderstudies* genannt – institutionalisiert worden und wird von staatlicher Seite unterstützt. Parallel dazu hat sich das Denken über Geschlechterverhältnisse weiterentwickelt. Der ursprüngliche Ansatz, dem Streit um *Vrouwenstudies* einen Platz innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft zu bieten, hat heute nach Meinung der Redaktion viel von seiner Notwendigkeit verloren. Entsprechend erscheint die Zielsetzung der Redaktion in 2004 deutlich weniger Streitbar:

<sup>446</sup> „(...) das niederländische Forum für wissenschaftliche Beiträge zur Problematisierung von Geschlecht aus verschiedenen Disziplinen“ (Übers. D.M.).

<sup>447</sup> „Die *Tijdschrift voor Genderstudies* ist die wissenschaftliche Zeitschrift und interdisziplinäre Diskussionsplattform innerhalb der Genderstudies. Als Nachfolgerin der *TvV* stellt sie ein zentrales Medium dar, das die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in den Niederlanden und in Flandern aufnimmt und aus einer Geschlechterperspektive analysiert.“ (Übers. D.M.)

„Het tijdschrift wil een wetenschappelijke bijdrage leveren aan, en gepaste interventies plegen in debatten over gender en diversiteit in Nederland en Vlaanderen; het tijdschrift beoogt een interdisciplinair medium te zijn en te opereren op het kruispunt van de maatschappij-, de cultuur-, de gezondheids- en de natuurwetenschappen.“<sup>448</sup> (Impressum *Tijdschrift voor Genderstudies*, zitiert nach Redaktion *Tijdschrift voor Genderstudies* 2004: 1)

Explizites Ziel der Zeitschrift ist es in jüngster Zeit, auf der Basis eines Verständnisses von *Genderstudies* als einer normativen Wissenschaft Stereotypen zu entkräften (vgl. Redactie *Tijdschrift voor Genderstudies* 1998: 4).

Dem Anspruch, die veröffentlichten Artikel für ein möglichst breites Publikum lesbar und zugänglich zu halten, ist die Zeitschrift treu geblieben – jedoch stößt dieser Anspruch heute angesichts der fortschreitenden Spezialisierung und Ausdifferenzierung der *Genderstudies* auf neue Hindernisse:

„Het streven naar relevantie en toegankelijkheid voor niet-academische praktijken botst met de benoemde specialisatie van het vakgebied en het groeiende abstractieniveau.“<sup>449</sup> (Redaktion *Tijdschrift voor Genderstudies* 2004: 1f.)

Im Verlauf des Erscheinens der *TvV/TvGS* bildete sich die Auseinandersetzung mit der Strukturkategorie Ethnizität auf theoretischer, forschungs- und lehrpraktischer Ebene und ihr Verhältnis zur Kategorie Geschlecht als ein zentrales Thema heraus, das die Beiträge der Zeitschrift seit Mitte der 1980er Jahre durchzieht. Bereits 1985, im Vorfeld der Feier des fünften Geburtstags der Zeitschrift, formulierte die Redaktion zum Kongressthema *Het verschil en de gelijkheid*<sup>450</sup>:

„Echter, wat is gelijk loon en gelijk werk? In hoeverre wordt in een dergelijke ‚gelijkheidsis‘ voldoende rekening gehouden met het feit dat gelijk werk voor vrouwen een mannen niet de ongelijkheid van werk voor verschillende klassen en etniese groepen ter discussie stelt?“<sup>451</sup> (Redaktion *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1985: 5)

Bedeutsam erscheint in diesem Kontext, dass in einer Umfrage nach den zehn wichtigsten Artikeln aus der Geschichte der Zeitschrift, die diese anlässlich ihres 25-jährigen Bestehens an Expertinnen der *Genderstudies* richtete, ein Artikel, der als einer der ers-

<sup>448</sup> „Die Zeitschrift will einen Beitrag zu wissenschaftlichen Debatten um Gender und Diversität in den Niederlanden und Vlandern liefern und in diese Debatten intervenieren, die Zeitschrift strebt danach, ein interdisziplinäres Medium zu sein und an der Schnittstelle von Gesellschafts-, Kultur-, Gesundheits- und Naturwissenschaften zu operieren.“ (Übers. D.M.)

<sup>449</sup> „Das Streben nach Relevanz und Zugänglichkeit für nicht-akademische Praktiken widerspricht der zunehmenden Spezialisierung des Fachgebietes und dem steigenden Abstraktionsniveau“ (Übers. D.M.)

<sup>450</sup> „Der Unterschied und die Gleichheit“ (Übers. D.M.)

<sup>451</sup> „Jedoch, was sind gleicher Lohn und gleiche Arbeit? Inwiefern wird einer solchen Gleichheitsforderung mit der Tatsache Rechnung getragen, dass gleiche Arbeit für Frauen und Männer nicht die Ungleichheit im Bereich Arbeit für verschiedene Klassen und ethnische Gruppen in Frage stellt?“ (Übers. D.M.)

ten<sup>452</sup> das ‚Weiß-Sein‘ der niederländischen *Vrouwenstudies* und die damit einhergehenden Ausschlüsse kritisierte, auf dem ersten Platz landete: *De witte toren van vrouwenstudies*<sup>453</sup> von Troetje Loewenthal (vgl. Loewenthal 1984). Dieser Artikel spielte eine wegweisende Rolle für die folgenden Debatten um Rassismus in der niederländischen Frauenforschung. Die nachfolgenden Reaktionen gelten als Initialzündung umfassender Debatten über Differenzen zwischen Frauen und um einen ‚Weißen Bias‘ in der niederländischen Frauenforschung und -bewegung, die maßgeblich von Schwarzen Wissenschaftlerinnen wie Yvonne Leeman, Sawitri Saharso, Troetje Loewenthal und Kamala Kempadoo getragen und z.T. im Rahmen der *TvV*-Texte ausgetragen wurden (vgl. Leeman/Saharso 1985; Loewenthal/Kempadoo 1986).<sup>454</sup> Der Debatte um den Stellenwert der Strukturkategorie Ethnizität bzw. von Differenzen im Allgemeinen innerhalb der *Vrouwen-/Genderstudies*, die seit Mitte der 1980er Jahre – zunächst insbesondere von Schwarzen und lesbischen Frauen – auch in den Niederlanden geführt wurde, bot die Zeitschrift viel Raum: Bereits 1991, anlässlich eines Kongresses zum zehnjährigen Bestehen der Zeitschrift findet sich in der Konzeption des Kongresses der Verweis auf die Durchkreuzung verschiedener Differenzen: Geschlechterdifferenz wird bereits zu diesem Zeitpunkt im Rahmen der *TvV* nicht mehr als einzige, alles bestimmende und erklärende Differenz begriffen (vgl. Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies 1991). In 1994 engagierte sich die Zeitschrift mit einem entsprechenden Themenheft (*Sekse en Etniciteit*, Heft 57/1994) und greift darin nicht nur die konstitutive Verschränktheit der Strukturkategorien Geschlecht und Ethnizität auf, sondern begreift – im zeitlichen Vorgriff auf spätere Ansätze der *Critical Whiteness Studies* – auch bereits Weiß-Sein als Ethnizität und damit als markierte Positionierung (vgl. Hermes/Aerts/van Lening/Saharso/Tonkens/Verhaar 1994: 5).

So beinhalten die Anweisungen der Zeitschrift an die AutorInnen seit 2001 u.a., Geschlecht in Zusammenhang mit Ethnizität, Sexualität, Klasse, Lebensalter etc. zu analysieren. Dennoch, so die Analyse Garjan Sterks 2004, wird Differenz auch innerhalb der *Tijdschrift voor Genderstudies* noch immer nicht als integraler Teil des Fachgebietes *Genderstudies* begriffen bzw. immer noch als Merkmal des ‚Anderen‘, nicht jedoch als ein Verhältnis zwischen dominanten und marginalisierten Gruppen betrachtet (vgl.

<sup>452</sup> Vor diesem wegweisenden Artikel erschienen bereits seit 1975 verschiedene Artikel (zuerst in der Zeitschrift *Opzij*), in denen Schwarze und Flüchtlingsfrauen ihre Erfahrungen und Diskriminierungen thematisierten. Seit Philomena Essed 1982 einen Beitrag mit dem Titel *Racisme en Feminisme* in der Zeitschrift *Socialisties-feministische Teksten* veröffentlichte, wurde das Thema Rassismus in der Frauenbewegung ebenfalls immer wieder diskutiert (vgl. Sterk 2004: 50).

<sup>453</sup> „Der Elfenbeinturm der Frauenstudien“ (Übers. D.M.).

<sup>454</sup> Einen Überblick über diese frühe Debatte bietet Garjan Sterk (vgl. Sterk 2004).

Sterk 2004; Sterk 2004: 58). Huisman zufolge ranken sich um den Komplex Differenz und (Un-)Gleichheit Fragen, wegen deren unzureichender Klärung die *TvV* schließlich gezwungen war, ihr Erscheinen einzustellen bzw. sich als *TvGS* neu zu konstituieren (vgl. Huisman 1998a: 47).

In den 2000er Jahren spielen Debatten um *Multiculturalisme en feminisme* (so der Titel des entsprechenden Themenheftes 3/2002) schließlich sogar eine dominante Rolle in der inhaltlichen Ausgestaltung der Zeitschrift. 2003 widmete die Zeitschrift den Debatten um *Moslimes in Nederland* ein Themenheft (Heft 3/2003).

Auch der Überblick über die ausgewählten niederländischen Zeitschriften verweist – trotz einiger Gemeinsamkeiten z.B. in Bezug auf ihren Gründungskontext (*Opzij* und *Lover*) oder die Fokussierung der Themen Multikulturalismus, Geschlecht und Ethnizität (*Lover* und *TvV/TvGS*) – vorrangig auf deren Differenzen in Bezug auf die angesprochenen Zielgruppen, ihre Zielsetzungen, ihre Arbeitsweise sowie ihre Verortung in feministischen Kontexten. Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wurden die Zeitschriften *Opzij* und *Lover* als journalistische, die Zeitschrift *TvV/TvGS* als wissenschaftliche Zeitschrift aufgefasst.

## VI Inhalts- und Themenfrequenzanalyse

Mit Hilfe eines inhaltsanalytischen Zugangs sollen die beschriebenen Zeitschriften nun einem ersten Auswertungsschritt unterzogen werden. Folgende Fragestellungen waren dafür erkenntnisleitend: Welchen quantitativen Stellenwert hat das Thema Islam in den von mir ausgewählten Zeitschriften? Steigt seine Bedeutung insgesamt im Verlauf des Erscheinungszeitraums oder nimmt sie ab? Wie entwickelt sich die Bedeutung des Themas genau über den Zeitverlauf, d.h. zu welchen Zeitpunkten hat das Thema Islam ‚Konjunktur‘, zu welchen nicht? Sind hinsichtlich der genannten Aspekte jeweils Unterschiede zwischen den einzelnen Zeitschriften bzw. zwischen deutschen und niederländischen und/oder journalistisch und wissenschaftlich ausgerichteten Zeitschriften festzustellen?

An diesen ersten schließt sich ein zweiter inhaltsanalytischer Schritt an, der die Erfassung von Themenverläufen und -konjunkturen innerhalb des Gesamthemas Islam in feministischen Zeitschriften zum Ziel hat. Im Rahmen welcher thematischen Bereiche wird der Islam, werden MuslimInnen in den verschiedenen Zeitschriften genannt? In welchen Ländern und geografischen Regionen wird der Islam, werden MuslimInnen verortet? Auch für diesen Schritt sind wiederum Fragen nach länder-, ‚genre‘- oder zeitschriftenspezifischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden erkenntnisleitend.

Mit dem nun folgenden inhaltsanalytischen Schritt wird zunächst eine Erfassung und Charakterisierung von Islamdiskursen in feministischen Zeitschriften hinsichtlich ihrer Quantität und ihres thematischen Verlaufs angestrebt. Die Frage danach, inwiefern die gewonnenen Erkenntnisse mit den in Kapitel II und III dargestellten diskursiven Hintergründen sowie mit massenmedialen Islamdiskursen (Kapitel IV) in Zusammenhang stehen, begleitet die Analyse. Inwiefern ist eine Bezugnahme feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden bezüglich der geografischen Verortung des Themas Islam und seiner thematischen Ausgestaltung auf ihre jeweiligen diskursiven Kontexte ersichtlich? Inwiefern zeigen sich Anschlüsse an massenmediale Diskurse, inwiefern Abgrenzungen oder Ergänzungen?

## 1. Quantitativer Stellenwert des Themas Islam in den ausgewählten Zeitschriften

Der im Folgenden beschriebene erste inhaltsanalytische Auswertungsschritt hat eine doppelte Funktion: Er stellt zum einen eine erste quantitative Auswertung dar, mit deren Hilfe erste Aussagen über den Gegenstand meiner Untersuchung, Islamdiskurse in den ausgewählten feministischen Zeitschriften, getroffen werden können. Zum anderen dient die quantitative Annäherung dem Erfassen, Ordnen und Aufbereiten des sehr umfassenden empirischen Materials zur Vorbereitung der Themenfrequenz- und der qualitativ orientierten *frame*-Analyse.

Das Material (d.h. die Zeitschriftenartikel zum Thema Islam in feministischen Zeitschriften) wird in diesem Abschnitt zunächst rein quantitativ betrachtet: Die Argumentationsweisen, die in den Artikeln Anwendung finden, werden erst im zweiten Analyseschritt, der für die Fragestellung der Dissertation zentralen *frame*-Analyse (Kapitel VII), berücksichtigt.

Alle vom Beginn ihrer Herausgabe bis Ende 2005<sup>455</sup> erschienenen Ausgaben der ausgewählten Zeitschriften wurden nach Artikeln zum Thema Islam durchsucht. Zunächst unabhängig von Zeichenzahl und Textart<sup>456</sup> galten diejenigen Artikel als ‚Artikel zum Thema Islam‘, die den Islam in einer der im Folgenden genannten Arten und Weisen thematisieren:

*A = Islam als zentraler Gegenstand oder zentraler Kontext des Artikels:* Der Artikel behandelt das Thema Islam explizit, als zentralen Gegenstand oder behandelt einen Gegenstand, dessen zentraler Kontext durch den Islam gebildet wird; der Begriff ‚Islam‘ wird explizit genannt (Bsp.: S. Enderwitz: Artikel zum Frauenbild von Islamisten in Ägypten, in: *Feministische Studien* Heft 2/1995).

<sup>455</sup> Für die Wahl eines zeitlichen Endpunktes der Analyse erschien es wichtig, die auf den Mord an dem niederländischen Regisseur Theo van Gogh (2. November 2004) folgenden Debatten noch möglichst weitgehend in den Untersuchungszeitraum einzubeziehen. Erscheinungszeiträume der Zeitschriften: Für Deutschland: *Emma* (1977-2005), *beiträge zur feministischen theorie und praxis* (1978-2005) und *Feministische Studien* (1982-2005); für die Niederlande: *Opzij* (1972-2005), *Lover* (1974-2005) und *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* (1980-1997)/*Tijdschrift voor Genderstudies* (1998-2001)/*Gender. Tijdschrift voor Genderstudies* (2002-2005).

<sup>456</sup> Unter ‚Artikel‘ sind hierbei sehr unterschiedliche Textarten zu verstehen: wissenschaftliche Artikel, Rezensionen, (Hintergrund-)Berichte, Reportagen, Nachrichten, Editorials, Kommentare, Ankündigungen, offene Briefe, Aufrufe, LeserInnenbriefe, Portraits, (biografische) Erfahrungsberichte, Essays und Veranstaltungsberichte.



*B = Islam am Rande erwähnt:* Der Artikel erwähnt das Thema Islam nur am Rande, (z.B. in sehr wenigen Sätzen, als Aufhänger oder Beispiel etc.); der Begriff ‚Islam‘ wird explizit genannt (Bsp.: M. Barrett/M. McIntosh: Artikel zu Ethnozentrismus in sozialistisch-feministischer Theorie (Islam als ein Beispiel genannt), in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* Heft 24/1985).

*C = Islam als Begriff nicht erwähnt, aber damit assoziierte Begriffe, Länder und Bevölkerungsgruppen genannt:* Im Artikel sind entweder Begriffe, die eng mit dem Islam verbunden sind, oder Bevölkerungsgruppen oder Länder, in denen der Islam die vorherrschende Religion darstellt, genannt, ohne dass der Begriff des Islam selbst genannt wird. Über den Diskurs-Kontext des Artikels wird dann ersichtlich, dass es sich um eine implizite Thematisierung des Islam handelt (Bsp. o.A.: Artikel über das Autofahrverbot für Frauen in Saudi-Arabien, in: *Emma* Heft Feb. 1991).

Alle das Thema Islam betreffenden Texte wurden nach diesen Kategorien sortiert und gehen mit dieser Sortierung in die Analyse ein.

### 1.1 Gesamtverteilungen der Artikel zum Thema Islam

Die Analyse geht zunächst folgenden Fragen nach: Wie sind die Artikel zum Thema Islam – differenziert nach den genannten Kategorien A bis C – insgesamt auf die verschiedenen Zeitschriften verteilt? Welchen Stellenwert hat das Thema in den verschiedenen Zeitschriften, d.h. welchen Volumenanteil (gemessen in Seiten) nehmen die Artikel zum Thema Islam jeweils innerhalb des Gesamtvolumens der bisher erschienenen Hefte der verschiedenen Zeitschriften ein? Dabei ist neben der Erfassung der Gesamtsummen aller Artikel zum Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften auch ein vergleichender Blick auf die jeweiligen Anteile derjenigen Artikel, die sich zentral um den Islam ranken (Kategorie A), sowie derjenigen Artikel, die sich zwar mit eng mit dem Islam verbundenen Begriffen, Ländern, Bevölkerungsgruppen etc. befassen, den Begriff ‚Islam‘ jedoch nicht erwähnen (Kategorie C), interessant. Dies kann Aufschluss darüber geben, ob der Begriff Islam den einzelnen Zeitschriften als ‚Etikett‘ dient, das jeder Beschäftigung mit so genannten muslimischen Ländern und Bevölkerungsgruppen ‚aufgeklebt‘ wird, oder ob die Zeitschriften auch andere Perspektiven als eine ‚islamgeprägte‘ auf diese Länder und Bevölkerungsgruppen zu richten bereit sind.

## 1.1.1 Gesamtsumme der Artikel in den verschiedenen Zeitschriften

Die folgende Aufstellung gibt Auskunft über die Gesamtzahl der Artikel zum Thema Islam (Kategorien A bis C) in den verschiedenen Zeitschriften im Verhältnis zur Zahl der jeweils erschienenen Hefte. Ausschlaggebend für das Ranking ist die durchschnittliche Artikelzahl pro Heft:

1. <i>Emma</i>	durchschnittlich 3,10 Art. pro Heft	(834 Art. in 269 Heften) <sup>457</sup>
2. <i>Beiträge</i> <sup>458</sup>	durchschnittlich 2,78 Art. pro Heft	(106 Art. in 56 Heften) <sup>459</sup>
3. <i>Opzij</i>	durchschnittlich 1,67 Art. pro Heft	(588 Art. in 353 Heften) <sup>460</sup>
4. <i>Lover</i>	durchschnittlich 1,26 Art. pro Heft	(159 Art. in 126 Heften) <sup>461</sup>
5. <i>TvV/TvGS</i>	durchschnittlich 0,94 Art. pro Heft	(98 Art. in 104 Heften) <sup>462</sup>
6. <i>Fem. Studien</i>	durchschnittlich 0,76 Art. pro Heft	(34 Art. in 45 Heften) <sup>463</sup>
Gesamtzahl der Artikel (Kategorien A bis C) in allen Zeitschriften:		<u>1819 Artikel</u>

Aus der Darstellung der Gesamtverteilungen von Artikeln zum Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften lässt sich zunächst Folgendes schließen:

In *Feministische Studien* sowie den niederländischen Zeitschriften *TvV/TvGS* und *Lover* finden sich – gemessen an der Anzahl der insgesamt erschienenen Hefte – vergleichsweise wenig Artikel, die das Thema Islam erwähnen. Die Zeitschriften *Emma* und die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* beinhalten anteilig die meisten Artikel zum Thema Islam, gefolgt von der niederländischen Zeitschrift *Opzij*.

Da die angegebenen Werte über den gesamten Erscheinungsverlauf der Zeitschriften gemittelt sind, können sie nur ein sehr verallgemeinertes Bild von der Präsenz des Themas Islam in den verschiedenen Zeitschriften geben. Die folgenden Auswertungen, insbesondere jedoch die Analyse der zeitlichen Entwicklungen der Artikelzahlen (siehe Abschnitt 1.3) dienen der Ausdifferenzierung dieses Bildes.

<sup>457</sup> Einbezogen sind alle Hefte bis Ende 2005; Emma-Sonderbände wurden nicht einbezogen.

<sup>458</sup> Der Name der Zeitschrift *beiträge zur feministischen theorie und praxis* wird hier aus Platzgründen z.T. als *beiträge* abgekürzt, der Name der *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies/Gender. Tijdschrift voor Genderstudies* als *TvV/TvGS*.

<sup>459</sup> Einbezogen sind alle Hefte bis Ende 2005. Heft 7/1982 fehlt.

<sup>460</sup> Einbezogen sind alle Hefte bis auf das Heft 3/2005. Dieses war vom Verlag auch als Nachbestellung nicht lieferbar.

<sup>461</sup> Einbezogen sind alle Hefte bis Ende 2005.

<sup>462</sup> Einbezogen sind alle Hefte bis Ende 2005.

<sup>463</sup> Einbezogen sind alle Hefte bis Ende 2005.

Zudem beziehen diese Zahlen Artikel, in denen das Thema Islam an zentraler Stelle steht, in gleicher Weise ein wie Artikel der Kategorien B und C. Sie können daher noch keine genauere Auskunft über den tatsächlichen Stellenwert des Themas in den verschiedenen Zeitschriften geben.

### 1.1.2 Artikel der Kategorie A in den verschiedenen Zeitschriften

Mit Hilfe der folgenden Auswertung wird der unterschiedliche Stellenwert des Themas Islam in den einbezogenen Artikeln berücksichtigt: Die folgenden Zahlen geben zunächst den Anteil der Artikel der Kategorie A (= Islam als zentraler Gegenstand oder/und zentraler Kontext) an der Gesamtartikelzahl zum Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften an (in Klammern: absolute Anzahl).<sup>464</sup> Die Artikel dieser Kategorie sind für den weiteren Fortgang des Gesamtprojekts von größter Bedeutung, da es diejenigen sind, die für die Analyse feministischer Positionierungen gegenüber dem Islam am aussagekräftigsten sind. Sie werden daher als einzige systematisch in die später folgende qualitative Analyse einbezogen.

1. Feministische Studien	50,0 Prozent	(17 Art. von 34 Art. insgesamt)
2. Emma	35,3 Prozent	(294 Art. von 834 Art. insgesamt)
3. TvV/TvGS	24,5 Prozent	(24 Art. von 98 Art. insgesamt)
4. Beiträge	21,7 Prozent	(23 Art. von 106 Art. insgesamt)
5. Opzij	21,1 Prozent	(124 Art. von 588 Art. insgesamt)
6. Lover	18,9 Prozent	(30 Art. von 159 Art. insgesamt)
Gesamtzahl der Artikel (Kategorie A) in allen Zeitschriften:		<u>512 Artikel</u>

Im Vergleich zur ersten Aufstellung ergibt sich hier eine veränderte Reihenfolge: Der Anteil an Artikeln der Kategorie A an den insgesamt in einer Zeitschrift zum Thema Islam erschienenen Artikeln ist in den *Feministischen Studien* – der Zeitschrift, die insgesamt die geringste Anzahl von Artikeln zum Thema Islam aufweist – am höchsten (50,0 Prozent), danach folgen mit deutlichem Abstand *Emma* (35,3 Prozent) sowie wiederum mit Abstand die Zeitschriften *TvV/TvGS* (24,5 Prozent), *beiträge zur feministischen theorie und praxis* (21,7 Prozent) sowie *Opzij* (21,1 Pro-

<sup>464</sup> Siehe Abb. AH2 im Anhang zu diesem Kapitel.

zent). In der Zeitschrift *Lover* ist der Anteil von Artikeln der Kategorie A mit 18,9 Prozent am niedrigsten.

Geht es also in *Feministische Studien* um den Islam, so lässt sich daraus folgern, dann wird dieses Thema mit einer deutlich höheren Wahrscheinlichkeit als zentraler Gegenstand bzw. zentraler Kontext behandelt als in anderen Zeitschriften. In den Zeitschriften *TvV/TvGS*, *beiträge*, *Opzij* und *Lover* dagegen geht das Thema Islam vielfach mit randständiger Bedeutung ein, der Begriff wird nebenbei oder sogar gar nicht explizit erwähnt.

Die Zeitschrift *Emma* zeichnet sich im Vergleich zu den anderen Zeitschriften dadurch aus, dass sie eine sehr hohe Gesamtzahl an Artikeln aller Kategorien aufweist und das Thema Islam zugleich mit einer vergleichsweise hohen Wahrscheinlichkeit als zentralen Gegenstand und/oder zentralen Kontext behandelt. Dies spricht für einen im Vergleich zu den anderen Zeitschriften höheren Stellenwert des Themas Islam in der Zeitschrift *Emma*.

### 1.1.3 Artikel der Kategorie C in den verschiedenen Zeitschriften

Die folgenden Zahlen geben den Anteil der Artikel der Kategorie C (= Islam als Begriff nicht erwähnt, aber damit assoziierte Begriffe, Länder und Bevölkerungsgruppen genannt) an der Gesamtartikelzahl zum Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften an (in Klammern: absolute Anzahl) (siehe Abb. AH2 im Anhang zu diesem Kapitel).<sup>465</sup>

---

<sup>465</sup> Die Artikel der Kategorie C behandeln z.T. vergleichbare Themen wie diejenigen der Kategorie A – ohne sie jedoch mit dem Begriff Islam zu verbinden, d.h. ohne das behandelte Thema mit dem ‚Etikett Islam‘ zu kennzeichnen.

Dies zu verfolgen, könnte Aufschluss über folgende Fragen geben: In Bezug auf welche Länder/Bevölkerungsgruppen, evtl. aber auch Kontexte und Ereignisse, wird der Islam überhaupt thematisiert oder als relevant erachtet, für welche dagegen nicht? In Bezug auf welche Länder/Bevölkerungsgruppen oder zu welchen Zeitpunkten wird das Thema Islam als erklärendes Moment z.B. für die Unterdrückung von Frauen herangezogen, in Bezug auf welche jedoch eher z.B. eine patriarchale Gesellschaftsstruktur?

Eine systematische Analyse dessen könnte Erkenntnisse darüber erbringen, ob Themen in bestimmten zeitlichen Phasen mit dem ‚Etikett Islam‘ versehen werden, in anderen jedoch nicht, oder ob sich ein länder- oder zeitschriftenspezifischer Umgang mit dem ‚Etikett Islam‘ in Bezug auf bestimmte Themen erkennen lässt. Dies müsste jedoch im Rahmen einer eigenen Arbeit verfolgt werden.

1. <i>Opzij</i>	54,8 Prozent	(322 Art. von 588 Art. insgesamt)
2. <i>Lover</i>	44,7 Prozent	(71 Art. von 159 Art. insgesamt)
3. <i>Emma</i>	38,7 Prozent	(323 Art. von 834 Art. insgesamt)
4. <i>Beiträge</i>	33,0 Prozent	(35 Art. von 106 Art. insgesamt)
5. <i>TvV/TvGS</i>	25,5 Prozent	(25 Art. von 98 Art. insgesamt)
6. <i>Feministische Studien</i>	20,6 Prozent	(7 Art. von 34 Art. insgesamt)
Gesamtzahl der Artikel (Kategorie C) in allen Zeitschriften:		<u>783 Artikel</u>

Hierbei ergibt sich wiederum eine andere Reihenfolge: In der Zeitschrift *Opzij* finden sich anteilig und mit Abstand die meisten Artikel der Kategorie C (54,8 Prozent). *Lover*, *Emma* und die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* folgen mit in etwa gleichmäßig voneinander abweichenden Anteilen (44,7 Prozent, 38,7 Prozent und 33,0 Prozent). In der Zeitschrift *TvV/TvGS* und den *Feministischen Studien* sind die Anteile der Artikel der Kategorie C mit Abstand am geringsten (25,5 Prozent und 20,6 Prozent). Daraus lässt sich zunächst wenig überraschend schließen, dass der Begriff ‚Islam‘ in den Zeitschriften *Opzij* und *Lover* – die die kleinsten Anteile an Artikeln der Kategorie A aufweisen – eine sehr geringe Rolle spielt. Er steht sehr selten im thematischen Zentrum eines Artikels, sehr häufig dagegen wird über Länder und Bevölkerungsgruppen berichtet, in denen der Islam eine zentrale Bedeutung hat, ohne dass der Begriff selbst im Artikel erwähnt wird (hoher Anteil Kategorie C).

Die Zeitschrift *Emma* dagegen weist sowohl einen hohen Anteil an Artikeln der Kategorie A als auch der Kategorie C auf: Das Thema Islam steht hier genauso häufig im Zentrum eines Artikels wie über mit dem Islam verbundene Länder und Bevölkerungsgruppen berichtet wird, ohne dass der Begriff ‚Islam‘ selbst Erwähnung findet. Daraus folgt, dass dem Thema Islam nur selten eine mittlere Relevanz beigemessen wird: Es wird nur in etwa einem Viertel der Artikel ‚am Rande erwähnt‘.

Wenn allerdings in *Feministische Studien* oder der Zeitschrift *TvV/TvGS* über das Thema Islam oder über mit diesem verbundene Länder und Bevölkerungsgruppen geschrieben wird, dann steht der Begriff ‚Islam‘ mit einer höheren Wahrscheinlichkeit als bei den anderen Zeitschriften im Zentrum der Artikel: Beide Zeitschriften weisen einen vergleichsweise hohen Anteil an Kategorie-A-Artikeln und einen niedrigen Anteil an Kategorie-C-Artikeln auf. Der Begriff ‚Islam‘ wird also in diesen beiden – wissenschaftlichen – Zeitschriften nicht umgangen oder vermieden, sondern genannt, sobald muslimische Länder oder Bevölkerungsgruppen Thema von Artikeln sind.

#### 1.1.4 Volumenanteile der Artikel der Kategorie A am Gesamtvolumen der Zeitschriften

Wie bereits eingangs erwähnt, wurden sämtliche Artikel unabhängig von Zeichenzahl und Textart in die bisherige Auswertung aufgenommen, die sich im Sinne der Kategorien A bis C mit dem Thema Islam befassen. Diese Artikel sind entsprechend sehr unterschiedlich lang: In den eher journalistisch ausgerichteten Zeitschriften (*Emma*, *Opzij* und *Lover*) sind sie eher kürzer (von ca.  $\frac{1}{20}$  bis maximal acht Heftseiten), in den übrigen, wissenschaftlich ausgerichteten Zeitschriften eher länger (von einer bis maximal 19 Heftseiten). Daher werden im Folgenden die Volumenanteile<sup>466</sup> der Artikel in der Kategorie A am Gesamtvolumen der erschienenen Hefte sowie die durchschnittliche Artikel­länge pro Artikel der Kategorie A in den verschiedenen Zeitschriften angegeben (die jeweiligen Bezugswerte für die Errechnung finden sich in den Fußnoten). Die Beschränkung dieses Auswertungsschrittes auf die Artikel der Kategorie A begründet sich dadurch, dass die Artikel der Kategorie A deutlich höhere Relevanz für die weitere Analyse haben als diejenigen der Kategorien B und C. Lediglich mit Ersteren wird sowohl für die Themenfrequenz- als auch für die qualitative *frame*-Analyse, den Kernteil meiner Untersuchung, weitergearbeitet:

---

<sup>466</sup> Berechnet anhand von Seitenzahlen. Zwar sind die Zeichenzahlen pro Seite für die einzelnen Zeitschriften unterschiedlich hoch; auf eine Berechnung anhand von Zeichenzahlen wurde jedoch aufgrund des damit verbundenen immensen Arbeitsaufwandes verzichtet.

<b>Zeitschrift</b>	<b>Volumenanteil</b> (der Artikel Kat. A am Gesamtvolumen)	<b>Ø Artikellänge</b> (Artikel Kat. A)	<b>Bildanteil</b> (Anteil der Bilder/Fotos an den Artikeln der Kat. A)
<i>Beiträge</i> <sup>467</sup>	Ca. 2,53 Prozent	Ca. 8,5 Seiten	Ohne <sup>468</sup>
<i>TvV/TvGS</i> <sup>469</sup>	Ca. 2,11 Prozent	Ca. 8,8 Seiten	Sehr gering (ca. 4 Prozent)
<i>Emma</i> <sup>470</sup>	Ca. 1,98 Prozent	Ca. 1,4 Seiten	Hoch (ca. 28 Prozent)
<i>Fem. Studien</i> <sup>471</sup>	Ca. 1,86 Prozent	Ca. 10,0 Seiten	Ohne
<i>Lover</i> <sup>472</sup>	Ca. 0,95 Prozent	Ca. 2,6 Seiten	Hoch (ca. 22 Prozent)
<i>Opzij</i> <sup>473</sup>	Ca. 0,65 Prozent	Ca. 1,4 Seiten	Hoch (ca. 25 Prozent)

Abb. VII: Volumenanteile am Gesamtvolumen, durchschnittliche Artikellängen und Bildanteil der Artikel der Kategorie A in den einzelnen Zeitschriften

Der Blick auf diese Aufstellung zeigt Überraschendes: Die Volumenanteile von Artikeln der Kategorie A an den Gesamtvolumina sind zum einen insgesamt sehr gering. Sie betragen durchgängig weniger als 3 Prozent des jeweiligen Gesamtvolumens. Artikel, die dem Thema Islam eine hohe Bedeutung beimessen, nehmen also in allen Zeitschriften quantitativ nur einen geringen Stellenwert ein.

Zum anderen liegen die Volumenanteile erstaunlicherweise sehr dicht beieinander – trotz sehr unterschiedlicher bisher insgesamt erschienener Seitenzahlen (,Gesamtvolumina‘) für die einzelnen Zeitschriften durch unterschiedliche Erscheinungszeiträume und -häufigkeiten (zwischen ca. 6.204 und ca. 26.800 Seiten): Die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* weisen mit ca. 2,53 Prozent den höchsten Anteil auf, danach folgen die Zeitschriften *TvV/TvGS* (ca. 2,11 Prozent), die *Emma* (ca. 1,98 Prozent) so-

<sup>467</sup> *Beiträge*: einbezogene Hefte: 56 à 144 Seiten (Eigenangabe der Zeitschrift) = 8.064 Seiten insgesamt; Gesamtvolumen der Artikel Kategorie A = ca. 204 Seiten (24 Artikel).

<sup>468</sup> Zwar sind in den Heften der *beiträge zur feministischen theorie und praxis* Fotos, Zeichnungen etc. enthalten, diese sind jedoch nicht bestimmten Artikeln zugeordnet, sondern stehen zwischen Artikeln.

<sup>469</sup> *TvV/TvGS*: einbezogene Hefte: 103 Hefte insgesamt; davon *TvV* 71 Hefte à 105 Seiten (Eigenangabe der Zeitschrift), *TvGS* 32 Hefte à 80 Seiten (Eigenangabe der Redaktion) = 10.015 Seiten insgesamt; Gesamtvolumen der Artikel Kategorie A = ca. 211 Seiten (24 Artikel), ca. 9 Seiten Fotos.

<sup>470</sup> *Emma*: einbezogene Hefte: 191 Hefte à 64 Seiten, 78 Hefte à 116 Seiten (Eigenangabe der Zeitschrift) = 21.272 Seiten insgesamt; Gesamtvolumen der Artikel Kategorie A = ca. 422 Seiten (294 Artikel), ca. 120 Seiten Fotos.

<sup>471</sup> *Feministische Studien*: einbezogene Hefte: 45 à 175 Seiten, 4 à 320 Seiten (eigene Berechnung) = 9.155 Seiten insgesamt; Gesamtvolumen der Artikel Kategorie A = ca. 170 Seiten (17 Artikel).

<sup>472</sup> *Lover*: einbezogene Hefte: 126 à 66 Seiten (eigene Berechnung) = 8.316 Seiten insgesamt; Gesamtvolumen der Artikel Kategorie A = ca. 79 Seiten (30 Artikel), ca. 17,5 Seiten Fotos.

<sup>473</sup> *Opzij*: einbezogene Hefte: 353, über die genaue Seitenzahl pro Heft zu verschiedenen Zeitpunkten konnte der Verlag keine genauen Angaben machen. Derzeit und seit den 1990er Jahren nach Auskunft der Redaktion ca. 1000 Seiten pro Jahr = 16.000 Seiten; Schätzung für die 1970er und 1980er Jahre ca. 600 Seiten pro Jahr = 10.800) = 26.800 Seiten insgesamt; Gesamtvolumen der Artikel Kategorie A = ca. 176,5 Seiten (124 Artikel), ca. 46 Seiten Fotos.

wie *Feministische Studien* (ca. 1,86 Prozent). Lediglich die Zahlen für *Lover* (ca. 0,95 Prozent) sowie der geschätzte Wert für *Opzij* (ca. 0,65 Prozent) weichen geringfügig davon ab.

Dies ist insofern überraschend, als im Zuge der Sammlung und Erfassung der Artikel – also vor der genaueren Analyse – ein anderer Eindruck entstand. Insbesondere für die journalistischen Zeitschriften (für *Emma* in noch stärkerem Maße als für ihr niederländisches Pendant *Opzij*) ist das Thema Islam zumindest seit den 1990er Jahren<sup>474</sup> kontinuierlich präsent – in nahezu jedem Heft finden sich ein oder mehrere Artikel<sup>475</sup> –, während sich die wissenschaftlichen Zeitschriften lediglich in vereinzelt Artikeln mit dem Thema befassen. So verfestigte sich der Eindruck, der Stellenwert, den das Thema Islam in den journalistischen Zeitschriften einnimmt, müsse bedeutend größer sein, als derjenige in den wissenschaftlichen Zeitschriften. Da sich jedoch – wie ebenfalls aus der obenstehenden Tabelle ersichtlich ist – in den genannten journalistischen Zeitschriften zwar deutlich mehr, aber sehr viel kürzere Artikel finden als in den wissenschaftlichen Zeitschriften, stellt der Vergleich der Volumenanteile ein geeignetes Mittel dar, um diesen ersten Eindruck einer – korrigierenden – Prüfung zu unterziehen. Es ist jedoch zu beachten, dass diese Zahlen wiederum Mittelwerte darstellen und die Veränderungen im Zeitverlauf vernachlässigen.

Die Berechnung der durchschnittlichen Artikellängen dagegen ergibt insgesamt weniger Erstaunliches: Wie erwartet übersteigen die Zahlen für die wissenschaftlichen Zeitschriften *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies, bijdrage zur feministischen theorie und praxis* sowie *Feministische Studien* (8,5 – 10 Seiten) diejenigen für die journalistischen Zeitschriften (*Emma* und *Opzij*: 1,4 Seiten) beträchtlich. Leicht überraschend ist hierbei lediglich der Wert für die Zeitschrift *Lover*. Diese – bisher bezeichnet als Zeitschrift zwischen Wissenschaft und Journalismus – liegt in Bezug auf die durchschnittliche Artikellänge sehr nahe an den journalistischen Zeitschriften (2,6 Seiten pro Artikel). Dies bestätigt sich auch durch den Blick auf die jeweiligen Foto-/Bildanteile an den Artikeln der Kategorie A: Diese sind wiederum für alle oben genannten wissenschaftlichen Zeitschriften sehr gering bzw. nicht vorhanden, sowohl für die klassisch journalistischen Zeitschriften *Emma* und *Opzij* als auch für *Lover* dagegen

<sup>474</sup> Siehe dazu den Abschnitt zur Entwicklung der Artikelzahlen im zeitlichen Verlauf (1.3) weiter unten in diesem Kapitels.

<sup>475</sup> Im Zuge der Sammlung und Erfassung der Artikel wurde zunächst nicht nach dem Stellenwert, den das Thema Islam in den wahrgenommenen Artikeln einnahm, unterschieden: Artikel, die im Folgenden in die Kategorien A und B eingeordnet wurden, fielen mir dabei auf.



liegen sie zwischen 22 Prozent und 28 Prozent. Dies bestätigt die Einordnung der Zeitschrift *Lover* als journalistische Zeitschrift für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit.

Der erste Eindruck, das Thema Islam sei insbesondere in der Zeitschrift *Emma* deutlich präsenter als in den anderen Zeitschriften, ist insofern zutreffend, als dass die Artikel der Kategorie A in der *Emma* zusammen genommen einen Gesamtumfang von 422 Seiten haben – während der Gesamtumfang der Kategorie-A-Artikel in den anderen Zeitschriften zwischen 170 und 211 Seiten, in der Zeitschrift *Lover* sogar nur ca. 79 Seiten beträgt. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass sich der Stellenwert des Themas Islam im Rahmen der Gesamtkonzeption und des Gesamtvolumens einer Zeitschrift nicht nur aus der Anzahl der Artikel, sondern auch aus deren Länge ergibt (längere Artikel ermöglichen ein tieferes Einsteigen ins Thema und eine stärkere Darlegung der eigenen Positionen). Die *frame*-Analyse wird zeigen können, ob es journalistischen Zeitschriften trotz der durchschnittlich deutlich kürzeren Artikel in gleicher Weise wie wissenschaftlichen Zeitschriften gelingt, deutliche und gut begründete Positionierungen gegenüber dem Islam einzunehmen. Möglich wäre auch, dass sie verstärkt darauf setzen, ihre Haltung über Schlagworte und Metaphern und über die gezielte Verwendung von Fotos<sup>476</sup> zu vermitteln. Denn die Kürze der Artikel und der im Vergleich zu wissenschaftlichen Zeitschriften größere Druck, aktuell zu sein, steht in journalistischen Zeitschriften einer komplexeren Auseinandersetzung mit Phänomenen und Ereignissen im Wege.

### 1.1.5 Zusammenfassung

Auf die Frage nach dem quantitativen Stellenwert des Themas Islam in den verschiedenen Zeitschriften lassen sich nun – nach einer Auswertung der Gesamtsummen der Artikel zum Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften, der jeweiligen Anteile der Kategorie-A- und Kategorie-C-Artikel an den Gesamtsummen der Artikel sowie der Volumenanteile der Artikel der Kategorie A am gesamten bisherigen Erscheinungsumfang der Zeitschriften – erste Antworten finden. Wichtig ist dabei immer wieder der

---

<sup>476</sup> Eine Analyse der visuellen/grafischen Gestaltung des Themas Islam in den verschiedenen journalistischen Zeitschriften wäre sicherlich ebenfalls gewinnbringend. Auch dies ist jedoch nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Im Rahmen meiner Magister-Arbeit, die sich mit einer diskursanalytischen Untersuchung des Dossiers *Fundamentalismus* der Zeitschrift *Emma* (Heft 4/1993) befasste, wurde die grafische Gestaltung als eine von vier verschiedenen Analyseebenen einbezogen. Das Ergebnis war: Die ausgewählten Fotos, mit denen die Artikel auf meist stereotypisierende Art und Weise untermalt wurden, verstärkten den zum Teil rassistischen Gehalt der Artikel ganz erheblich (vgl. Marx 2001).

Blick auf eventuelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen deutschen und niederländischen sowie wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften:

Gemeinsamkeiten lassen sich für wissenschaftliche Zeitschriften wie *Feministische Studien* und die *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* feststellen: Sie weisen zwar eine vergleichsweise geringe Gesamtzahl an Artikeln zum Thema Islam, dafür aber einen niedrigen Anteil an Kategorie C-Artikeln und einen hohen Anteil an Kategorie-A-Artikeln auf, die zudem noch vergleichsweise lang sind. Trotzdem also in wissenschaftlichen Zeitschriften nicht kontinuierlich über das Thema Islam ‚berichtet‘ wird, ist aufgrund der durchschnittlich langen Artikel und der hohen Wahrscheinlichkeit, dass das Thema Islam in diesen Artikeln an zentraler Stelle steht, anzunehmen, dass diese Zeitschriften differenzierte und argumentativ unterfütterte Positionierungen gegenüber dem Islam einnehmen. Dies wird im Rahmen der *frame*-Analyse (Kapitel VII) untersucht werden.

Auch die Zeitschriften *Lover* und *Opzij* weisen Gemeinsamkeiten auf: Sie verbindet eine im Vergleich zu den anderen Zeitschriften mittlere durchschnittliche Anzahl der Artikel zum Thema Islam pro Heft, sie weisen einen eher niedrigen Anteil an Artikeln der Kategorie A (die zudem eine geringe Seitenzahl umfassen) und gleichzeitig einen vergleichsweise hohen Anteil an Kategorie-C-Artikeln auf: Daraus lässt sich zunächst schließen, dass der Begriff Islam selbst einen eher niedrigen Stellenwert in diesen Zeitschriften inne hat, zugleich aber zahlreiche Artikel zu Ländern und Bevölkerungsgruppen veröffentlicht werden, die mit dem Islam in Verbindung stehen, ohne dass der Begriff des Islam selbst erwähnt wird.

Zwischen den Zeitschriften *Emma* und *beiträge zur feministischen theorie und praxis* dagegen bzw. zwischen diesen und anderen Zeitschriften lassen sich keine deutlichen Gemeinsamkeiten feststellen: In der Zeitschrift *Emma* finden sich insgesamt sehr viele Artikel zum Thema Islam, der Anteil an Artikeln der Kategorie A ebenso wie derjenige an Artikeln der Kategorie C ist hoch, die Artikel haben jedoch eine vergleichsweise geringe durchschnittliche Länge. Das Thema Islam ist also sowohl aufgrund der hohen durchschnittlichen Artikelzahl pro Heft, der hohen Wahrscheinlichkeit, dass es im Zentrum von Artikeln steht, sowie des hohen Gesamtumfangs aller Artikel der Kategorie A von großer quantitativer Relevanz innerhalb der Zeitschrift *Emma*. Es wird überprüft werden, ob die überaus große quantitative Relevanz des Themas auch mit einer – im Vergleich zu anderen Zeitschriften – abweichenden oder herausragenden Positionierung gegenüber dem Islam einhergeht.

Innerhalb der deutschen und der niederländischen Zeitschriften bzw. im Vergleich zwischen deutschen und niederländischen, wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften lassen sich bisher – bis auf die oben genannten vergleichsweise großen Ähnlichkeiten zwischen *Opzij* und *Lover* sowie *TvV/TvGS* und *Feministische Studien* – noch keine konsistenten Strukturen in Bezug auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede feststellen.

## 1.2 Entwicklung der Artikelzahlen im zeitlichen Verlauf ...

Im Rahmen des folgenden Abschnitts werden die Entwicklungen der Artikelzahlen in den verschiedenen Zeitschriften im zeitlichen Verlauf untersucht. Erkenntnisleitend war dabei die Frage nach quantitativen Diskurskonjunkturen: Wie haben sich die Artikelzahlen zum Thema Islam insgesamt bzw. die Artikelzahlen der Kategorie A in den verschiedenen Zeitschriften im Zeitverlauf entwickelt? Sind diesbezüglich Unterschiede oder auch Gemeinsamkeiten zwischen deutschen und niederländischen, wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften festzustellen? Sind in Bezug auf die Differenz zwischen diesen beiden Artikelmenge evtl. Veränderungen im zeitlichen Verlauf zu verzeichnen? Träfe dies zu, könnte es auf einen im zeitlichen Verlauf veränderten Umgang mit dem ‚Etikett Islam‘ hindeuten.

### 1.2.1 ... in den verschiedenen einzelnen Zeitschriften

Die folgende Grafiken zeigen zunächst die Verteilungen der Artikel insgesamt und der Kategorie A über den Verlauf des Erscheinungszeitraums für die einzelnen Zeitschriften. Die für die einzelnen Hefte erhobenen Werte wurden pro Jahr summiert, um eine übersichtlichere Darstellung zu ermöglichen.

- *beiträge zur feministischen theorie und praxis*

Gemessen an der Anzahl der bisher erschienenen Hefte wird das Thema Islam vergleichsweise häufig in der Zeitschrift *beiträge zur feministischen theorie und praxis* erwähnt – es geht jedoch, das konnte durch die Analyse des Anteils von Artikeln der Kategorie A an den insgesamt aufgenommenen Artikeln gezeigt werden, oft eher rand-

ständig ein, steht nicht im Zentrum der Artikel. Dies wird auch durch folgende Darstellung<sup>477</sup> veranschaulicht:

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis

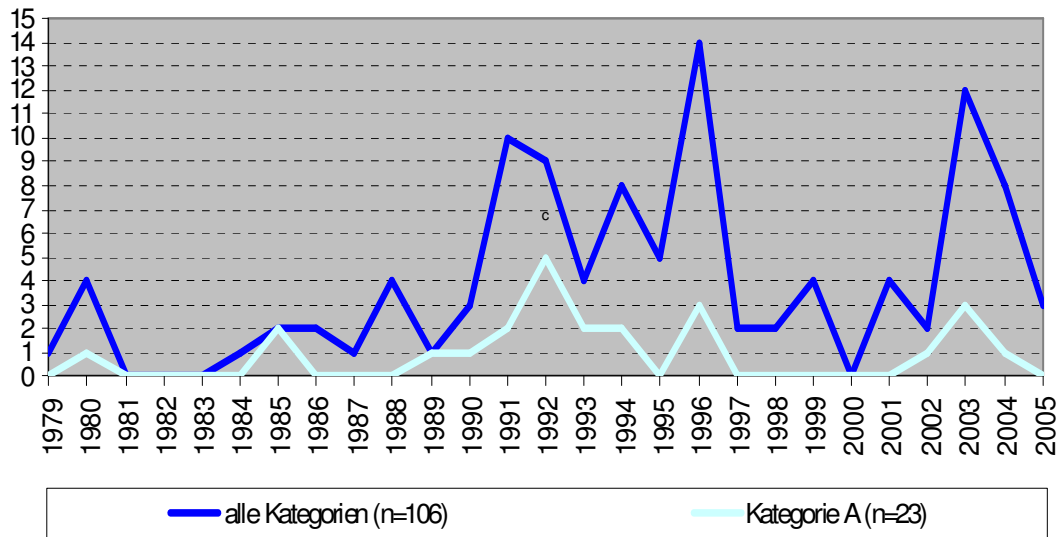


Abb. VI2: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis

Der Verlauf der gezeigten Kurven kann als phasenweise unterschiedlich beschrieben werden: Vor 1990 und nach 1998 verlaufen die beiden gezeigten Kurven in der Tendenz oft in etwa parallel – d.h. die Artikelzahlen für alle Kategorien und für die Kategorie A steigen bzw. sinken zu ähnlichen Zeitpunkten. Von 1990 bis 1998 jedoch löst sich die Kurve, die die Gesamtartikelzahl beschreibt, oft deutlich von der Kurve für die Zahl der Kategorie-A-Artikel ab. Insgesamt unterliegt die Gesamtzahl der Artikel pro Jahr jedoch sehr viel stärkeren Schwankungen – sichtbar durch die sehr viel größere Amplitude der Maxima – als die Zahl der Artikel, die das Thema Islam an zentrale Stelle stellen. In verschiedenen zeitlichen Phasen (schwach: 1980, 1988, 1999 und 2001, stark: 1990-1992, 1994 und 1996 und 2003) geht das Thema Islam also hauptsächlich randständig in die thematische Gestaltung der Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis ein. Angesichts dieser Verlaufskurven stellt sich die Frage nach den Ursachen für diese Schwankungen insgesamt sowie für die z.T. unterschiedlichen Entwicklungen der beiden gezeigten Kurven: Wodurch wurden diese ausgelöst? Die Diskurskonjunktur könnte auf eine selektive Rezeption diskursiver Ereignisse verweisen, denn zu Beginn der

<sup>477</sup> Diese und alle folgenden Grafiken beruhen auf eigenen Berechnungen.

1990er Jahre sind in verschiedenen muslimischen Ländern ein Bedeutungsgewinn fundamentalistischer Bestrebungen und damit einhergehende gewaltförmige Auseinandersetzungen (z.B. in Algerien) zu verzeichnen. Zu dieser Zeit ebenso wie in den 2000er Jahren sind auch für Massenmedien in Deutschland Diskursintensivierungen in Bezug auf das Thema Islam ersichtlich.

Diese Fragen können im Zuge der Themenfrequenzanalyse, die im nächsten Abschnitt folgt, genauer beantwortet werden.

#### ▪ *Feministische Studien*

Für die Zeitschrift *Feministische Studien* sind insgesamt deutlich weniger Schwankungen und herausragende ‚Diskursspitzen‘ auszumachen als für die *beiträge zur feministischen theorie und praxis*. Beim Blick auf die folgende Darstellung ist zu beachten, dass in *Feministische Studien* insgesamt nur sehr wenige Artikel zum Thema Islam pro Heft zu finden sind, die y-Werte entsprechend niedrig sind und die Kurven daher nur scheinbar einen ähnlich schwankenden Verlauf nehmen wie die vorgehend gezeigten.

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - *Feministische Studien*

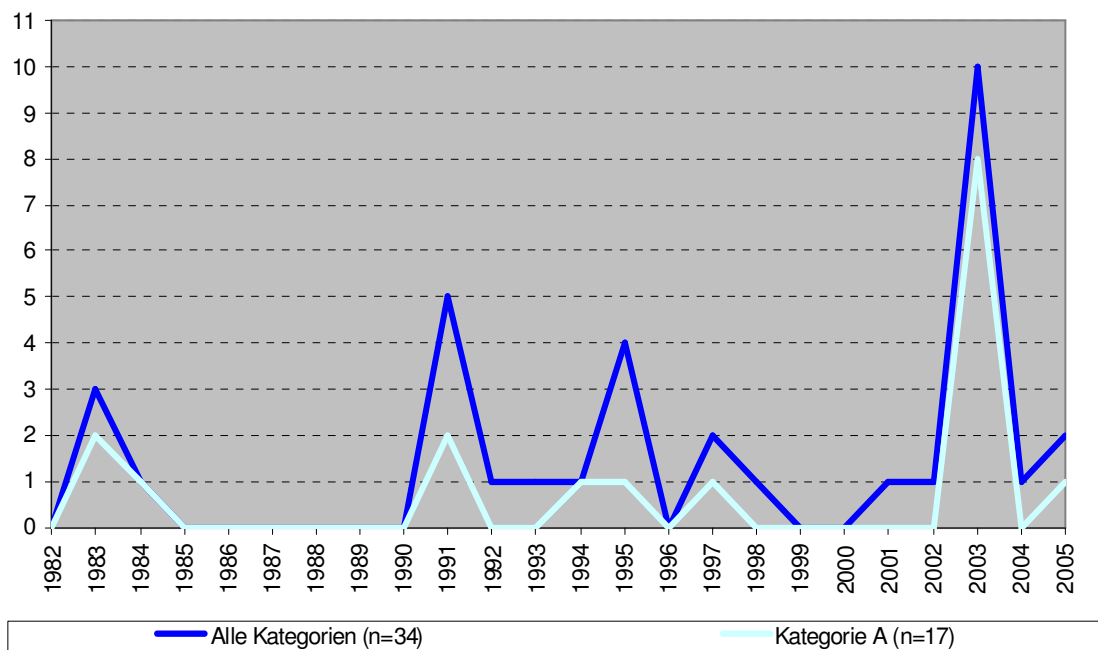


Abb. VI3: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Feministische Studien*

Die wenigen und nicht sehr stark ausgeprägten Spitzen liegen 1983, 1991, 1995, 1997 und 2003. Die für 2003 notierte Artikelzahl weicht auffällig von den anderen Werten ab: In diesem Jahr sind fast 30 Prozent aller zum Thema Islam erschienenen Artikel zu

verzeichnen. Die Kurven für die Gesamtzahl der Artikel und die Anzahl der Kategorie-A-Artikel verlaufen auch hier tendenziell parallel; in den 1990er Jahren ist die Gesamtzahl der Artikel deutlich höher als die Zahl der Kategorie-A-Artikel. Während also das Thema Islam in den 1990er Jahren auch in *Feministische Studien* verstärkt randständig eingeht, weichen die Werte 2003 nur sehr geringfügig voneinander ab. In diesem Jahr ist das Thema Islam also zum einen quantitativ mit Abstand am intensivsten behandelt worden und hat zum anderen in den entsprechenden Artikeln fast ausschließlich einen zentralen Stellenwert eingenommen. 2003 erschien das Themenheft der *Feministische Studien* mit dem Titel *Streitpunkte in muslimischen Kontexten*, das offensichtlich für diese Diskursintensivierung prägend ist. Anhand welcher Themen sich die Feministische Studien zu diesem Zeitpunkt mit dem Islam befasst, wird Gegenstand der Themenfrequenzanalyse sein.

- *Emma*

Die Diskurskonjunktur des Themas Islam ist in der Zeitschrift *Emma* deutlich ‚lebhafter‘ ausgeprägt als in den anderen Zeitschriften: Die zeitliche Verteilung unterliegt starken Schwankungen; zudem übersteigt die absolute Anzahl der Artikel zum Thema Islam in der *Emma* die der anderen Zeitschriften um ein Vielfaches. Trotz dieser insgesamt vorhandenen Schwankungen sind 47 Prozent der aufgenommenen Artikel in den 2000er Jahren angesiedelt. Dies verdeutlicht die folgende Grafik:<sup>478</sup>

---

<sup>478</sup> Im Vergleich mit den bisher gezeigten Grafiken sind für die Zeitschrift *Emma* die wesentlich höheren y-Werte (Artikelzahlen pro Jahr) zu beachten.

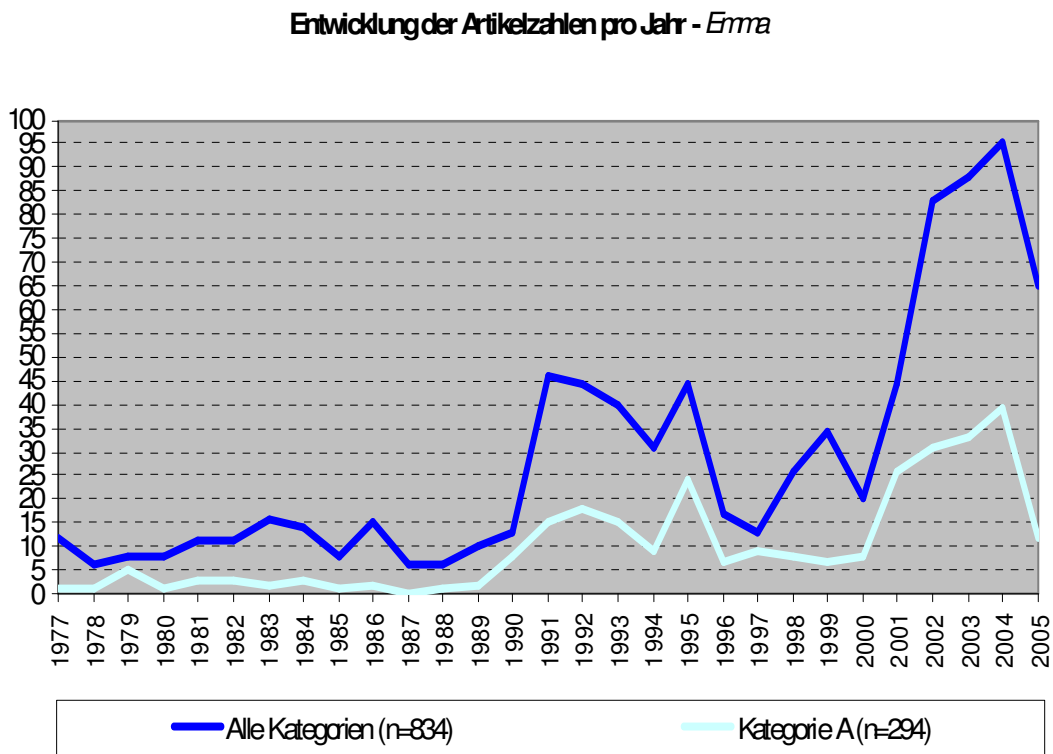


Abb. VI4: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - Emma

Die Kurve, die die Gesamtartikelzahlen beschreibt, löst sich in verschiedenen zeitlichen Phasen (insbesondere 1991-1995, 1998-1999 sowie ab 2001) deutlich von der Kurve der Kategorie-A-Artikel ab: Für die Zeitschrift *Emma* waren insgesamt über den gesamten Erscheinungszeitraum in etwa gleiche Anteile an Artikeln der Kategorien A (ca. 35 Prozent) und C (ca. 39 Prozent) errechnet worden. Hier wird nun ersichtlich, dass die Gesamtzahl der Artikel ab den 1990er Jahren deutlich und zu Beginn der 2000er Jahre sehr deutlich stärker ansteigt als die Anzahl der Kategorie-A-Artikel. Im Verlauf des Erscheinungszeitraumes und v.a. gegen Ende des Analysezeitraumes wird das Thema Islam als randständiges Thema also offensichtlich immer wichtiger für die Zeitschrift.<sup>479</sup> Es stellt sich die Frage, ob bestimmte – und wenn ja: welche – Ereignisse zur auffälligen Artikelhäufung in den 2000er Jahren geführt haben. Zudem ist das Absinken der Artikelzahlen 2005 gegenüber 2004 auffällig: Dennoch verbleibt die Artikelzahl auch zum Ende des Untersuchungszeitraumes 2005 noch auf einem Niveau, das deutlich über

<sup>479</sup> Genauere Aussagen ließen sich an dieser Stelle nur formulieren, wenn die Anteile der Artikel in den Kategorien A, B und C in ihren Veränderungen im Zeitverlauf betrachtet würden. Dieser Schritt ist jedoch für die vorliegende Analyse zu detailliert, so dass auf genauere Aussagen zugunsten des Gesamtkontextes verzichtet wird.

dem des Jahres 2002 und in absoluten Zahlen deutlich über dem anderer Zeitschriften liegt.

- *Lover – Tijdschrift over feminisme, cultuur en wetenschap*

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - *Lover*

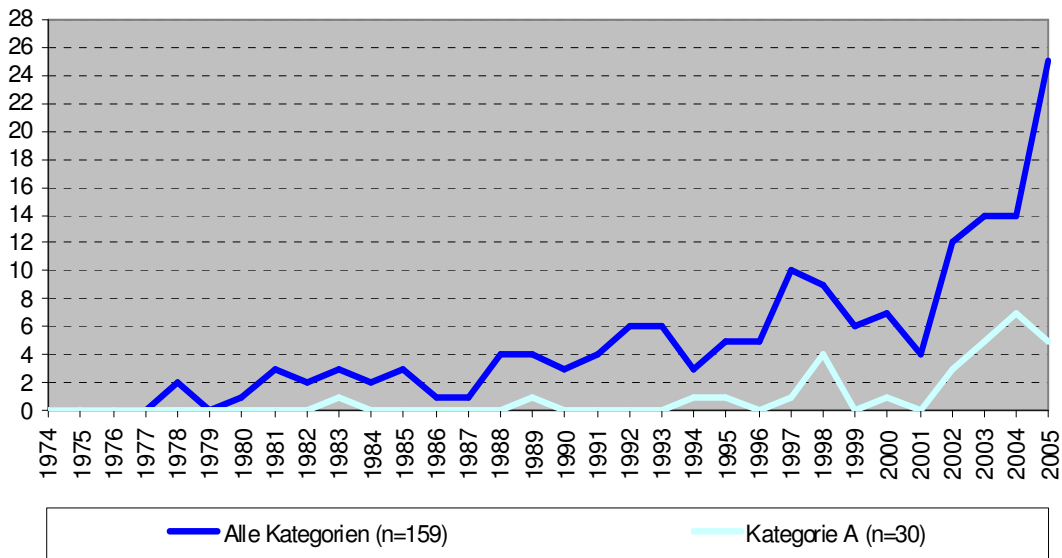


Abb. VI5: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Lover*

Die obenstehende Grafik zeigt, dass die Anzahl der Artikel zum Thema Islam über die Erscheinungszeit in der Zeitschrift *Lover* vergleichsweise schwachen Schwankungen unterworfen ist, im Verlauf der Zeit aber tendenziell immer weiter ansteigt: Beide Kurven verlaufen bis 1990 meist parallel, d.h. die Zahl der Kategorie-A-Artikel steigt bzw. sinkt auf einem niedrigeren Niveau in etwa zur gleichen Zeit wie die Gesamtzahl der Artikel. Ab den 1990er Jahren jedoch lösen sich die Kurven voneinander und vollziehen unterschiedliche Bewegungen (insbesondere 1990-1996); ab diesem Zeitpunkt und verstärkt ab 2001 liegt die Gesamtartikelzahl meist deutlich über der Zahl der Kategorie-A-Artikel. Ab dem Jahr 2004 zeigt sich zudem eine interessante Entwicklung: Die Gesamtzahl der Artikel steigt zu diesem Zeitpunkt weiterhin stark an; die Zahl der Kategorie-A-Artikel sinkt jedoch nach einem Höhepunkt im Jahr 2004 deutlich ab.

Das Thema Islam wird von der Zeitschrift *Lover* zu Beginn der 1990er Jahre – einer weltpolitisch und auch in Bezug auf migrations- und integrationspolitische Debatten turbulenten Phase – kaum an zentraler Stelle von Artikeln behandelt. In den 2000er Jahren ist jedoch für *Lover*, genauso wie für den massenmedialen Islamdiskurs in den Niederlanden, ein diskursiver Höhepunkt zu verzeichnen. Sind massenmediale Debatten für



*Lover* in den 2000er Jahren von höherer Relevanz als zu Beginn der 1990er Jahre? Auch dies kann erst die Themenfrequenzanalyse erhellen.

▪ *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies*

Für die Zeitschrift *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* sind vergleichsweise wenige, dafür stark ausgeprägte Spitzen im Diskursverlauf zum Thema Islam festzustellen: Fast  $\frac{1}{3}$  der in der *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* erschienenen Artikel (aus immerhin 18 Jahrgängen<sup>480</sup> und 71 erschienenen Heften) sind 1994 zu verzeichnen; knapp 50 Prozent der Artikel der *Tijdschrift voor Genderstudies* (insgesamt 8 Jahrgänge, 32 Hefte) konzentrieren sich in den Jahren 2002-2004.

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - TvV/TvGS

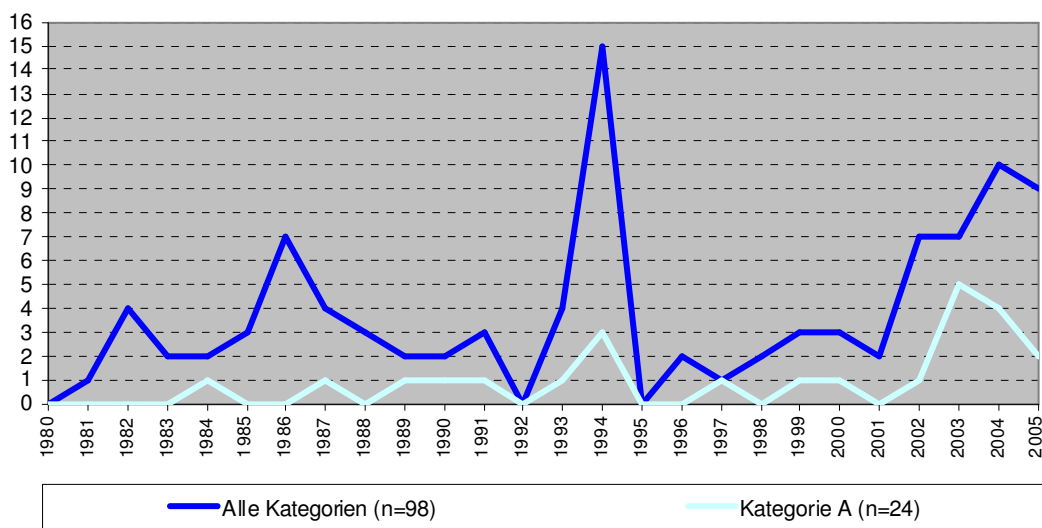


Abb. VI6: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies*

In den Jahren 1982 und 1986, so zeigt sich anhand dieser Grafik, wurde das Thema Islam für die *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* erstmals sehr wichtig – es wurde jedoch ausschließlich randständig behandelt, wie die sich voneinander ablösenden Kurvenverläufe zu diesen Zeitpunkten zeigen. 1994 – zum Zeitpunkt der Herausgabe des Themenheftes *Sekse en Etniciteit* – ist die mit Abstand größte Artikelzahl zum Thema Islam zu verzeichnen: Auch zu diesem Zeitpunkt steigt jedoch die Gesamtzahl der Artikel in sehr viel stärkerem Maß an als die Zahl der Kategorie-A-Artikel. Im Kontext der Auseinandersetzung um das Zusammenspiel von ‚Geschlecht und Ethnizität‘ ist das Thema Islam als zentraler Gegenstand von Artikeln für die TvV/TvGS offensichtlich von untergeord-

<sup>480</sup> Die Zeitschrift erschien von 1980 bis 1997 unter dem Namen *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*.

neten Bedeutung. Im Rahmen der Themenanalyse wird dennoch zu prüfen sein, welchen Themensetzungen die Artikelhäufungen 1994 und in den 2000er Jahren zuzuschreiben sind und ob bzw. inwiefern sich die *TvV/TvGS* von massenmedialen Diskursen anregen lässt.

- *Opzij – feministisch maandblad*

Die Artikelzahlen zum Thema Islam in der Zeitschrift *Opzij* unterliegen im Vergleich z.B. zur Zeitschrift *Emma* über den gesamten Erscheinungszeitraum vergleichsweise wenigen Schwankungen; sie konzentrieren sich nicht – wie bspw. im Fall der *Feministischen Studien* oder der *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* – auf wenige einzelne Jahre. Dennoch ist auch für *Opzij* wie bereits für die Zeitschrift *Lover* insgesamt ein kontinuierlicher und von den 1990er zu den 2000er Jahren vergleichsweise stark ausgeprägter Anstieg der Artikelzahlen zum Thema Islam zu verzeichnen, so dass über 50 Prozent der Artikel zum Thema Islam in den 2000er Jahren erschienen sind.

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - *Opzij*

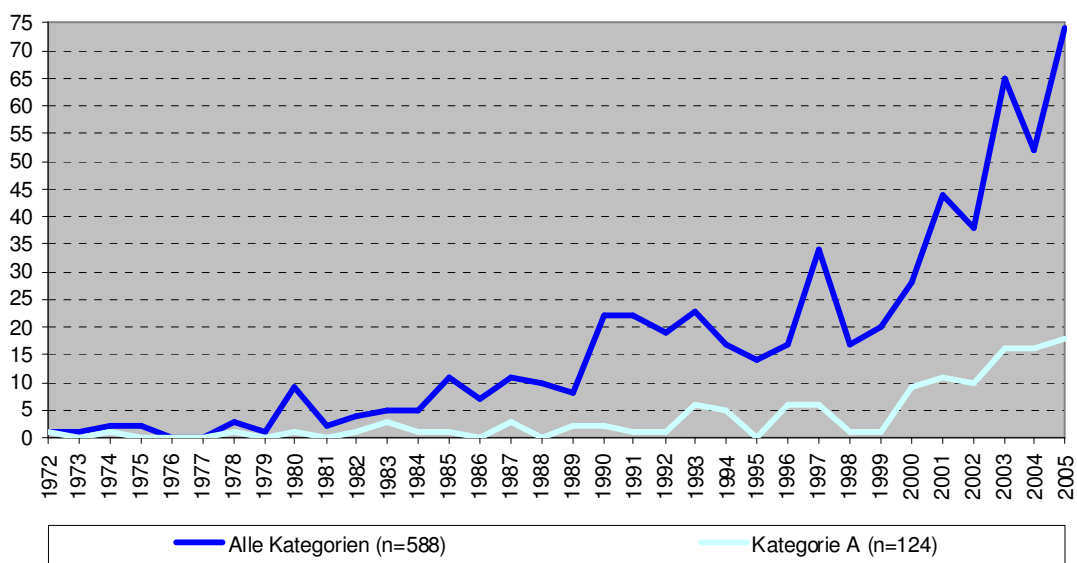


Abb. VI7: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - *Opzij*

Die Zeitschrift *Opzij* zeichnet sich durch einen hohen Anteil von Kategorie-C-Artikeln und einen vergleichsweise niedrigen Anteil an Kategorie-A-Artikeln aus – dies zeigt auch die obenstehende Grafik: Insbesondere ab 1990 und nochmals stärker ab 2000 ist eine Auseinanderentwicklung der beiden Kurven zu verzeichnen. Ab den 1990er Jahren wird also das Thema Islam in steigendem Maße als randständiges Thema relevant. Auf-

fällig ist zudem der kontinuierliche und ab 2000 starke Anstieg der Gesamtartikelzahlen. Insbesondere in den Jahren 1990-1993, 1997 und ab 2000 sind Konzentrationen der Gesamtartikelzahlen zu verzeichnen. Im Zuge der Themenanalyse wird geprüft werden, ob sich die Zeitschrift *Opzij* – als journalistische Zeitschrift – zu den Zeitpunkten der verschiedenen Artikelhäufungen (Kategorie A) im Verlauf der 1990er und in den 2000er Jahren an massenmedialen Diskursereignissen orientiert.

### 1.2.2 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften

Um einer Antwort auf die Frage nach eventuellen Unterschieden oder Gemeinsamkeiten zwischen deutschen und niederländischen feministischen Diskursen näher zu kommen, werden im Folgenden zunächst die Gesamtartikelzahlen sowie anschließend die Artikelzahlen für die Kategorie A pro Jahr für deutsche und für niederländische feministische Zeitschriften in ihrer zeitlichen Veränderung verglichen.

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften (jeweils summiert, alle Kategorien)

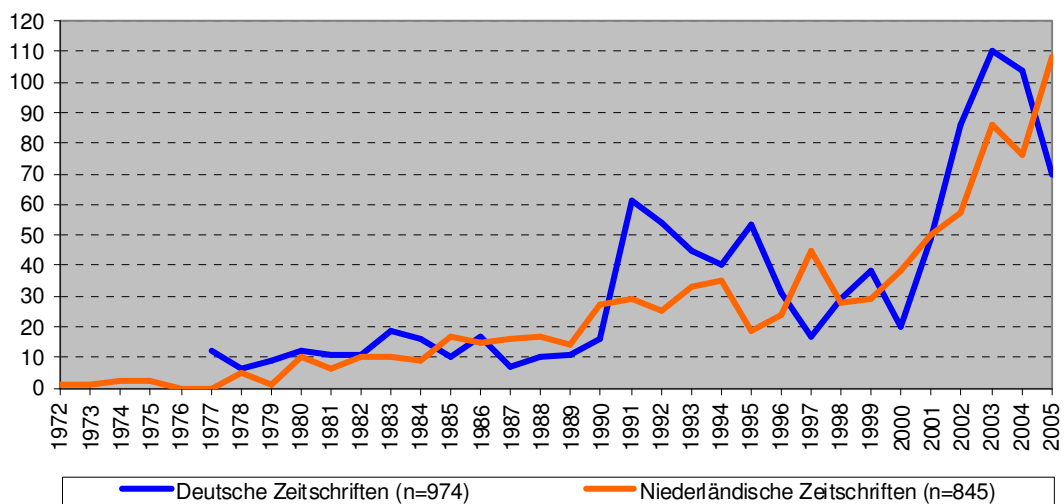


Abb. VI8: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften (jeweils summiert, alle Kategorien)

Die Kurve, die die Verteilung der Artikelzahlen pro Jahr für die deutschen Zeitschriften beschreibt, zeigt nach einem leicht ansteigenden Verlauf in den 1980er Jahren und zwei kleinen Spitzen 1983 und 1986 zwei auffällige große Spitzen: Zum einen ist 1990 ein deutlicher Anstieg der Zahlen zu verzeichnen; die Werte verbleiben – abgesehen von einem geringfügigen ‚Einbruch‘ 1994 – bis 1995 auf einem vergleichsweise hohen Ni-

veau; nach einem Absinken 1996/1997 wird 1998/1999 wiederum eine kleine Spitze markiert; ab 2000 steigen die Zahlen schließlich sehr stark an und bleiben bis 2004 sehr hoch. Der Wert für 2005 weicht dann erstaunlicherweise nach unten ab.

Die Artikelzahlen zum Thema Islam in den niederländischen Zeitschriften steigen dagegen insgesamt kontinuierlicher an. Dennoch weist auch diese Kurve Schwankungen auf: Nach einer ersten deutlichen Spitze 1986 ist zwischen 1989 und 1990 ein Anstieg der Zahlen erkennbar. Die Werte bleiben bis 1994 hoch, sinken dann zunächst ab, um nach einer deutlichen Spitze 1997 schließlich ab dem Jahr 1999 stark und kontinuierlich bis 2005 anzusteigen.

Die Zusammenschau der beiden Kurven zeigt, dass Spitzen z.T. zeitlich übereinander liegen (1986), z.T. leicht zeitlich gegeneinander verschoben sind (Artikelhäufung in deutschen Zeitschriften 1990-1995, Anstieg ab 2000; Artikelhäufung in niederländischen Zeitschriften 1989-1994, Anstieg ab 1999), die Kurven aber nur in wenigen Jahren gegensätzliche Verläufe zeigen (1995, 1997-2000). Die Verläufe sind größtenteils tendenziell ähnlich, die Anstiege und Abfälle sind jedoch unterschiedlich stark ausgeprägt. Bis 1984, zwischen 1990 und 1996, 1998/1999 sowie zwischen 2001 und 2004 verläuft die Kurve für die deutschen Zeitschriften oberhalb der niederländischen: In diesen Phasen erscheinen in den ausgewählten deutschen Medien also pro Jahr mehr Artikel zum Thema Islam als in den niederländischen – dies ist erstaunlich, da die niederländischen Zeitschriften höhere Erscheinungsfrequenzen aufweisen als die deutschen.

Daraus lässt sich zunächst vermuten, dass feministische Diskurse über den Islam in Deutschland bis 1984, zwischen 1990 und 1996 sowie zwischen 2001 und 2004 deutlich intensiver, 1997, 2000 und 2005 jedoch weniger intensiv geführt wurden als in den Niederlanden. Auffällig ist darüber hinaus der sehr starke Anstieg der Artikelzahlen in beiden Ländern ab 1999 bzw. 2000, d.h. zu Zeiten, in denen sich auch die massenmedialen Debatten in beiden Ländern deutlich intensivierten.

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften (jeweils summiert, Kategorie A)

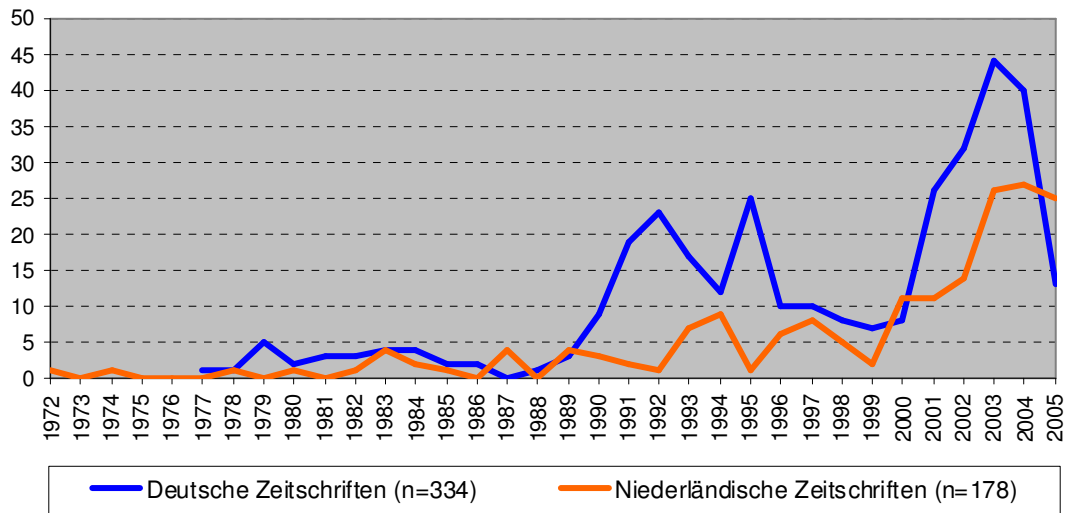


Abb. VI9: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften (jeweils summiert, Kategorie A)

Werden nur die Zahlen für die Artikel der Kategorie A verglichen, zeigt sich z.T. ein ähnliches, z.T. davon abweichendes Bild: Die Kurve für die Artikelzahlen der deutschen Zeitschriften zeigt nun eine erste kleine Spitze 1979, ist aber in ihrem sonstigen Verlauf der oben gezeigten Kurve recht ähnlich.

Die Artikelzahlen in den niederländischen Zeitschriften dagegen steigen erstmals 1983 sowie 1987 und 1989 geringfügig an, beschreiben dann eine Spitze zwischen 1993 und 1994 mit stark gesunkener Artikelzahl 1995, eine weitere Spitze um 1997 und steigen dann ab 1999 und nochmals ab 2001 stark an. Auch in Bezug auf die Kategorie A sind 2005 sinkende Artikelzahlen in beiden Ländern zu verzeichnen.

Die Zusammenschau beider Kurven in Bezug auf die Artikel der Kategorie A ergibt ebenfalls ein leicht anderes Bild als in Bezug auf die Artikel aller Kategorien: Die Kurve für die deutschen Zeitschriften verläuft nun überwiegend (bis 1986, zwischen 1989 und 1999 sowie zwischen 2001 und 2004) oberhalb der Kurve für die niederländischen Zeitschriften. Nur in den wenigen verbleibenden Phasen (zwischen 1986 und 1989 sowie in den Jahren 2000 und 2005) hatte also das Thema Islam einen größeren quantitativen Stellenwert in niederländischen feministischen Zeitschriften als in deutschen. Dies könnte darauf verweisen, dass weltpolitische Ereignisse, die insbesondere in den ‚Intensivzeiten‘ deutscher Zeitschriften virulent waren, eher für den deutschen, Ereignisse in den Niederlanden (2000: Start der Debatte über das ‚Scheitern der multikulturellen Ge-

sellschaft', 2005: Auseinandersetzungen im Anschluss an den Mord an Theo van Gogh) jedoch eher für den niederländischen feministischen Islamdiskurs von Bedeutung sind. Dieser Hypothese kann jedoch ebenfalls im Zuge der Analyse von Themennennungen nachgegangen werden.

Bis auf den gemeinsamen starken Anstieg ab 2000 für die deutschen bzw. 2001 für die niederländischen Zeitschriften weisen die Kurven für die Artikelzahlen der Kategorie A auch in Bezug auf die Anstiege und Abfälle einen stärker voneinander abweichenden Verlauf auf als diejenigen für die Gesamtartikelzahlen: 1979, zwischen 1990 und 1993 sowie 1995 zeigt der Kurvenverlauf für die deutschen Zeitschriften Spitzen: Zu diesen Zeiten ist demnach in deutschen feministischen Zeitschriften vergleichsweise intensiv über den Islam berichtet oder debattiert worden, während in den Niederlanden in den gleichen zeitlichen Phasen keine Artikelhäufungen zu verzeichnen sind. 1987, 1993/1994 und 1997 dagegen finden sich für die Niederlande Spitzen in Bezug auf die Artikelzahlen, während in Deutschland zu diesen Zeiten keine Artikelhäufungen festzustellen sind. Ab 2000 bzw. 2001 ist zwar in beiden Ländern ein starker Anstieg der Artikelzahlen festzustellen, in Deutschland ist dieser jedoch deutlich stärker ausgeprägt: Das Thema Islam ist hier offensichtlich sehr plötzlich sehr drängend geworden, während in den Niederlanden erst allmählich eine intensivere Befassung mit dem Thema stattfand.

Auffällig ist im Vergleich zu den oben gezeigten Kurven, dass zwischen 1990 und 1992 in den Niederlanden zwar ein Anstieg der Gesamtartikelzahlen feststellbar ist, d.h. Themen, Länder und Bevölkerungsgruppen, die mit dem Islam assoziiert sind, stärker Eingang in feministische Zeitschriften gefunden haben. Erst ab 1993 ist jedoch auch eine Spitze im Kurvenverlauf für die Artikel der Kategorie A festzustellen.

Aus dieser vergleichenden Betrachtung bilden sich Zeitpunkte und zeitliche Phasen heraus, die eine genauere Analyse der jeweiligen Themenkonjunkturen erfordern: Welche Themen führten beispielsweise zum starken Anstieg der Artikelzahlen sowohl aller Kategorien als auch der Kategorie A in Deutschland ab 1990 sowie 1995? Spiegeln sich darin weltpolitische, massenmedial vermittelte Ereignisse? Sind diese Themen in den Niederlanden nicht oder anders angesprochen worden?

Was dagegen löste den Anstieg der Artikelzahlen 1997 sowie den Anstieg der Artikelzahlen für die Kategorie A ab 1993 in den Niederlanden aus – was wird zu diesen Zeitpunkten in den Niederlanden in feministischen Medien mit Bezug auf den Islam disku-

tiert, in deutschen aber scheinbar nicht oder zumindest auf andere Weise? Diese Fragen werden im Rahmen der Themenkonjunkturanalyse (siehe Abschnitt VI 2.) verfolgt.

### 1.2.3 ... in wissenschaftlichen vs. journalistischen Zeitschriften

Neben dem Vergleich zwischen deutschen und niederländischen feministischen Diskursen führt auch die Frage durch diese Arbeit, ob sich journalistische und wissenschaftliche feministische Medien in ihren Positionierungen gegenüber dem Islam voneinander unterscheiden. Um sich einer Antwort darauf ebenfalls quantitativ anzunähern, werden in diesem Abschnitt analog zum vorhergehenden zunächst die Gesamtartikelzahlen sowie anschließend die Zahlen für die Artikel der Kategorie A pro Jahr in ihrer zeitlichen Veränderung miteinander verglichen.

Die Zeitschriften *Emma* und *Opzij* werden dabei aufgrund ihrer häufigen Erscheinungsweise, ihrer Ausrichtung auf Berichterstattung, Reportage und Nachrichten, ihrer eher kurzen Artikel sowie des hohen Bildanteils als journalistische Zeitschriften gefasst; *Lover*, nach eigenem Bekunden eine ‚Zeitschrift über Feminismus, Kultur und Wissenschaft‘ (*Tijdschrift over feminisme, cultuur en wetenschap*), wird hier ebenfalls als journalistische Zeitschrift eingeordnet: In Bezug auf die durchschnittliche Länge der Artikel und den Bildanteil (siehe Abschnitt 1.1.4) steht sie *Emma* und *Opzij* deutlich näher als den verbleibenden Zeitschriften, die primär aufgrund ihres Selbstverständnisses sowie ebenfalls der Länge der Artikel und des fehlenden Bildanteils als wissenschaftliche Zeitschriften bezeichnet werden.

Entwicklung der Artikelzahlen im Verlauf - Vergleich wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften (jeweils summiert, alle Kategorien)

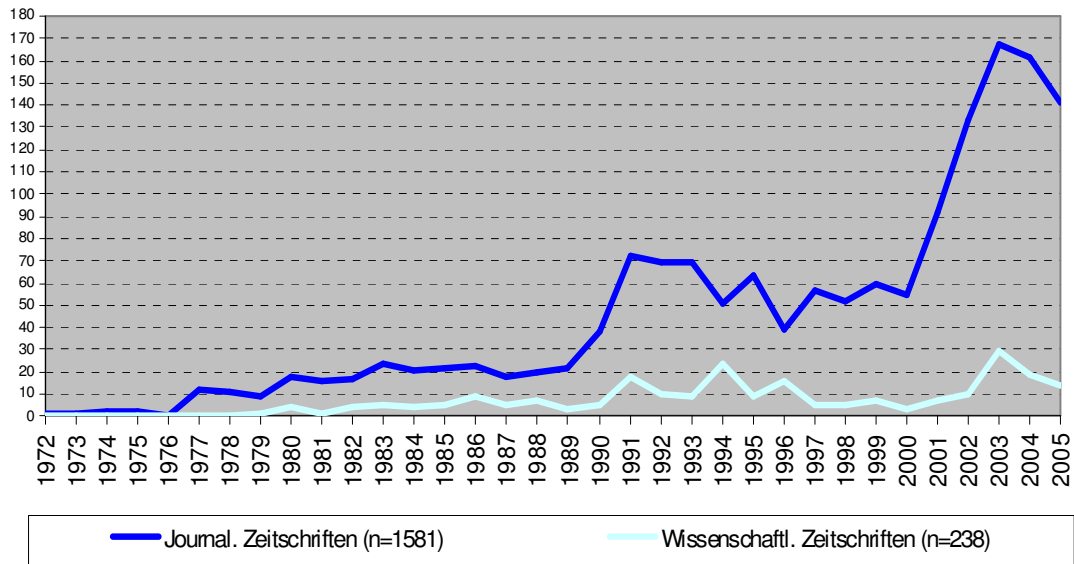


Abb. VII0: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich journalistischer und wissenschaftlicher Zeitschriften (jeweils summiert, alle Kategorien)

Für die Interpretation der vorliegenden Kurven sind zunächst die y-Werte zu beachten, die hier deutlich höher liegen als für die bisher gezeigten Kurven: Der erste (rein grafische) Eindruck, die Kurven unterlägen nur vergleichsweise geringen Schwankungen, täuscht daher.

Die Gesamtartikelzahl in den journalistischen Zeitschriften ist zunächst nach einem ersten geringfügigen Anstieg 1977 bis 1989 in etwa gleich hoch, steigt dann jedoch bis 1991 stark an und verbleibt bis 1995 – mit einem ‚Einbruch‘ 1994 – auf vergleichsweise hohem Niveau. Nach einem ‚Tief‘ 1996 sind zwischen 1997 und 2000 wiederum gleichbleibend höhere Artikelzahlen sowie ab 2000 ein starker Anstieg zu verzeichnen. Bereits ab 2003 fallen die Zahlen wieder leicht. Der Kurvenverlauf ist demjenigen für die deutschen Zeitschriften insgesamt sehr ähnlich – dies ist sicherlich dem hohen quantitativen Anteil an Artikeln der Zeitschrift Emma sowohl an den Gesamtartikelzahlen der journalistischen als auch der deutschen Zeitschriften zuzuschreiben.

Für die Gesamtartikelzahlen in den wissenschaftlichen Zeitschriften zeigen sich erste schwache Spitzen 1980 und 1986, ausgeprägtere 1991, 1994 und 1996. Zwischen 1997 und 2002 verläuft die Kurve auf einem gleichbleibenden, erstaunlich niedrigen Niveau – zu einem Zeitpunkt, als alle anderen Kurven auf hohem Niveau verliefen: Offensichtlich ist über Themen, Länder und Bevölkerungsgruppen, die mit dem Begriff ‚Islam‘



assoziiert sind, insbesondere zwischen 1997 und 2002 zwar in den journalistischen Zeitschriften sehr verstärkt, in den wissenschaftlichen Zeitschriften dagegen nur sehr zurückhaltend debattiert worden. Zwischen 2002 und 2004 zeigt sich für die wissenschaftlichen Zeitschriften nochmals eine ausgeprägte Spitze: Dies könnte dafür sprechen, dass die Debattenhöhepunkte der vorhergehenden Jahre nun in wissenschaftlichen Zeitschriften – die sich gegenüber journalistischen Zeitschriften durch eine geringere Erscheinungsfrequenz und eine längere Vorlaufzeit auszeichnen – ‚nachholend‘, evtl. auf einer Meta-Ebene behandelt wurden.

In der Zusammenschau beider Kurven ist zunächst auffällig, dass die Gesamtartikelzahl für die journalistischen diejenige für die wissenschaftlichen Zeitschriften über den gesamten Zeitverlauf übersteigt. Dies ist selbstverständlich der insgesamt deutlich höheren Gesamtartikelzahl in journalistischen im Vergleich zu wissenschaftlichen Zeitschriften zuzuschreiben; die Artikel sind dort pro Heft deutlich zahlreicher und zugleich deutlich kürzer. Der Vergleich der Volumenanteile hat jedoch gezeigt, dass diese in etwa gleich sind, bzw. für die journalistische *Opzij* sogar noch niedriger als für die anderen Zeitschriften lagen.

Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr - Vergleich wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften (jeweils summiert, Kategorie A)

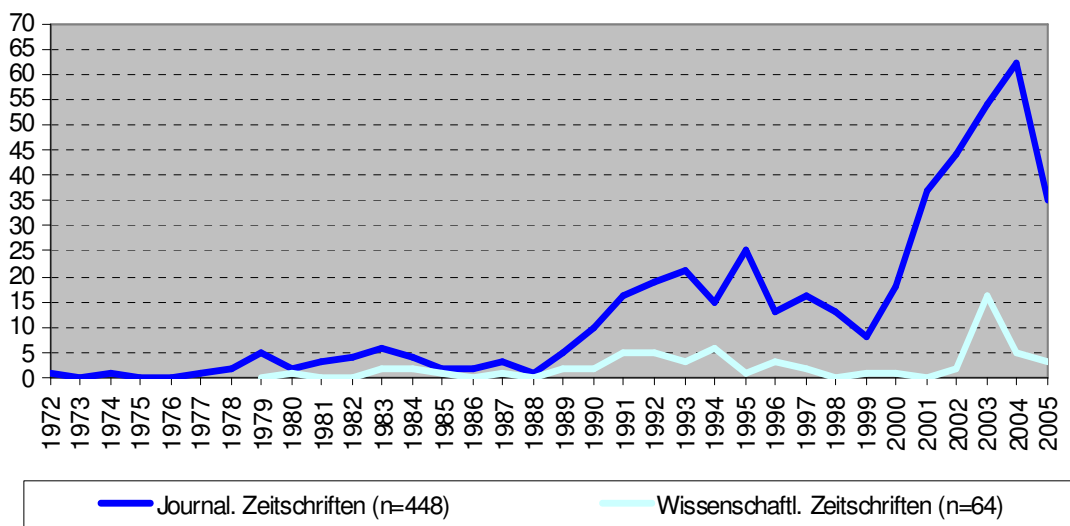


Abb. VII1: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich journalistischer und wissenschaftlicher Zeitschriften (jeweils summiert, Kategorie A)

Der Blick auf die Verteilung der Artikelzahlen für die Kategorie A zeigt ein nur geringfügig abweichendes Bild: Auch für die Artikel der Kategorie A weisen die journalistischen Zeitschriften nahezu über den gesamten Zeitverlauf eine höhere Anzahl auf.

Im Vergleich zur vorher betrachteten Kurve sind für Artikelzahlen in journalistischen Zeitschriften drei Zeitpunkte auffällig:

Erstens steigt die Zahl der Kategorie-A-Artikel bereits ab 1988 und zudem deutlich allmählicher an als die Gesamtartikelzahl, die erst ab 1989 und sehr stark ansteigt. Hier stellt sich wiederum die Frage, welche Themen gegen Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre in journalistischen Zeitschriften aufgenommen wurden.

Zweitens steigt die Zahl für die Artikel der Kategorie A 1995 im Vergleich zu den umliegenden Jahren stärker an als die Gesamtartikelzahl. Welche Themen oder auch Ereignisse könnten dafür ausschlaggebend sein? Wie unterscheiden sich die Themen, die Anfang der 1990er Jahre behandelt wurden, von denen die 1995 Niederschlag fanden?

Drittens sinkt die Anzahl der Kategorie-A-Artikel in journalistischen Zeitschriften 1999 stark ab, während die Kurve für die Gesamtartikelzahl zu diesem Zeitpunkt eher eine Spitze beschreibt: Warum weicht der Anteil der Kategorie-A-Artikel zu diesem Zeitpunkt gegenüber den Gesamtartikelzahlen so deutlich nach unten ab? Welche Themen sind zu diesem Zeitpunkt relevant geworden, welche Ereignisse könnten die feministisch-journalistischen Diskurse beeinflusst haben?

Der Kurvenverlauf für die Anzahl der Artikel der Kategorie A erbringt für die wissenschaftlichen Zeitschriften im Vergleich zum Kurvenverlauf für die Gesamtartikelzahl kaum Veränderungen – die Kurven ähneln sich in ihrem Verlauf sehr stark, die y-Werte weichen jedoch voneinander ab. Dies könnte bedeuten, dass der Anteil der Artikel (Kategorie A) an der Gesamtartikelzahl in wissenschaftlichen Zeitschriften über den gesamten Zeitverlauf und unabhängig von den behandelten Themen in etwa gleich geblieben ist. Im Vergleich zu den in Bezug auf die für die journalistischen Zeitschriften festgestellten Unterschiede wäre dies jedoch auch bereits bedeutsam.

Die Zusammenschau der beiden Kurven ergibt gegenüber den zuletzt gezeigten Kurven wenig Neues: Zeitpunkte, zu denen gegensätzliche Entwicklungen der Kurven für die wissenschaftlichen und die journalistischen Zeitschriften feststellbar sind, sind wiederum 1994 bis 1996 und 1999 zu verzeichnen. Zu den übrigen Zeitpunkten zeigen die Kurven einen tendenziell ähnlichen Verlauf.

### **1.3 Zusammenfassung**

Die Untersuchung der Entwicklungen von Artikelzahlen im zeitlichen Verlauf sollte eine Antwort auf die Frage nach quantitativen Diskurskonjunkturen zum Thema Islam in

den verschiedenen Zeitschriften sowie nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen deutschen und niederländischen, wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften ermöglichen.

Der Blick auf die Kurvenverläufe für die Artikelzahlen in den einzelnen Zeitschriften zeigte, dass für alle Zeitschriften in den 1970er bzw. 1980er Jahren eine geringere Artikelzahl sowie weniger und v.a. weniger ausgeprägte Spitzen als in den 1990er Jahren zu verzeichnen sind: Das Thema Islam nimmt also im Verlauf des Erscheinungszeitraums deutlich an Bedeutung zu. Für massenmediale Diskurse in Deutschland und den Niederlanden ist zwischen den 1970er und den 2000er Jahren ebenfalls eine starke Diskursintensivierung in Bezug auf das Thema Islam zu verzeichnen. Vor allem zwischen dem Ende der 1980er und dem Beginn der 1990er Jahre ist für alle Zeitschriften ein deutlicher Anstieg sowohl der Gesamtartikelzahlen als auch der Kategorie-A-Artikelzahlen festzustellen: Dies könnte auf die Rezeption der Ereignisse und Debatten rund um die Fatwa gegen Salman Rushdie 1989 verweisen, denen insbesondere in den Niederlanden, aber auch im deutschen massenmedialen Diskurs hohe Aufmerksamkeit zukam. Eine Ausnahme bildet dabei jedoch die Zeitschrift *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies*.

Anfang bis Mitte der 1990er Jahre sind für alle Zeitschriften deutliche Spitzen auszumachen: Diese sind bei allen Zeitschriften bis auf die Zeitschriften *Lover* und *Opzij* ausgeprägter, die Artikelzahlen im Durchschnitt höher als in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre. Alle Zeitschriften bis auf die Zeitschriften *Lover* und *Opzij* haben also dem Thema Islam zu Beginn der 1990er Jahre größere Aufmerksamkeit gewidmet als gegen Ende der 1990er Jahre. Spricht dies für eine Rezeption des Erstarkens fundamentalistischer Bestrebungen in verschiedenen muslimischen Ländern vorrangig in deutschen Zeitschriften? Eine inhaltliche Überprüfung der Themenkonjunkturen wird erst zeigen können, ob die ‚Diskurshochkonjunktur‘ Anfang der 1990er Jahre im Falle aller Zeitschriften auf die selben thematischen Schwerpunktsetzungen zurückzuführen ist sowie ob in der Zeitschrift *Lover* gegen Ende der 1990er Jahre spezifische/andere Themen aufgegriffen werden als in den übrigen Zeitschriften und für den abweichenden Verlauf der Diskurskonjunktur sorgen.

Für alle Zeitschriften mit Ausnahme der Zeitschrift *beiträge zu feministischen theorie und praxis* ist zwischen der zweiten Hälfte der 1990er Jahre und den 2000er Jahren ein Anstieg der Artikelzahlen zu verzeichnen. Dieser fällt für die journalistischen Zeitschriften *Emma* und *Opzij* sowie und die wissenschaftliche *TvV/TvGS* auf-

fällig stärker aus als für die Zeitschriften *Lover*, *beiträge zur feministischen theorie und praxis* und *Feministische Studien*; die Artikelanzahl in den *beiträgen* sinkt in diesem Zeitraum sogar. Sind die *beiträge* unbeeinflusst von der steigenden Ereignisdichte in Bezug auf den Islam und die damit einhergehenden Diskursverdichtungen in deutschen und niederländischen massenmedialen Diskursen? Die qualitative Analyse der angesprochenen Themen wird auch an dieser Stelle zeigen müssen, ob diese unterschiedlichen Entwicklungen auf eine (qualitativ) unterschiedliche thematische Schwerpunktsetzung zurückzuführen ist oder ob dieselben Themen nur in (quantitativ) unterschiedlicher Ausführlichkeit behandelt wurden.

Mit Ausnahme der *beiträge zur feministischen theorie und praxis* sind für alle Zeitschriften in den 2000er Jahren die höchsten Artikelzahlen (insgesamt sowie Kategorie A) zu verzeichnen: Z.T. konzentrieren sich – wie im Fall der Zeitschriften *Emma* und *Opzij* – zwischen 40 und 50 Prozent aller Artikel zum Thema Islam in den 2000er Jahren. In den letzten Jahren des Untersuchungszeitraumes hat das Thema Islam also insbesondere in den journalistischen Zeitschriften nochmals stark an Bedeutung gewonnen; es ist anzunehmen, dass die Volumenanteile, die die Artikel zu diesem Thema in den 2000er Jahren einnehmen, z.T. sehr deutlich über den für den gesamten Erscheinungszeitraum errechneten Durchschnittswerten von weniger als 3 Prozent liegen. Ist dies insgesamt einer veränderten thematischen Schwerpunktsetzung oder einer verstärkten Rezeption und Diskussion weltpolitischer Ereignisse in den letzten fünf Jahren zuzuschreiben? Oder werden in den 2000er Jahren die gleichen Themen bzw. Begriffe, Länder und Bevölkerungsgruppen behandelt wie in den Jahren zuvor – jedoch mit dem ‚Etikett Islam‘ versehen? Dagegen spricht zunächst, dass auch für die Gesamtartikelzahlen und nicht nur für die Artikel der Kategorie A deutliche Anstiege zu verzeichnen sind; genauere Ergebnisse – auch in Bezug auf einen evtl. unterschiedlichen Umgang mit dem Thema Islam zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften wird jedoch erst die Analyse der Themenkonjunkturen bzw. des eventuellen Ereignisbezugs der Artikel liefern können.

Gemeinsame Höhepunkte in den Verläufen der Artikelzahlen, d.h. gemeinsame ‚Diskursspitzen‘, die eine zeitgleiche Intensivierung der Debatten in den verschiedenen Zeitschriften kennzeichnen würden, sind weder für deutsche und niederländische noch für wissenschaftliche und journalistische Zeitschriften klar zu erkennen.

Die Tatsache, dass die quantitative Relevanz des Themas über den Zeitverlauf und insbesondere nochmals in den 2000er Jahren stark ansteigt, rechtfertigt die in Bezug auf

das empirische Material dieser Dissertation getroffene Entscheidung, das Jahr 2005 noch vollständig in den Analysezeitraum einzubeziehen. Gleichzeitig zeigen die verschiedenen Höhepunkte in den 1990er Jahren aber auch, dass es weiterführend sein wird, wie geplant eine diachrone Analyse durchzuführen und Veränderungen der Diskurse über den Zeitverlauf mit zu berücksichtigen.

Der Vergleich der summierten Artikelzahlen für deutsche und niederländische Zeitschriften lässt erkennen, dass das Artikelaufkommen in deutschen feministischen Zeitschriften über einen Großteil der Erscheinungszeiträume höher ist als in niederländischen Zeitschriften. Für diese Entwicklung ist vorrangig die hohe Artikelzahl zum Thema Islam in der Zeitschrift *Emma* maßgeblich. Zu verschiedenen Zeitpunkten sind Erhöhungen der Artikelaufkommen zu verzeichnen: Eine aussagekräftige Struktur in Bezug auf Ähnlichkeiten und Unterschiede ist für den Vergleich der verschiedenen Kurvenverläufe bisher kaum erkennbar: Für beide Länder zeigen sich mehr oder zunehmend ausgeprägtere Spitzen in den 1990er und insbesondere den 2000er Jahren; ab 2000 ist den Kurven ein Anstieg gemeinsam, der für die deutschen Zeitschriften stärker ausfällt. Im Rahmen der Themenfrequenzanalyse wird der Frage nachgegangen werden müssen, inwiefern sich zu diesen Zeiten länderspezifische thematische Diskurse entwickelten, d.h. mit welchen thematischen Fokussierungen die jeweiligen Erhöhungen und Senkungen der Artikelzahlen in Zusammenhang stehen.

Der Vergleich der summierten Artikelzahlen für die wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften lässt über den gesamten Zeitverlauf eine höhere Artikelzahl für die journalistischen Zeitschriften erkennen. Dies ist sicherlich der höheren Erscheinungsfrequenz und infolge dessen dem höheren ‚output‘ journalistischer Zeitschriften zuzuschreiben. In den Kurvenverläufen sind z.T. (z.B. in den Jahren 1994 bis 1996 sowie 1999 für die Artikel der Kategorie A) recht gegensätzliche Entwicklungen zu sehen. Das Ziel der in den folgenden Abschnitten durchgeführten Analyseschritte wird es sein, diese und die zuvor beschriebenen auffälligen Entwicklungen mittels der Analyse von Themenfrequenzen einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

## **2. Themenkonjunkturen – Gesamtverteilungen und Entwicklungen**

Anschließend an die erste quantitative Annäherung an Islamdiskurse in den ausgewählten feministischen Zeitschriften ist es nun das Ziel des folgenden Abschnittes, heraus zu arbeiten, in Bezug auf welche Themen der Islam in den verschiedenen Zeitschriften an-

gesprochen wird: Welche thematischen Großbereiche sind am stärksten präsent? In Bezug auf welche Länder bzw. geografische Regionen wird das Thema Islam vorrangig behandelt? Sind in Bezug auf die angesprochenen Themen und Länder/geografischen Regionen Unterschiede zwischen deutschen und niederländischen – sowohl in der Gesamtverteilung als auch im zeitlichen Verlauf – auszumachen oder unterscheiden sich vielmehr wissenschaftliche von populären Zeitschriften?

Die Frage nach der Beziehung feministischer zu massenmedialen Hintergründen und zu den in Kapitel II und III dargestellten Kontexten wird auch diesen Auswertungsschritt begleiten. Inwiefern lassen sich deutsche und niederländische feministische Islamdiskurse hinsichtlich ihrer Spezifiken mit diskursiven Kontexten in Bezug setzen? Weisen die thematischen Ausgestaltungen feministischer Islamdiskurse Ähnlichkeiten zu massenmedialen Diskursen auf? Zu welchen Zeitpunkten und bezüglich welcher Themen sind diese evtl. gegeben? Dies wird im Rahmen des Abschnittes 2.5 (Zusammenfassung und Fazit) diskutiert werden.

Für die folgende Themenanalyse wurden lediglich die Artikel der Kategorie A berücksichtigt, d.h. die Artikel, in denen das Thema Islam an zentraler Stelle steht oder den zentralen Kontext des Artikels darstellt. Zudem wurden die Artikel in Vorbereitung auf die tiefer gehende inhaltliche (*frame-*)Analyse nach Textsorte und Zeichenzahl reduziert, um den Materialkorpus für die vertiefte Analyse handhabbar zu machen.

Für die Themenfrequenz-Analyse wurden Texte nicht berücksichtigt, die folgende Kriterien erfüllten:

- Artikel mit einer Artikellänge von weniger als 3.000 Zeichen.
- Buch- und Filmvorstellungen, die sich ausschließlich mit dem jeweiligen Buch/dem jeweiligen Film befassen, da sich für beide Textsorten nur schwer erkennen lässt, bei welchen Aussagen es sich um (oft rein deskriptive) ‚Fremd‘-Textteile handelt und welche Aussagen Eigenteile der Zeitschrift repräsentieren; eine Selbstverortung der Zeitschrift zum Thema Islam lässt sich aus diesen Texten nur schwer herauslösen.
- Kurzanmeldungen für Artikel, die im selben Heft erscheinen (z.B. im Inhaltsverzeichnis eines Heftes)
- Abdrucke von Artikeln aus anderen Zeitschriften/Büchern sowie auch Auszüge von bereits anderweitig abgedruckten Artikeln, da diese keine von der bzw. für

die Zeitschrift verfasste Beiträge darstellen. Lediglich Beiträge, die erstmals im Emma-Sonderband ‚Krieg‘ (1991) erschienen und zu einem späteren Zeitpunkt noch in die Zeitschrift selbst aufgenommen wurden, wurden berücksichtigt, da diese als Eigenproduktionen bzw. für die Zeitschrift produzierte Texte angesehen werden können.

- LeserInnenbriefe, da auch diese keine von den Zeitschriften selbst produzierten Texte darstellen.

Der im Folgenden analysierte Textkorpus umfasst nach der Reduktion anhand der genannten Kriterien 288 Artikel.<sup>481</sup> Der Korpus der Texte aus niederländischen Zeitschriften umfasst dabei 112 (zusammengesetzt aus 24 Artikeln aus *TvV/TvGS*, 27 Artikeln aus *Lover* sowie 61 Artikeln aus *Opzij*), derjenige aus deutschen Zeitschriften 176 Artikel (zusammengesetzt aus 17 Artikeln aus *Feministische Studien*, 24 Artikeln aus *beiträge* sowie 135 Artikeln aus der *Emma*). Entsprechend entstammen 65 Artikel wissenschaftlichen sowie 223 Artikel journalistischen Zeitschriften.<sup>482</sup> Im Rahmen dieses Korpus sind die einzelnen Zeitschriften ungleich verteilt: Artikel aus journalistischen sind im Vergleich zu wissenschaftlichen und Artikel aus deutschen im Vergleich zu niederländischen Zeitschriften stärker repräsentiert, da die Zeitschriften *Opzij* und insbesondere *Emma* überdurchschnittlich hohe Artikelzahlen zu diesem Korpus beisteuern. Es erscheint angemessen, dass ihr Anteil an diesem reduzierten Korpus dem hohen Anteil entspricht, den die Artikel der Zeitschriften *Emma* und *Opzij* am Gesamtkorpus der vorliegenden Arbeit einnehmen.<sup>483</sup> Für die kumulierenden Auswertungsschritte (z.B. Vergleichsrechnungen zwischen deutschen und niederländischen Zeitschriften) wurden diese ungleich hohen Artikelzahlen explizit nicht herausgerechnet<sup>484</sup>, um ein ‚realistischeres‘ – gewichtetes – Bild feministischer Zeitschriftendiskurse in Deutschland und den Niederlanden zeichnen zu können. Beiden Zeitschriften kommt im jeweiligen nationalen Debattenkontext eine im Vergleich zu den anderen hier einbezogenen Zeitschriften

<sup>481</sup> Siehe die Gesamtaufstellung der Artikel dieses Korpus im Artikelverzeichnis im Anschluss an das Literaturverzeichnis der vorliegenden Arbeit.

<sup>482</sup> Siehe Abb. AH3 im Anhang zu diesem Kapitel.

<sup>483</sup> Siehe zur Gesamtverteilung der Artikel zum Thema Islam Abschnitt VI 1.1.1 und Abb. AH2 im Anhang zu Kapitel VI.

<sup>484</sup> Eine andere Vorgehensweise wäre ebenfalls möglich gewesen: Diese hätte es beinhaltet, für Aussagen z.B. über ‚den deutschen feministischen Zeitschriftendiskurs‘ das arithmetische Mittel der aus der Analyse der einzelnen Zeitschriften gewonnenen Aussagen zu bilden. Dies hätte jedoch bedeutet, einem Artikel z.B. der Zeitschrift *Emma* die gleiche Öffentlichkeitswirksamkeit wie einem Artikel der Zeitschrift *Feministische Studien* beizumessen – aufgrund der genannten Aspekte (höhere Erscheinungsfrequenz und höhere Auflage der journalistischen Zeitschriften *Emma* und *Opzij*) hätte dies jedoch für die Aussagen über Zeitschriftengruppierungen (z.B. deutsche, niederländische etc.) ein starke Verzerrung ergeben und wurde daher verworfen.

eine hervorgehobene Bedeutung zu: Dies steht zum einen damit in Zusammenhang, dass sich *Emma* und *Opzij* aufgrund ihrer im Vergleich zu wissenschaftlichen Zeitschriften und auch zu der Zeitschrift *Lover* höheren Erscheinungsfrequenz mit einem deutlich höheren Textoutput an Diskursen insgesamt und so auch zum Thema Islam beteiligen.<sup>485</sup> Zum anderen erreichen beide Zeitschriften aufgrund ihrer ungleich höheren Auflagenzahlen einen deutlich größeren LeserInnenkreis. Für die Interpretation der kumulierten Ergebnisse muss dann jeweils der hohe Anteil an Artikeln der Zeitschriften *Emma* und *Opzij* berücksichtigt werden. Um die Vergleichbarkeit der Zeitschriften untereinander zu gewährleisten, wurde für alle folgenden Berechnungen, die sich auf einzelne Zeitschriften beziehen, mit relativen Werten (d.h. Anteilen am Gesamtartikelkorpus zum Thema Islam einer Zeitschrift) gearbeitet.

Im folgenden Abschnitt wird jedoch zunächst kurz und ergänzend zur ausführlichen Darlegung der gesamten Methodik dieser Arbeit (siehe Kapitel V 2.) das genaue Vorgehen der Kategorienherleitung beschrieben.

### **2.1 Herleitung der geografischen und thematischen Kategorien**

Die Auswertung nach geografischen Kategorien dient der Beantwortung der Frage, anhand welcher Länder und Regionen das Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften besprochen wird. Erkenntnisleitend für den folgenden Analyseschritt ist wiederum die Frage, ob in Bezug auf die thematisierten Orte Unterschiede im Länder- oder/und ‚Genre‘-Vergleich festzustellen sind. Auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen einzelnen Zeitschriften wird nur exemplarisch eingegangen werden (siehe Abschnitt 2.2).

Die Erstellung der geografischen Kategorien erfolgte induktiv: Jeder Artikel wurde bis zu drei Länderkategorien zugeordnet, sofern sie jeweils mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge des Artikels bestimmen. Infolgedessen sind in der durchgeführten Analyse lediglich Länder und geografische Regionen erfasst, die in mindestens einem Artikel des Materials mindestens ein Mal im genannten Sinn als bestimmender Ort genannt werden; andere Länder und Regionen dagegen fehlen, auch wenn sie z.B. in Massenmediendiskursen von Bedeutung sein mögen, sofern sie in keinem Artikel meines Materials an zentraler Stelle erwähnt werden, d.h. mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge eines Artikels bestimmen.

---

<sup>485</sup> 1422 der insgesamt erhobenen 1819 Artikel (Kategorien A bis C) entstammen danach den Zeitschriften *Emma* und *Opzij*.



Für die Herleitung der thematischen Dimensionen bzw. Kategorien wurde – nach einem ersten Versuch der induktiven Kategorienbildung<sup>486</sup> – ein deduktives Vorgehen gewählt: Sowohl der Überblick über den derzeitigen Stand der Islambildforschung (siehe Abschnitt I 4.2) als auch die Darstellung der massenmedialen Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden (siehe Kapitel IV) verdeutlichten, dass sich die Diskurse um das Thema Islam zentral um bestimmte Themenbereiche ranken, die in den Massenmedien häufig thematisiert und sehr differenziert verhandelt werden. Medienanalytische Studien und Analysen der historischen – orientalistischen – Fundierung von Islambildern verwiesen darauf, dass dem Islam zur Herstellung einer meist kulturell begründeten Differenz verschiedene Eigenschaften (wie z.B. Gewaltförmigkeit, Rückständigkeit, Missachtung von Menschen- und Frauenrechten) zugeschrieben werden. Sie betonten v.a. die Bedeutung der Strukturkategorie Geschlecht für jegliche Konstruktionen des Islam, die zudem oft feindbildartige Züge annehmen oder Aspekte eines differenzialistischen Rassismus reproduzieren. Der Überblick über die institutionellen Kontexte in beiden Untersuchungsländern (siehe Kapitel III) hat gezeigt, dass migrations- und integrationspolitische Regelungen für die Positionierung des Islam und von MuslimInnen bzw. der islamischen Religion in den politischen Systemen Deutschlands und der Niederlande von Bedeutung sind. Darüber hinaus wurde jedoch deutlich, dass auch der sozio-ökonomischen Positionierung von MuslimInnen vor allem im Blick auf das jeweilige Nachbarland Aufmerksamkeit zuteil wurde. Kapitel IV schließlich verwies auf ein Bündel diskursiver Ereignisse, im Rahmen derer der Islam in beiden Untersuchungsländern Eingang in Massenmedien fand. Diese liefern Stichworte wie Integration, Multikulturalismus, Islamismus/Fundamentalismus und Toleranz, betonen jedoch auch die Bedeutung konkreter diskursiver Kristallisationspunkte wie der Auseinandersetzungen über islamisch orientierte Bildung und Bildungseinrichtungen, über ‚das Kopftuch/den

---

<sup>486</sup> Zunächst war für diesen Analyseschritt eine vollständig textgeleitete Kategorienerstellung (geografisch und thematisch) vorgesehen. Jedes in einem Artikel in mindestens einem Satz erwähnte Land oder Thema sollte erfasst werden, Mehrfachnennungen eines Landes/einer Region oder eines Themas innerhalb eines Artikels sollten vernachlässigt werden. Bald stellte sich dieses Vorhaben jedoch durch die große Anzahl auszuwertender Artikel als sehr arbeitsaufwändig und dadurch, dass innerhalb eines Artikels zum Thema Islam z.T. sehr viele Länder und Themen erwähnt werden, im Ergebnis als un-sauber dar: Durch eine in diesem Sinne gleichberechtigte – von ihrem quantitativen Stellenwert im Text unabhängige – Erfassung von Themen und Orten stehen einmal in einem Satz erwähnte Kategorien neben zentralen Kategorien, die einen Großteil des Artikels bestimmen, d.h. die Bedeutung einer Kategorie für einen Artikel konnte nicht deutlich werden. Andererseits wäre die Zuordnung eines jeden Artikels zu lediglich *einer* Kategorie zwar möglich gewesen; der thematischen Komplexität der Debatten um den Islam wird auf diese Weise jedoch nicht Rechnung getragen. Daher fiel die Entscheidung für das nun beschriebene Vorgehen.

Schleier‘, über gerichtliche Entscheide zu verschiedenen anderen Konfliktpunkten oder über charismatische Persönlichkeiten wie z.B. Pim Fortuyn, Theo van Gogh, Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek.

Diese Zuschreibungen, Themenbereiche, Stichworte und diskursiven Kristallisationspunkte wurden als Anregungen für eine deduktive Bildung von thematischen Kategorien (wie z.B. Ökonomie, Bildung, Recht, Religion, Politik, ‚muslimische Frauenleben‘<sup>487</sup>) aufgenommen. Die beiden letztgenannten Kategorien (Politik, ‚muslimische Frauenleben‘) wurden als übergreifende Kategoriendimensionen begriffen und mit Unterkategorien<sup>488</sup> (z.B. Fundamentalismus/Islamismus, Krieg/politische Gewalt, aber auch Kopftuch/Schleier, Familie/Jugend/Sexualität etc.) versehen, um die Differenziertheit aufzugreifen, mit der die damit in Zusammenhang stehenden thematischen Bereiche in massenmedialen Diskursen Eingang finden, und um sie auch für die thematische Analyse feministischer Diskurse nutzbar zu machen. Um schließlich die Selbstverortung der untersuchten Zeitschriften als feministische, (ehemals) frauenbewegte Medien einzubeziehen und für spezifisch (inner-)feministische Auseinandersetzungen und Selbstverständigungsdebatten aufmerksam zu werden, wurde das Kategoriensystem um den Bereich ‚Feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ inklusive verschiedener Unterkategorien (Selbst- und Fremdbilder, säkulare sowie islamische feministische Bewegungen in muslimischen Ländern, migrantische und nicht-migrantische feministische Bewegungen in Deutschland und den Niederlanden) ergänzt.

Anschließend an die genannten Überlegungen wurde das folgende Kategoriensystem erstellt:

- 1. Ökonomie**, darunter fallen: ökonomische Verhältnisse auf lokaler, regionaler oder globaler Ebene, Arbeitsverhältnisse, Lohnarbeit, industrielle Beziehungen, Neoliberalismus, oder die ökonomische Positionierung von Personen etc.
- 2. Bildung**, darunter fallen: Schule/Schulsystem, Ausbildung, Universität, Wissenschaft allgemein, aber auch Geschlechterforschung, Migrationsforschung, Wissenschaftskritik, Religionswissenschaft etc.
- 3. Recht**, darunter fallen: Familienrecht, Menschenrechte, Asyl- und Staatsbürgerschaftsrecht, Rechtsprechung, Gesetzgebung, Verfassung, Gerichtsurteile oder die rechtliche Stellung von Verbänden und Personen etc. Die Sharia wird hierunter gefasst, wenn sie als rechtliches System thematisiert wird.

<sup>487</sup> Die Benennung dieser Kategorie greift auf, dass die darunter genannten Aspekte in hegemonialen, massenmedialen Diskursen stereotypisierend als ‚die‘ relevanten Aspekte des Lebens von Musliminnen gefasst werden.

<sup>488</sup> Die Einordnung der Unterkategorien (z.B. ‚Sharia‘ oder ‚Kopftuch/Schleier‘) unter die Oberthemen (z.B. ‚Religion‘ bzw. ‚muslimische Frauenleben‘) folgt ebenfalls der inhaltlichen, kontextuellen Verwendung, die diese Begriffe in hegemonialen Diskursen (z.B. in den Massenmedien) erfahren.

**4. Religion**, darunter fallen: religiöse Quellen jeglicher Art, Sharia, Konversion/Konvertitinnen, religiöse Orientierungen, Religionsgemeinschaften etc.

**5. Bereich ‚Politik‘<sup>489</sup>**

5.1 *Fundamentalismus/Islamismus*, darunter fallen: Bewegungen, Persönlichkeiten, Organisationen, Ideologien

5.2 *Krieg/politische Gewalt*, darunter fallen: Terrorismus/terroristische Anschläge, auch Rassismus, Kolonialismus, Nationalsozialismus

5.3 *Multikulturalismus/Kulturrelativismus/Toleranz*, darunter fallen: (kulturelle) Diversität, kulturelle Eigenständigkeit von MigrantInnen

5.4 *Immigration/MigrantInnen/Migration(-spolitik)/Integration(-spolitik)*

5.5 *Sonstiges*, darunter fallen parlamentarische und sonstige politische Debatten und Regelungen, die nicht in die bisher genannten Politikbereiche fallen, z.B. Bevölkerungspolitik etc.; dient auch als Residualkategorie

**6. Bereich ‚Muslimische Frauenleben‘**

6.1 *Kopftuch/Schleier*, darunter fallen: Burqa, Hidschab, Tschador etc.

6.2 *Gewalt/Repressionen gegen Frauen*, darunter fallen: Vergewaltigungen und sonstige körperliche und psychische Gewalt, Entrechtungen, Diskriminierungen gegenüber Frauen und Mädchen, Verfolgungen

6.3 *Familie/Jugend/Sexualität*, darunter fallen: Familiäre Verhältnisse, Lebensphasen Kindheit und Jugend, Jungfräulichkeit

6.4 *Sonstiges*, darunter fallen: insbesondere (auto)biografische Berichte/Portraits prominenter muslimischer Frauen sofern sie nicht anderen Kategorien zugeordnet werden können. Diese Kategorie dient auch als Residualkategorie im Bereich ‚muslimische Frauenleben‘.

**7. Bereich ‚Feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘**

7.1 *Selbst- und Fremdbilder*, darunter fallen: Wahrnehmungen des (feministischen) ‚Eigenen‘ und ‚Anderen‘, Zuschreibungen

7.2 *säkulare feministische Bewegungen/Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern*

7.3 *islamische/islamistische feministische Bewegungen/Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern*

7.4 *feministische Bewegungen/Selbstverständigungsdebatten von Migrantinnen in Deutschland bzw. den Niederlanden*

7.5 *nicht-migrantische feministische Bewegungen/Selbstverständigungsdebatten in Deutschland bzw. den Niederlanden*

Zur Erinnerung: In die folgende Auswertung gehen nur Artikel der Kategorie A ein, d.h. in allen Artikeln steht das Thema Islam an zentraler Stelle. Mit Hilfe des oben genannten Kategoriensystems sollte die Themenfrequenzanalyse es nun ermöglichen, ergänzend zur geografischen Verortung des Themas Islam auch herauszuarbeiten, anhand welcher thematischer Bereiche sich feministische Islamdiskurse konstituieren. Die

<sup>489</sup> Die hier unter 5., 6. und 7. genannten Bereiche bezeichnen Kategoriendimensionen und wurden nicht als einzelne Kategorien verwandt.

quantitative Auswertung der Länder- und Themennennungen soll schließlich zur Beantwortung der Frage leiten, ob – wiederum – in Bezug auf die Länder- und Themennennungen Unterschiede zwischen deutschen und niederländischen oder zwischen populären/journalistischen und wissenschaftlichen Zeitschriften festzustellen sind (siehe Abschnitt 2.3).

Abschließend werden im Abschnitt 2.4 die Themenkonjunkturen im Zeitverlauf betrachtet. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, ob diese Themenkonjunkturen auf die Rezeption massenmedialer Ereignisse verweisen. In diesem Abschnitt wird ebenfalls untersucht werden, ob verschiedene Länder/Regionen besonders häufig mit bestimmten Themen bzw. verschiedene Themen besonders häufig zusammenhängend behandelt werden. Die Beantwortung der Fragen, anhand welcher Länder/Regionen, welcher Themen, zu welchen zeitlichen Momenten das Thema Islam in den verschiedenen Zeitschriften behandelt wird und ob in verschiedenen zeitlichen Phasen bestimmte Themen miteinander oder mit bestimmten Ländern in Zusammenhang gebracht werden, stellt einen bedeutenden Teil der Charakterisierung feministischer Diskurse zum Thema Islam in Deutschland und den Niederlanden dar und ermöglicht abschließend die Kontextualisierung feministischer Diskurse mit dem Ziel des Vergleichs mit massenmedialen Islamdiskursen.

## 2.2 Häufigkeiten und Verteilungen der geografischen Kategorien ...

Nur neun Artikel insgesamt (von 288) sind ohne jeglichen Bezug auf eine bestimmte geografische Gegend verfasst und behandeln das Thema Islam auf einer abstrakteren, ‚ortsunabhängigen‘ Ebene. Alle anderen Artikel beziehen sich explizit auf einen oder mehrere geografische/n Ort/e oder beinhalten offensichtliche Verweise auf örtlich zu bestimmende Debatten oder Kontexte.

### 2.2.1 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften

In Bezug auf die für den jeweiligen Umgang mit dem Thema Islam relevanten geografischen Orte sind unterschiedliche Schwerpunktsetzungen zwischen deutschen und niederländischen Zeitschriften auszumachen: Aus der beigefügten Grafik<sup>490</sup> wird ersicht-

---

<sup>490</sup> Siehe Abb. AH4 im Anhang zu diesem Kapitel. Lesehilfe (gilt auch für die folgenden Grafiken) z.B. für den blauen Balken im Feld ‚Deutschland‘: in 29 Prozent aller Artikel der Kategorie A in deutschen

lich, dass das Thema Islam in deutschen Zeitschriften hauptsächlich<sup>491</sup> am Beispiel Deutschlands, Afghanistans, Algeriens, des Iran, und der Großregionen ‚muslimische‘ und ‚nicht-muslimische Welt‘<sup>492</sup> behandelt wird. Niederländische Zeitschriften dagegen fokussieren hauptsächlich die Niederlande, Ägypten, Marokko und die Großregion ‚muslimische Welt‘. Die ‚geografische Streuung‘ ist also in deutschen Zeitschriften etwas größer, d.h. in deutschen Zeitschriften finden sich mehr (6) Länder bzw. Regionen, die in 5 Prozent oder mehr als 5 Prozent der Artikel zum Thema Islam an zentraler Stelle stehen als in niederländischen Zeitschriften (4). Insgesamt jedoch werden in den feministischen Zeitschriften Deutschlands und der Niederlande überraschend wenige Länder und Regionen mit größerer Aufmerksamkeit bedacht; vergleichsweise viele Länder und Regionen dagegen stehen zu geringen Anteilen im thematischen Zentrum von Artikeln.

Darüber hinaus lässt sich erkennen, dass niederländische Zeitschriften in deutlich stärkerem Maß auf die Niederlande bezogen sind als deutsche Zeitschriften auf Deutschland: Während sich 63 Prozent aller Artikel zum Thema Islam in niederländischen Zeitschriften zentral mit den Niederlanden befassen, beträgt der Anteil deutscher Artikel mit einem Bezug auf Deutschland lediglich 29 Prozent. Niederländische Zeitschriften scheinen also in Bezug auf das Thema Islam weniger ‚außenorientiert‘, weniger an der beispielhaften Berichterstattung aus anderen Ländern als an der Reflexion muslimischer Präsenzen im Inland interessiert, bzw. auf die Reflexion des niederländischen Handlungskontextes bezogen zu sein. Für die niederländischen Zeitschriften ist das Thema Islam vorwiegend in den Niederlanden, für deutsche Zeitschriften dagegen vorwiegend außerhalb Deutschlands situiert. Dies könnte mit der unterschiedlichen politischen Konzeption beider Länder in Bezug auf Migration und Integration in Zusammenhang stehen. Während die Niederlande bereits zu Beginn der 1980er Jahre eine dezidierte Minderheitenpolitik formulierten und damit die Präsenz von Zugewanderten auch aus muslimischen Ländern in den Niederlanden als zu gestaltenden Fakt anerkannten, war in

---

Zeitschriften ist ‚Deutschland‘ der zentrale oder einer der drei zentralen geografischen Bezugspunkte (d.h. mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge eines Artikels bezieht sich auf Deutschland). Dagegen stehen bei 63 Prozent aller Artikel der Kategorie A in niederländischen Zeitschriften die Niederlande an zentraler Stelle (d.h. mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge bezieht sich auf die Niederlande).

<sup>491</sup> Als ‚relevant‘ wird die Nennung eines geografischen Ortes hier und in den folgenden Abschnitten bezeichnet, wenn mindestens 5 Prozent der Artikel der jeweiligen Grundgesamtheit dieser geografischen Kategorie zugeordnet werden konnten.

<sup>492</sup> Ein Artikel wurde der Länderkategorie ‚Großregion muslimische Welt‘ zugeordnet, wenn sich mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge auf ‚die islamische Welt‘ bezieht, ohne dass einzelne Länder dabei im Vordergrund stehen. Analog wurde für die Zuordnung zur Kategorie ‚Großregion nicht-muslimische Welt‘ verfahren, wenn sich mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge auf ‚den Westen‘ bzw. die ‚nicht-muslimische Welt‘ bezieht.

Deutschland noch bis gegen Ende der 1990er Jahre insbesondere von konservativer Seite das Selbstverständnis als ‚Nicht-Einwanderungsland‘ dominant, im Zuge dessen Zugewanderte nur begrenzt als Teil der deutschen Gesellschaft gesehen wurden.

Ein Blick auf die Erscheinungsdaten der Artikel ist ebenfalls aufschlussreich: Auffällig ist, dass lediglich ein Artikel zum Thema ‚Deutschland‘ in deutschen Zeitschriften vor 1991 zu finden ist: Offensichtlich wurden die Themen ‚Deutschland‘ und ‚Islam‘ vor 1991 in deutschen feministischen Zeitschriften nicht zueinander in Beziehung gesetzt – dies ist jedoch z.B. angesichts der bereits 1961, mit dem ersten Anwerbeabkommen einsetzenden Immigration von ArbeiterInnen aus muslimischen Ländern sowie vor dem Hintergrund der so genannten Ersten Integrationsdebatte erstaunlich. Differenzen zeigen sich auch in Bezug auf die weltpolitisch ereignisreichen 2000er Jahre: Niederländische Zeitschriften fokussieren insbesondere in den 2000er Jahren stark auf den niederländischen Kontext. Fast 80 Prozent der in den 2000er Jahren erschienenen Artikel zum Thema Islam beziehen sich zentral auf die Niederlande. Vor dem Hintergrund einer deutlich erhöhten Ereignisdichte in Bezug auf den Islam und MuslimInnen in den Niederlanden im Verlauf der 2000er Jahre könnte dies auf eine intensive Orientierung des niederländischen feministischen Islamdiskurses auf massenmedial vermittelte, diskursive Ereignisse verweisen. Deutsche feministische Zeitschriften dagegen verorten das Thema Islam auch in den 2000er Jahren überwiegend außerhalb des eigenen Landes und scheinen damit auf die Rezeption weltpolitischer Ereignisse zu fokussieren: Bei nur 27 Prozent der in diesem Zeitraum erschienenen Artikel steht ‚Deutschland‘ thematisch an zentraler Stelle. Das jeweils andere Land (die Niederlande in deutschen und Deutschland in niederländischen Zeitschriften) wird insgesamt mit sehr wenig Aufmerksamkeit bedacht – was für den deutschen feministischen Islamdiskurs aufgrund der bereits erwähnten hohen Ereignisdichte in den Niederlanden im Verlauf der 2000er Jahre durchaus verwundert.

Unterschiede sind auch dahingehend festzustellen, in Bezug auf welche muslimischen Länder das Thema Islam in deutschen und niederländischen Zeitschriften behandelt wird: Deutsche Zeitschriften befassen sich in deutlich stärkerem Maß mit Afghanistan, Algerien, dem Iran und der Großregion ‚muslimische Welt‘ als dies in niederländischen Zeitschriften der Fall ist. Angesichts dieser geografischen Fokussierung steht zu vermuten, dass sich deutsche Zeitschriften stärker als niederländische mit muslimischen Staaten befassen, die als konfliktträchtig gelten. Dies zeigt sich für Algerien und Afghanistan auch klar an den zeitlichen Schwerpunkten der Thematisierung in deutschen Zeit-

schriften: Diese sind jeweils im zeitlichen Kontext zentraler Konflikte in diesen Ländern zu verzeichnen – für Algerien beispielsweise zwischen 1992 und 1994 (Aufstieg der Islamischen Heilsfront und Bürgerkrieg), für Afghanistan hauptsächlich 2001 (Krieg nach den Anschlägen des 11.9.2001). Der Iran dagegen ist im Zeitverlauf durchgängig mit in etwa gleichbleibender Intensität von Bedeutung für deutsche Zeitschriften. Auffällig ist, dass sechs der insgesamt 28 Artikel mit Bezug auf den Iran bereits zwischen 1979 und 1986 erschienen sind, d.h. in einer Phase, in der sich insgesamt noch sehr wenig Artikel zum Thema Islam finden. Dies deutet auf eine vergleichsweise ausführliche Rezeption der iranischen Revolution 1979 und ihrer Folgen zu Beginn der 1980er Jahre in deutschen feministischen Zeitschriften hin.

Erstaunlich niedrige Anteile finden sich dagegen sowohl für deutsche als auch für niederländische Zeitschriften für den Irak (deutsche Zeitschriften: 1 Prozent, niederländische Zeitschriften: 2 Prozent) und die USA (deutsche Zeitschriften: 2 Prozent, niederländische Zeitschriften: 1 Prozent): Die jeweils durch die USA angeführten Kriege im Irak werden offensichtlich weder in deutschen noch in niederländischen feministischen Zeitschriften in relevantem Maß mit dem Thema Islam in Verbindung gebracht.

Überraschenderweise ist die Türkei lediglich für deutsche Zeitschriften – und dies nur in quantitativ begrenztem Maß sowie erst ab 1991 – von Bedeutung: Die Türkei scheint also in feministischen Zeitschriften nicht in Zusammenhang mit dem Thema Islam gebracht zu werden.<sup>493</sup> Dies verwundert einerseits angesichts der Tatsache, dass Zugewanderte mit türkischem Hintergrund in beiden Untersuchungsländern die zahlenmäßig relevantesten muslimischen Bevölkerungsteile stellen. Alle Artikel, die die Türkei als zentralen Bezugspunkt haben, erschienen zudem vor 1999: Die in den Massenmedien beider Länder immer wieder mit Bezug auf den Islam geführte Debatte um den EU-Beitritt der Türkei und die Bedeutung einer so genannten ‚christlich-abendländischen Leitkultur‘ für Europa sind für feministische Zeitschriften beider Länder im Kontext des Themas Islam offensichtlich ohne Bedeutung.

Interessante Ergebnisse zeigen sich schließlich auch durch die Einbeziehung des ‚Nicht-Erwähnten‘: So finden beispielsweise die verschiedenen Teile Ex-Jugoslawiens in keiner der Zeitschriften im Kontext des Themas Islam an zentraler Stelle Erwähnung. Diese Gebiete werden also offensichtlich ohne oder nur mit randständigem Bezug auf Islam

---

<sup>493</sup> Ob diese Vermutung tatsächlich zutrifft, müsste mittels einer genaueren Inhaltsanalyse der Artikel der Kategorie C geprüft werden. Erst daraus wäre ersichtlich, ob die Türkei überhaupt außerhalb von Artikeln zum Thema Islam angesprochen wird. Dies ist jedoch, wie bereits erwähnt, nicht Ziel der vorliegenden Arbeit.

behandelt. Dies erstaunt insofern, als der Islam als zugeschriebene bzw. angenommene Identitätskategorie in den Kriegen auf Ex-jugoslawischem Gebiet in den 1990er Jahren in massenmedialen Debatten beider Länder eine große Rolle spielte.

Auch Spanien erfährt überraschenderweise keine Nennung, obwohl sowohl die Pogrome in Andalusien im Februar 2000 als auch die Anschläge in Madrid im März 2003 zentral mit Einwanderern aus muslimischen Ländern in Zusammenhang standen. Diese Anschläge, genauso wie die Anschläge in London im Juli 2005 scheinen – anders als diejenigen in den USA am 11.9.2001 – in feministischen Zeitschriften nicht oder zumindest nicht im Zusammenhang mit dem Islam behandelt worden zu sein.

Libyen und Tunesien stehen im Zusammenhang mit dem Thema Islam ebenfalls nicht im Zentrum von Artikeln. Beides sind muslimische Länder; insbesondere in Tunesien wird jedoch staatlicherseits offiziell eine vergleichsweise liberale Auslegung des Islam propagiert; islamistische Gruppierungen haben keinen maßgeblichen politischen Einfluss, sondern stehen eher in Opposition zur Regierung und erfahren z.T. massive Repressionen von staatlicher Seite. Zudem haben gleichstellungspolitische Reformen dafür gesorgt, dass die Stellung von Frauen im öffentlichen Leben im Vergleich zu vielen muslimischen aber auch westlichen Ländern stark ist (z.B. hoher Anteil von Frauen in Universitäten und Führungspositionen).<sup>494</sup>

Auffällig ist ebenfalls, dass Israel und die palästinensischen Autonomiegebiete im Kontext des Themas Islam ebenfalls nicht an relevanter Stelle erwähnt werden.

Überraschend ist meiner Ansicht nach schließlich auch das Ergebnis für Indonesien: Der weltweit bevölkerungsstärkste muslimische Staat, zu dem die Niederlande seit dem 17. Jahrhundert in enger, (post-)kolonialer Beziehung stehen, wird weder in deutschen noch in niederländischen Zeitschriften im Kontext des Themas Islam an zentraler Stelle erwähnt.

In den vorigen Abschnitten zeichneten sich die verschiedenen Gruppierungen (deutsche, niederländische, wissenschaftliche und journalistische Zeitschriften) immer wieder durch eine Gleichzeitigkeit von Unterschieden und Gemeinsamkeiten aus: Entsprechend müssen die bisherigen Ergebnisse in Bezug auf die Nennung der geografischen Orte durch einen *Blick auf die Zeitschriften im Einzelnen* überprüft werden. Sind die genann-

---

<sup>494</sup> Das Beispiel Tunesien legt den Gedanken nahe, dass zwischen der relativ geringen Bedeutung islambezogener Konflikte, machtvoller islamistischer Bestrebungen oder auch gewaltvoller Frauenunterdrückung in einem Land und der fehlenden Berichterstattung in feministischen Zeitschriften insgesamt über dieses Land ein Zusammenhang bestehen könnte. Dies kann jedoch im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter verfolgt werden.



ten Ergebnisse tatsächlich als länderspezifisch zu bezeichnen oder sind sie nicht vielmehr der spezifischen Ausrichtung einzelner Zeitschriften zuzuschreiben? Dies wird im Folgenden jedoch, genauso wie die Auswertung der zeitlichen Verteilung der Ländernennungen für die einzelnen Zeitschriften nicht systematisch, sondern nur cursorisch erfolgen.

Ein Blick auf die zweite beigefügte Grafik<sup>495</sup> zeigt, dass nicht durchgängig von einer Länderspezifität im Bezug auf verschiedene geografische Orte die Rede sein kann: In einigen Punkten sind Gemeinsamkeiten auszumachen, in anderen unterscheiden sich die einzelnen deutschen Zeitschriften z.T. jedoch voneinander.

Neben einem starken Bezug auf Deutschland (38 Prozent) sowie die beiden Großregionen ‚muslimische‘ und ‚nicht-muslimische Welt‘ sind in *beiträge zur feministischen theorie und praxis* Algerien (zu Beginn der 1990er Jahre), Iran und Pakistan (zeitlich verteilt) stark repräsentiert: Afghanistan und der Irak dagegen werden nicht an zentraler Stelle erwähnt: Eine durchgängige Konfliktorientierung ist für diese Zeitschrift also wenig wahrscheinlich; sie nimmt sich stattdessen scheinbar bestimmter Konflikte (z.B. Algerien 1992-1994) an. Außer Deutschland sind nicht-muslimische Länder zudem für die *beiträge* in Bezug auf das Thema Islam ohne Bedeutung. Die Zeitschrift *Emma* teilt mit *beiträge* die Fokussierung auf Deutschland (29 Prozent), Algerien (hauptsächlich zu Beginn der 1990er und in den 2000er Jahren), den Iran (zeitlich durchgängig) und die Großregionen ‚muslimische‘ und ‚nicht-muslimische Welt‘, nennt aber zusätzlich Afghanistan in relevantem Maße (ebenfalls zeitlich durchgängig). Das große Engagement der *Emma* in Bezug auf konfliktträchtige Länder und die zeitliche Verteilung der Artikel entlang von Kriegen und bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen könnte dafür sprechen, dass diese Zeitschrift im Rahmen ihres Umgangs mit dem Thema Islam insgesamt stärker als andere Zeitschriften auf Kriege und Konflikte fokussiert. Zudem ist auffällig, dass die ‚geografische Streuung‘ im Umgang mit dem Thema Islam in der *Emma* sehr viel größer ist als in *beiträge*: Sehr viele Länder werden mit sehr geringen Anteilen erwähnt, während sich die *beiträge* deutlicher auf wenige Länder konzentrieren. Die Zeitschrift *Feministische Studien* dagegen zeichnet sich im Vergleich zu den bisher genannten deutschen Zeitschriften durch einen schwachen Bezug auf Deutschland (13 Prozent) und einen etwas stärkeren Bezug auf andere nicht-muslimische Länder (Großbritannien, Frankreich, USA) aus. Zwar spielt – wie im Fall der anderen deut-

---

<sup>495</sup> Siehe Abb. AH5 im Anhang zu diesem Kapitel.

schen Zeitschriften – auch der Iran (zeitlich verteilt) eine bedeutende Rolle, dazu bezieht sich *Feministische Studien* jedoch auch auf Afghanistan (ausschließlich 2003), die Türkei und die Großregion ‚muslimische Welt‘. Algerien dagegen und die Großregion ‚nicht-muslimische Welt‘ erfahren – im Gegensatz zu den anderen deutschen Zeitschriften – keine Erwähnung. Genauso wie die *beiträge* lässt sich die *Feministische Studien* als selektiv konfliktorientiert beschreiben.

In der Nennung geografischer Orte weisen die deutschen Zeitschriften also durchaus einige beachtenswerte Gemeinsamkeiten auf: Sie beziehen sich jeweils in relevantem, aber dennoch zwischen den Zeitschriften sehr unterschiedlichem Maße auf Deutschland und die Großregion ‚muslimische Welt‘ sowie in etwa anteilig gleich stark auf den Iran und verorten das Thema Islam insgesamt eher in muslimischen als in nicht-muslimischen Ländern. Zudem ließe es sich noch als eine Gemeinsamkeit deutscher feministischer Zeitschriften beschreiben, dass viele Staaten gänzlich ohne Bedeutung und einige wenige Staaten immer wieder – jedoch bis auf die oben genannten Gemeinsamkeiten nie von allen drei deutschen Zeitschriften gleichzeitig – fokussiert werden. Dem stehen jedoch auch Unterschiede zur Seite: Diese betreffen sowohl die Nennung bzw. Nicht-Nennung einzelner Länder (wie z.B. Algerien oder Afghanistan) als auch die ‚geografische Streuung‘ der Artikel zum Thema Islam.

Im *Vergleich der einzelnen niederländischen Zeitschriften*<sup>496</sup> sind ebenfalls auf den ersten Blick sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten erkennbar. Die Zeitschrift *Lover* behandelt das Thema Islam fast ausschließlich anhand der Niederlande: In 68 Prozent aller *Lover*-Artikel stehen die Niederlande an zentraler Stelle; andere, muslimische Länder und Regionen (Afghanistan, Iran sowie die Großregion ‚muslimische Welt‘) werden nur in jeweils knapp über 5 Prozent aller *Lover*-Artikel an zentraler Stelle erwähnt. Der Irak und Algerien dagegen sind im Zusammenhang mit dem Thema Islam für *Lover* ohne Bedeutung. *Lover* zeigt also in Bezug auf die geografische Verortung des Themas Islam eine eher geringe Konfliktorientierung. Außer den Niederlanden erfährt nur Deutschland als nicht-muslimischer Staat überhaupt eine zentrale Nennung. Die geografische Streuung der Zeitschrift *Opzij* dagegen ist wie die der Zeitschrift *Emma* sehr viel breiter: Viele Länder werden anteilig schwach erwähnt. Neben einem ebenfalls starken Bezug auf die Niederlande (62 Prozent aller *Opzij*-Artikel), finden sich Algerien (Mitte der 1980er und Mitte der 1990er Jahre), vor allem aber Marokko

---

<sup>496</sup> Siehe Abb. AH6 im Anhang zu diesem Kapitel.

(zeitlich durchgängig) und die Großregion ‚muslimische Welt‘ in relevantem Maß in *Opzij* repräsentiert. Dies verweist darauf, dass sich *Opzij* wie auch bereits die deutschen *beiträge* und die *Feministische Studien* eher selektiv mit Konflikten in muslimischen Ländern befassen. Ein klarer geografischer Fokus ist jedoch außerhalb der Niederlande nicht erkennbar. Auch die Zeitschrift *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* bezieht sich stark auf die Niederlande (58 Prozent), daneben jedoch auch auf die beiden Großregionen. Zusammen mit den Ergebnissen für die deutschen Zeitschriften *beiträge zur feministischen theorie und praxis* und *Feministische Studien* legt dies die Vermutung nahe, dass die Großregionen primär für wissenschaftliche Zeitschriften als analytische Größe in Bezug auf das Thema Islam von Bedeutung sind. Außer Kamerun steht in der *TvV/TvGS* kein muslimisches Land in mehr als 5 Prozent der Artikel im thematischen Zentrum; weder der Iran, noch Afghanistan oder Algerien sind für diese Zeitschrift im Kontext des Themas Islam von Bedeutung. Noch weniger als andere scheint sich diese Zeitschrift im Umgang mit den Thema Islam an weltpolitischen Konflikten zu orientieren.

Gemeinsame Schwerpunkte in Bezug auf die Nennung geografischer Orte zeigen sich wie bereits erwähnt im auffälligen, überwiegenden Bezug aller niederländischen Zeitschriften auf die Niederlande sowie in der – anteilig allerdings geringfügigen – Erwähnung der Großregion ‚muslimische Welt‘. Einzelne muslimische Länder wie Algerien, Afghanistan oder der Iran sind für niederländische Zeitschriften deutlich weniger von Bedeutung als für deutsche Zeitschriften. Das Thema Islam wird von niederländischen anders als von deutschen Zeitschriften vorrangig in nicht-muslimischen Ländern und dabei ganz überwiegend im ‚eigenen Land‘ verortet.

Im Ländervergleich zeigt sich also bisher eine Mixtur aus Homo- und Heterogenität zwischen den Zeitschriften – im folgenden Abschnitt wird daher untersucht, ob sich entlang der Differenzlinie wissenschaftliche vs. journalistische Zeitschriften eventuell mehr Gemeinsamkeiten zwischen den so gruppierten Zeitschriften ergeben.

### 2.2.2 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften

*Wissenschaftliche* Zeitschriften, dies wird aus der vierten beigefügten Grafik<sup>497</sup> ersichtlich, beziehen sich im Umgang mit dem Thema Islam stark auf Deutschland, die Niederlande und die Großregion ‚muslimische Welt‘, deutlich schwächer auf den Iran, Ä-

<sup>497</sup> Siehe Abb. AH7 im Anhang zu diesem Kapitel.

gypten und die Großregion ‚nicht-muslimische Welt‘ sowie schwach auf Algerien und die USA. Zeitliche Schwerpunkte lassen sich für die Nennung der einzelnen geografischen Orte nur schwer erkennen. Die Frage nach einer eventuellen Konfliktorientierung lässt sich daher erst mit Hilfe der im nächsten Abschnitt folgenden Themenfrequenzanalyse beantworten. Der in etwa gleich intensive Bezug wissenschaftlicher Zeitschriften auf Deutschland und die Niederlande überrascht, da im Materialkorpus dieser Arbeit zwei deutsche und nur eine niederländische wissenschaftliche Zeitschrift vertreten sind: Dieses Ergebnis kann nur dadurch zu Stande kommen, dass sich die beiden deutschen wissenschaftlichen Zeitschriften (*beiträge* und *Feministische Studien*) in geringem Maß auf Deutschland beziehen (38 Prozent und 13 Prozent), während die Artikel der niederländischen, wissenschaftlichen *TvV/TvGS* zu einem hohen Prozentsatz die Niederlande in ihr thematisches Zentrum stellen (58 Prozent). In *journalistischen* Zeitschriften sind die Anteile für Deutschland und die Niederlande ebenfalls sehr stark. Zusätzlich stehen hier der Iran (zeitlich durchgängig), Algerien (stark in der ersten Hälfte der 1990er Jahre), Afghanistan (v.a. in den 2000er Jahren) und die Großregion ‚muslimische Welt‘ in über 5 Prozent der Artikel an zentraler Stelle. Aufgrund der zeitlichen Schwerpunkte für die einzelnen Ländernennungen ist für *journalistische* Zeitschriften – im Gegensatz zu wissenschaftlichen Zeitschriften durchaus eine Orientierung an weltpolitisch relevanten Konflikten erkennbar. Auffällig ist, dass lediglich Deutschland, Ägypten und die beiden Großregionen stärker in wissenschaftlichen Zeitschriften, alle anderen Länder jedoch anteilig stärker in *journalistischen* Zeitschriften präsent sind. Deutliche Unterschiede (von mindestens 5 Prozent Differenz) finden sich für Afghanistan, Algerien, Ägypten sowie die Großregion ‚muslimische Welt‘.

Zwei in den vorherigen Abschnitten formulierte Thesen bestätigen sich durch diese Ergebnisse: zum einen ist die ‚geografische Streuung‘ der Artikel zum Thema Islam in *journalistischen* Zeitschriften größer als die der wissenschaftlichen, d.h. in *journalistischen* Zeitschriften wird einer größeren Anzahl an Ländern und Regionen zu geringeren Anteilen Aufmerksamkeit geschenkt; zum anderen sind die Großregionen ‚muslimische‘ und ‚nicht-muslimische Welt‘ offensichtlich in stärkerem Maß für wissenschaftliche als für *journalistische* Zeitschriften von Bedeutung.

Bis auf die gemeinsame anteilig starke Nennung der Großregion ‚muslimische Welt‘ weisen *wissenschaftliche, feministische Zeitschriften* aus Deutschland und den Niederlanden keine gemeinsamen Schwerpunktsetzungen auf – dies verdeutlicht die entspre-

chende Grafik<sup>498</sup>. Kein geografischer Ort steht in jeweils mehr als 5 Prozent der Artikel aller drei Zeitschriften an zentraler Stelle. Die Tatsache des ‚Wissenschaftlich-Seins‘ scheint in Bezug auf die geografische Verortung des Themas Islam nicht allein als bestimmendes Merkmal wirksam zu sein. Vielmehr überwiegt die nationale Anbindung – wie vorhergehend gezeigt werden konnte – offensichtlich die (Selbst-)Verortung als wissenschaftliche Zeitschrift. Andere Charakteristiken könnten natürlich ebenfalls von Bedeutung sein: Welchen Ausschlag gibt die grundlegende theoretische Ausrichtung der Zeitschrift bzw. der jeweils tätigen Redaktion? Inwiefern beeinflusst die institutionelle bzw. disziplinäre Verortung der Zeitschriften deren Behandlung des Themas Islam? Die *frame*-Analyse (siehe Kapitel VII) könnte diesbezüglich in Verbindung mit der genaueren Charakterisierung der einzelnen Zeitschriften (siehe Abschnitt V 2.) weiterführende Erkenntnisse ergeben.

Für die *journalistischen feministischen Zeitschriften* aus Deutschland und den Niederlanden zeigt sich ein ähnliches Bild.<sup>499</sup> Außer der Großregion ‚muslimische Welt‘ ist keines der Länder zu mehr als 5 Prozent in allen drei journalistischen Zeitschriften genannt. Gemeinsame Schwerpunktsetzungen finden sich zwar in verschiedenen ‚Zweier-Konstellationen‘ (*Opzij* und *Lover*: Niederlande; *Emma* und *Lover*: Afghanistan und Iran; *Emma* und *Opzij*: Algerien). Die jeweils dritte Zeitschrift behandelt die genannten Orte jedoch nicht als Schwerpunkt. Auch für journalistische Zeitschriften überwiegen also die Unterschiede deutlich. Die Betrachtung der wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften im Einzelnen verweist noch einmal darauf, dass in Bezug auf die Nennung geografischer Orte eher Gemeinsamkeiten und Unterschiede entlang der Differenz Deutschland – Niederlande als entlang der zuletzt betrachteten Differenz zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften erkennbar sind.

### 2.2.3 Zusammenfassung und Fazit

Auf die zentrale Frage ‚Wo wird das Thema Islam durch feministische Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden verortet?‘ fanden sich in der bisherigen Auswertung je nach Gruppierung der Zeitschriften unterschiedliche Antworten: In relevantem Maße genannt wurden Deutschland, die Niederlande, Afghanistan, Algerien, der Iran, Ägypt-

<sup>498</sup> Siehe Abb. AH8 im Anhang zu diesem Kapitel.

<sup>499</sup> Siehe Abb. AH9 im Anhang zu diesem Kapitel.

ten, Marokko sowie die Großregionen ‚muslimische‘ und ‚nicht-muslimische Welt‘. Die geografische Verortung des Themas Islam stellte sich im Zuge dieser Auswertung eher als länderspezifisch, weniger jedoch als ‚genre‘-spezifisch heraus.

Für diesen zusammenfassenden Überblick wurden die verschiedenen Gruppierungen der Zeitschriften und die einzelnen Zeitschriften abschließend dahin gehend befragt, ob in den jeweiligen Artikeln zum Thema Islam vorrangig muslimische oder nicht-muslimische Länder und Regionen fokussiert werden. Die beigegefügte Grafik<sup>500</sup> veranschaulicht trotz der in den bisherigen Ergebnissen immer wieder aufscheinenden Heterogenität eindeutige Übereinstimmungen: Während die Verteilung zwischen der Nennung muslimischer und nicht-muslimischer Staaten im gesamten Material fast ausgeglichen ist, zeigen sich doch sowohl in den summierten Anteilen als auch in den für die einzelnen Zeitschriften erhobenen Werten deutliche länderspezifische Unterschiede: Niederländische Zeitschriften verorten das Thema Islam zu 71 Prozent in nicht-muslimischen und nur zu 39 Prozent<sup>501</sup> in muslimischen Staaten. Auch für alle niederländischen Zeitschriften einzeln zeigen sich hohe Werte für den Bezug auf nicht-muslimische Länder. Dahinter verbirgt sich, wie die vorherigen Betrachtungen zeigten, ein starker Bezug niederländischer Zeitschriften auf die Niederlande. Für deutsche Zeitschriften dagegen ist das Thema Islam überwiegend (zu 65 Prozent) in muslimischen und nur zu 43 Prozent in nicht-muslimischen Ländern verortet. Dies spiegelt sich auch in den eindeutigen Werten für die einzelnen deutschen Zeitschriften wieder. Für wissenschaftliche und journalistische Zeitschriften dagegen sind nahezu keine Unterschiede in ihren Bezügen auf muslimische oder nicht-muslimische Länder festzustellen (wissenschaftliche Zeitschriften: 55 Prozent zu 53 Prozent; journalistische Zeitschriften: 56 Prozent zu 54 Prozent).

In deutschen feministischen Zeitschriften, so lässt sich daraus folgern, wird der Islam überwiegend ‚ausgelagert‘, d.h. eher in Bezug auf ‚ferne‘, ‚fremde‘ (muslimische) Länder als in Bezug auf Deutschland diskutiert. Beispielhaft steht dafür das Themenheft der Zeitschrift *Feministische Studien* mit dem Titel ‚Streitpunkte in islamischen Kontexten‘ (Heft 2/2003): Dieses Heft beinhaltet überraschenderweise keinen einzigen Artikel, der sich zentral auf Deutschland bzw. die Präsenz des Islam und von MuslimInnen in Deutschland bezieht. Die bis gegen Ende der 1990er Jahre nur schwache Deutschland-Bezogenheit feministischer Islamdiskurse in Deutschland erscheint in Bezug auf Ent-

---

<sup>500</sup> Siehe Abb. AH10 im Anhang zu diesem Kapitel.

<sup>501</sup> Die genannten Werte können summiert über 100 Prozent liegen, da Doppelnennungen möglich sind.

wicklungen der Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland sowie vor dem Hintergrund massenmedialer Debatten wenig erstaunlich: Die schwache ‚Binnen‘- und starke ‚Außenorientierung‘ feministischer Zeitschriften im Umgang mit dem Thema Islam lässt sich als Anschluss an ein politisches Selbstverständnis als ‚Nicht-Einwanderungsland‘ lesen, das bis gegen Ende der 1990er Jahre in Deutschland dominant ist und die Ignoranz oder Verdrängung der politischen Konsequenzen und Erfordernisse einer auf Dauer gestellten Präsenz von Zugewanderten mit muslimischem Hintergrund zur Folge hat. Erst in den 2000er Jahren waren auf rechtlicher und politischer Ebene Bewegungen in den Debatten Reform des Staatsbürgerschaftsrechts, Debatten um Zuwanderungsgesetz und Verabschiedung, Islamforen, Islamkonferenz etc.) verzeichnen: In dieser Phase verstärkt sich auch der Bezug deutscher feministischer Islamdiskurse auf Deutschland.

In niederländischen Zeitschriften dagegen erscheint der Islam als Teil der niederländischen Gesellschaft. Es scheint, als ob Artikel zum Thema Islam in niederländischen feministischen Zeitschriften in wesentlich stärkerem Maß die Reflexion des Handlungskontextes ‚niederländische Gesellschaft‘ implizierten als dies in deutschen feministischen Zeitschriften der Fall ist. Die Niederlande-Bezogenheit niederländischer Zeitschriften verstärkt sich nochmals in den 2000er Jahren, als – angeregt durch verschiedene relevante Diskursereignisse (Debatten um das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft, ‚El-Moumni-Affäre‘, Anschläge des 11.9.2001, Aufstieg und Ermordung Pim Fortuyns und Ermordung Theo van Goghs) – gesamtgesellschaftliche Debatten über das Selbstverständnis der niederländischen Gesellschaft, Multikulturalismus, den Umgang mit MigrantInnen sowie über die Position von MuslimInnen im niederländischen Zusammenleben intensiv geführt wurden.

Deutsche Zeitschriften dagegen bleiben auch in den 2000er Jahren überwiegend orientiert auf muslimische Länder. Auffällig ist zudem auch ihre Fokussierung auf Länder, in denen Konflikte virulent waren bzw. sind, die mit dem Islam in Zusammenhang stehen. Die Konfliktorientierung deutscher Zeitschriften äußert sich, wie gezeigt werden konnte, auch darin, dass sich die Berichterstattung über die jeweiligen Länder zu Zeiten von dortigen gewaltförmigen Konflikten intensiviert. Der Islam wird dadurch als ein problem- und konfliktbehaftetes Phänomen konstruiert und kann im gleichen Zuge in die Nähe des Kriegerischen und Bedrohlichen gerückt werden, das zugleich – als Effekt der Verortung des Islam vorwiegend in muslimischen Ländern – vom ‚Eigenen‘, d.h. von der ‚eigenen‘ Gesellschaft entfernt erscheint und sich somit als Projektionsfläche anbie-

tet.

Die Verortung des Themas Islam vorrangig innerhalb oder außerhalb der eigenen Gesellschaft könnte, wie bereits angedeutet wurde, auf länderspezifisch unterschiedliche Konzeptionen nationaler Selbstverständnisse (Einwanderungsland vs. Nicht-Einwanderungsland), auf unterschiedliche Ausgestaltungen politischer Systeme (kulturelle/politische Teilhabe von MigrantInnen, vergleichsweise niedrige Einbürgerungshürden vs. Nicht- bzw. begrenzte Teilhabe von MigrantInnen und vergleichsweise hohe Einbürgerungshürden) sowie schließlich unterschiedliche Vorstellungen von ‚nationaler Kultur‘ (‚Multikultur‘ vs. ‚Leitkultur‘) verweisen.<sup>502</sup> Um diese Gedanken weiter zu verfolgen ist es notwendig, einen genaueren Blick auf das Miteinander-Einhergehen von Länder- und Themennennungen zu werfen. Auch die Frage, mit welchen thematischen Schwerpunktsetzungen sich die Verortung des Themas Islam vorrangig innerhalb oder vorrangig außerhalb der ‚eigenen‘ Gesellschaft verbindet, wird erst durch einen genaueren Blick auf das ‚Miteinander-Einhergehen‘ von Länder- und Themennennungen erhellt werden können.<sup>503</sup>

Anders als journalistische Zeitschriften sind wissenschaftliche Zeitschriften neben dem Bezug auf das ‚eigene Heimatland‘ eher auf die beiden Großregionen fokussiert als auf einzelne Länder: Sie scheinen damit weniger interessiert an der beispielhaften Berichterstattung über das Thema Islam als auf einer höheren Abstraktionsebene an vertiefter Analyse von gesellschaftlichen und strukturellen Hintergründen und zudem weniger konkret länderbezogen als vielmehr themen- oder auf die genannten Großregionen bezogen. Deutsche, feministisch-wissenschaftliche Zeitschriften bringen jedoch konfliktbehafteten Ländern im Vergleich zu niederländischen größere Aufmerksamkeit entgegen.

In Bezug auf die geografische Verortung des Islam lässt sich insgesamt feststellen, dass die länderspezifischen Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten augenfälliger sind als diejenigen, die entlang der Differenz zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften wahrnehmbar sind.

---

<sup>502</sup> Diese Charakteristiken können für den überwiegenden Teil des Untersuchungszeitraums der vorliegenden Arbeit für die jeweiligen politischen Systeme als prägend begriffen werden, sind jedoch insbesondere in den 2000er Jahren zunehmend Veränderungen unterworfen. Diese haben jedoch noch nicht den Status hegemonialer Diskurse erreicht und sollen daher an dieser Stelle vernachlässigt werden.

<sup>503</sup> Siehe dazu Abschnitt 2.4 im weiteren Verlauf dieses Kapitels.



### 2.3 Häufigkeiten und Verteilungen der thematischen Kategorien ...

Ergänzend zu der Erfassung der geografischen Verortung des Themas Islam wurden die Artikel des Korpus anhand des bereits genannten Kategoriensystems hinsichtlich ihrer thematischen Schwerpunktsetzungen ausgewertet. Anhand welcher thematischer Bereiche wird das Thema Islam in feministischen Zeitschriften konstituiert? Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten lassen sich dahin gehend zwischen den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen und einzelnen Zeitschriften erkennen? Lassen sich die thematischen Schwerpunktsetzungen als Bezugnahmen auf diskursive Kontexte und auf massenmediale Diskurse lesen?

Auch in diesem Abschnitt erfolgt ausschließlich eine quantitative Auswertung – die Analyse von Argumentationsweisen ist Gegenstand des letzten Analyseschrittes, der *frame*-Analyse. Die folgenden Abschnitte dienen also, wie auch die erste quantitative Inhaltsanalyse sowie die Erhebung der geografischen Verortung des Themas Islam, der weiteren quantitativ fundierten Charakterisierung feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden.

#### 2.3.1.... insgesamt in den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen

Wie erwartet sind die sieben großen Themenbereiche sehr unterschiedlich stark repräsentiert.<sup>504</sup> Die Artikel zum Thema Islam in feministischen Zeitschriften ranken sich insgesamt hauptsächlich um die drei Themenbereiche Politik (54 Prozent aller Artikel der Kategorie A), ‚muslimische Frauenleben‘ (60 Prozent) und ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ (38 Prozent). Die Themenbereiche Recht (17 Prozent) und Religion (14 Prozent) sind eher schwach repräsentiert, Bildung (7 Prozent) und Ökonomie (1 Prozent) sind fast bedeutungslos.

Die Grafik zeigt aber auch, dass sowohl zwischen deutschen und niederländischen als auch wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften z.T. deutliche Unterschiede für einzelne Themenbereiche auszumachen sind. So nennen beispielsweise 28 Prozent aller niederländischen, aber nur 6 Prozent aller deutschen Artikel das Thema Religion an zentraler Stelle, der Bereich Politik ist für 62 Prozent der deutschen, aber nur für 41 Prozent aller niederländischen Artikel von großer Relevanz – wissenschaftliche und

---

<sup>504</sup> Siehe Abb. AH11 im Anhang zu diesem Kapitel.

journalistische Zeitschriften unterscheiden sich jedoch in diesen beiden Bereichen deutlich weniger. In den Bereichen ‚muslimische Frauenleben‘ und ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ dagegen differieren sowohl niederländische und deutsche als auch wissenschaftliche und journalistische Zeitschriften deutlich voneinander (‚muslimische Frauenleben‘: deutsche zu niederländischen Zeitschriften 66 Prozent zu 49 Prozent, wissenschaftliche zu journalistischen Zeitschriften 36 Prozent zu 67 Prozent; feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten: deutsche zu niederländischen Zeitschriften 28 Prozent zu 55 Prozent und wissenschaftliche zu journalistischen Zeitschriften sogar 75 Prozent zu 28 Prozent).

Die genannten, stark repräsentierten Themenbereiche umfassen jedoch jeweils verschiedene ‚Unterthemen‘ – es stellt sich daher die Frage, welchen dieser ‚Unterthemen‘ die ersichtlichen Differenzen zwischen den einzelnen Zeitschriftengruppierungen zuzuschreiben sind. Dieser Frage wird im folgenden Abschnitt nachgegangen, indem analog zur Analyse der Nennung geografischer Orte die thematischen Fokusse deutscher und niederländischer sowie wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften detaillierter betrachtet werden.

### 2.3.2.... in deutschen und niederländischen Zeitschriften

Anhand der nächsten Grafik<sup>505</sup> lassen sich nun die thematischen Schwerpunktsetzungen<sup>506</sup> in deutschen und niederländischen Zeitschriften nachzeichnen: In deutschen Zeitschriften stehen die Themen ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ (47 Prozent aller Artikel in deutschen Zeitschriften) und ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ (42 Prozent) mit deutlichem Abstand am häufigsten im Zentrum von Artikeln, die sich mit dem Islam befassen. Weitere wichtige Themen sind ‚Recht‘ (19 Prozent), ‚Kopftuch/Schleier‘ (17 Prozent), ‚Selbst- und Fremdbilder‘ (15 Prozent), das in niederländischen Zeitschriften nur sehr schwach repräsentierte Thema ‚Krieg/politische Gewalt‘ (13 Prozent) sowie ‚Integration(-spolitik)/ Migration(-spolitik)‘ (11 Prozent). Die am häufigsten vertretenen Themen entstammen also den Bereichen ‚Politik‘ und ‚muslimische Frauenleben‘, wie aus der vorhergehenden Grafik (Abb. AH11) bereits ersichtlich wurde. Diese Themen sind jedoch nur z.T. auch für niederländische Zeitschriften von Bedeutung. Sie konzent-

<sup>505</sup> Siehe Abb. AH12 im Anhang zu diesem Kapitel.

<sup>506</sup> Als thematische Schwerpunktsetzung wird hier und im Folgenden ein Thema bezeichnet, das in mindestens 10 Prozent der Artikel einer Zeitschrift oder einer Zeitschriftengruppierung an zentraler Stelle steht.

rieren sich im Umgang mit dem Thema Islam in erster Linie auf ‚Selbst- und Fremdbilder‘ (36 Prozent), ebenfalls auf ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ (28 Prozent), auf das von deutschen Zeitschriften nur sehr marginal erwähnte Thema ‚Religion‘ (28 Prozent), auf ‚Integration(-spolitik)/Migration(-politik)‘ (22 Prozent), auf ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von MigrantInnen in D/NL‘ – das in keinem der deutschen Artikel an zentraler Stelle steht – (15 Prozent) sowie auf ‚Recht‘ und ‚Kopftuch/Schleier‘ (jeweils 13 Prozent), ‚Familie/Jugend/Sexualität‘ (12 Prozent) und ‚Multikulturalismus/Kulturrelativismus/Toleranz‘ (10 Prozent). Niederländische Zeitschriften fokussieren also eher auf die Themenbereiche ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ und ‚muslimische Frauenleben‘. Es lässt sich zwar feststellen, dass die gewählten Themen(bereiche), anhand derer das Thema Islam in deutschen und niederländischen Zeitschriften behandelt wird, zu einem großen Teil dieselben sind: Allerdings unterscheiden sich die Bedeutungen der Themen für die verschiedenen Zeitschriftengruppen (d.h. die Anteile, mit denen Themen in niederländischen oder deutschen Artikeln an zentraler Stelle stehen) z.T. beträchtlich voneinander. Interessante Punkte wurden z.T. schon kurz benannt, sollen an dieser Stelle aber nochmals verdeutlicht werden: Auffällig ist die starke Konzentration von Artikeln deutscher Zeitschriften auf die Themen ‚Fundamentalismus‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ – beide werden in über 40 Prozent aller Artikel zum Thema Islam an zentraler Stelle genannt. Insbesondere das Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ ist in niederländischen Zeitschriften dagegen deutlich schwächer vertreten (10 Prozent). Der zeitliche Schwerpunkt des Berichtens über ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ in deutschen Zeitschriften liegt dabei zwischen 1990 und 1995. Darin spiegelt sich der starke Bezug deutscher Zeitschriften auf Algerien: Fast 30 Prozent aller deutschen Artikel zum Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ gehen zugleich mit der geografischen Schwerpunktsetzung auf Algerien einher und befassen sich mit den Auseinandersetzungen um dortige fundamentalistische Bestrebungen, die zwischen 1992 und 1994 einen Höhepunkt erreichten.

Auffällig ist auch der hohe Prozentsatz niederländischer Artikel zum Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘: ‚Selbst- und Fremdbilder‘ sowie ‚Multikulturalismus etc.‘ und ‚Integration etc.‘ sind die Themen, die feministische Diskurse zum Thema Islam insbesondere in den 2000er Jahren deutlich bestimmen. Fast 70 Prozent der Artikel zu ‚Selbst- und Fremdbildern‘ sowie 66 Prozent der Artikel zu den Themen ‚Multikulturalismus etc.‘ und ‚Integration etc.‘ erschienen zwischen 2000 und 2005, d.h. in einer Phase, in

der sich die massenmedialen und politischen Debatten um das Selbstverständnis der niederländischen Gesellschaft im Zusammenhang mit den Themen Multikulturalismus und Integration in den Niederlanden im Vergleich zu den Vorjahren deutlich intensivierte.

Überraschend ist dieser hohe Prozentsatz an Artikeln zum Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ im niederländischen feministischen Islamdiskurs auch aus einem anderen Grund: Es scheint zunächst ein Thema zu sein, das primär im wissenschaftlichen Rahmen geführt wird. Unter den hier ausgewerteten wissenschaftlichen Zeitschriften finden sich jedoch zwei deutsche und nur eine niederländische Vertreterin. Da dennoch der Anteil des Themas ‚Selbst- und Fremdbilder‘ in niederländischen Zeitschriften deutlich höher liegt als derjenige für die deutschen Zeitschriften, resultiert daraus die Vermutung, dass dieses Thema entweder in den Niederlanden in relevantem Maß auch in der ausgewerteten journalistischen Zeitschrift von Bedeutung ist, oder aber dass sich die niederländische *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* zu einem sehr hohen Anteil mit diesem Thema befasst.

Für den Umgang mit dem Thema Islam ebenfalls überraschend erscheint darüber hinaus das Ergebnis für den Themenbereich ‚Religion‘: Dies wird von 27 Prozent der niederländischen, jedoch nur von 6 Prozent der deutschen Zeitschriftenartikel als zentral benannt. Der zeitliche Schwerpunkt der niederländischen Artikel zum Thema ‚Religion‘ liegt wiederum in den 2000er Jahren, genauer 2003 und 2004. Fast die Hälfte der religionsbezogenen Artikel befasst sich gleichzeitig zentral mit dem Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘: Das Thema ‚Religion‘ scheint also einen bedeutenden Stellenwert in der (Selbst-)Reflexion in niederländischen feministischen Zeitschriften einzunehmen. Dem Thema ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ dagegen kommt in Bezug auf ‚Selbst- und Fremdbilder‘ in niederländischen Zeitschriften nur eine sehr untergeordnete Bedeutung zu: Ganze drei Artikel befassen sich zeitgleich mit diesen Themen.

Ausnahmen im Bereich ‚Politik‘ – der insgesamt stärker in deutschen Zeitschriften vertreten ist – stellen die Themen ‚Multikulturalismus/Kulturrelativismus/Toleranz‘ sowie ‚Integration, Integrationspolitik, Migration und Migrationspolitik‘ dar, da die in niederländischen stärker als in deutschen Zeitschriften vertreten sind. Es zeigt sich, dass diese in niederländischen feministischen Debatten stärker mit dem Islam in Verbindung gebracht werden als dies in deutschen – feministischen – Debatten der Fall ist. Diese ‚Verbindung‘ zwischen Islam und Multikulturalismus etc. kann jedoch positiver (Islam/MuslimInnen als Teil eines multikulturellen Gesellschaftsentwurfs etc.) oder nega-

tiver Art sein (Islam als Gegenpart zu einer als multikulturell entworfenen Gesellschaft etc.). In massenmedialen Debatten zu Beginn der 1990er und insbesondere in den 2000er Jahren wurde der Islam im Sinne der genannten ‚negativen‘ Auslegung eher als ‚kulturell different‘ konstruiert. Ob sich feministische Zeitschriften daran anschließen oder trotz der ähnlichen thematischen Schwerpunktsetzung Gegenstimmen zu massenmedialen Diskursen entwerfen, wird erst im Rahmen der *frame*-Analyse ersichtlich werden.

Ein ebenfalls bereits kurz erwähntes überraschendes Moment bietet schließlich das Ergebnis für das Thema ‚Feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von MigrantInnen in Deutschland/den Niederlanden‘: In deutschen Zeitschriften sind feministische Bestrebungen von MigrantInnen in Deutschland in Bezug auf das Thema Islam nicht ein einziges Mal als zentraler Topos eines Artikels benannt, in niederländischen Zeitschriften dagegen befassen sich 15 Prozent aller Artikel mit ‚feministischen Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von Migrantinnen in den Niederlanden‘. Dies bedeutet zunächst, dass feministische Migrantinnen in Deutschland in Bezug auf das Thema Islam in feministischen Zeitschriften keine wahrnehmbare Stimme haben, in den Niederlanden aber insbesondere in den 2000er Jahren (fast 80 Prozent der Artikel zu diesem Thema erschienen in den 2000er Jahren) im gleichen thematischen Kontext stark selbst präsent oder vermittelt repräsentiert sind.

Ein Blick auf die einzelnen deutschen und niederländischen Zeitschriften soll im folgenden Abschnitt zunächst zeigen, ob die genannten Differenzen tatsächlich länderspezifisch sind oder ob in den Ergebnissen nicht vielmehr Unterschiede zwischen verschiedenen Zeitschriften zum Tragen kommen.

Durch die Grafik zu den *Themennennungen in den einzelnen deutschen Zeitschriften*<sup>507</sup> offenbaren sich – wie auch im Fall der Nennung geografischer Orte – sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen deutschen Zeitschriften: Die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* befassen sich hauptsächlich mit den Themen ‚Selbst- und Fremdbilder‘ (54 Prozent), ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ (38 Prozent), ‚Integration‘ etc. (25 Prozent), ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ (21 Prozent), ‚Familie/Jugend/Sexualität‘ (17 Prozent) sowie ‚säkularen‘ und ‚islamischen/islamistischen feministischen Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern‘ und ‚Religion‘ (jeweils 18 Prozent). Interessant ist, dass der

---

<sup>507</sup> Siehe Abb. AH13 im Anhang zu diesem Kapitel.

Themenbereich ‚Ökonomie‘ allein in wenigen Artikeln der *beiträge* an zentrale Stelle gesetzt wird – die anderen beiden Zeitschriften schenken diesem Bereich im Kontext des Themas Islam keine Beachtung. Im Unterschied dazu fokussiert die *Emma* sehr stark auf ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ (56 Prozent), ebenfalls auf ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ (45 Prozent) sowie zu geringeren Anteilen auf ‚Recht‘ und ‚Kopftuch/Schleier‘ (jeweils 20 Prozent) und ‚Krieg/politische Gewalt‘ (16 Prozent). Deutlicher noch als die *beiträge* befasst sich die *Feministische Studien* in erster Linie mit dem Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ (69 Prozent), danach folgen mit großem Abstand die Themen ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ (25 Prozent), ‚islamische/islamistische feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern‘ (19 Prozent) sowie ‚Religion‘, ‚Multikulturalismus etc.‘, ‚Integration etc.‘, ‚Kopftuch/Schleier‘, ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ und ‚säkulare feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern‘ mit jeweils 13 Prozent.

Gemeinsame Schwerpunkte<sup>508</sup> sind für alle drei Medien – wie auch bereits die Übersicht über die Themennennungen in deutschen und niederländischen Zeitschriften zeigte – das Engagement für die Themen ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ – in der *Emma* sind jedoch beide Themen zu deutlich höheren Anteilen vertreten als in den beiden verbleibenden Zeitschriften. Eine weitere Gemeinsamkeit wurde bereits genannt: das völlige Fehlen des Themas ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von Migrantinnen in Deutschland bzw. den Niederlanden‘ im Kontext des Schreibens über den Islam. Darüber hinaus jedoch sind Gemeinsamkeiten jeweils nur für wechselnde ‚Zweiergruppen‘ zu finden: So sind beispielsweise die Themen ‚Religion‘, ‚Integration etc.‘ sowie verschiedene Unterthemen des Bereichs ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ (‚Selbst- und Fremdbilder‘, ‚säkulare‘ sowie ‚islamische/islamistische feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern‘) sowohl für die *beiträge* als auch für *Feministische Studien* von Bedeutung, kaum jedoch für die Zeitschrift *Emma*. Dies scheinen also Themen zu sein, auf die eher wissenschaftliche Zeitschriften fokussieren. Vor dem Hintergrund des Selbstverständnisses der *Emma* erscheint dies interessant, ist sie doch diejenige der drei untersuchten deutschen Zeitschriften, die sich am stärksten auf die Frauenbewegung als ihren Entstehungskontext

<sup>508</sup> Als ‚gemeinsamer Schwerpunkt‘ wird hier und im Folgenden ein Thema bezeichnet, das in allen Zeitschriften, die in diesem Kontext benannt sind, in jeweils mindestens 10 Prozent der Artikel an zentraler Stelle steht.

und ihren inhaltlichen Bezugspunkt beruft. Weicht die Zeitschrift *Emma* also in Bezug auf das Thema Islam zugunsten der Berichterstattung über ‚Fundamentalismus‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ von ihrem ‚eigentlichen‘ – feministischen – Commitment ab, oder bezeichnet sie genau diese Schwerpunktsetzungen als feministisch? Dies wird sich im Rahmen der *frame*-Analyse klären.

Die Zeitschriften *Emma* und *Feministische Studien* verbindet dagegen lediglich ihr Engagement für das Thema ‚Kopftuch/Schleier‘, die Zeitschriften *beiträge zur feministischen theorie und praxis* und *Emma* weisen keine relevanten Gemeinsamkeiten auf.

Die in vorigen Abschnitt heraus gearbeiteten Spezifiken des Umgangs mit dem Thema Islam in deutschen Zeitschriften basiert also zu einem bedeutenden Anteil auf der thematischen Ausrichtung der Zeitschrift *Emma*; sowohl die *beiträge* als auch *Feministische Studien* weichen dagegen in verschiedener Hinsicht von diesen Spezifiken ab.

Bevor im nächsten Abschnitt der Frage nach eventuellen Spezifika wissenschaftlicher und/oder journalistischer Zeitschriften nachgegangen werden wird, soll ein Blick auf die *niederländischen Zeitschriften im Einzelnen*<sup>509</sup> eine weitere Überprüfung der bisher als länderspezifisch bezeichneten Themensetzungen ermöglichen.

Für die Zeitschrift *Lover* sind im Umgang mit dem Thema Islam insbesondere und stärker als für die anderen beiden Zeitschriften verschiedene Unterthemen des Bereiches ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ von Bedeutung: 56 Prozent aller Artikel befassen sich mit ‚Selbst- und Fremdbildern‘, jeweils 24 Prozent mit ‚feministischen Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von MigrantInnen‘ und ‚nicht-migrantischen feministischen Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in den Niederlanden‘ sowie 16 Prozent aller Artikel mit ‚islamischen/islamistischen feministischen Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern‘. Weitere wichtige Themen dieser Zeitschrift sind ‚Integration etc.‘ (28 Prozent), ‚Religion‘ (24 Prozent), ‚Multikulturalismus etc.‘ (20 Prozent) sowie ‚Frauenleben sonstiges‘<sup>510</sup> (12 Prozent). *Opzij* setzt z.T. sehr ähnliche Schwerpunkte (‚Religion‘ 26 Prozent, ‚Integration etc.‘ 21 Prozent, ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von Migrantinnen in den Niederlanden‘ 16 Prozent), von größter Bedeutung ist für diese Zeitschrift jedoch – wie auch für die deutsche *Emma* – das Thema ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ (41 Prozent). Auch das Interesse für die Bereiche ‚Recht‘ (20 Prozent), ‚Kopftuch/Schleier‘ (20 Prozent) und ‚Fundamentalis-

<sup>509</sup> Siehe Abb. AH14 im Anhang zu diesem Kapitel.

<sup>510</sup> Bei den Artikeln, die unter ‚Frauenleben sonstiges‘ codiert wurden, handelt es sich meist um biografische Berichte über einzelne Frauen oder Interviews mit ihnen.

mus/Islamismus‘ (12 Prozent) teilt *Opzij* mit der *Emma*; der letztgenannte Bereich ist jedoch im Gegensatz zur *Emma* in *Opzij* anteilig deutlich schwächer vertreten. Auch ‚Selbst- und Fremdbilder‘ sind für *Opzij* in Bezug auf das Thema Islam relevant, allerdings in sehr deutlich schwächerem Maße als für die wissenschaftlichen Zeitschriften beider Länder sowie *Lover*. Die *TvV/TvGS* schließlich befasst sich als einzige Zeitschrift in relevantem Maß mit dem Thema ‚Bildung‘ (17 Prozent) – den breitesten Raum jedoch nimmt wie auch bei den anderen wissenschaftlichen Zeitschriften die Befassung mit ‚Selbst- und Fremdbildern‘ ein: Sogar 71 Prozent aller in der *TvV/TvGS* erschienenen Artikel zum Thema Islam stellen diese ins thematische Zentrum. Weitere wichtige Themen für diese Zeitschrift sind ebenfalls ‚Religion‘ (33 Prozent), ‚Multikulturalismus etc.‘ sowie ‚Integration etc.‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ (jeweils 17 Prozent) und ‚Frauenleben sonstiges‘ (13 Prozent).

Gemeinsame Schwerpunktsetzungen der niederländischen Zeitschriften sind schnell zu benennen: Die Themen ‚Religion‘ und ‚Integration etc.‘ sind für alle drei Zeitschriften im Umgang mit dem Thema Islam von Bedeutung – wie bereits die Abb. AH12 zeigte, sind die gemeinsamen thematischen Schwerpunkte niederländischer Zeitschriften damit durchgängig andere als diejenigen deutscher Zeitschriften. Auch ‚Selbst- und Fremdbilder‘ sind für alle drei Zeitschriften – jedoch mit stark voneinander abweichenden Anteilen – wichtig: Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich dieses Thema – wie bereits vermutet – jedoch als eines, das insbesondere für wissenschaftliche Zeitschriften beider Länder genauso wie für die Zeitschrift *Lover* das zentrale Thema im Kontext des Schreibens über den Islam ist. Angesichts des insgesamt hohen Anteils an niederländischen Artikeln zum vorrangig in wissenschaftlichen Kontexten diskutierten Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ wurde in einem der vorigen Abschnitte die Vermutung geäußert, dieser sei entweder dem sehr starken Interesse der *TvV/TvGS* oder aber dem zusätzlichen Interesse einer niederländischen journalistischen Zeitschrift für dieses Thema zuzuschreiben. Der Blick auf die Abbildung AH14 zeigt: Beides ist der Fall.

Ebenfalls auffällig sind die Unterschiede: Neben den bereits erwähnten Differenzen in Bezug auf ‚Selbst- und Fremdbilder‘ springt die von den anderen Zeitschriften abweichende Fokussierung von *Opzij* auf die Themen ‚Recht‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ ins Auge. Beide Themen scheinen sich in Bezug auf den Islam für journalistische Zeitschriften (zumindest für *Emma* und *Opzij*) als Kristallisationspunkte der Berichterstattung anzubieten.



Schwierig zu fassen bleibt die Zeitschrift *Lover*: Sie wird in dieser Arbeit aufgrund ihres Selbstverständnisses, der durchschnittlichen Artikellänge und des Bildanteils als journalistische Zeitschrift gefasst, in Bezug auf die thematische Schwerpunktsetzung *Lovers* sind jedoch deutliche Unterschiede zur zweiten niederländischen journalistischen Zeitschrift *Opzij* festzustellen. Thematische Gemeinsamkeiten ergeben sich vielmehr mit der wissenschaftlichen *TvV/TvGS* – aber auch diese sind für die einzelnen Themenbereiche nicht konsistent. Anscheinend wird in der Wahl der thematischen Schwerpunkte die Selbstverortung *Lovers* als zwischen Wissenschaft und Journalismus angesiedelte *Tijdschrift over Cultuur, Feminisme en Wetenschap* wirksam.

### 2.3.3 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften

Die beigegefügte Grafik zu den Themennennungen wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften<sup>511</sup> bestätigt und verdeutlicht größtenteils die bisher geäußerten Vermutungen: Das sehr eindeutig bestimmende Thema wissenschaftlicher Zeitschriften im Kontext des Themas Islam sind ‚Selbst- und Fremdbilder‘ – sie stehen in 64 Prozent aller wissenschaftlichen Artikel an zentraler Stelle (zu 11 Prozent in journalistischen Zeitschriften). ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ ist dagegen ein Thema, das journalistische Zeitschriften in ihrem Umgang mit dem Thema Islam bestimmt (47 Prozent aller Artikel zu 17 Prozent in wissenschaftlichen Zeitschriften). ‚Fundamentalismus/Islamismus‘, ‚Kopftuch/Schleier‘, ‚Recht‘, ‚Integration etc.‘, ‚Religion‘, ‚Krieg/politische Gewalt‘ und ‚Familie/Jugend/Sexualität‘ sind weitere wichtige Themen für journalistische Zeitschriften. Dies verweist auf eine im Vergleich zu wissenschaftlichen Zeitschriften stärkere Orientierung journalistischer Zeitschriften an massenmedialen Islamdiskursen.

Wissenschaftliche Zeitschriften fokussieren neben ‚Selbst- und Fremdbildern‘ sowie ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ vorrangig ebenfalls ‚Fundamentalismus/Islamismus‘, ‚Integration etc.‘ und ‚Religion‘ und beziehen sich außerdem noch auf die in journalistischen Zeitschriften nur schwach vertretenen Bereiche ‚Bildung‘ sowie ‚islamische/islamistische feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in muslimischen Ländern‘. Die Bereiche, die jeweils thematische Schwerpunkte darstellen, sind also zum Teil deckungsgleich: Ihre jeweilige quantitative Bedeutung für die Diskurse wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften (d.h. die Anteile an Artikeln,

<sup>511</sup> Siehe Abb. AH15 im Anhang zu diesem Kapitel.

in denen sie an zentraler Stelle stehen) unterscheidet sich jedoch deutlich. Zudem zeichnen sich journalistische Zeitschriften durch eine größere Anzahl an thematischen Schwerpunkten aus – die Debatten um den Islam in journalistischen Zeitschriften scheinen also mit vielfältigeren thematischen Bezugspunkten geführt zu werden als diejenigen in wissenschaftlichen Zeitschriften.

Ein Blick auf die Themennennungen in den einzelnen wissenschaftlichen Zeitschriften<sup>512</sup> erbringt keine neuen Erkenntnisse: Die – immerhin vorhandenen – gemeinsamen Themen aller drei Zeitschriften sind neben ‚Selbst- und Fremdbildern‘, ‚Religion‘, ‚Integration etc.‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘. Darüber hinaus sind jedoch auch deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Zeitschriften erkennbar.

Der Vergleich journalistischer Zeitschriften im Einzelnen<sup>513</sup> ergibt ein einfacher zu deutendes Bild: Gemeinsame Themen aller drei Zeitschriften sind nicht zu verzeichnen, d.h. kein Thema ist in den drei Zeitschriften für mehr als 10 Prozent der Artikel bestimmend; die Anteile, mit denen die Themen in den verschiedenen Zeitschriften behandelt werden, unterscheiden sich z.T. beträchtlich voneinander. Dagegen zeigen sich zwischen *Emma* und *Opzij* Übereinstimmungen sowohl in der thematischen Schwerpunktsetzung als auch in der Nicht-Erwähnung von Themen. Dies verstärkt wiederum die Vermutung, dass die Zeitschrift *Lover* in Bezug auf die im Umgang mit dem Islam gewählten Themen(bereiche) eine Sonderrolle innerhalb der hier analysierten journalistischen Zeitschriften einnimmt. Hinsichtlich der gewählten Schwerpunktsetzungen scheinen *Emma* und *Opzij* deutlich stärker als *Lover* an massenmediale Islamdiskurse anzuschließen.

#### 2.3.4 Zusammenfassung und Fazit

Die Analyse der thematischen Orientierungen der Artikel zum Thema Islam in deutschen, niederländischen, wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften zeigt, dass in den einzelnen Zeitschriftengruppierungen sowie in einzelnen Zeitschriften bestimmte Schwerpunktsetzungen zu verzeichnen sind. So lassen sich Themen herauskristallisieren, die vorrangig in niederländischen (insbesondere ‚Selbst- und Fremdbilder‘,

---

<sup>512</sup> Siehe Abb. AH16 im Anhang zu diesem Kapitel.

<sup>513</sup> Siehe Abb. AH17 im Anhang zu diesem Kapitel.

aber auch ‚Religion‘, ‚Integration etc.‘), vorrangig in deutschen (‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘, ‚Fundamentalismus/Islamismus‘), vorrangig in wissenschaftlichen (insbesondere ebenfalls ‚Selbst- und Fremdbilder‘, aber auch ‚Fundamentalismus/Islamismus‘) sowie vorrangig in journalistischen (ebenfalls insbesondere ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ und ‚Fundamentalismus/Islamismus‘) vertreten sind. Die jeweiligen Themen werden jedoch zu kleineren Anteilen meist auch in den übrigen Zeitschriftengruppierungen behandelt.

Anders als in Bezug auf die geografische Verortung des Themas Islam ist die Frage nach dem Zusammenspiel mit diskursiven Kontexten und massenmedialen Islamdiskursen in Bezug auf die thematische Ausgestaltung feministischer Islamdiskurse nicht leicht zu beantworten: Für die geografische Verortung des Themas Islam erwiesen sich sowohl deutsche als auch niederländische feministische Zeitschriften als weitgehend an ‚nationalen‘ Spezifiken bezüglich der migrations- und integrationspolitischen Kontexte sowie bezüglich massenmedialer Diskurse orientiert. Für deutsche feministische Zeitschriften scheint dies auch für die thematische Ausgestaltung von Islamdiskursen zu gelten: Sie fokussieren hauptsächlich auf die Themen ‚Fundamentalismus‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ sowie weitere konfliktbehaftete Themen wie ‚Kopftuch‘ und ‚Recht‘. In Zusammenschau mit der geografischen ‚Außenorientierung‘ deutscher feministischer Zeitschriften lässt sich feststellen, dass diese mit massenmedialen Debatten einher zu gehen scheinen und den Islam als ‚fernes‘, konfliktbehaftetes und insbesondere für Frauen bedrohliches Phänomen entwerfen. Die *frame*-Analyse wird zum einen zeigen müssen, wie weitgehend die Anschlüsse des feministischen an massenmediale Islamdiskurse tatsächlich sind, und sich zum anderen mit der Frage befassen, ob die so ausgestaltete Konstruktion des Islam einzig und allein der Emma zuzuschreiben ist oder ob (und inwiefern) deutsche wissenschaftliche Zeitschriften daran teilhaben.

Auffällig ist, dass die Themen, die für deutsche Zeitschriften von größter Bedeutung sind, denjenigen entsprechen, die auch in journalistischen Zeitschriften anteilig am stärksten vertreten sind (‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ sowie ‚Fundamentalismus/Islamismus‘). Dies ist sicherlich dem bereits erwähnten hohen Anteil an Artikeln der Zeitschrift *Emma* am Gesamtkorpus zuzuschreiben. Die Ergebnisse der Analyse niederländischer und wissenschaftlicher Zeitschriften weisen jedoch ebenfalls Übereinstimmungen auf: Für beide Gruppierungen steht das Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ an erster Stelle; die weiteren zentralen Themen unterscheiden sich allerdings. Dies ist

aufgrund des ebenfalls hohen Anteils an Artikeln der journalistischen Zeitschrift *Opzij* am niederländischen Gesamtkorpus überraschend. Orientiert sich diese evtl. stärker an wissenschaftlichen Debatten als dies für die deutsche *Emma* der Fall ist? Oder kommt für die Ähnlichkeit niederländischer und wissenschaftlicher Themensetzungen die Nähe der Zeitschrift *Lover* zur anderen wissenschaftlichen Zeitschrift der Niederlande (*TvV/TvGS*) zum Tragen? Diese Fragen können ebenfalls im Zuge der *frame*-Analyse weiter verfolgt werden.

Interessant ist darüber hinaus, dass Themen (z.B. ‚Multikulturalismus etc.‘, ‚Integration etc.‘, ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von Migrantinnen in Deutschland oder den Niederlanden‘), die verstärkt auf eine Selbstreflexion des eigenen Handlungskontextes (die jeweils eigene oder ‚Heimatgesellschaft‘ der Zeitschriften) verweisen, in niederländischen Zeitschriften durchgängig stärker vertreten sind als in deutschen Zeitschriften. Diese Feststellung korrespondiert mit der starken Konzentration niederländischer feministischer Zeitschriften auf die Niederlande: Die Auswertung der Nennung geografischer Orte hatte ergeben, dass niederländische Zeitschriften das Thema Islam stärker als deutsche Zeitschriften innerhalb der eigenen Gesellschaft verorten und weniger mit beispielhaften Berichten aus anderen, muslimischen Ländern arbeiten. Die Zusammenschau von geografischen und thematischen Kategorien ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

Für niederländische Zeitschriften lässt sich ebenfalls feststellen, dass das Thema ‚Religion‘ im Schreiben über den Islam im Vergleich zu deutschen Zeitschriften deutlich stärker repräsentiert ist (mit 27 Prozent zu 6 Prozent in deutschen Zeitschriften). Deutsche feministische Zeitschriften dagegen beziehen sich wesentlich stärker auf den Bereich ‚Politik‘ – insbesondere auf das Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ (Politik insgesamt: 62 Prozent in deutschen zu 42 Prozent in niederländischen Zeitschriften; Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ 42 Prozent zu 10 Prozent). Dies verweist auf eine unterschiedliche Wahrnehmung des Islam: In niederländischen Zeitschriften wird der Islam offensichtlich in deutlich stärkerem Maße als Religion wahrgenommen, mit religiösen Begriffen belegt und über religiöse Kontexte diskutiert als dies in deutschen feministischen Zeitschriften der Fall ist. Deutsche Zeitschriften dagegen scheinen den Islam stärker als politisches Phänomen, über politische Begriffe und Kontexte zu erfassen. Der deutlich höhere Anteil an deutschen als an niederländischen Artikeln, die das Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ zentral stellen, könnte darauf verweisen, dass der Islam in deutschen feministischen Debatten stärker in seiner radikalisierten, ideolo-

gisierten Form wahrgenommen wird, in niederländischen Debatten dagegen Fundamentalismus und Islamismus weniger bedeutende Unterpunkte eines vielfältigeren Islambildes sind.

Für deutsche Zeitschriften könnte dies wiederum auf eine Orientierung an massenmedialen Auseinandersetzungen verweisen: Diese ranken sich, wie am Beispiel der so genannten ‚Kopftuch-Debatten‘ oder der Konflikte um die Einführung islamischen Religionsunterrichtes gut ersichtlich, überwiegend um den Islam als ‚politisierte Religion‘, um islamischen Fundamentalismus und die ‚Gewaltförmigkeit‘ des Islam. Hintergrund dieser massenmedialen und politischen Auseinandersetzungen ist auch in Deutschland immer wieder die Frage nach dem politischen ‚Ort‘ des Islam und von MuslimInnen innerhalb des politischen Systems und nach dem ‚deutschen Selbstverständnis‘. Der Islam wird in deutschen massenmedialen – und so offensichtlich auch in feministischen – Diskursen eher als politisches bzw. politisiertes Phänomen wahrgenommen. Die stärkere Präsenz des Islam als religiöses Phänomen in niederländischen feministischen Zeitschriften könnte dagegen auf ein Zusammenspiel feministischer Diskurse mit dem Verhältnis von Staat und Religion in den Niederlanden hinweisen: Im Zuge des ländervergleichenden Blicks auf migrations- und integrationspolitische Kontexte konnte im Verlauf der vorliegenden Arbeit herausgestellt werden, dass der Islam in den Niederlanden eine weiter gehende Institutionalisierung als Minderheitenreligion erfuhr und im Alltagsleben stärker präsent ist als dies in Deutschland der Fall ist.

Ein letzter interessanter Punkt ist die Tatsache, dass der Themenbereich ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten von Migrantinnen in Deutschland/den Niederlanden‘ von deutschen feministischen Zeitschriften im Kontext des Themas Islam in keinem Artikel an zentrale Stelle gesetzt wird: Dies bedeutet, dass feministische Migrantinnen in (mehrheits-)deutschen feministischen Zeitschriften in Bezug auf das Thema Islam keine wahrnehmbare Stimme haben, während sie in niederländischen Zeitschriften durchaus mit eigenen Positionen repräsentiert sind bzw. z.T. auch Frauen mit Migrationshintergrund an den Redaktionsteams der hier untersuchten Zeitschriften beteiligt sind. Scheinbar unterliegen deutsche im Vergleich zu niederländischen Zeitschriften im Kontext des Themas Islam stärker einem ‚leitkulturellen‘ Bias. Dies würde bedeuten, dass MigrantInnen in deutschen stärker als in niederländischen feministischen Zeitschriften entsubjektiviert und viktimisiert werden, mehr also als ‚Opfer‘ denn als ‚Expertin‘ repräsentiert werden. In Bezug auf den Umgang der Zeitschriften mit dem Thema Islam wird die *frame*-Analyse weitere Auskunft über die Repräsentation femi-

nistischer Migrantinnen geben können. Die Ergebnisse entsprechen jedoch Erkenntnissen über strukturelle Unterschiede in der sozialen TrägerInnenschicht der Frauenbewegungen und Frauenforschungsinstitutionen in beiden Ländern: In Deutschland sind Migrantinnen in diesen beiden Bereichen von Beginn ihrer jeweiligen Entwicklung an und auch heute noch deutlich schwächer vertreten als in den Niederlanden.<sup>514</sup>

#### 2.4 Themen- und Ländernennungen im Zeitverlauf: Ereignis- und Kontextbezüge ...

Themen und geografische Orte haben zu verschiedenen Zeitpunkten und Phasen unterschiedliche Bedeutung für die Behandlung des Themas Islam in deutschen und niederländischen Zeitschriften. Zum Abschluss des inhaltsanalytischen Teils sollen in diesem Abschnitt Themen- und ‚Länder‘-Konjunkturen nachgezeichnet werden. Wann sind in Bezug auf den Islam welche Themen in feministischen Zeitschriften in Deutschland bzw. den Niederlanden bedeutend geworden? Anhand welcher Länder/Regionen wurde das Thema Islam zu verschiedenen Zeitpunkten, in verschiedenen Phasen angesprochen? Lassen sich ‚Länder-Themen-‘ oder ‚Themen-Themen-Kombinationen‘ feststellen, die häufig miteinander einher gehen? Sind in Bezug darauf wiederum Unterschiede zwischen deutschen und niederländischen bzw. wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften festzustellen?

Die Erhebung von zeitlichen Konjunkturen in Bezug auf die Themen- und Ländernennungen dient hier als Grundlage für die Überprüfung der bisherigen Ergebnisse hinsichtlich der Anschlüsse feministischer an massenmediale Islamdiskurse. Die Erhebung der zeitlichen Themenkonjunkturen erfolgte auch in diesem Abschnitt nicht systematisch; vielmehr wurde einzelnen Themenbereichen und einzelnen Themen-Länder-Zusammenhängen, die sich in den vorherigen Abschnitten als relevant erwiesen, hinsichtlich ihres zeitlichen Auftretens gezielt nachgegangen.<sup>515</sup> Eine systematische Auswertung wäre aufgrund ihrer Datenfülle an dieser Stelle nicht weiterführend.

<sup>514</sup> Siehe zur Präsenz von *zmv-vrouwen* in der niederländischen Frauenbewegung und in den hier untersuchten Zeitschriften Abschnitt V 2.2.2 der vorliegenden Arbeit.

<sup>515</sup> Siehe dazu die zeitlich gegliederte Aufstellung der Artikel des themenfrequenzanalytischen Korpus inklusive ihrer Codierung in Bezug auf Themen- und Ländernennungen im Anhang zu diesem Kapitel (Abb. AH18 bis Abb. AH23). Als Grundgesamtheiten für die Berechnung der in diesem Abschnitt angegebenen Anteile dienten – wenn nicht anders angegeben – jeweils die in einem Zeitabschnitt in deutschen oder niederländischen Zeitschriften insgesamt erschienenen Artikelzahlen: Deutsche Zeitschriften 1977-1989: 21 Artikel; 1990-1999: 75 Artikel; 2000-2005: 80 Artikel; Niederländische Zeitschriften: 14 Artikel; 1990-1999: 31 Artikel; 2000-2005: 67 Artikel.

### 2.4.1 .... in deutschen Zeitschriften

Für deutsche Zeitschriften stand in den *1970er und 1980er Jahren* der Iran an zentraler Stelle im Kontext des Schreibens über den Islam: 30 Prozent aller in dieser Zeitspanne erschienenen deutschen Artikel zum Thema Islam befassen sich mit dem Iran – und zugleich mit dem Thema ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘. Vor allem in der Zeitschrift *Emma*, die sich Ende der 1970er und zu Beginn der 1980er Jahre stark auf den Iran bezieht, in geringerem Maße aber auch in den verbleibenden deutschen Zeitschriften, wird die so genannte Islamische Revolution im Iran vergleichsweise stark und als für muslimische Frauen im Iran außerordentlich bedrohliches Ereignis rezipiert. Auffällig ist, dass der Islam in den 1970er und 1980er Jahren noch nicht in Deutschland verortet wird; die massenmedial vermittelte, so genannte Erste Integrationsdebatte findet also offensichtlich im Kontext des Themas Islam keinen Widerhall in feministischen Zeitschriften. Auch ‚Kopftuch/Schleier‘, ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ sind zu dieser Zeit noch keine relevanten Themen.

In den *1990er Jahren* nahm die Berichterstattung über den Islam in deutschen feministischen Zeitschriften quantitativ stark zu: Nur 12 Prozent aller insgesamt erschienenen deutschen Artikel zum Thema Islam erschienen in den 1970er und 1980er, 43 Prozent jedoch in den 1990er Jahren. Der zeitliche Schwerpunkt liegt dabei Anfang der 1990er Jahre: Insbesondere 1992 und 1995 stieg die Zahl der Artikel jeweils erheblich an.

Ein Blick auf die relevanten Orte und Themen der 1990er Jahre zeigt: Zwischen 1990 und 1995 wurde das Thema Islam hauptsächlich am Beispiel Algeriens, 1995 schließlich vorrangig in Bezug auf Deutschland behandelt. Auch der Iran und die Großregion ‚muslimische Welt‘ sind oft gewählte Bezugspunkte deutscher Zeitschriften in den 1990er Jahren. Die thematische Schwerpunktsetzung in diesen Jahren ist eindeutig: Das Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ steht klar im Vordergrund und bestimmt über 50 Prozent aller in den 1990er Jahren erschienenen deutschen Artikel; begleitende Themen in den entsprechenden Artikeln sind vorrangig ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ und ‚Krieg/Politische Gewalt‘. Um 1995 ging es schließlich am Beispiel Deutschlands um ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ und ‚Gewalt gegen Frauen‘.

In den 1990er Jahren beginnt auch die ‚steile Karriere des Kopftuches‘ als thematischer Kristallisationspunkt in Bezug auf den Islam in deutschen Zeitschriften: Zu Beginn der 1990er Jahre noch vorrangig an den Beispielen Irans und insbesondere Algeriens ver-

handelt, immer verknüpft mit den Themen ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘, wird das Thema ‚Kopftuch/Schleier‘ ab 1997 auch mit Bezug auf den deutschen Kontext relevant. Rezipiert werden damit – das zeigt auch der starke Bezug auf das Thema Recht gegen Ende der 1990er Jahre – die ersten Auseinandersetzungen um das Tragen von Kopftüchern am Arbeitsplatz, die sich gegen Ende der 1990er und insbesondere in den 2000er Jahren zu so genannten ‚Kopftuchdebatte‘ in Deutschland verdichteten.

Anfang der 1990er Jahre sind für deutsche feministische Zeitschriften erste kleinere Hochkonjunkturphasen des Themas Selbst- und Fremdbilder – oft einher gehend mit dem Thema ‚Integration etc.‘ – zu verzeichnen. 1991 bezogen sich entsprechende Artikel hauptsächlich auf die Debatten rund um den von Betty Mahmoody verfassten Roman *Nicht ohne meine Tochter*; 1993 veröffentlichte die *Emma* zudem das Dossier Fundamentalismus, das die LeserInnenschaft in Bezug auf das Thema Islam ähnlich wie das Buch Mahmoodys stark polarisierte. Anhand der Konjunktur des Themas Selbst- und Fremdbilder im Verlauf der 1990er Jahre ist zu sehen, dass im Kontext des Themas Islam die Reflexion über den *Umgang mit Bildern von Fremden* (so der Titel eines Artikels in *beiträge* aus 1996) und damit einhergehend die zunehmende Infragestellung der eigenen feministischen Orientierung eine immer größere Bedeutung vorrangig in den deutschen wissenschaftlichen Zeitschriften erhält. Zusätzlich zu einer an den massenmedialen Islamdiskurs anschließenden Themenkonjunktur werden in deutschen feministischen Zeitschriften im Verlauf der 1990er Jahre auch ‚eigene‘, feministische Themen mit Aufmerksamkeit bedacht.

In den bisherigen *2000er Jahren* hat das Thema Islam weiterhin einen quantitativ hohen Stellenwert für feministische Zeitschriften in Deutschland – der themenfrequenzanalytische Korpus verzeichnet für den Zeitraum zwischen 2000 und 2005 bereits ebenso viele Artikel, in denen das Thema Islam an zentraler Stelle steht, wie für den Zeitraum der gesamten 1990er Jahre.

Algerien, Iran und Afghanistan sind auch weiterhin die zentralen muslimischen Länder, anhand derer das Thema Islam in deutschen feministischen Zeitschriften behandelt wird; deutlich mehr Raum als zuvor nimmt jedoch in den 2000er Jahren der Bezug auf Deutschland ein: Während sich die Artikel mit Bezug auf die erstgenannten Länder weiterhin vorrangig an den Themen ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ und – insbesondere im Fall Algeriens – ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ orientieren, befasst sich fast die Hälfte der Artikel mit dem Fokus auf Deutschland mit den Themen ‚Kopf-



tuch/Schleier‘ und ‚Recht‘. Die Themen-Länder-Kombination ‚Deutschland – Kopftuch/Schleier – Recht‘ hat damit in den 2000er Jahren im Vergleich zu den 1990er Jahren noch einmal deutlich an Gewicht gewonnen. Darin spiegeln sich die Anfang der 2000er Jahre in Deutschland weiterhin vehement geführten Debatten um Kopftuchverbote in verschiedenen Bundesländern. 2004, nachdem im Herbst 2003 das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes zu den Kopftuchverboten erging, ist die Artikelzahl zum Thema Kopftuch/Schleier entsprechend am höchsten

Zunehmend und insbesondere 2003 intensivieren sich im Kontext des Themas Islam und in Bezug auf Deutschland auch die Diskussionen um ‚Integration etc.‘ in feministischen Zeitschriften. Die Zahl der entsprechenden Artikel ist jedoch weiterhin im Vergleich zu den ‚außenorientierteren‘ Themen klein: Den größten Raum nehmen auch in den 2000er Jahren in deutschen feministischen Zeitschriften die Themen ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ und ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ ein, die vorrangig anhand des Bezuges auf die auch bisher am häufigsten erwähnten Länder (Algerien, Iran, Afghanistan, zudem in den 2000er Jahren zusätzlich Nigeria) behandelt werden und weiterhin häufig miteinander einher gehen. Die Konjunktur des Themas ‚Krieg/politische Gewalt‘ verweist schließlich wie auch bereits in den 1990er Jahren recht deutlich auf die in diesen Ländern rezipierten, meist konflikthaften Ereignisse. In den 1990er Jahren bezogen sich die entsprechenden Artikel größtenteils auf Algerien. In den 2000er Jahren ist dagegen örtlich kein einzelner Schwerpunkt auszumachen (die Artikel beziehen sich auf Algerien, Afghanistan und die Großregion ‚Muslimische Welt‘), allerdings findet sich der überwiegende Teil der Artikel zum Thema ‚Krieg/Politische Gewalt‘ 2002. Dies verweist auf die Rezeption der Anschläge des 11.9.2001 und des folgenden Krieges in Afghanistan. Insgesamt jedoch werden die Anschläge des 11.9.2001 sowie insbesondere der ab 2003 geführte Irak-Krieg in deutschen feministischen Zeitschriften deutlich schwächer repräsentiert, als dies vor dem Hintergrund massenmedialer Debatten zu erwarten gewesen wäre.

Auffällig ist, dass ‚Selbst- und Fremdbilder‘ aus dem Themenbereich ‚feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ über den gesamten Erscheinungsraum feministischer Zeitschriften in Deutschland als einziges Thema zeitlich durchgängig von Relevanz ist: Alle anderen ‚Feminismen‘ erhalten im Rahmen des Schreibens über das Thema Islam sehr wenig Raum.

### 2.4.2 ... in niederländischen Zeitschriften

Auch für niederländische Zeitschriften ist in den 1970er und 1980er Jahren das Thema ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ im Umgang mit dem Islam bestimmend; anders jedoch als in deutschen Zeitschriften sind die vorrangigen geografischen Bezugspunkte Ägypten, Marokko, die Großregion ‚muslimische Welt‘ und die Niederlande. Dem Iran dagegen – und damit auch der so genannten Islamischen Revolution 1979 – wird in niederländischen Zeitschriften kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Auffällig ist, dass sich ein relevanter Teil der Artikel in dieser frühen zeitlichen Phase (insbesondere zwischen 1987 und 1989) bereits auf die Niederlande bezieht. Wiederkehrendes Thema in Bezug auf den Islam und die Niederlande ist der Bereich Integration(-spolitik) und Migration(-spolitik): Daraus lässt sich schließen, dass MuslimInnen bereits zu dieser Zeit aus feministischer Perspektive als in der niederländischen Gesellschaft präsenste MigrantInnen wahrgenommen und thematisiert wurden. Dies korrespondiert durchaus mit massenmedialen Debatten bzw. Entwicklungen der ausgehenden 1980er Jahre: Bereits seit dem Beginn der 1980er Jahre wurde eine explizite Minderheitenpolitik verfolgt, die sich schon gegen Ende der 1980er erster Kritik gegenüber sah: Herman Vuijsje hatte bereits 1986 mit seinem Buch *Vermoorde Onschuld – Etnisch verschil als hollands taboe*<sup>516</sup> das Nachdenken über die niederländische Minderheitenpolitik angeregt; Ende der 1980er Jahre wurden im Zuge der Veröffentlichung des Berichtes des *Wetenschappelijke Raad voor de Regeringsbeleid (WRR)* mit dem Titel *Allochthonenbeleid* deutliche Anzeichen einer grundlegenden Kritik an dieser Politik ersichtlich. Zur Erinnerung: In dieser Phase wurde das Thema Islam von deutschen feministischen Zeitschriften ausschließlich außerhalb Deutschlands verortet. Wie auch in den deutschen Zeitschriften ist gegen Ende der 1980er Jahre eine vergleichsweise geringe Artikeldichte zu verzeichnen.

Erstaunlich ist, dass sich die Ereignisse rund um die Fatwa gegen Salman Rushdie (1989), die in den Niederlanden auf politischer und massenmedialer Ebene in den Niederlanden großen Aufruhr erzeugten, nicht direkt thematisch oder zumindest indirekt in einem quantitativen Anstieg der Artikelzahlen zum Thema Islam niederschlugen. Ganz im Gegenteil sind ab 1989 nur sehr wenige Artikel zu Thema Islam in niederländischen

---

<sup>516</sup> ‚Ermordete Unschuld – Etnische Differenz als holländisches Tabu‘ (Übers. D.M.).

feministischen Zeitschriften zu verzeichnen. Dies scheint einmal mehr auf die geringe Konfliktorientierung des niederländischen feministischen Islamdiskurses hinzuweisen.

In den *1990er Jahren* sind – ganz im Gegensatz zu deutschen Zeitschriften – der Iran und Algerien weiterhin nahezu ohne Bedeutung. Der Bezug auf die Niederlande ist bestimmend, außerhalb dessen sind keine geografischen Schwerpunkte auszumachen: Ägypten, Algerien, Marokko und die Großregion ‚muslimische Welt‘ werden genannt, sind aber nicht sehr stark vertreten.

Genauso wie in deutschen feministischen Zeitschriften wird das Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ auch in niederländischen Zeitschriften in den 1990er Jahren relevant, nachdem ihm in den 1970er und 1980er Jahren noch keine Bedeutung beigemessen wurde. Interessant ist jedoch, dass das Thema während der gesamten 1990er Jahre nicht wie in Deutschland mit Bezug auf ein bestimmtes Land (in deutschen feministischen Zeitschriften: Algerien), sondern mit sehr unterschiedlichen geografischen Bezügen angesprochen wird. Wird zudem noch berücksichtigt, dass das Thema ‚Krieg/politische Gewalt‘ auch in den 1990er Jahren in niederländischen feministischen Zeitschriften gar keine zentrale Erwähnung findet, so bestätigt sich wiederum die Annahme einer randständigen Bedeutung von Konflikten in Bezug auf das Thema Islam.

‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ wird in niederländischen Zeitschriften zwar ebenfalls zum relevanten Thema der 1990er Jahre, hat aber einen vergleichsweise geringeren Stellenwert als in deutschen feministischen Zeitschriften. Vor allem fällt im Ländervergleich eines auf: Das Thema ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ geht in niederländischen Zeitschriften nur in ganz geringem Maße mit dem Thema ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ einher. Beide Themen (‚Fundamentalismus/Islamismus‘ und ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘) werden also zwar in den 1990er Jahren relevante Bezugspunkte für den Umgang mit dem Thema Islam in niederländischen feministischen Zeitschriften – sie werden aber bis auf eine Ausnahme weder miteinander noch schwerpunktmäßig mit bestimmten Ländern in Verbindung gebracht.

Gegen Ende der 1990er Jahre (1996-1998) ist eine quantitative Konzentration der Debatten um das Thema Islam in niederländischen feministischen Zeitschriften zu verzeichnen: Die Artikel dieser Phase beziehen sich überwiegend auf die Niederlande, begleitende Themen sind hauptsächlich ‚Selbst- und Fremdbilder‘ sowie ‚Integration (-spolitik)‘ und ‚Multikulturalismus‘. Ab 1997 wird das Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ sogar ausschließlich mit Bezug auf die Niederlande behandelt.

Auffällig sind im Vergleich mit den Themenkonjunkturen in deutschen feministischen Zeitschriften jedoch auch thematische und zeitliche ‚Lücken‘. Das Thema Islam wird in feministischen Zeitschriften in den Niederlanden 1992 gar nicht und zwischen 1993 und 1996 auffällig selten (lediglich in drei Artikeln von 31 Artikeln insgesamt in den 1990er Jahren) mit Bezug auf die Niederlande erwähnt. Dies deutet zum einen darauf hin, dass der Golfkrieg 1991 und dessen Nachwirkungen für niederländische feministische Zeitschriften im Kontext des Themas Islam anders als im massenmedialen niederländischen Islamdiskurs nicht von Bedeutung waren. Zum anderen verweist dies jedoch darauf, dass die bereits erwähnte so genannte *minderhedendebat* von niederländischen feministischen Zeitschriften erstaunlicherweise offensichtlich ebenfalls nicht mit dem Islam in Verbindung gebracht wurde.

Auch themenübergreifend ist den *2000er Jahren* eine deutliche Intensivierung der Debatten über den Islam erkennbar. Ca. 60 Prozent aller in den untersuchten niederländischen feministischen Zeitschriften veröffentlichten Artikel zum Thema Islam sind in den 2000er Jahren erschienen – im Vergleich dazu: 28 Prozent aller Artikel erschienen in den 1990er Jahren. Der zeitliche Schwerpunkt liegt dabei zwischen 2003 und 2005.

Hervorstechend ist der anteilig nochmals erstarkte Bezug von in den 2000er Jahren erschienenen Artikeln zum Thema Islam auf die Niederlande (82 Prozent); andere, muslimische Länder haben weiterhin nur eine sehr untergeordnete Bedeutung. Der zeitliche Schwerpunkt liegt dabei 2003 und 2004. Begleitende Themen sind vorrangig ‚Selbst- und Fremdbilder‘, relevant sind aber darüber hinaus auch die Themen ‚Integration (-spolitik)/Migration(spolitik)‘, ‚Religion‘, ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘, ‚migrantische‘ sowie ‚nicht-migrantische feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten in den Niederlanden‘ sowie ‚Kopftuch/Schleier‘ und ‚Multikulturalismus‘. ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ und ‚Krieg/politische Gewalt‘ dagegen sind für niederländische feministische Zeitschriften ganz im Gegensatz zu deutschen Zeitschriften nahezu bedeutungslos. Angesichts der weltpolitisch bedeutsamen, zahlreichen Ereignisse in Bezug auf den Islam in den 2000er Jahren ist dies überraschend, bestätigt jedoch die bisher gewonnenen Erkenntnisse.

Aus dem stark überwiegenden Niederlande-Bezug und den genannten Begleitthemen der Artikel zum Thema Islam lässt sich ablesen, dass die Debatten in niederländischen feministischen Zeitschriften insbesondere in den 2000er Jahren eine deutlich andere Richtung als diejenigen in deutschen feministischen Zeitschriften eingeschlagen haben: Islam wird hier weniger als weltpolitisch relevantes und außerhalb der Niederlande zu

verortendes Thema als vielmehr innen- bzw. integrationspolitische Angelegenheit diskutiert. Dies ist in schwächerem Maße zwar auch für deutsche Zeitschriften zutreffend, auffällig ist aber insbesondere die länderspezifische Differenz in Bezug auf zwei Themen: Zum einen wird Islam in den untersuchten niederländischen Zeitschriften stärker als Religion diskutiert, zum anderen wird ein deutlicher Zusammenhang zu – migrantischen und mehrheitsgesellschaftlichen – feministischen Orientierungen hergestellt. Zusammen mit der großen Bedeutung, die das Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ in den 2000er Jahren gewinnt, verweist dies darauf, dass die Auseinandersetzung mit dem Islam aus feministischer Perspektive in den Niederlanden viel stärker als in Deutschland zu einer Reflexion und Diskussion niederländischer Selbstverständnisse führt. Über die Themen ‚Integration(-spolitik)‘, ‚Multikulturalismus‘ und ‚Religion‘ scheint das Selbstverständnis der niederländischen (Einwanderungs-)Gesellschaft und die Positionierung muslimischer MigrantInnen bedeutsam zu werden; über die – in deutschen feministischen Zeitschriften nur schwach repräsentierten – Themen ‚migrantische‘ und ‚nicht-migrantische feministische Bewegungen und Selbstverständigungsdebatten‘ deutet sich eine Reflexion der eigenen feministischen Orientierungen und Handlungskontexte an. Dies deutet an, dass der feministische Islamdiskurs in niederländischen Zeitschriften in den 2000er Jahren die grundsätzlichen Themenfelder mit dem massenmedialen Diskurs teilt: Dieser ist in den Niederlanden im gesamten Verlauf der 2000er Jahre durch intensive kritische Debatten bezüglich der ‚Vereinbarkeit‘ des Islam mit so genannten ‚niederländischen Werten‘ und damit zusammenhängend bezüglich des ‚Scheiterns des multikulturellen Zusammenlebens‘ geprägt und konstruiert den Islam vorrangig als ‚kulturell differentes Anderes‘. Davon zeugen u.a. Debatten rund um die Aufsehen erregenden Äußerungen Paul Scheffers, Paul Schnabels und des Imams El Moumni, um den Aufstieg der islamkritischen PolitikerInnen Pim Fortuyn und Ayaan Hirsi Ali und natürlich um den Mord an dem islamkritischen Regisseur Theo van Gogh. Zentrales Thema im Hintergrund ist in den 2000er Jahren immer wieder das Selbstverständnis der niederländischen Gesellschaft. Auch der niederländische feministische Islamdiskurs rankt sich in dieser zeitlichen Phase herausragend um das Thema ‚Selbst- und Fremdbilder‘ – inwiefern jedoch massenmediale und feministische Islamdiskurse hinsichtlich dieser Reflexionsbewegungen tatsächlich in die selbe Richtung weisen, kann erst die *frame*-Analyse zeigen, die sich mit der argumentativen Ausgestaltung feministischer Islamdiskurse befasst.

### 2.5 Geteilte Orte – geteilte Themen: Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden vor dem Hintergrund ihrer massenmedialen Pendants

Bereits im Zuge der Darstellung der diskursiven Hintergründe wurde eines deutlich, was sich nun durch die inhaltliche Analyse bestätigt: Es scheint ein zentrales Merkmal von Debatten um das Thema Islam zu sein, dass sehr viele verschiedene Themen anhand von Verweisen auf verschiedene Länder und Regionen innerhalb eines Artikels gleichzeitig verhandelt und – z.T. auch recht sprunghaft – miteinander in Beziehung gesetzt werden. Im Hinblick auf diese Debattenstruktur stellte es sich daher für die vorliegende Auswertung als sinnvoll heraus, lediglich diejenigen Länder- und Themennennungen zu erfassen, die mindestens  $\frac{1}{3}$  der Satzmenge eines Artikels bestimmen. Dadurch konnte zwischen – schlaglichtartigen, punktuell verweisenden – Länder- und Themennennungen sowie solchen, die mit einer tiefer gehenden, inhaltlich breiter angelegten und damit für die vorliegende Arbeit argumentativ interessanten Befassung mit dem Thema Islam einhergehen, unterschieden werden.<sup>517</sup>

Im Rahmen der inhaltsanalytischen Auswertung sollte herausgearbeitet werden, anhand welcher Themen sich die untersuchten feministischen Zeitschriften mit dem Islam befassen und in welchen Ländern bzw. Regionen er vorrangig verortet wird. Erkenntnisleitende Frageperspektive war es, zu überprüfen, ob in Bezug auf die angesprochenen Themen und genannten Länder eher Unterschiede zwischen deutschen und niederländischen oder zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften erkennbar sind. Indem sowohl die Gesamtverteilung der gewählten thematischen und geografischen Kategorien als auch ihre zeitliche Entwicklung ausgewertet wurden, konnte nach länder- und ‚genre‘-spezifischen Themenkonjunkturen gefragt werden.

Zur besseren Übersichtlichkeit werden die zentralen Erkenntnisse, die aus der Inhaltsanalyse gewonnen werden konnten, hier zunächst zusammenfassend tabellarisch dargestellt und im Anschluss daran ausführlicher erläutert:

---

<sup>517</sup> Sicherlich wäre auch eine Analyse der schlaglichtartig verwandten Begriffe, Symbole und Metaphern aufschlussreich. Dies müsste jedoch als detailliert analysierende Fallstudie anhand einiger weniger Artikel durchgeführt werden und ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu leisten, da diese den Schwerpunkt zugleich auf eine synchrone (d.h. hier: ländervergleichende) und diachrone (d.h. hier: über den gesamten Erscheinungszeitraum der Zeitschriften angelegte) Analyse legt.

	<b>Dt. ZS</b>	<b>Nl. ZS</b>	<b>Wiss. ZS</b>	<b>Journ. ZS</b>
<b>Verortung des Themas Islam insgesamt eher in musl. o. nicht-musl. Ländern?</b>	Eher in muslimischen Ländern	Eher in nicht-muslimischen Ländern	Ausgeglichen	Ausgeglichen (Lover: eher in nicht-muslimischen Ländern) <sup>518</sup>
<b>‚Geografische Streuung‘</b>	Eher größer	Eher kleiner	Eher kleiner	Eher größer
<b>‚Thematische Streuung‘</b>	Eher kleiner	Eher größer	Eher kleiner	Eher größer
<b>Vorrangige/die 5 relevantesten Themen</b>	Fund./Islamismus Gewalt/Repress. ggn. Frauen Recht Kopftuch/Schleier Selbst-/Fremdbilder	Selbst-/Fremdbilder Gewalt/Repress. ggn. Frauen Religion Int.(-spol.)/ Migr.(-spol.) Feministische Bew./ Selbstverst.deb. von MigrantInnen in NL	Selbst-/Fremdbilder Fund./Islamismus Religion Int.(-spol.)/ Migr.(-spol.) Gewalt/Repress. ggn. Frauen	Gewalt/Repress. ggn. Frauen Fund./Islamismus Recht Kopftuch/Schleier Int.(-spol.)/ Migr.(-spol.)
<b>Geografisch &amp; thematisch: Binnen- oder Außenorientierung</b>	Eher außenorientiert	Eher binnenorientiert	Ausgeglichen	Ausgeglichen (Lover: eher binnenorientiert)
<b>Reflexion/Infra- gestellung des jeweils ‚eigenen‘ Handlungskontextes oder Konfliktorientierung?</b>	Eher konfliktorientiert	Eher reflexionsorientiert	Eher reflexionsorientiert	Eher konfliktorientiert (Lover: reflexionsorientiert)
<b>Wahrnehmung des Islam eher als politisches oder religiöses Phänomen?</b>	Politisches Phänomen	Religiöses Phänomen	Eher religiöses Phänomen	Eher politisches Phänomen

Abb. VI12: Zentrale Ergebnisse der Inhaltsanalyse in Bezug auf die geografische Verortung des Themas Islam und Themennennungen

Als grundlegendes Ergebnis der Inhaltsanalyse lässt sich zunächst feststellen, dass sowohl in Bezug auf die geografische Verortung als auch in Bezug auf die Themenwahl länderspezifische Unterschiede insgesamt diejenigen zwischen journalistischen und wissenschaftlichen Zeitschriften überwiegen. Interessant und im weiteren Verlauf der Arbeit zu diskutieren bzw. analytisch zu fokussieren ist beispielsweise die länderspezi-

<sup>518</sup> Da sich die Orientierungen der Zeitschrift *Lover* – wie bereits erwähnt – des öfteren von denen der übrigen journalistischen Zeitschriften unterscheiden, sind sie in Bezug auf die relevanten (differenten) Aspekte einzeln aufgeführt.

fische Verortung des Themas Islam: In niederländischen feministischen Zeitschriften wird der Islam vorrangig anhand nicht-muslimischer Länder, deutlich überwiegend sogar mit Bezug auf die Niederlande diskutiert, in deutschen feministischen Zeitschriften dagegen wird der Islam ‚ausgelagert‘, d.h. vorrangig anhand des Bezuges auf muslimische Länder angesprochen. Daraus resultiert zunächst eine überwiegende ‚Binnen‘-Orientierung der niederländischen sowie eine überwiegende ‚Außen‘-Orientierung der deutschen Zeitschriften in Bezug auf den jeweiligen Umgang mit dem Thema Islam. Im Verlauf dieses Analyseschrittes wurde vermutet, die unterschiedlichen Orientierungen ständen in Beziehung zu den in Deutschland und den Niederlanden differenten Konzeptionen in Bezug auf Einwanderung und Integration, in Bezug auf die kulturelle und politische Teilhabe von Zugewanderten sowie in Bezug auf die ‚politisch-kulturelle‘ Verfasstheit der beiden Untersuchungsländer.<sup>519</sup>

In Verbindung mit den Ergebnissen der Analyse thematischer Schwerpunktsetzungen lässt sich diese länderspezifisch unterschiedliche Orientierung weiter ausarbeiten: Wird das Thema Islam in niederländischen Zeitschriften mit Bezug auf die Niederlande behandelt, geht damit oft die Beschäftigung mit Selbst- und Fremdbildern sowie mit dem Themenbereich ‚Integration‘ (Integrationspolitik, Migration, Migrationspolitik) einher. Zusammen mit der Tatsache, dass ‚Feminismus von MigrantInnen in den Niederlanden‘ ein ebenfalls oft behandeltes Thema darstellt, spricht dies dafür, dass das Thema Islam in feministischen (Zeitschriften-)Debatten in den Niederlanden dazu genutzt wird, feministische Selbstverständigungsdebatten zu führen bzw. zumindest die ‚eigenen‘ feministischen Orientierungen und Strategien mit Blick auf die Erfahrungen und Perspektiven feministischer MigrantInnen zu reformulieren. Auffällig ist die häufige Erwähnung des Themas ‚Religion‘ in den entsprechenden Artikeln: Offensichtlich wird das – vorrangig in den Niederlanden verortete – Thema Islam in niederländischen feministischen Zeitschriften in deutlich stärkerem Maß als in deutschen feministischen Zeitschriften als Religion und in seiner religiösen Bedeutung diskutiert.

Für deutsche feministische Zeitschriften lassen sich dagegen in einigen Punkten davon abweichende Orientierungen feststellen: Das Thema Islam wird vorrangig anhand muslimischer Länder (‚Außen‘-Orientierung) und zudem anhand von solchen Ländern be-

---

<sup>519</sup> Dies kann jedoch nur als zutreffend verstanden werden, wenn die im Verlauf der 1990er und insbesondere in den 2000er Jahren einsetzenden jeweils entgegengesetzten politischen Entwicklungen – tendenzielle Öffnung hin zu einem Selbstverständnis als Einwanderungsland in Deutschland sowie zunehmend ‚leitkulturelle‘ Ausgestaltung des Migrations- und Integrationssystems in den Niederlanden) außer acht gelassen werden. Inwiefern sich diese Veränderungen wiederum als prägend für feministische Islamdiskurse erweisen könnten, führt an dieser Stelle zu weit und kann hier nicht geklärt werden.



handelt, die im Zusammenhang mit dem Islam als konfliktträchtig gelten. Zudem ist auffällig, dass muslimische Länder hauptsächlich in den Phasen verstärkte Aufmerksamkeit erfahren, in denen in diesen Ländern kriegerische Konflikte zu verzeichnen sind. Im Gegensatz zum niederländischen kann der deutsche feministische Islamdiskurs also stärker als konfliktorientiert bezeichnet werden. Diese im Vergleich zu den niederländischen deutlich verschiedene Schwerpunktsetzung deutscher feministischer Zeitschriften zeigt sich zudem am Umgang mit den Themen ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘ und ‚Fundamentalismus/Islamismus‘. Auch diesen wird im Rahmen des deutschen feministischen Islamdiskurses eine wesentlich höhere Bedeutung zugesprochen als im niederländischen. Thematisiert in Bezug auf ‚Deutschland‘ wird der Islam entsprechend ebenfalls oft mit den Themen ‚Fundamentalismus/Islamismus‘, ‚Gewalt/Repressionen gegen Frauen‘, zusätzlich aber auch mit den Themen ‚Recht‘ und ‚Kopftuch/Schleier‘ in Zusammenhang gebracht. Dies sind Aspekte, anhand derer auch im massenmedialen deutschen Islamdiskurs die rechtliche und integrationspolitische Position von MuslimInnen diskutiert wird.

Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden strukturieren sich also überwiegend entlang derjenigen Länder und Themen, die auch im massenmedialen Diskurs von herausragender Bedeutung sind – daraus jedoch auf einen ganz überwiegenden Gleichklang feministischer und massenmedialer Islamdiskurse in beiden Ländern zu schließen, wäre auch an dieser Stelle noch vorschnell: Wie genau in deutschen und niederländischen feministischen Zeitschriften in dem skizzierten thematischen Setting argumentiert wird, welche Islambilder aktualisiert werden und inwiefern sich Argumentationen und Positionierungen in deutschen und niederländischen feministischen Zeitschriften tatsächlich voneinander und von den jeweiligen hegemonialen massenmedialen Diskursen unterscheiden, kann erst im Zuge des folgenden Analyseschrittes geprüft werden, der sich mit der argumentativen Ausgestaltung feministischer Islamdiskurse befasst.

Aus der oben stehenden Tabelle wird auch ersichtlich, dass sich entlang der Differenzlinie ‚Genre‘ weniger klar voneinander unterscheidbare Orientierungen festmachen lassen. Zwar sind auch zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften unterschiedliche thematische Schwerpunktsetzungen und eine unterschiedliche Ausrichtung in Bezug auf Konflikt- oder Reflexionsorientierung zu erkennen. Hinsichtlich anderer, für die Auswertung wichtiger Aspekte lassen sich dagegen keine Spezifiken für

wissenschaftliche und journalistische Zeitschriften ermitteln.

Auffällig ist jedoch, dass zwischen deutschen und journalistischen sowie niederländischen und wissenschaftlichen Zeitschriften jeweils deutliche Ähnlichkeiten in der thematischen Ausrichtung und der geografischen Verortung des Themas Islam in eher ‚konfliktträchtigen‘ Ländern und Regionen festzustellen sind. Die Nähe der Positionierungen deutscher und journalistischer Zeitschriften steht sicherlich in Zusammenhang mit dem zahlenmäßig hohen Anteil von Artikeln der Zeitschrift *Emma* am hier ausgewählten Materialkorpus. Dies bestätigt sich durch einen vergleichenden Blick auf die Länder- und insbesondere die Themennennungen für die einzelnen deutschen Zeitschriften: Untereinander weisen diese nur in sehr begrenztem Maße Gemeinsamkeiten auf.

Anders als erwartet kommt der Zeitschrift *Emma* jedoch in Bezug auf die inhaltliche und sprachliche Gestaltung des Umgangs mit dem Thema Islam nicht nur innerhalb der deutschen, sondern auch im Vergleich zu der niederländischen *Opzij* eine Sonderstellung zu: Aufgrund ähnlicher Entstehungskontexte, Erscheinungszeiträume und ähnlicher, quasi-hegemonialer Stellung auf dem jeweiligen nationalen feministischen Zeitschriftenmarkt wurden bisher deutliche Ähnlichkeiten zwischen *Emma* und *Opzij* vermutet. Die Themenanalyse zeigte, dass zwischen beiden Zeitschriften durchaus Ähnlichkeiten, gleichwohl jedoch auch deutliche Unterschiede zu verzeichnen sind: Z.B. differieren die Werte in beiden Zeitschriften in Bezug auf die jeweilige Bedeutung der Themen ‚Religion‘ und ‚Fundamentalismus/Islamismus‘ sehr stark. Etwas schwächer ausgeprägte Unterschiede zeigen sich aber auch am Beispiel zahlreicher anderer Themen, wie die Gegenüberstellung der beiden Zeitschriften im Rahmen der vergleichenden Betrachtung journalistischer Zeitschriften zeigte.<sup>520</sup>

Wie sind jedoch die Ähnlichkeiten zwischen niederländischen und wissenschaftlichen Zeitschriften zu verstehen? Im Rahmen des niederländischen Artikelkorpus kommt der Zeitschrift *Opzij* quantitativ ebenfalls eine hervorgehobene Stellung zu. Also müssten sich konsequenterweise auch hierfür Ähnlichkeiten zwischen niederländischem und journalistischem Diskurs ergeben. Dies ist jedoch nicht der Fall – vielmehr weisen niederländische und wissenschaftliche Zeitschriften Ähnlichkeiten in Bezug auf die Länder- und Themennennung auf. Auch wenn das Ziel des folgenden *frame*-analytischen Schrittes ist, Ähnlichkeiten oder Unterschiede von Argumentationsweisen herauszuarbeiten und so die hier präsentierten Ergebnisse zu überprüfen bzw. zu differenzieren,

---

<sup>520</sup> Siehe dazu Abb. AH17 im Anhang zu diesem Kapitel.

werden diese Fragen sicherlich nicht erschöpfend beantwortet werden können.

Im Zuge der Inhaltsanalyse stellte sich interessanterweise heraus, dass deutsche und niederländische Zeitschriften sich durch wechselseitige ‚Blindheit‘ für die bestimmten Themen und Debatten im jeweils anderen Land auszeichnen: Was für Zeitschriften im jeweils anderen Land wichtig/prägend ist, wird kaum rezipiert, wenn es sich um nationale, nicht um internationale Begebenheiten und Debatten handelt. Dies verwundert aus verschiedenen Gründen: Erstens wird in niederländischen Massenmedien sehr oft auf Deutschland und dortige Debatten Bezug genommen. Zweitens wurden insbesondere im Rahmen der deutschen Debatten um Einwanderungspolitik und die Reform des Zuwanderungsgesetzes ab der Mitte und v.a. gegen Ende der 1990er Jahre das niederländische häufig als migrationspolitisches Referenzsystem in deutschen Massenmedien genannt. Ist die konstatierte gegenseitige Nicht-Beachtung der jeweils anderen Debatten also ein Phänomen, das feministische von Massenmedien beider Länder unterscheidet? Oder ist sie ein Spezifikum des Themas Islam, das sich bei genauerer Betrachtung auch in Massenmedien findet? Schließlich verwundert die gegenseitige Nicht-Beachtung insbesondere in feministischen Zeitschriften, da v.a. in den 1970er und 1980er Jahren eine zeitlich und thematisch insgesamt vergleichbare Entwicklung der Frauenbewegungen in Deutschland und den Niederlanden zu verzeichnen war.

Der folgende Analyseschritt wird sich mit der argumentativen Ausgestaltung feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden befassen. Erst in diesem Zuge wird auch deutlich werden, inwiefern sich feministische Islamdiskurse in beiden Ländern innerhalb der skizzierten thematischen Settings hinsichtlich der aktualisierten Islambilder an massenmediale Islamdiskurse anschließen oder sich von diesen abgrenzen.

## VII *frame*-Analyse: Feministische Positionierungen zum Thema Islam in deutschen und niederländischen Zeitschriften

Die Artikel zum Thema Islam in hegemonialen, massenmedial vermittelten Diskursen in Deutschland und den Niederlanden weisen oftmals eine sprunghafte argumentative Struktur auf, im Rahmen derer Bilder und Metaphern eine zentrale Rolle für die Verknüpfung verschiedener Themen und geografischer Orte spielen. Es spricht für die Virulenz derzeitiger Diskurse zum Thema Islam und die starke Aufgeladenheit von Begriffen, dass oftmals die – schlaglichtartige – Erwähnung eines bestimmten Terminus scheinbar ausreicht, um einen Sachverhalt anzusprechen.

Ziel des folgenden empirischen Untersuchungsschrittes ist es nun, durch die Analyse von *frames* Argumentationsstrukturen und -mechanismen herauszuarbeiten, mit Hilfe derer sich das Thema Islam in feministischen Zeitschriften und damit die innerhalb von feministischen Spezialdiskursen vorhandenen verschiedenen Positionierungen gegenüber dem Islam und MuslimInnen konstituieren.

Die *frame*-analytische Annäherung an das Material beschließt die Analyse der vorliegenden Arbeit und stellt zugleich deren empirisches Kernstück dar. Nach einführenden Bemerkungen zur Zusammensetzung des untersuchten Korpus werden die im untersuchten Material rekonstruierbaren *frames* zunächst anhand einer detaillierten Nachzeichnung ihrer *storylines* skizziert (siehe Abschnitt 2.). Im Anschluss daran erfolgt eine quantitative Auswertung der verschiedenen Zeitschriften und Zeitschriftengruppierungen (siehe Abschnitt 3.): Sind zeitliche, themen- oder länderspezifische Unterschiede dahin gehend festzustellen, welche *frames* aktualisiert werden?

Im Zuge des vorhergehenden Untersuchungsschrittes wurde festgestellt, dass sich feministische Islamdiskurse hinsichtlich der geografischen Verortung des Themas Islam und der Themenfelder, die Erwähnung finden, in beiden Ländern überwiegend an massenmediale Islamdiskurse anschließen. Offen blieb bisher, inwiefern sie auch bezüglich der argumentativen Ausgestaltung des Themas Islam mit den in Massenmedien zu verzeichnenden Diskursen einher gehen. Dieser Frage nachzugehen, ist ebenfalls Gegenstand des auswertenden Abschnittes 3. des folgenden Untersuchungsschrittes.

## 1. Auswahl und Beschreibung des Materialkorpus der *frame*-Analyse

Für die quantitative Inhaltsanalyse (siehe Abschnitt VI 1.) wurden insgesamt 1819 Artikel aus den sechs verschiedenen Zeitschriften berücksichtigt. 512 dieser Artikel wurden der Kategorie A zugeordnet, d.h. in diesen steht das Thema Islam an zentraler Stelle oder stellt den zentralen Kontext des Artikels dar. Für die im Anschluss folgende Themenfrequenzanalyse wurde die Artikelzahl der Kategorie A entlang der Kriterien Textsorte und Zeichenzahl nochmals reduziert, so dass 288 Artikel in diesen Analyseschritt eingingen (siehe Abschnitt VI 2., für die Zusammensetzung des Korpus für die Themenfrequenzanalyse siehe Abb. AH3 im Anhang zu Kapitel VI). Für die nun folgende *frame*-Analyse soll noch einmal eine begründete Auswahl aus diesem Korpus getroffen werden, da mit dem Ziel der Rekonstruktion von Deutungsrahmen auf inhaltlicher Ebene eine tiefer gehende Analyseebene angestrebt wird und die Artikelzahl daher zu Gunsten eines feinanalytischeren Vorgehens reduziert werden muss. Daher wird ein Kernkorpus gebildet, der detailliert hinsichtlich der daraus rekonstruierbaren *frames* analysiert wird; die verbleibenden Artikel werden nach Ergänzungen durchgesehen.

Ziel des folgenden Untersuchungsschrittes ist die Rekonstruktion von *frames* in Bezug auf den Islam und MuslimInnen in feministischen Zeitschriften: Daher wurden die für die Themenanalyse zusammengestellten Artikel der Kategorie A dahingehend unterschieden, ob das Thema Islam den *zentralen Gegenstand* oder den *zentralen Kontext* des Artikelthemas darstellt; nur diejenigen Artikel, die sich intensiv mit dem Thema Islam befassen, diesen also als ihren zentralen Gegenstand wählen (insgesamt 149 Artikel von 288 Artikeln der Kategorie 1), wurden als Grundgesamtheit für die Auswahl des Korpus für die folgende *frame*-Analyse einbezogen (siehe Abb. AH24 im Anhang zu diesem Kapitel).

Um die untersuchungsleitenden Fragestellungen dieses empirischen Schrittes beantworten zu können, soll der aus diesen 149 Artikeln auszuwählende und detailliert zu analysierende Kernkorpus folgenden Kriterien genügen:

- Artikel aller Zeitschriften sollen enthalten sein
- die zeitliche Veränderung von Deutungsrahmen soll für alle Zeitschriften erfassbar sein

- die *frames* sollen im Zeitschriften- und/oder im Ländervergleich betrachtet werden können.

Als Grundlage für die genaue Auswahl der zu analysierenden Artikel können die Ergebnisse der quantitativen Inhaltsanalyse herangezogen werden: Im Rahmen der Themenfrequenzanalyse wurden die im Kontext des Themas Islam vorrangig behandelten thematischen Stränge und Orientierungen für die einzelnen Zeitschriftengruppierungen herausgearbeitet. Zur Erinnerung: Deutsche und niederländische sowie wissenschaftliche und journalistische Zeitschriften unterscheiden sich u.a. hinsichtlich der geografischen Verortung der Themas Islam (eher in muslimischen oder nicht-muslimischen Ländern), hinsichtlich der primär behandelten Themenbereiche, der Frage, ob das Thema Islam eher in Bezug auf ‚andere‘, konflikträchtige muslimische Länder oder mit Blick auf die Reflexion des eigenen Handlungskontextes aufgenommen sowie eher als politisches Phänomen oder als Religion verstanden wird (siehe folgende tabellarische Aufstellung; übernommen aus Abschnitt VI 2.5 und leicht gekürzt).

	<b>Dt. Zeitschriften</b>	<b>Nl. Zeitschriften</b>	<b>Wiss. Zeitschriften</b>	<b>Journ. Zeitschriften</b>
<b>Verortung des Themas ‚Islam‘ insgesamt eher in musl. o. nicht-musl. Ländern?</b>	Eher in muslimischen Ländern (hpts. Iran, Algerien, Afghanistan)	Eher in nicht-muslimischen Ländern (hpts. Niederlande)	Ausgeglichen	Ausgeglichen ( <i>Lover</i> : Eher in nicht-muslimischen Ländern)
<b>Vorrangige/die fünf relevantesten Themen</b>	Fund./Islamismus Gewalt/Repressionen gegen Frauen Recht Kopftuch/Schleier Selbst-/Fremdbilder	Selbst-/Fremdbilder Gewalt/Repressionen gegen Frauen Religion Integration(-spol.)/ Migration(-spol.) Fem. Bewegungen/ Selbstverständnisdebatten von MigrantInnen in NL	Selbst-/Fremdbilder Fund./Islamismus Religion Integration(-spol.)/ Migration(-spol.) Gewalt/Repressionen gegen Frauen	Gewalt/Repressionen gegen Frauen Fund./Islamismus Recht Kopftuch/Schleier Integration(-spol.)/ Migration(-spol.)
<b>Reflexion/Infragestellung des jeweils ‚eigenen‘ Handlungskontextes oder Konfliktorientierung?</b>	Eher konfliktorientiert	Eher reflexionsorientiert	Eher reflexionsorientiert	Eher konfliktorientiert ( <i>Lover</i> : reflexionsorientiert)
<b>Wahrnehmung des Islam als politisches oder religiöses Phänomen?</b>	Politisches Phänomen	Religiöses Phänomen	Eher religiöses Phänomen	Eher politisches Phänomen

Abb. VII13: Zentrale Ergebnisse der Inhaltsanalyse in Bezug auf Themenkonjunkturen – Grundlage für die Auswahl des Korpus der *frame*-Analyse

Um die Bandbreite von Deutungsrahmen zu den Themen Islam und MuslimInnen in feministischen Zeitschriften erfassen zu können, werden die Kernartikel für die folgende *frame*-Analyse entlang der genannten Unterscheidungskriterien ausgewählt. Durch deren detaillierte Analyse und die ergänzende Durchsicht der verbleibenden Artikel wird es möglich sein, die bisher auf quantitativer Ebene getroffenen Aussagen (welche Themen werden von welcher Zeitschrift wann und wie häufig angesprochen) durch qualitative Aussagen (wie werden die entsprechenden Themen inhaltlich gefüllt?) zu ergänzen und so ein umfassendes Bild von Islamdiskursen in den untersuchten feministischen Zeitschriften zu erhalten.

Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Die Themenfrequenzanalyse ergab, dass das Thema Islam in deutschen – deutlich stärker als in niederländischen – Zeitschriften in Verbindung mit ‚dem Kopftuch‘ behandelt wird. Daher werden aus der Gesamtheit der Artikel deutscher Zeitschriften, die das Thema Islam als zentralen Gegenstand behandeln und sich auf ‚das Kopftuch‘ beziehen, bis zu drei Artikel<sup>521</sup> pro Zeitschrift ausgewählt und detailliert *frame*-analytisch untersucht. Um der Forderung nach der Erfassung zeitlicher Veränderungen von *frames* nachzukommen, sollen diese pro Zeitschrift ausgewählten Artikel möglichst aus verschiedenen Phasen ihres Erscheinungszeitraumes entstammen. Da auch niederländische Zeitschriften, wenn auch in deutlich schwächerem Maße, den Islam in Verbindung mit ‚dem Kopftuch‘ thematisieren, werden – im Sinne einer ‚Gegenprobe‘ – ebenfalls bis zu drei Artikel pro niederländischer Zeitschrift ausgewählt und mit dem Ziel eines Vergleichs *frame*-analytisch untersucht: Zeigen sich darin andere (konträre oder ergänzende) *frames* als in den deutschen Zeitschriften? Abschließend werden die verbleibenden Artikel nach Ergänzungen – alternativen *frames* zu den genannten Themenbereichen und Leitfragen – durchgesehen. Lassen sich so noch weitere *frames* zum Thema ‚Islam und Kopftuch‘ rekonstruieren oder war die bisherige Analyse ‚gesättigt‘?

Auf diese Weise soll mit verschiedenen Themenbereichen verfahren werden (s.u.). Die Differenzierung der Artikelsets nach Themenbereichen dient dabei nicht vorrangig der späteren thematischen Kategorisierung der *frames*, sondern zunächst dazu, das Spektrum der in die *frame*-Analyse einbezogenen Artikel möglichst breit zu gestalten.

---

<sup>521</sup> Die Begrenzung auf bis zu drei Artikel pro Zeitschrift und Themenstrang ist der Machbarkeit in Bezug auf den Arbeitsaufwand, der mit einem *frame*-analytischen Vorgehen einher geht, geschuldet.

*Geografische Verortung des Themas Islam*

- Die quantitative Inhaltsanalyse ergab für deutsche feministische Zeitschriften eine ‚Veräußerlichung des Islam‘, d.h. der Islam wird vorrangig außerhalb des eigenen Landes und in muslimischen Ländern verortet. Primär angesprochenes Land ist der Iran, der zudem meist in thematischer Verbindung mit ‚Fundamentalismus‘ und ‚Gewalt bzw. Repressionen gegen Frauen‘ erwähnt wird. Auch in deutschen Massenmedien sind vor allem die Ereignisse um die so genannte ‚Islamische Revolution‘ 1979, aber auch spätere Ereignisse immer wieder breit rezipiert worden: Nicht selten steht der Iran dabei als Ganzes symbolisch für ein autoritäres, repressives, frauenfeindliches und von ‚Fanatikern‘ – islamistischen Fundamentalisten – getragenes, politisches Gefüge und wird in einer Art und Weise genannt, die zur Konstruktion eines ‚Feindbildes Islam‘ beiträgt. Wie jedoch werden der Iran und die dortigen Ereignisse in deutschen feministischen Zeitschriften thematisiert? Gleichen deren Diskurse denjenigen der Massenmedien oder sind Differenzen festzustellen? Nehmen feministische Zeitschriften ähnliche ‚Feindbildperspektiven‘ ein oder sind auch Gegenentwürfe zu diesen zu finden? Das erste *frame-analytisch* untersuchte Set von Artikeln<sup>522</sup> wird sich daher mit diesem thematischen Strang – *Islam, Fundamentalismus und Gewalt/Repressionen gegen Frauen im Iran* – in deutschen feministischen Zeitschriften befassen. Der einzige Artikel niederländischer Zeitschriften zum genannten Themenstrang (aus der *Opzij*) wird vergleichend herangezogen – für die beiden anderen niederländischen Zeitschriften ist dieser thematische Strang im Rahmen der Artikel, die den Islam als zentralen Gegenstand behandeln, ohne Bedeutung. Die erkenntnisleitende Fragestellung lautet: Welche Beziehung wird zwischen dem Islam, Islamismus/islamischem Fundamentalismus und der Situation von Frauen im Iran hergestellt?
- Niederländische feministische Zeitschriften dagegen verorten den Islam überwiegend im eigenen Land und verknüpfen ihn thematisch mit den Feldern Integrationspolitik und Multikulturalismus. Im Rahmen des Überblicks über den ‚Islam in den Niederlanden‘ im Kapitel III konnte gezeigt werden, dass der Islam v.a. seit dem Beginn der 1990er Jahre eine bedeutende Rolle in integrationspolitischen und Selbstverständnis-Debatten in den Niederlanden spielte. Insbesondere die ‚kulturelle Differenz‘ zwischen Islam und niederländischer Gesellschaft/so genannten ‚niederländischen Werten‘ war und ist in diesem Rahmen Gegenstand engagierter Auseinandersetzungen.

<sup>522</sup> Zur Zusammensetzung der Sets siehe die tabellarische Aufstellung weiter unten in diesem Abschnitt.



Um der Frage nachzugehen, ob so genannte ‚kulturelle Differenzen‘ auch in feministischen Thematisierungen des Islam in den Niederlanden im Zentrum stehen, befasst sich das zweite Set entsprechend mit dem *Islam, Integrationspolitik und Multikulturalismus in den Niederlanden*. Da die Verortung des Islam in Deutschland für deutsche Zeitschriften vor allem in den 2000er Jahren stark an Bedeutung gewonnen hat, wird zusätzlich ein Set von Artikeln deutscher Zeitschriften untersucht werden, das sich mit dem thematischen Strang *Islam in Deutschland* auseinandersetzt, so dass die Art und Weise, wie feministische Zeitschriften den Islam in der jeweils ‚eigenen‘ Gesellschaft verorten, bzw. die *frames*, die hinsichtlich dessen jeweils rekonstruierbar sind, vergleichend betrachtet werden können. Erkenntnisleitende Fragen: Welche Rolle wird dem Islam in Bezug auf das ‚*Nederlandse Samenleving*‘ zugeschrieben? Welche Bedeutung erhält er in Bezug auf die Struktur und (Alltags-)Praxis der deutschen Gesellschaft?

*Islam als religiöses oder politisches Phänomen?*

- Aus der quantitativen Inhaltsanalyse resultiert die Erkenntnis, dass niederländische Zeitschriften den Islam stärker als religiöses denn als politisches<sup>523</sup> Phänomen betrachten. Dies war bisher zwar nicht direkt dem Überblick über massenmediale Diskursereignisse in den Niederlanden zu entnehmen. Die politische – ‚versäulte‘ – Verfasstheit der Niederlande und die jahrelange Orientierung niederländischer Integrationspolitik auf migrantische Kollektive und deren ‚kulturelle‘ Ausdrucksformen verweisen auf eine starke Stellung von Religion im politischen Gefüge der Niederlande. Wie wird also der Islam als religiöses Phänomen in niederländischen, feministischen Zeitschriften dargestellt? Gilt er als ‚eine Weltreligion unter vielen‘ oder wird eine religiöse Orientierung von MuslimInnen als Teil ihrer scheinbaren ‚kulturellen Differenz‘ zu den – ihrem Selbstverständnis nach – säkular orientierten Niederlanden wahrgenommen? Interessanterweise befassen sich einige der Artikel dieses thematischen Strangs eines weiteren Artikelsets – *Islam als Religion* – mit feministischen Orientierungen muslimischer Frauen: Ihre Analyse sollte also auch interessante Aussagen darüber erlauben, wie sich feministische Zeitschriften in den Niederlanden gegenüber islamisch-feministischen Bestrebungen positionieren: Zeigen sie sich abgrenzend oder in solidarischer Ver-

<sup>523</sup> Aussagen dieser Art sind immer vor dem Hintergrund meiner Definition des Themenbereichs ‚Politik‘ – als Oberbegriff für Bereiche wie Fundamentalismus, Krieg, Multikulturalismus und Integrationspolitik – im Kategoriensystem der Themenfrequenzanalyse (siehe Abschnitt VI 2.1) zu verstehen.

bundenheit? Artikel in deutschen Zeitschriften, die sich mit diesem thematischen Strang befassen, sollten vergleichend untersucht werden. Wie wird der Islam als religiöses Phänomen in niederländischen, feministischen Zeitschriften dargestellt? Weicht die Darstellung des Islam als Religion in deutschen Zeitschriften davon ab? Welche Haltungen nehmen niederländische Zeitschriften gegenüber islamisch-feministischen Bestrebungen ein?

- In deutschen Zeitschriften dagegen findet sich deutlich stärker als in niederländischen Zeitschriften die Wahrnehmung des Islam als politisches, d.h. häufig mit den Themen Fundamentalismus, Krieg und Gewalt verbundenes Phänomen, das zudem – wie auch in massenmedialen Diskursen – meist in konfliktträchtigen muslimischen Ländern wie z.B. Algerien verortet wird. Dies könnte darauf hindeuten, dass deutsche feministische Zeitschriften sich im Kontext dieses Themenstrangs an der in Massenmedien verbreiteten (Re-)Produktion eines ‚Feindbildes Islam‘ beteiligen. Ein weiteres Artikelset, ausschließlich bestehend aus Artikeln deutscher Zeitschriften, wird daher entlang dieses thematischen Strangs – *Islam, Fundamentalismus, Krieg in Algerien* – gebildet. Für niederländische Zeitschriften dagegen ist dieser Themenstrang im Rahmen der Artikel, die den Islam als zentralen Gegenstand setzen, ohne Bedeutung. Interessanterweise befassen sich einige dieser Artikel wiederum mit feministischen Bestrebungen muslimischer Frauen, so dass, in Zusammenschau mit dem vorhergehend genannten Set – ‚Islam als religiöses Phänomen‘ – ein Vergleich von Aussagen niederländischer und deutscher Zeitschriften zum ‚Islamfeminismus‘ möglich wird. Erkenntnisleitende Frage: Welche Rolle wird dem Islam für die Situation von Frauen in Algerien zugeschrieben? Ergänzend werden Artikel betrachtet, die ‚den Islam‘ in anderen konfliktbehafteten Ländern wie Afghanistan und Pakistan verorten. Wie werden islamisch-feministische Bestrebungen dargestellt und beurteilt?

Alle bisher genannten thematischen Stränge – ‚Islam in konfliktbehafteten muslimischen Ländern wie dem Iran, Algerien oder Pakistan bzw. im migrations- und integrationspolitischen Kontext des eigenen Landes‘, ‚Islam als religiöses und/oder politisches Phänomen – sind in massenmedialen Diskursen der Niederlande und/oder Deutschlands stark präsent und prägen hegemoniale, stereotype Bilder des Islam. Indem die inhaltliche Füllung dieser thematischen Stränge in feministischen Zeitschriften einer genaueren (*frame-analytischen*) Betrachtung unterzogen wird, ist es möglich, zu überprüfen, ob

sich feministische an massenmediale Diskurse anschließen oder inhaltliche Gegenentwürfe anbieten, ob hinsichtlich dieses Verhältnisses feministischer zu hegemonialen, massenmedialen Diskursen länderspezifische oder von zeitlichen Phasen abhängige Veränderungen zu verzeichnen sind etc.

Der Überblick über massenmediale Diskursereignisse zeigte jedoch auch, dass Geschlechterverhältnisse insgesamt und die Situation muslimischer Frauen im Kontext des Themenbereichs von großer Relevanz sind und häufig scheinbar feministische Argumentationen beinhalten. Die Notwendigkeit, sich gegenüber diesen Argumentationen zu positionieren, stellt in besonderem Maße eine Herausforderung für den feministischen Umgang mit dem Thema Islam dar.

- Zu diesen besonderen Herausforderungen insbesondere in den Niederlanden zählt beispielsweise die starke politische und massenmediale Präsenz Ayaan Hirsi Ali, da sie sich aus der Position einer inzwischen atheistischen, aber muslimisch sozialisierten Migrantin und Vertreterin einer rechtspopulistischen Partei äußerst kritisch zum Islam insgesamt und zur Position muslimischer Frauen äußert. Insbesondere in den niederländischen Massenmedien stand Hirsi Ali im Verlauf der 2000er Jahre nahezu symbolisch für die auf Frauenunterdrückung fokussierte Kritik am Islam. Entsprechend befasst sich auch jede der untersuchten niederländischen feministischen Zeitschriften mit ihrer Person und ihren Aussagen. Ob hierin argumentative Unterschiede zu massenmedialen Diskursen zu verzeichnen sind, wird eine *frame*-Analyse eines Sets niederländischer Artikel zum Themenstrang *Islam und Ayaan Hirsi Ali* ergeben. Im Untersuchungszeitraum, d.h. bis Ende 2005, beteiligte sich die *Emma* als einzige deutsche Zeitschrift an den Auseinandersetzungen um Hirsi Ali.<sup>524</sup> Entsprechende Artikel werden vergleichend hinzugezogen. Erkenntnisleitende Frage: Wie wird die Islamkritikerin Ayaan Hirsi Ali dargestellt? Welche Bedeutung wird ihr bzw. anderen islamkritischen Stimmen (von Musliminnen oder Nicht-Musliminnen) zugewiesen?
- Im massenmedialen Diskurs in Deutschland dagegen ist ‚das Kopftuch‘ seit der Mitte der 1990er Jahre immer wieder phasenweise von Bedeutung im Umgang mit dem Islam und Musliminnen in Deutschland und dient als eines der primären

<sup>524</sup> Eines der neueren Hefte der *Feministische Studien* (Heft 1/2006) enthält einen Artikel der Zeitschrift *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies* (vgl. de Leeuw/van Wichelen 2005) in deutscher Übersetzung. Das Erscheinungsdatum dieses Artikels mit dem übersetzten Titel *Ein neuer Zivilisationskurs? Der Film Submission, Ayaan Hirsi Ali und der ‚Krieg gegen den Terror‘ in den Niederlanden* liegt jedoch außerhalb des Untersuchungszeitraumes, so dass der Artikel nicht mehr in die Auswertung einbezogen wird.

Symbole, über die Konstruktionen des (mehrheitsdeutschen) ‚Eigenen‘ und des ‚(muslimischen) Anderen‘ in massenmedialen Diskursen (re-)produziert werden. In feministischen Zeitschriften insgesamt wird ‚dem Kopftuch‘ überraschend wenig Bedeutung beigemessen; in journalistischen Zeitschriften dagegen, insbesondere jedoch in der deutschen *Emma*, nimmt es eher breiten Raum ein. Das Artikelset zum Thema *Islam und Kopftuch/Schleier* wird daher mit dem Ziel eines Vergleichs der *Emma*, die sich mit großem Abstand am stärksten mit diesem Thema befasst, und ihrem journalistischen niederländischen Pendant *Opzij*, zusammengestellt. Für alle anderen Zeitschriften ist der genannte Themenstrang nahezu ohne Bedeutung. Erkenntnisleitende Frage: Welche Rolle wird ‚dem Kopftuch/dem Schleier‘ für die Position von Musliminnen zugewiesen?

- Selbst- und Fremdbilder: Ein weiteres Ergebnis der Themenfrequenzanalyse besagt, dass wissenschaftliche Zeitschriften im Umgang mit dem Thema Islam vorrangig an der Infragestellung und Reflexion des eigenen Handlungskontextes interessiert sind. Entsprechend nimmt die Darstellung und kritische Analyse feministischer Selbst- und Fremdbilder in wissenschaftlichen Zeitschriften beider Untersuchungsländer relevanten Raum ein. Erkenntnisleitende Fragen: Wie werden diese Bilder inhaltlich gefüllt, welche Positionierungen ergeben sich? Wie setzen sich feministische Zeitschriften dabei ins Verhältnis zu massenmedialen Konstruktionen des ‚westlich-abendländischen Eigenen‘ und des ‚muslimischen Anderen‘? Um diesen Fragen nachzugehen – und da es zudem ein Ziel des gesamten vorliegenden Projektes ist, aus der hegemonie(selbst)kritischen Perspektive die Funktionen von Islamdiskursen für mehrheitsfeministische Selbstkonstruktionen herauszuarbeiten, – wird sich ein weiteres Artikelset um den Themenbereich *Islam und feministische Selbst- und Fremdbilder* ranken.

Vor dem Hintergrund dieser thematischen Fokussierungen und Kriterien wurde der folgende Artikelkorpus zusammengestellt:

Thema	Zeitschriften						Gesamtzahl pro Thema
	<i>beiträge</i>	<i>Fem. Studien</i>	<i>Emma</i>	<i>Opzij</i>	<i>TvV/ TvGS</i>	<i>Lover</i>	
<b>Islam/ MuslimInnen im Iran/ Fundamentalismus, Gewalt/ Repressionen gegen Frauen</b>	B912 <sup>525</sup> B041	F841 F911 F033	E792 <sup>526</sup> E933 E014	O832 O933			<b>10</b>
<b>Islam/Musl. in NL (in D.), Integrationspol./ Multik.</b>	B931 <sup>527</sup>	F971	E049 E054 E936 <sup>528</sup>	O872 O971 O011	T931 T034 T033	L982 L033 L032	<b>14</b>
<b>Islam als Religion</b>	B923 B033	F832 F038	E954 E003	O871 O961 O034	T941	L034 L045	<b>12</b>
<b>Islam als pol. Phän; Krieg/ Fundamentalismus</b>	B901 B921 B922	F912	E945 <sup>529</sup> E968 E0213 Ergänz.d: E923 E9511 E001 E0214 <sup>530</sup> )	<sup>531</sup>			<b>7</b>

<sup>525</sup> Erläuterung der Kürzel: - Der vorangestellte Buchstabe dient als Abkürzung des Zeitschriftennamens  
- die ersten beiden der drei Ziffern geben das Jahr an, in dem der Artikel erschienen ist  
- die dritte Ziffer dient der Nummerierung der im entsprechenden Jahr erschienenen Artikel.

Siehe dazu auch die Aufstellung der Artikel inklusive ihres Kürzels im Artikelverzeichnis (Abschnitt IX 2.). Diese Aufstellung beinhaltet den Korpus der Themenfrequenzanalyse und umfasst also auch den Artikelkorpus, der für die *frame*-Analyse untersucht wurde.

<sup>526</sup> Dieser Artikel wurde nach seinem ersten Erscheinen 1979 gar zweimal (im Heft 1/1997 und 4/2001), 10 weitere Artikel einmal in der *Emma* wieder abgedruckt. Für die Themenfrequenzanalyse wurden diese Wiederabdrucke wie jeder andere Artikel behandelt, da sie ein Thema (wieder) präsentierten und damit zum thematischen Gesamtbild der jeweiligen Heftausgabe bzw. der gesamten Zeitschrift beitragen. Für die *frame*-Analyse sind diese Artikel insofern besonders wichtig, da ihr Wiederabdruck zu einem späteren Zeitpunkt auf die Relevanz der Artikels, des darin angesprochenen Themas und evtl. auch auf die Relevanz der durch diese Artikel (re-)produzierten *frames* hinweisen. Es wurde jedoch darauf geachtet, diese Artikel nur in einfacher Ausfertigung in diesen Grundkorpus einzubeziehen.

<sup>527</sup> Im Rahmen der Artikel, die den Islam an zentrale Stelle setzen und die daher den Grundkorpus dieses *frame*-analytischen Untersuchungsschrittes bilden, befassen sich die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* interessanterweise ausschließlich auf der Meta-Ebene, d.h. im Sinne einer kritischen Betrachtung der Medienberichterstattung über Islam und Musliminnen sowie der diskursiven Konstruktion von Musliminnen mit dem Thema ‚Islam in Deutschland‘.

<sup>528</sup> Auch dieser Artikel wurde in einem späteren Heft (6/2001) – dem ersten *Emma*-Heft nach den Anschlägen des 11. September 2001 – wieder aufgenommen.

<sup>529</sup> Im selben Heft (6/2001) findet sich auch dieser erstmals 1994 abgedruckte Artikel.

<sup>530</sup> Die Analyse der hier zuerst genannten Artikel des Kernkorpus ergab eine starke Präsenz sehr feindbildartiger, provokanter *frames* insbesondere im Themenbereich Algerien. Die ergänzende Durchsicht der weiteren Artikel diente der Überprüfung, ob es sich bei diesem Befund um Einzelercheinungen handelte, oder ob sich die Ergebnisse für die *Emma* bestätigen. Diese Artikel gehen jedoch nur in die Charakterisierung der *frames* ein, sind jedoch nicht Bestandteil des Grundkorpus der quantitativen Auswertung.

<sup>531</sup> In keiner der niederländischen Zeitschriften findet sich erstaunlicherweise ein Artikel, der das Thema Islam insgesamt an zentrale Stelle setzt und sich mit einem der Themen Fundamentalismus oder Krieg befasst. Dies steht in auffälligem Gegensatz z.B. zur *Emma*, in der sich zahlreiche Artikel dieser thematischen Ausrichtung finden.

Ayaan Hirsi Ali		<sup>532</sup>	E036 E053	O021 O022 O037	T043 T051 T052	L031	<b>9</b>
Kopftuch	<sup>533</sup>		E937 <sup>534</sup> E992 E0421	O007 O014		L043	<b>6</b>
(Fem.) Selbst- und Fremdbil- der	B912 B911 B021	F911 F031			T901 T021	L891 L023	<b>9</b>
<b>Gesamtzahl pro Zeitschrift</b>	<b>10</b>	<b>8</b>	<b>15</b>	<b>13</b>	<b>9</b>	<b>9</b>	<b>64/67<sup>535</sup></b>

Abb. VII14: Zusammenstellung des Artikelkorpus für die *frame*-Analyse

## 2. Inhaltliche Beschreibung der *frames*

Mit Hilfe der oben stehenden erkenntnisleitenden Fragestellungen und durch das in Abschnitt V 1.2 beschriebene Vorgehen konnten nun verschiedene *frames* – Deutungs- und Argumentationsmuster zum Thema Islam – rekonstruiert werden. Diese sollen im folgenden Abschnitt inklusive ihrer *storyline*, ihrer ‚Erzählung‘, skizziert werden. Innerhalb der *frames* sind dabei häufig noch leicht voneinander abweichende Argumentationsweisen zu unterscheiden. Im Folgenden steht also zunächst die inhaltliche Beschreibung der *frames* im Vordergrund; die Häufigkeit der *frame*-Aktualisierungen wird in diesem ersten Schritt nicht berücksichtigt. Um eine Übersicht über die inhaltliche Ausrichtung der *frames* zu geben, werden diese in *frame*-Familien<sup>536</sup> zusammengefasst (vgl. Ullrich 1998: 157, 168ff.). Die Benennung der *frames* erfolgte dabei nicht als vollstän-

<sup>532</sup> Während sich jede der niederländischen Zeitschriften sowie die *Emma* mit der Person Hirsi Alis und ihren Aussagen befassen, findet sie in der deutschen *beiträge zur feministischen theorie und praxis* keine, in *Feministische Studien* erst 2006 – durch einen aus der Zeitschrift *Tijdschrift voor Gender Studies* übernommenen, ins Deutsche übersetzten Artikel – Beachtung. Da der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit jedoch 2005 endet, wurde der entsprechende Artikel wie bereits erwähnt nicht mehr aufgenommen.

<sup>533</sup> Interessanterweise – wie bereits im Rahmen der Inhaltsanalyse erwähnt – ist das Thema Kopftuch lediglich für die journalistischen Zeitschriften *Emma* und *Opzij* von Bedeutung; eine Ausnahme bildet ein Artikel in der *Lover*. Auch die niederländische *Opzij* spricht dem Thema erst ab den 2000er Jahren überhaupt Bedeutung zu; die hier angegebenen zwei Artikel sind jedoch auch dann die einzigen, die sich zentral dem Thema Islam widmen und zudem das Thema Kopftuch behandeln.

<sup>534</sup> Eine Auswahl aus den sehr zahlreichen Artikeln der *Emma* zum Thema Kopftuch (27 Artikel) zu treffen, stellte sich als schwierig dar: Die angegebenen Artikel entstammen nun zum einen dem sehr umstrittenen ‚Dossier Fundamentalismus‘ aus dem *Emma*-Heft Juli/August 1993 (E937), wurden in einem späteren Heft wieder aufgenommen und scheinen daher von großer Wichtigkeit für die Positionierung der *Emma* zu sein (E992) bzw. stellen einen resümierenden Grundsatzartikel der Chefredakteurin Alice Schwarzer dar (E0421). Da die verbleibenden Artikel vergleichend durchgesehen werden, werden auch eventuelle alternative *frames* erfasst werden.

<sup>535</sup> Drei Artikel wurden im Rahmen der Analyse zwei verschiedener Themenbereiche untersucht. Daher weichen die Gesamtzahlen der summierenden Zeilen/Spalten voneinander ab.

<sup>536</sup> In ihrer *frame*-analytischen Untersuchung des Diskurses über Abtreibung und Reproduktionstechnologien führt Kerstin Ullrich den Begriff der *frame*-Familien ein, um argumentative Tendenzen in Diskursen voneinander zu unterscheiden und so eine große Anzahl von rekonstruierten *frames* übersichtlich zu strukturieren (vgl. Ullrich 1998: 168). Mit der Zuordnung von *frames* zu *frame*-Familien wird also sowohl bei Ullrich als auch im Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung ein darstellungsstrukturierender, nicht jedoch ein zusätzlicher analytischer Schritt vollzogen.

dige Abstraktion der *storylines*, sondern als interpretierende Paraphrasierung, die sich so weit wie möglich auf der Ebene expliziter, in den Texten selbst zu findender Aussagen bewegt. Es ist zwar zu berücksichtigen, dass sich Bilder und Argumentationen häufiger auf der impliziten Aussagenebene von Texten befinden; der für die Rekonstruktion der einzelnen *frames* notwendige, abstrahierende Schritt wurde jedoch ‚klein‘ gehalten, so dass sich die Benennung der *frames* so stark wie möglich an der Wortwahl sowie am sprachliche Ausdruck der zugrundeliegenden Textfragmente orientiert. Sowohl die Benennung der *frames* als auch ihre Zusammenfassung in Familien bleibt jedoch notwendigerweise ein subjektiv interpretierender Analysevorgang. Um diesen möglichst nachvollziehbar zu gestalten, findet sich eine ausführliche Übersicht über die konstituierenden Bausteine (Zitate, Beispiele, Metaphern etc.) der *frames* im Anhang zu Kapitel VII, Abbildungen 25-29.

Eine quantifizierende Analyse, die es schließlich ermöglichen wird, die Fragen nach Gemeinsamkeiten und Differenzen im Zeitschriften-, Länder- und Zeitvergleich zu beantworten, erfolgt im Anschluss (siehe Abschnitt 4.).

Der Umgang mit Zitaten, Verneinungen und Ironie, die der eigentlichen Stoßrichtung des Textes entgegen stehen, stellt immer wieder ein Problem inhaltsanalytischer Untersuchungen dar. Eine Lösungsmöglichkeit besteht darin, die im Text erfassten Elemente in ihr Gegenteil zu übersetzen. Dies erscheint aufgrund der Differenziertheit der rekonstruierten *frames* für den vorliegenden Untersuchungsschritt gewagt: Was ist genau das ‚Gegenteil‘ eines erfassten Elementes? In der vorliegenden Untersuchung wurde zugunsten der Aussagen, durch die ein Text eindeutig Stellung bezieht, auf die Erfassung von Verneinungen und Zitaten verzichtet.

Bevor die rekonstruierten *frames* nun ausführlich inhaltlich beschrieben werden, sollen sie im Überblick aufgelistet werden:

***frame*-Familie A: ‚Differenzen‘**

- **A1<sup>537</sup>: ‚Islam/Fundamentalismus/muslimische Welt und Westen = einander entgegengesetzte Einheiten‘**
  - ‚Islam/Fundamentalismus<sup>538</sup> contra Westen = Zusammenstoß unterschiedlicher Zivilisationen/Lebensweisen/Kulturen‘
  - ‚Der islamistische Fundamentalismus – es gibt nur einen‘
- **A2: ‚Der fanatische, rückständige Islam/Fundamentalismus bedroht uns‘**
  - ‚Der Islam ist auf dem Vormarsch und bedroht uns‘
  - ‚Muslime/Islamisten sind fanatisch, irrational, mittelalterlich und rückständig‘
  - ‚Der Islam ist schon mitten unter uns und unterwandert uns‘
  - ‚Falsche Unschuld‘: ‚Bedeckte Musliminnen und islamische Organisationen in westlichen Ländern sind nicht so naiv und unpolitisch wie sie tun‘
- **A3: ‚Die Bedrohung unserer westlichen Errungenschaften - wie z.B. Frauenrechte - durch den Islam/den Fundamentalismus muss hart bekämpft werden‘**
  - ‚Multikulti = Falsche Toleranz‘
  - ‚Der Maßstab für Eure Anpassung: Unsere westliche (Leit-)Kultur‘
  - ‚Niemand außer uns sieht die Gefahr‘
  - ‚Der Rechtsstaat schützt Islamisten – wir fordern ein härteres Durchgreifen staatlicher Autoritäten‘
- **A4: ‚Islamisten sind Faschisten‘**
  - ‚Der Schleier ist heute für uns Frauen das, was der gelbe Stern für Juden war‘
  - ‚Erinnert Euch an die Schrecken Eurer eigenen Geschichte‘ - und nehmt Eure moralische Verantwortung wahr, antizivilisatorische Bestrebungen zu bekämpfen!‘
- **A5: Islam/Fundamentalismus = Frauenunterdrückung**
  - ‚Islam/islamischer Fundamentalismus = Frauenunterdrückung = Männersache‘
  - ‚In der Hierarchie der Opfer stehen Frauen an erster Stelle‘
  - ‚Islam/Fundamentalismus beruht auf der Kontrolle der widerständigen weiblichen Sexualität‘
  - ‚Islam/Fundamentalismus schädigt Frauen psychisch-moralisch‘
  - ‚Das Kopftuch/der Schleier ist und symbolisiert Frauenunterdrückung‘
  - ‚Ein Schleier impliziert die Auslöschung von Identität und Persönlichkeit der Trägerin‘
  - ‚Der islamische Feminismus ist ein Scheinfeminismus – Islam und Feminismus schließen sich aus‘
- **A6: ‚Wir Aufgeklärten müssen uns zusammenschließen‘**
  - ‚Menschenrechte sind Frauenrechte – sie müssen universelle Gültigkeit haben‘

<sup>537</sup> Mit den Kürzeln A1 bis E11 sind die einzelnen *frames* benannt; die mit Spiegelstrichen abgesetzten Argumentationsmuster stellen leicht voneinander abweichende Argumentationen dar, die zu dem darüber stehenden *frame* zusammengefügt wurden.

<sup>538</sup> Die doppelte Bezeichnung ‚Islam/Fundamentalismus‘ verweist darauf, dass in den analysierten Texten oft nicht zwischen dem Islam als Religion und Fundamentalismus als dessen politischer Ideologisierung differenziert wird.



- ‚Wir Zivilisten‘ verteidigen Menschen-/Frauenrechte, Demokratie und Aufklärung gegen ‚die Unzivilisierten‘, gegen das Bündnis aus Fundamentalisten und geschäftsinteressiertem Westen‘

### *frame*-Familie B: ‚Differenzierungen‘

- **B1: ‚Der Korantext selbst ist frauenfeindlich‘**
- **B2: ‚Nicht der Koran/der Islam selbst, sondern die islamische *Kultur* ist frauenfeindlich‘**
- **B3: ‚Der Islam selbst ist weder eine ‚Kultur‘ noch ist er selbst frauenfeindlich – patriarchale Praktiken in muslimischen Ländern und Gemeinschaften sind es‘**
  - ‚Eine muslimische *Kultur* existiert nicht – Islam ist eine Religion‘
  - ‚Nicht der Koran/der Islam selbst ist frauenfeindlich, sondern die *Männer*, die ihn auslegen‘
- **B4: ‚Nicht der Koran/der Islam selbst, sondern seine politische Ideologisierung ist frauenfeindlich‘**
  - ‚Die Religion des Islam wird zu Ungunsten von Frauen politisch instrumentalisiert‘
  - ‚Das Kopftuch ist Zeichen der politisch-ideologischen Instrumentalisierung von Religion‘
- **B5: ‚Der islamische Fundamentalismus strebt nach der Lösung der Identitätsproblematik durch eine repressive Geschlechterordnung‘**
  - ‚Frauenunterdrückerische fundamentalistische Ideologie und Praxis dient dem Aufbau einer nationalen Identität‘
  - ‚Der islamistische Fundamentalismus strebt nach der Reorganisation und Renaturalisierung der Geschlechterordnung‘
- **B6: ‚Der Islam‘/der Koran ist Auslegungssache‘ – ‚das islamische Gesetz existiert nicht‘**
- **B7: ‚Differenzierungen – zwischen MuslimInnen und FundamentalistInnen, zwischen verschiedenen Strömungen des Islam – sind wichtig‘**

### *frame*-Familie C: ‚Relativierungen‘

- **C1: ‚Multikulturalismus und Feminismus schließen sich nicht aus‘**
- **C2: ‚Nicht nur Frauen leiden unter islamischem Fundamentalismus‘**
- **C3: ‚Die Entrechtung muslimischer Frauen ist eine Ursache der sozialen Schlechterstellung von MuslimInnen in westlichen Ländern‘**
- **C4: ‚Der Kampf für Frauenrechte ist auch unter fundamentalistischen Regimes möglich‘**
- **C5: ‚Frauenunterdrückung ist kein ausschließlich islamisches/islamistisches Phänomen‘**
  - ‚Der (christliche) Westen ist auch kein feministisches Paradies‘

- ‚Nicht nur der islamische Fundamentalismus, sondern Fundamentalismen aller Religionen/alle religiösen Traditionen sind frauenunterdrückend‘
- **C6: ‚Die Bedeutung des Kopftuches/Schleiers ist nicht fixierbar‘**
  - ‚Den Schleier gibt es nicht‘
  - ‚Das Kopftuch und der weibliche Körper dienen als Schauplatz unterschiedlichster Repräsentationspolitiken‘
- **C7: ‚Die Bedeckung ist kein typisch und ausschließlich islamisches Phänomen‘**
  - ‚Die Bedeckung ist ein historisches, vorislamisches und religionsübergreifendes Phänomen‘
  - ‚Die Bedeckung ist ein Statusmerkmal‘
  - ‚Die Bedeckung ist Gewohnheit, Tradition und praktisch‘
  - ‚Die Bedeckung ist überflüssig‘

### *frame*-Familie D: ‚Re-/Orientierungen‘

- **D1: ‚Feminismus bzw. Emanzipation und Islam sind miteinander vereinbar‘**
  - ‚Islamfeminismus‘/,Moslimfeminisme‘ beruht auf einer anderen, feministischen Auslegung des Koran‘
  - ‚Musliminnen brauchen und haben eigene Emanzipationswege‘
  - ‚Emanzipiert, aber keine Feministinnen: Konvertitinnen kritisieren den dominanten, westlichen Geschlechterdiskurs‘
  - ‚Frauen sind im Islam/nach dem Koran nicht gleich, aber gleichwertig‘
  - ‚Der *neue* Schleier: Bedeckung und fundamentalistische Orientierungen sind Ausdruck einer spezifischen Moderne‘
  - ‚Die Bedeckung hochgebildeter Frauen ist Ausdruck islaminterner (Reform-)Dynamik in der Einwanderungsgesellschaft‘
- **D2: Islamisierung/Islamorientiertheit erweitert den Handlungsspielraum muslimischer Frauen**
  - ‚Islamisierung/Islamorientiertheit dient Musliminnen als Basis für Bildungsorientierung und (erhöhte) Bewegungsfreiheit‘
  - ‚Die Unterwerfung unter islamistische Geschlechtervorstellungen kann von Musliminnen strategisch gewählt sein‘
  - ‚Die Konversion von Frauen zum Islam wird als gewinnbringende, (selbst-)bewusst und eigenständig getroffene Entscheidung empfunden‘
  - ‚Die Bedeckung bietet Sicherheit, Schutz vor Belästigung durch Männer‘
  - ‚Ein Kopftuch*verbot* unterdrückt Frauen, indem es ihre Wahlfreiheit begrenzt‘
- **D3: ‚Islamisierung/Islamorientiertheit ist Ausdruck individueller Sinnsuche oder Basis kollektiven Widerstands‘**
  - ‚Islamisierung/Islamorientiertheit dient Individuen und Kollektiven als Widerstandsstrategie und Sinnsuche in politischen Umbruchzeiten‘
  - ‚Die Bedeckung ist ein Zeichen des Protests gegen Kolonialismus und Globalisierung/Verwestlichung‘

- ‚Die Befolgung islamischer Regeln ist ein Zeichen aufrechten, guten Verhaltens und der Selbstdisziplinierung‘
- ‚Die Bedeckung ist ein Experiment identitätssuchender Jugendlicher‘

### *frame*-Familie E: ‚Reflexionen‘

- **E1: ‚Die Konstruktion des Feindbildes Islam muss kritisiert werden‘**
  - ‚Die angebliche Unvereinbarkeit zwischen Islam und ‚Westen‘ ist eine soziale/mediale Konstruktion‘
  - ‚Die Medien sind die zentralen Akteure der Feindbildkonstruktion‘
- **E2: ‚Muslimische Frauen werden orientalisiert und ausgegrenzt‘**
  - ‚Die westlichen Bilder muslimischer Frauen sind klischeehaft, eurozentristisch, entspringen einem orientalistischen Diskurs‘
  - ‚Das Kopftuch dient als Stigma, ist Anlass sozialer Deklassierung und Diskriminierung von Musliminnen‘
- **E3: ‚Die stereotype Konstruktion des/der ‚Anderen‘ dient der Stabilisierung und Aufwertung des/der ‚Eigenen‘‘**
- **E4: ‚Kulturalisierende Analysen sind verkürzt und haben ablenkende Funktion‘**
  - ‚Eine kulturalisierende Analyse ist verkürzt‘
  - ‚Die Kopftuchdebatte ist ein Nebenschauplatz – Die tatsächlichen Probleme muslimischer Frauen sind andere‘
- **E5: ‚Multikulturalismuskritik, Aufklärungsfundamentalismus und ‚neue *political correctness*‘ fügen sich zusammen zu ‚Neuem Realismus‘‘**
  - ‚Der Glaube von IslamkritikerInnen an die eigene Unschuld ist politisch fatal‘
  - ‚Der Vorwurf der Blauäugigkeit und der ‚falschen Toleranz‘ schwächt die Kritik an islamfeindlicher Berichterstattung‘
- **E6: ‚Die Kritik am Islam wird eurozentristisch vereinnahmt‘**
- **E7: ‚Der hegemoniale Feminismus hat in doppeltem Sinn einen Normalisierungsprozess durchlaufen‘**
  - ‚Der Verweis auf Frauenrechte dient der Legitimation von Kriegseinsätzen‘
  - ‚Der hegemoniale westliche Feminismus ist normalisiert: Er schließt an ausschließende hegemoniale Erzählungen über den Islam an‘
  - ‚Erfahrungsexpertinnen entwerfen eine neue Rettungsideologie – Neuer Realismus in feministischem Gewand‘
- **E8: ‚Rassismus im Namen von Antisexismus/Feminismus muss kritisiert werden‘**
- **E9: ‚Dilemma für Frauen in muslimischen Ländern: Ihr feministischer Kampf wird als Verrat am nationalen und religiösen Projekt begriffen‘**
- **E10: ‚Eine Umkehrung der Perspektive ist notwendig: Gesellschaftliche Entwicklungen sind der Schlüssel zum Verständnis repressiver religiöser Ausprägungen‘**

- **E11: ‚Eine weitere Umkehrung der Perspektive ist notwendig: Es gibt keine Position der Wahrheit und Authentizität – Islam und ‚Neoliberalismus‘ sind Teil diskursiver Kämpfe um Repräsentation, Identität und Subjektivität‘**

Im folgenden werden die einzelnen *frames* einschließlich ihrer ‚Unterargumentationen‘ detailliert beschrieben. Nach ihrer grundsätzlichen inhaltlichen Orientierung sind sie in *frame*-Familien zusammengefasst. Zur Erinnerung: Der in der *frame*-Beschreibung verwandte Sprachgebrauch orientiert sich stark an den zugrundeliegenden Texten und wirkt daher zum Teil sicherlich befremdlich. Eine quantifizierende und interpretierende Auswertung erfolgt im anschließenden Abschnitt 3.

### 2.1 *frame*-Familie A: Differenzen

Die in dieser Familie zusammengefassten *frames* postulieren die Existenz von differnten (‚islamischen‘ und ‚westlichen‘) Einheiten, Orientierungen und (kollektiven) Identitäten und schreiben ihnen differente Eigenschaften zu. Der Islam/der islamische Fundamentalismus erscheinen dabei meist als ‚das Andere‘ des Westens und werden vielfach als unkontrollierbar, anti-zivilisatorisch, als Bedrohung stilisiert. Die argumentative Grundhaltung ist meist universalistisch, anti-kulturrelativistisch und trägt z.T. verschwörungstheoretische Züge. Einige dieser *frames* reproduzieren Elemente eines ‚Feindbildes Islam‘.

#### **A1: ‚Islam/Fundamentalismus/muslimische Welt und Westen = einander entgegengesetzte Einheiten‘**

- ‚Islam/Fundamentalismus contra Westen = Zusammenstoß unterschiedlicher Zivilisationen/Lebensweisen/Kulturen‘
- ‚Der islamistische Fundamentalismus – es gibt nur einen‘

*Storyline:*

„Die muslimische Welt“<sup>539</sup> – wahlweise auch „der Islam“ oder auch „der Fundamentalismus“ – und „der Westen“ stellen zwei einander entgegengesetzte Einheiten dar, deren jeweilige Charakteristiken different sind: Sie verkörpern zwei unterschiedliche „Zivili-

---

<sup>539</sup> Die in Anführungszeichen gesetzten Passagen oder Begriffe entstammen jeweils dem untersuchten Material; die *Storylines* werden hier immanent dargestellt, d.h. der Text der *Storyline* ‚spricht‘ aus der Perspektive des *frames*, aus der Haltung, die der *Storyline* zugrunde liegt. Jegliche kommentierenden Anmerkungen werden erst im nächsten Auswertungsschritt angefügt, um die Unterschiedlichkeit der verschiedenen *frames* hier zunächst ‚für sich sprechen‘ zu lassen.

sationen“, zwei Lebensweisen oder auch „Kulturen“, die in sich jeweils homogen sind und deren Aufeinandertreffen folglich einem „Zusammenstoß“ gleicht, der ein hohes Konfliktpotential beinhaltet: „Die Tatsache, dass der Islam eine zivilisatorisch nicht-westliche Identität hat, birgt erhebliche Konfliktpotentiale“ (E003). Die „Entwicklung einer islamisch-arabischen Bewegung als fundamentalistische Opposition gegen Alliierte, Westen und mit dem Westen koalierende eigene Regierungen“ muss demnach „als ein Zusammenstoß von Zivilisationen“ gewertet werden (F912); „die islamische“ und „die westlich orientierte Lebensweise“ sind als „zwei Kulturen“ zu begreifen, „deren Versöhnung schwierig ist“ (O933) und die Menschen wie z.B. in den Niederlanden geborene Musliminnen „tussen twee culturen“<sup>540</sup>, „twee werelden“<sup>541</sup> (O961) positionieren, zwischen denen sie sich – gleich ‚Chamäleons‘ – bewegen (vgl. O961). Auch in Deutschland leben „die Deutschen“ und „die MuslimInnen“ in Deutschland in „völlig unterschiedlichen Welten“: „Über 350.000 muslimische Mädchen in Deutschland sind zerrissen zwischen zwei Welten, zwischen der religiösen zu Hause und der weltlichen draußen. Der Riss wird von Tag zu Tag tiefer. Denn trotz ‚Multikulti‘ mit gut gemeinten Slogans wie ‚Mein Freund ist Ausländer‘ entfernt sich der Alltag der MuslimInnen immer mehr vom Alltag der Deutschen.“ (E936) Differenzen innerhalb des Westens oder der muslimischen Welt gibt es nicht – oder sie sind nicht von Belang: So sind bspw. die Verhältnisse in „von Fundamentalisten beherrschten Ländern“ insofern gleich, als dort „das islamisches Gottesrecht“ bzw. „Steinigung (...) Gesetz ist“ (E948, E945). Insofern ist es auch „nur konsequent, dass sich ihre [Ayaan Hirsi Alis, Anm. D.M.] nicht mehr nur auf die Auswüchse des Islam beschränkt, sondern das ganze System angreift“, denn „der Islam“ hat „nicht wie das Christentum eine Phase der Aufklärung hinter sich.“ (E053)

## **A2: ‚Der fanatische, rückständige Islam/Fundamentalismus bedroht uns‘**

- ‚Der Islam ist auf dem Vormarsch und bedroht uns‘
- ‚Muslime/Islamisten sind fanatisch, irrational, mittelalterlich und rückständig‘

### *Storyline:*

„Der Gottesstaat ist auf dem Vormarsch“ (E924), ein „weltweiter Feldzug der Fundamentalisten“ (E948), der „selbstgerechten Gottesstaatler“ (E054, ähnlich E945, E0214) und „fanatischen Krieger Gottes, die zu allem entschlossen sind“ (E945) inklusive der

<sup>540</sup> „zwischen zwei Kulturen“ (Übers. D.M.).

<sup>541</sup> „zwischen zwei Welten“ (Übers. D.M.).

„Islamisierung Europas“ (E945) droht, denn: „In der deutschen Politik gibt es bisher rechts wie links kaum jemanden, der die Gefahr überhaupt ahnt, geschweige denn erkennt, die Algerien und der gesamten islamischen Welt und damit auch Europa droht“ (E948). Mit dem Erstarren der „Fundi-Killer“ (E948) und ihres „willkürlichen Terrors“ (E001) z.B. in Algerien und in Afghanistan – dem „Vormarsch des Mittelalters“ (E968) – „droht eine ganze Weltregion ins Rutschen zu geraten“ (E968). „Algerische Islamisten“ offenbaren sich dabei als „Terroristen“, die auf ihrem „langen blutigen Marsch (...) auf dem Weg zum Gottesstaat à la Iran“ (E948) ihre Opfer – getrieben von „heiligem Eifer“ (E968), „Männlichkeitswahn und Fanatismus“ (E001) – „abschlachten“ (E945, E054, ähnlich E0214, E001, E9511, E968): „Wenn Algerien in Fundihände fällt, fällt das ganze Nordafrika – und von da nach Europa ist es nicht weit“ (E945, ähnlich E924, in Bezug auf die Türkei E936). Ihre finanziellen Mittel und Steuerung erhalten die „rückständigen, antimodernen, mittelalterlichen“ (E968, ähnlich E036, E053) „Ungeheuer“ (E001) durch die „Fundi-Zentrale Iran“ (E948) und „Öl-Dollars“ aus Saudi-Arabien (E936, E948, E945, E9511, E992, E0113, ähnlich E036). Das Erstarren des Fundamentalismus ist auch in Europa, dem Ziel der „Offensive“ (E948, E054), und inzwischen sogar auch in Deutschland zu beobachten (E937): Immer mehr Mädchen tragen das Kopftuch oder auch Burka etc., dürfen immer seltener zu Klassenfahrten mitfahren, fehlen immer öfter bei freiwilligen Arbeitsgemeinschaften am Nachmittag und müssen in die Koranschule gehen (E936). „Der Einfluss der Koranschulen wächst spürbar. Das kann nur schlimmer werden. Denn jetzt gehen die Islamisten auch noch mit dem islamischen Religionsunterricht in die Offensive“ (E992, E0113). „Gleichzeitig ist der Anteil der TürkInnen in Deutschland, die sich als ‚sehr religiös‘ bezeichnen, innerhalb der letzten drei Jahre auf mehr als das Doppelte geschnellt: von 8 auf 20 Prozent. Auch in Deutschland steigt die Spannung“ (E0421), denn „wie wir wissen“, ist der „Arm der Schriftgläubigen lang ...“ (E054). Eines verbindet alle „selbsternannten Gotteskrieger“ (E945, E0214): „Im Zentrum ihres Lebens, ihres Denkens, ihrer Verwünschungen, ihrer Bestialität sehe ich eine ständige Obsession, eine jener Obsessionen, die ein Zeichen für Wahnsinn sind: Die Frauen.“ (E9511)

- ‚Der Islam ist schon mitten unter uns und unterwandert uns‘

*Storyline:*

Umfassende islamische und islamistische Strukturen, finanziert durch saudi-arabische „Öl-Scheichs“ (E924) und unterstützt durch eine „Fundi-Connection“ (E0118) „deut-

scher Dunkelmänner“ (E959, in Bezug auf den Iran E014), existieren auch bereits in Deutschland, das „schon jetzt (...) eine Fundi-Hochburg“ ist (E945). Genaue Zahlen sind jedoch nicht bekannt „weder was die Gläubigkeit, noch was – nach 20 Jahren ungestörter islamistischer Agitation – die (steigende!) Anzahl der mit diesen Fundamentalisten Sympathisierenden angeht.“ (E054) Die bekannten Zahlen jedoch sprechen für sich: „Jeder zweite Moslem in Deutschland betet freitags in einer der 1200 Moscheen gen Mekka und fastet im Ramadan. Doch längst geht es um mehr als den Glauben. Über 1000 islamische Vereine haben in den letzten 30 Jahren ein umfassendes Netz aufgebaut (...). Eine Hochburg des Islam ist Köln (...). In Köln predigt Cemaleddin Kaplan, der ‚Khomeini von Köln‘: Das Ziel ist der islamische Staat mit dem Koran als Grundgesetz. In Köln haben alle großen islamischen Vereine ihre Zentrale, von hier kontrollieren sie mehr als 2000 Gemeinden in ganz Europa mit mehr als 4 Millionen Gläubigen. (...) Von der Vogelsanger Straße 290 aus werden 250 Gemeinden mit rund 8000 Mitgliedern kontrolliert (...) Auch deutsche Stadtparlamente sind schon unterwandert.“ (E936) Die islamische Gefahr ist bereits „mitten unter uns“ (E936, E0121). Die religiöse islamische Gemeinde in Deutschland geht „in Wahrheit (...) keinesfalls einen ‚Schritt in Richtung Westen‘, sondern ist längst in der Hand iranischer und saudischer Fundamentalisten. In den Koranschulen wird nicht Integration, sondern Separation und Abscheu vor dem dekadenten Westen gepredigt. Statt einer ‚multikulturellen Gesellschaft‘ ist eine ‚Parallelgesellschaft‘ entstanden“ (E936, ähnlich E924).

- ‚Falsche Unschuld‘: ‚Bedeckte Musliminnen und islamische Organisationen in westlichen Ländern sind nicht so naiv und unpolitisch wie sie tun‘

*Storyline:*

Die islamische Gemeinde in Deutschland gibt sich den Anschein der Unschuldigkeit – doch Naivität und Unschuld sind vorgeschoben: Koranschulen in Deutschland, islamische Vereine etc. missionieren letztlich für die Ausbreitung des Islam und gegen ‚den Westen‘, verbreiten frauenunterdrückerische Ansichten und ‚steuern‘ ihre Mitglieder. Unter dem Deckmantel der ‚freien Religionsausübung‘ wird Gewalt und Frauenunterdrückung geschürt (E936), unter dem Schutzmantel des von Schily novellierten Vereinsgesetzes „tarnten (...) sich islamistische Antidemokraten als unpolitisch Religiöse“ (E049). „Offiziell bekommen islamische Vereine – bisher – keine Gelder vom deutschen Staat, auch nicht für Koranschulen. ‚Wir stellen einen Antrag nach dem anderen‘, so Abdullah bedauernd, ‚aber alle werden abgelehnt.‘ Doch wer weiß wirklich, was un-

ter dem Etikett ‚Kulturverein‘ von den Kommunen gefördert wird?“ (E936) Auch in den Niederlanden, wo sich immer mehr Musliminnen für den Ganzkörperschleier entscheiden, darf gezweifelt werden: „Maar wie bivakkeerden daar onder de niqaabs? Waren dat tachtigjarige uit Afghanistan geïmporteerde oma's? Vermomde mannen van Al Qaeda die alvast terrein kwamen verkennen voor toekomstige aanslagen? Ongelukkige jonge importvrouwen (...)? Je weet het niet.“<sup>542</sup> (O037)

Insbesondere Annemarie Schimmel und Fereshta Ludin sind nicht so unpolitisch wie sie tun. Auf die Frage, ob Fereshta Ludin unpolitisch, naiv, zurückhaltend etc. ist (und damit als Lehrerin mit Kopftuch akzeptabel) oder ob sie engagiert, selbstbewusst, klar ist und ob ihre Entscheidung für die Bedeckung einen politischen Hintergrund hat, gibt es nur eine Antwort: Die Lebensgeschichte von Ludin, ihre Kontakte und Bündnisse, ihre Vorgehensweise zeigt klar, dass letzteres der Fall ist. Die Naivität und das Unpolitisch-Sein sind vorgeschoben, dienen dazu, Rückhalt bei ‚Multikulturalisten‘ zu finden, ihr eigentliches (missionarisches) Anliegen mit Unterstützung durchsetzen zu können (vgl. E992, E0113). Doch inzwischen tut sich etwas in Deutschland, am „Fall Ludin“ hat sich das Bewusstsein der Öffentlichkeit geschärft: „Allmählich wird einer rasant größer werdenden Öffentlichkeit bewusst, dass die Kopftuchfrage vielleicht doch keine Glaubensfrage ist, sondern eine hochpolitische. Und dass hinter der angeblich nur schlicht frommen Frau Ludin, dieser mit einem deutschen Konvertiten verheirateten Afghanin, in Wahrheit die vom Verfassungsschutz als hoch bedenklich eingestuften Bünde wie ‚Islamrat‘ und ‚Zentralrat der Muslime‘ stehen.“ (E049)

### **A3: ‚Die Bedrohung unserer westlichen Errungenschaften – wie z.B. Frauenrechte – durch den Islam/den Fundamentalismus muss hart bekämpft werden‘**

- ‚Multikulti = Falsche Toleranz‘
- ‚Der Maßstab für Eure Anpassung: Unsere westliche (Leit-)Kultur‘

#### *Storyline:*

Das Erstarken des Fundamentalismus in Deutschland, Europa und weltweit hat einen Grund: Die „falsche Toleranz“ und den „rassistischen Kulturrelativismus“ von Linken und Multikulturalisten insbesondere aus Deutschland (E948, E001), die sich bisher in ihrer Attitüde der multikulturellen Toleranz auch gegenüber den islamistischen Fanatikern gefielen (vgl. E948, E924) und die sich um die Verteidigung von Frauenrechten

---

<sup>542</sup> „Aber wer biwakierte da unter den Niqaabs? Waren das 80-jährige, aus Afghanistan importierte Omas? Vermummte Männer von al Qaeda, die das Terrain absteckten für zukünftige Anschläge? Unglückliche Importfrauen (...)? Man weiß es nicht.“ (Übers. D.M.)



nicht scheren. Auch dem Sexismus von Muslimen, von Opfern des Rassismus, muss jedoch konsequent und mit aller Härte entgegengetreten werden (vgl. E924): „Das ist der Humus, auf dem der islamische Fanatismus sprießt. Mit dem Wohlwollen so genannter ‚Multikultureller‘ und dem Geld deutscher Behörden propagieren die Fundamentalisten die Entrechtung der Frau und den Hass auf ‚den Westen‘.“ (E936) In dem von Multikulturalisten geschaffenen Klima in Deutschland gilt inzwischen „das Tabu, islamische Radikale oder gar den Islam an sich zu kritisieren“ (E053, ähnlich O037). Dies trifft auch kritische MuslimInnen: „Die muslimische Mehrheit schwieg. Schlechtgewissig und in falsch verstandener Solidarität; aus Angst vor dem Vorwurf, den ‚Rassismus‘ zu nähren“ (E049, ähnlich B931). „(...) jede Fundamentalismuskritik wird als rassistisch mundtot gemacht.“ (E954) „Bei der *Emma*-Recherche wagten deutsche Intellektuelle es kaum noch, zu reden; Uni-Professoren baten eingeschüchtert um das Verschweigen ihrer Namen. Denn wenn sie es wagen, den Fundamentalismus zu kritisieren, hagelt es Rassismus-Vorwürfe, Vorlesungsboykotte, Denunzierungs-Flugblätter und ‚Scheiße vor der Wohnungstür‘. (Auch *Emma* wurde ja im Sommer 1994 zum ersten Mal in ihrer Geschichte tötlich angegriffen. Maskierte Frauen zerstörten Computer. Vorwurf: *Emma* sei ‚rassistisch‘, Anlass: unsere Fundamentalismus-Kritik.)“ (E954)<sup>543</sup> Es geht jedoch nicht nur um passives Tolerieren: In Deutschland genießen Fundamentalisten gar die aktive Unterstützung vieler Linker und Multikulturalisten: „Mit diesen Fundamentalisten setzen sich neuerdings aufgeschlossene Journalisten, Politiker und Kirchen an einen Tisch, tolerant, dem Fremden aufgeschlossen, um ‚Gemeinsames‘ zu finden. Frauen im Namen der ‚multikulturellen Freiheit‘ oder sogar im Namen des Feminismus. Wisst Ihr wirklich, was Ihr da tut? (...) Merkt Ihr denn gar nicht, dass Ihr mit eurer Solidarität die Fundamentalisten, die Intoleranz salonfähig macht?“ (E937) Multikulturalismus und Religionsfreiheit sind Verrat an Frauenrechten, denn „im Namen der Religionsfreiheit, d.h. durch den multikulturalistischen Verweis auf diese, werden systematisch muslimische Mädchen und Frauen entrechtet.“ (E049) „Allah ist groß. Islamische Kindergärten, in denen schon den kleinen Mädchen eingebleut wird, dass sie nur halb so viel wert sind – rosige Aussichten. Deutsche Multikultis finden das schick“ (E936). Das Konfliktpotential, das daraus resultiert, dass „der Islam eine zivilisatorisch nicht-

---

<sup>543</sup> Dies kann nicht gänzlich unkommentiert bleiben, denn dies ist die leicht verfälschte Rekonstruktion des Ereignisses durch *Emma*. Der eigentliche Anlass für den ‚Überfall‘, so der Titel des berichtenden Artikels (vgl. *Emma* 1994a) war das Engagement der *Emma* bzw. Alice Schwarzers für Tierrechte und den Ethiker und Philosophen Peter Singer.

westliche Identität hat, (...) darf im Interesse des inneren Friedens nicht gesinnungsethisch weggeredet werden“ (E003).

Aber auch in den Niederlanden konnte Ayaan Hirsi Ali nicht vor den „so betont ‚tolerant‘ geduldeten Fanatikern“ (E054) geschützt werden – und findet sich die gleiche „totaal misplaatste vorm van tolerantie“<sup>544</sup>: „Ook voelen ze [misshandelte Frauen, Anm. D.M.] zich niet gesteund, erger nog: ze voelen zich in de streek gelaten door degenen die zeiden: dat zit nu eenmaal in hun cultuur, da mogen we ons niet mee bemoeien. Dat is een totaal misplaatste vorm van tolerantie, waarvan mishandelde vrouwen de dupe zijn. Soms de dood erop volgt. Wat mij verontrust is de geringschatting, die er onder Nederlandse multiculti’s lijkt te bestaan ten aanzien van vrouwen en meisjes van moslimafkomst. Dat hun niet gegund wordt wat vanzelfsprekend is voor Nederlandse vrouwen, namelijk vrijheid. Dat wordt weggewuifd met: ach, dat is nu eenmaal hun cultuur.“<sup>545</sup> (O037)

Die ‚falsche Toleranz‘ bleibt sogar nicht ohne Auswirkungen auf das Engagement von Hilfsorganisationen in muslimischen Ländern: Angesichts des Mordens in Afghanistan „schauten die internationalen Hilfsorganisationen, die mit unseren Steuergeldern finanziert werden, weg. Schließlich ging es bloß um Demokratie und um Frauenrechte“ (E968). „Die demokratischen Staaten im Westen haben uns zu ihrer großen Schande einsam sterben lassen“ (E001, E0213). „Um so erstaunlicher die Kommentare in einigen deutschen liberalen und linken Blättern. Ganz wie zu Beginn der Khomeini-Herrschaft scheinen gewisse Herren zu hoffen, es träfe wieder mal ‚nur‘ die Frauen. Dass hier weltweit eine neue Art von Faschismus droht, wollen sie nicht sehen.“ (E924)

Susan Moller Okin, einer US-amerikanischen Politikprofessorin, ist also zuzustimmen: „Ik ben ervan overtuigd dat het benadrukken van een moslimidentiteit met de bijbehorende ‚groepsrechten‘ schadelijk is voor de moslimvrouw.“<sup>546</sup> Entsprechend ist muslimischen Frauen in westlichen Einwanderungsländern eher mit einer scharfen Kritik an frauenfeindlichen Einstellungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft als mit

<sup>544</sup> „(...) völlig unpassende Form der Toleranz“ (Übers. D.M.).

<sup>545</sup> „Auch fühlen sie (misshandelte Frauen, Anm. D.M.) sich nicht unterstützt, schlimmer noch: sie fühlen sich im Stich gelassen durch diejenigen, die sagen: Das liegt nun einmal an ihrer Kultur, damit wollen wir uns nicht belasten. Das ist eine völlig unangebrachte Form der Toleranz, von der misshandelte Frauen die Gelackmeierten sind. Manchmal folgt darauf der Tod. Was mich beunruhigt, ist die Geringschätzung, die unter niederländischen Multicultis angesichts von Frauen und Mädchen muslimischer Herkunft zu bestehen scheint. Dass ihnen nicht gegönnt wird, was für niederländische Frauen selbstverständlich scheint, nämlich Freiheit. Das wird beiseite geschoben mit: Ach, das ist nun einmal ihre Kultur.“ (Übers. D.M.)

<sup>546</sup> „Ich bin davon überzeugt, dass die Betonung einer muslimischen Identität mit den dazugehörigen ‚Gruppenrechten‘ für Musliminnen schädlich ist.“ (Übers. D.M.)

z.B. der Einrichtung spezieller Angebote für muslimische Frauen – die den islamischen/fundamentalistischen Gedanken der Geschlechtersegregation aufnehmen – ge-dient: „Daarmee ontkent de politica de kern van het probleem. In een brede laag van de moslimgemeenschap leeft nog steeds de gedachte dat vrouwen geen bewegingsvrijheid moegen hebben en dat vrouwen niet buitenshuis moeten werken. Moslimvrouwen zijn meer gebaat bij felle kritiek op dit gedachtegoed dan bij de oprichting van speciale vrouwenhuizen voor activiteiten.“<sup>547</sup> (O021)

Insbesondere im Fall Fereshta Ludins verbünden sich religiöse Fundamentalisten jeglicher Couleur (auch viele Katholiken) (vgl. E992, E0113) mit „weltlichen Differenzialis-tInnen, (...) die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten“ (E992, E0113), sondern die Differenz von Menschen, insbesondere von Männern und Frauen zentral stellen: „Und sie [Ludin, Anm. D.M.] kann sich auf diesem Weg vielfältiger Un-terstützung sicher sein: von der als links geltenden Lehrgewerkschaft bis hin zu isla-mischen Organisationen wie dem Zentralrat, die auch hierzulande für Kopftuchzwang plädieren, während die Frauen im Iran für einen verrutschten Schleier 74 Peitschenhiebe kriegen oder ins Gefängnis kommen, und unverschleierte Frauen in Algerien oder Af-ghanistan ermordet werden.“ (E992, E0113) Selbst die Ereignisse des 11. September 2001 konnten die blauäugigen Multikulturalisten nicht von ihrer Haltung abbringen, frauenverachtende Praktiken wie das Kopftuch als „kulturelle Folklore“ abzutun (E049): „Nur Deutschland, das lange ‚die Drehscheibe des terroristischen Islamismus‘ war, hatte die Debatte 20 Jahre lang verschlafen. Noch nicht einmal das Getöse der zu-sammenkrachenden Twin Towers konnte diesen selbstgerechten Schlaf einer falsch ver-standen Toleranz stören.“ (E049)

Besonders enttäuschend ist der Verrat westlicher Feministinnen – durch ihre multikultu-ralistische Haltung, ihre Toleranz gegenüber Fundamentalisten und dem Kopftuch ver-raten sie den Kampf ihrer muslimischen Schwestern: „Ihr seid also tolerant. (...) Ihr sucht also das Gespräch mit den Fremden und habt natürlich Verständnis. Für alles. (...) Seit ich hier bin, habe ich mir eure Solidarität gewünscht. Die Solidarität deutscher Frauen, die sich für die Emanzipation aller Frauen einsetzen. Jetzt endlich zeigt ihr So-lidarität. Aber leider nicht mit mir, sondern mit dem, was ich bekämpfe: dem Kopftuch. Ich kann es nicht fassen! Merkt Ihr denn nicht, dass es die Missgeburt einer Ideologie

---

<sup>547</sup> „Damit verkennt die Politikerin den Kern des Problems. In weiten Teilen der muslimischen Gemein-schaft lebt noch immer der Gedanke, dass Frauen keine Bewegungsfreiheit haben dürfen und nicht au-ßer Haus arbeiten sollen. Musliminnen ist mit scharfem Protest gegen dieses Gedankengut besser ge-dient als mit der Einrichtung spezieller Frauenhäuser für bestimmte Aktivitäten.“ (Übers. D.M.)

ist, die Frauen verachtet? (...) Ich will nicht, dass Ihr, liebe Frauen, mit diesen Menschenverachtern tolerant seid. Ich will, dass Ihr sie zusammen mit mir bekämpft!“ (E937, ähnlich O037)

Im Vergleich zu den Linken, sich als links begreifenden und Linksliberalen wie der „Multikulti-Partei“, den Grünen, „(...) der traditionell im Verhüllen geübten SPD-nahen Frankfurter Rundschau (...)“, der ZEIT, der Süddeutschen Zeitung, der GEW etc. (E049, E992, E0113) scheinen „die Konservativen (...) auch das Spiel mit der falschen Toleranz klarer durchschaut zu haben“ (E049) – und scheinen daher als BündnisparteiInnen im Kampf für Frauenrechte eher in Frage zu kommen als „so genannte Linke“ (E936, ähnlich E992, E0113, E926, E971, E0119, E0214). Aber auch ‚nicht-fundamentalistische MuslimInnen‘ müssen stärker in den Kampf gegen das Kopftuch und für die uneingeschränkte Trennung von Religion und Staat eingebunden werden (E054). Anders als Rot-Grün haben die Konservativen ein tragfähiges Konzept für „eine wirklich offensive Integration von Menschen aus dem muslimischen Kulturkreis sowie eine nicht minder offensive Abwehr der Gefahr der Unterwanderung durch den radikalen Islamismus“ (E054): Das Konzept einer ‚freiheitlich-demokratischen Leitkultur‘, wie es 2004 von der CDU/CSU in ihrem Antrag: ‚Politischen Islamismus bekämpfen – verfassungstreue Muslime unterstützen‘ eingebracht wurde, sollte als Maßstab für die „lebenswichtige Frage der Integration“ von MuslimInnen gelten. Auf der Basis von „universellen Grundwerten“, „Menschenwürde“ und „Anerkennung der Geschlechtergleichheit“ müssen MuslimInnen bestimmte Anerkennungs- und Anpassungsleistungen erbringen. Diese haben die gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe von muslimischen Mädchen und Frauen zum Ziel – eine Orientierung an unseren Werten und Normen gewährleistet diese! Nicht eine ‚falsche Toleranz‘, sondern eine „Toleranz der Aufklärung“, die sich an diesen Werten und Normen orientiert, sollte unser Ziel sein: „Die Toleranz der Aufklärung unterscheidet sich von jener vermeintlichen der Postmoderne dadurch, dass sie Regeln setzt, nicht alles zulässt und zum Beispiel keine Abschaffung der Freiheit im Namen der Religionsfreiheit erlaubt.“ (E003)

- ‚Niemand außer uns sieht die Gefahr‘

*Storyline:*

Wir – Weiße, westliche Feministinnen und islamkritische (Ex-)Musliminnen – warnen seit langem vor islamistischem Fundamentalismus, werden dafür von Linken und AntirassistInnen ignoriert, angegriffen und als „Nestbeschmutzerinnen“ und „Rassistinnen“ diskreditiert (E792, E0111, E975, E053). Die Ereignisse geben uns jedoch Recht (E792, E0111, E975, E036) und auch viele kämpferische Frauen aus muslimischen Ländern, die z.T. seit Jahren aus Angst vor den Fundamentalisten im Untergrund leben und mit dem Tode bedroht werden, halten unsere Warnungen für berechtigt (E792, E9511, E975, E001, E0111, E0214). So z.B. „die Iranerin“ Anoucha Hodes (E792), „Arzu Tokker, Kurdin mit armenischer Großmutter“ (E937) und „die jahrelang gehetzte Khalida Messaoudi“ (E0214, ähnlich E9511, E001): Letztere z.B. kann „den Deutschen“ erzählen, „was wirklich los ist in Algerien“, da sie „selbst Opfer einer ‚Fatwa‘ (war), eines offiziellen Todesurteils, das die Menschenrechtlerin zum Freiwild erklärt“ (E0214). Auch Ayaan Hirsi Ali, immer wieder mit dem Tod bedrohte Ex-Muslimin in den Niederlanden, bürgt mit ihrem Leben, ihrer Wahrheit, ihren gewaltförmigen Erfahrungen in islamischen Kontexten, für die Richtigkeit unseres Kampfes: „Ich will zeigen, dass es eine andere Wirklichkeit gibt als die ‚Wahrheit‘, die mit Hilfe von saudischem Geld in der Welt verbreitet wird.“ (E036)

Bereits anlässlich ihres ersten Besuches im Iran erkannte Alice Schwarzer, dass die Frauen, die im Zuge der Islamischen Revolution auf die Straße gingen und ihren feministischen Kampf dem nationalen, religiösen Projekt unterordneten, „die Betrogenen“ sein werden: „Sie alle werden betrogen werden, [denn] (...) nur eine verschwindend kleine Minderheit begreift die Hoffnungslosigkeit der Lage.“ (E792, E0111, E975) Niemand außer uns Frauen und einigen Oppositionspolitkern in muslimischen Ländern sieht die Gefahr: „Wir Frauen und Oppositionspolitiker wussten schon vor 10 Jahren, dass die Fundamentalisten finanziell und logistisch von außen unterstützt werden. Glaubt hat uns niemand. Man hielt uns für Verrückte, die überall Feinde sehen. Erst seit dem 11. September sind wir mit unseren Ansichten nicht mehr allein.“ (E0213, ähnlich E948, E001, E014) Während uns „schon lange klar (war), wohin die Reise ging“ (E968), üben sich Linke und Multikulturalisten in ‚falscher Toleranz‘ – und werden muslimische Frauen um ihre Zukunft betrogen: „Sie glauben an das Paradies und werden in der Hölle landen.“ (E992, E0113) Dies zeigte auch das Beispiel der gläubigen

Frauen im nachrevolutionären Iran, die versuchten, auf der Basis ihres Glaubens für ihre Rechte zu kämpfen: „Sie (Farideh, Anm. D.M.) glaubt so tief und ist so unberührt von Zweifeln, dass sie wahrscheinlich ihr Leben in Hingabe und Demut und dennoch auf ihre Weise glücklich verbringen wird. Oder wird sie zu denen gehören, die eines Tages aufwachen, erkennen werden, dass sie betrogen wurden? (...) Und ich weiß, dass auch sie von Allahs Jüngern betrogen werden wird. Denn Farideh und ihre Schwestern waren gut genug, um für die Freiheit zu sterben. Sie werden nicht gut genug sein, in Freiheit zu leben.“ (E792, E975, E0111)

- ‚Der Rechtsstaat schützt Islamisten – wir fordern ein härteres Durchgreifen staatlicher Autoritäten‘

*Storyline:*

Das Erstarken des Fundamentalismus in Deutschland beruht nicht nur auf der ‚falschen Toleranz‘ von Linken und Multikulturalisten – auch ‚Fehlkonstruktionen des deutschen Rechtsstaates‘ (E937, E945, E0214) tragen ihren Teil dazu bei. ‚Wir (...) meinen, dass der Westen in bezug auf diese Kräfte dringend seine Asylpolitik neu überdenken muss‘ (E954, ähnlich E945, E0214). ‚Allein in Deutschland leben zur Zeit 20.000 deklarierte algerische Islamisten als politische Asylanten (weil sie in ihrer Heimat verfolgt werden). Darunter sind Männer (...), die oft Hunderte von Morden auf dem Gewissen haben‘ (E0214) – statt abgeschoben zu werden, leben führende Islamisten unbehelligt in Deutschland (vgl. E948, E003). Zudem genießen Islamisten in Deutschland Schutz aufgrund der Religionsfreiheit: Eine zweite Klagemöglichkeit für Fereshta Ludin? ‚Der Rechtsstaat macht’s möglich‘ (E0421). Er sorgt auch dafür, dass muslimische Frauen Positionen einnehmen können, in denen sie ihre politische Überzeugungen ungestört verbreiten und damit ‚unsere Kinder‘ negativ beeinflussen können: ‚Mitten in Nordrhein-Westfalen hat die strikte Schleierträgerin es sogar schon zur Konrektorin gebracht.‘ (E992, E0113)

Zu Recht warnt der Verfassungsschutz vor verschiedenen islamistischen Organisationen (vgl. E936, E049), doch in Bezug auf den Islam wird zu wenig durchgegriffen; deutsche (gesetzgebende und andere politische) Institutionen sind bei anderen Religionen und Weltanschauungen (z.B. gegenüber Bhagwan-Anhängern) strenger als bei dem Islam (vgl. E936): ‚Hunderte von LehrerInnen bekamen in den 70ern Berufsverbot, weil ihre ‚Verfassungstreue‘ angezweifelt wurde. Warum kontrolliert niemand die ‚Verfassungstreue‘ fundamentalistischer Koranlehrer?‘ (E936)

**A4: ‚Islamisten sind Faschisten‘**

- ‚Der Schleier ist heute für uns Frauen das, was der gelbe Stern für Juden war‘
- ‚Erinnert Euch an die Schrecken Eurer eigenen Geschichte – und nehmt Eure moralische Verantwortung wahr, antizivilisatorische Bestrebungen zu bekämpfen!‘

*Storyline:*

Die Situation in Algerien Anfang der 1990er Jahre ist vergleichbar mit der in Deutschland 1933 (vgl. E948): Die Verkündung des Notstandes 1991 war eine „Notbremse gegen den drohenden Faschismus“ (E945). Angesichts der „Revolution von unten“ „schwelgt“ die Berliner *tageszeitung* in „Algerien-Euphorie (...) (hatten wir die nicht, ähnlich demagogisch angeheizt, 1933 schon mal?)“ (E924) Auch 1933 ist Hitler erst „demokratisch“ an die Macht gekommen und wurde unterschätzt (vgl. E924, E9511, E001). „Diese Leute [Islamisten, Anm. D.M.] sind einfach Faschisten, nichts anderes.“ (E945, ähnlich E923) „Die Führer der FIS stehen den Meinungsführern des Faschismus in nichts nach – zumindest, was die Frauen angeht“ (E923, ähnlich E948). „Der Schleier ist heute für uns Frauen das, was der gelbe Stern für Juden war“ (E9511). Und auch heute werden „arbeitslose junge Männer von Fundamentalisten mit Geld und großen Sprüchen verführt“ (E948, ähnlich E968).

Um „einen Vergleich nicht überstrapazieren zu wollen, der vielleicht zu häufig oder zu leichtfertig angewendet wird“ (E9511): Die Rolle, die die fundamentalistische Ideologie Frauen zuweist, erinnert an die Rolle der Frauen in „Nazi-Deutschland“: „Mehrere in letzter Zeit publizierte Untersuchungen über Frauen in Nazi-Deutschland liefern Vergleichsmöglichkeiten mit Frauen unter moslemischen Fundamentalismen oder mit Frauen, die in fundamentalistischen Bewegungen organisiert sind: das Ideal von Mutter und Familie, Geburt und Aufzucht des selektierten Nachwuchses (Rasse und Religion).“ (B921) „Das muss man zur Kenntnis nehmen: Kein anderes Thema nimmt in der Ideologie der FIS einen solchen Platz ein wie die Frauen. Diese Allgegenwart gleicht (...) dem Platz, den Juden in der Rhetorik Hitlers eingenommen haben.“ (E9511)

Europäer sollten daher „aus eigener Erfahrung wissen, wie es ist, in einem totalitären Staat zu leben“ (E0213) – aus den Erfahrungen mit der Nazi-Zeit resultiert eine moralische Verantwortung, „antizivilisatorische Bestrebungen“ zu bekämpfen. Wir Musliminnen rufen Euch Westlerinnen daher auf: „Erinnert Euch an die Schrecken Eurer eigenen Geschichte!“ (E0213) – und solidarisiert Euch mit uns im Kampf gegen Fundamenta-

lismus. Angesichts des laxen Umgangs deutscher Behörden mit islamischen Fundamentalisten – die unbehelligt in Deutschland leben und agitieren können statt ausgewiesen zu werden – muss jedoch bezweifelt werden, dass bereits ein ausreichender Lernprozess aus den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus resultierte: „Als Reform-Muslim und Ausländer frage ich: Haben denn die Deutschen aus ihrer totalitären Vergangenheit immer noch nicht gelernt, zwischen Demokratie und Extremismus zu unterscheiden?“ (E003)

#### **A5: ‚Islam/Fundamentalismus = Frauenunterdrückung‘**

- ‚Islam/Fundamentalismus = Frauenunterdrückung = Männersache‘

##### *Storyline:*

Islamistischer Fundamentalismus genauso wie Krieg, Faschismus sind von Männern bestimmt – Frauen dagegen leiden darunter, sind „slachtoffers van mannen“<sup>548</sup> (O832, ähnlich F841). Im Iran haben mit der ‚islamischen Revolution‘ „die neuen Herren (...) Platz genommen im Herrensattel und den Frauen die Steigbügelhalter-Position zugewiesen“ (E792, E975, E0111). „Männer beherrschen das Terrain. (...) Erst dressieren sie die Frauen, dann die ganze Gesellschaft“ (E923). Frauen dagegen werden zur Unterstützung des Systems verführt (vgl. E792, E975, E0111, ähnlich F841, F921), „haben keine eigene Organisation, ihre Ohnmacht zeigt sich schon jetzt“ (E792, E975, E0111). „Jetzt herrscht nur noch das Gesetz der Männer. Sie nennen es islamisch.“ (E968) Entsprechend gehören extrem frauenfeindliche Regelungen zum „harten Kern“ eines von Männern definierten „Gottesrechtes“ („Recht auf Polygamie für Männer, der Schleierzwang für Frauen, ihre rechtliche Entmündigung, (...) Steinigung bei angeblichem Ehebruch (das Wort des Ehemannes genügt)“) (E924, ähnlich E968), denen sich Frauen zu unterwerfen haben (vgl. E968). So werden Frauen von Männern unter den Schleier gezwungen (vgl. E937) – „es gibt (zwar) auch solche [Musliminnen, Anm. D.M.], die den Schleier für einen Ausdruck ihrer ‚muslimischen Identität‘ und für besonders emanzipiert halten“, die jedoch „vom fundamentalistischen Islamismus instrumentalisiert werden (...) und sich das oft gar nicht einmal klarmachen.“ (E992, E0113) Aus den „erstickenden islamischen Gesetzen“, unter denen Frauen leben müssen (F841), resultieren sehr unterschiedliche Freiheitsgrade für muslimische Männer und Frauen: „Een man mag alles, die kan tien keer trouwen en scheiden, vreemdgaan, in de gevangnis belanden – het wordt niet allemal bejubeld, maar hij wordt niet op aangekeken. De eer

<sup>548</sup> „Opfer von Männern“ (Übers. D.M.)



van de familie ligt bij de vrouw“<sup>549</sup> (O961, ähnlich O037). Fordern Frauen die gleichen Rechte, die ihren Männern, Brüdern und Söhnen zustehen, dann heißt es, sie hätten „een grote mond“<sup>550</sup>, seien „losse vrouwen“<sup>551</sup> oder gar „hoeren“<sup>552</sup> (O037).

Auch der Lebensalltag und die Regelungen innerhalb muslimischer Gemeinschaften in westlichen Einwanderungsländern sind männerbestimmt: Beispielhaft wird dies sichtbar am Umgang mit häuslicher Gewalt. Diese ist zwar sowohl in den Mehrheitsgesellschaften als auch in muslimischen Gemeinschaften verbreitet – während männliche häusliche Gewalt z.B. in niederländischen Kreisen jedoch stark verurteilt und angeprangert wird, Abscheu hervorruft, kann sich ein muslimischer Mann damit brüsten, durch die Gewalt gegenüber Frauen gezeigt zu haben, dass er „(...) een echte man is, geen watje, geen softie“<sup>553</sup>. Er konstituiert sich als Herr im Haus – häusliche Gewalt wird daher in muslimischen Kreisen eben nicht verurteilt, sondern als „(...) normale, corrigerende tik“<sup>554</sup> angesehen (O037).

- ‚In der Hierarchie der Opfer stehen Frauen an erster Stelle‘

*Storyline:*

„Die Frau“ (E0213) ist das „Haupt-Opfer“ der Fundamentalisten (E933), ihre „fixe Idee“ (E0213): „Im Zentrum ihres Lebens, ihres Denkens, ihrer Verwünschungen, ihrer Bestialität sehe ich eine ständige Obsession, eine jener Obsessionen, die ein Zeichen für Wahnsinn sind: Die Frauen“ (E9511). Am Beispiel des Aufstiegs der Islamischen Heilsfront (FIS) in Algerien lässt sich dies gut beobachten: „Es ist kein Zufall, dass die FIS zuerst die Frauen einsperren und entrechten will. Die Frauen sind in einer patriarchalischen Gesellschaft am meisten geschwächt (nicht schwach, sondern geschwächt!). Und Frauen sind das Symbol des ‚Andersseins‘, des Abweichens von der von Männern gesetzten Norm.“ (E923) Darin wird ein allgemeiner Mechanismus sichtbar: „Menschen mit mangelndem Selbstwertgefühl machen sich gerne größer durch die Erniedrigung Schwächerer. Das ist zur Zeit der Mechanismus zwischen arabischen Männern und Frauen (und nicht nur zwischen denen).“ (E924) In der Wahl ihrer Haupt-Opfer vollziehen fundamentalistische Regime meist eine Entwicklung: „Am Anfang waren es vor al-

<sup>549</sup> „Ein Mann darf alles, er kann zehn mal heiraten und sich scheiden lassen, fremd gehen, im Gefängnis landen – er wird deswegen zwar nicht gefeiert werden, aber er wird deswegen auch nicht schief angesehen. Die Frau verkörpert die Ehre der Familie“ (Übers. D.M.).

<sup>550</sup> „einen großen Mund“ (Übers. D.M.).

<sup>551</sup> „lockere Frauen“ (Übers. D.M.).

<sup>552</sup> „Huren“ (Übers. D.M.).

<sup>553</sup> „(...) ein echter Mann ist, kein Schlappschwanz, kein Softie“ (Übers. D.M.).

<sup>554</sup> „(...) normaler, korrigierender Klaps“ (Übers. D.M.).

lem selbständige und berufstätige Frauen, (...). Inzwischen kann es jede Frau sein“ (E948), die „eingesperrt und entrechtet“ wird (E923). Danach werden auch Männer Ziel der Fundamentalisten: „erst Intellektuelle, dann auch Taxifahrer und Geschäftsleute“ (E945, ähnlich E924). Insbesondere am Beispiel des nachrevolutionären iranischen Regimes, anhand der Brutalität und Willkür der „Parteigänger Gottes“, lässt sich ersehen, dass es „das Frausein‘ als solches zum Angriffsziel hat“ und sein „Ansturm“ nicht, „wie die Machthaber glauben machen wollen, (...) einer bestimmten Schicht oder Gruppe, nicht Prostitution oder Konsumhaltung gilt“ (F841, ähnlich E792, E975, E0111). Frauen sind die „großen Verlierer“ fundamentalistischer Regime (E832) – in den „Gottesstaaten“ (E948, E968) sind sie „vogelfrei“ (E832). Auch die Politik der Taliban in Afghanistan nimmt zuerst die Frauen ins Visier: „Und wieder einmal sind es zuerst die Frauen, die für diese Politik bezahlen müssen.“ (E968) „Eine Männergesellschaft, ein Wort. Und die Frauen? Sie gehorchten. Wieder einmal.“ (E792, E975, E0111) In seiner Frauenfeindlichkeit übertrifft der Islam die anderen Weltreligionen: Zwar hat auch das Christentum eine „blutige Geschichte. Aber keine Religion auf der Welt verunstaltet und knechtet die Frauen so wie der Islam.“ (E937)

- ‚Islam/Fundamentalismus beruht auf der Kontrolle der widerständigen weiblichen Sexualität‘
- ‚Islam/Fundamentalismus schädigt Frauen psychisch-moralisch und physisch‘

*Storyline:*

Die weibliche Sexualität ist „bedrohlich“, „anarchisch“, die Frau insgesamt ein Hort ungebärdiger Widerständigkeit (vgl. F912), den es zu unterwerfen gilt. Hinter fundamentalistischen Bestrebungen steht daher die männliche „Angst vor der weiblichen Sexualität“ (F912): „Die Fundamentalisten wollen, wie jede totalitäre Bewegung, den totalen Einfluss auf die Gesellschaft, und sie haben verstanden, dass das zunächst über die Kontrolle der Sexualität der Frauen erfolgt.“ (E9511). So ließ z.B. das iranische Regime seinen „Moralwächtern“ in der nachrevolutionären Zeit Raum, um der „Iranerin schlechthin“ durch sexualisierte Praktiken „moralisch-psychische Schäden“ zuzufügen und ihr „ein menschenwürdiges Leben unmöglich“ zu machen (F841): „Die aufgestaute sexuelle Begierde [der Moralwächter des Regimes, Anm. D.M.] verschafft sich in vom iranischen Islam geduldeten Aktionen Luft. (...) Man muss die perverse Lustbefriedigung der ‚Parteigänger Gottes‘ und der ‚Blutrache Gottes‘ gesehen haben, um das Ausmaß der Erniedrigung und Degradierung der iranischen Frau zu erahnen.“ (F841) Eine

„psychologisch-gesellschaftliche Analyse, (...) welche die Ereignisse des nachrevolutionären Iran von den persönlichen Erfahrungen der Betroffenen her aufarbeitet“, belegt: Das Regime zielte auf – und erreichte! – die „psychische Zerstörung der Frau auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene“. „Die iranische Frau hat nicht nur ihre Kleidung ändern müssen. Sie ist unterdrückt und in ihrem Innersten zerbrochen worden“, ihre „Ehre“ und ihr „Stolz“, ihre „Persönlichkeit“ sind durch die „subversiv-psychischen Waffen der religiösen Machthaber“ im Kern getroffen worden (F841). Die Folgen dieser Belastungen für die Frauen sind jedoch nicht nur psychischer (Depressionen), sondern auch physischer (Herzinfarkt, Gehirnschlag) Art: „Diese Zeilen stellen nur einige wenige Aspekte des leidvollen Daseins der iranischen Frauen dar. Wir fühlen uns nicht der Worte mächtig, um über ihre vielfältigen Qualen im einzelnen zu berichten.“ (F841) Auch muslimische Frauen in westlichen Einwanderungsländern – nicht alle, aber viele von ihnen – leiden psychisch und physisch unter der islamisch-kulturell-traditionell begründeten männlichen Dominanz (vgl. O037).

- ‚Das Kopftuch/der Schleier ist und symbolisiert Frauenunterdrückung‘
- ‚Ein Schleier impliziert die Auslöschung von Identität und Persönlichkeit der Trägerin‘

*Storyline:*

„Das Kopftuch“<sup>555</sup> ist seit der Revolution im Iran ein bedeutender Baustein der psychisch-moralischen Zerstörung der Frau (F841): „Der Schleier wurde zum tragischen Symbol: einst Zeichen des Kampfes gegen die Zwangsverwestlichung, ist er jetzt Zeichen einer neuen Unterwerfung“ (E792, E975, E0111). Es ist das Symbol der Islamisten im Iran und in anderen Ländern und ihres Zieles: das Unsichtbarmachen von Frauen (vgl. E049). Es knechtet und verunstaltet Frauen und „zwingt sie, wie Gespenster durch die Straßen zu huschen“ (E923), „(...) unter der Burka versteckt, unter der sich die Welt zum gerasterten Mini-Ausblick aus dem fliegengitterähnlichen Augenloch reduziert“ (E968). Das hässliche „Zelt“ (E014), der schwarze Tschador, macht Frauen zu einer amorphen Gestalt, zu einer geschlechtslosen Unperson (F841); Frauen sind gezwungen, ihr „jahrtausendaltes, menschliches Bedürfnis nach Schönheit“ (vgl. F841) zu unterdrücken und ihre Schönheit unter einer „Uniformierung“ zu verstecken (E014): Dies nimmt einer Frau „jedes Zeichen von Weiblichkeit: Nur so, als geschlechtsloses Wesen,

---

<sup>555</sup> Hier werden nur Texte und Textfragmente zitiert, die verschiedene Bezeichnungen von Bedeckungen (Kopftuch, Schleier, Burka, Tschador etc.) synonym verwenden und nicht zwischen den verschiedenen Formen differenzieren.

wird sie auf der Straße geduldet.“ (E923, ähnlich F841) Frau fühlt sich durch den Schleier „gedemütigt und behindert (...) und das soll sie auch.“ (E014) Dieser „Fetzen Stoff“ (E937), der „verhasste Schleier“ (E948), ist das Symbol der Minderwertigkeit, der Unterdrückung, des Gefangenseins und der Repressionen, die alle Frauen, unabhängig von ihrer Schicht, erleiden (F841, E937, E968, E049, E992, E0113), die „Missgeburt einer Ideologie, die Frauen verachtet“ (E937). Zudem ist es „mit Blut besudelt“ – schließlich wurde „im Iran das verrutschte Kopftuch den Frauen an den Kopf genagelt“ (E937). Der Schleier steht in muslimischen Ländern für die Einführung der „Diktatur des Gottesstaates“, „in dem zum Beispiel auf Ehebruch oder Homosexualität der Tod durch Steinigung steht, die Stimme einer Frau vor Gericht nur halb so viel wiegt wie die eines Mannes, und Frauen kein Recht auf Berufstätigkeit haben und sich unsichtbar machen müssen unter dem Schleier“ (E948). Umgekehrt steht der Widerstand gegen den Schleierzwang symbolisch für den Kampf für Demokratie: „Wenn wir uns dem Schleier, diesem Zwang zur fundamentalistischen Uniform, beugen, akzeptieren wir die Kapitulation des demokratischen Algeriens“ (E948). Es gibt zwar vereinzelt berufstätige Frauen mit Kopftuch – diese sind jedoch nicht tatsächlich emanzipiert, sondern lediglich vom Westen infiziert (vgl. E792, E975, E0111).

Im deutschen Kontext verstößt das Kopftuch gegen die im Grundgesetz verankerte Gleichberechtigung, da es die dienende Funktion der Frau betont (vgl. E049). Kopftuchtragende Lehrerinnen müssen daher als Unterstützung fundamentalistischer Männer angesehen werden. Ein Kopftuch*verbot* ist also ein „Garant für die demokratischen Werte“ und vor allem der Gleichheit der Geschlechter (vgl. E0421) – ein Kopftuch dagegen Symbol der Geschlechtersegregation (vgl. O037). Warum junge Mädchen in den Niederlanden sich freiwillig dafür oder gar für einen Ganzkörperschleier entscheiden, ist – vor allem vor dem Hintergrund von mit dem Kopftuch verbundenen Ereignissen in muslimischen Ländern – nicht nachvollziehbar (vgl. O037): „Wat we wel weten, is dat jonge moslima’s in Amsterdam ervoor kiezen in niqaab naar school te gaan. En dat was in dezelfde periode dat we in de krant lazen hoe in Saoedie-Arabie veertien meisjes omkwamen en 52 anderen gewond raakten, toen zij verhinderd werden uit een brandende school te ontsnappen omdat zij geen niqaab droegen. Lieber een dode moslima dan een onzedige moslima? Lezen de Amsterdamse meisjes geen kranten?“<sup>556</sup> (O037)

---

<sup>556</sup> „Was wir sehr wohl wissen, ist, dass sich junge Musliminnen in Amsterdam dafür entscheiden, mit dem Niqaab zur Schule zu gehen. Und das war in der gleichen Zeit, in der wir in der Zeitung lasen,

- ‚Der Feminismus bedeckter Frauen ist ein Scheinfeminismus – Islam und Feminismus schließen sich aus‘

*Storyline:*

Einige Musliminnen behaupten, der Tschador symbolisiere ihre „islamische Identität“ – aber „das ist natürlich ein Propagandaspruch“ (E014). Auch fühlen sie sich zum Teil emanzipiert, begreifen Islam und Feminismus als miteinander vereinbar. Da der Islam jedoch insgesamt – wie alle anderen Religionen auch – männerbestimmt ist, kann dies nur als Scheinemanzipation derjenigen bezeichnet werden, die „vom Fundamentalismus instrumentalisiert“ sind (E992, E0113): „(...) de hoofddoek is een symbool van schijnemancipatie (...)“<sup>557</sup> (O014). Bedeckte Frauen ergehen sich „scheinfeinistischer Agitation“, verbreiten „pseudofeministische Propaganda“ – wirkliche Gleichberechtigung dagegen streben sie nicht an (E049). „Feminisme en hoofddoek? Dat gaat niet samen“<sup>558</sup> bestätigt Cisca Dresselhuys, die langjährige Chefredakteurin des niederländischen feministischen Magazins *Opzij* (vgl. O014). Bedeckte Frauen verraten (den Kampf für) Frauenrechte. Da sie sich nicht gegen die Unterdrückung in muslimischen Gemeinschaften zur Wehr setzen, sondern so tun, als würden sie ihre Unterdrückung nicht bemerken, sind sie unsolidarisch und verraten den Kampf misshandelter muslimischer Frauen für ihre Rechte: „(...) al die mishandelde vrouwen voelen zich op geen enkele manier gesteund door die behoofddoekte moslima’s, die net zo doen of ze niet weten, dat wegloopsters door hun vaders, broers, zonen worden bedreigd.“<sup>559</sup> (O037)

---

dass in Saudi-Arabien 14 Mädchen umgekommen sind und 52 andere verletzt wurden, da sie daran gehindert wurden, eine brennende Schule zu verlassen, weil sie keinen Niqaab trugen. Lieber eine tote Muslimin als eine unzüchtige Muslimin? Lesen die Amsterdamer Mädchen denn keine Zeitung? (Übers. D.M.)

<sup>557</sup> „(...) das Kopftuch ist ein Symbol der Scheinemanzipation“ (Übers. D.M.).

<sup>558</sup> „Feminismus und Kopftuch? Das passt nicht zusammen“ (Übers. D.M.).

<sup>559</sup> „(...) all die misshandelten Frauen fühlen sich in keiner Weise unterstützt durch die kopftuchtragenden Musliminnen, die so tun, als ob sie nicht wüssten, dass die in Frauenhäuser geflüchteten Frauen von ihren Vätern, Brüdern, Söhnen bedroht würden.“ (Übers. D.M.)

**A6: ‚Wir Aufgeklärten müssen uns zusammenschließen‘**

- ‚Menschenrechte sind Frauenrechte – sie müssen universelle Gültigkeit haben‘

*Storyline:*

„Ik geloof hartstochtelijk in universele mensenrechten“<sup>560</sup> (O021).

Die Basis unseres gemeinsamen Kampfes gegen Frauenunterdrückung muss die Forderung nach der Gleichheit von Mann und Frau mit Bezug auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sein. Menschenrechte sind ein Gebot der menschlichen Vernunft; sie können damit gar nicht der Religion – gleich welcher – widersprechen, denn „im Prinzip kann nichts Unvernünftiges Gottes Wille sein“, so der iranische Philosoph und Reformier Soroush (vgl. F031, F038). Dies – die universelle Gültigkeit der Menschenrechte – fordern daher beispielsweise auch säkular und internationalistisch orientierte Feministinnen in muslimischen Ländern (vgl. B921, E001): „Die Grenzen der internationalen Menschenrechtserklärung müssen angesichts der neuen Totalitarismen und der terroristischen Bewegungen im Iran, in Ägypten, im Sudan und Afghanistan dringend erweitert werden“ (E001), um der „mensonwaardige behandeling van vrouwen en meisjes“<sup>561</sup>, z.B. durch das Jungfräulichkeitsdogma und die daraus folgende frühe Verheiratung von Mädchen, zu begegnen (O021). „Das Prinzip Freiheit ist unteilbar“ (E924), Menschenrechte sind nicht relativierbar: „Menschenrechte sind keine Ansichtssache, über die der eine so und der andere anders denkt. Das weiß der CDU-Vordenker Heiner Geißler besser als mancher Genosse: Diskriminierung von Frauen, Terror und Blutfelden bleiben Verletzungen der Menschenrechte, gleichgültig, ob sie im Namen Allahs oder der Weltrevolution praktiziert werden.“ (E936)

- ‚Wir Zivilisten‘ verteidigen Menschen-/Frauenrechte, Demokratie und Aufklärung gegen ‚die Unzivilisierten‘, gegen das Bündnis aus Fundamentalisten und geschäftsinteressiertem Westen‘

*Storyline:*

Die viel zitierte Entgegensetzung zwischen Islam und Westen ist verkürzt: „Wer von einem Zusammenprall der Zivilisationen spricht, geht davon aus, dass mindestens zwei Zivilisationen existieren. Es gibt jedoch nur eine einzige menschliche Zivilisation!“ (E0213). In der Repression gegenüber Frauen verbinden sich vielmehr nicht-islamische, auch westliche, und fundamentalistische Machthaber (vgl. B921). So macht beispiel-

<sup>560</sup> „Ich glaube leidenschaftlich an universelle Menschenrechte“ (Übers. D.M.).

<sup>561</sup> „(...) der menschenunwürdigen Behandlung von Frauen und Mädchen“ (Übers. D.M.).

weise in Algerien die herrschende FLN bereits seit den 1980er Jahren gemeinsame Sache mit den Fundamentalisten: Sie hat „das Bett bereitet für eine Islamische Republik“ (E923). Algerische Feministinnen sehen sich so gleich mehreren Feinden gegenüber: „Nach dem Vortrag über die Schrecken, die ihre deklarierten Feinde, die Islamisten, ihrem traumatisierten Volk angetan haben, spricht sie [Khalida Messaoudi, Anm. D.M.] unter vier Augen über den Schrecken, den ihre angeblichen Freunde, die Demokraten, heute ihrem traumatisierten Geschlecht antun. (...) ‚Beide, Gottesstaatler wie Demokraten – haben uns Frauen im Visier.‘“ (E0214)

Auch für andere muslimische Länder gilt: „Fundamentalistische Gruppen (...) wären ohne Zutun des Westens nicht entstanden“ (E0213): „Der Westen und die Amerikaner haben in der üblichen Kurzsichtigkeit wieder einmal ausgerechnet auf die fundamentalistischsten Islamisten gesetzt und damit die eigentliche Katastrophe geschaffen.“ (E968) Ihre gemeinsame Basis sind wirtschaftliche Interessen – und die Unterordnung von Menschenrechten, insbesondere Frauenrechten, unter diese Interessen. Dies zeigt v.a. das Beispiel Afghanistan, wo Frauen massiv unter den Repressionen der Taliban litten, ohne dass der Westen eingriff: „Die Frauen in Afghanistan sind am Rand der Verzweiflung – und Amerika trägt mit Schuld daran.“ (E968) Insbesondere die USA haben immer wieder Allianzen mit frauenverachtenden Regimes geschlossen, um ihr Ziel, die Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen Interessen, zu verfolgen: „Auffallend ist auch das beredte Schweigen der Amerikaner, (...). Ihren [der Taliban, Anm. D.M.] Frieden, der Washington gerade recht wäre. Denn nicht nur die Pakistani, auch die Amerikaner brauchen die Verkehrswege durch Afghanistan, um das Öl, das Gas, das Gold und das Silber aus den zentralasiatischen GUS-Staaten abzutransportieren.“ (E968) Die „Gotteskrieger“ sind zudem „trefflich brauchbar als Gegengewicht zum Staat des Bösen, dem Iran. Dass da mal wieder der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben werden soll, kann nicht verwundern. Schließlich hielt die CIA auch Chomeini einmal für ein williges Werkzeug amerikanischer Interessen.“ (E968) Auch wenn wir grundsätzlich sehr viel vom Westen halten – das Beispiel Afghanistan zeigt, dass der Westen uns im Stich gelassen hat, da es ihm immer nur um Öl, Geld und Macht ging (vgl. E0213).

Umgekehrt heißt dies aber auch: „Es ist nicht alles schlecht, was islamisch ist. So einfach ist das nicht.“ (E792, E975, E0111) Islam, Demokratie, und Pluralismus schließen sich nicht aus. Auch in Algerien gibt es beispielsweise islamische Parteien, die sich für Demokratie und Pluralismus einsetzen und „Frauen, die in Algerien gegen den Fundamentalismus kämpfen, tun dies als muslimische Frauen. Sie lieben Freiheit und Demo-

kratie ebenso wie die Frauen in Europa“ (E0213). Frauen in repressiven muslimischen Ländern sind jedoch in ihrem Kampf auf die Hilfe westlicher Feministinnen angewiesen – alleine können sie sich nicht befreien: „Unser Problem ist, dass wir in der Falle sitzen. (...) Wir [DemokratInnen, Anm. D.M.] schaffen es nicht alleine.“ (E945) „Ihr müsst uns helfen“, fleht z.B. Djamila Seddiki, eine algerische Feministin (vgl. E945, E968, ähnlich E792, E975, E0111), westliche Feministinnen an: „Wat we wel nodig hebben is de solidariteit van andere vrouwen in Nederland. Want we hebben nog een lange weg te gaan.“<sup>562</sup> (O021)

Im Streben nach Aufklärung, der Universalität der Menschenrechte, dem Respekt der Prinzipien des Völkerrechts, in der Grundintention der Anerkennung und friedlicher Koexistenz verschiedener Kulturen und ausdifferenzierter Wertsphären (vgl. F912), im Sinne eines Gegenentwurfs zu fundamentalistischen Ideologien und Machthabern sowie geschäftsfixiertem Westen, können und müssen „Wir Zivilisten“ (E0213), westliche Feministinnen und aufgeklärte MuslimInnen (vgl. E992, E0113) uns zusammenfinden.

## 2.2 *frame*-Familie B: Differenzierungen

Die in dieser Familie zusammengefassten *frames* zeichnen sich im Vergleich zu denjenigen der Familie A durch ihr Bemühen um eine erste Differenzierung aus: Anstatt es bei der vereinfachenden und verkürzten Aussage zu belassen, „der Islam“ sei mit Frauenunterdrückung gleichzusetzen, wird hierin der Frage nachgegangen, auf welcher Ebene repressive Einstellungen und Praxen gegenüber Frauen in muslimischen Ländern und Gesellschaften anzusiedeln sind und worin diese begründet liegen.

### **B1: ‚Der Korantext selbst ist frauenfeindlich‘**

#### *Storyline:*

Der Korantext selbst – nicht jedoch der Islam insgesamt – ist frauenfeindlich. Im Korantext selbst sind zahlreiche Passagen zu finden, die die Freiheit von Frauen einschränken, ungleiche Geschlechterverhältnisse vorschreiben und Männern weitreichende Rechte über Frauen zubilligen (vgl. O871). „Is de koran inderdaad vrouwvriendelijk, zoals beweerd wordt? Bij naslag blijken er wel degelijk passages aan te wijzen die de

---

<sup>562</sup> „Was wir brauchen, ist die Solidarität anderer Frauen in den Niederlanden. Denn wir haben noch einen langen Weg zu gehen.“ (Übers. D.M.)



vrijheid van vrouwen beperken.“<sup>563</sup> Männer sollen die „opzichters“<sup>564</sup> von Frauen sein, sie „vermanen“<sup>565</sup> und sogar „slaan“<sup>566</sup> (O871), sollten sie ungehorsam sein. Das Scheidungsrecht liegt zudem bei dem Ehemann. Lesbische Frauen haben schließlich nicht viel Gutes vom Koran zu erwarten – der Text geht selbstverständlich von heterosexuellen Beziehungen aus (vgl. O871).

## **B2: ‚Nicht der Koran/der Islam selbst, sondern die islamische *Kultur* ist frauenfeindlich‘**

### *Storyline:*

Der „ursprüngliche Islam“ ist nicht frauenfeindlich. Der muslimische Glaube ist jedoch zu unterscheiden von der „muslimischen Kultur“ (B901), d.h. einer Kultur, in der dem Islam – nicht jedoch dem Fundamentalismus – eine kulturelle Rolle zuerkannt wird (vgl. B901, E0213): „Der Fundamentalismus ist kein grundlegendes Element der muslimischen Kultur“ (E0213). Diese muslimische Kultur verbindet MuslimInnen in muslimischen Ländern – dem „muslimischen Kulturkreis“ (E054) – und in Einwanderungsgesellschaften (vgl. O961). Ihr grundlegendes Merkmal sowohl in muslimischen als auch in Einwanderungsländern ist „die Unterdrückung von Frauen und ‚unteren Schichten““ (B901, O961).

## **B3: ‚Der Islam selbst ist weder eine ‚Kultur‘ noch ist er selbst frauenfeindlich – patriarchale Praktiken in muslimischen Ländern und Gemeinschaften sind es‘**

- ‚Eine muslimische *Kultur* existiert nicht – Islam ist eine Religion‘
- ‚Nicht der Koran/der Islam selbst ist frauenfeindlich, sondern die *Männer*, die ihn auslegen‘

### *Storyline:*

„De islam is geen cultuur“<sup>567</sup> (L034); der muslimische Glaube muss klar unterschieden werden von der Kultur eines muslimischen Landes oder einer muslimischen Gemeinschaft in einer Einwanderungsgesellschaft. So liegt auch die Wendung des Korantextes gegen Frauen und Minderheiten nicht im Koran selbst begründet, sondern z.B. in der imperialistischen arabischen Kultur und den dort verankerten kulturellen Traditionen:

<sup>563</sup> „Ist der Koran tatsächlich frauenfreundlich, wie es behauptet wird? Schlägt man nach, zeigt sich, dass sich sehr wohl einige Passagen bestimmen lassen, die die Freiheit von Frauen begrenzen.“ (Übers. D.M.)

<sup>564</sup> „Aufseher“ (Übers. D.M.).

<sup>565</sup> „ermahnen“ (Übers. D.M.).

<sup>566</sup> „schlagen“ (Übers. D.M.).

<sup>567</sup> „Der Islam ist keine Kultur“ (Übers. D.M.).

„Het feit dat zo veel uit de koran tegen vrouwen en minderheden wordt gebruikt, komt in mijn ogen door het Arabische culturele imperialisme, door de vermenging van gebruiken uit de woestijn met de islam.“<sup>568</sup> (L045) Außer Haus zu arbeiten, ist für Frauen z.B. „volgens de officiële islam niet verboden, maar culturele invloeden bemoeilijken dit soms.“<sup>569</sup> (T931) Erst das Wissen um die Unterschiede von Glaube und Kultur und die klare Trennung zwischen beiden garantieren Entscheidungsfreiheit und ermöglichen Reformen (vgl. L034, L045): „Pas wanneer je weet waar het verschil tussen geloof en cultuur ligt, kun je keuzes maken.“<sup>570</sup> (L034)

Muslimische Gesellschaften sind meist Beispiele patriarchaler Gesellschaften, in denen Männern die Interpretation grundlegender religiöser Quellen obliegt. „De godsdienstles en de uitleg van de koran is altijd mannen werk geweest – die hadden het voor het zeggen.“<sup>571</sup> (O961) Die Auslegung der Quellen durch Männer resultierte aus und führt(e) zu patriarchalen Machtverhältnissen (vgl. O832), zu einer Dominanz patriarchaler Denkmuster (vgl. B041) und frauenfeindlicher Praktiken wie z.B. der Wahrnehmung der Frau als Hüterin der Familienehre oder der (ungerechten!) Gültigkeit von Bedeckungs- und Jungfräulichkeitspflicht ausschließlich für Mädchen (vgl. O961, O034). Wie auch in Südeuropa hat dies nichts mit dem Glauben zu tun, sondern mit einer „machocultuur“<sup>572</sup> (O961), mit „patriarchalen Normen“, die die lebensweltlichen Praxen von Musliminnen bestimmen und den frauendiskriminierenden Interpretationen der Schriften einen quasi-sakralen Status zuweisen (vgl. F038). Die vielseitige Interpretierbarkeit religiöser Texte ist zwar eigentlich deren Kraft, aber sie ist auch die Grundlage für die konstante Dominanz von Männern und patriarchalen Praktiken (vgl. O961). Die Auslegung der Texte durch Männer bewahrte diese lange Zeit vor Machtansprüchen von Frauen – denn „im Koran steht: ‚Frauen sind wirtschaftlich, politisch und sozial gleichberechtigt. Gefährlich für Männer, die seit Jahrhunderten den Koran so auslegen, dass Frauen sich ihren Gesetzen zu unterwerfen haben.‘“ (E968) Nicht der Islam selbst ist also rückständig – viele Muslime jedoch sind es: „(...) ik zeg dat het islamitische denken vijfhonderd jaar heeft stilgestaan. Een religie op zichzelf kan niet

---

<sup>568</sup> „Die Tatsache, dass so vieles aus dem Koran gegen Frauen und Minderheiten eingesetzt wird, hängt meiner Ansicht nach mit dem arabischen kulturellen Imperialismus zusammen, mit der Vermischung von Bräuchen aus der Wüste mit dem Islam.“ (Übers. D.M.)

<sup>569</sup> „nach dem offiziellen Islam nicht verboten, aber kulturelle Einflüsse erschweren dies manchmal“ (Übers. D.M.).

<sup>570</sup> „Erst wenn man weiß, worin der Unterschied zwischen Glauben und Kultur liegt, kann man Entscheidungen treffen.“ (Übers. D.M.)

<sup>571</sup> „Der Gottesdienst und Auslegung des Korans sind immer Männersache gewesen – die hatten darin das Sagen.“ (Übers. D.M.)

<sup>572</sup> „Machokultur“ (Übers. D.M.).

hollen of stilstaan, de aanhangers ervan wel. Die hebben vijfhonderd jaar stilgestaan, hun kop in het zand gestoken en hun geloof niet bijgesteld. De islam is dus niet achterlijk, maar veel moslims wel. Die willen 1400 jaar oude voorschriften van toepassing laten zijn op het leven en denken van de eenentwintigste eeuw. Dat kan niet.<sup>573</sup> (O034) Zu einer alternativen Interpretation der Quellen zu kommen, ist jedoch – in patriarchalen Gesellschaften – schwierig (vgl. F038).

**B4: ‚Nicht der Koran/der Islam selbst, sondern seine politisch ideologisierte Form ist frauenfeindlich‘**

- ‚Die Religion des Islam wird zu Ungunsten von Frauen politisch instrumentalisiert‘
- ‚Das Kopftuch ist Zeichen der politisch-ideologischen Instrumentalisierung von Religion‘

*Storyline:*

Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Krisenentwicklungen in der muslimischen Welt wird die Religion des Islam von Seiten unterschiedlicher Interessenslager zu Ungunsten von Frauen instrumentalisiert (vgl. T941, T043, B041), z.B. wenn Frauen – ideologisch-islamistisch unterfüttert – aus dem Arbeitsmarkt und der öffentlichen Sphäre gedrängt werden (vgl. T941). Der Islam ist damit jedoch nicht selbst schuld an der Benachteiligung von Frauen (vgl. B921, T043), er selbst ist nicht unbedingt die Wurzel allen Übels für Frauen und Gesellschaft. ‚Ist Mohammed ein größerer Frauenfeind als Jesus? Nicht unbedingt. Klar ist jedoch, dass jede Religion das wert ist, was man aus ihr macht und dass man sie politisch manipulieren kann.‘ (E923) Der Islam dient z.B. der algerischen FIS, die ‚vor allem politische Partei‘ ist, ‚nur zur Rechtfertigung‘ (E923), er wird von Islamisten als Vorwand für ihre Unterwanderungs- und Eroberungsstrategien genutzt (vgl. E054). Die Unterdrückung von Frauen in ‚Gottesstaaten‘ (E948, E968) wie dem Iran oder Saudi-Arabien oder auch in muslimischen Gemeinschaften in westlichen Einwanderungsländern (vgl. O021) geschieht im Namen des Islam, d.h. mit dem Verweis auf Religion oder aber auch Ethnizität (vgl. L023). Anhand der Unterschiedlichkeit von Regimen und Praktiken, von politischen Zielen und Orientierungen, die sich allesamt als ‚genuin islamisch‘ (B921) ausgeben, zeigt sich, dass ‚(...) die Doktrin von der so-

<sup>573</sup> ‚(...) ich sage, dass das islamische Denken 400 Jahre stehen geblieben ist. Eine Religion selbst kann nicht rennen oder still stehen, ihre Anhänger sehr wohl. Die sind 400 Jahre lang still gestanden, haben den Kopf in den Sand gesteckt und haben ihren Glauben nicht angepasst. Der Islam ist also nicht rückständig, viele Muslime jedoch schon. Die wollen 1400 Jahre alte Vorschriften auf das Leben und Denken des 21. Jahrhunderts übertragen. Das geht nicht.‘ (Übers. D.M.)

genannten homogenen moslemischen Welt, eines moslemischen Rechts, das genuin islamisch sein soll, anfechtbar wird. Es wird klar, wie sehr moslemische Gesetze in Geschichte und Kultur gründen, hier und jetzt, und wie sehr sie für politische Zwecke benutzt werden.“ (B921) „Auch der Koran und die anderen ‚heiligen Quellen‘ sind Texte, die nur durch Menschen zum Sprechen gebracht werden und zwar mit unterschiedlichen außerreligiösen Interessen, Motiven, Wünschen und historisch spezifischen Erfahrungen. Die aktuellen Lesarten der islamischen Quellen zeigen ein breites, widersprüchliches Spektrum, das von fundamentalistischen oder radikal-politischen Positionen bis zu Orientierungen an Demokratie, Geschlechter-Gleichheit und Menschenrechten reicht. Es wird vieles begründet in diesem Rahmen: Krieg und Frieden, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Geschlechtersymmetrie sowie hegemoniale männliche Macht und Gewalt.“ (F031) Aufgrund seiner politischen Instrumentalisierbarkeit dient der Islam fundamentalistischen Regimen „dus niet zozeer (...) als een verklaring van het verleden maar veeleer als een tactisch wapen in het heden (...)“<sup>574</sup> (T941). Meist interpretieren muslimische Staaten den Islam in der Weise, dass er ihre Lokalpolitik stützt (vgl. B921) und führen mit dem Verweis auf den Islam z.T. äußerst unterschiedliche politische Regelungen ein. So ist in Algerien bspw. die Adoption von Kindern verboten, während sie in Tunesien mit dem Verweis auf die gleichen Korantexte erlaubt ist (vgl. B901). Auch in Bezug auf Abtreibungen, die Sterilisation von Frauen, den Export von Dienstmädchen finden sich unterschiedliche politische Ausgestaltungen (vgl. B901). Dabei ist auffällig, dass sowohl die Beibehaltung als auch die Überschreitung von Sitten und Gebräuchen mit dem Verweis auf den Islam zu Ungunsten von Frauen gestaltet wird (vgl. B901, B921). Ein sichtbares Zeichen eines solchen instrumentalisierenden Umgangs mit der Religion des Islam ist das Propagieren des Kopftuchs: „Das Tragen des Kopftuches ist ein Versuch zahlenmäßig kleiner, radikaler Gruppen, die Religion für ihre politisch-ideologische Gesinnung zu instrumentalisieren. Ihr Endziel ist ein Staat nach dem Gesetz der Scharia.“ (E049)

Anschließend an diese Vorstellung einer politischen Instrumentalisierbarkeit von Religion erscheint es daher wichtig – „de kunst“ (T043) – die Unterschiede innerhalb von Religionen, nicht nur diejenigen zwischen ihnen wahrzunehmen und ebenfalls klar zwischen dem Glauben von Menschen und ihren repressiven Taten zu differenzieren (vgl. T043).

---

<sup>574</sup> „(...) weniger (...) als Erklärung des Vergangenen als vielmehr als taktische Waffe in der Gegenwart“ (Übers. D.M.).

**B5: ‚Der islamische Fundamentalismus strebt nach der Lösung der Identitätsproblematik durch eine repressive Geschlechterordnung‘**

- ‚Frauenunterdrückerische fundamentalistische Ideologie und Praxis dient dem Aufbau einer nationalen Identität‘
- ‚Der islamistische Fundamentalismus strebt nach der Reorganisation und Renaturalisierung der Geschlechterordnung‘

*Storyline:*

„Fundamentalistische Bewegungen in der moslemischen Welt tauchen unter sehr verschiedenen politischen und ökonomischen Bedingungen auf. Obwohl sie inzwischen überall präsent sind und strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen, ist es irrig, sie als einzige und homogene Bewegung begreifen zu wollen. Es gibt nicht *das* fundamentalistische Monster, den Ghul, sondern viele moslemische Fundamentalismen.“ (B921) Dennoch stimmen muslimische Fundamentalismen genauso wie Fundamentalismen anderer großer Religionen in zwei zusammenhängenden Aspekten überein: „der Identitätsproblematik und der Frauenfrage“ (B921, ähnlich B911). Zur Lösung der wirtschaftlichen, moralischen und Identitätskrise, ausgelöst durch globale Verschiebungen im Zuge von (Post-)Kolonialismus und Imperialismus, propagieren Fundamentalisten den Aufbau einer ‚islamischen‘ oder ‚nationalen‘ Identität, gekoppelt mit einem wirtschaftlichen, politischen und sozialen Alternativmodell (vgl. B901, E0213). Zentrales Element dieser islamischen Identität ist eine reorganisierte und renaturalisierte Geschlechterordnung, die als Teil einer wieder herzustellenden gottgewollten Ordnung begriffen wird (vgl. B922, B921): Die Herstellung von männlicher Autorität und Kontrolle über Frauen und Frauenkörper (vgl. T941, O933), die Bestimmung der Frau als „Hüterin der Moral“ und der „bedrohten Identität“ (B921) sind Schlüsselfaktoren für den Zustand der Gesellschaft (vgl. B922, B921) bzw. für die moralische Überlegenheit des Islam, die aus fundamentalistischer Perspektive einen Ausweg aus der konstatierten Krise bietet (vgl. O933, ähnlich T941): „De culturele en morele superioriteit [des Islam, Anm. D.M.] wordt zichtbaar gemaakt in het kuis bedekte vrouwenlichaam.“<sup>575</sup> (O933) Die Quellen, die zur Ausgestaltung der entsprechenden Regelungen – überwiegend angesiedelt im Bereich des Familien- und Personenrechts (vgl. B901) – zur Verfügung stehen, sind der Koran und die Hadithen (vgl. T941), zentrale Begrifflichkeit ist die ‚Ehre‘ der Frau: „Bei uns

---

<sup>575</sup> „Die kulturelle und moralische Überlegenheit [des Islam, Anm. D.M.] wird durch den keusch bedeckten Frauenkörper sichtbar gemacht.“ (Übers. D.M.)

sind Frauen die Ehre ihrer Väter, Brüder, Ehemänner. Ehefrauen sind demütiger Besitz ihrer Männer.“ (E937, ähnlich E936)

Aufgrund der Zentralstellung der Identitätsproblematik und der Bedeutung, die der Reorganisation und die Renaturalisierung der Geschlechterordnung darin beigemessen wird, sind Fundamentalismen und ist islamischer Fundamentalismus antiemanzipatorisch und legt Frauen in „ideologische Fesseln“ (B921, B931).

**B6: ‚Der Islam/der Koran ist Auslegungssache‘ – ‚das islamische Gesetz existiert nicht‘**

*Storyline:*

Die Auslegung von Koran und Hadithen ist kontextabhängig, das islamische Recht ist infolge dessen als „uneinheitliches und inkohärentes Produkt sozialer Prozesse“ und „Antwort auf bestimmte Machtverhältnisse in Familie und Gesellschaft“ (F038) aufzufassen (auch T931, L034, L045, B901, B921, F031) und ergibt sich nicht aus „dem Islam als Religion an sich“ (F031). Der Islam – der Koran und die Hadithen – ist somit nicht jenseits von konkret gelebter Religiosität und Deutung verständlich, die Quellen müssen im jeweiligen zeitlichen Kontext gelesen werden (vgl. F031, F033, T941, O961, O971, O034): „Veel regels en voorschriften van de islam spreken mij zeer aan (...). Maar die zijn viertienhonderd jaar geleden opgesteld en moeten opnieuw geïnterpreteerd worden. We leven nu in een andere tijd en andere omstandigheden. Zo is polygamie door de profeet toegestaan in een tijd van oorlog, waarbij veel mannen omkwamen en hun vrouwen onverzorgd achterbleven. In een vers staat dat een man daarom meerdere vrouwen mag hebben om hen te verzorgen, maar een later vers zegt dat je dan onmogelijk rechtvaardig kunt zijn voor die vrouwen. Voor mij houdt dat in dat het vorige weersproken wordt.“<sup>576</sup> (O961, sehr ähnlich O971, O034) Dies steht damit in Zusammenhang, dass es im Islam insgesamt nur wenige konkrete Regeln und Vorschriften gibt, jedoch zahlreiche Ratschläge in Bezug auf Handlungsweisen erteilt werden, deren Befolgung oder Nicht-Befolgung dem selbständigen Handeln obliegen (vgl. O971, O872). So sind z.B. nur wenig eindeutige Aussagen in Bezug auf die anzustrebende Geschlechterordnung in den heiligen Büchern des Islam zu finden (vgl.

---

<sup>576</sup> „Viele Regeln und Vorschriften des Islam sprechen mich sehr an (...). Aber sie wurden vor 1400 Jahren aufgestellt und müssen neu interpretiert werden. Wir leben nun in einer anderen Zeit und unter anderen Umständen. So erlaubte der Prophet Polygamie in Kriegszeiten, als viele Männer umkamen und ihre Frauen unversorgt zurück blieben. In einem Vers steht, dass ein Mann mehrere Frauen haben darf, um sie zu versorgen, aber ein späterer Vers besagt, dass er dann keinesfalls gerecht gegenüber allen seinen Frauen sein könne. Für mich widerlegt das das Vorige.“ (Übers. D.M.)

F912). Diese Interpretationsoffenheit zeichnet den Islam im Gegensatz zu kirchlichen Gemeinschaften als Glaube und Lebensweise aus (vgl. O971), bildet jedoch zugleich die Grundlage für seine politische Instrumentalisierbarkeit. Aufgrund der Bedeutsamkeit der jeweiligen Auslegung, muss es noch mehr Raum geben für alternative Interpretationen, müssen gemäßigte und liberale Musliminnen die Schriftgläubigkeit noch stärker anklagen (vgl. T941, L045): „Het gaat uiteindelijk om de wijsheid achter de teksten en niet om letterlijke regels. (...) De enige weg is nu: zelf nadenken en je aanpassen aan de nieuwe tijd.“<sup>577</sup> (O034) Kontextualisierte Reinterpretationen des Koran sind heute unbedingt notwendig – ein ungebrochener, wörtlicher Bezug auf traditionelle Auslegungen von Koranversen gilt in der muslimischen Gemeinschaft der Niederlande sogar inzwischen als rückständig (vgl. O034). Die Verschleierung des Gesichtes wird auch von Milli-Görüs-Imamen als übertrieben bezeichnet. Diese strikte Auslegung von Kleiderregeln hat ihrer Ansicht nach „nichts mit dem Islam zu tun“, da sie nach dem Koran „niet verplicht“<sup>578</sup> (O007) ist. Eine solche Strenge ist sogar eher abzulehnen, da sie Rückständigkeit symbolisiert und damit dem angestrebten Bild eines modernen, entwicklungsfähigen Islam widerspricht (vgl. O007).

**B7: ‚Differenzierungen – zwischen MuslimInnen und FundamentalistInnen, zwischen verschiedenen Strömungen des Islam – sind wichtig‘**

*Storyline:*

„Deutschland“ hat Fundamentalisten „viel zu lange erlaubt, Fundamentalismus gleich Islam zu setzen“; es ist Zeit, dies jetzt zu ändern (E054). Zwischen „als MuslimInnen Geborenen“, gläubigen MuslimInnen und FundamentalistInnen muss unterschieden werden, denn die Mehrzahl der Muslime ist selbst Opfer der Fanatiker (vgl. E054).

Zudem beinhaltet der Islam eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen, er kann je nach Land, Region, selbst nach Stadt unterschiedlich sein und ist sicherlich nicht universell oder uniform. Außerdem darf nicht vergessen werden, dass jeder Muslim auch ein Mensch ist! (vgl. L043): So erscheint es völlig unmöglich, verkürzt und daher unzulänglich, über das Thema ‚Frauenunterdrückung im Islam‘ zu diskutieren, in „(...) een godsdienst met een geschiedenis van veertien eeuwen, met talloze stromingen, meer dan

<sup>577</sup> „Es geht letztendlich um die Weisheit hinter den Texten und nicht um wörtliche Regeln. Der einzige Weg ist nun: selbst nachdenken und Dich anpassen an die neue Zeit.“ (Übers. D.M.)

<sup>578</sup> „nicht verpflichtend“ (Übers. D.M.).

een miljard aanhangers en verspreid over zo veel en zo verschillende landen.“<sup>579</sup>  
(L031)

### 2.3 *frame*-Familie C: Relativierungen

Punktuell werden differenzorientierte *frames* (Familie A) explizit relativiert, ohne diese jedoch auf einer reflektierten Meta-Ebene zu kritisieren. Die entsprechenden *frames*, die ihrer meist geringen Verbreitung nach zu urteilen von feministischen Mainstream-diskursen abweichen, sollen daher genau unter diesem Aspekt, als ‚Kontrapunkte‘, zu einer *frame*-Familie zusammengefasst werden.

#### **C1: ‚Multikulturalismus und Feminismus schließen sich nicht aus‘**

##### *Storyline:*

VertreterInnen multikulturalistischer Bestrebungen müssen sich oftmals vorwerfen lassen, sie opferten Frauenrechte auf dem Altar von Multikulturalismus und Kulturrelativismus. Wegweisend war dafür die Frage Susan Moller Okins ‚Is multiculturalism bad for women?‘, die vielfach positiv beantwortet wurde. Moller Okin hatte 1999 eine Diskussion zwischen VertreterInnen multikulturalistischer Positionen, die die Förderung und den Beibehalt islamischer und anderer ‚Gruppenkulturen‘ befürworten, und GegnerInnen dieser Positionen, zu denen Okin gehört, angeregt. „Okin stellt dat het feit dat veel westerse regeringen een beleid voeren dat is gericht op behoud van die groeps culturen, in tegenspraak is met hun grondwet: daarin immers zijn individuele vrijheid en gelijkheid van man en vrouw neergelegd. Haar kritiek is dan ook onder meer dat multiculturalisten geen oog hebben voor de privé-levenssfeer van de culturen die ze verdedigen. En juist in die privé-sfeer komen machtsverschillen en de onderdrukking van de vrouw het scherpst naar voren.“<sup>580</sup> (O021) Einer Einschätzung wie der Moller Okins liegt zum einen eine Gleichsetzung von Multikulturalismus und Pluriformität, zum anderen von Feminismus/Emanzipation und Gleichheit zugrunde: Dies sind jedoch

<sup>579</sup> „(...) einem Glauben mit einer 14 Jahrhunderte umfassenden Geschichte, mit unzähligen Strömungen, mehr als einer Milliarde Anhängern und verbreitet in so vielen und so unterschiedlichen Ländern.“ (Übers. D.M.)

<sup>580</sup> „Okin behauptet, dass die auf die Beibehaltung von Gruppenrechten gerichtete Politik, die zahlreiche westliche Regierungen verfolgen, in Widerspruch zu deren Verfassung steht: Darin sind individuelle Freiheit und Gleichheit zwischen Mann und Frau festgeschrieben. Ihre Kritik richtet sich nun unter anderem darauf, dass Multikulturalisten den privaten Lebensbereich der Kulturen, die sie verteidigen, nicht in den Blick nehmen. Denn gerade in diesem privaten Lebensbereich werden die Machtdifferenzen und die Unterdrückung der Frau am sichtbarsten.“ (Übers. D.M.)



falsche Entgegensetzungen! In den jeweiligen Kämpfen für Gleichheit und zugleich für Differenz sind Multikulturalismus – begriffen als normatives Ideal und gleichzeitig gesellschaftliche Wirklichkeit – und Feminismus/Emanzipation nicht gegeneinander gerichtet, sondern schließen nahtlos aneinander an: „Het multiculturalisme sluit eerder naadloos aan bij de feministische strijd voor gelijkheid én verschil en heeft zich haar werktuigen eigen gemaakt. Daarom wordt het multiculturalisme ook tekort gedaan als het gereduceerd wordt tot een normatief ideaal. Het is tegelijkertijd een maatschappelijk fenomeen waar we kennis van moeten nemen en dat we moeten leren begrijpen.“<sup>581</sup>

(T021) Kämpfe für Frauenrechte haben daher auch in multikulturellen Gesellschaften ihren Platz und können sich mit Kämpfen gegen die Assimilationsanforderungen der Mehrheitsgesellschaft an MuslimInnen wechselseitig ergänzen (vgl. L033): „Laat je strijd niet bepalen en beïnvloeden door de agenda van anderen! Je kunt tegen de heersende assimilatiegedachte positie kiezen en tegelijkertijd de strijd aangaan tegen de onderdrukking van vrouwen in welke cultuur, religie en traditie dan ook. (...) Het zou fout zijn (...) als vrouwen uit valse solidariteit niet de strijd zouden aangaan met traditionele, culturele en religieuze onderdrukking. Hier ligt onze opdracht: discriminatie en vooroordelen bestrijden in al zijn verschijningsvormen. In de dominante publieke en politieke debatten, maar ook binnen de verschillende migrantengemeenschappen.“<sup>582</sup> (L033)

## **C2: ‚Nicht nur Frauen leiden unter islamischem Fundamentalismus‘**

### *Storyline:*

Ausschließlich Frauen als Leidtragende fundamentalistischer Regimes aufzufassen, ist deutlich zu kurz gegriffen; auch Männer und Homosexuelle erfahren Repressionen (vgl. L023). Nicht anders als Frauen sind auch Männer z.B. unter der Herrschaft der Taliban gezwungen, Kleidungs Vorschriften zu beachten, werden gegen ihren Willen in den be-

---

<sup>581</sup> „Multikulturalismus schließt vielmehr nahtlos an den feministischen Kampf um Gleichheit und zugleich um Differenz an und hat sich dessen Werkzeuge zu eigen gemacht. Daher ist es auch zu kurz gegriffen, wenn Multikulturalismus ausschließlich als normatives Ideal begriffen wird. Er ist gleichzeitig ein gesellschaftliches Phänomen, das wir zur Kenntnis nehmen und begreifen lernen müssen.“ (Übers. D.M.)

<sup>582</sup> „Lasst Euren Kampf nicht bestimmen und beeinflussen durch die Vorhaben Anderer! Man kann gegen die herrschende Assimilationsidee Position beziehen und zugleich den Kampf gegen die Unterdrückung von Frauen in gleich welcher Kultur, Religion oder Tradition angehen. (...) Es ist falsch, (...) wenn Frauen aus falscher Solidarität nicht den Kampf mit traditioneller, kultureller und religiöser Unterdrückung aufnehmen. Hier liegt unsere Aufgabe: Diskriminierung und Vorurteile bekämpfen in allen ihren Erscheinungsformen. In dominanten öffentlichen und politischen Debatten, aber auch innerhalb der verschiedenen Migrantengemeinschaften.“ (Übers. D.M.)

waffneten Kampf geschickt oder müssen „de terreur van trainingskampen“<sup>583</sup> ertragen und als „kanonnenvoer voor de Taliban“<sup>584</sup> dienen (L023): „Bovendien hebben niet alleen vrouwen te lijden onder de verschillende dominante regimes. In alle mediaopwinding over Afghaanse vrouwen werden de mannen vergeten. Ook zij werden gedwongen de kledingvoorschriften van de Taliban te gehoorzamen. Gedwongen om te vechten konden ze ‚kiezen‘ tussen doodgeschoten worden, vluchten en hun families onbeschermd te laten (een onacceptable keuze voor velen) of deserteren naar de oppositie om vervolgens alsnog vechtend te sterven.“<sup>585</sup> (L023) Zudem darf nicht vergessen werden, dass fundamentalistische Feministinnen auch durch reformwillige Männer unterstützt werden, die die Einsicht in die Notwendigkeit gesellschaftlicher Teilhabe von Frauen teilen. Dies hat beispielsweise im Iran zur Verabschiedung einiger frauenfreundlicher Maßnahmen geführt – und setzt gesellschaftsinterne Widerstandskräfte frei, da durch die Koalition zwischen den Geschlechtern die fundamentalistische „morele offensief“<sup>586</sup> (T941) durch Fundamentalistinnen selbst unterlaufen wird (vgl. T941). Schließlich haben auch Homosexuelle unter fundamentalistischen Regimes keinen leichten Stand (vgl. L045, ähnlich E792, E975, E0111): „Tahez ist es auch, die uns freundlich die Exekution der ersten Homosexuellen bestätigt: ‚Homosexualität verstößt gegen den Islam, weil sie gegen die Gesellschaft gerichtet ist: sie ist nur Ausdruck der Begierde und nicht Ausdruck eines Kinderwunsches‘. (...) in Zukunft (...) wird ‚beim einmaligen Vorkommen‘ von Homosexualität die Prügelstrafe angewandt (...) und, ‚wenn es zur Gewohnheit wird‘, die Todesstrafe. Bei Männern und Frauen. Ganz gleichberechtigt.“ (E792, E975, E0111)

In westlichen Einwanderungsgesellschaften leiden Männer auf indirekte Weise unter den differenten Geschlechterrollenvorgaben: Aufgrund des Jungfräulichkeitsdogmas und der daraus resultierenden frühen Verheiratung von Frauen müssen sie in ihrer Kindheit und Jugend meist eine gesunde, gleichberechtigte und gut gebildete Mutter entbehren – was ihnen selbst in Bezug auf Arbeit, Bildung und ihrer sozialen Entwicklung schlechte Startchancen beschert. Die eigene frühe Verheiratung erlegt ihnen schon

---

<sup>583</sup> „den Terror von Trainingscamps“ (Übers. D.M.).

<sup>584</sup> „Kanonenfutter für die Taliban“ (Übers. D.M.).

<sup>585</sup> „Außerdem leiden nicht nur Frauen unter den verschiedenen dominanten Regimes. In allen Medienberichten über Afghanische Frauen werden die Männer vergessen. Auch sie werden gezwungen, die Kleidungsvoorschriften der Taliban zu befolgen. Zum Kampf gezwungen, können sie ‚wählen‘ dazwischen, erschossen zu werden und zu flüchten, ihre Familien unbeschützt zurück zu lassen (eine inakzeptable Wahl für viele), oder zu deserтировать, sich der Opposition anzuschließen und dann dennoch kämpfend zu sterben.“ (Übers. D.M.)

<sup>586</sup> „moralische Offensive“ (Übers. D.M.).

in jungen Jahren die Verantwortung für eine Frau auf, die sie meist kaum kennen. Zudem stehen sie unter Druck, eine traditionelle männliche Rolle zu erfüllen: Dies führt dazu, dass sie selten die Möglichkeit erhalten, kommunikative Fähigkeiten zu entwickeln. „Dit alles leidt vaak tot onbegrip, woede en machtloosheid.“<sup>587</sup> (O021)

### **C3: ‚Die Entrechtung muslimischer Frauen ist eine Ursache der sozialen Schlechterstellung von MuslimInnen‘**

#### *Storyline:*

Frauen und Mädchen werden im Namen des Islam unterdrückt, in ihrer Selbstständigkeit eingeengt, erfahren Gewalt. Die Emanzipation der Musliminnen ist aber unabdingbare Voraussetzung, um den gesellschaftlichen Rückstand von MuslimInnen insgesamt zu überwinden: „Ik zie een direct verband tussen enerzijds de slechte positie van moslimvrouwen en anderzijds de achterstanden in onderwijs en arbeidsmarkt, de hoge jeugdcriminaliteit en de grote afhankelijkheid van sociale voorzieningen.“<sup>588</sup> (O021) Ohne die Anerkennung von Werten wie Geschlechtergleichheit, Selbstständigkeit und Selbstverantwortlichkeit von Frauen können MuslimInnen in westlichen Einwanderungsländern nicht vorwärtskommen! (vgl. O021). Entrechtete muslimische Frauen, die z.B. aufgrund des Jungfräulichkeitsdogmas früh verheiratet werden, können ihren Kindern keine gute Basis, keine gute Ausgangsposition für ihren weiteren Lebensweg bieten (vgl. O021, ähnlich E036).

### **C4: ‚Der Kampf für Frauenrechte ist auch unter fundamentalistischen Regimes möglich‘**

#### *Storyline:*

Vielfach wird angenommen, fundamentalistische Regimes würden die Stimmen kritischer, feministischer Frauen vollständig zum Verstummen bringen – dies ist jedoch weit gefehlt. Sowohl fundamentalistische als auch säkulare Feministinnen – z.T. jeweils mit Unterstützung reformorientierter Männer – stellen Gegenkräfte dar, führen den feministischen Kampf fort und erstreiten daher auch unter fundamentalistischen Regimes frauenfreundliche Regelungen (vgl. T941). Dies trifft sogar für das repressive Regime im Iran zu: Frauen haben dort traditionell schon immer eine starke Position inne gehabt

---

<sup>587</sup> „Dies alles führt oft zu Unverständnis, Wut und Machtlosigkeit.“ (Übers. D.M.)

<sup>588</sup> „Ich sehe eine direkte Verbindung zwischen der schlechten Position von Musliminnen einerseits und andererseits der Rückständigkeit in den Bereichen Bildung und Arbeitsmarkt, der hohen Jugendkriminalität und der hohen Abhängigkeit von sozialer Versorgung.“ (Übers. D.M.)

und sind heute verumumt – aber nicht mundtot (vgl. E014). Den Frauen im Iran ist von Seiten des Regimes 1979 „ein mehrfacher Kampf an verschiedenen Fronten angesagt worden – und sie haben den Kampf aufgenommen.“ (F841) Das Vorhaben des Regimes, die Frauen „in uniformierte Gestalten zu verwandeln, ist (...) nicht restlos geglückt. Tagtäglich mehren sich im Straßenbild die Frauen, die mit ihren weißen oder hellen Kopftüchern und Kleidern dem Regime trotzen“. Die Frauen haben „diesen Kampf frei von parteipolitischen Parolen und frei auch von den Bedenken der politischen Organisationen aufgenommen. Der Ruf der Geschichte gilt den iranischen Frauen. Diesem Ruf leistet die iranische Frau Folge und fürchtet nicht das Blut, das fließen wird, denn dieses Leben, so wie es ist, ist es nicht wert, dass sie daran festhält.“ (F841) U.a. aufgrund des Widerstands von Frauen hatte die von den Fundamentalisten im Iran angestrebte moralische Offensive nicht den gewünschten Effekt: Frauen wurden zwar im Anschluss an die so genannte islamische Revolution aus gut dotierten Jobs vertrieben, insgesamt blieb ihre Arbeitsmarktteilnahme jedoch gleich (vgl. T941). Auch in Algerien lässt sich beobachten, dass feministische Organisationen Unterstützung erfahren und als Opposition gegen fundamentalistische Kräfte wirken können: 1989 wurden verschiedene säkulare Frauenorganisationen von Seiten des algerischen Staates anerkannt und mit dem Ziel der Bildung eines Gegengewichtes gegen fundamentalistische Kräfte unterstützt (vgl. T941). Auch Frauen in Afghanistan und der Türkei verfügen durchaus über Widerstandsnetzwerke und -strukturen; zu denken, sie seien nicht in der Lage, sich zur Wehr zu setzen, ist falsch (vgl. L023, B021).

**C5: ‚Frauenunterdrückung ist kein ausschließlich islamisches/islamisch-fundamentalistisches Phänomen‘**

- ‚Der (christliche) Westen ist auch kein feministisches Paradies‘

*Storyline:*

Einer Position, die die muslimische Welt/den Islam/den Fundamentalismus etc. stark mit der Benachteiligung und Entrechtung von Frauen in Zusammenhang bringt, muss entgegnet werden: Bei genauerer Betrachtung waren bzw. sind Frauen in muslimischen Ländern z.T. sogar strukturell in einigen Bereichen besser gestellt als in westlichen Ländern wie Deutschland und den Niederlanden (vgl. O933)! Dies gilt insbesondere für die Position von Frauen in einigen hochqualifizierten Segmenten des Arbeitsmarktes: So war z.B. Mitte der 1980er Jahre in Ländern wie Algerien, Saudi-Arabien, Jordanien und Ägypten der Anteil von Frauen an den UniversitätsdozentInnen und Studierenden

deutlicher höher als in den Niederlanden bzw. Deutschland (vgl. O933, T941, B922), für die Türkei gilt dies auch noch Mitte der 1990er Jahre: „(...) een op vijf hoogleraren in Turkije is een vrouw en bijna een op de vier universitair hoofddocenten. Voor Nederland zijn de cijfers een op 33 respectievelijk één op zeventien.“<sup>589</sup> (O933) In mehreren Ländern betrifft dies auch Berufsgruppen wie Anwältinnen, Ärztinnen etc. (vgl. T941); auch im Iran hatten Frauen von jeher – insbesondere unter dem Regime des Schah, aber auch noch in der nachrevolutionären Zeit – eine starke öffentliche Präsenz (vgl. F033). Nach der Revolution im Iran sollten Frauen dort hohe, gut dotierte Posten räumen: „Maar de meeste vrouwen, die de revolutie gesteund hadden, voelden daar niets voor. Uiteindelijk was het effect dan ook klein en bleven vrouwen de plaatsen bezetten die ze al voor de revolutie innamen. (...) In weerwil van wat geschreven is in de islamitische bronnen bepleit zelfs bijna veertig procent gelijkheid tussen de man en de vrouw in het huwelijk.“<sup>590</sup> Dies verweist darauf, „(...) dat islamitisch geklede vrouwen niet automatisch ongeemancipeerd zijn.“<sup>591</sup> (O933) Ein anderes Beispiel: In Europa war eigener Besitz für Frauen bis vor Kurzem noch keine Selbstverständlichkeit – in vielen muslimischen Ländern dagegen ist dies schon lange der Fall. Zwar ist die Position von Frauen in vielen muslimischen Ländern nicht gut, aber dies trifft auch für nicht-muslimische Länder zu (vgl. O971, O033, O051): Die Anerkennung der Menschenrechte ist auch im Westen nicht vorbehaltlos gegeben. Auch wenn diese Vorbehalte in einigen westlichen Ländern christlich-fundamentalistisch begründet werden, wird diesem Fundamentalismus deutlich weniger Aufmerksamkeit geschenkt als dem islamistischen (vgl. F031, B911). Eine Muslimin bezeichnet emanzipierte Frauen in der Türkei gar als emanzipierter als emanzipierte Frauen in den Niederlanden: „Misschien omdat vrouwen in Turkije een grotere strijd moeten leveren, hechten ze er meer waarde aan. In Nederland is de theorie heel mooi – vrouwen moeten zelfstandig zijn – maar als puntje bij paaltje komt, gaan ze thuiszitten of nemen ze een part-time baan, terwijl haar man verder gaat met zijn carrière. (...) Vrouwen zeggen, dat ze zelf daarvoor kiezen, maar ik denk dat ze daar ongemerkt in gemanipuleerd worden.“<sup>592</sup> (O961)

---

<sup>589</sup> „Ein Fünftel aller Professoren in der Türkei ist eine Frau und beinahe ein Viertel aller Universitätsdozenten. Für die Niederlande sind dies eine von 33 bzw. eine von 17.“ (Übers. D.M.)

<sup>590</sup> „Aber die meisten Frauen, die die Revolution unterstützt hatten, hatten keine Lust darauf. Letztlich war der Effekt dann auch klein und besetzten Frauen weiter die Plätze, die sie auch vor der Revolution einnahmen. (...) Im Widerspruch zu dem, was in den islamischen Quellen geschrieben steht, fordern fast 40 Prozent Gleichheit zwischen Mann und Frau in der Ehe.“ (Übers. D.M.)

<sup>591</sup> „dass islamisch gekleidete Frauen nicht automatisch unemanzipiert sind“ (Übers. D.M.).

<sup>592</sup> „Vielleicht weil Frauen in der Türkei heftigere Auseinandersetzungen führen mussten, messen sie ihr

Zudem muss den zahlreichen Debatten über Frauenunterdrückung im Islam, im Zuge derer oft auf den sexistischen Gehalt verschiedener Koransuren verwiesen wird, zunächst entgegengehalten werden, dass auch der Bibeltext nicht anders als sexistisch bezeichnet werden kann (vgl. L031, B923). Auch die Verknüpfung von Islam und Terrorismus lässt sich leicht kontern – denn zahlreiche der Anschläge in den vergangenen Jahren wurden von Nicht-Muslimen verübt: „De IRA noch de ETA kan islamisme verweten worden; de Serven die de moslims in Srebrenica vermordden waren koptisch; McVeigh die het World Trade Center opblies was christelijk.“<sup>593</sup> (L031)

Auch der uneingeschränkt positive Bezug auf die in westlichen Ländern verortete Tradition der Aufklärung, wenn eine Stärkung von Frauenrechten angestrebt wird, ist stark verkürzt und kommt einer ungerechtfertigten, weil historisch verfälschenden Verherrlichung ‚des Westens‘ gleich: Mit ihrem Ruf ‚Gönnt uns einen Voltaire‘, mit dem Ayaan Hirsi Ali Aufklärung im/für den Islam fordert, suggeriert sie historisch falsche Entgegensetzungen: Vertreter einer aufklärerischen und religionskritischen Perspektive ‚im Westen‘ hatten mit Frauenrechten nichts im Sinn: „Zij gaat bijvoorbeeld geheel voorbij aan het feit dat de critici van het (christelijk) geloof uit de Verlichting geen boodschap hadden aan vrouwenonderdrukking en deze niet nodig hadden om de autoritaire, verstikkende, irrationele kanten van het geloof te bekritisieren. De vrouwenbeweging kwam jaren na Voltaire. Je kunt geschiedenis niet laten beginnen in 2001“<sup>594</sup> (L031).

Schließlich: Zeugt die ‚Verketzerung‘ des Islam in einem Land, in dem christliche Parteien bei aktuellen Wahlen ca. ein Drittel der Stimmen bekommen und in dem der Vorsitzende der rechtsliberalen VVD seine fünf Kinder auf eine christliche Schule schickt, nicht von christlicher Arroganz? (vgl. L031)

- ‚Nicht nur der islamische Fundamentalismus, sondern Fundamentalismen aller Religionen/alle religiöse Traditionen sind frauenunterdrückend‘

---

[der Emanzipation, Anm. D.M.] mehr Bedeutung bei. In den Niederlanden ist die Theorie sehr schön – Frauen müssen selbständig sein – aber wenn eines zum anderen kommt, werden sie Hausfrau oder nehmen einen Teilzeitjob an, während ihr Mann weiter macht mit seiner Karriere. (...) Frauen sagen, dass sie sich selbst dafür entscheiden, aber ich denke, dass sie unmerklich darin manipuliert worden sind.“ (Übers. D.M.)

<sup>593</sup> „Weder der IRA noch der ETA kann Islamismus vorgeworfen werden; die Serben, die die Muslime in Srebrenica ermordeten waren koptisch; McVeigh, der das World Trade Center sprengte, war Christ.“ (Übers. D.M.)

<sup>594</sup> „Sie ignoriert zum Beispiel die Tatsache völlig, dass diejenigen, die den (christlichen) Glauben aus der Perspektive der Aufklärung kritisierten, nichts zum Thema Frauenunterdrückung zu sagen hatten und dies für ihre Kritik an den autoritären, erstickenden und irrationalen Seiten des Glaubens auch nicht benötigten. Die Frauenbewegung kam Jahre nach Voltaire. Man kann die Geschichte nicht in 2001 beginnen lassen.“ (Übers. D.M.)

Zudem ist es verkürzt, lediglich islamischen Fundamentalismus als frauenunterdrückend zu bezeichnen: Vielmehr stehen alle religiösen und kulturellen Traditionen in der Regel der Emanzipation von Frauen entgegen: „Laat ik er duidelijk over zijn: naar mijn mening zijn culturele en religieuze tradities, ongeacht de specifieke religie, bijna altijd vrouwenonderdrukkend. Vrouwenemancipatie in welke samenleving dan ook betekent een voortdurende strijd tegen traditionele waarden en normen.“<sup>595</sup> (L033) Der traditionalistische Charakter religiöser Gemeinschaften in Einwanderungsgesellschaften steht oft in Zusammenhang mit dem Fakt der Migration selbst: Diese hat einen konservierenden Effekt auf Gemeinschaften, indem diese oft Normen und Werte erhalten, die in ihrer ‚Herkunftsgesellschaft‘ bereits einen Veränderungsprozess durchlaufen haben (vgl. L033).

#### **C6: ‚Die Bedeutung des Kopftuches/Schleiers ist nicht fixierbar‘**

- ‚Den Schleier gibt es nicht‘

##### *Storyline:*

Wird der Schleier/das Kopftuch, wie es oft der Fall ist, als Symbol der Unterdrückung von Frauen wahrgenommen, berücksichtigt dies nicht, dass es ‚den Schleier‘ nicht gibt. Muslimische Frauen entscheiden sich vielmehr aus sehr unterschiedlichen Gründen für eine der vielen Formen von Bedeckung – selbst innerhalb einer Familie herrschen oft verschiedene Auffassungen vor (vgl. O007, O961, L043), erfüllt die gewählte Bedeckung unterschiedliche Funktionen: So gibt es den ‚Armut-Schleier‘, den Frauen tragen, weil sie sich andere Kleidung nicht leisten können; es gibt den ‚Lass-mich-in-Ruhe-Schleier‘, unter dem Frauen sich sicher vor sexualisierten Übergriffen, unantastbar, auf angenehme Weise unsichtbar fühlen; dann gibt es den ‚traditionellen Schleier der Hausfrauen‘, den diese aus Gewohnheit tragen und schließlich den ‚politischen Schleier‘, mit dem Frauen eine politische Überzeugung zum Ausdruck bringen wollen (vgl. E923). Auch nach Herkunftsland der Frauen lassen sich unterschiedliche Formen der Bedeckung unterscheiden (vgl. O007, L043, ähnlich F832). Die dahinterstehende Entscheidung ist eine persönliche – daran müssen sich sowohl die Einwanderungsgesellschaft als auch die muslimische Gemeinschaft gewöhnen (vgl. L043): „Als iemand haar hoofd wenst te bedekken, of dat nou is om zich te beschermen tegen weer en wind

---

<sup>595</sup> „Lass es mich deutlich sagen: Meiner Meinung nach unterdrücken kulturelle und religiöse Traditionen, ungeachtet der speziellen Religion, Frauen fast immer. Frauenemanzipation in welcher Gesellschaft auch immer bedeutet immer, auch einen fortwährenden Streit gegen traditionelle Werte und Normen zu führen.“ (Übers. D.M.)

of tegen ongewenste blikken, dan moet dat haar keuze zijn en blijven.“<sup>596</sup> (L043) Auch die diesbezüglichen Koranverse beinhalten keine eindeutige Kleidungsvorschrift: „Sommige moslimvrouwen vinden dat de koranverzen over de sluier betekenen dat zij hun haar, armen en benen moten bedekken. Maar een andere vrouw leest er misschien in dat ze niet moet rondlopen als een del en zich netjes moet kleden. Daar kiezen ze zelf voor.“<sup>597</sup> (O961) Entsprechend kann das Kopftuch für Unterdrückung oder auch für Emanzipation stehen – ausschlaggebend ist die persönliche Entscheidung (vgl. O014), die Bedeutung, die eine muslimische Frau ihrer Bedeckung zuweist: „Ik voel me er dus goed bij. Het is een symbool van mijn manier leven“<sup>598</sup> (O002).

- ‚Das Kopftuch und der weibliche Körper dienen als Schauplatz unterschiedlichster Repräsentationspolitiken‘

Das Kopftuch ist inzwischen symbolisch viel zu schwer beladen: Im Sinne einer offenen Projektionsfläche, die für unterschiedlichste Repräsentationspolitiken funktionalisiert werden kann, ist es an die Stelle des Harem getreten, der diese Funktion im klassischen Orientalismus einnahm (vgl. F031, L043). Materialisiert durch Kopftuchverbot und Kopftuchzwang wird damit auch der (nicht-)verhüllte weibliche Körper zum Schauplatz verschiedener Repräsentationspolitiken (vgl. F031, F038). Auch wenn es inzwischen so scheint, als stünde das Kopftuch symbolisch für „alle politische gebeurtenissen in de hele islamitische wereld zoals oorlog, terrorisme en fundamentalisme“<sup>599</sup> (L043), greift der Ansatz, es ausschließlich als Zeichen der Schwäche zu interpretieren, zu kurz: Erst seine Analyse und seine Verortung in spezifischen historischen und kulturellen Kontexten kann ein Verständnis der jeweiligen Bedeutung der Bedeckung erbringen (vgl. T901).

---

<sup>596</sup> „Wenn eine Frau wünscht, ihren Kopf zu bedecken, sei es, um sich gegen Wind und Wetter zu schützen oder gegen unerwünschte Blicke, dann muss dies ihre Entscheidung bleiben.“ (Übers. D.M.)

<sup>597</sup> „Einige Musliminnen glauben, die Koranverse über den Schleier bedeuteten, dass sie ihr Haar, ihre Arme und Beine bedecken müssten. Eine andere Frau liest darin jedoch vielleicht, dass sie nicht wie eine Schlampe herumzulaufen habe und sich ordentlich kleiden müsse. Die Entscheidung treffen sie selbst.“ (Übers. D.M.)

<sup>598</sup> „Ich fühle mich gut dabei. Es ist Symbol meiner Lebensweise.“ (Übers. D.M.)

<sup>599</sup> „für alle politischen Ereignisse in der gesamten islamischen Welt so wie Krieg, Terrorismus und Fundamentalismus“ (Übers. D.M.).



**C7: ‚Die Bedeckung ist kein typisch und ausschließlich islamisches Phänomen‘**

- ‚Die Bedeckung ist ein historisches, vorislamisches und religionsübergreifendes Phänomen‘

*Storyline:*

Die stereotype Wahrnehmung des muslimischen Kopftuches greift jedoch nicht nur in der bisher beschriebenen Hinsicht zu kurz: Zusätzlich zur Differenzierung verschiedener Formen und Funktionen der Bedeckung muss berücksichtigt werden, dass die Bedeckung insgesamt kein ausschließlich islamisches Phänomen darstellt: zum einen kennen auch andere Religionen Bedeckungsvorschriften (vgl. L043), zum anderen jedoch betonen muslimische Modernisten und Reformer zu Recht, dass der Schleier „als Instrument und Institution der Separation der Geschlechter“ nicht erst Erfindung des Islam ist, sondern bereits für das vorislamische Arabien bezeugt ist – und zudem als „Entstellung des wahren Islam“ bezeichnet werden kann (F832): „Der Schleier als Institution ist diesem Verständnis nach nicht nur nicht-koranisch, sondern auch nicht-arabisch, weil persisch oder türkisch. Mehr noch, er ist nicht nur nicht-islamisch im Sinn von vor- oder außerislamisch, sondern als Entstellung des wahren Islam (...) unislamisch. (...) so unstatthaft erscheint es, wollte man umgekehrt von dem islamischen Schleier sprechen. Denn 1. wie spezifisch islamisch ist der Schleier? Schließlich gibt es ihn nicht nur im Islam, und überdies kann er innerhalb ein- und derselben muslimischen Bevölkerung so unterschiedliche Komplettierungsgrade aufweisen, dass wir bisweilen kaum noch von Schleier sprechen können. 2. Gibt es ein spezifisches Merkmal des muslimischen Schleiers? Bei einem Vergleich der unterschiedlichen Schleierformen in den verschiedenen muslimischen Regionen bleibt als gemeinsames Merkmal nur die Bedeckung der Haare, und wir müssten schon ihren institutionellen Charakter nachweisen, um sie qualitativ von unserer eigenen Tradition unterscheiden zu können.“ (F832)

- ‚Die Bedeckung ist ein Statusmerkmal‘

*Storyline:*

In historischem Kontext zeigte der Schleier den Status einer Frau an: Er unterschied Städterinnen von Nomadinnen, er war und ist auch heute noch indirekter Ausdruck eines erwirtschafteten Reichtums, indem er auf die Möglichkeit eines partiellen Verzichts auf Frauenarbeit verweist und so als Distinktionsmerkmal von Mittelschichtsangehörigen gegenüber Armen und Bäuerinnen dient (vgl. F832, T941). Unter Beduinen und Bauern setzte er sich nur insofern durch, als er die Bewegungsfreiheit der Frauen bei der

Haus- und Feldarbeit gewährleistet; er unterscheidet die Freien von den Sklavinnen, Musliminnen von Christinnen und Jüdinnen. Früher wie heute ist er jedoch nicht mit einer Kopfbedeckung in aristokratisch-bürgerlicher Tradition zu vergleichen, da er nicht zu Repräsentationszwecken dient (vgl. F832).

- ‚Die Bedeckung ist Gewohnheit, Tradition und praktisch‘

*Storyline:*

Marokkanische und türkische Frauen, die im Zuge der Familienzusammenführung in die Niederlande kamen, trugen aus Gewohnheit oder aufgrund einer von Mutter auf Tochter übergegangenen Tradition ein Kopftuch, nicht jedoch aus religiösen Gründen. Zudem nehmen viele muslimische Frauen es auch heute noch – genauso wie „westliche Frauen“ der älteren Generation – als praktisch und hygienisch wahr, ihre Haare im Haushalt, beim Kochen, bei der Feldarbeit etc. zu bedecken (vgl. L043). Schließlich ist die „islamitische Kleidung“<sup>600</sup> kostengünstig, „(...) deels omdat ze soms gratis verstrekt wordt, maar vooral omdat geen dure westerse kleding hoeft te worden aangeschaft.“<sup>601</sup> (T941)

- ‚Die Bedeckung ist überflüssig‘

*Storyline:*

‚Das Kopftuch‘ ist inzwischen hochgradig symbolisch beladen – aber es ist im Koran nicht vorgeschrieben und daher schlicht überflüssig. Der muslimischen Gemeinschaft zu zeigen, „dat ik een goed meisje ben“<sup>602</sup> und den NiederländerInnen, dass sie zu ihrem Glauben stehen, halten einige Musliminnen für nicht notwendig (vgl. O961).

## 2.4 *frame*-Familie D: Re-/Orientierungen

Eine von der im Rahmen des Abschnitts 2.1 beschriebenen differenzorientierten Perspektive deutlich abweichende Gesamtausrichtung weisen die folgenden *frames* auf: Sie begreifen ‚den Islam‘ als eine – politische, soziale oder auch kulturelle – Ressource für MuslimInnen und verweisen daher grundsätzlich auf eurozentrismus- und kulturalismuskritische Aspekte einer Orientierung am Islam in Einwanderungsgesellschaften. Die *frames* dieser Familie widerlegen differenzorientierte *frames* nicht nur punktuell, son-

<sup>600</sup> „islamische Kleidung“ (Übers. D.M.).

<sup>601</sup> „zum Teil, weil sie manchmal gratis verteilt wird, aber vor allem weil keine teure westliche Kleidung angeschafft werden muss“ (Übers. D.M.).

<sup>602</sup> „dass ich ein gutes Mädchen bin“ (Übers. D.M.).

dern entspringen einer grundsätzlich universalismus- und stereotypkritischen Haltung und weisen daher über die in der Familie C (Relativierungen) zusammengefassten *frames* hinaus.

**D1: ‚Feminismus bzw. Emanzipation und Islam sind miteinander vereinbar‘**

- ‚Islamfeminismus‘/ ‚Moslimfeminisme‘ beruht auf einer anderen, feministischen Auslegung des Koran‘

*Storyline:*

Repressionen gegen Frauen (Entmündigung, Gewaltverhältnisse, etc.) in muslimischen Ländern oder muslimischen Gemeinschaften in Einwanderungsländern werden durch die hegemonialen, patriarchalen islamischen Glaubenslehren verdeckt, indem sie eine scheinbar unangreifbare religiöse Begründung erfahren oder aber sprachlich euphemisiert werden (vgl. F031). Die islamischen Quellen, insbesondere der Koran, sind jedoch für progressive, und so auch für feministische Auslegungen (vgl. B901, B921) offen: „Hoe kunnen we zo zeker zijn dat homoseksuelen de dood verdienen terwijl in de Koran staat dat alles – nogmaals alles – wat Allah creëerde voortreffelijk en perfect is?“<sup>603</sup> (L045)

„Tschador-Feministinnen“ (F033, B041) sehen im Islam grundsätzlich einen Entwurf für die wirtschaftlichen, sozialen etc. Probleme der muslimischen Welt und begreifen nicht-totalitäre Auslegungen des Islam als Ausgangspunkt, um Frauenrechte zu fordern und durchzusetzen sowie als Möglichkeit einer Hinwendung zu Geschlechtergleichheit (vgl. F031, F038, B901, O011). Ihre eigene, selbst gewählte Bezeichnung ‚moslimfeminisme‘ schließt das Bewusstsein der Aktivistinnen darüber ein, dass ‚in ihrer Kultur‘ Frauen unterdrückt werden, ihnen aber dennoch auf der Basis ihres Glaubens Emanzipationswege offen stehen (vgl. O961). Koran und Islam können sowohl in muslimischen Ländern als auch und insbesondere in Einwanderungsländern als Basis weiblichen Empowerments dienen: „We leren ze dat een man volgens de koran zijn vrouw niet mag onderdrukken en dat de islam mannen en vrouwen aanspoort tot levenslang leren“<sup>604</sup>, sagt eine muslimische Vorbeterin in den Niederlanden (O011). In Zusammenarbeit mit feministischen Theologinnen und Historikerinnen entwickeln muslimische Frauen diese Auslegungen weiter und streben nach einer historisch kontextuali-

<sup>603</sup> „Wie können wir so sicher sein, dass Homosexuelle den Tod verdienen, während im Koran steht, dass alles – nochmals alles – was Allah geschaffen hat vorzüglich und perfekt ist?“ (Übers. D.M.)

<sup>604</sup> „Wir lehren sie, dass ein Mann seine Frau nach dem Koran nicht unterdrücken darf und dass der Islam Männer und Frauen zu lebenslangem Lernen anspricht.“ (Übers. D.M.)

sierten, „weiblichen Koraninterpretation“ (B921). „De argumenten voor hun vrijheidsstrijd vinden ze vooral in de godsdienst en zij rechtvaardigen zich op hun beurt – met de koran in de hand, maar dan met nieuwe interpretaties.“<sup>605</sup> (O961) Die Basis für eine solche Herangehensweise finden muslimische Feministinnen wiederum im Islam: „Ijtihad“ bezeichnet das Recht auf individuelle Interpretation des Koran und bietet somit Emanzipationsmöglichkeiten für Frauen, d.h. Möglichkeiten, ihren Glauben und ihren Wunsch nach einer emanzipierten Lebensweise in der Einwanderungssituation zu vereinbaren (vgl. T931, auch L045). Aber auch im Iran bemühen sich Feministinnen um alternative Koranauslegungen und argumentiert die dortige Frauenbewegung mit dem Islam gegen den real existieren Islam (vgl. B041, F031, F033).

Muslimischen Feministinnen kommt sowohl in muslimischen Ländern als auch in Einwanderungsländern in mehrerer Hinsicht eine bedeutende Rolle zu: Sie bieten zum einen all jenen eine Möglichkeit des frauenbewegten Kampfes, die säkularen Feminismus als ‚westliche Ideologie wahrnehmen und ablehnen: „Omdat seculier feminisme echter ervaren wordt als een westerse ideologie, kiezen vrouwen niet vaak voor dit alternatief. Moslimvrouwen bepleiten liever een andere interpretatie van de bronnen en beroepen zich op rechten die de islam hun biedt, maar die in de loop de tijd geschonden zijn.“<sup>606</sup> (T941, ähnlich F031) Selbstbewusste, bedeckte Musliminnen können wichtige Funktionen für innerislamische Reformen im Einwanderungsland übernehmen (vgl. L043). Sie können zudem aufgrund ihrer religiösen Sprache und ihrer Anziehungskraft auf Frauen aller sozialen und politischen Klassen eine vermittelnde Position zwischen verschiedenen Gruppierungen einnehmen (vgl. O961) und tragen letztlich in bedeutender Weise zur Differenzierung des Islambildes in der westlichen Öffentlichkeit bei (vgl. F031). Die Kehrseite eines solchen Ansatzes: „De keerzijde (...) is evenwel dat de bronnen zelf niet ter discussie gesteld kunnen worden en evenmin het feit, dat deze vorm van emancipatie wel vooruitstrevend was voor de zevende eeuw maar niet voor de twintigste eeuw.“<sup>607</sup> (T941)

<sup>605</sup> „Die Argumente für ihren Freiheitskampf finden sie vor allem im Glauben und sie rechtfertigen sich ihrerseits – mit dem Koran in der Hand, dann aber mit neuen Interpretationen.“ (Übers. D.M.)

<sup>606</sup> „Da jedoch der säkulare Feminismus als eine westliche Ideologie wahrgenommen wird, wählen Frauen diese Alternative nicht oft. Sie befürworten eher eine andere Interpretation der Quellen und berufen sich auf Rechte, die der Islam ihnen bietet, die aber im Laufe der Zeit verletzt worden sind.“ (Übers. D.M.)

<sup>607</sup> „Die Kehrseite ist jedoch, dass die Quellen selbst nicht zur Diskussion gestellt werden können sowie die Tatsache, dass diese Form der Emanzipation im 7. Jahrhundert progressiv war, nicht jedoch im 20. Jahrhundert.“ (Übers. D.M.)

- ‚Musliminnen brauchen und haben eigene Emanzipationswege‘

*Storyline:*

Die Bezeichnung „emanzipierte Muslimin“ stellt keinen Widerspruch in sich dar – Emanzipation, Selbständigkeit, ökonomische Unabhängigkeit und Islam sind keinesfalls unvereinbar miteinander (vgl. O872, O961, O002, O051, O022). Auch das Tragen eines Kopftuches steht der Emanzipation von Musliminnen nicht entgegen: „Ik ben 24 en mede-eigenaar van een milieuvdiesbureau. Ik ben ambitieus. Ik wil van mijn bedrijf een florerende onderneming maken. Op mijn verlanglijstje staat dat ik voor een tijd naar het buitenland wil om internationale werkervaring op te doen. Pas daarna zal ik de rust hebben om aan een relatie en kinderen te denken. Ik hecht erg aan mijn economisch zelfstandigheid. (...) Ik ga mijn eigen gang. Ben ik nu ongeëmancipeerd omdat ik een hoofddoek draag? Nee.“<sup>608</sup> (O002) Im Gegenteil: Die Bedeckung kann sogar den Entwurf eines eigenen Emanzipationsmodells von Musliminnen symbolisieren: „Door het dragen van een hoofddoek laten deze vrouwen de samenleving zien dat ze moslim zijn, en dat ze trots zijn op hun geloof én op hun vrouw-zijn, een geemancipeerde houding die in sommige landen van herkomst overigens niet altijd mogelijk is“<sup>609</sup> (L043). Zudem kann die Bedeckung für die „Ablehnung des für kleinlich und selbstsüchtig gehaltenen westlichen Emanzipationsmodells“ stehen (F832).

Ihr Streben nach ökonomischer Selbständigkeit lässt sich für Musliminnen gar mit Lebensentwürfen der Frauen Mohammeds begründen: „Veel tijd in de keuken spenderen is er niet bij voor Shahin met haar full-time baan bij de KLM. Binnen moslimkringen wordt ze wel eens angevallen omdat ze buitenshuis werkt, maar ze kan die kritiek handig pareren. Mohammed heeft het nergens verboden! ‚Integendeel, zijn vrouwen waren stuk voor stuk ondernemend, zelfstandig en intelligent. Zijn eerste vrouw, die hèm ten huwelijk heeft gevraagd, was een geslaagde zakenvrouw‘ (...)“<sup>610</sup> (O872, auch L045). Ihre starke Berufsorientierung leben muslimische Frauen oft auch zum Unwillen

<sup>608</sup> „Ich bin 24 und Miteigentümerin eines Umweltberatungsbüros. Ich bin ehrgeizig. Ich will aus meinem Betrieb ein florierendes Unternehmen machen. Auf meiner Wunschliste steht, dass ich für einige Zeit ins Ausland gehen will, um internationale Arbeitserfahrung zu machen. Erst danach werde ich die Ruhe haben, an eine Beziehung und Kinder zu denken. Mir liegt sehr viel an meiner ökonomischen Selbstständigkeit. (...) Ich gehe meinen eigenen Weg. Bin ich nun unemanzipiert, weil ich ein Kopftuch trage? Nein.“ (Übers. D.M.)

<sup>609</sup> „Durch das Tragen des Kopftuches zeigen diese Frauen der Gesellschaft, dass sie Musliminnen sind und dass sie stolz sind auf ihren Glauben und auf ihr Frau-Sein, eine emanzipierte Haltung, die in vielen Herkunftsländern übrigens nicht immer möglich ist.“ (Übers. D.M.)

<sup>610</sup> „Viel Zeit in der Küche zu verbringen ist für Shahin aufgrund ihres Vollzeitjobs bei der KLM nicht möglich. In muslimischen Kreisen wird sie schon einmal angegriffen, weil sie außer Haus arbeitet, aber sie kann die Kritik geschickt parieren: Mohammed hat es an keiner Stelle verboten! ‚Im Gegenteil, seine Frauen waren eine nach der anderen tatkräftig, selbständig und intelligent. Seine erste Frau, die ihn um die Heirat gebeten hatte, war eine erfolgreiche Geschäftsfrau (...)“ (Übers. D.M.).

ihrer Ehemänner (vgl. O872). Es ist vor allem die alltagspraktische Interpretierbarkeit des Islam, die Frauen die Möglichkeit eines selbstdefinierten und universalistisch orientierten Modells der Emanzipation bietet (vgl. F971).

Während einige Musliminnen meinen, es in Bezug auf ihre Emanzipation schwerer zu haben als Niederländerinnen (vgl. O961), sind andere entgegengesetzter Meinung: „Moslima zijn betekent al ‚feminist‘ zijn. Het woord ‚feminisme‘ heeft voor mij geen speciale nadruk, het geeft mij geen extra rechten. Mohammed heeft gezegd: vrouwen hebben recht op hun lichaam, om te kiezen met wie ze trouwen, om handel te drijven enzovoorts. Ik heb dus al rechten als moslima. Als moslima ben je je heel bewust van je vrouwzijn. En de koran is daarin voor mij het boek, feministischer kan het niet.“<sup>611</sup> (L034) Anders als westliche Feministinnen müssen Musliminnen daher nicht für ihre Rechte kämpfen (vgl. L034). Musliminnen verfolgen also andere, eigene Emanzipationswege (vgl. O034, L043) – entweder glaubensbasiert oder auch säkular, nicht-religiös und dennoch nicht-westlich (vgl. F033, B041). Die Ansätze westlicher Feministinnen dagegen sind oft für muslimische Frauen nicht weiterführend oder strategisch falsch (z.B. die Schleierverdammung in den 1960ern) (vgl. O971), da sie – wie die Beispiele der Interventionen Ayaan Hirsi Ali und Cisca Dresselhuys‘ zeigen – nicht auf Musliminnen eingehen (vgl. O034, ähnlich L043, O971). „En als ze [Ayaan Hirsi Ali, Anm. D.M.] moslimvrouwen wil bevrijden, bereikt ze met haar uitspraken het tegendeel; (...). Ze vervreemdt hen van zich in plaats dat ze hen aan zich bindt. (...) Wat ze zegt, mag soms waar zijn, maar als strategie is het fout.“<sup>612</sup> (O034) Westlichen Feministinnen wie Cisca Dresselhuys muss entgegengehalten werden, dass der Versuch, die eigenen, in den Niederlanden entwickelten Emanzipationskonzepte auf Türkinnen oder Marokkanerinnen zu übertragen, nicht funktioniert (vgl. O034). Insbesondere jedoch sollte entgegen dem Dresselhuys'schen Ansatz die Zuweisung von Rechten und Akzeptanz nicht von der Haltung muslimischer Frauen zu ihrem Glauben abhängig gemacht werden: „Maar de grootste fout is dat zij emancipatie, inburgering en acceptatie alleen maar mogelijk acht als je je geloof vaarwel zegt.“<sup>613</sup> (O034)

<sup>611</sup> „Muslima zu sein bedeutet immer auch ‚Feministin‘ zu sein. Das Wort ‚Feminismus‘ hat für mich keine spezielle Bedeutung, es gibt mir keine speziellen Rechte. Mohammed hat gesagt: Frauen haben Recht auf ihren eigenen Körper, darauf, zu entscheiden, wen sie heiraten möchten, mit wem sie Handel treiben möchten usw. Ich habe also als Muslimin alle Rechte. Als Muslima bist Du Dir Deines Frauenseins sehr bewusst. Und der Koran ist für mich darin *das* Buch, feministischer geht es nicht.“ (L034)

<sup>612</sup> „Und wenn sie [Ayaan Hirsi Ali, Anm. D.M.] Musliminnen befreien will, erreicht sie mit ihren Aussagen das Gegenteil; (...). Sie entfremdet sich von ihnen anstatt sie an sich zu binden. (...) Was sie sagt, mag manchmal wahr sein, aber als Strategie ist es falsch.“ (Übers. D.M.)

<sup>613</sup> „Ihr [C. Dresselhuys‘, Anm. D.M.] größter Fehler ist es jedoch, dass sie Emanzipation, Einbürgerung und Akzeptanz nur für möglich erachtet, wenn Du Dich von Deinem Glauben verabschiedest.“ (Übers.

Niederländische Feministinnen sollten Musliminnen nicht als unterdrückter wahrnehmen, sondern als Frauen, deren eigener Feminismus Unterstützung verdient (vgl. O051). Nach dem Motto „luister en geef steun“<sup>614</sup> (O051) sollten sie lieber zuhören und auf individueller und kollektiver/staatlicher Ebene Unterstützung bieten. Sie sollten insgesamt lieber mit Musliminnen sprechen als über sie (vgl. O051) und muslimische Feministinnen darin unterstützen, dass Frauenunterdrückung unislamisch ist (vgl. O971). Auch die Zusammenarbeit allochthoner Frauenorganisationen mit Organisationen in den Herkunftsländern sollte gefördert werden (O051) – vielleicht können muslimische Feministinnen auch neue Anstöße hinsichtlich der Verbindung von Moderne und Tradition geben? „Laat de moslima’s zelf bepalen hoe zij willen emanciperen, en geef zelforganisatie daarbij de ruimte. Misschien kunnen feministische moslima’s ons, niet-moslims, nog op ideeën brengen over hoe moderniteit en traditie te verbinden in de strijd tegen totale individualisering en tomeloze consumptie, ooit toch ook een feministisch ideaal“<sup>615</sup> (L031).

- ‚Emanzipiert, aber keine Feministinnen: Konvertitinnen kritisieren den dominanten, westlichen Geschlechterdiskurs‘

*Storyline:*

Auch Konvertitinnen – Frauen, die sich erst im Laufe ihres Lebens für den Islam entscheiden – sind durchaus nicht per se unemanzipiert. Genauso wie auch viele andere Musliminnen verweisen sie darauf, dass die vermeintliche Entgegensetzung zwischen Emanzipation und Islam wie sie in den Medien geschaffen wird, falsch ist (vgl. T034): „Ze voelen zich een Nederlandse, geëmancipeerde vrouw én moslima, zonder hierin een contradictie te zien“<sup>616</sup> (T034). Trotz ihres Selbstbildes als emanzipiert und selbständig, bezeichnet sich der überwiegende Teil der Konvertitinnen nicht als Feministinnen – und dies, obwohl ihre Entscheidung, zum Islam zu konvertieren, oftmals mit einer Kritik am ‚westlichen Geschlechterdiskurs‘, am Schlankeitswahn, an der Sexualisierung des weiblichen Körpers etc. einhergeht. Der vorrangige Grund dieses scheinbaren Widerspruchs liegt darin, dass ‚Feminismus‘ meist mit gleichheitsorientiertem Denken

---

D.M.)

<sup>614</sup> „Hör zu und unterstütze“ (Übers. D.M.).

<sup>615</sup> „Lasst Musliminnen selbst bestimmen, wie sie sich emanzipieren wollen und gibt Selbstorganisation dabei Raum. Vielleicht können feministische Musliminnen uns ‚Nicht-Musliminnen‘ noch auf Ideen bringen, wie Moderne und Tradition im Kampf gegen die totale Individualisierung und den maßlosen Konsum zu verbinden sind, auch ehemals ein feministisches Ideal.“ (Übers. D.M.)

<sup>616</sup> „Sie fühlen sich als niederländische, emanzipierte Frau und Muslimin, ohne hierin einen Widerspruch zu sehen.“ (Übers. D.M.)

gleichgesetzt wird, „(...) waarin vrouwen moeten worden als mannen“<sup>617</sup> (T034), Konvertitinnen jedoch eher einem islamischen Komplementaritätsgedanken anhängen: „De meeste moslima’s situeren zich dus binnen een emancipatievertoog. Slechts enkele vrouwen definiëren zich als feministe, maar de meeste moslima’s vinden zichzelf wel geëmancipeerd en zelfstandig. Tegelijkertijd gaan ze in hun opvattingen van mannelijkheid en vrouwelijkheid uit van de islamitische complementariteitsgedachte. (...) De meeste van hen identificeren zich echter niet met het feminisme. Dit hangt vooral samen met het feit dat zij ‚het feminisme‘ associëren met een zeer sterke gelijkerechtenbenadering, waarin ‚vrouwen moeten worden als mannen.‘“<sup>618</sup> (T034) ‚Nieuwe moslima’s‘ (‚neue Musliminnen‘) kritisieren mit ihren Vorstellungen den dominanten westlichen Geschlechterdiskurs und verkörpern daher einen subdominanten Strang innerhalb des westlichen feministischen Gedankenguts (vgl. T034).

- ‚Frauen sind im Islam/nach dem Koran nicht gleich, aber gleichwertig‘

*Storyline:*

Nach dem Koran sind Frauen und Männer zwar von Natur aus nicht gleich, durchaus jedoch gleichwertig bzw. gleichberechtigt (vgl. E968, T931, T941, O872, O961, O971, O011, L034, F038): „We moeten een onderscheid maken tussen gelijkheid en gelijkwaardigheid. De natuur stelt ons voor het feit dat man en vrouw niet hetzelfde zijn, mannen kunnen geen kinderen baren.“<sup>619</sup> (O971) Menschenrechte sollten daher der Anerkennung der Gleichheit in der Differenz dienen (vgl. F912).

Basierend auf einer solchen differenzialistischen/differenzorientierten Geschlechtersicht werden Männer und Frauen mit verschiedenen Aufgaben betraut, werden ihnen verschiedene Rechte zuerkannt und Pflichten auferlegt (vgl. E968, T931, T941, O872, O961, O971, O011, L034, F038) – „(...) waarbij grofweg de vrouwen kinderen verzorgen en mannen het geld verdienen“<sup>620</sup> (O971) – was jedoch weder zu einer erhöhten Wichtigkeit von Männern gegenüber Frauen, noch zur Untertänigkeit von

<sup>617</sup> „(...) in dem Frauen zu Männern werden müssen“ (Übers. D.M.).

<sup>618</sup> „Die meisten Musliminnen situieren sich also innerhalb eines Emanzipationsdiskurses. Nur einige Frauen definieren sich als Feministinnen, aber die meisten Frauen finden sich selbst sehr emanzipiert und selbständig. Gleichzeitig gehen sie in ihren Konzeptionen von Männlichkeit und Weiblichkeit von einem islamischen Komplementaritätsgedanken aus (...). Die meisten von ihnen definieren sich nicht als Feministinnen. Dies hängt vor allem mit der Tatsache zusammen, dass sie ‚den Feminismus‘ stark mit einem Gleichheitsansatz assoziieren, in dem ‚Frauen wie Männer werden müssen‘.“ (Übers. D.M.)

<sup>619</sup> „Wir müssen unterscheiden zwischen Gleichheit und Gleichwertigkeit. Die Natur stellt uns vor die Tatsache, dass Männer und Frauen nicht dasselbe sind, Männer können keine Kinder gebären.“ (Übers. D.M.)

<sup>620</sup> „(...) wobei, grob gesagt, die Frauen die Kinder versorgen und die Männer das Geld verdienen“ (Übers. D.M.).



Frauen gegenüber Männer führt. „Mannen zijn niet belangrijker dan vrouwen, maar ze hebben wel verschillende taken meekregen. Vrouwen moeten een goede echtgenote zijn voor hun man en een goede moeder voor hun kinderen. Maar ze hoeven niet onderdanig aan de man te zijn en naast hun taken binnenshuis mogen ze doen wat ze willen.“<sup>621</sup> (O971) Die tatsächliche Praxis von Geschlechterbeziehungen sieht jedoch oft anders aus – dies ist jedoch nicht „de schuld van de islam“<sup>622</sup> (O872). Die traditionelle islamische Gesellschaft basiert zwar auf „der durch die Offenbarung verkündeten Gleichheit aller Menschen vor Gott“ (F832); anders als christliche Gesellschaften verschiebt sie auch diese Gleichheit nicht mittels eines Geburts- und Standesrechts ins Jenseits; durch strikte, Frauen und Sklaven diskriminierende und verdinglichende „Personen- und Ehe-rechte wird die Aktualisierung der Gleichheit im Diesseits dennoch verhindert.“ (F832) Während sich das Verhältnis zwischen den Geschlechtern im Koran noch als „Proto- und Idealtyp einer Hierarchie“ darstellt, die sich nach verschiedenen Funktionen bemisst, werden Frauen im Zuge der Differenzierung der Gesellschaft nach und nach aus der Öffentlichkeit verbannt und in den Bereich der Familie verwiesen (vgl. F832). Auch wenn aus heutiger Sicht eine feministische Kritik dessen nahe liegt, sollte jedoch mit Blick auf historische muslimische Gesellschaften zunächst der Begriff des Patriarchats modifiziert werden: „Frauen begeben sich mit der Heirat in ein geschlechtsspezifisches Herrschaftsverhältnis, behalten aber gleichzeitig die volle Verfügungsgewalt über ihr Eigentum: Eine islamische Ehe ist daher zu verstehen als juristisches Nebeneinander von Unterordnung und Selbständigkeit, als ‚Vertragsbeziehung mit persönlichen Verpflichtungen zwischen zwei Familien‘“ (F832).

---

<sup>621</sup> „Männer sind nicht wichtiger als Frauen, aber sie haben wohl unterschiedliche Aufgaben mitbekommen. Frauen müssen gute Ehepartnerinnen sein für ihre Männer und eine gute Mutter für ihre Kinder. Aber sie brauchen ihrem Mann gegenüber nicht untertänig zu sein, und nachdem sie ihre innerhäuslichen Aufgaben erfüllt haben, können sie tun was sie wollen.“ (Übers. D.M.)

<sup>622</sup> „die Schuld des Islam“ (Übers. D.M.).

- ‚Der ‚neue‘ Schleier: Bedeckung und fundamentalistische Orientierungen sind Ausdruck einer spezifischen Moderne‘

*Storyline:*

Kopftuch/Schleier und fundamentalistische Orientierungen lassen sich keinesfalls lediglich als Ausdruck von Rückständigkeit und Tradition begreifen: Der „neue Schleier“ ist ein durch und durch modernes Phänomen, ein Ausdruck eines spezifischen Umgangs mit den Anforderungen der Moderne (vgl. T941): Der so genannte „neue Schleier“ unterscheidet sich vom traditionellen Schleier, indem er z.B. in seiner Form an veränderte Frauenrollen angepasst, also bspw. für den Umgang mit Waffen ausgelegt ist: er bedeckt neue, berufsorientierte und insofern emanzipierte, moderne Frauen und ist daher nicht per se Ausdruck einer antimodernen Haltung (vgl. T941). Er bringt das Bestreben moderner, fundamentalistischer Bewegungen nach Egalitarismus und Geschlechtertrennung zum Ausdruck (vgl. F832, T941) und symbolisiert insofern eine moderne, vielschichtige Identitätskonstruktion jenseits einer vorgestellten Dichotomie von modern/traditionell (vgl. F038): „De sluier lijkt een tijdloos symbool voor een terugkeer naar tijdloze, door God verordonnerde sekseverhoudingen. In werkelijkheid echter zijn zowel het symbool als datgene waar het voor staat, sterk gekleurd door de huidige context (...). De sluier bedekt en verhult dus een nieuwe soort vrouwen en is voor hen een middel om om te gaan met het proces van modernisatie (...). (...) de islamitische heropleving is niet enkel een uiting van verzet tegen modernisering, zoals in Europa veelal gedacht wordt, maar evenzeer een manier van omgaan met vernieuwing.“<sup>623</sup> (T941)

- ‚Die Bedeckung hochgebildeter Frauen ist Ausdruck islaminterner (Reform-)Dynamik in der Einwanderungsgesellschaft‘

*Storyline:*

Entscheiden sich hoch gebildete muslimische Frauen für das Kopftuch, sollte ihnen keinesfalls mit Einschränkungen begegnet werden – ganz im Gegenteil sollten sie unterstützt und ermutigt werden! „Baas op eigen hoofd“<sup>624</sup> (L043) zu sein, gilt nicht nur für Frauen, die in repressiven Regimes für ihre Befreiung kämpfen, sondern auch für Mus-

<sup>623</sup> „Der Schleier gleicht einem zeitlosen Symbol für eine Rückkehr zu zeitlosen, von Gott verordneten Geschlechterverhältnissen. (...) Der Schleier bedeckt und verhüllt eine neue Sorte Frauen und ist für sie ein Mittel des Mitgehens mit dem Prozess der Modernisierung (...). (...) der fundamentalistische Aufschwung ist nicht allein ein Ausdruck des Widerstands gegen Modernisierung, wie in Europa oftmals angenommen wird, sondern ebenso sehr eine Art des Umgangs mit Erneuerung.“ (Übers. D.M.)

<sup>624</sup> „Herr des eigenen Kopfes“ (Übers. D.M.). Der Ausdruck ist angelehnt an den Slogan „Baas op eigen buik“, die niederländische Version des deutschen Frauenbewegungslogans „Mein Bauch gehört mir“.

liminnen, die sich z.B. in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften und angesichts der Hindernisse, die ihnen diese Gesellschaften in den Weg legen, für das Tragen eines Kopftuches entscheiden. Ihre Entscheidung ist Ausdruck dynamischer und spannender Auseinandersetzungen innerhalb muslimischer Gemeinschaften in Einwanderungsgesellschaften um das Verhältnis zwischen Tradition, Kultur und Religion: „Met hun kennis en inzichten in de Nederlandse samenleving kunnen ze juist zorgen voor een herorientatie van de islam van binnenuit“<sup>625</sup> und können so eine gewinnbringende Rolle für den niederländischen Islam spielen (vgl. L043).

## **D2: ‚Islamisierung/Islamorientiertheit erweitert den Handlungsspielraum muslimischer Frauen‘**

- ‚Islamisierung/Islamorientiertheit dient Musliminnen als Basis für Bildungsorientierung und (erhöhte) Bewegungsfreiheit‘

### *Storyline:*

Der muslimische Glaube dient Mädchen und Frauen als Basis für die Aneignung von (Bewegungs-)Freiheit, Bildungsmöglichkeiten und somit für gesellschaftliche Partizipation: Er bietet ihnen die Möglichkeit, die traditionelle Frauenrolle zu überschreiten, ohne sich ihrer sozialen Verantwortlichkeit und bedeutender kultureller Werte zu entledigen (vgl. T033). Die Entscheidung für eine stärkere Islamorientierung ist insbesondere für Mädchen funktional und rational: Sie genießen den Schutz der Glaubensgemeinschaft, da sie sich an religiösen Werten und Normen orientieren; sie genießen aus dem gleichen Grund das Vertrauen ihrer Eltern und erlangen aufgrund dessen eine hohe Bewegungs- und Handlungsfreiheit (Bildungsbeteiligung, Partnerwahl, berufliche Freiheiten etc.) (vgl. T941): „Kiezen voor de islam, als onderdeel van een nieuwe identiteit, kan deze vrouwen op verschillende manieren een oplossing bieden. Ze treden toe tot een grotere geloofs familie, die zowel de gewenste bescherming biedt als hun persoonlijke verantwoordelijkheid benadrukt. Binnen die kring kunnen zij een eigen partner kiezen, en daarmee zo nodig hun vader die een huiwelijk wil arrangeren, buiten spel zetten. Door islamitische kleding te dragen neutraliseren zij het verwijt van verwestersing en verstoring van de islamitische orde. (...) Zij kunnen studeren en werken zonder lastig gevallen te worden. Het levert hun respect op als hoedsters van de

---

<sup>625</sup> „Mit ihren Kenntnissen und Einsichten in die niederländische Gesellschaft können sie eine Reorientierung des Islam von innen heraus befördern.“ (Übers. D.M.)

culturele waarden.“<sup>626</sup> (T941) Die „Islamisierung des Selbst“ dient ihnen als möglicher Weg zu Selbstbehauptung, Selbstbestimmung und Handlungsfreiheit (vgl. F038) angesichts der Erwartungsmuster, die ihnen sowohl die Mehrheitsgesellschaft als auch die muslimische Gemeinschaft entgegenbringen (vgl. L043). „Dus willen ze weten hoe ze zich zelf sterk kunnen maken binnen een samenleving die ze in een zwakke positie plaatst. Hoe ze zich toch middels het geloof vrijheid kunnen toe-eigenen, en naar buiten kunnen treden zonder dat ze zichzelf tekort doen of hun identiteit kwijtraken.“<sup>627</sup> (L034) Die Anlehnung an „kulturelle Werte und Traditionen“ stellt für Frauen (gegenüber „der“ Gesellschaft, ihren Familien, ihren Ehemännern) eine Möglichkeit der Kompensation dafür dar, dass sie „unislamisch“ berufstätig sind oder sich anderweitig „unislamisch“ verhalten (O007, O014).

Grundlage dessen ist wiederum der Koran – er spornt sowohl Männer als auch Frauen zu lebenslangem Lernen an (vgl. O961, O011, ähnlich O022, T033, T901) und begründet die Bedeutung, die Bildung und – durch Bildung initiiertes – persönlicher Entwicklung im Islam beigemessen wird (vgl. T033): „(...) zich ontwikkelen [is] een centrale notie (...) binnen de islam. Studeren wordt hoog gewaardeerd binnen de islam. Een goed mens wordt verstandig gezien met veel *aqel*, wijsheid/verstand/beheersing. De weg naar *aqel* gaat onder andere via studeren/leren. De meisjes ontlenen dus aan de islam een legitimering voor hun orientatie op school. Zij ervaren hun geloof ook als een ondersteuning om hard te werken en goed hun best te doen. (...) Deze meisjes genieten het vertrouwen van hun ouders en krijgen veel bewegingsvrijheid. Gerichtheid op educatie verruimt dus de speelruimte voor meisjes. (...) Islam is als het ware de centrale noemer waaraan de meisjes hun identiteit ontlenen en waarmee ze hun weg zoeken in de Nederlandse samenleving. (...) De islam biedt de mogelijkheid de traditionele vrouwenrol te overstijgen, zich te voegen in de Nederlandse samenleving en daarin zo hoog als mogelijk te presteren in onderwijs en beroep.“<sup>628</sup> (T033) Islam- und

---

<sup>626</sup> „Sich als Teil einer neuen Identität für den Islam zu entscheiden, kann für diese Frauen auf verschiedene Weise eine Lösung bieten. Sie treten einer größeren Glaubensfamilie bei, die ihnen sowohl den gewünschten Schutz bietet, als auch ihre persönliche Verantwortlichkeit betont. Innerhalb dieser Kreise können sie einen eigenen Partner wählen und damit wenn nötig ihren Vater, der eine Hochzeit arrangieren will, ‚aus dem Spiel werfen‘. Durch das Tragen islamischer Kleidung begegnen sie dem Vorwurf der Verwestlichung und des Verstoßens gegen die islamische Ordnung. (...) Sie können studieren und arbeiten, ohne belästigt zu werden. Es bringt ihnen den Respekt als Hüterinnen der kulturellen Werte ein.“ (Übers. D.M.)

<sup>627</sup> „Sie wollen wissen, wie sie sich selbst stark machen können in einer Gesellschaft, die sie in eine schwache Position versetzt. Wie sie sich mit Hilfe ihres Glaubens Freiheit aneignen und nach außen treten können, ohne sich selbst zu vernachlässigen oder ihre Identität zu verlieren.“ (Übers. D.M.)

<sup>628</sup> „(...) sich zu entwickeln ist ein zentraler Gedanke im Islam. Studieren wird hoch wertgeschätzt im Islam. Ein guter Mensch ist ein vernünftiger Mensch mit viel *aqel*, Weisheit, Verstand, Beherrschung.

Bildungsorientierung sind daher für Mädchen und Frauen keinesfalls unvereinbar – ein Schul- und Studienverbot für Mädchen und/oder Frauen dagegen ist „unislamisch“ (vgl. T901, O961, O971): „Het [das Studienverbot für Frauen, Anm. D.M.] heeft bovendien niets met de islam te maken, want de profeet heeft gezegd dat vrouwen moeten leren van de wieg tot het graf.“<sup>629</sup> (O971) Gerade diese bildungsorientierten Mädchen brauchen inspirierende Vorbilder – muslimische Frauen in hohen Funktionen, die *mit* ihrem Kopftuch in hohem Maße gesellschaftlich partizipieren“ (L043, ähnlich O022).

- ‚Die Unterwerfung unter islamistische Geschlechtervorstellungen kann von Musliminnen strategisch gewählt sein‘

*Storyline:*

Der Prozess der Modernisierung löst Konflikte zwischen traditionellen Geschlechter- und sonstigen gesellschaftlichen und Verhaltensnormen aus. Die Unterwerfung unter islamistische Geschlechtervorstellungen stellt für Frauen eine Möglichkeit des Umgangs mit diesen Veränderungen dar. Indem sie sich für die islamische Gemeinschaft aufopfern, wählen Frauen eine rational abgewogene Konfliktbearbeitungs- bzw. -entschärfungsstrategie, die die Aufwertung der Frauen im ökonomischen Transformationsprozess und die Modernisierung der abgewerteten Frauenrolle zur Folge hat (vgl. B922, B921, O933, T941). Die Unterwerfung unter Gott bietet Musliminnen die Möglichkeit von Autonomie und Individualität. „Unter Berufung auf die Priorität der Unterwerfung unter Gott entzieht sie sich [zudem] der realen Unterwerfung durch den Ehemann.“ (B922) Ganz im Gegenteil bieten ihnen die islamischen Regeln sogar die Möglichkeit, den Ehemann zu disziplinieren und an seine Versorgungsverpflichtungen ihnen und den Kindern gegenüber sowie an die „vorgeschriebene Enthaltbarkeit“ (Alkohol, Drogen etc.) zu erinnern (vgl. T941): „Nog belangrijker is echter dat de leer gebruikt kan worden om de echtgenoot aan zijn verplichtingen ten opzichte van vrouw

---

Der Weg zur Erlangung von *aqel* führt unter anderem über studieren und lernen. Die Mädchen entlehnen also aus dem Islam die Legitimation für ihre Schulorientierung. Sie erfahren ihren Glauben als eine Unterstützung, um hart zu arbeiten und ihr Bestes zu geben. (...) Diese Mädchen genießen das Vertrauen ihrer Eltern und bekommen viel Bewegungsfreiheit. Die Bildungsorientierung vergrößert also den Handlungsspielraum für Mädchen. (...) Der Islam ist der zentrale Nenner, aus dem die Mädchen ihre Identität entlehnen und mit dem sie ihren Weg suchen in der niederländischen Gesellschaft. (...) Der Islam bietet die Möglichkeit, die traditionelle Frauenrolle zu überschreiten, sich in die niederländische Gesellschaft einzupassen und in Bildung und Beruf so viel wie möglich zu leisten.“ (Übers. D.M.)

<sup>629</sup> „Es [das Studienverbot, Anm. D.M.] hat übrigens nichts mit dem Islam zu tun, denn der Prophet hat gesagt, dass Frauen lernen müssen von der Wiege bis ins Grab.“ (Übers. D.M.)

en kinderen te herinneren en hem te manen tot verantwoordelijkheid, zuinigheid en vlijt. Of als middel om hem van de drank, de drugs of het slaan af te krijgen.“<sup>630</sup> (T941)

Lebensentwürfe von frommen Musliminnen beruhen auf strategischen Entscheidungen: Es ist ihnen entweder möglich, sich unter Berufung auf islamische Vorschriften für ein Leben zu Hause, für den Verzicht auf eine außerhäusliche, berufliche Beschäftigung zu entscheiden: „Er zij nog meer redenen voor vrouwen om zich tot de islam te wenden. Voor sommigen, die aan den lijve ondervonden hebben hoe zwaar het is huishouden en werk te combineren, vooral als dat werk onplezierig, laagbetaald, ver onder hun niveau en vaak ook nog zeer moeilijk te bereiken is, bieden de fundamentalistische geboden een legitimatie van de keuze om thuis te blijven.“<sup>631</sup> (T941)

Andererseits steht ihnen jedoch auch der Weg in die Berufstätigkeit offen: Eine bedeutende Rolle spielt dabei das Tragen des Kopftuches, dem – sowohl auf individueller Ebene als auch für Emanzipationsbewegungen in muslimischen Ländern – ein durchaus strategischer Wert zukommt (vgl. F033): „Het dragen van de sluier kan een antwoord zijn op de spanningen die de massale toetreding van vrouwen in het onderwijs en op de arbeidsmarkt voor henzelf met zich meebrengt.“<sup>632</sup> (T901) Es verkörpert den Kompromiss, den Musliminnen eingehen, indem sie einen Teil ihrer Entscheidungsfreiheit aufgeben und der Bedeckungspflicht folgen (vgl. O033) und dadurch – z.B. infolge des erhöhten Vertrauens von Seiten der Eltern durch die Wahrung von Moral und Tugendhaftigkeit – entscheidend an Bewegungsfreiheit gewinnen (vgl. T901, T941, T033, T041, O961, O011, O033, L043, F832). Das Kopftuch lässt sich so als strategische (kompromisshafte, nicht grundsätzliche) Wahl zur Entschärfung von durch Modernisierungsprozesse ausgelösten Rollenkonflikten interpretieren (vgl. B922, T941). „Studie en beroep brengen seksuele desegregatie met zich mee en als gevolg daarvan verlies aan respect en status van de betrokken vrouwen en hun familie. Dit verlies kan gedeeltelijk hersteld worden door het dragen van de sluier, die dan het symbool wordt voor het zich houden aan de code van eer in de nieuwe context. Verschillende gesluierde studentes die ik

---

<sup>630</sup> „Noch wichtiger ist jedoch, dass die Lehre genutzt werden kann, um den Ehemann an seine Verpflichtungen hinsichtlich von Frauen und Kindern zu erinnern und ihn zu Verantwortlichkeit, Sparsamkeit und Fleiß zu mahnen. Oder als Mittel, um ihn von Alkohol, Drogen und Gewalt weg zu bekommen.“ (Übers. D.M.)

<sup>631</sup> „Es gibt noch weitere Gründe für Frauen, sich dem Islam zuzuwenden. Für einige, die am eigenen Leib erfahren haben, wie schwer es ist, Haushalt und Beruf zu verbinden, vor allem wenn die Berufstätigkeit zudem unerfreulich, schlecht bezahlt, weit unter ihrem Niveau und oft noch sehr schwer zu erreichen ist, bieten fundamentalistische Gebote eine Legitimation, um zu Hause zu bleiben.“ (Übers. D.M.)

<sup>632</sup> „Das Tragen des Schleiers kann eine Antwort sein auf die Spannungen, die der massenhafte Eintritt von Frauen in Bildung und Arbeitsmarkt für sie selbst mit sich mitbringt.“ (Übers. D.M.)

sprak droegen de sluier niet omdat ze zelf zo godsdienstig waren, maar omdat, zoals ze zeiden, hun vader het graag wilde. Ze wisten dat ze, door toe te geven aan hun vaders wil, hem gemakkelijker zover konden krijgen dat hij toestemming en geld gaf voor hun studie.“<sup>633</sup> (T901, ähnlich T941, O933) Der Schleier hat also eindeutig „emancipatorische trekjes“<sup>634</sup> (O007). Auch im Iran ist dies gut sichtbar: Dort sind Frauen zwar rechtlich benachteiligt, aber dennoch in der Öffentlichkeit stark präsent. Dies wurde letztlich durch den ab 1979 geltenden Verschleierungszwang erleichtert. Frauen haben dadurch die Möglichkeit, die Idee einer theokratischen männlich-dominierten Gesellschaft zu unterminieren (vgl. B041, F033). Die Bedeckung versinnbildlicht die Flexibilität von Musliminnen gegenüber dem Anpassungsdruck der Gesellschaft und verweist auf die Notwendigkeit einer strategischen Entscheidung: Frauen haben die Wahl, entweder „verwestlicht“, säkularisiert, modern, feminin aufzutreten und dann aber verletzlich zu sein, oder aber ihre Religiosität zu betonen (z.B. durch die Bedeckung) und damit „großartig, unberührbar und stillschweigend bedrohlich“ (F832) zu erscheinen.

- ‚Die Konversion von Frauen zum Islam wird als gewinnbringende, (selbst-)bewusst und eigenständig getroffene Entscheidung empfunden‘

*Storyline:*

„Ze wird moslim en verdiepte zich op eigen houtje in de koran. ‚Dat mijn man moslim is, is niet de reden dat ik me heb bekeerd‘, benadrukt ze. ‚In Saoedi-Arabie besloot ik uit nieuwsgierigheid mee te doen met de ramadan en me in de koran te verdiepen. Wat ik las, raakte me diep‘.“<sup>635</sup> (O011)

Die Konversion von Frauen zum Islam hat ganz unterschiedliche lebensgeschichtliche und sozialisatorische Gründe (z.B. Aufwachsen in einer multikulturellen Umgebung, Heirat mit einem muslimischen Mann, Attraktivität muslimischer Konzeptionen von Mutterschaft). In der weit überwiegenden Zahl der Fälle treffen die Frauen diese Ent-

---

<sup>633</sup> „Studium und Beruf bringen sexuelle Desegregation mit sich und als Folge davon Verlust von Respekt und Status der betroffenen Frauen und ihrer Familie. Dieser Verlust kann zum Teil ausgeglichen werden durch das Tragen eines Schleiers, der dann zum Symbol für die Ehre und dafür wird, sich im neuen Kontext an die Codes zu halten. Verschiedene verschleierte Studentinnen, mit denen ich sprach, trugen den Schleier nicht weil sie gläubig waren, sondern weil, wie sie sagten, ihr Vater dies gerne wollte. Sie wussten, dass sie, indem sie dem Willen des Vaters nachgaben, ihn leichter dazu kriegen konnten, seine Zustimmung und Geld für das Studium bereit zu stellen.“ (Übers. D.M.)

<sup>634</sup> „emanzipatorische Züge“ (Übers. D.M.).

<sup>635</sup> „Sie wurde Muslimin und vertiefte sich auf eigene Faust in den Koran. ‚Dass mein Mann Muslim ist, ist nicht der Grund dafür, dass ich mich bekehrt habe‘, betont sie. ‚In Saudi-Arabien beschloss ich aus Neugierigkeit, beim Ramadan mitzumachen und mich in den Koran zu vertiefen. Was ich las, berührte mich tief‘.“ (Übers. D.M.).

scheidung selbständig und mit voller eigener Überzeugung und fassen den Übertritt in verschiedener Hinsicht als Gewinn auf (vgl. T034). Sie nehmen den teilweisen Verlust von persönlichen Kontakten und das nicht-akzeptiert-Sein sowohl von Autochthonen als auch von MuslimInnen in Kauf, begreifen jedoch ihr muslimisches Leben als strukturierter, zielgerichteter, können sich stärker lösen von weltlichem Besitz (vgl. O872): „Mohammed had tips voor alles en nog wat. Dat je beter op je rechterzij kunt slapen dan op je linker in verband met de bloedsomloop, dat je met je rechterhand moet eten, met kleine hapjes. (...) Het vijf keer daags mediteren ontspant je geest en brengt regelmaat in je leven.“<sup>636</sup> (O872) Obwohl sie am selben Ort verbleiben, bietet ihnen die Konversion – im Sinne einer „symbolischen Migration“ (T034) – die Möglichkeit, sich auf der Basis eines neuen/erweiterten symbolischen Kapitals einen neuen Lebensstil anzueignen, neue Auffassungen zu vertreten und neue Selbst- und Fremdzuschreibungen zu (er-)leben (vgl. T034, O011).

- ‚Die Bedeckung bietet Sicherheit, Schutz vor Belästigung durch Männer‘

*Storyline:*

Eine Bedeckung, z.B. in Form eines Ganzköperschleiers, gibt Sicherheit: Durch die Entscheidung für ihn lehnen sich Frauen an traditionelle, ihnen bekannte Werte an, wenn z.B. in einer bestimmten Lebensphase oder durch Umbruchsituationen Unsicherheit und Haltlosigkeit vorherrscht (vgl. O007, L043, ähnlich T941). Sie wählen ihn auch als Schutz vor ‚zuviel Sichtbarkeit‘, vor der Belästigung durch Männer: „Het voordeel van een hoofddoek is dat mannen je minder nafluiten en lastigvallen op straat.“<sup>637</sup> (O872) Der Schutz durch den Schleier gibt ihnen Ruhe (vgl. O007, O872), beschützt sie im Alltag (vgl. O002).

- ‚Ein Kopftuchverbot unterdrückt Frauen, indem es ihre Wahlfreiheit begrenzt‘

*Storyline:*

Vor dem Hintergrund der strategischen und identitätskonstituierenden Funktionen des Kopftuchs kann ein Kopftuchverbot nicht als emanzipationsfördernd angesehen werden (vgl. O034). Es nimmt muslimischen Frauen genau die Wahlfreiheit, für die feministi-

---

<sup>636</sup> „Mohammed hatte Tipps für alles: Dass Du besser auf Deiner rechten als auf der linken Seite schlafen solltest wegen des Blutkreislaufes, dass Du mit der rechten Hand essen solltest, in kleinen Häppchen. (...) Fünf Mal am Tag zu meditieren, entspannt den Geist und bringt Regelmäßigkeit in Dein Leben.“ (Übers. D.M.)

<sup>637</sup> „Der Vorteil eines Schleiers ist, dass Männer Dir auf der Straße weniger nachpfeifen und Dich weniger belästigen.“ (Übers. D.M.)



sche Bewegungen in Westeuropa lange gekämpft haben (vgl. L043) – ein Kopftuchverbot spiegelt daher ein spezifisches westliches Emanzipationsmodell (vgl. F038), innerhalb dessen das Kopftuch als Symbol von Frauenunterdrückung und -entrechtung aufgefasst wird. Sowohl für muslimische Gemeinschaften in Einwanderungsländern als auch für muslimische Staaten lässt sich daher feststellen: Kopftuchverbot und Kopftuchzwang sind in gleichem Maße zu verurteilen. „Het verbieden van de hoofddoek is daarom even erg als het verplichten ervan. (...) Sluierverbod onder het regime van de sjah tot 1979, gevolgd door een sluiergebod onder de huidige islamitische machthebbers: in beide gevallen een flagrante schending van de vrijheid van godsdienst en in beide gevallen sterk bekritiseerd door de Iraanse bevolking.“<sup>638</sup> (L043) Diejenigen, die für ein Verbot des Kopftuches eintreten und es als ein Symbol für Frauenunterdrückung auffassen, realisieren nicht, dass erst ein solches *Verbot* zur Unterdrückung von Musliminnen führen würde, da es ihre Wahlfreiheit einschränkt (vgl. L043).

**D3: ‚Islamisierung/Islamorientiertheit ist Ausdruck individueller Sinnsuche oder Basis kollektiven Widerstands‘**

- ‚Islamisierung/Islamorientiertheit dient Individuen und Kollektiven als Widerstandsstrategie und Sinnsuche in politischen Umbruchzeiten‘

*Storyline:*

In politischen Umbruchzeiten entwickeln und äußern Individuen und Kollektive identitätsbezogene Bedürfnisse. Islamisch-fundamentalistische Bewegungen reagieren auf diese Bedürfnislagen: Sie streben eine „Selbstversicherung der eigenen kulturellen und politischen Identität“, verbunden mit der Neukodierung der Geschlechterdifferenz und mit dem Ziel der Wiederherstellung einer verloren geglaubten Ordnung, an (F912, T941). Die Grundlage fundamentalistischer Ideologien ist es, ‚den Islam‘ – durch äußere Bedrohung und/oder Verrat „entfremdeter nationaler Eliten oder Intellektueller“ im Inneren – in Gefahr zu sehen. Angestrebtes Ziel ist dann die Wiederherstellung einer essenziellen islamischen Identität durch Rückwärtsorientierung (zu Quellen, Traditionen, Wurzeln etc.); da diese aus fundamentalistischer Perspektive hauptsächlich im Privaten verortet ist, konzentrieren sich FundamentalistInnen auf die Bereiche des Familien-, Personen- und Bürgerrechts (vgl. B921, T941).

---

<sup>638</sup> „Das Verbot des Kopftuches ist darum genau so schlimm wie die Verpflichtung dazu. (...) Schleierverbot unter dem Regime des Schah bis 1979, gefolgt von einem Schleiergebot unter den heutigen islamischen Machthabern: In beiden Fällen eine offenkundige Verletzung der Religionsfreiheit und in beiden Fällen stark von der iranischen Bevölkerung kritisiert.“ (Übers. D.M.)

Auf individueller Ebene dient die Identifikation mit dem Islam oft als Identitätsstärkung: Sie ist sinngebend gegen die „Oberflächlichkeit der westlichen Welt“ – daher kehren sich bspw. junge Frauen in der Türkei vom Laizismus ab (B041). Eine Orientierung junger Männer an fundamentalistischen Bestrebungen kann jedoch auch als Reaktion auf die Emanzipation, auf die zunehmende Präsenz junger Frauen im öffentlichen Raum und in ökonomisch einflussreicheren Positionen sein – eine Reaktion also auf die sich modernisierenden Geschlechterverhältnisse: „Behalve met de economische en politieke onzekerheid worden mannen geconfronteerd met de demografische revolutie die zich in de meeste islamitische landen aan het voltrekken is. Jonge mannen zonder werk en toekomstperspectief stellen noodgedwongen hun huiwelijk uit en blijven rondhangen op straat. Daar merken ze dat jonge vrouwen, die eveneens later of soms zelf helemaal niet meer huwen, zich steeds meer dit publieke en voorheen mannelijke domein toe-eigenen. Doordat steeds meer meisjes en vrouwen zich voor school en werk in de openbare ruimte begeven en in toenemende mate hun eigen stem laten horen, wordt controle via traditionele middelen als het binnenhouden, sluiëren en vroeg uithuwen van geslachtrijpe vrouwen, steeds moeilijker vol te houden.“<sup>639</sup> (T941)

Auf gesellschaftlicher Ebene sind Fundamentalismen in muslimischen Ländern als Reaktionen auf multidimensionale Identitätskrisen auf den Ebenen von Klasse, Nation, Religion und Geschlecht zu verstehen. Aufgrund von (neo-)kolonialen, ökonomischen Abhängigkeitsverhältnissen werden sozio-ökonomische Sicherheiten brüchig, schließen sich privilegierte Eliten gegen Aspiranten ab und koppeln sich individuelle Gefühle von Ohnmacht und Frustration mit der kollektiven Angst vor dem Verlust des Selbstwerts und der Identität. Fundamentalistische Bewegungen setzen daher auf die widerständige, reaktive Konstruktion einer authentischen, nationalen Identität und moralischen Überlegenheit des Islam mit Hilfe eines wirtschaftlichen, politischen und sozialen Alternativmodells – das wiederum in engem Zusammenhang mit der Wiederherstellung der Geschlechterordnung steht (vgl. T941, ähnlich F832, B901, L023). Fundamentalistische Bewegungen in muslimischen Ländern sind insofern moderne,

---

<sup>639</sup> „Zusätzlich zur ökonomischen und politischen Unsicherheit werden Männer mit der demografischen Revolution konfrontiert, die sich in den meisten muslimischen Ländern derzeit vollzieht. Junge Männer ohne Arbeit und Zukunftsperspektive stellen notgedrungen ihre Hochzeit zurück und hängen weiter auf der Straße herum. Da merken sie, dass junge Frauen, die ebenfalls später oder gar überhaupt nicht mehr heiraten, sich in zunehmendem Maße die öffentliche und vormals männliche Sphäre aneignen. Dadurch, dass sich stets mehr Mädchen und Frauen für Schule und Beruf in den öffentlichen Raum begeben und in zunehmendem Maße ihre eigene Stimme zu Gehör bringen, wird die Kontrolle durch traditionelle Mittel wie Einschließen, Verschleiern und das frühe Verheiraten geschlechtsreifer Frauen immer schwieriger.“ (Übers. D.M.)

gegen islamische Traditionen, auf den „wahren Islam“ ausgerichtete antikapitalistische und antiwestliche Bewegungen, die sich u.a. der Beseitigung der sozialen Ungleichheit verschrieben haben (vgl. F832): Sie bieten Moral- an Stelle von Gesellschaftskritik, charismatische Führerschaft an Stelle von demokratischem Bewusstsein und führen sozioökonomische Missstände nicht auf sozioökonomische Umstrukturierungen zurück, sondern auf den Verfall von Moral und Sitten z.B. durch die Übernahme der „westlichen Unmoral“. Nicht die Aufhebung der Herrschaft ist ihr Ziel, sondern die Herrschaft des „moralisch Besseren“ (F832).

In westlichen Einwanderungsländern stellt die Islamisierung auch eine Reaktion auf integrations- und migrationspolitische Anrufungen bzw. Verfehlungen dar (vgl. L032, F971): „Während von den Immigranten und insbesondere von uns Immigrantinnen ‚Emanzipation‘ und ‚Fortschritt‘ eingefordert werden, sind uns die Bürgerrechte (kein Recht auf politische Betätigung, fehlendes Wahlrecht, diskriminierende Regelungen des Ausländergesetzes), die die Grundlage, der Motor, zu einer solchen Veränderung sein können, verwehrt. (...) Zwangsläufig bewirkt diese Situation eine Hinwendung zur Religiosität.“ (B931) Assimilationsanforderungen der Mehrheitsgesellschaft haben zudem oft die Aufgabe des eigenen feministische Kampfes durch die Identifikation mit der muslimischen Gemeinschaft im Einwanderungsland (L033, T043) und der Selbstidentifikation als „protest-“ oder „solidariteitsmoslima“<sup>640</sup> zur Folge (L033). Integrationspolitische (Assimilations-)Anforderungen in Zusammenhang mit Repräsentationsstrukturen der Mehrheitsgesellschaft führen MuslimInnen schließlich in eine „identiteitsvalkuil“<sup>641</sup>: „(...) politieke en culturele erkenning van Turkse en Marokkaanse migranten wordt enkel bereikt door de zelfrepresentatie als moslim. (...) dreigt een dergelijke ontwikkeling te eindigen in een identiteitsvalkuil: óf men is niet religieus en valt buiten de representatie, óf men is het wel en moet dan vechten tegen stigmatisering. Bewust of onbewust heeft de overheid op die manier zelf een bijdrage geleverd – niet aan de ‚islamisering‘ van de samenleving zoals Fortuyn meende, maar aan het islamiseren van Turken en Marokkanen en het ontstaan van een politiek-religieuze formation.“<sup>642</sup> (L032)

<sup>640</sup> „Protest- oder Solidaritätsmuslimin“ (Übers. D.M.).

<sup>641</sup> „(...) Identitätsfalle“ (Übers. D.M.).

<sup>642</sup> „(...) politische und kulturelle Anerkennung von türkischen und marokkanischen Migrantinnen wird durch die Selbstrepräsentation als Muslim erreicht. (...) droht eine solche Entwicklung in einer Identitätsfalle zu enden: Entweder man ist nicht religiös und fällt dann aus der Repräsentation heraus, oder man ist es sehr wohl und muss dann kämpfen gegen Stigmatisierung. Bewusst oder unbewusst hat die Regierung damit einen Beitrag zur Islamisierung geliefert – nicht zur Islamisierung der Gesellschaft, wie Fortuyn meinte, sondern zur Islamisierung von Türken und Marokkanern und dem Entstehen einer

- ‚Das Kopftuch ist ein Zeichen des Protests gegen Kolonialismus und Globalisierung/Verwestlichung‘

*Storyline:*

Viele Frauen begreifen das Kopftuch als Ausdruck ihres persönlichen oder eines kollektiven Protests gegen Verwestlichung, Globalisierung, (Neo-)Kolonialismus sowie als Symbol der Sittlichkeit gegen Nacktheit und Sex im (westlich geprägten) Fernsehen und in der Werbung. Ihre Bedeckung stellt für sie eine (abgrenzende) Reaktion auf westliche Werte und Normen dar (vgl. O007, O014). Sie kann einen Akt der Rebellion gegen geltende Konventionen (z.B. die christlichen Konventionen Frankreichs), gegen die rassistische Strukturierung des westlichen Landes (vgl. B911) oder auch die Ablehnung des „für kleinlich und selbstsüchtig gehaltenen westlichen Emanzipationsmodells“ (F832) symbolisieren: „Für viele Frauen stellt die ‚islamische Kleidung‘ darüber hinaus eine Form des Protestes dar gegen koloniale und neokoloniale Unterdrückung und Einflussnahme und gegen Globalisierung und Überstülpung westlicher Lebens-, Konsum- und Rollenmuster. In diesem Sinne dokumentiert die Entscheidung für den Schleier den Anspruch auf eine eigene authentische Identität und das Recht, sich von westlichen Werten und Orientierungsmodellen zu unterscheiden“ (B922).

- ‚Die Befolgung islamischer Regeln ist ein Zeichen aufrechten, guten Verhaltens und der Selbstdisziplinierung‘

*Storyline:*

Frauen entscheiden sich für die strenge und möglichst perfekte Befolgung islamischer Regeln – z.B. für das Tragen eines Ganzkörperschleiers – weil ihnen ein aufrechtes, den islamischen (Bekleidungs-)Regeln folgendes Leben als erstrebenswerter Teil ihrer Selbstkonstruktion erscheint (vgl. O007): „Die bei manchen Frauen extrem anmutende ständige Sorge und Aufmerksamkeit um die Arrangierung des perfekt sitzenden, trotz aller Sorgfalt zum Verrutschen neigenden Kopftuches und um die vollständige Unsichtbarkeit auch der kleinen Härchen am Haaransatz erklärt sich durch die Funktion des Kopftuches als ‚Technologie des Selbst‘ (Foucault) (...)“ (F971). Grund für eine solche Entscheidung ist weniger die Angst vor dem männlichen Blick: „Kein Mann wird umfallen, wenn er ein Stück meiner Haare sieht. Das hat nichts zu tun mit Weiblichkeit oder Sexualität, sondern damit, dass man strenggläubig ist und alles beachten will, was

Allah gesagt hat.“ (F971) Es ist vielmehr der Wille der Frauen selbst, ihre strenge Gläubigkeit unter Beweis zu stellen, Leistungen, die sie sich selbst auferlegt haben, perfekt zu erfüllen und damit Selbstdisziplin – Selbstführung im foucaultschen Sinn – zu beweisen (vgl. F971): „Door de tegenwerking [gegen die ‚Verwässerung‘ von Regeln, Anm. D.M.] voelen ze [muslimische Mädchen, Anm. D.M.] zich ‚beproofd‘ en daardoor gesterkt in hun geloof. Tegelijkertijd levert dit waardering en vertrouwen op in de eigen gemeenschap en wordt hun positie versterkt.“<sup>643</sup> (T033) Das Tragen eines Kopftuches vergrößert zum einen den gesellschaftlichen Respekt, der einer Frau entgegengebracht wird, zum anderen auch ihren Selbstrespekt: Sie fühlt sich darin nicht als abweichend von der Norm, sondern richtet sich nach ihren Normen und Werten und religiösen Prinzipien (vgl. T901). Die Orientierung an islamischen Regeln wird damit zum Ausdruck des Erwachsenseins, einer neuen Ernsthaftigkeit: „Het goede leven, mijn jeugd is voorbij. Het wordt tijd, dat ik ernstig en serieus word.“<sup>644</sup> (T941)

Das Streben nach einem reinen, purifizierten Islam – deutlich abgegrenzt vom lokal geprägten, traditionellen Islam-Verständnis der älteren Generation – ist somit ein Instrument individueller Identitäts- und Authentizitätspolitik in der Einwanderungsgesellschaft (Anm. D.M.F971, F031): Die „Selbstaffirmation als modernes, islamisches innerliches Subjekt [stützt sich] wesentlich auf die Distanzierung vom Islamverständnis der Eltern“ und der „Feiertagsmuslime“, die nicht regelmäßig beten, nicht die nötige Konzentration beim Beten aufbringen und den Koran „als Wandschmuck und Wohnzimmerdekoration, nicht aber im Herzen“ haben. „Sie haben überhaupt keine Ahnung von ihrer Religion“, entwickeln sich nicht fort und sorgen nicht für ihr persönliches Wachstum (vgl. F971). „Zentral ist die Idee der autonomen, eigenverantwortlichen Bildbarkeit und Verteidigung der individuellen Authentizität in Alltagssituationen. Es ist die strikte Haltung der Vervollkommnung durch planerische Umsicht, Selbstdisziplin und den sicheren Umgang mit dem eigenen erarbeiteten, doppelten (religiösen und weltlichen) und vor allem diskursfähigen Wissen, das diesen intellektuell-universalistischen Islam so scharf und dezidiert vom traditionellen Islam, der im Licht der Moderne als ‚zurückgeblieben‘, stagnierend erscheint, unterscheidet“ (F971). Als rational begründete Lebensführung, verbunden mit dem „Willen zum Wissen“ und dem „Willen zur

---

<sup>643</sup> „Durch den Widerstand [gegen die ‚Verwässerung‘ von Regeln, Anm. D.M.] fühlen sie [die muslimischen Mädchen, Anm. D.M.] sich ‚geprüft‘ und dadurch in ihrem Glauben gestärkt. Gleichzeitig bringt ihnen das Wertschätzung und Vertrauen von Seiten der eigenen Gemeinschaft ein und wird ihre Position gestärkt.“ (Übers. D.M.)

<sup>644</sup> „Das gute Leben, meine Jugend ist vorbei. Es wird Zeit, dass ich ernsthaft und seriös werde.“ (Übers. D.M.)

Selbstdisziplin“, stellt die Orientierung am muslimischen Glauben eine Ressource dar, aus der AkteurInnen kulturelles Kapital schöpfen, um sich im Zuge symbolischer Auseinandersetzungen und in Reaktion auf die Dynamiken der nationalen Klassengesellschaft als Teil einer neuen Klassenfraktion zu definieren (vgl. F971).

- ‚Die Bedeckung ist ein Experiment identitätssuchender Jugendlicher‘

*Storyline:*

Auf ganz persönlicher, individueller Ebene lässt sich das Kopftuch schließlich auch als Merkmal einer bestimmten Lebensphase verstehen: Junge Frauen wählen die Bedeckung z.B. in unsicheren oder Übergangsphasen, um zu experimentieren, ihren Lebensweg, ihre Persönlichkeit zu suchen und zu entwickeln. Ihr soziales Umfeld sollte dies keinesfalls stören oder in Aufregung versetzen: „Zo onverwacht als ze het kledingsstuk opeens aanhebben, zo plotseling hangt het ook weer in de kast. Vraag nooit waarom, want daar krijg je toch geen antwoord op.“<sup>645</sup> (O007)

### 2.5 *frame*-Familie E: Reflexionen

In dieser Familie sind schließlich *frames* zusammengeführt, die analysierende Reflexionen (feministischer) diskursiver Positionierungen und (Medien-)Bilder zum Thema Islam beinhalten. Diese entspringen ganz überwiegend einer kritischen Haltung gegenüber Kulturalisierungen, Stereotypisierungen und Universalisierungen.

#### **E1: ‚Die Konstruktion des Feindbildes Islam muss kritisiert werden‘**

- ‚Die angebliche Unvereinbarkeit zwischen Islam und ‚Westen‘ ist eine soziale/mediale Konstruktion‘

*Storyline:*

Basierend auf einem historisch verankerten, orientalistischen Diskurs werden „der Westen“ und „der Orient“/„der Islam“ als entgegengesetzte, miteinander nicht zu vereinbarende Einheiten konstruiert (vgl. L891, F911, T043, T052). Zahlreiche Forschungen belegen jedoch, dass diese Konstruktion in ihrer Klischeehaftigkeit nicht zutreffend, verkürzt, zu stereotyp-einseitig sind und vor allem bestehende Differenzen innerhalb der konstruierten Einheiten vernachlässigen (vgl. T034). Inhaltlich verläuft die Herstellung

---

<sup>645</sup> „So unerwartet sie das Kleidungsstück auf einmal anhaben, so plötzlich hängt es auch wieder im Schrank. Frag nie warum, denn darauf bekommst Du sowieso keine Antwort.“ (Übers. D.M.)

dieser Unvereinbarkeit über vorgeblich unüberwindbare Gegensätze in Bezug auf Menschenrechtsfragen (vgl. F031), zwischen „Zivilisiertheit“ und „Unzivilisiertheit“, zwischen „Freiheit“ und „Unterdrückung“ (B911) – sie bedient sich altbekannter Muster (vgl. B911) und vermag sich dennoch in modernen Kontexten zu behaupten: In den Niederlanden verlaufen die entgegengesetzten Konstruktionen inzwischen entlang der Linie „vrouw/veiligheid/integratie/,Nederlandse cultuur‘/universalisme/moderniteit/liberalisme vs. islam/terreur/culturalisme/achterlijkheid/theocratie“<sup>646</sup> (T052). Auf der Basis dieser Unvereinbarkeitskonstruktion kann – wie dies in den Niederlanden in den 2000er Jahren der Fall ist – ein „assimilatievertoog“<sup>647</sup> (T043) aufbauen: Anerkennung, Respekt und Integration werden erst für möglich und wünschenswert gehalten, wenn sich Allochthone von ihrem mit dem niederländischen vermeintlich nicht zu vereinbarenden kulturellen Hintergrund – inklusive ihres Glaubens – distanziert haben. Dies impliziert jedoch die naive Annahme, Menschen könnten ihre Kulturen einfach verlassen und von einer zur anderen übertreten. Die Gegenüberstellung homogenisierter und einander entgegengesetzter Kulturen kann als ‚Kulturfundamentalismus‘ bezeichnet werden – dieser bestimmt derzeit dominante Diskurse in den Niederlanden (vgl. T043). „Ze [Bolkestein, Scheffer und Fortuyn, Anm. D.M.] benaderen ‚cultuur‘ als iets statisch en homogeen (...). Achter de veronderstellingen van deze heren van dit nieuwe, wat ik noem, ‚assimilatievertoog‘ schuilt een naive gedachte, namelijk dat allochthonen eerst afstand moeten nemen van hun culturele achtergrond vóór ze zich kunnen integreren. Deze gedachte is naïef omdat die er vanuit gaat dat mensen simpelweg in en uit culturen kunnen stappen. (...) Het huidige dominante vertoog in Nederland – met de nadruk op het behoud van waarden en normen – is een duidelijke manifestatie van culturfundamentalisme, waardoor culturen tegenover elkaar worden gezet.“<sup>648</sup> (T043) Kulturelle Differenz wird zudem immer weniger als Quelle von Diversität und neuen Möglichkeiten wertgeschätzt, sondern in zunehmendem Maße als Quelle potenzieller Konflikte und als potenzielle Bedrohung gefürchtet (vgl. T034).

<sup>646</sup> „Frau/Sicherheit/Integration/,Niederländische Kultur‘/Universalismus/Modernität/Liberalismus vs. Islam/Terror/Kulturalismus/Rückständigkeit/Theokratie“ (Übers. D.M.).

<sup>647</sup> „Assimilationsdiskurs“ (Übers. D.M.).

<sup>648</sup> „Sie [Bolkestein, Scheffer und Fortuyn, Anm. D.M] bestimmen ‚Kultur‘ als etwas Statisches und Homogenes (...). Hinter den Annahmen dieser Herren eines neuen, wie ich es nennen würde, ‚Assimilationsdiskurses‘ verbirgt sich ein naiver Gedanke, nämlich, dass Allochthone erst von ihrem kulturellen Hintergrund Abstand nehmen müssen, bevor sie sich integrieren können. Dieser Gedanke ist naiv, da er davon ausgeht, dass Menschen einfach aus Kulturen aus- und wieder einsteigen können. (...) Der heute dominante Diskurs in den Niederlanden stellt sich deutlich als Kulturfundamentalismus dar, durch den Kulturen einander entgegen gesetzt werden.“ (Übers. D.M.)

Die Strukturkategorie Geschlecht übernimmt eine wichtige Markierungsfunktion so genannter kultureller Differenz in Bezug auf Islam und Westen; Geschlechterverhältnisse dienen westlichen Medien als Katalysator für die Konstruktion der Fremdheit zwischen den imaginierten Einheiten (vgl. B021, F031, T052) – aber auch die (Selbst-)Abgrenzung fundamentalistischen Denkens vom Westen verläuft über die behauptete moralische Überlegenheit des Islam, die wiederum an der Geschlechterordnung festgemacht wird (vgl. T941). Wird – wie es in Bezug auf Geschlechterverhältnisse in muslimischen Ländern oder Gemeinschaften oft der Fall ist – auf konkrete Koranverse verwiesen, in denen sich die Ungleichheit der Geschlechter vermeintlich konkret ausdrückt, verweist dies auf die simplifizierende Annahme, „dat de ‚wortel van het kwaad‘ (...) precies kan worden gelokaliseerd, geïsoleerd, en uiteindelijk kan worden verworpen.“<sup>649</sup> (T052) Sowohl die Auslegbarkeit der islamischen Quellen, die bereits erfolgten vielfältigen Auslegungsbemühungen z.B. muslimischer Feministinnen als auch die lokale Differenziertheit des Islam werden dabei zugunsten seiner Vereinheitlichung vernachlässigt (vgl. T052).

Das Postulat unterschiedlicher Geschlechtervorstellungen, die pauschalisierende, differenzialistische und in ihrer vermeintlichen Gegensätzlichkeit zum Westen überbetonte Darstellung der Lebenswelten muslimischer Frauen sowie die Beschreibung bedeckter Frauen als „Gefahr für das christliche Abendland und die deutsche Leitkultur“ und Symbol des Feindbildes Islam sind zentrale Charakteristiken des Diskursstranges ‚Islam‘ in westlichen Medien (vgl. B021).

- ‚Die Medien sind die zentralen Akteure der Feindbildkonstruktion‘

*Storyline:*

Einflussreiche Trägerinnen der Konstruktion des „Feindbildes Islam“ (B921) und Multiplikatorinnen der daraus resultierenden vermeintlichen Bedrohung durch den Islam sind die westlichen Medien: Grundsätzlich und verstärkt seit dem 11. September 2001, berichten sie nur über die extremen Seiten muslimischen Lebens in den westlichen Einwanderungsgesellschaften – „de uitspraken van imam El Moumni over homosexualiteit of imams die geweld prediken“<sup>650</sup> (O022) –, nicht jedoch über das tägliche Leben (vgl. O022). Sie unterlegen „Kulturkonflikt-Beiträge mit martialischen Bil-

---

<sup>649</sup> „dass die ‚Wurzel des Bösen‘ (...) präzise lokalisiert, isoliert und letztlich abgelehnt werden kann.“ (Übers. D.M.)

<sup>650</sup> „die Äußerungen von Imam El Moumni über Homosexualität oder über Imame, die Gewalt predigen“ (Übers. D.M.).



dern“ und ziehen „Fakten“ und „ExpertInnen“ heran und übernehmen unkommentiert rassistische Statements von Einzelpersonen, um das Bedrohungsszenario zu untermauern und das „Wir-Sie-Gefühl“ zu verstärken (B021, T034, L043). Beispielhaft dafür stehen Formeln wie „zwischen zwei Kulturen“ oder auch „mitten unter uns“ (B021). Die genaue Funktionsweise von medialen Feindbildkonstruktionen lässt sich bspw. anhand des viel diskutierten Artikels ‚Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ (Spiegel vom 14.7.1997) ersehen: „Die BetrachterInnen können dieses Bild eigentlich nur mit Attributen wie Gewalt, Fanatismus und Islam assoziieren – oder als eine Anhäufung besonders rassistischer Zuschreibungen entlarven“ (B021). Männliche Jugendliche sind ohne Kopf abgebildet – und stehen so symbolisch für die bedrohliche „anonyme Masse“ – und richten Messer auf die BetrachterIn: „Schlussfolgerung: Die Bedrohung ist überall und schwer zu fassen. Jedenfalls ist sie – und das ist hier nochmals die zentrale Botschaft – mitten unter ‚uns‘.“ (B021)

Der Islam bzw. MuslimInnen werden als Feindbild, als „politisches Schreckgespenst fanatisierter Islam“ (B921), konstruiert: „Seit islamische Fundamentalisten im Iran den pro-westlichen Schah stürzten, sind Moslems zum Feindbild Nr. 1 im Westen geworden. Dazu zählen dann auch Staatschefs wie Ghaddafi und Saddam Hussein, die eine nicht-fundamentalistische Politik betreiben. Aber im Westen ist das egal. Ob Ölscheichs oder Ayatollahs, arabischer Sozialismus oder islamische Theokratie, Araber sind eben Moslems und Moslems sind religiöse Fanatiker, Schluss, aus.“ (B911) Genau dies aber, die Unterstellung, alle MuslimInnen seien „tendenziell fanatisch und ideologisch verbrämt“, ist kulturrassistisch (B021). Fundamentalistische Ideologien, die „mythen van het fundament“ (T941), werden durch den Westen reproduziert und als Beleg des Anders-Seins des Islam begriffen, so dass damit die eigene (westliche) Angst vor dem Islam genährt werden kann (vgl. T941). Mit einer Feindbildkonstruktion geht meist eine Vereinheitlichung aller MuslimInnen einher, eine Differenzierung zwischen Islam als Religion und Fundamentalismus als deren politische Ideologisierung unterbleibt oft (vgl. B911). Die Funktionsweise der Aktualisierung von Feindbildern und die breite öffentliche Anschlussfähigkeit solcher Konstruktionen ist am Beispiel der Veröffentlichung des Buches von Betty Mahmoody gut ersichtlich: Erst durch Besprechungen in den Medien konnte es zum Bestseller werden, da es an ein bekanntes Feindbild anschließt (vgl. B912) und orientalistische Bilder aktualisiert (vgl. F911).

Die mediale – kulturrassistische – Konstruktion von scheinbar entgegengesetzten Räumen anhand von Frauenrechten, der zugeschriebenen und vereinheitlichten Position

muslimischer Frauen und einer vermeintlich homogenen muslimischen Kultur, die Frauen per se unterdrückt, hatte im Gefolge der Anschläge des 11.9.2001 Hochkonjunktur und ist noch immer kennzeichnend für aktuelle Debatten (vgl. L023): Seit dem 11.9.2001 sind Medien wieder „emsig an der Reproduktion von rassistischen und eurozentristischen Stereotypen, etwa MuslimInnen gegenüber, beteiligt“ (B021). In den Niederlanden bot auch der Mord an Theo van Gogh Anlass, bekannte Feindbildkonstruktionen zu aktualisieren: „We moeten ons land niet uit handen geven“<sup>651</sup>, forderte Paul Scheffer einige Tage nach diesem Mord. „De openingsregel suggereert: als we niet beginnen te vechten tegen de radicale moslims in Nederland, zullen we snel de controle over ons land verliezen. Dit lijkt het geïconiseerde discours te bevestigen waarin de moord op van Gogh gerelateerd wordt aan de aanval op de Twin Towers in New York en de bommen in het treinstation van Madrid. Na ‚9/11‘ en ‚11/3‘ hadden ‚wij‘ (de Nederlanders) nu ons 2/11.“<sup>652</sup> (T052)

Indem die Medienberichterstattung im Westen derart stereotyp ist, trägt sie massiv zur Herabsetzung von MuslimInnen und zur Verfestigung ihrer Ausgrenzung bei. Als Reaktion darauf ist eine verstärkte „Islamisierung“ von MigrantInnen z.B. in Deutschland zu beobachten. Daher wäre es die Aufgabe von Medien gewesen, dies und damit auch das Verhalten von Angehörigen sowie die Strukturen der Mehrheitsgesellschaft in Frage zu stellen (vgl. B931) – statt dessen findet sich nur sehr vereinzelt eine „in der Tendenz wohlwollende und differenzierte Berichterstattung“ (B021).

---

<sup>651</sup> „Wir dürfen unser Land nicht aus den Händen geben.“ (Übers. D.M.)

<sup>652</sup> „Diese einleitende Zeile suggeriert: wenn wir nicht beginnen, gegen radikale Muslime in den Niederlanden zu kämpfen, werden wir bald die Kontrolle über unser Land verlieren. Dies scheint den bildhaften Diskurs zu festigen, der den Mord an van Gogh mit den Anschlägen auf die Twin Towers in New York und die Bomben auf den Bahnhof in Madrid verbindet. Nach dem 9.11. und dem 11.3. hatten ‚wir‘ (die Niederländer) nun unseren 2.11.“ (Übers. D.M.)

**E2: ‚Muslimische Frauen werden orientalisiert und ausgegrenzt‘**

- ‚Die westlichen Bilder muslimischer Frauen sind klischeehaft, eurozentristisch, entspringen einem orientalistischen Diskurs‘

*Storyline:*

Westliche Vorstellungen von Musliminnen im Allgemeinen und bedeckten Frauen im Speziellen sind stereotype und eurozentristische Konstruktionen, die orientalistischen Diskursen entspringen – sie sind verkürzt, einseitig und überwiegend falsch (vgl. L891, L034, B911, B021, T901, T941, T032, T033, T034, O872, O961, O971, F038): ‚Dass die eurozentristische Gleichsetzung verschleierte Frau = passiv, schwach und unterwürfig und unverschleierte Frau = befreit, stark und eigenständig nicht aufgeht, sondern, wie auch andere Projektionen bezüglich der ‚orientalischen Frau‘ aus der Werkstatt des orientalistischen Diskurses stammt, wurde in diversen Untersuchungen herausgearbeitet‘ (B922). ‚„De‘ moslima bestaat niet“<sup>653</sup> (T032) und ‚In veel gevallen gaat de associatie met isolement en onderdrukking echter niet meer op“<sup>654</sup> (L043) sind inzwischen – zumindest in kritisch-wissenschaftlichen Kreisen – weithin anerkannte Erkenntnisse.

In Massenmedien sind stereotype Konstruktionen der Muslimin jedoch weiterhin weit verbreitet: In deutschsprachigen Medien sind bspw. insgesamt vier verschiedene Konstruktionsformen der Muslimin zu unterscheiden: die exotische Orientalin, die Kopftuchtürkin, die moderne Türkin und die Fundamentalistin. Diese Konstruktionsformen existieren parallel, sie sind jedoch unterschiedlich gewichtet (vgl. B021). Das dominierende Klischeebild in den 2000er Jahren in westlichen Medien ist jedoch das der ‚unterdrückten Muslimin‘: Es besagt in etwa, dass alle Musliminnen genauso leiden wie die Frauen in Afghanistan, dass ‚die muslimische Frau‘ die ‚am meisten unterdrückte Frau der Welt‘ ist, es ‚keinen Feminismus in der muslimischen Welt‘ gibt, sich dort die ‚Frauen nicht organisieren‘ etc. – in dieser klischeehaften und selbstverständlich leicht zu widerlegenden Form beherrschte es die Berichterstattung über Musliminnen im Anschluss an die Anschläge des 11.9.2001 (vgl. L023). Eines der aktuellsten und in den Niederlanden bekanntesten Beispiele einer orientalisierenden Darstellung muslimischer Frauen ist der Film ‚Submission‘, dessen Drehbuch Ayaan Hirsi Ali schrieb. Er verweist auf die Entpersonalisierung von Musliminnen, indem sie als unterdrückte, hilflose Objekte dargestellt werden, die dem klassischen stereotypen Bild der exotischen Muslimin entsprechen (vgl. T052). Damit ‚werkt *Submission* een oriëntalistische blik in de hand en

<sup>653</sup> ‚„Die‘ Muslimin gibt es nicht“ (Übers. D.M.).

<sup>654</sup> ‚In vielen Fällen trifft die Assoziation mit Vereinzelung und Unterdrückung nicht mehr zu.“ (Übers. D.M.)

bevestigt de westerse/Nederlandse angst die deze stereotiepe beelden van de moslimse Ander oproepen<sup>655</sup> (T052). Insbesondere ist auffällig, dass der Film die Lebenswelten von in westlichen Einwanderungsländern lebenden Musliminnen durch die Platzierung der Handlung in einem fiktiven orientalistischen Setting vollständig ausblendet: „In het kader van *Submission* willen we vooral de feit benadrukken dat de film geen vertellingen weergeeft van Nederlandse moslimvrouwen binnen een Nederlandse sociale setting, met Nederlands sprekende vrouwen die speciale problemen met het huiselijk geweld in Nederland hebben.“<sup>656</sup> (T052)

In Bezug auf Musliminnen, die nicht in dieses Klischeebild passen, zeigen sich zwei verschiedene Umgangsweisen: Sie werden entweder verschwiegen und sind – wie z.B. Frauen, die *innerhalb* des Islam emanzipatorisch aktiv sind und somit dem Bild der unterdrückten Muslimin nicht entsprechen (vgl. T941) – für (feministische) Presse und Forschung ohne Interesse (vgl. B911): „Waarom komen juist de islamitische vrouwen, die de vuile was buiten hangen aan het woord, waarom niet de vrouwen met een andere mening? Waarom willen de media ons alleen maar zien als het gaat om problemen en besteden ze geen aandacht aan vrouwen die van binnenuit aan de emancipatie van islamitische vrouwen werken?“<sup>657</sup> (O022) Oder aber sie werden als Ausnahmen – meist sogar zudem als nicht- oder nicht mehr gläubige Musliminnen (vgl. L034) – hervorgehoben (vgl. L891). Beides dient dazu, das klischeehafte Bild als konsistentes aufrecht zu erhalten (vgl. B911, L891): „Terwijl zij de vanzelfsprekendheid van het idee dat het Turks zijn een probleem zou vormen voor vrouwelijke leden van de bevolkingsgroep onderuit probeert te halen, benadrukt de journalist dat zij een ‚uitzondering‘ is, waardoor het stereotiepe beeld niet hoeft te worden gewijzigd.“<sup>658</sup> (L891) Will eine Muslimin die ihr zugewiesene Rolle der Rückständigen und Ungebildeten verlassen und politisch aktiv werden, gesellschaftlich partizipieren oder auch einen gut dotierten Beruf ergreifen, gilt sie schnell auch als Bedrohung (vgl. B021). Mit dem Auftritt Ayaan Hirsi

<sup>655</sup> „arbeitet *Submission* einem orientalistischen Blick zu und festigt die westliche/niederländische Angst, die diese stereotypen Bilder der muslimischen Anderen hervorrufen“ (Übers. D.M.).

<sup>656</sup> „Im Rahmen von *Submission* wollen wir vor allem darauf hinweisen, dass der Film völlig darauf verzichtet, von niederländischen Musliminnen in einem niederländischen sozialen Setting, mit niederländisch sprechenden Frauen, die spezielle Probleme mit der häuslichen Gewalt in den Niederlanden haben, zu sprechen.“ (Übers. D.M.)

<sup>657</sup> „Warum kommen nur die Frauen, die die dreckige Wäsche nach draußen hängen, zu Wort und warum nicht die Frauen mit einer anderen Meinung? Warum wollen die Medien uns nur sehen, wenn es um Probleme geht, schenken aber Frauen, die von innen heraus an der Emanzipation muslimischer Frauen arbeiten, keine Aufmerksamkeit?“ (Übers. D.M.)

<sup>658</sup> „Während sie die Selbstverständlichkeit der Idee, dass das Türkisch-Sein ein Problem für die weiblichen Mitglieder dieser Bevölkerungsgruppe darstellt, auseinander zu nehmen versucht, betont die Journalistin, dass sie eine ‚Ausnahme‘ ist, wodurch das stereotype Bild nicht verändert zu werden braucht.“ (Übers. D.M.)

Alis, Necla Keleks und weiteren islamkritischen Musliminnen lässt sich zudem ein neues Phänomen beobachten: „Op het moment dat ik iets zou doen dat niet strokt met de verwachtingen die de maatschappij van mij heeft, ben ik beroemd. Als er een contradictie in de beeldvorming ontstaat, ben je zó een bekende moslima. Daardoor is Ayaan Hirsi Ali zo bekend geworden.“<sup>659</sup> (L034)

- ‚Das Kopftuch dient als Stigma, ist Anlass sozialer Deklassierung und Diskriminierung von Musliminnen‘

*Storyline:*

Das Kopftuch ist ein integraler Bestandteil der Orientalisierung von Musliminnen, die kopftuchtragende Frau das vorherrschende Konstrukt der orientalischen Frau (vgl. B021). In westlichen Einwanderungsländern dient das Kopftuch immer mehr als unstrittenes Symbol für das Maß der Integration von Musliminnen in „unsere“ Gesellschaft bzw. ihrer Loyalität zu dieser (vgl. T052). Meist als Zeichen fehlender oder gescheiterter Integration begriffen, entwickelt sich das Kopftuch in zunehmendem Maße zu einem Stigma, zu einem Anlass von Diskriminierung und sozialer Deklassierung.

Seit den 1990er Jahren, verstärkt jedoch im Anschluss an die Anschläge des 11.9.2001, sind insbesondere bedeckte Musliminnen Ziel gewalttätiger körperlicher und verbaler Übergriffe geworden (vgl. B021). Frauen mit Kopftuch können offensichtlich nur schwer als berufstätige, gut gebildete Frauen akzeptiert werden – sie befinden sich oft in erniedrigenden Situationen. So z.B. wenn eine Rechtsanwältin in den Niederlanden beim Gang in den Gerichtssaal zum Reinigungsschrank verwiesen und offensichtlich für die Reinigungskraft gehalten wird (vgl. L043). Für die Niederlande melden *Anti-discriminatiebureaus* zahlreiche Fälle, in denen Musliminnen insbesondere auf dem Arbeitsmarkt und im Bildungssystem aufgrund ihres Kopftuches diskriminiert werden, obwohl dies nach Art. 1 des niederländischen *Grondwet* verboten ist. Die *Commissie Gelijke Behandeling* hat in 26 Fällen (zwischen 1995 und 2001) von möglicher oder tatsächlicher Diskriminierung wegen des Kopftuches geurteilt (vgl. L043). Auch in Frankreich hat eine verschleierte Frau Diskriminierungen erleiden müssen: „Die tiefgläubige 26jährige hat auch dort ihren Schleier nicht abgelegt. Zum Hohn und Spott ihrer Umwelt. ‚In der Mensa haben sie mir sogar einmal Joghurt über den Kopf gegossen und an meinem Schleier gerissen. ‘“ (E792, E975, E0111)

---

<sup>659</sup> „In dem Moment, in dem ich etwas tue, das nicht mit den Erwartungen übereinstimmt, die die Gesellschaft von mir hat, bin ich berühmt. Wenn ein Widerspruch in der Konstruktion entsteht, bist Du sofort eine bekannte Muslimin. Dadurch ist Ayaan Hirsi Ali bekannt geworden.“ (Übers. D.M.)

In welchem Maße das Kopftuch von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaften als spezifischer Affront wahrgenommen wird, zeigen auch die Aufforderungen an Musliminnen, das Kopftuch abzulegen, um Diskriminierungen zu entgehen – von westlichen Frauen wird jedoch nicht erwartet, keine Miniröcke mehr zu tragen, von jüdischen Bürgern ebenfalls nicht gefordert, auf ihre Kopfbedeckung zu verzichten und muslimische Männer werden nicht aufgefordert, ihre Bärte abzunehmen (vgl. B021).

Auch westliche Feministinnen leisten Beiträge zur Diskriminierung kopftuchtragender Musliminnen – wenn auch oftmals sicherlich ungewollt. Vor dem Hintergrund ihrer Wahrnehmung des Kopftuchs als Symbol der Unterdrückung von Frauen nehmen sie z.T. eine bemitleidende, auch überlegene und paternalistische Haltung ein und bieten gerne ihre Hilfe an: „Zoals het feminisme altijd een handreiking was en is aan vrouwen om een andere keus mogelijk te maken, wil ik nu als feministe hulp bieden aan die moslimvrouwen die in hun hart graag het symbool van hun ongelijkheid, de hoofddoek, zouden afdoen, maar dat (nog) niet durven“<sup>660</sup> (T021). In Deutschland wird diese „gönnerrhafte ‚Unterdrückte Frauen aller Länder, kommt zu uns‘-Haltung in *Emma* mit Nachdruck zelebriert“ (B911). Auch wenn sie eigentlich die Unterstützung muslimischer Frauen zum Ziel hat, schließt eine solche paternalistische Haltung nahtlos an die stereotypisierte Konstruktion muslimischer Frauen in öffentlichen Diskursen westlicher Einwanderungsländer an.

Das Kopftuch galt jedoch in den Niederlanden nicht von vorne herein als Symbol der Unterdrückung von Frauen – es hat sich erst dazu entwickelt. Es konnte erst zum Symbol für Frauenunterdrückung, fehlende Integration und schlechte Sprachbeherrschung werden, weil kopftuchtragende Frauen, die im Zuge der Familienzusammenführungen in die Niederlande gekommen sind, ein völlig isoliertes Leben geführt haben und durch den Mangel an Sprach- und Integrationskursen keinen Anschluss an die niederländische Gesellschaft gefunden haben: „Het contrast tussen hun actieve leven op het platteland en hun bestaan in Nederland was enorm. Ze begaven zich nauwelijks in de samenleving en raakten isoleerd. Er bestonden nog geen inburgerings- en taalcursussen voor deze vaak analfabete vrouwen. Langzamerhand begon de hoofddoek symbool te staan voor vrouwenonderdrukking, gebrek aan integratie en slechte beheersing van het Nederlands, (...)“<sup>661</sup> (L043).

---

<sup>660</sup> „So wie der Feminismus immer eine Handreichung war und ist für Frauen, um ihnen eine andere Wahl zu ermöglichen, so will ich jetzt Musliminnen meine Hilfe anbieten, die gerne das Symbol ihrer Ungleichheit, das Kopftuch, ablegen wollen, es aber (noch) nicht dürfen.“ (Übers. D.M.)

<sup>661</sup> „Der Kontrast zwischen ihrem aktiven Leben auf dem Land und ihrer Existenz in den Niederlanden

**E3: ‚Die stereotype Konstruktion des/der ‚Anderen‘ dient der Stabilisierung und Aufwertung des/der ‚Eigenen‘**

*Storyline:*

Die stereotype Konstruktion und die Abwehr des/der ‚Anderen‘ dient der Sicherung und Stabilisierung der eigenen individuellen oder kollektiven Identität (vgl. F911, B021, T021). Die Konzentration auf die Negativbeschreibung von ‚Anderen‘ verschafft die Möglichkeit, sich selbst positiv davon abzuheben und das eigene Denken und Handeln zu legitimieren (B021): „Jede Form unserer Zu- und Abwendung einem Anderen gegenüber ist eine Form der Auseinandersetzung mit uns selbst, mit unserem Selbstbild und mit der Dynamik, die zwischen dem sozial verfestigten und psychisch manifesten Selbstbild ständig in uns arbeitet. Wir brauchen den Anderen und die Reibung an seiner Gleichheit und Andersheit, um das Gleiche und Andere an uns selbst zu erkennen, wobei wir aber in einem nie endenden Kampf mit unseren illusionären, scheinhaften Bildern und Selbsteinschätzungen liegen.“ (B021) Dieser Prozess des gleichzeitigen Ein- und Ausschlusses geht mit der Normalisierung des ‚eigenen‘, des Weißen, westlichen Standpunktes einher, mit dessen Erhebung zur Norm und gleichzeitig mit der Denormalisierung des ‚Nicht-Westlichen‘ (vgl. L021). Entsprechend tragen diskursanalytische Studien zur Konstruktion des ‚Fremden‘ vor allem zur „Selbstaufklärung“ bei und stärken den kritischen Blick auf das ‚Eigene‘ (vgl. F031).

Die Thematisierung der Position von Frauen insgesamt bietet sich an, um Selbst- und Fremdbilder zu bestimmen und zu stabilisieren, Grenzen zwischen ‚dem Eigenen‘ und ‚dem Anderen‘ zu definieren und zu fixieren. Auf die Position von muslimischen Frauen wird verwiesen, um ‚dem Islam‘ die Zivilisiertheit abzusprechen oder zu bestimmen, was überhaupt als Zivilisation gilt, um die Unterschiede zwischen ‚westlicher‘ und ‚islamischer Kultur‘ zu relativieren, um Kritik an der Moderne und ‚westlichen Normen‘ zu üben, Assimilationsforderungen an EinwanderInnen zu stellen oder auch die moralische Überlegenheit des ‚eigenen‘ zu betonen (vgl. L982, B911). Um die eigene Überlegenheit zu ‚belegen‘ verweist jedeR auf die vermeintliche Besserstellung der ‚eigenen‘ Frauen (vgl. L982). Dies entspricht einem seit dem 19. Jahrhundert bekannten Argumentationsmuster (vgl. L982, ähnlich T033 und T034).

---

war enorm. Sie begaben sich kaum in das gesellschaftliche Leben und wurden isoliert. Es gab noch keine Integrations- und Sprachkurse für die analphabetischen Frauen. Langsam entwickelte sich das Kopftuch zum Symbol für Frauenunterdrückung, Mangel an Integration und schlechte Beherrschung des Niederländischen, (...)“ (Übers. D.M.).

Bilder der orientalischen Frau als erotisch, sexuell umtriebig und unbeherrscht dien(t)en der moralischen Verurteilung des Orient und im Gegenzug der moralischen Wertschätzung der keuschen, zurückhaltenden westlichen Frau (vgl. L891). Neuere, stereotype und abwertende Konstruktionen der Muslimin als „vom orientalischen Patriarchen“ unterdrückt, passiv etc. dienen zum einen ebenfalls der Stabilisierung des Selbstbildes westlicher Frauen als emanzipiert etc. (vgl. L891, B911, ähnlich B021), gleichzeitig jedoch auch der Selbstbestätigung europäischer Männer, die sich „über ihre Abgrenzung vom türkischen despotischen Patriarchen ihrer eigenen Fortschrittlichkeit im emanzipativen Sinne vergewissern“ (B021): „Vieles weist darauf hin, dass sich die Vorstellungen und Bilder von ‚unserer‘ Weiblichkeit geradezu konstituieren über die Abgrenzung der westlichen Frau gegenüber der Orientalin. Bilder und Selbstbilder über ‚unsere‘ Emanzipation benötigen sozusagen die tägliche Rekonstruktion der Unterdrückung und Rückständigkeit islamischer Frauen“ (B021). Am Beispiel der Haltung vieler (emanzipierter, feministischer) Frauen gegenüber dem Kopftuch wird dies ersichtlich: Es wird vielfach als Bedrohung empfunden und aufgrund dessen abgelehnt bzw. z.T. aggressiv bekämpft: Westliche Frauenbewegungen haben sich u.a. gegen Kleidungs Vorschriften, Einschränkungen für Frauen in Bezug auf Kleidung zur Wehr gesetzt. Auch die verstärkte weibliche Präsenz im öffentlichen Raum war ein wichtiges Ziel westlicher Frauenbewegungen. Bedeckte Frauen scheinen diese Errungenschaften anzugreifen und in Frage zu stellen, indem sie sich an Kleidungs Vorschriften orientieren und sich durch ihre Bedeckung der ‚Öffentlichkeit‘ (i.S. von Sichtbarkeit) entziehen (vgl. L891).

Durch die Kritik an der Unterdrückung der Muslimin wird der Sexismus aus der eigenen Gesellschaft ausgelagert: „Wenn beispielweise immer wieder und fast ausschließlich darüber berichtet wird, dass muslimische Frauen aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit in einem Kontext von Gewalt und Unterdrückung leben, wird gleichzeitig suggeriert, dass in der Dominanzkultur Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern hergestellt sei und Frauen als Angehörige der Dominanzkultur folglich quasi automatisch emanzipiert seien.“ (B021, ähnlich L891, B911)

In westlichen, feministischen Kreisen fand eine derart kritische Analyse der Konstruktion der Muslimin lange Zeit nur zögerlich Eingang. Dies scheint mit den „Vorteilen“ in Zusammenhang zu stehen, die diejenigen – Weißen, westlichen Frauen – aus diesem Konstruktionsprozess entlehnen: „Een vertoog, dat telkens weer scheidingen aanbrengt tussen vrouwen en dit doet in termen van ‚meer‘ en ‚minder‘ onderdrukt heeft ook een functie voor degenen die als ‚bevoordeeld‘ gelden: zij staan immers ten



voorbeeld aan de ander, die nog niet zover is. Dit kan een van de redenen zijn waarom de ‚waarheden‘ die binnen het vertoog over ‚Moslimvrouwen‘ worden produceerd, ook in westerse feministische kring niet wezenlijk worden aangevochten.“<sup>662</sup> (L891)

#### **E4: ‚Kulturalisierende Analysen sind verkürzt und haben ablenkende Funktion‘**

- ‚Eine kulturalisierende Analyse ist verkürzt‘
- ‚Die Kopftuchdebatte ist ein Nebenschauplatz – Die tatsächlichen Probleme muslimischer Frauen sind andere‘

##### *Storyline:*

Insbesondere die immer wieder aufkommenden Debatten um so genannte Ehrenmorde zeigen eines deutlich: ‚Kultur‘ und ‚kulturelle Differenz‘ werden als bestimmend für das Verhalten von MuslimInnen und die Struktur muslimischer Gemeinschaften in der Einwanderungsgesellschaft begriffen (vgl. L891). Beispielhaft für eine solche Sicht steht auch die Wendung, MuslimInnen und insbesondere muslimische Jugendliche lebten in westlichen Einwanderungsgesellschaften „zwischen zwei Kulturen“: Dies impliziert einen statischen, essenzialistischen, abgeschlossenen Kulturbegriff und suggeriert die Existenz eines ‚kulturellen Vakuums‘ dazwischen – beides ist jedoch wenig hilfreich: Kultur muss vielmehr als ein ständiger Prozess der Bedeutungsgebung begriffen werden. Jugendliche befinden sich nicht zwischen zwei Kulturen, sondern „hun handelen is georiënteerd op verschillende culturele systemen tegelijk“<sup>663</sup> (T033).

Eine solche kulturalistische Sicht hat tiefgreifende Auswirkungen auf die Analyse von Konflikten und entsprechend auch auf die Erarbeitung von Widerstands- und Lösungsstrategien: Wird „die Kultur“ oder auch „die Religion“ zum bestimmenden Faktor für Handlungsweisen und Lebensverhältnisse erklärt, geraten ökonomische, soziale und politische Faktoren wie z.B. die rassistischen, diskriminierenden Strukturen z.B. der ‚Ausländergesetzgebung‘, des Arbeitsmarktes etc. dadurch aus dem Blick (vgl. L891, T941): „Zoals in het orientalistische vertoog wordt het leven van Turkse meisjes vooral door haar cultuur bepaald: haar cultuur is het grootste probleem. Er is nauwelijks aandacht voor de discriminerende ‚vreemdelingen‘ wetgeving (zoals bij voorbeeld de

<sup>662</sup> „Ein Diskurs, der immer wieder zwischen Frauen unterscheidet und dies tut, indem er von ‚weniger‘ und ‚stärker‘ unterdrückt spricht, hat auch eine Funktion für diejenigen, die als ‚bevorzugt‘ gelten: Sie gereichen dem Anderen, der noch nicht so weit ist, zum Vorbild. Dies kann einer der Gründe dafür sein, warum die ‚Wahrheiten‘, die innerhalb dieses Diskurses über Musliminnen produziert werden, auch in westlichen feministischen Kreisen nicht wesentlich angefochten worden sind.“ (Übers. D.M.)

<sup>663</sup> „ihr Handeln ist gleichzeitig auf zwei unterschiedliche kulturelle Systeme gerichtet“ (Übers. D.M.).

afhankelijkheid van vrouwen en meisjes van haar man/vader voor haar verblijfsvergunning) of het racisme op de arbeidsmarkt.“<sup>664</sup> (L891)

Die Problematik einer kulturalistisch verkürzten Sichtweise zeigt sich immer wieder anhand der Fokussierung von Integrationsdebatten in westlichen Ländern und politischen Debatten über die Situation von Frauen in muslimischen Ländern (wie z.B. in Afghanistan) auf ‚das Kopftuch‘: Indem die Probleme von Frauen in der muslimischen Welt auf ‚das Kopftuch‘ reduziert werden, wird lediglich von den komplizierteren und umfassenderen Problemen, den tatsächlichen Problemen, mit denen diese Frauen kämpfen, abgelenkt (vgl. B041, F033, L043). Auch die *Emma* verfällt durch ihre starke Fokussierung auf das Kopftuch in dieses Muster, indem sie z.B. in einigen Berichten über die Türkei nicht berücksichtigt, dass die geschlechtsspezifische Diskriminierung dort z.T. von der sozio-ökonomischen überwogen wird: „Die Frage ist jedoch: Warum wird in diesem Zusammenhang das Kopftuch stärker dramatisiert als etwa die sozioökonomische Lage von MuslimInnen, ob in Deutschland oder in anderen Ländern? Einseitige Fokussierungen auf den Islam und Verschleierung greifen viel zu kurz.“ (B021) Der „tatsächlichen Emanzipation“ von Musliminnen und muslimischen Gemeinschaften sollte viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden: „Het zou mooi zijn als we het zwaartepunt in die discussie verplaatsen naar waar het uiteindelijk over hoort te gaan: de emancipatorische ontwikkelingen binnen de moslingemeenschap, met óf zonder hoofddoek!“<sup>665</sup> (L043)

Indem die Begründung für Probleme, Konflikte oder auch Lebensverhältnisse von MigrantInnen insgesamt in deren „Kultur“ oder „Herkunft“ verortet werden, werden zugleich die Strukturen der westlichen Einwanderungsgesellschaften einer Kritik und Infragestellung entzogen. Die Folge davon ist schließlich die Bestätigung der „westlichen Überlegenheit“ (L891): „De nadruk op het cultuurverschil is wellicht aantrekkelijk, omdat onderzoeksters dan geen rekening hoeven te houden met de economische positie van migranten. (...) Door er van uit te gaan, dat ‚migrantenproblemen‘ voornamelijk voortvloeien uit hun afkomst, hoeft men de

---

<sup>664</sup> „Wie im orientalistischen Diskurs wird das Leben von türkischen Mädchen vor allem durch ihre Kultur bestimmt: Ihre Kultur ist das größte Problem. Dem diskriminierenden ‚Fremden‘-Recht (z.B. die Abhängigkeit von Frauen und Mädchen von ihrem Mann/ihrem Vater für ihre Aufenthaltsgenehmigung) erfährt wie auch der Rassismus des Arbeitsmarktes kaum Aufmerksamkeit.“ (Übers. D.M.)

<sup>665</sup> „Es wäre gut, wenn wir den Schwerpunkt der Diskussionen dahin verschieben, worum es letztlich gehen sollte: die emanzipatorischen Entwicklungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, mit oder ohne Kopftuch!“ (Übers. D.M.)

Niederlandse verhoudingen, bij voorbeeld in het onderwijs, de hulpverlening of de wetgeving, niet ter discussie te stellen. Het slachtoffer krijgt de schuld.“<sup>666</sup> (L891)

Vor allem Diskriminierungen gegenüber Frauen und Menschenrechtsverletzungen werden oftmals als Ausdrücke einer spezifisch islamischen Kultur gewertet (vgl. F038). Erst durch die Befreiung des Universalismus von seiner kulturalistischen Aufladung und Vereinnahmung kann er als kritische Idee geschärft werden (vgl. F038). Eine differenzierende, kulturalismuskritische Bezugnahme auf den Menschenrechtsdiskurs würde allerdings auch westlichen Vereinnahmungen und Instrumentalisierungen gegenüber kritisch bleiben und Menschenrechte als historisch gewachsene Idee begreifen, „an deren Ausformung und Gestaltung sowohl politisch-rechtliche Institutionen als auch verschiedene, nicht nur westliche Nationen beteiligt sind“ (F038).

**E5: ‚Multikulturalismuskritik, Aufklärungsfundamentalismus und ‚neue *political correctness*‘ fügen sich zusammen zu ‚Neuem Realismus‘**

- ‚Der Glaube von IslamkritikerInnen an die eigene Unschuld ist politisch fatal‘

*Storyline:*

So genannte „Neue Realisten“ beteuern, den/die/das (muslimische) Andere aus einer politisch ‚unschuldigen‘, objektiven Position heraus ernst zu nehmen und gerade daher einer ehrlichen Kritik unterziehen zu wollen. Sie fordern einen Bruch mit dem „hollands taboe“<sup>667</sup>, mit dem Kritik an Minderheiten belegt ist (vgl. L982), streben einen „anderen, realistischeren Umgang mit Minderheiten“ an und wenden sich gegen die von ihnen so bezeichnete „falsche Toleranz“. In jüngster Zeit ist v.a. in den Niederlanden eine „plotselinge inflatie“<sup>668</sup> von neu-realistischen so genannten ‚wake-up calls‘ zu finden, d.h. Schriften und Aufrufen, die sich apokalyptisch-pathetischer Rhetorik bedienen und vorgeben, auf die ‚eentlichen Gefahren‘ des Islam hinweisen zu wollen (vgl. T052). Dabei wird meist ein verengter Aufklärungsbegriff eingesetzt, der eine scheinbar kausale Relation zwischen Säkularismus, modernistischer Entwicklung und der westlichen Aufklärung (Freiheit und Moderne) behauptet, dadurch vermeintlich neue ‚eigene‘ kollektive Identitäten schafft und in der Folge die Möglichkeit einer alternativen Modernisierung in muslimischen Gemeinschaften verwirft (vgl. T052).

<sup>666</sup> „Die Betonung der kulturellen Differenz ist möglicherweise attraktiv, weil sich ForscherInnen dann nicht mit der ökonomischen Position von MigrantInnen befassen müssen. (...) Indem man davon ausgeht, dass ‚Migrantenprobleme‘ vorrangig aus ihrer Herkunft resultieren, braucht man die niederländischen Verhältnisse, z.B. in Bezug auf Bildung, das Sozialsystem und die Gesetzgebung, nicht in Frage zu stellen. Das Opfer bekommt die Schuld.“ (Übers. D.M.)

<sup>667</sup> „holländisches Tabu“ (Übers. D.M.).

<sup>668</sup> „plötzliche Inflation“ (Übers. D.M.).

In den Niederlanden viel genanntes Beispiel für eine Vertreterin des Neuen Realismus ist – aufgrund ihres bereits zitierten, ablehnenden Ausspruches gegenüber bedeckten Frauen – die Chefredakteurin der *Opzij*, Cisca Dresselhuys: „(...) zij vertolkt het ‚normaale‘ standpunt dat verder niet geëxpliciteerd hoeft te worden; het standpunt van de ‚morele onschuld‘. Dat standpunt kenmerkt zich door eerlijkheid en gebiedt de spreekster leden van minderhedengroepen te zeggen wat het op staat. Dresselhuys laat zich daarbij niet hinderen door de ‚valse angst‘ om mensen te kwetsen of te beledigen. Zij zegt het zonder blikken of blozen.“<sup>669</sup> (T021) VertreterInnen des Neuen Realismus in den Niederlanden wie Cisca Dresselhuys oder auch Frits Bolkestein, Pim Fortuyn und Ayaan Hirsi Ali werden gelobt für ihren Mut, ihre Ehrlichkeit und ihre Heldenhaftigkeit, mit der sie Tabus brechen: „Zij [Ayaan Hirsi Ali, Anm. D.M.] had haar nek uitgestoken en eindelijk durven zeggen waar het op stond: de islam was een achterlijke godsdienst.“<sup>670</sup> (L031)

Der Glaube an die Möglichkeit, eine ‚unschuldige‘ im Sinne von objektive, unverfälschte, ehrliche Position gegenüber MuslimInnen (und anderen Minderheitengruppierungen) einnehmen zu können, ist jedoch moralisch und politisch fatal: „De retoriek van het nieuwe realisme gaat ervan uit, dat het mogelijk is, de wereld weer te geven zoals ze is, zonder die vertrekkende invloed van morele of politieke opvattingen over hoe die wereld eruit zou moeten zijn. Een dergelijke veronderstelling is echter onhoudbaar: ook nieuwe realisten zijn partijdig in hun praktijken van representatie. Ze spreken vanuit het gezichtspunt van de autochthone lagere klasse, de mannelijke sekse of de witte, westerse etniciteit. Geloof in eigen onschuld is moreel en politiek gevaarlijk.“<sup>671</sup> (L982) Dies äußert sich insbesondere dadurch, dass der Begriff der *political correctness* einer Redefinition unterzogen wird, die auf vermeintlicher Offenheit und Ehrlichkeit sowie auf dem Bezug auf das Recht der freien Meinungsäußerung basiert: „De combinatie van ‚verlichtungsfundamentalisme‘, ‚engagementskitsch‘ en de tegen cultureel relativisme

---

<sup>669</sup> „(...) sie vertritt den ‚normalen‘ Standpunkt, der keiner weiteren Erklärung bedarf, den Standpunkt der ‚moralischen Unschuld‘. Dieser Standpunkt zeichnet sich durch Ehrlichkeit aus und gebietet dem Sprecher, Mitgliedern von Minderheitengruppen zu sagen, was ansteht. Dresselhuys lässt sich dabei nicht behindern von der ‚falschen Angst‘, Menschen zu verletzen oder zu beleidigen. Sie sagt es ohne mit der Wimper zu zucken.“ (Übers. D.M.)

<sup>670</sup> „Sie [Ayaan Hirsi Ali, Anm. D.M.] hat Kopf und Kragen riskiert und gewagt, die Wahrheit zu sagen: der Islam ist ein rückständiger Glaube.“ (Übers. D.M.)

<sup>671</sup> „Die Rhetorik des Neuen Realismus geht davon aus, dass es möglich ist, die Welt so wie ist wieder zu geben, ohne den verzerrenden Einfluss moralischer oder politischer Auffassungen darüber, wie die Welt sein soll. Eine solche Annahme ist jedoch unhaltbar: Auch Neue Realisten sind parteilich in ihren Repräsentationspraktiken. Sie sprechen aus der Perspektive autochthoner, unterer Klassen, des männlichen Geschlechts oder der weißen, westlichen Ethnizität. Der Glaube an die eigene Unschuld ist moralisch und politisch gefährlich.“ (Übers. D.M.)

gerichte oproep van liberaal rechts is ook een poging een nieuwe politieke correctheid te creëren. In contrast met de vroegere politieke correctheid van de linkse partijen, die door multiculturalisme, identiteitsbeleid en antiracistische politiek werd geïnspireerd, claimt deze herdefinitie zijn legitimerende kracht door ‚openlijk te zeggen wat man denkt‘ zonder angst te hoeven hebben politiek incorrecte te zijn.<sup>672</sup> (T052) Das durch Aussagen dieser Art entstehende politische Klima macht es möglich für ‚„gewone‘ burgers om uiting te geven aan wat ze ‚werkelijk voelen‘. Het schept een ruimte voor mensen om publiekelijk hun angst voor de culturele Ander te ventileren, zonder beschuldigd te worden van racisme of xenofobie. Dat de integratie mislukt is en dat ‚onze‘ tolerantie tegenover immigranten een grens heeft bereikt is nu tot het ‚eigenlijke‘ politiek correcte standpunt uitgeroepen. (...) In dit klimaat is het een daad van politieke incorrectheid te pleiten voor een inclusief multiculturalisme dat vraagt om een aanpassing en inzet van autochthone Nederlanders zelf.<sup>673</sup> (T052) Das angebliche ‚Ernst-Nehmen‘ des Anderen, vermeintliche Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit und der Verweis auf die unbedingte Meinungsfreiheit dient ‚Neuen RealistInnen‘ also lediglich als Legitimation für ausgrenzende oder auch rassistische Meinungsäußerungen. Moralische Bedenken können so ‚begründet‘ über Bord geworfen werden oder im Rahmen einer redefinierten *political correctness* neue Wirkmächtigkeit erlangen (vgl. L982, T021).

Aufgrund von verbreiteten Unsicherheitsgefühlen und Angst haben sich die Debatten in den Niederlanden radikal verändert: Aus Debatten über Multikulturalismus sind nun Debatten über den ‚Krieg gegen den Terror‘ geworden. Die damit einher gehenden Unvereinbarkeitskonstruktionen werden interessanterweise von verschiedenen politischen Seiten, von rechts und von links – allerdings aus unterschiedlichen Gründen – geteilt. Ein Problem entsteht jedoch, wenn Neue Realisten als KritikerInnen des Islam einen Raum für Islamophobie schaffen – dies geschieht dann, wenn die Kritik am Islam vermischt wird mit einer essenzialisierenden Kritik an ‚AraberInnen‘,

<sup>672</sup> „Die Kombination aus ‚Aufklärungsfundamentalismus‘, ‚Engagementskitsch‘ und dem gegen Kulturrelativismus gerichteten Aufruf liberaler Rechter ist auch ein Versuch, eine neue politische Korrektheit zu schaffen. Im Gegensatz zum früheren Verständnis politischer Korrektheit linker Parteien, das durch Multikulturalismus, Identitätspolitik und antirassistische Politik inspiriert wurde, bezieht diese Redefinition ihre legitimirende Kraft daraus, ‚öffentlich zu sagen, was man denkt‘, ohne Angst haben zu müssen, politisch inkorrekt zu sein.“ (Übers. D.M.)

<sup>673</sup> „‚normale‘ Bürger, zu äußern, was sie ‚wirklich fühlen‘. Es erlaubt Menschen, ihre Angst vor dem kulturellen Anderen zu ventilieren, ohne des Rassismus oder der Fremdenfeindlichkeit beschuldigt zu werden. Dass die Integration gescheitert ist und dass ‚unsere‘ Toleranz gegenüber Einwanderern eine Grenze erreicht hat, ist nun zum ‚eigentlich‘ politisch korrekten Standpunkt erklärt worden. (...) In diesem Klima ist es ein Akt politischer Inkorrektheit, einen inklusiven Multikulturalismus zu fordern, der Anpassung und Einsatz von autochthonen Niederländern selbst fordert.“ (Übers. D.M.)

‚MarokkanerInnen‘ oder ‚TürkInnen‘: „Binnen een gezaghebbend politiek en gemedialiseerd discours kan de vermenging van een ‚achtergebleven religie‘ (de islam) met de ‚achtergebleven‘ cultuur van etnische minderheden agressie tegen die minderheden oproepen, culminerend in verdere sociale onrust en racistische discriminatie.“<sup>674</sup> (T052, ähnlich T051)

- ‚Der Vorwurf der Blauäugigkeit und der ‚falschen Toleranz‘ schwächt die Kritik an islamfeindlicher Berichterstattung‘

*Storyline:*

Die Berichterstattung zu den Themen Einwanderung und Islam in westlichen Medien wird hinsichtlich ihrer zum Teil islamfeindlichen Ausrichtung vielfach kritisiert und analysiert. Nicht selten jedoch wird kritischen RezipientInnen pauschal vorgeworfen, zugunsten der Kritik an der Islamophobie in westlichen Gesellschaften die Existenz von Frauenunterdrückung und Gewalt gegen Frauen in muslimischen Ländern oder Gemeinschaften zu ignorieren oder zu bagatellisieren. „Sie werden als VerharmloserInnen dargestellt, ihnen wird Blauäugigkeit vorgeworfen oder gar unterstellt, sie würden gemeinsame Sache mit islamischen Fundamentalisten machen. Das ist meines Erachtens eine pauschale Verurteilung derer, welche die Multikulturalität unserer Gesellschaft(en) ernst nehmen.“ (B021)

**E6: ‚Die Kritik am Islam wird eurozentristisch vereinnahmt‘**

*Storyline:*

Im Zuge der beginnenden 1990er Jahre sind Eurozentrismus und Kulturrassismus ‚hoffähig‘ geworden. Aufklärung, gesellschaftliche Emanzipation, Demokratie, Menschenrechte etc. werden aus eurozentristischer Perspektive zu ‚europäischem geistigem Besitz‘ erklärt. MuslimInnen, die nun den Islam oder muslimische Gesellschaften dahingehend kritisieren, dass es ihm an Demokratie oder dem Respekt von Menschenrechten mangle, können leicht inhaltlich, aber auch personell von RassistInnen und EurozentristInnen vereinnahmt werden. Die Angst davor bzw. der Unwillen dem gegenüber hat viele kritische MuslimInnen zum Schweigen gebracht (vgl. B931): Auch Nicht-MuslimInnen und VertreterInnen multikulturalistischer Positionen nehmen sich in ihrer

---

<sup>674</sup> „Im Rahmen der Politik von Machthabern und einem medialisierten Diskurs kann die Vermischung einer ‚rückständigen Religion‘ (des Islam) mit einer ‚rückständigen‘ Kultur ethnischer Minderheiten Aggressionen gegen diese Minderheiten hervorrufen, die dann in weiterer sozialer Unruhe und rassistischer Diskriminierung kulminieren können.“ (Übers. D.M.)

Kritik z.B. an frauendiskriminierenden Strukturen und Ereignissen in muslimischen Gemeinschaften zurück, weil sie befürchten, als RassistInnen bezeichnet zu werden, wenn sie islamkritisch denken, und mit ihren Aussagen unwillentlich islamophobe Meinungen und Strukturen zu stützen (vgl. L045).

**E7: ‚Der hegemoniale Feminismus hat in doppeltem Sinn einen Normalisierungsprozess durchlaufen‘**

- ‚Der Verweis auf Frauenrechte dient der Legitimation von Kriegseinsätzen‘
- ‚Der hegemoniale westliche Feminismus ist normalisiert: Er schließt an abschließende hegemoniale Erzählungen über den Islam an‘

*Storyline:*

Der ‚hegemoniale‘, ‚westliche‘ Feminismus hat einen doppelten Prozess der Normalisierung durchlaufen: Zum einen werden feministische Argumentationen in mehrheitsgesellschaftliche Positionen ‚übernommen‘ bzw. von deren VertreterInnen – z.B. zur Legitimation von Kriegen – instrumentalisiert (vgl. T021, F031). So wurde der Einmarsch der durch die USA geführten Koalition in Afghanistan mit dem Verweis auf die notwendige ‚Befreiung‘ afghanischer Frauen von den Taliban begründet. Die Einsetzung einer ‚Regierung der nationalen Einheit‘ anstelle des unterdrückerischen Talibanregimes sollte für ‚Befreiung‘ sorgen. Das angebliche Ziel der Verteidigung von Frauenrechten kaschierte jedoch ökonomische, geostrategische Interessen oder auch eine allgemeine Religionskritik (vgl. L023, T052, ähnlich L031): „Deze feministische oproep doet alsof westerse ideeën over emancipatie en seksuele bevrijding van vrouwen samenvallen met een universalistische definitie van een moderne, bevrijde en democratische samenleving.“<sup>675</sup> (T052) Ähnliches ließ sich im Zuge des Anfang der 1990er Jahre geführten Golfkrieges beobachten: Anti-islamische Propaganda im Vorfeld sorgte für die Sicherung der moralischen Unterstützung durch Bevölkerungen westlicher kriegführender Länder. „Als Paradebeispiel für die Unzivilisiertheit der Moslems/Araber (und damit als Beweis für die Überlegenheit des Westens) dienten nicht die Giftgasangriffe auf Kurden und KurdInnen, nicht die Knebelung der politischen Opposition, sondern ... die Unterdrückung der Frau in der islamischen Welt. ‚Gut, dass das mal endlich zur Sprache kommt‘, denkt die unbefangene Feministin. Aber wenn sie dann genauer hinschaut, wird ihr auffallen, dass die westliche Presse und Politiker wort-

<sup>675</sup> „Dieser feministische Aufruf tut so als ob westliche Ideen über Emanzipation und sexuelle Befreiung der Frauen zusammenfallen mit einer universalistischen Definition einer modernen, befreiten und demokratischen Gesellschaft.“ (Übers. D.M.)

reich auf die Unterdrückung der Frau im Islam hinweisen, aber zum Beispiel beim §218 in Deutschland das Selbstbestimmungsrecht der Frau gar nicht so wichtig nehmen“ (B911). Auch die Veröffentlichung des – stark stereotypen, als antiislamisch und rassistisch kritisierten – Buches von Betty Mahmoody („Nicht ohne meine Tochter“) weist erstaunliche zeitliche Koinzidenz mit Vorbereitungen zum Golfkrieg auf: „Ist es ein Zufall, dass dieses Buch während der Vorbereitung zum Golfkrieg mit einer gigantischen Pressekampagne in die Bestsellerlisten gepusht wurde? Dass Hollywood das Geld bereitstellte, einen Film über Betty Mahmoody zu drehen und diesen mit hohem finanziellem Aufwand international zu lancieren?“ (B911) Sicherlich nicht: „Dieses Buch ist nicht die Geschichte einer Frauenbefreiung. Dieses Buch ist Teil einer anti-arabischen, anti-islamischen Kampagne, die den ideologischen Boden bereitet hat für die westliche Einmischung im Nahen Osten bis hin zum Golfkrieg.“ (B911) Der neokoloniale Feminismus spielte sowohl zu Beginn der 1990er Jahre als auch in jüngster Zeit eine entscheidende Rolle für die Einflechtung ‚feministischer Argumente‘ in die Begründungen kriegerischer Einsätze (T052).

Zum anderen aber schließen feministische Argumentationen an hegemoniale, ausschließende Erzählungen über den Islam an: Ein in den Niederlanden viel erwähntes Beispiel ist der Ausspruch Cisca Dresselhuys zum 8. März 2001, eine Sekretärin mit Kopftuch wäre für ihre *Opzij* akzeptabel, nicht jedoch eine Journalistin, da eine solche repräsentative Funktion nicht von einer bedeckten Frau ausgeübt werden könne, da sie den feministischen Charakter von *Opzij* nicht nach außen zu tragen in der Lage wäre (vgl. T021). Indem der hegemoniale Feminismus Teil einer sich als modern und progressiv verstehenden, vor allem westlichen Welt wird, die die ‚eigene‘ feministische Orientierung als normal definiert und somit der Reflexion und Infragestellung entzieht, werden Musliminnen unabhängig von ihrer konkreten Orientierung per se aus der feministischen (Werte-)Gemeinschaft ausgeschlossen. Islam und Musliminnen, wahrgenommen als traditionell, rückwärtsgewandt etc., werden als das Andere, Abweichende, nicht der Norm eines normalisierten Feminismus Entsprechende konstruiert: „Maar ook andersom heeft het feminisme dominante standpunten opgenomen in zijn retoriek: De uitspraak van Dresselhuys staat niet los van het debat over het ‚multiculturele drama‘: de link, de intertekstualiteit tussen deze debatten ligt in het afwijzen van niet-dominante normatieve opvattingen. Door minderheden te denormaliseren en multiculturalisme tot schandal te maken hoeven noch monoculturalisten noch feministes over sociale ongelijkheid, minachting, discriminatie en racisme te praten, maar kunnen ze de ‚bizarre



gewontes‘ van de ‚anderen‘ tot doelwit van hun beschavingsmissie maken.“<sup>676</sup> (T021, T052) Als Ausschlusskriterium können ‚abweichende‘ feministische Orientierungen (z.B. differenzialistische Vorstellungen von Geschlecht, muslimische Gläubigkeit, die freiwillige Entscheidung für die Bedeckung, o.ä.) dienen – die Definitionsmacht liegt in den Händen derjenigen, die „den hegemonialen Feminismus“ vertreten (T021, O014, ähnlich B911).

Daran anschließend können Person und Auffassungen Ayaan Hirsi Alis als charakteristisches Beispiel für normalisierten Feminismus begriffen werden. Sie schließt mit ihren Aussagen explizit und willentlich an dominante, gegen den Islam gerichtete Diskurse in den Niederlanden an, die Frits Bolkestein zu Beginn der 1990er Jahre anstieß und die von Pim Fortuyn weitergeführt wurden (vgl. L031, T043). Eine Identifikation mit Ayaan Hirsi Ali fällt vielen kritischen Feministinnen schwer, da sie „het dominante vertoog vertegenwoordigd. Zij vaart mee op de stroom van het conservatieve gedachtegoed in Nederland dat de gemarginaliseerde groepen in de Nederlandse samenleving nog een extra duwtje geeft om ze verder in een hoek te dringen.“<sup>677</sup> (T043) Ihr Feminismus scheint die „zoveelste versie van het dominante vertoog“<sup>678</sup> zu sein, der sich feministischer Argumente bedient, aber eigentlich auf eine Kritik des Islam und nicht primär auf die Emanzipation von Musliminnen zielt. Enthusiastische Reaktionen der ‚Weißen, feministischen Niederlande‘, die – unter Führung bekannter Feministinnen wie Nellie Kroes und Cisca Dresselhuys – Ayaan Hirsi Ali als Heldin adoptierten, verschärften dieses Misstrauen (vgl. L031). Eine solche ‚Umarmung Hirsi Alis‘ spricht den jahrelangen Bemühungen allochthoner feministischer Frauen und Organisationen zur Unterstützung von Musliminnen und Nicht-Musliminnen Hohn und legt die Frage nach der Ernsthaftigkeit des ‚feministischen‘ Engagements für Schwarze, migrantische und Flüchtlingsfrauen nahe: „Allemaal organisaties wier subsidies volgens Hirsi Ali ingetrokken zouden moeten worden. Hirsi Ali tot heldin van het feminisme bombarderen zónder bijvoorbeeld het Comité Zelfstandig Verblijfrecht (dat al twintig

---

<sup>676</sup> „Aber auch andersherum hat der Feminismus dominante Standpunkte in seine Rhetorik aufgenommen: Der Ausspruch von Dresselhuys steht nicht getrennt von der Debatte über das ‚multikulturelle Drama‘. Die Verbindung, die Intertextualität zwischen diesen Debatten liegt im Abweisen von nicht-dominanten, normativen Auffassungen. Indem Minderheiten denormalisiert und Multikulturalismus zum Skandal gemacht werden, brauchen weder MonokulturalistInnen noch FeministInnen über soziale Ungleichheit, Verachtung, Diskriminierung und Rassismus zu sprechen, sondern können die ‚eigenartigen Gewohnheiten‘ von ‚den Anderen‘ zum Ziel ihrer Zivilisationsmission machen.“ (Übers. D.M.)

<sup>677</sup> „den dominanten Diskurs vertritt. Sie schwimmt mit im Strom des konservativen Gedankenguts in den Niederlanden, das den marginalisierten Gruppen innerhalb der niederländischen Gesellschaft noch einen Extra-Schubs gibt, um sie weiter in die Ecke zu drängen.“ (Übers. D.M.)

<sup>678</sup> „die soundsovielte Version eines dominanten Diskurses“ (Übers. D.M.).

jaar voor een zelfstandige verblijfrecht van vrouwen strijdt) zelfs maar te noemen, doet de vraag rijzen hoe serieus de feministische steunbeteuging aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen genomen moet worden.“<sup>679</sup> (L031)

- ‚Erfahrungsexpertinnen entwerfen eine neue Rettungsideologie – Neuer Realismus in feministischem Gewand‘

Etwa seit Beginn der 2000er Jahre lässt sich in westlichen Einwanderungsländern wie Deutschland und den Niederlanden das Erstarken eines ‚feministischen Neuen Realismus‘ bzw. eines Realismus in feministischem Gewand beobachten. Die so bezeichneten Argumentationsgänge können als aktueller Kristallisationspunkt einer Normalisierung des Feminismus in beiden Ländern bezeichnet werden.

Der Roman Betty Mahmoodys *Nicht ohne meine Tochter* (1991) kann als früher Ausdruck einer ‚neu-realistischen‘, feministisch verbrämten Perspektive gewertet werden: Vom Verlag in der Reihe ‚Erfahrungen‘ herausgegeben, erzeugt er den Eindruck einer authentischen Geschichte, für die die Autorin „einfach nur aufgeschrieben [hat], was sie erlebt hat“ (F911). „Das Erzählmuster des persönlichen Erlebnisberichts, das Wahrheitstreue suggeriert, formt die individuellen Erfahrungen und Wahrnehmungen auf eine Weise, in der sich die Perspektive eines souveränen Subjektes herstellt (...)“ (F911). Der Roman kann als Startpunkt einer boomenden literarischen Gattung ‚Erfahrungsliteratur‘ begriffen werden, in der Islamkritik unter dem Deckmantel der reinen, authentischen Erfahrungen (re-)produziert wird (vgl. F911).

In jüngerer Zeit gilt neben der Chefredakteurin der feministischen Zeitschrift *Opzij* die ex-muslimische VVD-Abgeordnete Ayaan Hirsi Ali in den Niederlanden als die bedeutendste und meist zitierte Vertreterin eines ‚feministischen Neuen Realismus‘. Durch ihre äußerst islamkritischen und vielfach als provokant aufgefassten Aussagen zum Thema Frauenunterdrückung im Islam wird sie in Massenmedien vielfach als „spreekbuis voor de monddode vrouw“<sup>680</sup> wahrgenommen – und nimmt diese Zuschreibung auch als Teil ihrer identitären Selbstkonstruktion gerne an. Sie erwarb sich so nicht nur die Sympathien derjenigen, die von der früheren integrationspolitischen Ausrichtung der

<sup>679</sup> „Sämtlich Organisationen, deren finanzielle Unterstützung nach Ayaan Hirsi Ali eingestellt werden sollte. Hirsi Ali zur feministischen Heldin zu erklären, ohne z.B. das *Comité Zelfstandig Verblijfrecht* (das seit zwanzig Jahren für ein eigenständiges Aufenthaltsrecht für Frauen kämpft) auch nur zu nennen, wirft die Frage danach auf, wie ernst die feministische Unterstützungserklärung gegenüber Schwarzen, migrantischen und Flüchtlingsfrauen genommen werden kann.“ (Übers. D.M.)

<sup>680</sup> „Sprachrohr der mundtoten Frau“ (Übers. D.M.).

niederländischen Regierungen enttäuscht waren (vgl. T052), sondern auch diejenige mancher feministischen AktivistIn.

Ayaan Hirsi Ali proklamiert eine „nieuwe reddingsideologie“<sup>681</sup> (T052). Nachdem die koloniale Strategie in Bezug auf ‚die Andere‘, beschrieben als ‚Weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern‘, abgelöst worden war durch eine z.B. durch die Gattin des US-Präsidenten, Laura Bush, im Kontext der Legitimation des Afghanistankrieges vertretene Strategie, die als ‚Weiße Frauen retten braune Frauen vor braunen Männern‘ umschrieben wurde, steht Ayaan Hirsi Ali nun für eine strategische Neuentwicklung: ‚braune Frau rettet braune Frauen vor braunen Männern‘ (vgl. T052). Es ist die Person Hirsi Alis selbst, die ihre islamkritischen Aussagen als strategische Neuentwicklung erscheinen lässt, diese „pikant“ (L031) macht und sie aus dem Gros neu-realistischer Positionierungen, wie z.B. denjenigen Frits Bolkesteins und Pim Fortuyns, heraushebt: Ihre spezifische Repräsentationsstrategie beruht zum einen darauf, dass „zij zwart was, (ex-)moslim, en afkomstig uit onverdachte hoek, namelijk het wetenschappelijk bureau van de PvdA“<sup>682</sup> (L031) und dass sie „juist niet de witte Europese man belichaamt“<sup>683</sup> (T052). Entscheidender für die scheinbar feministische Wirkmächtigkeit ihrer Aussagen für Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft ist jedoch ihre gleichzeitige Selbst- und Fremdrepräsentation als ‚exotische Andere‘ – Erfahrungsexpertin und Opfer genau derjenigen Gewalt, die sie bezeugt und für deren Bekämpfung sie in den Medien instrumentalisiert wird bzw. sich selbst einspannt – und als ‚eine von uns‘, als „bevrijde bekeerlinge, toegewijde activiste en politieke klokkenluidster“<sup>684</sup> (T052), deren Bekehrung sich logisch konsequent und auf verschiedenen Ebenen vollzog: „(...) van slachtoffer tot overlevende van islamitisch geweld; van gelovige tot niet-gelovige; van linkse PvdA-er tot liberaal-rechtse VVD-er; en culmineerend in haar ontwikkeling van asielzoekster tot succesvolle politica.“<sup>685</sup> (T052) Die scheinbare Linearität dieser Entwicklung und die Eindeutigkeit der erreichten Position als ‚eine von uns‘ wird Teil eines politischen Programms, in dem kein Platz für hybride Identitäten, doppelte kulturelle Loyalitäten oder ‚diffuse‘ Lebenserzählungen ist (vgl. T052) und das die Überlegenheit des aufgeklärten europäischen Selbst her-

---

<sup>681</sup> „neue Rettungsideologie“ (Übers. D.M.).

<sup>682</sup> „sie schwarz ist, (ex-)Muslimin und aus einer unverdächtigen Ecke stammend, nämlich dem wissenschaftlichen Büro der PvdA“ (Übers. D.M.).

<sup>683</sup> „gerade nicht den weißen europäischen Mann verkörpert“ (Übers. D.M.).

<sup>684</sup> „befreite Bekehrte, hingebungsvolle Aktivistin und politische Galionsfigur“ (Übers. D.M.).

<sup>685</sup> „(...) vom Opfer zur Überlebenden islamischer Gewalt, von der Gläubigen zur Nicht-Gläubigen, von der linken PvdA-lerin zur rechtsliberalen VVD-erin; und kulminierend in ihrer Entwicklung von der Asylsuchenden zur erfolgreichen Politikerin“ (Übers. D.M.).

stellt: „Door middel van identificatie representeert Hirsi Ali de Ander en kan ons op deze wijze vertellen dat bruine vrouwen gered moeten worden. Vanuit de positie van ‚het-ene-slachtoffer-helpt-het-andere-slachtoffer‘ kan zij de superioriteit van het verlichte Zelf in de Europese of Nederlandse maatschappij onderstrepen.“<sup>686</sup> (T052, ähnlich L031) Als Folge dieser spezifischen Konstitution Hirsis Alis wird ihre ‚reddingsideologie‘ der Kritik entzogen: „Door de Nederlands-Somalische ex-moslima Hirsi Ali als spreekbuis te kiezen voor de ‚opleving‘ van het vertoog van de tweede feministische golf kan multiculturalisme (als relativisme) opnieuw afgewezen worden zonder nu het gevaar te lopen beschuldigd te worden van een witt eurocentristisch standpunt.“<sup>687</sup> (T052) Zudem kann die neue feministische Zivilisierungsmission dadurch, dass sie von einer Frau mit Migrationshintergrund ausgeht und mit dem Verweis auf eine aufklärerische Perspektive begründet wird, von verschiedenster politischer Seite geteilt werden: „Deze beschavingsmissie wordt bovendien in het politieke domein zowel onder links als rechts verdedigd. Terwijl links dit idee vanuit de emancipatiegedachte verdedigd, benadert rechts het idee van universele rechten en vrijheid. (...) Immers, vechten tegen onderdrukking heeft kennelijk geen politieke kleur Het resultaat is een normalisering van dit beschavingsmissie binnen het politieke domein.“<sup>688</sup> (T052)

Der von Hirsi Ali vertretene feministische Aufklärungsfundamentalismus verweist letztlich auf eine eurozentristische Vorstellung von feministischer Emanzipation und schließt die Möglichkeit einer Emanzipation innerhalb der Grenzen des muslimischen Glaubens aus (vgl. T043): „Bij cultuur- of verlichtingsfundamentalisten zoals Hirsi Ali is er geen ruimte voor vrouwen die hun emancipatie binnen de grenzen van hun eigen geloof willen bereiken. Voor hen zijn islam en emancipatie onverenigbaar en hun boodschap is dus bekering tot secularisme en liever zelfs atheïsme.“<sup>689</sup> (T043) In Bezug auf den Emanzipationsweg von

---

<sup>686</sup> „Durch das Mittel der Identifikation repräsentiert Hirsi Ali die Andere und kann uns auf diese Weise erzählen, dass braune Frauen gerettet werden müssen. Aus der Position ‚das eine Opfer hilft dem anderen Opfer‘ kann sie die Überlegenheit des aufgeklärten Selbst in der europäischen oder niederländischen Gesellschaft unterstreichen.“ (Übers. D.M.)

<sup>687</sup> „Indem die niederländisch-somalische Ex-Muslimin Hirsi Ali als Sprachrohr des wiederauflebenden Diskurses der Frauenbewegung gewählt wird, kann der Multikulturalismus (als Relativismus) wiederum abgewiesen werden, ohne nun Gefahr zu laufen, eines weißen, eurozentristischen Standpunktes beschuldigt zu werden.“ (Übers. D.M.)

<sup>688</sup> „Diese Zivilisierungsmission wird außerdem auf politischer Ebene sowohl von rechts als auch von links verteidigt. Während links die Idee aus der Perspektive des Emanzipationsgedankens verteidigt, nähert sich rechts der Idee universeller Rechte und der Freiheit an. (...) Der Kampf gegen Unterdrückung hat offensichtlich keine politische Farbe. Das Resultat ist eine Normalisierung dieser Zivilisierungsmission auf politischer Ebene.“ (Übers. D.M.)

<sup>689</sup> „Für Kultur- und Aufklärungsfundamentalisten wie Hirsi Ali gibt es keinen Raum für Frauen, die sich innerhalb der Grenzen ihres Glaubens emanzipieren wollen. Für sie sind Islam und Emanzipation nicht ver-

Musliminnen können VertreterInnen eines Neuen Realismus – aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Multikulturalismus, Relativismus und ihrer eurozentristischen Perspektive – nur zu einem Schluss kommen: „Voor moslima’s zou de enige weg naar emancipatie lopen via een conformatie aan de dominante westerse cultuur.“<sup>690</sup> (L031) Die feministische ‚Wahrheit‘, die Ayaan Hirsi Ali auf der Basis ihrer eigenen Lebenserzählung kundgibt, ist diejenige eines universellen feministischen Neuen Realismus, anschließend an Susan Moller Okin, die Multikulturalismus für unvereinbar mit Feminismus hält. „Ze stelt vast dat het westen medeplichtig is aan misogynne praktijken van ‚barbaarse‘ culturen als de rechten van liberale vrouwen in de westerse maatschappij gesteld worden. Volgens Okin (1999) zullen culturele verschillen uiteindelijk tot relativisme leiden. En relativisme is slecht voor vrouwen omdat het ‚onze‘ aanspraken op genderrechtvaardigheid verzwakt.“<sup>691</sup> (T052)

### **E8: ‚Rassismus im Namen von Antisexismus/Feminismus muss kritisiert werden!‘**

#### *Storyline:*

Die Annahme, muslimische Frauen seien die weltweit am stärksten unterdrückten Frauen und erlitten zudem alle dieselbe Form der Unterdrückung durch „islamische Kulturen“, ist rassistisch (vgl. L023). Indem die entsprechende Berichterstattung, die die Unterdrückung von Frauen in einem beliebigen Land aufdecken will, gleichzeitig die gesamte Kultur dieses Landes implizit oder explizit als minderwertig behandelt, offenbart sie einen kulturalistischen Rassismus (vgl. B911). Eine solche Argumentationsweise ist jedoch nicht nur in massenmedialen, sondern auch in feministischen Kreisen zu finden (vgl. L023, T021). Sie entspringt der Hierarchisierung von Sexismus und Rassismus: ersterer ist „schlimmer“, „Rassismus ist ja zweitrangig“ (B911). Sie hat zur Folge, dass Musliminnen ausschließlich als passive Opfer erscheinen, sie bringt ihren Kampf zum Schweigen, vermengt Religion und Tradition, und verhindert eine angemessene Analyse lokaler und globaler Unterdrückungsstrukturen sowie die Bildung zielgerichteter, emanzipatorischer Bündnisse (vgl. L023). Erschreckend viele Feministinnen sind beispielsweise blind für den Rassismus, der das bereits erwähnte Buch Betty Mahmoodys durchzieht: Durch die starke Konzentration auf islamischen Fundamentalismus in der Anklage misogynner Praktiken wird der Sexismus aus der eigenen in die andere Gesellschaft

---

einbar und sie plädieren daher für Bekehrung zum Säkularismus oder gar zum Atheismus.“ (Übers. D.M.)

<sup>690</sup> „Für Musliminnen ist Emanzipation nur möglich, wenn sie sich an die dominante westliche Kultur anpassen.“ (Übers. D.M.)

<sup>691</sup> „Sie stellt fest, dass der Westen mitschuldig ist an der misogynen Praktiken ‚barbarischer‘ Kulturen, da die Rechte liberaler Frauen in der westlichen Gesellschaft formuliert worden sind. Nach Okin (1999) führen kulturelle Differenzen letztlich zu Relativismus. Und Relativismus ist schlecht für Frauen, da er ‚unsere‘ Ansprüche auf Geschlechtergerechtigkeit schwächt.“ (Übers. D.M.)

ausgelagert – und eine Infragestellung des eigenen Kontextes, eine Reflexion der dortigen sexistischen Strukturen verweigert (vgl. B911, T052): „(...) doet de nadruk op ‚moslimfundamentalisme‘ in het aanwijzen van misogynie praktijken voorkomen alsof er geen misogynie praktijken in andere vormen van extreem fundamentalisme bestaan, zoals in bijvoorbeeld, christelijke, joodse, hindoeïstische en confuciaanse maatschappijen.“<sup>692</sup> (T052) Frauen sollten sich der „doppelten Prägung“ ihrer Person und ihres Handelns immer bewusst sein: Sie handeln dann nicht „als Frauen“, sondern als „weiße Frauen“. Sexismus und Rassismus sind, anders als ein feministischer Rassismus dies suggeriert, nicht voneinander trennbar (vgl. B911): „(...) die Logik geht nur in eine Richtung: ‚Ein Mann, der Opfer des Rassismus ist, kann gleichzeitig selber Täter sein, Sexist mit Frauen.‘ Die Umkehrung des Satzes fehlt: ‚Eine Weiße Frau, die Opfer des Sexismus ist, kann gleichzeitig selber Täter sein, Rassistin mit Schwarzen, (Nicht-EuropäerInnen, Moslems etc.)‘. Dieser Satz wird von vielen weißen Feministinnen theoretisch unterschrieben, praktisch jedoch nicht gelebt.“ (B911)

**E9: ‚Dilemma für Frauen in muslimischen Ländern: Ihr feministischer Kampf wird als Verrat am nationalen und religiösen Projekt begriffen‘**

*Storyline:*

Frauen in muslimischen Ländern internalisieren die Bedeutung, die dem Aufbau einer muslimischen Identität (als Abwehr gegen den Westen, als nationales Entwicklungsprojekt, im Zuge antikolonialer und antiimperialistischer Kämpfe etc.) von Seiten der Machthaber bzw. von Seiten der Fundamentalisten beigemessen wird. Infolgedessen befinden sie sich in einem Loyalitäts- bzw. einem politischen Solidaritätskonflikt, denn der feministische Kampf für Frauenrechte würde „das nationale/religiöse Projekt“ untergraben (vgl. B901, B921, ähnlich E792, E975, E0111, B801). Er wird als Infragestellung des fundamentalistischen Strebens nach der Wiederherstellung der bedroht geglaubten islamischen Identität und insofern als Verrat gedeutet. Stellen Frauen Forderungen nach mehr sozialer Gerechtigkeit, werden sie z.T. beschuldigt, „fremde Ideologien“ zu importieren – in Reaktion darauf akzeptieren viele Frauen gar, dass Werte wie die Gleichstellung der Geschlechter westlichen Ideologien entspringen und das Anstreben dieser Werte der Akzeptanz westlicher Dominanz gleichkommt (vgl. B921). Säkular orientierte Feministinnen werden von Fundamentalisten oft als Bedrohung wahrge-

---

<sup>692</sup> „(...) suggeriert die Betonung des islamischen Fundamentalismus beim Anprangern von frauenfeindlichen Praktiken, es gebe diese in anderen Formen des extremen Fundamentalismus, so wie z.B. in christlichen, jüdischen, hinduistischen und konfuzianischen Gesellschaften, nicht.“ (Übers. D.M.)

nommen und sind insofern tatsächlich selbst bedroht, weil sie den religiösen und den kulturellen Rahmen verlassen. „Sie werden nicht nur angeklagt und verfolgt, sondern jede einzelne von ihnen wird behandelt, als ob ihr Verrat die Gesellschaft und die ganze moslemische Welt gefährdet.“ (B921) Im Gegenzug kritisieren Feministinnen ihr eigenes, ehemaliges Engagement für eine marxistische Deutung von sozialen Kämpfen z.B. im Iran oder in Algerien als „kriminelle Blindheit“, „intellektuelle Bequemlichkeit“ und letztlich als „Verrat am Feminismus“ (E9511).

**E10: ‚Eine Umkehrung der Perspektive ist notwendig: Gesellschaftliche Entwicklungen sind der Schlüssel zum Verständnis repressiver religiöser Ausprägungen‘**

*Storyline:*

Meist wird Religion als Schlüssel zum Verständnis von Gesellschaft begriffen – in Bezug auf die genauere Betrachtung fundamentalistischer Bewegungen und der von ihnen vertretenen Geschlechterpolitiken und -ordnungen, kann jedoch eine Umkehrung der Perspektive notwendig und fruchtbar sein: gesellschaftliche Entwicklungen können als Schlüssel zum Verständnis von religiösen Ausprägungen verstanden werden (vgl. T941). In Abgrenzung von kulturalistischen und statischen Perspektiven auf ‚den Orient‘ (essenzialistischer Orientalismus) werden gesellschaftliche Krisenentwicklungen, Interessenlagen von Staaten und antistaatlichen islamistischen Bewegungen, Strategien von Frauenbewegungen etc. als Hintergründe von Entwicklungen repressiver, z.B. fundamentalistischer Geschlechterpolitiken und -ordnungen begriffen (vgl. F031, F032). Dadurch wird ersichtlich, dass sich verändernde Geschlechterverhältnisse zum Aufkommen und Erstarken fundamentalistischen Denkens beitragen können. Dies impliziert, davon auszugehen, dass Frauen einen aktiven Beitrag sowohl zur Veränderung von Geschlechterverhältnissen als auch zur religiösen Bedeutungsgebung liefern (vgl. T941): „De opkomst van fundamentalistische bewegingen kann niet begrepen worden zonder de veranderende verhoudingen tussen vrouwen en mannen, en de veranderende identiteiten van vrouwen daarbij als een oorzaak en als een gevolg te betrekken.“<sup>693</sup> (T941)

---

<sup>693</sup> „Das Aufkommen fundamentalistischer Bewegungen kann nicht verstanden werden, ohne die sich verändernden Geschlechterverhältnisse und die sich verändernden Identitäten von Frauen als Ursache und als Folge einzubeziehen.“ (Übers. D.M.)

**E11: ‚Eine weitere Umkehrung der Perspektive ist notwendig: Es gibt keine Position der Wahrheit und Authentizität – Islam und ‚Neoliberalismus‘ sind Teil diskursiver Kämpfe um Repräsentation, Identität und Subjektivität‘**

*Storyline:*

Die Kritik an Ayaan Hirsi Ali, an ‚Aufklärungsfundamentalismus‘ und Begrenzung der Religionsfreiheit befindet sich in einer Sackgasse. Der theoretische Bezug auf die Performativitätstheorie von J. Butler und die Machtkonzeption M. Foucaults verdeutlicht, worin diese Sackgasse besteht: Der Bezug auf die ‚unterdrückte Muslimin‘ – als Basis der Kritik am Islam – ist genauso problematisch wie der Bezug auf selbstbewusste Musliminnen, die aus ihrer Islamorientierung Identität(ssstabilität), Stärke etc. beziehen. Jegliche Identität ist performativ erzeugt, niemand kann in Anspruch nehmen oder dafür in Anspruch genommen werden, eine Wahrheit zu vertreten. Der Bezug auf Butler und Foucault verdeutlicht, dass Macht Subjekte produziert, die dann wiederum Macht produzieren etc.. Wird also Widerstand gegen eine Ideologie mit Hilfe und auf Basis der Identifikation mit einer anderen Ideologie geübt, dann muss dabei berücksichtigt werden, dass beide Ideologien Teil von Machtverhältnissen sind, Teil des produktiven Prozesses, in dem das Subjekt seinen Widerstand zum Ausdruck bringen kann (vgl. T051). Eine Positionierung außerhalb dieser Machtverhältnisse ist nicht möglich.

KritikerInnen Ayaan Hirsi Alis nehmen sie oft als ‚falsche‘, neoliberal gewandelte Muslimin wahr; diejenigen Musliminnen jedoch, die ihr selbstbewusst und mit der Forderung nach Akzeptanz ihres Glaubens begegnen (und also im Namen eines aufgeklärten, modernen Islam sprechen), werden als wahre authentische, reine Musliminnen akzeptiert. Beide sind jedoch eingebunden in moderne Machtverhältnisse. Eine schlichte Umkehrung von Oppositionen (z.B. Kritik an Ayaan Hirsi Ali durch den Bezug auf ihr gegenüber kritisch eingestellte Musliminnen) führt in eine Falle: Diese in linken feministischen Kreisen sehr beliebte Strategie suggeriert die Möglichkeit einer ‚neuen, authentischen Position‘. Ayaan Hirsi Alis Authentizität wird kritisiert und in Frage gestellt – mit Hilfe eines ‚neuen neuen Realismus‘, d.h. indem misshandelte andere Musliminnen als ‚echt‘, ‚authentisch‘, ‚pur‘ konstruiert werden: „Het resultaat is dat de mishandelde vrouwen (...) figureren als ‚moedig‘, ‚authentiek‘ en ‚puur‘, terwijl ze juist daarvoor de zogenaamde authenticiteit en de moed van Hirsi Ali’s moslima-zijn aan de kaak stelden.“<sup>694</sup> (T051) So werden diejenigen Musliminnen, die Ayaan Hirsi Ali gegenüber

---

<sup>694</sup> „Das Resultat ist, dass die misshandelten Frauen im Text von de Leeuw und van Wichelen als ‚mutig‘, ‚authentisch‘ und ‚pur‘ erscheinen, während sie genau dafür die so genannte Authentizität und den



kritisch sind, als ‚ideale Andere‘ dargestellt und dienen den AutorInnen als Objekte, um Ayaan Hirsi Alis Neoliberalismus anzugreifen (vgl. T051). Authentizität ist jedoch nicht möglich!

Sowohl die Kritik am Neoliberalismus als auch die Kritik an Ayaan Hirsi Ali wird an Kraft gewinnen, wenn berücksichtigt wird, dass die Subjektpositionen und Identitätskonstruktionen aller TeilnehmerInnen politischer Auseinandersetzungen komplex sind und jegliche Homogenisierungen vermieden werden: „(...) elke homogenisering van de islam als ófwel ‚onderdrukkend‘ ófwel ‚bevrijdend en identiteit gevend‘ bedekt hoe de evenzeer moderne en verlichte islam een meer dan levende ideologie is die macht én kracht geeft (...). Wanneer de islam en de moslima’s zelf niet worden geromantiseerd maar zowel de islam als het neo-liberalisme worden gezien als onderdeel van ‚dynamische strijdperken betreffende representatie en complexe ruimtes waarin subjectiviteiten worden opgebouwd en identiteiten worden betwist‘ (...), kan dit bijdragen aan het daadwerkelijke doorbreken van de impasse.“<sup>695</sup> (T051)

### 3. Zwischenfazit: Nähe und Ferne der *frame*-Familien zu massenmedialen Diskursen

Die inhaltliche Beschreibung der rekonstruierten *frames* verweist zunächst auf die immense Breite der Argumentationsweisen, die in feministischen Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden in Bezug auf das Thema Islam aktualisiert werden.<sup>696</sup> Die *frames* der Familien A (Differenzen) einerseits sowie der Familien D (Re-/Orientierungen) und E (Reflexionen) andererseits repräsentieren dabei die Pole eines ‚Positionierungs-Kontinuums‘ zwischen differenzorientiert-universalistisch und universalismuskritisch-reflektiert. Ihnen kommt hinsichtlich der Skizzierung diskursiver feministischer Positionierungen zum Thema Islam und MuslimInnen die größte Aussagekraft zu.

---

Mut des Muslimin-Seins von Hirsi Ali anprangern.“ (Übers. D.M.)

<sup>695</sup> „(...) jede Homogenisierung des Islam, ob als ‚unterdrückend‘ oder ‚befreiend und identitätsstiftend‘, verdeckt, dass der ebenso moderne wie aufgeklärte Islam eine lebendige Ideologie ist, die Macht und Kraft gibt (...). Wenn der Islam und Musliminnen selbst nicht romantisiert werden, sondern sowohl der Islam als auch der Neoliberalismus als Teil ‚dynamischer Auseinandersetzungsfelder in Bezug auf Repräsentation und komplexe Räume, in denen Subjektivitäten konstruiert und Identitäten umkämpft‘ werden (...), kann dies zu einem wirklichen Ausbrechen aus der Sackgasse beitragen.“ (Übers. D.M.)

<sup>696</sup> Diese innerhalb eines analytischen Schrittes fassbar zu machen, d.h. zu etikettierbaren *storylines* zu verdichten, impliziert einen interpretierenden, notwendigerweise subjektiv geleiteten Schritt, der mit Hilfe des ausführlichen Anhangs (siehe Abb. AH25 – AH29 im Anhang zu diesem Kapitel) transparent gemacht wurde.

Die *frames*, die unter der Überschrift ‚Differenzen‘ (*frame*-Familie A) zusammengefasst wurden, sind diejenigen, die aus den massenmedialen Beiträgen zum Thema Islam in Deutschland und den Niederlanden am bekanntesten sind. Zahlreiche medienanalytische Studien dokumentieren zwar eine allmähliche Veränderung massenmedialer Diskurse (z.B. durch die zunehmende Einbindung ‚migrantischer SprecherInnen‘, die verstärkte Reflexion der (Re-)Produktion abgrenzender Konstruktionen und daran anschließend ein verstärktes Bemühen um Differenzierungen v.a. im Anschluss an die Anschläge des 11. September 2001), konstatieren jedoch weiterhin die Dominanz differenzorientierter, feindbildartiger Argumentationsweisen (vgl. für Deutschland z.B. Schiffer 2005; Hafez 1996a; Hafez 2002; Halm/Liakova/Yetik 2007; für die Niederlande z.B. d’Haenens/Bink 2006; Phaet/ter Wal 2004a; Fennema 2002; Top 2002).<sup>697</sup> Auch in Teilen feministischer Diskurse sind diese Argumentationsweisen im gesamten Untersuchungszeitraum von Bedeutung, obwohl sie insbesondere in den 2000er Jahren zunehmend von konterkarierenden und reflektierenden ‚Gegenstimmen‘ flankiert werden.<sup>698</sup> Indem diese feindbildartigen *frames* an historisch gewachsene, stereotype Diskurse über ‚den Orient‘ anknüpfen, sind sie Teil eines gesellschaftlich verankerten, ‚kollektiven Gedächtnisses‘ sowohl der niederländischen als auch der deutschen Gesellschaft und lassen sich daher unmittelbar (z.B. in der Folge von einschneidenden Ereignissen und im Kontext kontroverser politischer Debatten) sowohl in massenmedialen als auch in feministischen Diskursen als ‚differenzorientierte Konstruktionen‘ aktualisieren. In ähnlicher Weise wie in hegemonialen, massenmedialen Debatten sind abgrenzende Argumentationsfiguren zum Thema Islam in feministischen Zeitschriften stark auf die Strukturkategorie Geschlecht und auf Geschlechterverhältnisse ausgerichtet: Sie bedienen sich geschlechterbezogener Argumentationen zur Legitimation und Begründung von Differenz zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ und dienen der gleichzeitigen moralischen Höherbewertung des ‚Eigenen‘ (z.B. *frames* A1, A3 und A5). Indem die Wahrung von Frauenrechten, der Respekt von Vernunft, Aufklärung und individueller Freiheit sowohl in massenmedialen als auch in feministischen Diskursen als unabdingbare Elemente des ‚Eigenen‘ reklamiert und ‚dem Anderen‘ abgesprochen werden, gelingt die Stabilisierung der ‚eigenen‘ feministischen oder ‚westlichen‘ Identität. Die Aktualisierung von *frames* der Familie A in feministischen Zeitschriften entspringt also einer universalistischen, eurozentristischen Feminismus-Konzeption und reprodu-

---

<sup>697</sup> Siehe dazu genauer Abschnitt I 4.2 und IV 3. der vorliegenden Arbeit)

<sup>698</sup> Genaueres zu diesen ‚Gegenstimmen‘ findet sich im weiteren Verlauf dieses Kapitels.

ziert diese. Geschlechterdifferenz(en) gelten im Rahmen dieser Deutungsmuster als primär erklärender Faktor für die Lebensumstände muslimischer Frauen; die Positionierung qua Geschlecht wird durch andere situative und strukturelle Faktoren (sozioökonomische Positionierung, religiöse oder kulturelle Zugehörigkeit) lediglich modifiziert. Die *frames* der Familie D verweisen dagegen auf eine nahezu entgegengesetzte feministische Positionierung gegenüber dem Thema Islam und MuslimInnen: Sie entspringen einer universalismus- und eurozentrismuskritischen, teils (kultur-)relativistischen und anti-stereotypen Feminismus-Konzeption. Werden im Rahmen dieser *frames* Differenzen zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ konstituiert (so z.B. durch den *frame* D1, der die Bedeutung ‚eigener‘ Emanzipationswege muslimischer Frauen betont), geht damit keine Abwertung ‚des/der Anderen‘ einher, sondern werden Differenzen entweder schlicht festgestellt oder es steht die Frage nach ihren Ursachen und Begründungen im Vordergrund. Eurozentrismus- und universalismuskritische Deutungsmuster ermächtigen MuslimInnen statt sie zu viktimisieren und konstituieren sie als (selbst-)bewusst und rational, aufgrund spezifischer Motivationen handelnde Individuen, die dennoch in ihren aktuellen Lebensumständen benachteiligt sein können. Auch diese *frames* sind zwar auf die Strukturkategorie Geschlecht und auf Geschlechterverhältnisse bezogen, setzen diese aber nicht als primären, sondern als *einen* erklärenden Faktor für die Positionierung und Handlungsorientierung muslimischer Frauen und verweisen zudem auf deren Verknüpfung mit anderen Faktoren/Strukturkategorien (v.a. *frames* D2 und D3). Relativierende Argumentationsweisen wie diejenigen der *frame*-Familie D entspringen zwar zunächst einem universalismuskritischen und insofern emanzipatorischen Gestus, riskieren jedoch aufgrund ihrer relativistischen Ausrichtung, eine kritische Positionierung gegenüber Unterdrückungsverhältnissen, denen ‚die Andere‘ unterliegt, zu vernachlässigen. Sie laufen Gefahr, in einer schlichten Umkehrung der Haltung, die differenzorientierten Argumentationsweisen zu Grunde liegt, nicht das ‚Eigene‘ in Abgrenzung vom ‚Anderen‘, sondern das ‚Anderere‘ in positiver Abgrenzung vom ‚Eigenen‘ als überlegen zu konstituieren – und dadurch das ‚othering‘, das ‚fremd-machen‘ der ‚Anderen‘, nicht zu unterlaufen, sondern zu reproduzieren. Argumentationsweisen wie diejenigen, die unter der Überschrift ‚Re-/Orientierungen‘ (*frame*-Familie D) zusammengefasst wurden, bilden in feministischen Zeitschriften ein deutlich wahrnehmbares Gegengewicht zu differenzorientierten *frames* bzw. – dies zeigte die nach Zeitschriftengruppierungen differenzierte Analyse – überwiegt diese in einigen Segmenten feministischer Diskurse.

Auf einer übergeordneten Ebene stehend, zeichnen sich die *frames* der Familie E durch eine analytisch-reflektierende Perspektive auf die verschiedenen gesellschaftlichen Diskurse zum Thema Islam (politisch-institutionell, medial, wissenschaftlich, feministisch etc.) aus: Ähnlich wie die *frames* der *frame*-Familie D basieren sie überwiegend auf einer universalismus-, eurozentrismus- und kulturalismuskritischen Annäherung an den Gegenstand ihrer Reflexionen. Beide *frame*-Familien bilden eine deutlich wahrnehmbares Gegengewicht zu differenzorientierten Argumentationsweisen in feministischen Zeitschriften und verweisen auf das gesellschafts- und erkenntniskritische Potenzial feministischen Denkens.

Die skizzierten *frames* und *frame*-Familien stehen in besonderer Nähe (*frame*-Familie A) bzw. besonderer Ferne (*frame*-Familien D und E) zu hegemonialen, massenmedialen Diskursen in Deutschland und den Niederlanden. Die (Nicht-)Aktualisierung von *frames* dieser Familien ist daher insbesondere aussagekräftig für die Frage, wie sich feministische zu massenmedialen Positionierungen verhalten. Daher wird im Rahmen der folgenden quantifizierenden Analyse den Ergebnissen in Bezug auf die *frame*-Familien A, D und E erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet. Die *frames* der Familien B und C differenzieren diese diskursiven Positionierungen aus, indem sie Differenzkonstruktionen insbesondere in Bezug auf die Themenverbindung Islam und Frauenunterdrückung differenzieren (*frame*-Familie B) oder aber punktuelle Gegenpositionen zu Differenzkonstruktionen einnehmen (*frame*-Familie C). Was die Aktualisierung eines *frames* dieser Familien innerhalb einer Zeitschrift oder Zeitschriftengruppierungen für deren diskursive Positionierung genau aussagt, ist daher oft erst durch einen tiefergehenden Blick auf die Ausgestaltung des jeweiligen *frames* und den Kontext seiner Aktualisierung (seine Verknüpfung mit *frames* anderer Familien oder mit einem bestimmten Themenbereich bzw. der zeitliche Kontext seiner Aktualisierung) erfassbar.

Im Zuge der folgenden quantifizierenden Analyse wird die Frage nach der jeweiligen Bedeutung fokussiert, die den verschiedenen *frames* und *frame*-Familien in den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen und einzelnen Zeitschriften zukommt: Welcher dieser *frames* sind für deutsche, welche eher für niederländische Zeitschriften prägend? Welche sind besonders charakteristisch für wissenschaftliche, welche für journalistische Zeitschriften? Vor dem Hintergrund der Entwicklungen massenmedialer Debatten in beiden Ländern und der zahlreichen Diskursereignisse, die in Kapitel IV beschrieben wurden, stellt sich darüber hinaus die Frage nach Veränderungen der inhaltlichen Dis-

kursgestaltung im Zeitverlauf: Zu welchen Zeitpunkten, in welchen zeitlichen Phasen sind *frames* diskursmächtig geworden oder haben nachhaltig an Bedeutung verloren? Sind dahingehend wiederum Unterschiede in deutschen, niederländischen, wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften feststellbar?

#### 4. Quantifizierende Analyse der *frames* und *frame*-Familien

Als Zählereinheit für die folgende quantifizierende Analyse werden *frames* und *frame*-Familien gewählt: Ziel ist es, Häufigkeitsverteilungen für diese Einheiten zu erheben und so ein Gesamtbild des Diskurses zum Thema Islam in den untersuchten Texten zu erstellen. Gefragt wird also danach, in wie vielen (deutschen/niederländischen, wissenschaftlichen/journalistischen) Texten ein Einzel*frame* oder eine *frame*-Familie aktualisiert werden. Die Einzeltexte dagegen werden nicht erfasst: Im Rahmen des Methodik-Kapitels V 1.2.2 wurde dahingehend bereits ausgeführt, dass sich *frames* selten vollständig, d.h. inklusive ihrer *storyline*, in einzelnen Texten aktualisieren. Sie entfalten vielmehr ihre Wirkmächtigkeit dadurch, dass über die Nennung einzelner Bausteine (Metaphern, Beispiele<sup>699</sup>, Begründungen etc.) in verschiedenen Texten ein im ‚kollektiven Gedächtnis‘ vorhandener argumentativer Strang, eine Sinneinheit, aufgerufen wird. Zudem konturieren *frames* ihre diskursive Bedeutung häufig durch die spezifische Kombination mit anderen *frames*: Dies wird im Folgenden als qualitative Zusatzinformation erhoben.

Anders als in anderen *frame*-analytischen Untersuchungen soll hier nicht systematisch zwischen Haupt- und Neben*frames* innerhalb eines Textes unterschieden werden. Dies würde zum einen die ebengenannte textübergreifende Struktur und Wirkmächtigkeit von *frames* unberücksichtigt lassen und zum anderen dazu beitragen, ein spezifisches Merkmal von Diskursen zum Thema Islam zu verwischen: Diese zeichnen sich in starkem Maße dadurch aus, dass verschiedene *frames* ‚durcheinandergehen‘, d.h. verschiedene argumentative Elemente in oft willkürlich erscheinender Weise verknüpft werden. Auch eine zunächst beiläufig erscheinende Erwähnung eines *frame*-Elements kann daher für die inhaltliche Botschaft eines Textes von Bedeutung sein. Wird jedoch ein *fra*-

---

<sup>699</sup> Für Texte journalistischer Zeitschriften, so stellte sich im Zuge der Auswertung heraus, war dieses Vorgehen gut umsetzbar. Texte wissenschaftlicher Zeitschriften dagegen arbeiten im Zuge der Aktualisierung von *frames* zum Thema Islam nur in sehr geringem Maß mit Metaphern, Beispielen und Slogans. Die Rekonstruktion von *frames* in Texten wissenschaftlicher Zeitschriften stützt sich daher stärker auf Zitate, die den Texten entnommen wurden (siehe dazu Abb. AH25 bis AH29 im Anhang zu diesem Kapitel).

*me* in den Texten einer Zeitschrift ausschließlich sehr am Rande erwähnt oder steht ein anderer *frame* ganz überwiegend im Zentrum des Umgangs mit einem bestimmten Thema, wird auch dies als qualitative Zusatzinformation erfasst werden.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels werden im Sinne einer Annäherung an die argumentativen Strukturen der Diskursfragmente zunächst die verschiedenen *frame*-Familien fokussiert und hinsichtlich ihrer Bedeutung befragt (Abschnitt 4.1). Im Anschluss daran werden einzelne *frames* einer genaueren Betrachtung unterzogen: Inwiefern lassen sich länder-, ‚genre‘- und zeitschriftenspezifische *frames* und *frame*-Kombinationen rekonstruieren? Wie werden die unterschiedlichen Themenfelder, die im Umgang mit dem Thema Islam von feministischen Zeitschriften angesprochen werden, anhand von einzelnen *frames* argumentativ ausgestaltet? Im Zuge dieses Abschnittes wird auch die zeitliche Dimension der *frame*-Aktualisierungen einbezogen. Inwiefern zeigen sich dahingehend Übereinstimmungen oder Differenzen im Vergleich mit den jeweiligen massenmedialen Islamdiskursen?

Da der *frame*-analytisch untersuchte Kernkorpus in Bezug auf die zeitliche Verteilung der Texte nicht repräsentativ ist und zudem die untersuchte Textzahl im Verhältnis zum einbezogenen Zeitraum vergleichsweise klein ist, ist eine systematische Analyse der *frame*-Aktualisierungen im Zeitverlauf nicht angemessen. Vielmehr werden auch Besonderheiten in Bezug auf den Zeitpunkt oder die zeitlichen Phasen ihrer Aktualisierung qualitativ und unsystematisch in die Diskussion der Ergebnisse dieses Untersuchungsschrittes einbezogen.

Der Kernkorpus der *frame*-analytischen Untersuchung umfasst 64 Texte. Diese teilen sich gemäß der einleitend zu diesem Kapitel beschriebenen Auswahl wie folgt auf die verschiedenen Zeitschriften auf:

<b>Gesamt</b>	<i>beiträge</i>	<i>Fem. Stud.</i>	<i>Emma</i>	<i>Lover</i>	<i>Opzij</i>	<i>TvV/TvGS</i>
64	10	8	15	9	13	9

Abb. VII15: Verteilung der Texte des *frame*-analytisch untersuchten Korpus auf die verschiedenen Zeitschriften

Dies ergibt für die verschiedenen Zeitschriftengruppierungen folgende Grundgesamtheiten:

<b>Gesamt</b>	<b>Dt. Zeitschr.</b>	<b>Ndl. Zeitschr.</b>	<b>Wiss. Zeitschr.</b>	<b>Journ. Zeitschr.</b>
64	33	31	27	37

Abb. VIII16: Grundgesamtheiten innerhalb des *frame*-analytisch untersuchten Textkorpus für die verschiedenen Zeitschriftengruppierungen

Der Überhang an Artikeln journalistischer Zeitschriften, insbesondere der *Emma* und *Opzijs*, resultiert dabei zum einen aus deren höherer Erscheinungsfrequenz und insgesamt bisher längerer Erscheinungsdauer und zum anderen daraus, dass sich beide Zeitschriften thematisch breiter und häufiger äußern: Ausgehend von den einleitend beschriebenen Themenbereichen, anhand derer die Artikelsets zusammengestellt wurden, lassen sich in den genannten Zeitschriften größere Zahlen thematisch einschlägiger Artikel finden als in den wissenschaftlichen Zeitschriften und *Lover*. Zudem spiegelt diese Verteilung auch das größere Gewicht wider, das den Zeitschriften *Emma* und *Opzij* aufgrund ihrer im Vergleich zu den anderen Zeitschriften höheren Auflage (siehe Abschnitt V 2.) für feministische Diskurse in beiden Ländern zukommt. Diese Ungleichverteilung wird genauso wie im Rahmen der Inhaltsanalyse im Zuge der folgenden Schritte berücksichtigt, jedoch nicht ‚herausgerechnet‘.

#### 4.1 Quantitative Bedeutung der *frame*-Familien ...

Die folgenden Grafiken veranschaulichen die quantitative Bedeutung, die den *frame*-Familien im Gesamtdiskurs, in den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen und in den einzelnen Zeitschriften zukommt. Die erkenntnisleitende Fragestellung lautet in allen Fällen: In wie vielen Texten wird ein *frame* der Familie ‚X‘ aktualisiert?

## 4.1.1 ... im Gesamtdiskurs und in verschiedenen Zeitschriftengruppierungen

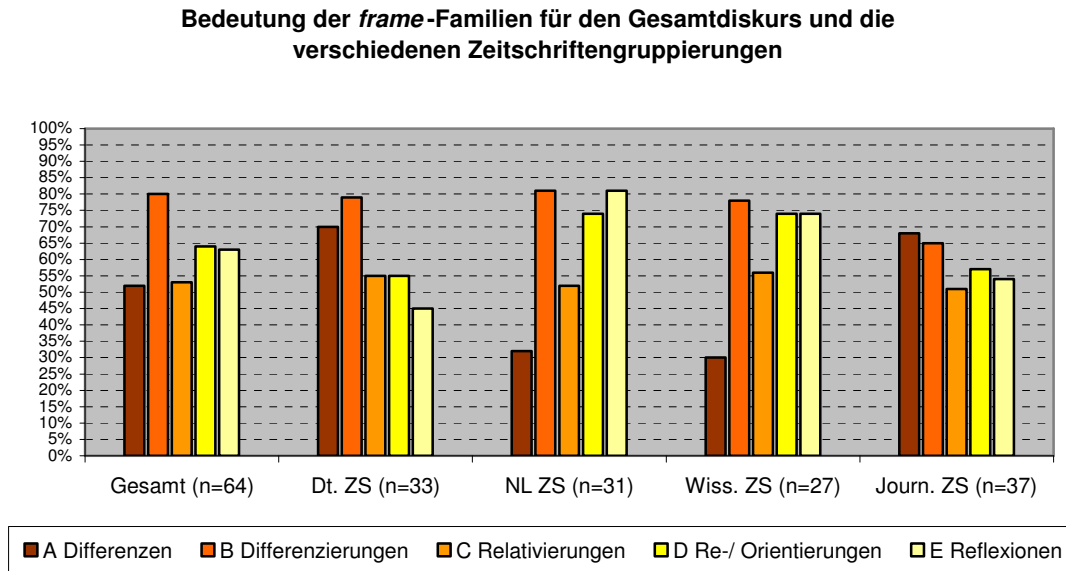


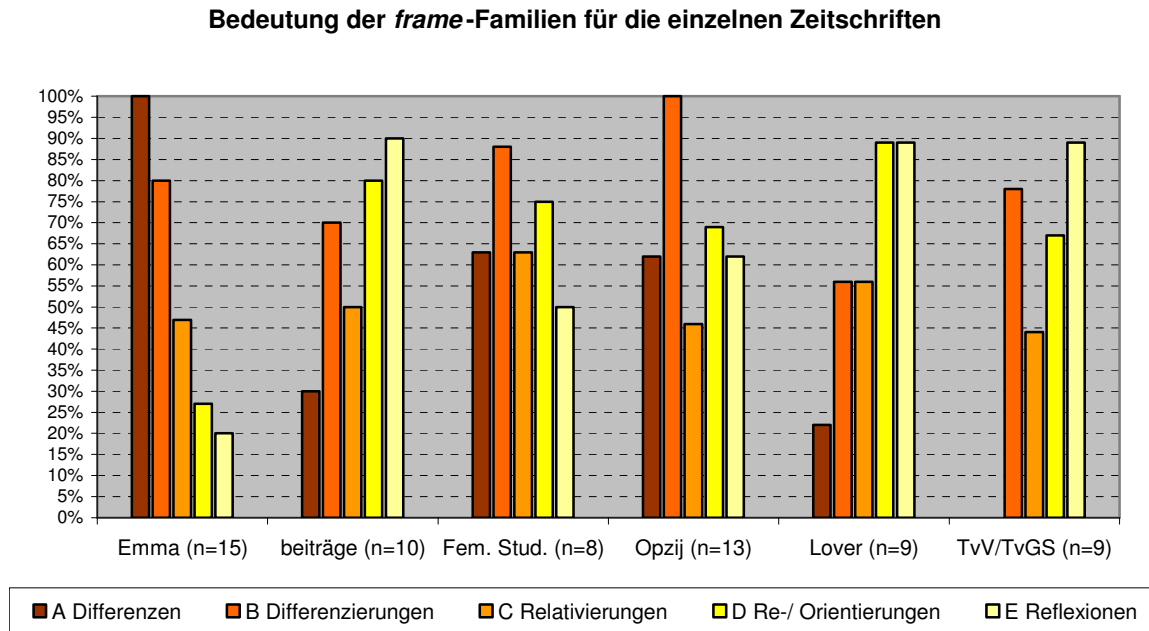
Abb. VII17: Bedeutung der *frame*-Familien für den Gesamtdiskurs und die verschiedenen Zeitschriftengruppierungen

Der Blick auf die Bedeutung der *frames* für den Gesamtdiskurs zeigt zunächst, dass in 80 Prozent aller Texte ein *frame* der Familie B (Differenzierungen) aktualisiert wird, die Zahlen sowohl für die *frame*-Familien D und E (64 Prozent bzw. 63 Prozent) und diejenigen für die *frame*-Familien A und C jedoch deutlich niedriger (bei 52 Prozent bzw. 51 Prozent) liegen. Die Bedeutung differenzorientierter *frames* insgesamt (Familien A und B) ist überraschend hoch und scheint der ebenfalls hohen Bedeutung universalismus- und stereotypkritischer *frames* (Familie D) zu widersprechen. Der weitergehende Blick auf den Vergleich zwischen deutschen und niederländischen sowie wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften verschafft Aufklärung: Differenzorientierte *frames* sind für deutsche Zeitschriften bestimmend, reflexionsorientierte (Familie E) und universalismuskritische *frames* (Familie D) sind von untergeordneter Bedeutung. In niederländischen Zeitschriften dagegen sind diese zusammen mit *frames* der Familie B von größter Wichtigkeit, die Zahlen für die Familien A und C liegen hier jedoch deutlich niedriger. Mit Ausnahme der *frame*-Familie B weisen deutsche und niederländische Zeitschriften also eine fast entgegengesetzte Prioritätensetzung auf. Interessanterweise spiegelt sich diese im Vergleich zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften wider: In den Texten der Ersteren überwiegen – sehr ähnlich den niederländi-



schen Zeitschriften – reflexionsorientierte und universalismuskritische *frames*, *frames* der Familie A dagegen sind von deutlich geringerer Bedeutung. In journalistischen Zeitschriften dagegen werden *frames* der Familie A in der größten Anzahl von Texten aktualisiert, während Reflexion und Universalismus- bzw. Stereotypkritik einen geringeren Raum einnehmen. Dies erinnert an die Ergebnisse der Inhalts- bzw. Themenfrequenzanalyse: Auch dabei ähnelten sich niederländische und wissenschaftliche sowie deutsche und journalistische Zeitschriften deutlich. Auffällig ist die durchgängig große Bedeutung, die *frames* der Familie B, also einer ‚differenzierten Differenzorientierung‘ zukommt: Die Unterschiedlichkeit der Zeitschriftengruppierungen in Bezug auf die verbleibenden *frame*-Familien lässt jedoch vermuten, dass *frames* der Familie B unterschiedliche ‚Kopplungen‘ mit anderen *frames* eingehen – sich z.B. in deutschen und journalistischen Zeitschriften eher mit differenzorientierten *frames* der Familie A verknüpfen – oder aber in niederländischen und journalistischen Zeitschriften häufig eher am Rande erwähnt werden. Ein vorausschauender Blick auf die *frame*-Kombinationen in den verschiedenen Zeitschriften bestätigt dies: In den journalistischen Zeitschriften *Emma* und *Opzij*, insbesondere jedoch in der deutschen *Emma*, treten *frames* der Familie B häufig zusammen mit differenzorientierten *frames* auf, während sie sich in wissenschaftlichen Zeitschriften und in *Lover* eher mit *frames* der Familien D und E verbinden. Anders als reflexionsorientierte oder universalismuskritische *frames* sind *frames* der Familie B zudem häufig nicht bestimmend für einen Text, sondern werden ‚im Vorbeigehen‘ mit erwähnt.

## 4.1.2 ... in einzelnen Zeitschriften

Abb. VII18: Bedeutung der *frame*-Familien für die einzelnen Zeitschriften

Die oben stehende Grafik zeigt nun deutlich, dass die länder- und ‚genre‘-spezifischen Erkenntnisse differenziert werden müssen, da die Zeitschriften beider Länder jeweils stark unterschiedliche Prioritätensetzungen aufweisen.

So fällt beispielsweise auf, dass in jeder der drei deutschen Zeitschriften einer anderen *frame*-Familie die größte Bedeutung zukommt: In Texten der *Emma* spielen differenzorientierte *frames* (der Familien A und B) mit Abstand die quantitativ bedeutendste Rolle. In jedem der untersuchten *Emma*-Texte wird (mindestens) ein *frame* der Familie A aktualisiert. Reflexionsorientierte und universalismuskritische Argumentationen dagegen sind für die *Emma* nahezu ohne Bedeutung. Im Vergleich dazu weist der Umgang der *beiträge zur feministischen theorie und praxis* mit dem Thema Islam eine völlig andere Schwerpunktsetzung auf: Während einer ‚differenzierten Differenzorientierung‘ noch eine ähnliche Bedeutung wie in der *Emma* zukommt – in immerhin 70 Prozent aller Texte der *beiträge* wird ein *frame* der Familie B aktualisiert – spielen klar differenzorientierte *frames* (Familie A) eine untergeordnete Rolle und liegt der Schwerpunkt eindeutig auf reflexionsorientierten (Familie E: 90 Prozent) und universalismuskritischen *frames* (Familie D: 80 Prozent). Indem sie differenzorientierten *frames* eine vergleichsweise große Bedeutung beimessen (Familie A: 63 Prozent), gleichzeitig jedoch auch die

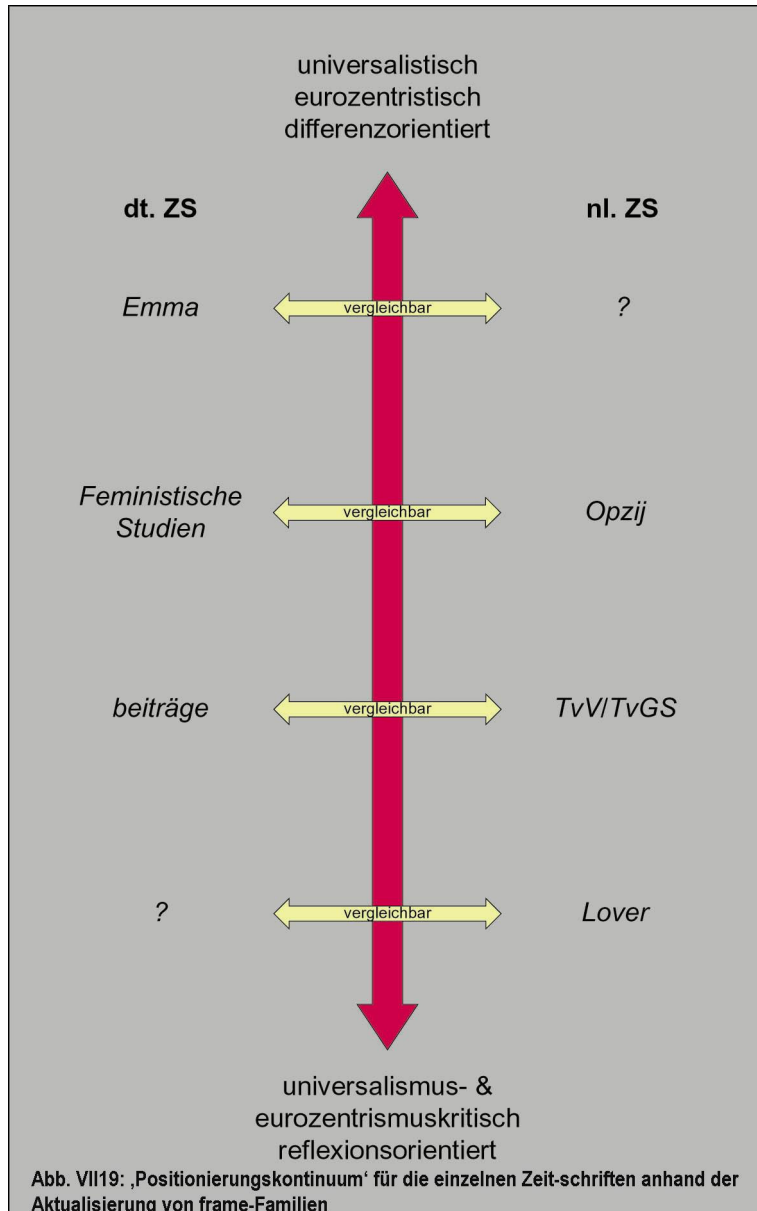
Hälfte aller Texte reflexionsorientierte und gar 75 Prozent aller Texte universalismuskritische Argumentationen beinhalten, nimmt die *Feministische Studien* innerhalb der deutschen Zeitschriften eine Zwischenposition ein. Der Anteil derjenigen Texte, die einen reflexionsorientierten *frame* aufweisen, ist in *Feministische Studien* – immerhin eine wissenschaftliche Zeitschrift – mit 50 Prozent vergleichsweise gering: In den anderen wissenschaftlichen Zeitschriften und auch in der *Lover* liegt dieser Anteil bei ca. 90 Prozent.

Auch innerhalb der niederländischen Zeitschriften zeigen sich interessante Differenzen in Bezug auf *frames* der Familie A, die insgesamt in 32 Prozent aller Texte aktualisiert werden: Während diese für die *Opzij* vergleichsweise wichtig sind (62 Prozent), spielen sie für die *Lover* lediglich eine untergeordnete Rolle (22 Prozent) und sind schließlich in der *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* überhaupt nicht vertreten. Ein Blick auf die Verteilungen der ebenfalls differenzorientierten *frame*-Familie B dagegen relativiert dieses Ergebnis zum Teil: Während sich die vergleichsweise starke Differenzorientierung *Opzijs* bestätigt (in jedem der *Opzij*-Texte wird ein *frame* der Familie B aktualisiert), wird der erste Eindruck für die Zeitschrift *TvV/TvGS* revidiert: Zwar fehlen *frames* der Familie A völlig, in immerhin 78 Prozent der Texte wird jedoch ein *frame* der Familie B aktualisiert. *Lover* dagegen weist auch insgesamt einen eher geringen Anteil differenzorientierter *frames* auf (Familie B: 56 Prozent).

Die Differenzen innerhalb der niederländischen Zeitschriften in Bezug auf die *frame*-Familien D und E sind weniger stark ausgeprägt als in den deutschen Zeitschriften: Sie werden in der überwiegenden Zahl der Texte aller Zeitschriften aktualisiert (*Opzij*: 69 Prozent und 62 Prozent, *TvV/TvGS*: 67 Prozent und 89 Prozent und *Lover*: beide 89 Prozent).

Die Betrachtung der Verteilung aller Familien auf die einzelnen Zeitschriften zeigt: *Emma* – deutlich differenzorientiert – und *Lover* – deutlich reflexionsorientiert und universalismuskritisch – differieren insgesamt am stärksten; beide Zeitschriften finden im jeweils anderen Land in dieser klaren Prioritätensetzung kein Pendant. Interessante Ähnlichkeiten in Bezug auf die relative Verteilung der *frame*-Familien zueinander weist jedoch die *Feministische Studien* und *Opzij* auf. Schließlich können auch die Beiträge sowie die niederländische *TvV/TvGS* – in Bezug auf die Schwerpunkte Reflexionsorientierung und Universalismuskritik sowie einen starken Anteil an *frames* der Familie B – als ähnlich ausgerichtet bezeichnet werden. Die Positionierung der Zeitschriften zueinander und auf einem ‚Positionierungskontinuum‘ zwischen differenzorientiert, universa-

listisch und eurozentristisch zum einen sowie reflexionsorientiert, universalismus- und eurozentristismuskritisch



zum anderen veranschaulicht auch das folgende Schaubild:

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Länder- und ‚genre‘-spezifische Tendenzen sind zwar erkennbar (stärkere Differenzorientierung deutscher und journalistischer Zeitschriften und stärkere Reflexionsorientierung niederländischer sowie wissenschaftlicher Zeitschriften), diese werden jedoch innerhalb der Gruppierungen immer wieder gebrochen (z.B. durch die eher starke Differenzorientierung der *Feministische Studien* bei gleichzeitig vergleichsweise geringem Anteil reflexionsorientierter

*frames* sowie durch die geringe Differenzorientierung der *Lover* bei gleichzeitig höchstem Anteil reflexionsorientierter und universalismuskritischer *frames*).<sup>700</sup> Mit Ausnahme der *TvV/TvGS* (22 Prozent) sind die Anteile der *frame*-Familie C in allen Zeitschriften recht ähnlich. Eine Analyse der Bedeutungen einzelner *frames* wird zeigen müssen, ob sich diese Ergebnisse weiter differenzieren lassen und ob sich infolgedessen

<sup>700</sup> Auch hierin bestätigt sich zudem ein Ergebnis der Inhalts- und Themenfrequenzanalyse, nach der *Lover*, aufgrund von Textlänge und Bildanteil eher als journalistische Zeitschrift eingeordnet werden kann, in der inhaltlichen Ausrichtung aber eher Ähnlichkeiten mit wissenschaftlichen Zeitschriften aufweist.

die länder- und ‚genre‘-spezifischen Differenzen wieder verdeutlichen oder im Gegenteil gar noch weiter durchkreuzt werden.

#### 4.2 Quantitative Bedeutung der einzelnen *frames* ...

Die folgenden Abschnitte gehen der Frage nach, in wie vielen Texten des Gesamtdiskurses, der verschiedenen Zeitschriftengruppierungen und der einzelnen Zeitschriften *frame* X aktualisiert wird. Die Ergebnisse dieser Analyse werden aufgrund der hohen Anzahl an *frames* nicht systematisch diskutiert und abgebildet. Strukturierend soll dagegen immer wieder die Frage nach auffälligen Gemeinsamkeiten und Unterschieden innerhalb der und zwischen den Zeitschriftengruppierungen sowie nach herausragenden Charakteristiken einzelner Zeitschriften sein.

##### 4.2.1 ... im Gesamtdiskurs bzw. in verschiedenen Zeitschriftengruppierungen

###### Bedeutung der einzelnen *frames* für den Gesamtdiskurs (n=64)

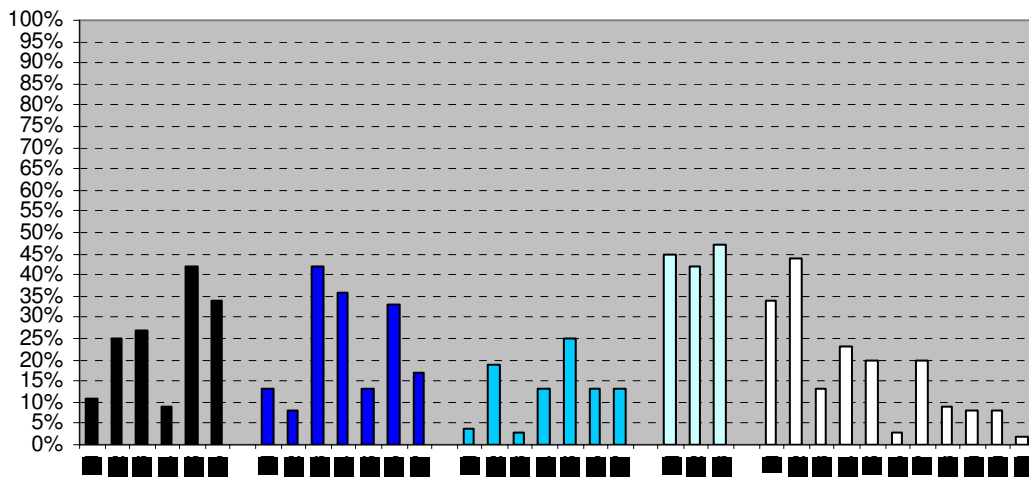


Abb. VII20: Bedeutung der einzelnen *frames* für den Gesamtdiskurs

Am Beispiel dieser Grafik zeigt sich, welche *frames* innerhalb des gesamten Textkorpus am häufigsten aktualisiert werden: Dies sind zum einen alle *frames* der universalismus- und stereotypkritischen *frame*-Familie D, die den Islam als politische, kulturelle und soziale Ressource für MuslimInnen in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften begreifen (42-47 Prozent der Texte). Darüber hinaus erweisen sich nach dieser Grafik

auch die *frames* A5 und E2 als bedeutungsvoll. Dieses Ergebnis ist interessant, verweist es doch auf die Bandbreite feministischer Positionierungen innerhalb des untersuchten Korpus, da diese *frames* zwei eng miteinander zusammenhängende Phänomene thematisieren und doch sehr unterschiedlichen Perspektiven entspringen: Der *frame* A5 ‚Islam/Fundamentalismus = Frauenunterdrückung‘ fokussiert auf die repressiven Züge des Islam bzw. des islamischen Fundamentalismus ‚per se‘, begreift Frauen als dessen primäre Opfer und das Kopftuch als Symbol ihrer Entrechtung. Er entspringt vorrangig einem skandalisierenden Gestus, spiegelt meist eine ablehnende Haltung gegenüber ‚dem Islam‘ und begreift Islam und Emanzipation grundsätzlich als kaum miteinander vereinbar. Dieses Deutungsmuster verweist oftmals auf ein eurozentristisches Verständnis von Feminismus und Emanzipation und droht, für ausgrenzende Diskurse gegenüber ‚dem Islam‘ und MuslimInnen anschlussfähig zu sein. Allerdings kommt Aktualisierungen dieses *frames* auch das Verdienst zu, gewaltförmige Repressionen gegenüber muslimischen Frauen überhaupt zu thematisieren und deren Bekämpfung als wichtige gesellschaftliche Aufgabe zu formulieren. Der *frame* E2 dagegen wirft einen reflektierten und reflektierenden Blick auf den diskursiven Umgang mit muslimischen Frauen, indem er deren stereotypisierende Orientalisierung und darauf basierende Ausgrenzung benennt und kritisiert. Damit geht zum einen meist eine Kritik an genau der (viktimisierenden und objektivierenden) Haltung einher, der *frame* A5 oft entspringt. Zum anderen beinhaltet dieser *frame* auch eine kritische Perspektive auf die gesellschaftliche Wahrnehmung bedeckter Musliminnen, indem das Kopftuch als Stigma, als Anlass sozialer Ausgrenzung und Deklassierung von Musliminnen begriffen wird. In der Bedeutung, die diesen beiden *frames* im Gesamtkorpus beigemessen wird, spiegelt sich entsprechend zum einen die Situiertheit feministischer Diskurse in Deutschland und den Niederlanden zwischen Differenz- und Reflexionsorientierung. Zum anderen kann sie als Beleg dafür gelesen werden, dass auch in feministischen Diskursen, ebenso wie in massenmedialen und politischen Diskursen Deutschlands und der Niederlande, ‚die unterdrückte Muslimin‘ einen Kristallisationspunkt kontroverser Debatten darstellt. In Zusammenhang mit der ebenfalls recht großen Bedeutung, die dem *frame* E1 beigemessen wird (34 Prozent), wird deutlich, dass das Streben nach einer Kritik von Feindbild- und Differenzkonstruktionen im Allgemeinen einen wichtigen Strang innerhalb feministischer Diskurse zum Thema Islam darstellt.

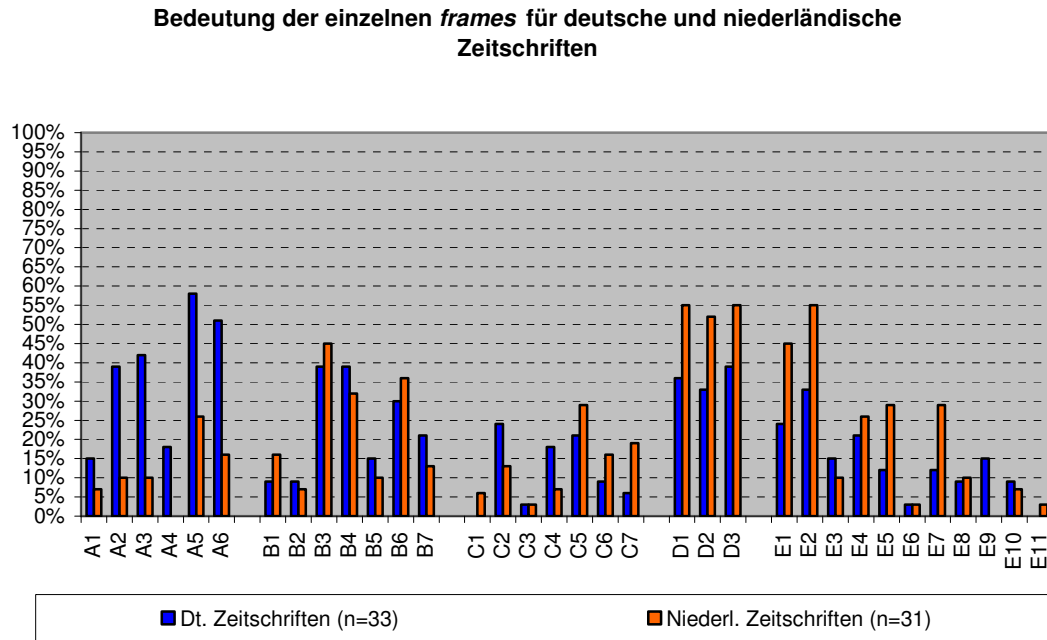
Weitere bedeutende *frames* sind B3 und B4, die eine differenzierende Wahrnehmung des Islam in Bezug auf Frauenunterdrückung nahe legen. Nach B3 wird nicht ‚der Islam

an sich‘ als Ursache der Unterdrückung muslimischer Frauen angesehen, sondern patriarchale Muslime und patriarchale kulturelle Praktiken (42 Prozent). In ähnlicher Weise verwehrt sich *frame* B4 gegen eine ‚Verurteilung‘ des ‚Islam an sich‘ und konstatiert stattdessen die politische Ideologisierung des Islam und seine politische Instrumentalisierung zu Ungunsten von Musliminnen (36 Prozent). Je nachdem, über welche Metaphern insbesondere *frame* B3 aktualisiert wird, kann er jedoch auch eine differenzorientierte, kulturrassistische Färbung annehmen. Dies gilt vor allem, wenn Sexismus ‚der islamischen Kultur‘ oder gar ‚dem islamischen Kulturkreis‘ als essenzielles Merkmal zugeschrieben wird.

Ebenfalls in eine differenzierende Richtung weist der *frame* B6, der in 33 Prozent aller Texte aktualisiert wird und auf die potenzielle Multiinterpretabilität islamischer Quellen fokussiert. Alle drei genannten *frames* spiegeln eine ‚differenzierte Differenzorientierung‘ (Familie B); die Bedeutung, die ihnen im Gesamtdiskurs beigemessen wird, können auf das Bemühen innerhalb feministischer Diskurse verweisen, zu einer differenzierten Haltung zu finden, die eine Stereotypisierung des Islam zumindest punktuell unterläuft. Die gleichzeitige Stärke der *frames* A2 und A3, die den Islam und MuslimInnen als rückständige, fanatische Bedrohung ‚westlicher Errungenschaften‘ auffassen, belegt jedoch auch die Persistenz von abgrenzenden, feindbildartigen Konstruktionen in feministischen Diskursen – sind es doch diese *frames*, die sich am stärksten kulturalisierender, kulturrassistischer Metaphern und Argumentationsweisen bedienen.

Auch am Beispiel dieses Analyseergebnisses zeigt sich die Bandbreite der Deutungsmuster, die das empirische Material dieser Arbeit beinhaltet. Eine genauere Betrachtung der Bedeutungen, die den einzelnen *frames* im Länder- und ‚Genre‘-Vergleich zukommt, kann jedoch erst erschließen, ob sich diskursive Spezifiken ergeben und wie diese angelegt sind. Dies soll in den folgenden Abschnitten erläutert werden. Dabei erfolgt auch ein Rückbezug auf diskursive Kontexte und werden die argumentativen Spezifiken deutscher und niederländischer feministischer zu massenmedialen Islamdiskursen in Beziehung gesetzt.

## 4.2.2 ... in deutschen und niederländischen Zeitschriften im Vergleich

Abb. VII21: Bedeutung der einzelnen *frames* für deutsche und niederländische Zeitschriften

Die Analyse der Bedeutung der einzelnen *frames* im Ländervergleich bestätigt überwiegend die bisher gewonnenen Erkenntnisse: Deutliche Differenzen zeigen sich insbesondere für die *frames* der Familien A und D, für einzelne *frames* der Familie E und in etwas weniger starkem Ausmaß auch für die *frames* der Familie C; den *frames* der Familie B dagegen wird in beiden Ländern ähnliche Aufmerksamkeit zuteil.

Während niederländische Zeitschriften differenzorientierten *frames* (Familie A) mit Ausnahme der *frames* A5 und in geringerem Maße A6 kaum Aufmerksamkeit widmen, haben sie für deutsche Zeitschriften herausragende Bedeutung. Dies betrifft insbesondere die bereits beschriebenen *frames* A2, A3 und A5, aber auch *frame* A6 – der den Zusammenschluss aller ‚zivilisierten‘, aufgeklärten Kräfte gegen die ‚unaufgeklärten, fanatischen MuslimInnen‘ fordert – nimmt eine bestimmende Position ein. Den *frames* A5 und A6 kommt als einzigen der *frame*-Familie A auch in niederländischen Zeitschriften eine vergleichsweise große Bedeutung zu (26 Prozent bzw. 16 Prozent). *frame* A6 appelliert explizit auch an ‚aufgeklärte MuslimInnen‘ und führt damit eine Trennung zwischen diesen und ‚fanatischen, unaufgeklärten, unzivilisierten‘ MuslimInnen ein. Mit Ersteren wird eine zielgerichtete gesellschaftliche Kooperation angestrebt. Die Entwicklung massenmedialer und politischer Debatten zum Thema Islam in Deutschland und



den Niederlanden insbesondere gegen Ende der 1990er und zu Beginn der 2000er Jahre legt nahe, eine solche Trennung und das damit einhergehende Postulat der Wichtigkeit von Vernunft, Aufklärung und ‚Zivilisiertheit‘ als vergleichsweise neue Entwicklung anzunehmen. Ein Blick auf die zeitliche Struktur der Aktualisierungen des *frames* A6 zeigt, dass dies zutrifft: 62 Prozent aller Texte, die *frame* A6 aktualisieren, erschienen in den 2000er Jahren.

Die hohe Relevanz, die *frames* der Familie A in deutschen Zeitschriften zukommt, verweist zunächst auf Bekanntes: Deutsche feministische Zeitschriften sind in ihrem Umgang mit dem Thema Islam deutlich stärker als niederländische auf die Differenz zwischen ‚Eigenem‘ und ‚islamischem Anderen‘ gerichtet. Anhand der einzelnen *frames* lässt sich dies differenzieren: der Islam wird hier als fanatisch, rückständig und bedrohlich (A2), als Bedrohung ‚westlicher Errungenschaften‘ (A3) und in besonderem Maße repressiv gegenüber Frauen – symbolisch markiert durch das Kopftuch – konstruiert (A5). Auch ‚Widerstandsstrategien‘ gegen den so konstruierten Islam werden genannt: Der starke Staat wird aufgerufen (A3), an die Wehrhaftigkeit der (aufgeklärten) westlichen Gesellschaften appelliert und ‚westlich orientierte‘ MuslimInnen als BündnispartnerInnen konstituiert (A6). Verurteilt wird dagegen jegliche Form von Toleranz und (Kultur-)Relativismus sowie die ‚Tabuisierung‘ der Kritik am Islam und an MuslimInnen (A3). Ein solches Islambild, wie es hier vorrangig im Rahmen des deutschen feministischen Diskurses aufgerufen wird, trägt feindbildartige, orientalistische Züge und ist als hegemoniales Bild aus dem massenmedialen Islamdiskurs bekannt.<sup>701</sup>

Als einziger *frame* der Familie A findet sich A4 – der Vergleich bzw. die Gleichsetzung zwischen Islamismus und Faschismus – ausschließlich in deutschen Zeitschriften: Dies ist einerseits nicht erstaunlich, verweist es doch auf die spezifische deutsche Geschichte und einen bestimmten Diskurs über diese Geschichte. Vor deren Hintergrund ist es möglich, Menschen, Vorgängen und Dingen durch eine vergleichende Bezugnahme auf ‚den Nationalsozialismus‘ eine herausragende Bedrohlichkeit zuzuschreiben und damit Handlungsaufforderungen zu verbinden. Davon machen deutsche feministische Zeitschriften offensichtlich Gebrauch – und bringen damit eine Sinneinheit zum Einsatz, die im deutschen massenmedialen Islamdiskurs zwar vorhanden, ob ihrer Radikalität jedoch nicht hegemonial ist und interessanterweise u.a. von (ex-)muslimischen Islamkritikerinnen wie Necla Kelek und Ayaan Hirsi Ali vorgebracht wird (vgl. u.a. Mönch/Wefing 2006).

---

<sup>701</sup> Siehe dazu die Abschnitte zum Forschungsstand (I 4.2) sowie IV 3.

Das Fehlen dieses *frames* in niederländischen Zeitschriften erstaunt vor diesem Hintergrund sehr wohl: Auch in der niederländischen Geschichte und dem massenmedialen und politischen Umgang damit spielt die Zeit des Nationalsozialismus, die Besetzung der Niederlande, die Kooperation von NiederländerInnen mit der deutschen Besatzungsmacht und insbesondere die umfassende Vernichtung niederländischer Juden und Jüdinnen, eine bedeutende Rolle. Auch in den Niederlanden galt der Nationalsozialismus oftmals als Synonym für besondere Gewaltförmigkeit, Bedrohlichkeit etc. und gewannen so genannte ‚Schlussstrichforderungen‘<sup>702</sup> im Zusammenhang mit der Kritik an der *Minderhedenpolitik* an Einfluss. Im Rahmen ‚neu-realistischer‘ Argumentationen ist der Vergleich zwischen Islam und Faschismus oder Nationalsozialismus – u.a., wie erwähnt, von Ayaan Hirsi Ali – auch in den Niederlanden durchaus Teil des massenmedialen Islamdiskurses. Entsprechend erscheint das Fehlen des *frames* A4 und die geringe Präsenz der *frames* A3 und A6 doch überraschend: Offensichtlich – dies zeigen auch die Ergebnisse für die *frames* A3 und A6 – sind ‚neu-realistische‘ Argumentationen in deutschen feministischen Islamdiskursen deutlich stärker vertreten als in niederländischen, während sich für massenmediale Islamdiskurse genau Gegenteiliges konstatieren lässt.<sup>703</sup>

Die universalismus- und eurozentrismuskritischen *frames* der Familie D sind zwar auch für deutsche Zeitschriften von nicht geringer Bedeutung (sie werden in 36 Prozent (D1), 33 Prozent (D2) und 39 Prozent (D3) aller Texte aktualisiert). In niederländischen Zeitschriften jedoch nehmen sie zusammen mit dem bereits genannten *frame* E2 allesamt eine herausragende Position innerhalb feministischer Diskurse ein (jeweils 55 Prozent für die *frames* D1 und D3 sowie 52 Prozent für den *frame* D2). Da jedoch die Prozentzahlen für die einzelnen *frames* innerhalb dieser Familie in deutschen und niederländischen Zeitschriften jeweils etwa gleich hoch sind, erbringt eine *frame*-differenzierende Sicht hier keine neuen Erkenntnisse. Allerdings ist die länderspezifisch unterschiedlich starke Präsenz der *frames* D1-D3 interessant: Die *frames* der – universalismuskriti-

<sup>702</sup> Diese zielen darauf ab, dass die Niederlande und die NiederländerInnen sich allmählich von dem Gefühl der (Mit-)Verantwortlichkeit für den Mord an JüdInnen zur Zeit des Nationalsozialismus befreien sollten und infolgedessen zu einem ‚objektiveren, klareren‘ – weniger durch ‚falsche Schuld‘ und ‚falsche moralische Scheu‘ gekennzeichneten – Umgang mit Minderheiten finden sollten. Einen frühen Beleg einer solchen Meinung stellt die Veröffentlichung Herman Vuijsjes *De vermoorde onschuld. Etnisch verschill als hollands taboe* von 1986 dar (vgl. dazu ausführlich Prins 1997: 117ff.; Prins 2000a: 23ff.).

<sup>703</sup> Zum ‚Neuen Realismus‘ im niederländischen massenmedialen Diskurs siehe die Abschnitte IV 2.3 und 2.6.

schen, eher relativistisch orientierten – Familie D in niederländischen feministischen Zeitschriften erinnern in ihrer Grundorientierung an die zumindest bis Mitte der 1990er Jahre ebenfalls eher relativistisch ausgerichteten Minderheitenpolitik in den Niederlanden, die wiederum in der ehemals starken, auch heute noch präsenten ‚versäulten‘ Gesellschaftsstruktur sowie der Verfasstheit der Niederlande als Konsens- und Verhandlungsdemokratie wurzelt. Ihre schwache Präsenz im deutschen feministischen Diskurs erinnert analog dazu an die eher ‚leitkulturell‘ und assimilatorisch ausgerichtete Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland – dies verbleibt jedoch auf einer assoziativen Ebene; eine direkte Beziehung ist dahin gehend keinesfalls ersichtlich.

Ebenfalls interessant erscheinen die wiederum länderspezifisch voneinander abweichenden Werte für die *frames* E5 und E7 vor dem Hintergrund des bisher Diskutierten: Mit Hilfe des *frames* E5 wird die diskursive Strategie eines ‚Neuen Realismus‘, eines Konglomerats aus Multikulturalismuskritik, Aufklärungsfundamentalismus und einer re-definierten *political correctness*, im Umgang mit dem Thema Islam konstatiert und kritisiert. Im Gegensatz zu den eben diskutierten *frames* der Familie A, die eine ‚neu-realistische‘ Argumentationsweise selbst transportieren, ist dieser Kritik-*frame* deutlich häufiger in niederländischen (29 Prozent) als in deutschen Texten (12 Prozent) präsent. Dieses Ergebnis verwundert nun keinesfalls: Es verweist darauf, dass niederländische feministische Islamdiskurse sich in Bezug auf den ‚Neuen Realismus‘ als kritische Gegenstimme des massenmedialen Diskurses etablierten, in dem ‚neu-realistische‘ Stimmen seit dem Beginn der 1990er Jahre einen bedeutenden Strang bilden. Zudem ist die Bezeichnung ‚Neuer Realismus‘ sowie die Definition dieser diskursiven Strategie das Verdienst der niederländischen Sozialphilosophin und Migrationsforscherin Baukje Prins, die ihre Erkenntnisse in feministischen und Massenmedien zur Diskussion stellte und dadurch sicherlich zu einer erhöhten Sensibilisierung der öffentlichen Wahrnehmung in Bezug auf ‚neu-realistische‘ Argumentationen beitrug (vgl. Prins 2000a; Prins 2000b; Prins 1997).

Der *frame* E7 wird ebenso wie der *frame* E5 in 29 Prozent aller niederländischen und nur in 12 Prozent aller deutschen Texte des Untersuchungskorpus aktualisiert. Mit Hilfe des *frames* E7 wird eine ‚doppelte Normalisierung‘ feministischer Debatten – die gleichzeitige Aufnahme scheinbar feministischer Argumentationen in politischen Mainstreamdiskursen, z.B. mit dem Ziel der Legitimation von Kriegen, und die zunehmende Integration ‚leitkultureller‘ Argumentationen im (liberalen) Mainstreamfeminismus – konstatiert und kritisiert. In Deutschland hat ein auf diese Weise ‚normalisier-

ter‘ Feminismus insbesondere mit der *Emma* und ihrer Chefredakteurin Alice Schwarzer eine einflussreiche und vielfach kritisierte Stimme. Dass dies jedoch im Zusammenhang mit dem Thema Islam in lediglich 12 Prozent aller untersuchten Texte deutscher Zeitschriften thematisiert wird, das ‚Abarbeiten‘ an der ‚Ikone‘ Alice Schwarzer also vergleichsweise wenig Raum einnimmt, erscheint erstaunlich. Vor allem aufgrund einer viel zitierten und vehement diskutierten Äußerung steht die Chefredakteurin der Zeitschrift *Opzij*, Cisca Dresselhuys, in den Niederlanden in ähnlicher Weise symbolisch für einen derart ‚normalisierten‘ Feminismus: Die – ihrer Ansicht nach bestehende – Unvereinbarkeit von Kopftuch und Feminismus betonend, verkündete sie am 8. März 2001, eine Sekretärin mit Kopftuch wäre für ihre *Opzij* zwar vorstellbar, nicht jedoch eine bedeckte Journalistin. Eine solche repräsentative Funktion könne nicht von einer Frau ausgeübt werden, die sich für das Tragen eines Kopftuches entschieden habe. Dies stelle ihre feministische Orientierung und damit ihre Fähigkeit, den feministischen Charakter von *Opzij* nach außen zu tragen, zu stark in Frage (vgl. Lutz 2002: 7). Dies wird zwar in einigen der hier untersuchten Artikel thematisiert, insgesamt jedoch sind Cisca Dresselhuys und die *Opzij* in Bezug auf das Thema Islam weniger stark einer feministischen Kritik in den Niederlanden ausgesetzt als dies für Alice Schwarzer und die *Emma* in Deutschland der Fall ist. Auch die Funktionalisierung von Frauenrechten für die Legitimation von Kriegen und die zum Teil unkritische Solidarität feministischer engagierter Frauen in den Niederlanden mit Ayaan Hirsi Ali sind Themen, anhand derer die ‚Normalisierung des Feminismus‘ kritisch betrachtet wird. Insgesamt verweist die größere Bedeutung des *frames* E7 in niederländischen Zeitschriften auf eine gegenüber deutschen Zeitschriften eher erhöhte Bereitschaft zu feministischer Selbstreflexion im Kontext des Themas Islam.

Im Bereich der *frame*-Familie C sind schließlich noch die Ergebnisse für die *frames* C2 und C5 erwähnenswert: Der *frame* C2 verweist darauf, dass nicht nur Frauen, sondern auch z.B. Männer, Homosexuelle etc. unter islamischem Fundamentalismus leiden. Er setzt damit einen Kontrapunkt zu Teilargumentationen des *frames* A5, der islamischen Fundamentalismus zumindest vorrangig, z.T. auch ausschließlich, als repressiv gegenüber Frauen wahrnimmt. Interessanterweise sind sowohl der *frame* A5 als auch der *frame* C2 in deutschen Zeitschriften deutlich stärker vertreten als in niederländischen. Eine nach einzelnen Zeitschriften differenzierende Analyse wird zeigen müssen, ob die beiden sich teilweise widersprechenden *frames* evtl. in unterschiedlichen Zeitschriften von Bedeutung sind, oder ob sie sich doch innerhalb einer Zeitschrift verbinden können.

Der *frame* C5 dagegen ist in niederländischen Zeitschriften stärker vertreten. Er wehrt sich gegen die Stilisierung Deutschlands und der Niederlande bzw. des Westens als ‚feministische Paradiese‘, die oftmals aus einer islamkritischen Positionierung erwächst, und fokussiert auf geschlechterbezogene Missstände auch in den jeweils ‚eigenen‘ Kontexten. An dieser Stelle erscheint es interessant, die geografischen Orte mit zu beachten, die jeweils im Zentrum derjenigen Artikel stehen, in denen dieser *frame* aktualisiert wird. Während sich die wenigen entsprechenden Artikel deutscher Zeitschriften vorrangig auf verschiedene muslimische Länder beziehen oder aber abstrakt, ohne geografischen Bezug, formuliert sind, fokussieren die entsprechenden Artikel niederländischer Zeitschriften durchgängig die Niederlande. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse lässt sich darin ein weiteres Element der starken (Selbst-)Reflexionsorientierung niederländischer Zeitschriften erkennen. Der Infragestellung und kritische Diskussion des ‚eigenen‘ Kontextes – feministischer Debatten und Positionierungen, gesellschaftlicher Strukturen in Bezug auf Geschlechterverhältnisse, die Integrationspolitik – wird in den hier untersuchten niederländischen Zeitschriften regelmäßig mehr Bedeutung beigemessen als dies in deutschen Zeitschriften der Fall ist. Ob sich dies auch nach der vergleichenden Betrachtung wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften als *länderspezifische* Charakteristik halten lässt, wird sich im folgenden Abschnitt zeigen.

#### 4.2.3 ... in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften im Vergleich

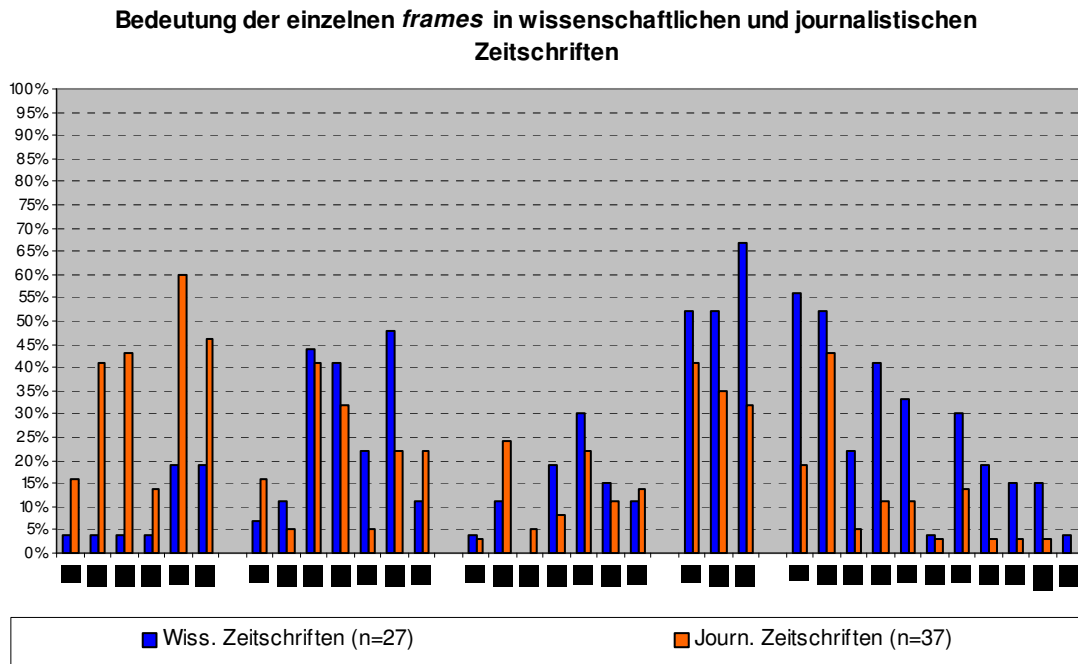


Abb. VII22: Bedeutung der einzelnen *frames* in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften

Der Vergleich der *frame*-Bedeutungen zwischen wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften beider Länder offenbart wiederum deutliche Differenzen zwischen beiden Zeitschriftengruppierungen: In wissenschaftlichen Zeitschriften sind die bereits genannten *frames* B3, B4 und B6, C5, D1-D3, E1, E2, E5 und E7 von größter Bedeutung. Dazu kommen in leicht schwächerem Maße die *frames* B5 – der einen gesellschaftsanalytischen Blick auf den Zusammenhang zwischen islamischem Fundamentalismus und der Struktur von Geschlechterverhältnissen wirft –, sowie innerhalb der *frame*-Familie E die *frames* E4 – eine Kritik an den Verkürzungen kulturalisierender Perspektiven – sowie E3, der die Wechselseitigkeit der Konstruktion von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ konstatiert. Bis auf die zuletzt genannten drei *frames* entspricht dies genau denjenigen *frames*, die auch für die niederländischen Zeitschriften als bestimmend erkannt wurden. Analog dazu ergibt sich für die journalistischen Zeitschriften: Deren argumentative Prioritätensetzung (A2, A3, A5, A6, B3, B4, D1-D3, E2 und in etwas schwächerem Maße B6, B7, C2, C5 und E1) entspricht sogar vollständig derjenigen deutscher Zeitschriften. Hier reproduziert sich ein Ergebnis der quantitativen Inhalts-

analyse, indem sich große Übereinstimmungen zwischen niederländischen und wissenschaftlichen sowie deutschen und journalistischen Zeitschriften feststellen lassen. Die Verteilung der Artikel des *frame*-analytisch untersuchten Korpus lässt jedoch vermuten, dass dies nicht ausschließlich einem ‚Emma- und Opzij-Überhang‘ im Artikelkorpus zuzuschreiben ist. Wie diese Ähnlichkeiten genau zu deuten sind, wird sich erst durch den Blick auf die *frame*-Aktualisierungen in einzelnen Zeitschriften weitergehend klären lassen (siehe Abschnitt 4.2.3).

Dieses Muster wird nur in Bezug auf wenige *frames* durchbrochen: So sind z.B. die *frames* B4, B5, C4 – der einen Kampf für Frauenrechte auch unter islamisch-fundamentalistischen Regimes für möglich und existent hält –, E3 und E9 – der für Frauen in muslimischen Ländern ein Dilemma zwischen feministischem und nationalem/religiösem Kampf konstatiert – in deutschen Zeitschriften von größerer Bedeutung als in niederländischen, zugleich jedoch überwiegen sie in wissenschaftlichen gegenüber journalistischen Zeitschriften. Diese *frames*, die eine gesellschaftspolitische und -kritische Sicht auf die Themenverbindung Islam und Geschlecht vereinen und MuslimInnen im Gegensatz z.B. zu *frame* A5 nicht viktimisieren, sind vergleichsweise stark in deutschen wissenschaftlichen Zeitschriften vertreten.

Auch wenn sich die Prioritätensetzungen von deutschen und journalistischen sowie niederländischen und wissenschaftlichen Zeitschriften überwiegend entsprechen, lässt sich durch einen Vergleich der Wertdifferenzen für einzelne *frames* zwischen den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen ersehen, ob es sich eher um länderspezifisch oder ‚genre‘-spezifisch aktualisierte *frames* handelt. Daraus folgt: Die stark differenzorientierten *frames* A1 bis A3 und A5 sind eher ‚journalistische‘ *frames*, A4 – der Vergleich zwischen Islamismus und Faschismus – und A6 – die Forderung nach dem Zusammenschluss aller aufgeklärten Kräfte zur Bekämpfung des Fundamentalismus – sind dagegen vorrangig ‚deutsche‘ *frames*. Die *frames* B5 und B6 – der auf die Auslegbarkeit und Interpretierbarkeit islamischer Quellen fokussiert –, sind dagegen genauso wie der *frame* D3 – der eine islamische Orientierung als Quelle einer individuellen oder kollektiven (politischen) Widerständigkeit begreift –, klar ‚wissenschaftliche‘ *frames*. Ebenso lassen sich auch die *frames* E1 – der die Konstruktion eines Feindbildes Islam kritisiert –, sowie E3, E4 und gar E5 – die Kritik am ‚Neuen Realismus‘ – als vorrangig ‚wissenschaftliche‘ *frames* erkennen. Die *frames* D1 und D2 dagegen, die die Vereinbarkeit von Islam und Feminismus bzw. Emanzipation betonen, sowie C7 – der die Stilisierung des Kopftuches als Symbol islamischer begründeter Frauenunterdrückung zu unterlau-

fen sucht – sind eher ‚niederländische‘ *frames*. Der *frame* E2 – der die Orientalisierung und Ausgrenzung muslimischer Frauen konstatiert und kritisiert – ist in auffälliger Weise der einzige *frame* der reflexionsorientierten Familie E, dem auch in journalistischen Zeitschriften große Bedeutung zukommt.

Ob sich dies durch einen Blick auf die Bedeutung der *frames* für die einzelnen Zeitschriften differenzieren lässt, wird im folgenden Analyseschritt geprüft. Die Betrachtung erfolgt dabei familienweise; hierbei wird jedoch nicht systematisch vorgegangen, sondern Ziel ist es, Auffälligkeiten herauszuarbeiten, die die bisherigen Ergebnisse widerlegen oder besonders deutlich stützen. Zudem sollen in diesem Zuge in gleicher Weise Auffälligkeiten in Bezug auf die einzelnen *frames* (Bezug zu anderen *frames*, zu Themenbereichen und im Zeitverlauf, hinsichtlich der verwendeten sprachlichen Mittel etc.) benannt werden, sofern sie der Vervollständigung des bisher gezeichneten Bildes dienen.

#### 4.2.4 ... in den einzelnen Zeitschriften

**Bedeutung der *frames* (Familie A) pro Zeitschrift**

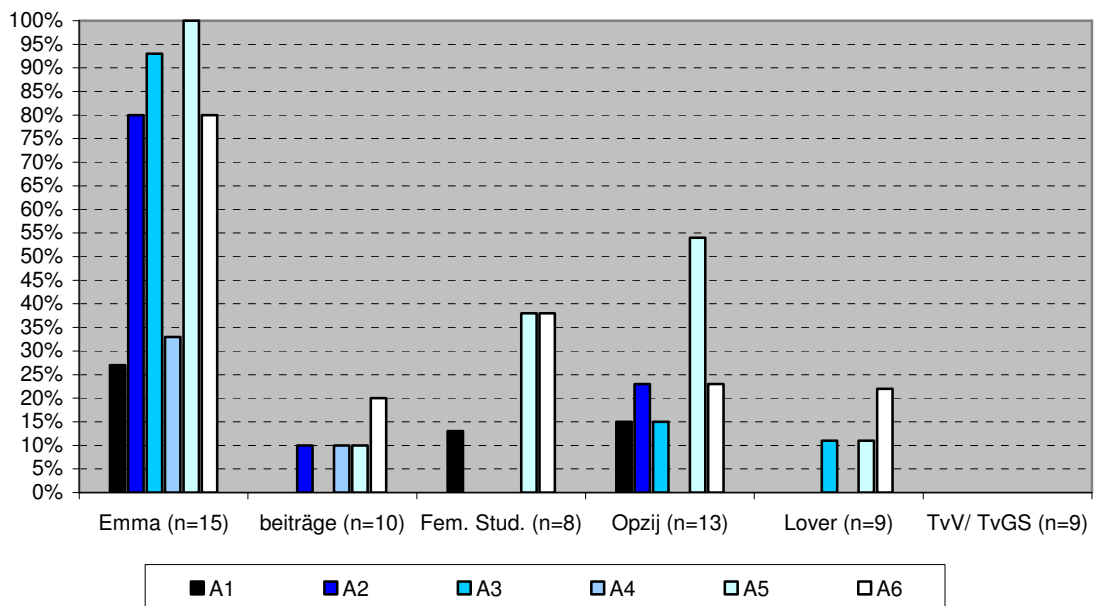


Abb. VII23: Bedeutung der *frames* (Familie A) pro Zeitschrift

Im vorherigen Abschnitt wurden die *frames* A1 bis A3 und A5 als ‚journalistische *frames*‘ bezeichnet: Anhand der oben stehenden Grafik wird jedoch deutlich, dass die



*Lover* daran kaum Anteil hat. Die genannten *frames* werden ganz überwiegend in den Zeitschriften *Emma* und *Opzij*, A5 – ‚Islam/Fundamentalismus = Frauenunterdrückung‘ – auch in 38 Prozent der Texte der *Feministische Studien* aktualisiert. Der Erscheinungszeitpunkt dieser Texte der *Feministische Studien* liegt jedoch durchgängig vor 1991. Sie befassen sich ausschließlich mit der Situation im Iran zu Zeiten der Islamischen Revolution und mit unmittelbar nachrevolutionären Zeit. Die *frames* A1 – der ‚den Islam‘ und ‚den Westen‘ als einander entgegengesetzte Einheiten konzipiert – und A3 – der ‚den Islam/den Fundamentalismus‘, als Bedrohung westlicher Errungenschaften‘ begreift und Kritik am Multikulturalismus transportiert – dagegen waren zu dieser frühen Zeit noch nicht Bestandteile feministischer Diskurse zum Thema Islam. Beide werden interessanterweise erst in den frühen 1990er Jahren relevant und sind von diesem Zeitpunkt an durchgängig präsent: Dies verweist darauf, dass die Etablierung eines Gegensatzes zwischen Islam und Westen in allen deutschen feministischen Zeitschriften erst ab dem Beginn der 1990er Jahre Bedeutung erlangen und eine negative Ausgestaltung der Islamwahrnehmung bestärken konnte. Sowohl für deutsche als auch für niederländische massenmediale Diskurse war ebenfalls ab dem Beginn der 1990er Jahre, d.h. im Anschluss an die Ereignisse und Debatten im Zuge der Fatwa gegen Salman Rushdie und den Zweiten Golfkrieg, ein Bedeutungsgewinn der differenzorientierten Wahrnehmung des Islam zu verzeichnen.

Die *frames* A1 und A3 sind ausschließlich in Texten der *Emma* textbestimmend. Die Teilargumentation ‚Niemand außer uns sieht die Gefahr‘ wird sogar überhaupt nur in der *Emma* aktualisiert: Nur diese begreift sich also als islamkritische feministische Avantgarde, als ‚Mahnerin‘, die – nach eigener Einschätzung unerhörterweise – weder in massenmedialen noch in sonstigen feministischen Diskursen Gehör und Anerkennung für ihr Engagement findet. Sie konstituiert sich insofern als Opfer repressiver, männlich dominierter medien- und politisch-diskursiver Strukturen. Ist es ihr evtl. ein Anliegen, weiterhin – trotz des medialen Erfolges der *Emma* und der tendenziell privilegierteren Position Weißer, mitteleuropäischer Frauen gegenüber dem Großteil muslimischer Frauen weltweit – auf die eigene (weibliche) Opferposition zu verweisen und darüber wiederum Differenzen zwischen Frauen zu negieren? Im Rahmen des spezifischen (Hauptwiderspruchs-)Feminismus, den die *Emma* vertritt, wäre dies konsequent.

Wird in der *Opzij* die ‚Bedrohung westlicher Errungenschaften durch den Islam/den Fundamentalismus‘ (A3) thematisiert, handelt es sich zudem interessanterweise ausschließlich um Texte von oder über Ayaan Hirsi Ali: Über ihre Person und die Schilde-

rungen ihrer Erfahrungen werden also in der *Opzij* Argumentationsmuster eingeführt, die dieser Zeitschrift in sonstigen Texten eher fremd sind. Dies verweist einmal mehr auf die Bedeutung, die Hirsi Ali als ‚Erfahrungsexpertin‘ für Teile feministischer Diskurse zum Thema Islam zukommt. Zur Erinnerung: Islamkritikerinnen wie Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek wurde im Rahmen massenmedialer Islamdiskurse sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden die Unterstützung hauptsächlich konservativer Medien zuteil: Mit ihrer Unterstützung für diese Islamkritikerinnen befinden sich *Emma* und *Opzij* daher in interessanter Gesellschaft.

Die Themenverbindung ‚Islam und Frauentrückung‘ (A5) wird in der *Emma* zu einem bedeutenden Teil am Beispiel ‚des Kopftuches‘ verhandelt: Die Wahrnehmung des Kopftuches als Symbol der Repressionen gegen Musliminnen stellt die dominante Sichtweise der *Emma* – genauso wie von deutschen Massenmedien – auf ‚das Kopftuch‘ dar; davon abweichende und diese Sichtweise konterkarierende *frames* (C6, C7, D2, E2 etc.) finden sich nur sehr sporadisch. Als einzigem der genannten *frames* der Familie A kam dem *frame* A5 zudem bereits gegen Ende der 1970er Jahre Bedeutung in verschiedenen feministischen Zeitschriften, insbesondere jedoch in der *Emma*, zu. Bereits zu diesem Zeitpunkt konstituierte sich die ‚Bedrohlichkeit des Islam‘ also über die Zuschreibung des Merkmals ‚Repressivität in Bezug auf Frauen‘. Dies verweist darauf, dass das Vorgehen des neuen islamischen Regimes im Iran und dessen mediale Bearbeitung die Wahrnehmung des Islam als – insbesondere für Frauen und Frauenrechte – bedrohlich zu dieser Zeit stark beeinflusste. Für die Zeitschrift *Emma* lassen sich die Ereignisse im Iran, von denen sich die Chefredakteurin Alice Schwarzer als Mitglied eines feministischen Unterstützungskomitees im Frühjahr 1979 selbst vor Ort ein Bild machte, als Initialzündung ihres von diesem Zeitpunkt an ungebrochenen islam- und fundamentalismuskritischen Engagements begreifen. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass der diesbezügliche Bericht Alice Schwarzers nicht nur 1979, sondern wortgleich auch 1997 und im Anschluss an die Anschläge des 11. September 2001 in der *Emma* abgedruckt wurde.

Im Rahmen der Argumentationen, die im *frame* A5 zusammengefasst sind, findet sich auch eine Besonderheit der *Feministische Studien*: In frühen Artikeln – insbesondere jenen der späten 1970er und frühen 1980er Jahre, die ‚den Islam‘ im Iran verorten – finden sich psychologisch orientierte Argumentationen, die eine psychologisierende Sicht auf fundamentalistische Regimes offenbaren und in der Form in keiner anderen Zeit-

schrift vertreten sind<sup>704</sup> (,Islam/Fundamentalismus beruht auf der Kontrolle der widerständigen weiblichen Sexualität‘; ,Islam/Fundamentalismus schädigt Frauen psychisch-moralisch und physisch‘). Darin spiegelt sich zugleich eine ,frühfeministische‘ Sicht auf weibliche Sexualität als das per se Unkontrollierbare, Widerständige, Anarchische und damit auch Bedrohliche, das individuelle und kollektive patriarchale (Ordnungs-)Strukturen zu unterlaufen droht.

Die *frames* A4 und A6 wurden im vorherigen Abschnitt als vorrangig ,deutsche‘ *frames* analysiert. Auch hierzu muss mit Blick auf die oben stehende Grafik einschränkend angemerkt werden, dass sich insbesondere eine Gleichsetzung zwischen Islamismus und Faschismus ausschließlich in der *Emma* findet. Ein Rückbezug auf die im Abschnitt II 3.2 herausgearbeiteten historisch engen Verbindungen zwischen nationalsozialistischen und islamistischen politischen EntscheidungsträgerInnen findet sich jedoch auch in dieser Zeitschrift nicht. Wird der *frame* A4 in *beiträge* aktualisiert, geschieht dies im Rahmen einer ,vorsichtig-analysierenden‘ Herangehensweise und dient – anders als in der *Emma* – nicht der diskursstrategischen Erhöhung des Bedrohungspotenzials, das ,dem Islam‘ zugeschrieben wird.

Auch der *frame* A6 – der an die Solidarität aller ,Aufgeklärten‘ zur Bekämpfung des islamischen Fundamentalismus appelliert – muss einschränkend nicht als ,deutscher‘, sondern vorrangig als ,*Emma-frame*‘ bezeichnet werden: Auffällig häufig wird auch dieser *frame* in Texten von oder über so genannte ,Erfahrungsexpertinnen‘ aktualisiert, die als ,aufgeklärte‘ oder Ex-Musliminnen präsentiert werden und dadurch als ,Zeuginnen‘ der Repressionen gegen Frauen in muslimischen Ländern oder Gemeinschaften einerseits sowie als wichtige Bündnispartnerinnen im Kampf gegen den Islamismus andererseits erscheinen. Auch dieser *frame* wird erst zu Beginn der 1990er Jahre in der *Emma* relevant: Dies erstaunt allerdings nicht, bedingt er doch eine Differenzierung zwischen ,aufgeklärten‘ und ,unaufgeklärten‘ MuslimInnen, die sich in feministischen Zeitschriften erst im Zuge eines zu Beginn der 1980er Jahre überhaupt einsetzenden Auseinandersetzungsprozesses mit MuslimInnen und islamistischen Bestrebungen entwickelte. Dass der *frame* A6 in der *Emma* hauptsächlich im Verlauf der 2000er Jahre aktualisiert wird, verweist wiederum auf deren enge Anbindung an massenmediale Islamdiskurse: Insbesondere im Anschluss an die Anschläge des 11. September 2001 und im Rahmen der Debatten um die ,innere Sicherheit‘ wurde – nach einer ersten Phase

---

<sup>704</sup> Diese Argumentation wird zwar auch in der *Emma* aktualisiert, ist in den entsprechenden Texten jedoch nicht textbestimmend.

des ‚Generalverdachts‘ gegenüber MuslimInnen in Deutschland – die rhetorische Differenzierung zwischen ‚aufgeklärten‘ und ‚unaufgeklärten‘ MuslimInnen zur Maßgabe einer Politik, die sich auf der Basis eines ‚leitkulturellen‘ Selbstverständnisses zwischen Anerkennung („integrierter“/ ‚westlich orientierter‘) und der Ausgrenzung und Stigmatisierung ‚anderer‘ MuslimInnen bewegt.

Bedeutung der *frames* (Familie B) pro Zeitschrift

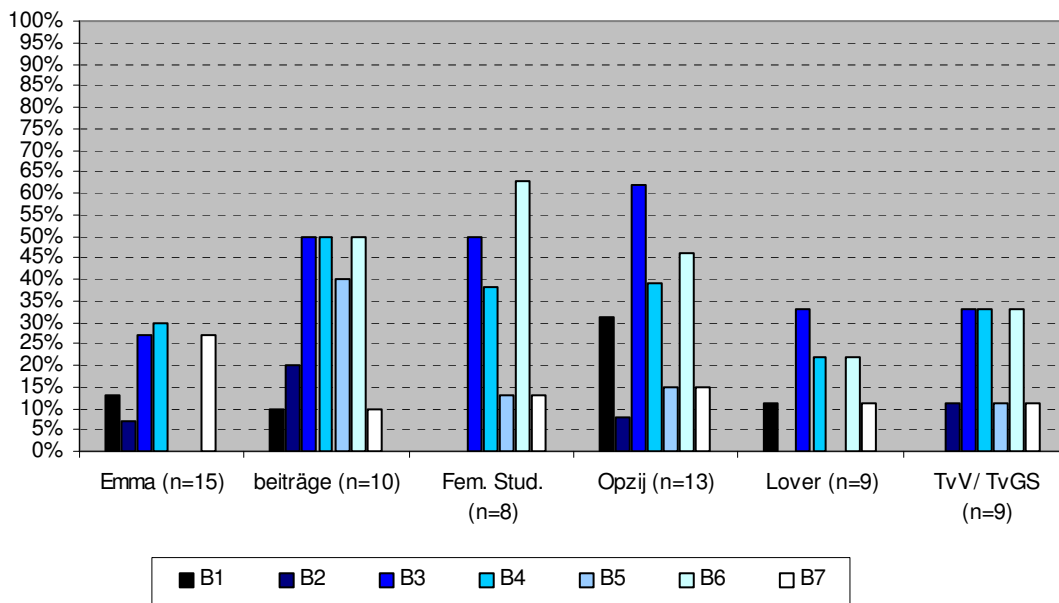


Abb. VII24: Bedeutung der *frames* der Familie B pro Zeitschrift

Die *frames* B3-B6 – die nicht ‚den Islam an sich‘, sondern seine patriarchal-traditionell geprägte Auslegung oder politische Instrumentalisierung als ursächlich frauenunterdrückend wahrnehmen bzw. insgesamt auf seine vielfältige Auslegbarkeit verweisen – wurden im vorhergehenden Abschnitt überwiegend als ‚wissenschaftliche‘ *frames* gekennzeichnet. Dies bestätigt sich durch die obenstehende Grafik vor allem für die deutsche wissenschaftlichen Zeitschriften. Allerdings hat auch die journalistische Zeitschrift *Opzij* bedeutenden Anteil an ihrer Aktualisierung (z.B. *frame* B3: 62 Prozent aller untersuchten Texte dieser Zeitschrift). Insbesondere die *frames* B3-B5 werden zu einem großen Anteil bereits ab dem Beginn der 1990er Jahre im thematischen Zusammenhang mit dem Erstarken islamistischer Bestrebungen in Algerien und anderen Teilen der muslimischen Welt aktualisiert.

Der *frame* B5 – der den Zusammenhang zwischen Islamismus und der Struktur von Geschlechterverhältnissen in muslimischen Ländern analysiert, offenbart sich nach dieser

Grafik – wie auch die *frames* B3 und B4 – als ‚Spezialität‘ der *beiträge* (40 Prozent). Die drei genannten *frames* entsprechen der Grundausrichtung dieser Zeitschrift, die aus einem Zusammenschluss gesellschaftskritischer feministischer Sozialwissenschaftlerinnen gegründet wurde. Ganz im Gegensatz dazu enthält sich die *Emma* der *frames* B5 und B6 (Verweis auf die vielfältige Auslegbarkeit islamischer Quellen) vollständig: Sie sind mit deren journalistisch-konfliktorientierter und vor allem universalistischer Ausrichtung und ihrem ‚Wahrheitsanspruch‘ kaum zu vereinbaren.

Interessant ist abschließend ein Blick auf die Verteilung für den *frame* B7, der die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen MuslimInnen und IslamistInnen betont und ebenfalls erst in den 2000er Jahren relevant wird. Als einziger *frame* der Familie B wird er von der *Emma* stärker als von anderen Zeitschriften vertreten. Bis auf eine Ausnahme tritt er zudem in der *Emma* im Verbund mit dem bereits genannten *frame* A6 auf, während die Texte anderer Zeitschriften, innerhalb derer dieser *frame* aktualisiert wird, vorrangig auf *frames* der universalismuskritischen Familie D fokussieren. Was sich bereits in Bezug auf den *frame* A6 andeutete, bestätigt sich an dieser Stelle: Stärker als andere Zeitschriften betont die *Emma* die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen ‚nahen‘ und ‚fernen‘ MuslimInnen, zwischen denjenigen, die das Feminismus-, Emanzipations- und Gesellschaftskonzept der *Emma* teilen und denjenigen, die abweichende Positionierungen propagieren.

Bedeutung der *frames* (Familie C) pro Zeitschrift

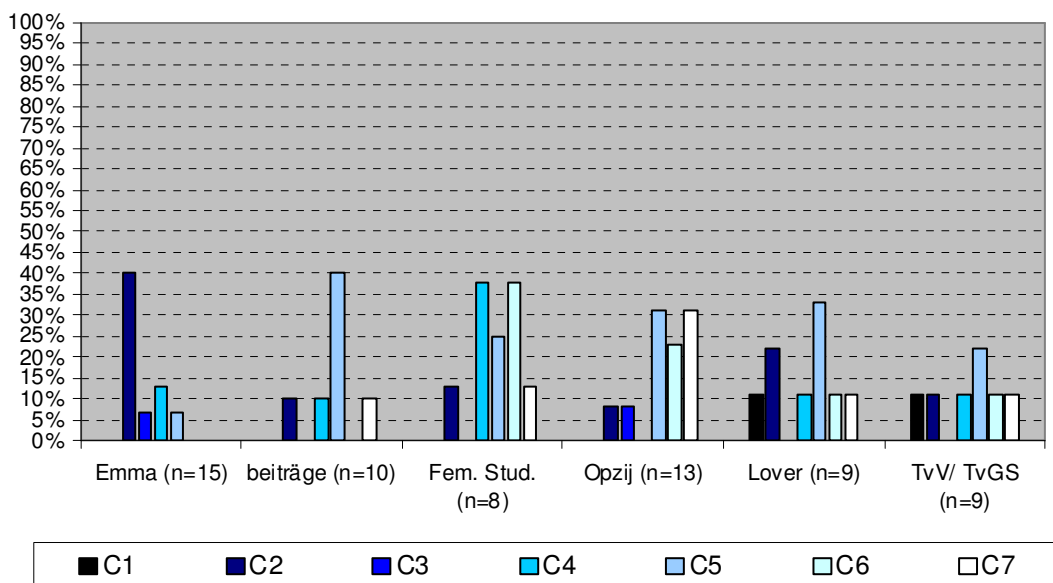


Abb. VII25: Bedeutung der *frames* (Familie C) pro Zeitschrift

Im Überblick über die Bedeutung der *frame*-Familien für die verschiedenen Zeitschriftengruppierungen (siehe Abschnitt 4.1.1) erwies sich die *frame*-Familie C (Relativierungen) als diejenige, deren Werte im Länder- und ‚Genre‘-Vergleich am wenigsten voneinander abweichen. Zudem werden die *frames* dieser Familie in vergleichsweise wenigen Texten insgesamt aktualisiert. Letzteres wird in der oben stehenden Grafik leicht ersichtlich: In keiner Zeitschrift wird ein *frame* der Familie C in mehr als 40 Prozent der Texte aufgegriffen, lediglich einzelne *frames* sind für die Zeitschriften von mittlerer Bedeutung.

Im Rahmen der vorhergehenden Abschnitte wurden die *frames* C2 – der betont, nicht nur Frauen litten unter islamischem Fundamentalismus – und C5 – der sich gegen eine ‚Auslagerung‘ der feministischen Kritik aus der ‚eigenen‘ in muslimische Gesellschaften verwehrt – als vorrangig bedeutungsvoll für deutsche und journalistische Zeitschriften bezeichnet. Wie diese Grafik zeigt, trifft dies für den *frame* C2 lediglich ‚im engsten Sinne‘ zu, da er ganz überwiegend in der *Emma* aktualisiert wird. Dies verwundert, da diese Zeitschrift stärker als alle anderen Zeitschriften immer wieder auf die Repressivität des Islam bzw. des islamischen Fundamentalismus gegenüber Frauen verweist. Da aber in keinem der betreffenden Texte der *frame* C2, sondern meist der *frame* A5 die textbestimmende Rolle einnimmt, scheint durch die Aktualisierung des Erstgenannten die Grundaussage der Texte, der Islam sei repressiv gegenüber Frauen, lediglich ergänzt zu werden.

Für den *frame* C5 dagegen erscheint die Bezeichnung als ‚deutscher‘ und ‚journalistischer‘ *frame* eher im ‚weitesten Sinne‘ angemessen: Ihm kommt sowohl in deutschen (allerdings wissenschaftlichen) als auch in journalistischen (allerdings niederländischen) Zeitschriften Bedeutung zu; in der einzigen deutschen *und* journalistischen Zeitschrift (*Emma*) ist dieser *frame* lediglich eine wenig bedeutungsvolle Randerscheinung. Dies erstaunt, da es darauf verweist, dass die *Emma* im Kontext des Themas Islam kaum Kritik an Geschlechterverhältnissen im ‚eigenen‘ (deutschen) Kontext formuliert; über die Kritik am Islam/am Islamismus und an repressiven Geschlechterverhältnissen in muslimischen Ländern scheint die Kritik am ‚eigenen‘ Kontext in der *Emma* in den Hintergrund zu treten; Sexismus und die Kritik an demselben wird – bewusst oder unbewusst – aus der ‚eigenen‘ Gesellschaft ausgelagert. Auch in diesem Punkt erinnert die Argumentation der *Emma* stark an massenmediale Islamdiskurse: Seit Beginn der 2000er Jahre, insbesondere jedoch im Kontext des Afghanistan-Krieges 2001 oder in Debatten um familiäre Gewalt, rankte und rankt sich die massenmediale Kritik am Islam zentral

um die Themen Geschlechterverhältnisse und Frauenrechte – die ‚eigene‘ deutsche Gesellschaft wurde und wird jedoch von den ProtagonistInnen dieser Argumentationen keinesfalls in gleicher Weise einer (geschlechter-)kritischen Betrachtung unterzogen.

Der *frame* C4 – der auf die Möglichkeit eines Kampfes für Frauenrechte auch unter fundamentalistischen Regimes verweist – zeigte sich in den vorhergehenden Abschnitten zunächst als bedeutungsvoll in deutschen, wissenschaftlichen Zeitschriften. Dies trifft jedoch lediglich für die eine dieser beiden Zeitschriften zu. Die *beiträge zur feministischen theorie und praxis* aktualisieren diesen *frame* nur sehr selten. Die Tatsache, dass er auch für die Zeitschriften *Emma* und *Opzij* völlig ohne Bedeutung ist, könnte für einen umgekehrten Zusammenhang mit dem *frame* A5 sprechen: Fokussiert eine Zeitschrift stark auf die Repressivität des Islam/des Islamismus gegenüber Frauen, könnte dies eine generell viktimisierende Haltung gegenüber muslimischen Frauen widerspiegeln und daher den Blick für emanzipatorische Bestrebungen auch unter fundamentalistischen Regimes verschließen. Für die Zeitschriften *Emma* und *Opzij* erscheint dies zutreffend – am Beispiel der *Feministische Studien*, die beiden *frames* A5 und C4 vergleichsweise große Bedeutung beimessen, scheitert diese Annahme jedoch.

Der *frame* C7, der einen interessanten Gegenpunkt zur Wahrnehmung des ‚Kopftuches‘ als Symbol der Unterdrückung von Musliminnen setzt und es als ‚nicht typisches islamisches Phänomen‘ bezeichnet, erschien in den vorherigen Abschnitten als ‚niederländischer‘ *frame*: Ihm kommt jedoch lediglich in der *Opzij* größere Bedeutung zu. Er bildet dort einen Bestandteil des interessanten Umgangs dieser Zeitschrift mit dem Thema ‚Kopftuch‘. Dieses wäre eine eigene Betrachtung wert, denn im Kontext dieses Themas – das von *Opzij* in sehr viel stärkerem Maße behandelt wird als von den anderen niederländischen Zeitschriften – kommen in den Artikeln dieser Zeitschrift auffällig viele Musliminnen ‚selbst‘ (in oft unkommentierten Interviews) zu Wort und vertreten sehr kontroverse Meinungen (vgl. Feiter 2001; van Dalen 2000). Dies führt zu einer zumindest auf den ersten Blick vergleichsweise offen und differenziert erscheinenden Thematisierung des Kopftuches, die von der überdeutlich ablehnenden Haltung des Kopftuchs als Symbol der Unterdrückung von Frauen, wie sie z.B. in der *Emma* aber auch in massenmedialen Islamdiskurse verbreitet ist, sehr weit entfernt ist. Dies zeigt sich beispielsweise auch darin, dass der *frame* C6, der auf die Bedeutungsvielfalt des Kopftuches verweist, in 23 Prozent aller untersuchten *Opzij*-Texte aktualisiert wird. Dieser Anteil liegt lediglich in *Feministische Studien* noch deutlich höher (38 Prozent). Interessant ist, dass der *frame* C6 vorrangig in den 2000er Jahren aktualisiert wird: Zu früheren

Zeitpunkten scheint eine derart differenzierte und ‚offene‘ Sicht auf ‚das Kopftuch‘ noch in keiner der untersuchten Zeitschriften von Belang gewesen zu sein.

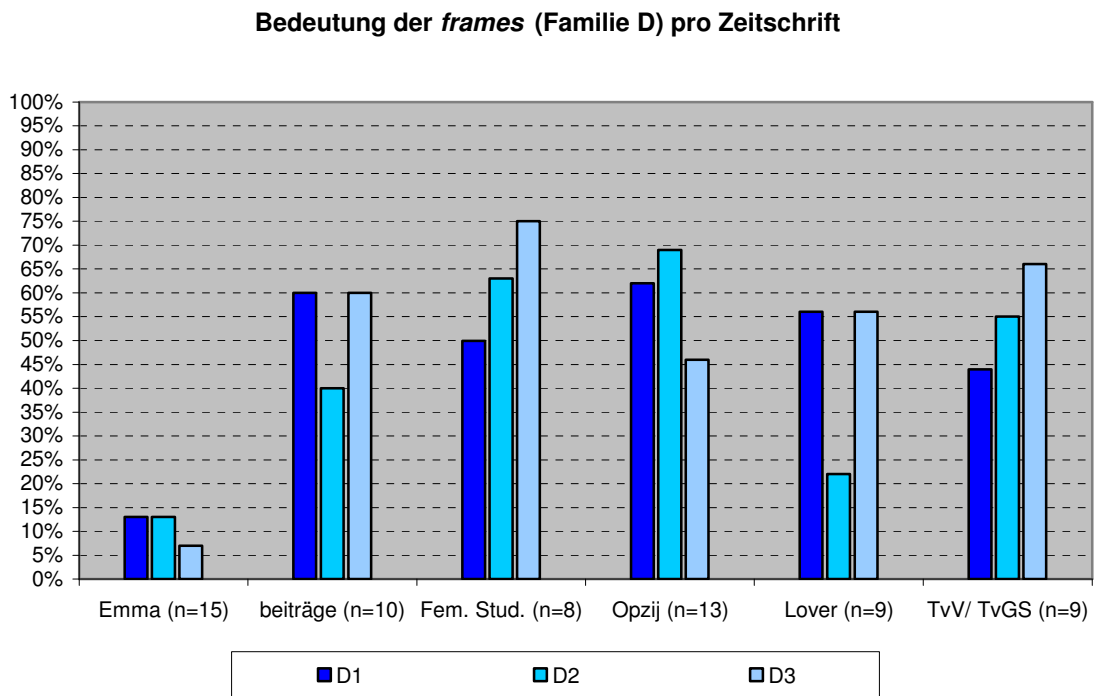


Abb. VII26: Bedeutung der *frames* (Familie D) pro Zeitschrift

Diese Grafik bestätigt, was in den vorherigen Abschnitten schon mehrfach anklang: Die *frames* der universalismus- und eurozentrismuskritischen *frame*-Familie D sind nur in der *Emma* von auffällig untergeordneter Bedeutung. Dies verweist einmal mehr auf die Sonderrolle, die diese Zeitschrift innerhalb von feministischen Diskursen zum Thema Islam einnimmt, bzw. auf ihre Nähe zu massenmedialen Islamdiskursen, in denen *frames* wie diejenigen der Familie D wenig präsent sind. Bis auf wenige Ausnahmen werden die *frames* D1-D3 in allen anderen Zeitschriften in annähernd oder gar über 50 Prozent aller untersuchten Texte aktualisiert.

Die länder- und ‚genre‘-vergleichende Betrachtung der einzelnen *frames* ergab, dass alle *frames* der Familie D vor allem in niederländischen und in wissenschaftlichen Zeitschriften von großer Bedeutung sind. Mit Blick auf die oben stehende Grafik lässt sich dies nun noch weiter differenzieren: Der *frame* D1 – der explizit auf eine Vereinbarkeit von Feminismus und Islam verweist und die Entwicklung ‚eigener‘ Emanzipationswege durch muslimische Frauen befürwortet – spielt insbesondere in den Zeitschriften *Opzij* (62 Prozent), *beiträge* (60 Prozent) und *Lover* (56 Prozent) eine sehr wichtige Rolle, die



Werte für *Feministische Studien* (50 Prozent) und die *TvV/TvGS* (44 Prozent) liegen nur leicht darunter.

Für den *frame* D2, – der auf die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten für Musliminnen aufgrund einer Orientierung am Islam fokussiert – zeigen sich ebenfalls interessante Differenzen: Für die Zeitschriften *Opzij* (69 Prozent), *Feministische Studien* (63 Prozent) und auch die *TvV/TvGS* (55 Prozent) ist dieses Deutungsmuster von großer Relevanz, für die *beiträge* (40 Prozent) und insbesondere für die *Lover* dagegen (22 Prozent) ist es im Vergleich zu den verbleibenden *frames* der Familie D von (deutlich) geringerer Bedeutung. Weder die bisherigen Ergebnisse der Analyse noch die grundlegenden konzeptionellen Orientierungen dieser Zeitschriften bieten jedoch eine schlüssige Erklärung dafür.

Interessant ist der Blick auf die Haltung, die die verschiedenen Zeitschriften gegenüber Konvertitinnen einnehmen, die durch die Teilargumentation ‚Die Konversion zum Islam ist eine gewinnbringende, (selbst-)bewusst und eigenständig getroffene Entscheidung‘ im Rahmen des *frames* D2 erhoben wird. Zum einen nimmt die Auseinandersetzung mit den Positionierungen und Orientierungen von Konvertitinnen in den niederländischen Zeitschriften insgesamt einen deutlich breiteren Raum ein als in deutschen. Zum anderen wird sie, wie auch die Auseinandersetzung mit bedeckten Frauen insgesamt, insbesondere in den Zeitschriften *Opzij* und *TvV/TvGS*, vergleichsweise differenziert, offen und aus einer Haltung heraus geführt, die – so scheint es – sich der Untiefen eines feministischen Paternalismus deutlich bewusst ist und das Ziel verfolgt, die stereotypen Vorurteile, mit denen sich Konvertitinnen konfrontiert sehen, zu unterlaufen. Konvertitinnen gelten dabei sogar z.T. als Verfechterinnen eines neuen Multikulturalismus, einer neuen multikulturellen Vision des Islam (vgl. z.B. van Nieuwkerk 2003). In deutschen Zeitschriften dagegen werden Konvertitinnen vergleichsweise seltener und zudem von der *Emma* mit deutlicher Abgrenzung und Abwertung – als ‚Verwirrte‘, ‚radikal Missionierende‘ – thematisiert. Aus den entsprechenden Artikeln der *Emma* spricht vielfach ein Unverständnis dafür, dass sich Frauen freiwillig für einen ‚derart repressiven Glauben‘ begeistern und entscheiden können.<sup>705</sup> Um jedoch das Bild der Frau als ‚Opfer per se‘ zu retten, das für die Feminismus-Konzeption der *Emma* konstitutiv ist, gelten Konvertitinnen nicht selten als Verführte oder aber als Verräterinnen der fe-

---

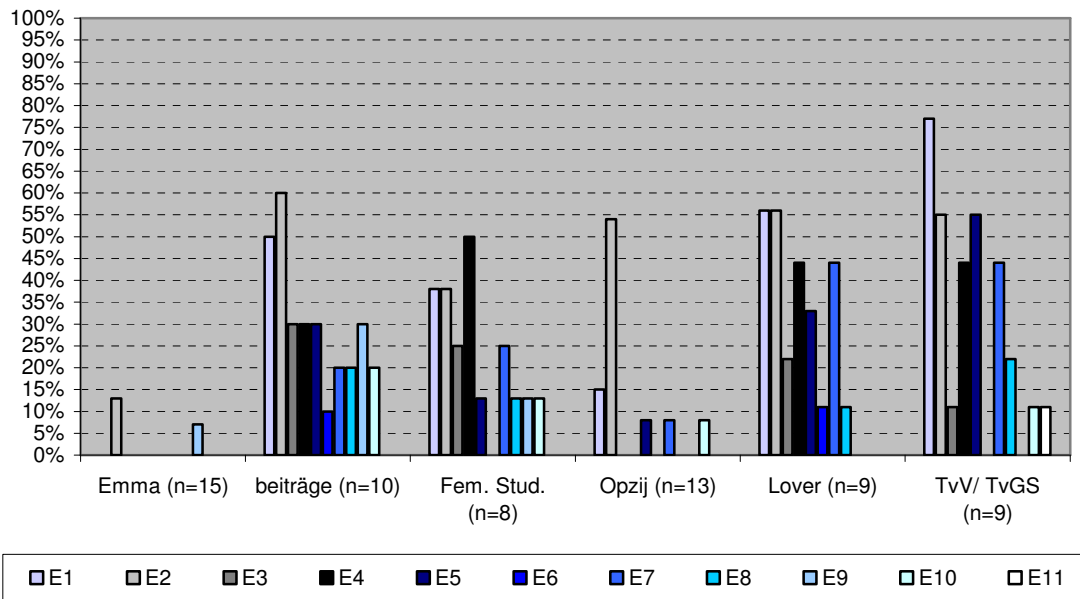
<sup>705</sup> Genau diesem Unverständnis auf den Grund zu gehen und die Motivationen von Konvertitinnen aufzuspüren, ist das Anliegen verschiedener Artikel in niederländischen Zeitschriften (vgl. van Nieuwkerk 2003; Pruijm 2001; Koudijs/Manshot 1987).

ministischen Kampfes, der gemäß des *Emma*-Feminismus alle Frauen qua Geschlechtszugehörigkeit verbindet (vgl. z.B. Ott 1993).

Der *frame* D3, der eine Orientierung am Islam als kollektiv oder individuell identitätsstiftende Ressource und Basis verschiedener Widerständigkeiten auffasst, wurde in den vorherigen Abschnitten als vorrangig ‚wissenschaftlicher‘ *frame* bezeichnet: Tatsächlich spielt dieser *frame* in der *Emma* eine sehr geringe Rolle und ist auch in der *Opzij* von leicht geringerer Bedeutung (46 Prozent) als die bisher genannten *frames* D1 und D2 – er wird jedoch in 53 Prozent der untersuchten Texte *Lovers* aktualisiert. Für die Zeitschriften *Feministische Studien* (75 Prozent) und *TvV/TvGS* (66 Prozent) ist dieser *frame* sogar von größter Relevanz unter den *frames* des Familie D.

Für alle Aktualisierungen der *frames* der Familie D lässt sich schließlich eine interessante Übereinstimmung in niederländischen Zeitschriften konstatieren: Etwa ab der Mitte der 1990er Jahre verorten die entsprechenden Texte das Thema Islam fast ausnahmslos in den Niederlanden. Auch das Interesse niederländischer feministischer Zeitschriften an der ‚niederländischen‘ bzw. in den Niederlanden lebenden Muslimin, an ihren Positionierungen und Lebensumständen, ist, wie am Beispiel der *frames* D1-D3 deutlich wird, deutlich größer als das Interesse deutscher Zeitschriften an der ‚deutschen‘ bzw. in Deutschland lebenden Muslimin.

Die Frage des Anschlusses feministischer an massenmediale Islamdiskurse ist für die *frames* der Familie D kaum positiv zu beantworten, da jegliche Aktualisierung eines solchen *frames* bereits eine Bewegung über massenmediale Diskurse hinaus bzw. jenseits von diesen impliziert: Indem alle feministischen Zeitschriften außer der *Emma* den *frames* dieser Familie eine hohe Relevanz beimessen und dadurch ‚eigenen‘ individuellen und kollektiven identitären Selbstbestimmungen von MuslimInnen und ‚ihren‘ Definitionen des Islam Aufmerksamkeit und Anerkennung entgegen bringen, grenzen sie sich von eurozentristischen und feindbildartigen, in massenmedialen Islamdiskursen stark präsenten Islambildern ab.

Bedeutung der *frames* (Familie E) pro ZeitschriftAbb. VII27: Bedeutung der *frames* (Familie E) pro Zeitschrift

Die Grafik zeigt deutlich, dass die reflexionsorientierten *frames* der *frame*-Familie E vorrangig in wissenschaftlichen Zeitschriften von großer Relevanz sind. Diese *frames* werden auch in einem überraschend hohen Anteil der untersuchten Texte der *Lover* aktualisiert. Wie bereits die *frames* D1-D3 sind auch die *frames* der Familie E in der *Emma* nur von untergeordneter Bedeutung.

Für die journalistische *Opzij* lässt sich im reflexionsorientierten Bereich ein erstaunlich selektives Engagement erkennen: In 54 Prozent aller untersuchten Texte ist der *frame* E2 von Belang, der die Stereotypisierung, Orientalisierung und Ausgrenzung muslimischer Frauen konstatiert. Allen anderen *frames* dieser Familie wird jedoch entweder wenig oder gar keine Bedeutung beigemessen. In abgeschwächtem Maß lässt sich dieses Muster auch für die *Emma* erkennen: Ausschließlich der *frame* E2 wird in einem relevanten Anteil der untersuchten Texte aktualisiert. Werden Diskurse von Seiten journalistischer Zeitschriften wie *Emma* und *Opzij* reflektiert, so ließe sich pointiert formulieren, geht es dabei um (muslimische) Frauen. Die ‚eigene‘ feministische Orientierung, die beispielsweise durch die *frames* E3 – den Verweis auf die Wechselseitigkeit von Konstruktionen von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ oder E7 – die Kritik an der zweifachen Normalisierung des Feminismus – in Frage gestellt werden könnte, wird im Rahmen des Umgangs mit dem Thema Islam in den genannten Zeitschriften schlicht der Reflexion

vorenthalten. Für die *Emma* erscheint dies als logische Folgerung aus den bisherigen Ergebnissen; für *Opzij* verwundert dies jedoch und gestaltet die Einschätzung dieser Zeitschrift komplex: Sie ist nicht – wie die *Emma* – als ausschließlich populistisch, konfliktorientiert, universalistisch und eurozentristisch einzuordnen, da sie den *frames* der Familie D vergleichsweise große Bedeutung zuweist, scheint aber gleichzeitig deutlich weniger reflexions- und stärker differenzorientiert als wissenschaftliche Zeitschriften (siehe *frame*-Familien A und E).

Die *frames* E1 sowie E3-E5 erschienen in den vorherigen Abschnitten als überwiegend ‚wissenschaftliche‘ *frames*: Die oben dargestellte Verteilung bestätigt dies, zusätzlich werden jedoch in vielen Texten der als journalistisch eingeordneten *Lover* reflexionsorientierte *frames* aktualisiert. Auffällig ist die sehr große Bedeutung, die der Kritik an der Konstruktion eines ‚Feindbildes Islam‘ sowie an ‚neu-realistischen‘ Argumentationen in der *TvV/TvGS* zukommt (*frames* E1: 77 Prozent, E5: 55 Prozent). Sie verweist auf das allgemeinpolitische Engagement der Zeitschrift, die ‚nicht nur‘ in engstem Sinne an Geschlechterverhältnissen interessiert ist. In allen Zeitschriften ist der ‚feindbildkritische‘ *frame* E1 erst ab dem Beginn der 1990er Jahre von Belang. Dies verweist darauf, dass nicht nur die Etablierung eines ‚Feindbildes Islam‘ selbst, sondern auch die kritische Auseinandersetzung damit in feministischen Diskursen erst zu Beginn der 1990er Jahre, d.h. mit dem Ende des so genannten Kalten Krieges und im Zuge des Zweiten Golfkrieges einsetzen.

Ebenfalls auffällig ist zudem die hohe Relevanz der Kritik an Kulturalisierungen (E4: *Feministische Studien* 50 Prozent; *Lover* und *TvV/TvGS* jeweils 44 Prozent) sowie der Kritik an der zweifachen Normalisierung des Feminismus (E7: *Lover* und *TvV/TvGS* jeweils 44 Prozent). Wie auch der *frame* E5, die Kritik am ‚Neuen Realismus‘, verweisen diese beiden *frames* auf vergleichsweise neue Entwicklungen allgemeinpolitischer und kritisch-feministischer Debatten: Entsprechend werden sie in allen Zeitschriften auch vorrangig in den 2000er Jahren aktualisiert. Sowohl wissenschaftliche Zeitschriften beider Länder als auch *Lover* zeigen sich in diesen Punkten als kritische BegleiterInnen massenmedialer Islamdiskurse: Für diese ist in beiden Ländern v.a. in den 2000er Jahren die zunehmende Instrumentalisierung (scheinbar) feministischer Argumentationen mit dem Ziel der Legitimierung von Kriegen, eine Zunahme kulturalisierender (auf den Marker ‚kulturelle Differenz‘ bezogener) Argumentationen insbesondere im Kontext von als ‚Ehrenmorde‘ bezeichneten Gewaltphänomenen sowie – im Zuge der Debatten um ‚das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘ – eine zunehmende Präsenz

‚neu-realistischer‘ Argumentationen im Sinne einer vehementen Kritik am Multikulturalismus zu verzeichnen. Dass eine solche ‚kritische Begleitung‘ diesbezüglich weder von *Emma* noch von *Opzij* geleistet wird, verweist auf die Bedeutung, die wissenschaftlichen Zeitschriften genauso wie der Zeitschrift *Lover* für die mediale Präsenz einer Vielfalt feministischer Positionierungen zukommt.

Interessant ist an dieser Stelle schließlich ein Blick auf die Verknüpfungen verschiedener *frames*: So z.B. wird der *frame* E1 ganz überwiegend in Verbindungen mit dem *frame* E2 aktualisiert. Geht es also in feministischen Zeitschriften um die Kritik am ‚Feindbild Islam‘, so lässt sich daraus schließen, wird diese Kritik an Geschlechterverhältnissen, an der Position ‚der Muslimin‘ festgemacht. Diese Verknüpfungen markieren z.T. auch Differenzen zwischen z.B. wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften: In wissenschaftlichen Zeitschriften beider Länder verbindet sich die Kritik an der Stereotypisierung und Orientalisierung von Musliminnen (E2), an der wechselseitigen Konstruktion von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ (E3), an ‚neu-realistischen Argumentationen‘ (E5), an der zweifachen Normalisierung des Feminismus (E7) sowie am ‚Rassismus im Namen des Feminismus‘ (E8) ganz überwiegend mit der Reflexion über feministische Selbst- und Fremdbilder. Für die journalistischen Zeitschriften *Emma* und *Opzij* dagegen lässt sich diesbezüglich keine Regelmäßigkeit feststellen. Die Reflexionsorientierung steht also in wissenschaftlichen Zeitschriften und in der *Lover* oft im Zentrum und bildet somit einen sehr prägenden Strang innerhalb feministischer Diskurse zum Thema Islam; umgekehrt ließe sich formulieren: Wissenschaftliche Zeitschriften und die *Lover* nutzen die Beschäftigung mit dem Thema Islam zur Reflexion und Infragestellung ‚eigener‘ feministischer Positionierungen – während journalistische Zeitschriften wie *Opzij* und vor allem die *Emma* dies eher vermeiden. Deren Fokussierung auf differenzorientierte *frames* – in der *Emma* noch wesentlich stärker und ungebrochener erkennbar als in der *Opzij* – lässt eher vermuten, dass sie die Auseinandersetzung mit dem Thema Islam zur Selbstbestätigung, zur Stabilisierung und Aufwertung der ‚eigenen‘ Positionierung nutzen.

## 5. **Differente Argumentationen: Zwischen differenzorientierter ‚Feindbild‘-Reproduktion und reflexionsorientierter Eurozentrismuskritik**

Mit diesem zunächst qualitativ orientierten Untersuchungsschritt, der die Beschreibung von *frames*, die im untersuchten Material rekonstruierbar sind, zum Ziel hatte, und schließlich der quantifizierenden Auswertung der *frame*-Verteilungen auf Zeitschriften und Zeitschriftengruppierungen ist die empirische Analyse der vorliegenden Arbeit abgeschlossen.

Dieser *frame*-analytische Untersuchungsschritt sollte zeigen, wie innerhalb feministischer Spezialdiskurse in Deutschland und den Niederlanden zum Thema Islam argumentiert wird. An dieser Stelle sollen die entsprechenden Ergebnisse zusammengefasst sowie dahingehend betrachtet werden, ob die in massenmedialen Diskursen präsenten Positionen auch in feministischen Spezialdiskursen (re-)produziert werden oder ob sie durch andere thematische Schwerpunktsetzungen sowie Interpretationen ergänzt bzw. kontrastiert werden.

Orientiert an den Ergebnissen der quantitativen Inhalts- und Themenfrequenzanalyse wurde ein Kernkorpus von 64 Artikeln gebildet, der in die *frame*-analytische Untersuchung einbezogen wurde. Seine Zusammensetzung erlaubt eine Betrachtung der herausgearbeiteten *frames* vor allem im Zeitschriften-, ‚Genre‘- und Ländervergleich sowie die Abbildung von Veränderungen im Zeitverlauf. Diese Artikel wurden hinsichtlich *frame*-konstituierender Elemente durchgesehen, diese gesammelt und strukturiert, so dass sich verschiedene *storylines* ergaben, die dann als *frames* ‚etikettiert‘ werden konnten. Differenziert nach der Haltung gegenüber dem inhaltlichen Gegenstand ‚Islam/MuslimInnen‘ (differenzorientiert-universalistisch bis hin zu universalismuskritisch und schließlich reflexionsorientiert) wurden die herausgearbeiteten *frames* in fünf verschiedenen *frame*-Familien zusammengefasst und – eng entlang dem Sprachgebrauch und der Begriffsverwendung der zugrundeliegenden Artikel – ausführlich beschrieben.

Den in diesem ersten, explorativen Untersuchungsschritt herausgearbeiteten und ausführlich beschriebenen *frames* wird, wie die im zweiten Schritt folgende quantifizierende Analyse zeigen konnte, unterschiedlich große Bedeutung innerhalb feministischer Diskurse beigemessen – je nachdem, von welchen der Zeitschriften sie zu welchen

Zeitpunkten oder zeitlichen Phasen aktualisiert wurden und welchen Raum die sie konstituierenden Elemente innerhalb der entsprechenden Texte einnahmen.

Nach dem ersten Eindruck – grafisch dargestellt in Abb. VII17 – offenbart die *Verteilung der frame-Familien* deutlich unterschiedliche länder- und ‚genre‘-spezifische Prioritätensetzungen: deutsche und journalistische Zeitschriften erweisen sich danach als eher differenzorientiert (hohe Relevanz der *frame*-Familien A und B), niederländische und wissenschaftliche Zeitschriften dagegen – trotz eines ebenfalls hohen Anteils an *frames* der Familie B – als eher universalismuskritisch und reflektierend (hohe Relevanz der *frame*-Familien D und E). Eine solche Verteilung der Gemeinsamkeiten und Differenzen, d.h. der ‚Gleichklang‘ zwischen deutschen und journalistischen sowie niederländischen und wissenschaftlichen Zeitschriften, war auch Ergebnis des vorherigen Untersuchungsschrittes, der quantitativen Inhalts- und Themenfrequenzanalyse.

Der Blick auf die Verteilungen für die *Aktualisierung einzelner frames in den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen* (siehe Abb. VII20 und VII21) bestätigt diesen ersten Eindruck: Die Differenzorientiertheit deutscher und journalistischer Zeitschriften und die Reflexions- bzw. universalismus- und eurozentrismuskritische Orientierung niederländischer und wissenschaftlicher Zeitschriften bildet sich durch Schwerpunktsetzungen auf verschiedene *frames* der Familien A bzw. D und E deutlich ab.

Die tendenziell unterschiedliche Grundorientierung deutscher und niederländischer feministischer Islamdiskurse könnte, verbleibt der Blick auf einer ländervergleichenden Ebene, als durch differente diskursive Kontexte geprägt gelesen werden: Auf der Basis der historisch verankerten staatlichen Verfasstheit der Niederlande als ‚versäulter Staat‘, die im Falle von Auseinandersetzungen das Streben nach Verhandlung und Ausgleich zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen impliziert, entwickelte sich in den Niederlanden ein von staatlicher Seite initiiertes, spezifischer Umgang mit so genannten ethnischen Minderheiten und so auch mit MuslimInnen. Dieser fand z.B. durch eine auf Beibehaltung der ‚kulturellen Identität‘ gerichtete Minderheitenpolitik, durch die frühe und weitgehende Einbindung muslimischer Organisationen in den politischen Willensbildungsprozess und eine vergleichsweise ‚großzügige‘ Ausstattung von Minderheiten mit politischen und sozialen Rechten seinen Ausdruck. Obwohl die Versäulung der niederländischen Gesellschaft im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend erodiert und obwohl ab der Mitte der 1990er Jahre auf migrations- und integrationspolitischer Ebene eine Abkehr von den minderheitenpolitischen Prinzipien zu verzeichnen ist, lässt sich diese spezifische niederländische ‚Haltung‘ gegenüber Minder-

heiten als historisch verankerte und noch heute wirkmächtige Folie begreifen, vor deren Hintergrund sich sowohl massenmediale als auch feministische Islamdiskurse in den Niederlanden konstituieren. Im Zuge der fortschreitenden Abkehr der niederländischen Migrations- und Integrationspolitik von der ehemaligen ‚multikulturalistischen‘ Ausrichtung und der damit einhergehenden Selbstverständnisdebatten in den Niederlanden lassen sich nun interessante Differenzen zwischen massenmedialen und feministischen Islamdiskursen beobachten: Während in den Massenmedien vielfach negativ konnotierte Islambilder (als bedrohlich, ‚kulturell different‘ etc.) zur abgrenzenden ‚positiven‘ Selbstkonstitution der niederländischen Identität aufgerufen werden, scheinen sich feministische Zeitschriften dieser Bewegung weitgehend zu verweigern: Mit Hilfe eurozentrismus- und universalismuskritischer, reflektierender Argumentationsweisen streben feministische Zeitschriften in den Niederlanden eher danach, die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bezüglich des Islam kritisch zu begleiten und zu reflektieren. Der ‚relativistische Impetus‘, der der niederländischen Minderheitenpolitik inhärent war, wird in feministischen Zeitschriften – anders als in prominenten massenmedialen Debatten – nicht ‚verabschiedet‘ und selbst als ‚Problem‘ gedeutet, sondern er wird überwiegend gewahrt und kommt im Blick auf den Islam und auf MuslimInnen zur Geltung. Obwohl also massenmediale und feministische Islamdiskurse, wie im Zuge der Inhalts- und Themenfrequenzanalyse der vorliegenden Arbeit festgestellt werden konnte, sich in Bezug auf die geografische Verortung des Islam vorrangig in den Niederlanden und bezüglich ihrer thematischen Ausgestaltung stark ähneln, lassen sich doch unterschiedliche Argumentationsweisen herausarbeiten. Vor dem Hintergrund eines gemeinsam geteilten diskursiven Kontextes fungieren feministische Islamdiskurse in den Niederlanden doch überwiegend als Gegenstimmen zum massenmedialen Umgang mit dem Thema Islam.

Eng zusammenhängend mit der staatlichen Verfasstheit als ‚Abstammungsnation‘ entwickelte sich auch in Deutschland eine spezifische Haltung gegenüber Minderheiten im Allgemeinen und gegenüber MuslimInnen: Die arbeitsmarktorientierte, funktionale Perspektive auf EinwanderInnen verhinderte noch fast bis zum Ende des 20. Jahrhunderts die Wahrnehmung und Anerkennung von Einwanderung als gesellschaftlichen Fakt. Die rechtliche und ‚kulturelle‘ ‚Er-Mächtigung‘ von bereits Eingewanderten trat hinter deren Einbindung in den Arbeitsmarkt zurück; die Abwehr zusätzlicher Einwanderung und die Differenzierung von Menschen nach ‚Zugehörigen‘ und ‚Nicht-Zugehörigen‘ bestimmten bis gegen Ende der 1990er Jahre die Migrations- und Integrationspolitik in



Deutschland. Im Zuge der rechtlichen Reformen gegen Ende der 1990er Jahre und der begleitenden Debatten ist auch in Deutschland eine Aufweichung dieser historisch verankerten, prägenden Muster wahrzunehmen – dennoch muss wie auch in den Niederlanden von ihrer weiter bestehenden Wirkmächtigkeit im Sinne einer diskursiven Folie ausgegangen werden, vor deren Hintergrund sich auch in Deutschland massenmediale und feministische Islamdiskurse konstituieren. Anders als in den Niederlanden verweisen jedoch die überwiegende Wahrnehmung des Islam und von MuslimInnen als ‚kulturell different‘ und die abgrenzende Konstruktion des ‚Eigenen‘ als positiv konnotiertes Spiegelbild des negativ konnotierten Islam in feministischen Zeitschriften darauf, dass diese nicht die Funktion einer kritischen, reflektierenden Begleitung massenmedialer Islamdiskurse erfüllen: Sie schließen vielmehr überwiegend an differenzkonstituierende und abgrenzende massenmediale Islamdiskurse an und reproduzieren die dort vermittelten negativ konnotierten Bilder des Islam als bedrohlich, rückständig etc. Anders als niederländische ähnelt der deutsche feministische dem massenmedialen Islamdiskurs offenbar nicht nur in Bezug auf die geografischen Orte, an denen der Islam situiert wird, sowie die Themen, entlang derer sich die Diskurs ranken, sondern auch in Bezug auf die Argumentationsweisen, die im Umgang mit dem Thema Islam zum Einsatz kommen.

Aus der ländervergleichenden Betrachtung resultierte also zunächst die Einschätzung, deutsche feministische Zeitschriften seien in höherem Maße als niederländische feministische Zeitschriften an massenmedialen Islamdiskursen orientiert und knüpften stärker an die dort vermittelten stereotypen Islambilder an. Wird jedoch die *Verteilung der frame-Familien auf die einzelnen Zeitschriften* betrachtet (siehe Abb. VII18) erweist sich dieser erste Eindruck als vorschnell: Innerhalb der einzelnen Gruppierungen unterscheiden sich die einzelnen Zeitschriften z.T. recht stark voneinander. So lässt sich unter den deutschen Zeitschriften einzig die *Emma* als klar differenzorientiert bezeichnen. Die *beiträge* dagegen fokussieren – ähnlich der niederländischen *TvV/TvGS* – neben den *frames* der Familie B vorrangig universalismuskritische und reflexionsorientierte Deutungsmuster. Die *Feministische Studien* weist schließlich – ähnlich der niederländischen *Opzij* – sowohl einen im Vergleich zu anderen wissenschaftlichen Zeitschriften hohen Anteil differenzorientierter (Familien A und B) und einen niedrigen Anteil reflexionsorientierter *frames* (Familie E) auf, weist jedoch gleichzeitig universalismus- und eurozentrismuskritischen Deutungsmustern (Familie D) eine bedeutende Rolle zu. Differenzen und Unterschiede hinsichtlich der bevorzugten *frame*-Familien strukturieren sich al-

so überwiegend *nicht* entlang von Länder- oder ‚Genre‘-Spezifiken, sondern verlaufen quer zu diesen. Dies bedeutet jedoch auch, dass die Frage des Verhältnisses feministischer zu massenmedialen Islamdiskursen im Ländervergleich zeitschriftenbezogen differenziert und ergänzt werden muss.

Bereits der erste Analyseschritt, der nach der Bedeutung der *frame*-Familien für die einzelnen Zeitschriften fragte, verweist auf die Sonderrolle der *Emma* in Bezug auf die rekonstruierbaren Argumentationsweisen. Die Untersuchung der Bedeutung der einzelnen *frames* im Zeitschriftenvergleich bestätigt, dass eine gruppierende Betrachtung aufgrund der in mehrfacher Hinsicht deutlich abweichenden Ausrichtung der *Emma* irreführend wirken kann. Im *Vergleich zwischen den einzelnen Zeitschriften* lässt sich die Sonderposition der *Emma* genauer konturieren: Ihre Umgangsweise mit dem Thema Islam ist vergleichsweise stark von *frames* der Familie A bestimmt, die reflexionsorientierten bzw. universalismus- und eurozentrismuskritischen *frames* der Familien D und E spielen dagegen eine untergeordnete Rolle: Ein ‚islamischer Feminismus‘, der auf der Gleichwertigkeit statt der Gleichheit der Geschlechter beruht, sowie die Anerkennung des emanzipativen, widerständigen und identitätsstiftenden Potenzials einer Orientierung am Islam (*frames* D und E) sind mit der universalistischen und eurozentristischen Feminismuskonzeption der *Emma* nicht vereinbar.

Die sprachlichen und diskursstrategischen Mittel, die im Rahmen differenzorientierter *frames* (Familie A) in der *Emma* verwandt werden, unterscheiden sich deutlich von denen anderer Zeitschriften: Zahlreiche Elemente klassischer und massenmedial präsenter Feindbildkonstruktionen werden verwandt, stark abgrenzende und abwertende Metaphern aus dem Bereich der Natur(-katastrophen)<sup>706</sup>, des Militärischen und des Nicht-Menschlichen eingesetzt und vielfach identifikationsstiftende, gesellschaftlichen und diskursiven Ein- und Ausschluss organisierende ‚wir/sie‘-Konstruktionen gebraucht. In der Kombination werden aus diesen Elementen verschwörungstheoretische Argumentationsmuster gestaltet, die stark an antisemitische Bilder und Stereotype erinnern. Indem die AutorInnen der entsprechenden Texte der *Emma* häufig mit Statistiken arbeiten, deren Datengrundlagen nicht offen gelegt werden, sowie mit dem Bezug auf externe ExpertInnen, die es übernehmen, ‚unbequeme Wahrheiten‘ auszusprechen, versuchen sie,

---

<sup>706</sup> Für Beispiele und die genauen Verweise siehe die detaillierten tabellarischen Herleitungen der *frames* im Anhang zu diesem Kapitel (Abb. AH25 – AH29).

den Texten den Anschein von Objektivität zu geben und ihre eigene Positionierung dahinter zurücktreten zu lassen (vgl. Kullmann 2002: 5).

Auf inhaltlicher Ebene zeichnet sich der Islamdiskurs der *Emma* dadurch aus, dass *frames* der differenzorientierten Familie A – deutlich stärker als in anderen Zeitschriften – eine bestimmende Rolle spielen: Zentrales Ziel der *Emma*-Kritik im Kontext des Themas Islam ist insbesondere in den 2000er Jahren nicht mehr vorrangig der Islam/der islamische Fundamentalismus selbst, sondern die so genannte ‚falsche Toleranz‘, der ‚Multikulturalismus der Linken‘ (*frame* A3). Über die Gleichsetzung mit Faschismus wird die Bedrohlichkeit des islamischen Fundamentalismus erhöht und erscheint jegliche, auch noch so repressive Handlungsoption gegen islamischen Fundamentalismus als gerechtfertigt; jegliche Toleranz dagegen wird als deplatziert und kontraproduktiv dargestellt (*frames* A3 und A4). Über die Fokussierung auf Aufklärung und Vernunft, verbunden mit neuer Staatsgläubigkeit, Verfassungs- und Autoritätshörigkeit, wird schließlich eine Aufspaltung sowohl von MuslimInnen als auch von ‚WestlerInnen‘ in ‚Aufgeklärte‘ und ‚Unaufgeklärte‘ vollzogen (*frame* A6). Über den Bezug auf ‚Erfahrungsexpertinnen‘ präsentiert sich die *Emma* als aufgeklärte ‚Vorkämpferin der Wahrheit‘ und entzieht sich selbst, ihre eigene Positionierung, der kritischen Infragestellung (*frame* A6).

Universalismus- und eurozentrismuskritische *frames* dagegen sind im Rahmen des Islam-Diskurses der *Emma* von untergeordneter Bedeutung. Mit dieser inhaltlichen Schwerpunktsetzung und der Wahl ihrer sprachlichen und diskursstrategischen Mittel bewegt sich *Emma* deutlich im ‚Fahrwasser‘ stereotypisierender massenmedialer Islamdiskurse: Indem sie sich der ganzen Bandbreite ausgrenzender, abwertender, homogenisierender und essenzialisierender *frames* bedient, verortet sie sich z.T. sogar an deren ‚rechtem Rand‘. Vor allem multikulturalismuskritische Argumentationen in Verbindung mit der Anrufung eines ‚starken Staates‘ – hier zusammengefasst im *frame* A3 – finden sich nicht nur in der *Emma*, sondern sind ebenfalls, mit z.T. gleichlautenden Schlagworten wie z.B. dem der „fatalen Folgen der Multikulturalisierung“ oder der „Gefahr der Islamisierung“ (vgl. Gansel 2005) in Publikationen der rechtsradikalen Partei ‚NPD – Die Nationalen‘ zu finden.

Sowohl auf sprachlicher als auch auf inhaltlicher Ebene unterscheidet sich die *Emma* deutlich von den wissenschaftlichen Zeitschriften des Samples sowie von *Lover*, überraschenderweise jedoch auch von der niederländischen *Opzij*.

Die *Opzij* weist von allen anderen Zeitschriften die größte Ähnlichkeit mit der *Emma* auf: Dies war aufgrund der ähnlichen Struktur der Zeitschrift, ihrer ähnlichen Konzeption und ihrem ähnlichem Entstehungskontext eine Ausgangsannahme dieser Untersuchung. Zwar sind auch in dieser Zeitschrift differenzorientierte *frames* der Familie A vergleichsweise stark vertreten – die Ähnlichkeiten sind jedoch insgesamt deutlich schwächer ausgeprägt als erwartet.

In auffälligem Unterschied zur *Emma* lässt die *Opzij* MuslimInnen (gläubige Frauen aus muslimischen Ländern genauso wie niederländische Konvertitinnen) vielfach selbst zu Wort kommen. Kontroverse Diskussionen zwischen Musliminnen werden häufig ‚unkommentiert‘, d.h. ohne redaktionelle Rahmung, abgebildet (vgl. z.B. Feiter 2001).<sup>707</sup> Entsprechend kommt z.B. den *frames* D1, der auf die Vereinbarkeit von Feminismus und Islam fokussiert, sowie D2, der die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten für Musliminnen aufgrund einer Islamorientierung postuliert, hohe Aufmerksamkeit zuteil. Die *Opzij* scheint sich folglich der Problematik eines feministischen Paternalismus bewusst zu sein. Dies prägt schließlich auch ihren Umgang mit dem Thema ‚Kopftuch‘, der sich ebenfalls von dem der *Emma* stark unterscheidet: Verschiedene Motivationen des Kopftuchtragens, unterschiedliche Bedeutungszuweisungen an ‚das Kopftuch‘ werden vermittelt und daher wird das Kopftuch nicht nur aus universalistisch-eurozentristischer feministischer Perspektive als Synonym der Entrechtung von Frauen begriffen. Darauf verweist bspw. die vergleichsweise starke Präsenz der *frames* C6 und C7 sowie der *frames* D1-D3 und des *frames* B6, der auf die Multiinterpretabilität islamischer Quellen fokussiert.

Reflexionsorientierten *frames* wird in der *Opzij* genauso wie in der *Emma* nur marginale Bedeutung beigemessen: Nur der *frame* E2, die Reflexion der Orientalisierung und Ausgrenzung muslimischer Frauen, ist von Relevanz. Wie auch in der *Emma* zeigt sich in der *Opzij* nur in Bezug auf die Positionierung muslimischer Frauen ein Interesse an diskursiver Reflexion. Die Infragestellung der eigenen Positionierung dagegen wird nahezu keine Bedeutung beigemessen. Dies widerspricht bzw. verbindet sich nicht logisch konsequent mit der universalismus- und eurozentrismuskritischen Perspektive, die sich im Unterschied zur *Emma* auch in *Opzij* findet (*frames* D). Wie auch im Folgenden für die *Feministische Studien* deutlich werden wird, zeigen sich in der *Opzij* sehr unterschiedliche Perspektiven auf das Thema Islam, die wiederum unterschiedliche feminis-

---

<sup>707</sup> Nach Garjan Sterk ist dies eine bedeutende Veränderung, die die Zeitschrift zu Beginn der 1990er Jahre – nach vielfältiger Kritik am Umgang *Opzij*s mit *zmv-vrouwen* – vollzogen hat (vgl. Sterk 1997: 8).

tische Positionierungen (universalistisch-eurozentristisch vs. relativistisch-eurozentristisch) nahe legen. Die Verortung der *Opzij* gestaltet sich daher schwierig: Sie zeigt sich nicht ausschließlich populistisch, universalistisch und eurozentristisch wie die *Emma*, ist aber auch deutlich weniger reflexionsorientiert, universalismus- und eurozentristisch sowie stärker differenzorientiert als wissenschaftliche Zeitschriften – auf die Frage nach dem Verhältnis der Zeitschrift *Opzij* zu massenmedialen Islamdiskursen ergibt sich entsprechend keine konsistente Antwort.

Interessant ist, dies bleibt abschließend in Bezug auf die *Opzij* zu erwähnen, dass sie sich als einzige der untersuchten niederländischen Zeitschriften der Person Ayaan Hirsi Ali positiv annähert und ihr, ähnlich wie die *Emma*, ein Forum für ihre provokanten islamkritischen Positionierungen bietet. Nur über die Äußerungen Hirsi Ali findet in der *Opzij* eine Aktualisierung des *frames* A3 (Multikulturalismuskritik, Konstatierung einer Bedrohung ‚westlicher Errungenschaften‘ durch den Islam) statt. Dies verweist auf die Bedeutung, die so genannten ‚Erfahrungsexpertinnen‘ wie Hirsi Ali und Necla Kelek für die Ausgestaltung feministischer Islamdiskurse zukommt.<sup>708</sup>

Anders als in den bisher besprochenen Zeitschriften sind differenzorientierte *frames* in *beiträge zur feministischen theorie und praxis* nur sehr marginal, gesellschaftskritische *frames* wie B3, B4 und insbesondere B5 dagegen stark vertreten. Die Zeitschrift zeigt sich insbesondere Anfang bis Mitte der 1990er Jahre sehr engagiert im Themenbereich Islam und MuslimInnen: fast 70 Prozent aller Artikel, in denen das Thema Islam eine zentrale Bedeutung einnimmt, sind zwischen 1990 und 1993 erschienen. Diese Artikel lesen sich fast kampagnenartig: Die Einnahme einer gesellschaftskritischen Analyseperspektive, eine reflexionsorientierte Infragestellung gängiger (auch feministischer) Erklärungsansätze mit gesellschaftspolitischem Anspruch ist häufig zu verzeichnen. Texte der *beiträge* fokussieren anders als diejenigen der *Emma* nicht ausschließlich auf die Strukturkategorie Geschlecht, sondern betrachten Geschlechterverhältnisse vielmehr in ihrem gesamtgesellschaftlichen Kontext. Entsprechend wird im Rahmen der *beiträge* auch vergleichsweise stark auf die potenzielle Interpretierbarkeit – und auch politische Instrumentalisierbarkeit – islamischer Quellen fokussiert (*frames* B4 und B6) sowie die Möglichkeit einer eigenständigen feministischen Orientierung von Musliminnen (*frame* D1) betont. Anders als in allen anderen Zeitschriften des Samples sinken die Zahlen der Artikel, die das Thema Islam an zentraler Stelle behandeln, in *beiträge* in den 2000er

<sup>708</sup> Siehe dazu den Abschnitt 6. dieses Kapitels.

Jahren im Vergleich zu den 1990er Jahren: Folglich wird das Thema Islam im Rahmen der *beiträge* in dieser Zeit nicht als Kristallisationspunkt feministisch-theoretischer und -politischer Positionierungen begriffen. Darauf verweist auch die sprunghafte und stark unterschiedliche argumentative Gestaltung neuerer islambezogener Texte in dieser Zeitschrift: Der frühere gesellschaftskritische Ansatz scheint noch keinen konsistenten ‚Nachfolger‘ in Bezug auf das Thema Islam gefunden zu haben.

Massenmedial vermittelte Ereignisse in Bezug auf den Islam, dies zeigte die Themenfrequenzanalyse, finden in *beiträge* nur sehr selektiv Aufnahme. Ein Blick auf die Ergebnisse der *frame*-Analyse scheint dies zu bestätigen: Im Umgang mit dem Thema Islam geht die Zeitschrift – z.B. indem sie zusätzlich zu reflexionsorientierten und eurozentrismuskritischen auch gesellschaftsanalytischen und -kritischen *frames* eine hohe Relevanz beimisst – gemäß ihrer Zielsetzung ihren eigenen Weg jenseits von bzw. in expliziter Abgrenzung von massenmedialen Islamdiskursen. Der Umgang der Zeitschrift *Emma* mit dem Thema Islam dagegen und insbesondere deren Differenz- und Feindbildorientierung ist immer wieder Gegenstand kritischer Betrachtungen innerhalb der *beiträge*.

Die insgesamt in der Zeitschrift *Feministische Studien* zu beobachtenden *frame*-Aktualisierungen ergeben ebenfalls nur schwer ein konsistentes Bild: Die differenzorientierten *frames* A5 und A6 werden vergleichsweise häufig, andere *frames* der Familie A jedoch fast gar nicht aktualisiert. Andererseits sind die eher gesellschaftskritischen *frames* B3, B4 und B6, die die Interpretierbarkeit und politische Instrumentalisierbarkeit islamischer Quellen fokussieren, stark vertreten und wird z.B. den *frames* C4 (Frauenkämpfe sind auch unter fundamentalistischen Regimes möglich) und C6 (‚die Bedeutung des Schleiers ist nicht fixierbar‘) vergleichsweise große Bedeutung beigemessen. Allerdings wird auch universalismus- und eurozentrismuskritischen *frames* (z.B. *frame* D2: 63 Prozent, D3 sogar 75 Prozent) sowie der Kritik an Feindbildkonstruktionen (E1), der Orientalisierung und Ausgrenzung muslimischer Frauen (E2), vor allem aber an kulturalisierenden und infolgedessen verkürzenden Analysen vergleichsweise große Aufmerksamkeit zuteil. Auch die Kritik an der Normalisierung des Feminismus (*frame* E7) ist *Feministische Studien* nicht unwichtig.

Die genannten *frames* und Ausrichtungen widersprechen sich zum Teil. Dies könnte für eine verändernde Entwicklung des Umgangs der *Feministische Studien* mit dem Thema Islam über den Erscheinungszeitraum sprechen – allerdings bestätigt sich dies nicht: In

zeitlicher Hinsicht sind keine Regelmäßigkeiten erkennbar. Das Thema Islam, so ließe sich die Sprunghaftigkeit in den Ausrichtungen und die insgesamt quantitativ geringe Präsenz des Themas Islam deuten, scheint weder einen inhaltlich konsistenten, noch einen bedeutenden und regelmäßig vertretenen Strang in *Feministische Studien* darzustellen. Different Positionierungen können somit entweder als fehlende inhaltliche Übereinstimmung im Umgang mit dem Thema oder aber als ein Nebeneinander verschiedener Zugangsweisen dem Islam gegenüber konstatiert werden. Massenmediale Diskursereignisse finden nur äußerst selten Eingang in ein Heft der Zeitschrift *Feministische Studien* – dies legten bereits die Ergebnisse der Themenfrequenzanalyse nahe: Dennoch, und obwohl ausgrenzende und stereotypisierende *frames* für die Texte der Feministische Studien überwiegend nicht textbestimmend sind, ist der hohe Anteil an Aktualisierungen ausgrenzender und stereotypisierender *frames* innerhalb des Islamdiskurses der Zeitschrift bemerkenswert, verweist er doch darauf, dass diese nicht nur in konflikt- und aktualitätsorientierten journalistischen, sondern auch in wissenschaftlichen Zeitschriften ‚im Vorbeigehen‘ einfließen.

Die *Lover* wird im Rahmen dieser Arbeit als journalistische Zeitschrift einbezogen – bereits die Inhalts- und Themenfrequenzanalyse zeigte jedoch, dass *Lover* in der thematischen Ausrichtung vielfältige Übereinstimmungen mit wissenschaftlichen Zeitschriften aufweist. Dies bestätigt sich in diesem Untersuchungsschritt: Differenzorientierte *frames* sind nur sehr marginal, universalismus- und eurozentrismuskritische *frames* der Familien D und E dafür überaus stark vertreten. Die *Lover* ist diejenige unter allen analysierten Zeitschriften, die hinsichtlich der aktualisierten *frames* der Kritik an Universalismus und Eurozentrismus die größte Aufmerksamkeit zuteil werden lässt. Ebenso nimmt die innerfeministische Reflexion und die Reflexion massenmedialer und -politischer Debatten (*frames* D und E) sehr großen Raum ein. Nur in *Lover* findet sich beispielsweise der Gedanke, dass Musliminnen nicht nur eigene Emanzipationswege verfolgen, sondern gar westlichen Feministinnen emanzipatorische Anregungen geben könnten (vgl. Loewenthal 2003). Im Umgang mit dem Thema Islam wird unterschiedlichen, insbesondere antirassistisch und postkolonialistisch inspirierten feministische Ansätzen viel Raum gegeben.

Der überwiegende Teil der Texte der *Lover*, die das Thema Islam an zentrale Stelle setzen, erscheint erst in den letzten drei Jahren des Untersuchungszeitraumes (zwischen 2003 und 2005). In jüngster Zeit kommt dieser Zeitschrift in der Ausgestaltung feminis-

tischer Islamdiskurse in den Niederlanden demnach eine bedeutende Rolle zu. Indem sie den reflexionsorientierten *frames* E4 (Kritik an Kulturalisierungen, 44 Prozent), E5 (Kritik an Neuem Realismus, 38 Prozent) und E7 (an der doppelten Normalisierung des Feminismus, 44 Prozent) eine hohe Aufmerksamkeit zuteil werden lässt, erweist sich die *Lover* zudem als überaus ‚moderne‘ Zeitschrift, die neueren gesellschaftlichen, diskursiven Entwicklungen eine vergleichsweise große Rolle zuweist. In dieser Orientierung zeigt sich zudem ein hohes Maß an Offenheit gegenüber neueren Ansätzen feministisch-theoretischen Denkens und, aufbauend darauf, gegenüber der Reflexion und Infragestellung eigener (theoretischer) Positionierungen. In Bezug auf die vorrangig aktualisierten *frames* erweist sich *Lover* also einmal mehr als äußerst ‚untypische‘ – im Sinne von: von der *Emma* in jeder Hinsicht stark abweichende – feministisch-journalistische Zeitschrift.

Sowohl die Ergebnisse der Themenfrequenz- als auch diejenigen des *frame*-analytischen Untersuchungsschrittes verweisen darauf, dass *Lover* sich durchaus zu massenmedialen Islamdiskursen in Beziehung setzt: Diese ist jedoch meist negativer Art, d.h. *Lover* grenzt sich in ihrem Umgang mit dem Thema Islam deutlich von massenmedial vermittelten Islambildern ab, indem diese der kritischen Reflexion unterzogen werden oder aber ihnen alternative Islambilder entgegengesetzt werden. Aufgrund ihrer selbstgewählten, sowohl Inhalt als auch Gestaltung betreffenden Hybridität zwischen wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschrift, kommt *Lover* eine bedeutende Funktion als feministische Gegenstimme zu einem ausgrenzenden und abwertenden Umgang mit dem Islam und MuslimInnen in Massenmedien zu.

Ähnlich wie die anderen niederländischen Zeitschriften offenbart auch die *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* überwiegend eine offene, verständnisorientierte, antistereotype und reflektierte Haltung gegenüber Musliminnen und vor allem auch – in deutlicher Differenz zur *Emma* – gegenüber Konvertitinnen. Dies zeigt sich insbesondere anhand der Relevanz, mit der universalismus- und eurozentris-muskritischen *frames* der Familie D versehen werden. Zwar ist für die Zeitschrift auch ein vergleichsweise hoher Anteil ‚differenziert differenzorientierter‘ *frames* der Familie B zu verzeichnen; diese koppeln sich jedoch in den entsprechenden Texten vorrangig mit *frames* der Familien D und E und verweisen daher nicht auf eine ausgeprägte Differenzorientierung der *TvV/TvGS*.



Indem die *TvV/TvGS* der Kritik an der Konstruktion des Feindbildes Islam (*frame* E1: 77 Prozent) und am ‚Neuen Realismus‘ (*frame* E5: 55 Prozent) hohe Aufmerksamkeit widmet, präsentiert sie sich, ähnlich der *Lover*, stark ‚allgemeinpolitisch‘ orientiert. Sie fokussiert ebenfalls nicht ausschließlich auf Geschlecht und Geschlechterverhältnisse, sondern kontextualisiert sie. Dies entspricht z.B. der in dieser Zeitschrift früh geäußerten Kritik an ‚de witte toren van vrouwenstudies‘, an der Fixiertheit der niederländischen Frauenforschung auf Weiße Wissenschaftlerinnen und Theorietraditionen (vgl. Loewenthal 1984). Darüber hinaus verweist es auf ihre grundsätzliche Orientierung am in der niederländischen feministischen Theorie so benannten *kruispuntdenken*<sup>709</sup>, das die Verknüpfung der Strukturkategorien Geschlecht und Ethnizität miteinander und deren wechselseitige Konstitution in den Blick nimmt.

Indem die *TvV/TvGS* ähnlich der *Lover* umfassend Kritik an Kulturalisierungen (*frame* E4: 44 Prozent) sowie an der zweifachen Normalisierung des Feminismus (*frame* E7: 44 Prozent) äußert, zeigt sie sich ebenfalls offen für neuere Entwicklungen der Kritik an massenmedialen und -politischen Diskursen zum einen und der feministischen Theorie zum anderen. Zusammen mit der *Lover* kann die *TvV/TvGS* daher als ‚Einfallstor‘ für feministisch-theoretische Neuerungen aus dem anglophonen Bereich charakterisiert werden.

Auch die *TvV/TvGS* lässt sich aufgrund ihres eurozentrismuskritischen und reflexionsorientierten Umgangs mit dem Thema Islam klar als feministische Gegenstimme zu massenmedialen Diskursen auffassen. Gegenstand ihrer Kritik sind dabei weniger aktuelle, massenmedial vermittelte Diskursereignisse als vielmehr ‚dahinterliegende‘ Orientierungen (wie z.B. ein Denken in Kategorien wie ‚kulturelle Differenz‘).

Ausschließlich die Zeitschrift *Emma*, so ergibt dieser Überblick über die einzelnen Zeitschriften, schließt nahtlos an massenmediale Islamdiskurse an. Mehr noch: Indem sie ausgrenzende und z.T. rassistische Islambilder reproduziert, verortet sie sich sogar im Rahmen (rechts-)konservativer Strömungen innerhalb massenmedialer Diskurse. Ihrem selbst gesetzten Anspruch<sup>710</sup>, über sexistische Unterdrückung hinaus gegen ‚Unterdrückung überhaupt‘ anzugehen, und sich zu allgemeinpolitischen Fragen in antirassisti-

<sup>709</sup> Unter der Bezeichnung *kruispuntdenken* (etwa: ‚Kreuzungspunktdenken‘) werden insbesondere feministisch-theoretische Ansätze aus dem anglophonen Sprachraum rezipiert und für niederländische gesellschaftliche Verhältnisse nutzbar gemacht. Führende Theoretikerinnen in diesem Bereich sind insbesondere Gloria Wekker und Rosi Braidotti (vgl. z.B. Wekker/Braidotti 1996; Wekker 1996; Wekker/Lutz 2001).

<sup>710</sup> Siehe dazu die Charakterisierung und Kontextualisierung der verschiedenen Zeitschriften im Abschnitt V 2.

schem Sinne zu äußern, kann die Zeitschrift im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam nicht gerecht werden.

Alle anderen Zeitschriften dagegen können in verschieden starkem Maße als reflektierende und/oder relativierende feministische Gegenstimmen begriffen werden, die den Umgang der Massenmedien oder auch der *Emma* mit dem Thema Islam zum Teil explizit kritisieren oder aber ‚andere‘, positiv konnotierte Islambilder – die auch in massenmedialen Diskursen präsent, aber wenig verbreitet sind – (re-)produzieren. Die im Vergleich zu anderen wissenschaftlichen Zeitschriften des Samples eher stärkere Differenzorientierung der *Feministische Studien* spiegelt sicherlich auch ihre Skepsis gegenüber neueren Ansätzen der Gender-, Queer- und Postcolonial Studies wider. Ähnliches lässt sich auch für Opzij feststellen, deren z.T. ausgeprägte Differenzorientierung offenbar darauf verweist, dass das Konzept einer ‚shared victimhood‘ aller Frauen, wie KritikerInnen der Zeitschrift vermuten (vgl. Sterk 1997), im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam noch wirkmächtig ist. Die *beiträge* dagegen, die sich explizit als Teil einer feministischen Gegenöffentlichkeit begreifen und einem dezidiert antirassistischen Anliegen verpflichtet sind, kommen ihrem selbst gesetzten Anspruch sehr nahe. Niederländische feministische Zeitschriften, darunter insbesondere *Lover* und die *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* weisen im Vergleich zu deutschen Zeitschriften insgesamt konsistentere, klarere Gegenpositionierungen auf und scheinen die Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam als Anlass zu begreifen, nicht nur massenmedialen Islamdiskursen kritisch zu begegnen, sondern vielmehr ‚eigene‘ feministische Positionierungen zu reflektieren. Ihre jeweils enge Anbindung an neuere, dekonstruktivistische, postkoloniale und intersektionelle Theorieentwicklungen kann sicherlich als Basis dafür begriffen werden, dass im Rahmen dieser Zeitschriften Selbstdefinitionen von MuslimInnen zum Teil sogar als Anregungen für ‚eigene‘ Selbstverständnisdebatten aufgenommen werden.

Im folgenden abschließenden Abschnitt soll nun im Sinne der hegemonie(selbst)kritischen Perspektive der vorliegenden Arbeit auf feministische Positionierungen fokussiert werden, die sich aus den verschiedenen Ausprägungen feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden lesen lassen. Dazu werden die im Zuge dieses Analyseschrittes herausgearbeiteten *frames* nochmals aus einer qualitativ orientierten Perspektive aufgegriffen und in einem abstrahierenden Schritt quer gelesen: Welche Positionierungen gegenüber dem Islam und gegenüber MuslimInnen nehmen

feministische Stimmen ein? Welche Auseinandersetzungen und Differenzen zwischen verschiedenen feministischen Positionierungen kristallisieren sich anhand der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam heraus? Wohin/auf wen wird der ‚befreiende Impetus‘ gerichtet, der jeder feministischen Äußerung zu eigen ist? Im Anschluss an diese Fragen werden abschließend ‚feministische Rettungsszenarien im Widerstreit‘ betrachtet.

## **6. Widerstreitende feministische ‚Rettungsszenarien‘ als Herausforderungen für feministische Theoriebildung und Praxis**

Trotz aller konstatierten Differenzen zwischen den verschiedenen Zeitschriftengruppierungen und den einzelnen Zeitschriften lässt sich eine zentrale Gemeinsamkeit feststellen: Fast alle *frames*, die sich im Zuge der quantifizierenden Auswertung als besonders relevant erwiesen (A5, B3, B4, D1-D3, E2 und in etwas geringerem Maße A2 und A3), ranken sich um Geschlechterverhältnisse, die also – wenig verwunderlich – in feministischen Zeitschriften einen Kristallisationspunkt des Umgangs mit dem Thema Islam darstellen. Feministische Islamdiskurse konstituieren sich noch expliziter als entsprechende Diskurse in Massenmedien als vergeschlechtlichte Diskurse, d.h. als Diskurse, für die die Strukturkategorie Geschlecht von konstitutiver Bedeutung ist.

Im Zuge der bisherigen Analyseschritte wurde vorrangig auf die Konstruktion des ‚Anderen‘ des Islam und von MuslimInnen in feministischen Diskursen, fokussiert. Abschließend soll nun der einleitend zur vorliegenden Arbeit explizierten poststrukturalistischen Perspektive auf Alteritätskonstruktionen Rechnung getragen werden, die postuliert, dass Konstruktionen des ‚Anderen‘ eine zentrale Funktion für Konstruktionen des ‚Eigenen‘ zukommt. Der Umgang mit dem Thema Islam in feministischen Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden, so eine grundlegende Annahme der vorliegenden Arbeit, steht in engem Zusammenhang mit der ‚eigenen‘ feministischen Positionierung: Diese wird aufgrund der immensen Bedeutung, die der Strukturkategorie Geschlecht in Debatten zum Thema Islam in Massenmedien zukommt, ‚gefordert‘ und konturiert sich im Zuge der feministischen Auseinandersetzung mit dem Thema Islam.

Infolgedessen fokussiert der folgende abschließende Abschnitt der vorliegenden Arbeit auf feministische Positionierungen, die sich in den untersuchten feministischen Zeitschriften im Kontext der dort rekonstruierbaren Islamdiskurse herausbilden. Die ebenfalls einleitend zu dieser Arbeit dargelegte Annahme aufgreifend, dass Feminismen sich

grundsätzlich durch einen auf ‚Befreiung‘ und Emanzipation ausgerichteten Impetus auszeichnen, werden die verschiedenen feministischen Positionierungen im Folgenden als ‚Rettungsszenarien‘<sup>711</sup> skizziert, innerhalb derer verschiedene ‚Rollen‘ zu vergeben sind: ‚BefreierInnen‘/‚RetterInnen‘ arbeiten mit einer bestimmbar Zielsetzung auf die ‚Rettung‘/‚Befreiung‘ Anderer hin – und sehen sich dabei GegenspielerInnen gegenüber sehen, die sich – aus der Sicht der ‚RetterInnen‘ – dem ‚Rettungsanliegen‘ entgegenstellen und seine Umsetzung zu verhindern suchen. Im Zuge der inhaltlichen Beschreibung der Szenarien wird kenntlich gemacht werden, entlang welcher der *frames* sich diese jeweils konstituieren und welche der Zeitschriften sich ihrer vorrangig bedienen.

Die skizzierten Szenarien können in ihrer Gesamtheit als Beginn einer ‚Bestandsaufnahme‘<sup>712</sup> feministischer Positionierungen betrachtet werden, die im Kontext feministischer Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam und MuslimInnen rekonstruierbar sind. Sie können daher gleichzeitig als Herausforderungen gelten, denen sich feministische Theoriebildung und Praxis in ‚westlichen Einwanderungsländern‘ stellen muss, in denen sich – wie dies in Deutschland und den Niederlanden der Fall ist – gesamtgesellschaftliche Debatten zum Thema Islam in ausgeprägtem Maße um Geschlechterverhältnisse ranken, die dem Islam als Wesensmerkmal zugeschrieben werden.

---

<sup>711</sup> Die Begriffsgebung lehnt sich an einen Aufsatz Lila Abu-Lughods an, die unter dem Titel *Do muslim women really need saving?* (vgl. Abu-Lughod 2002) 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 (vgl. de Leeuw/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 in der vorliegenden Arbeit aufgrund der vielfältigen und für die folgenden Ausführungen unpassenden Implikationen des Ideologie-Begriffes verworfen wird. Auch die von Lutz eingeführte Bezeichnung ‚beschavingsmissie‘ (Lutz 2002: 16) (‚Zivilisierungsmission‘, Übers. D.M.) ist zwar auf einige, nicht jedoch auf alle Szenarien anwendbar, die im Folgenden skizziert werden sollen.

<sup>712</sup> Mit dieser Begriffswahl kann keinesfalls ein Anspruch auf ‚Vollständigkeit‘ verbunden werden. Vielmehr möchte die folgenden Ausführungen als ‚Aufforderung zum Weiterdenken‘ begriffen wissen (siehe dazu auch den Ausblick der vorliegenden Arbeit im Kapitel VIII).

### 6.1 Rettungsszenario Nr. 1: Rettung ‚der unterdrückten Muslimin‘ vor dem ‚orientalischen Patriarchat‘

**Wer soll wovon gerettet werden?** ‚Die unterdrückte Muslimin‘ vor dem ‚orientalischen Patriarchat‘, vor repressiven kulturellen, religiösen Traditionen und einem ‚entmündigendem Kollektiv‘

**Wer rettet?** Paternalistische ‚HauptwiderspruchsfeministInnen‘

**Wer ist GegenspielerIn, will aus der Sicht der Retterinnen die Rettung verhindern?** Antirassistische und ‚kulturrelativistisch‘ ausgerichtete FeministInnen.

Im Rahmen dieses ersten feministischen Szenarios werden dem Islam per se ungleiche und gegenüber Frauen repressive Geschlechterverhältnisse zugeschrieben: Er wird aus feministischer Perspektive pauschal und anknüpfend an historisch verankerte, orientalistische Vorstellungen im Sinne eines wesenhaften ‚orientalischen Patriarchats‘ konstituiert, das muslimischen Frauen die Position der von repressiven kulturellen und/oder religiösen Traditionen sowie einem ‚entmündigendem Kollektiv‘ Unterdrückten zuweist. Eine solche essenzialisierende Wahrnehmung des Islam basiert im untersuchten Material vorrangig auf dem *frame* A5, der den Islam per se und vereinheitlichend als repressiv gegenüber Frauen konzipiert, muslimischen Frauen in der ‚Hierarchie der Opfer‘ des Islamismus den ersten Rang zuweist und ‚das Kopftuch‘ als primären symbolischen Ausdruck dieser unterdrückten Position begreift. Auch die *frames* A1 – der den Islam/den Islamismus/die muslimische Welt und den Westen u.a. unter Verweis auf die Ersterem zugeschriebenen repressiven Geschlechterverhältnisse als einander entgegengesetzte Einheiten konstruiert – sowie B1-B5, die zwar eine leicht differenzierende Position beinhalten, aber dennoch grundsätzlich von der ‚Frauenfeindlichkeit‘ des Islam/des Islamismus selbst ausgehen, können, je nachdem ob sie mit *frame* A5 gekoppelt sind, zur Ausbildung dieser Islamwahrnehmung beitragen. Entsprechend der Ergebnisse der quantifizierenden Auswertung der *frame*-Analyse findet sich die Annahme einer pauschal gegebenen Unterdrückung des homogenisierten Kollektivs der MuslimInnen ganz überwiegend in der *Emma*, ist jedoch auch in *Opzij* und in frühen Texten der Zeitschrift *Feministische Studien* präsent – und zudem aus massenmedialen Islamdiskursen in Deutschland und den Niederlanden wohl bekannt.

Eine zentrale Stellung kommt im Rahmen dieses Szenarios ‚dem Kopftuch‘, bzw. genauer dessen vehementer Ablehnung von Seiten der ‚rettenden‘ Feministinnen zu: Diese Ablehnung verweist auf ein Verständnis von Emanzipation, das mit Tragen eines Kopf-

tuches nicht vereinbar scheint. Folgerichtig erscheinen kopftuchtragende und sich als emanzipiert verstehende Musliminnen im Rahmen des *frames* A5 als ‚Scheinfeministinnen‘, die sich ihrer unterdrückten Position nur unzureichend bewusst sind. Die Emanzipation von (muslimischen) Frauen impliziert demnach innerhalb dieses Szenarios die GegnerInnenschaft zum Tragen eines Kopftuches: Dies verweist auf ein unilineares, an ‚westlichen‘ Vorstellungen von Befreiung orientiertes Emanzipationsmodell, das für alle Frauen Gültigkeit beansprucht. Die Existenz ‚anderer‘ Frauen genauso wie ‚anderer‘ Vorstellungen von Emanzipation wird hier nicht berücksichtigt und somit ‚ausgelöscht‘ (vgl. Schultz 1990: 49ff.). Ein solche Abwertung von kopftuchtragenden Frauen impliziert jedoch deren Viktimisierung und Entsubjektivierung (vgl. Klaes/Mellah 1993: 22): Die ‚rettenden‘, ‚westlichen‘ Feministinnen nehmen innerhalb dieses Szenarios eine paternalistische Rolle ein, wie die zitierte Äußerung der *Opzij*-Chefredakteurin Cisca Dresselhuys zeigt, die ihr eigenes feministisches Engagement als ‚Handreichung‘<sup>713</sup> für muslimische Frauen begreift, um das Kopftuch ablegen zu können.<sup>714</sup> Der Status als Subjekt ihrer eigenen Befreiung sowie ein eigenes, vom ‚angebotenen‘ abweichendes 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, der allen Frauen zunächst in gleichem Maße eine benachteiligte, unterdrückte Position innerhalb patriarchaler Gesellschaften zuweist (vgl. Gümen 1996: 79).

---

<sup>713</sup> „Zoals het feminisme altijd een handreiking was en is aan vrouwen om een andere keus mogelijk te maken, wil ik nu als feministe hulp bieden aan die moslimvrouwen die in hun hart graag het symbool van hun ongelijkheid, de hoofddoek, zouden afdoen, maar dat (nog) niet durven.“ (Cisca Dresselhuys, zitiert nach Lutz 2002, Anm. i.O.) („So wie der Feminismus immer eine Handreichung war und ist für Frauen, um ihnen eine andere Wahl zu ermöglichen, so will ich jetzt Musliminnen meine Hilfe anbieten, die gerne das Symbol ihrer Ungleichheit, das Kopftuch, ablegen wollen, es aber (noch) nicht dürfen.“ (Übers. D.M.))

<sup>714</sup> Eine solche Haltung gegenüber der auf die Position der ‚Unterdrückten‘ festgeschriebenen ‚Anderen‘ erinnert an den so genannten ‚kolonialen Feminismus‘, den „Feminismus, der im Dienst kolonialer Dominanz steht“ (Rommelspacher 2002: 115; vgl. auch Ahmed 2004; Ahmed 1992: 154) 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 (vgl. Rommelspacher 2002: 117) und dient andererseits der Legitimation des ‚kolonialen Projektes‘ insgesamt: „The idea that other men, men in colonized societies or societies beyond the border of the civilized West, oppressed women was to be used, in the rhetoric of colonialism, to render morally justifiable its project of undermining or eradicating the cultures of colonized people.“ (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 (vgl. Rommelspacher 2002: 114).

Alle anderen Unterdrückungsverhältnisse werden dem nachgeordnet bzw. als Folge dieses ‚Hauptwiderspruches‘ angesehen, wie in einem Artikel der Zeitschrift *Emma* durch die Aussage „Frauenhass ist die Mutter allen Hasses“ (Schwarzer 1993a) deutlich wird. Dies entspricht einer Feminismus-Konzeption, die bereits seit der Mitte der 1980er Jahre in den Niederlanden (vgl. u.a. Loewenthal/Kempadoo 1986; Leeman/Saharso 1985; Loewenthal 1984) und seit dem Anfang der 1990er Jahre in Deutschland (vgl. u.a. Hügel 1993; Oguntoye/Opitz/Schultz 1991; Schultz 1990) vehementer Kritik gegenüber sieht: Bereits 1990 bezeichnet Schultz eine solche entflochtene, additive<sup>715</sup> Konzeption verschiedener Machtverhältnisse treffend als „Hierarchisierung von Unterdrückungsformen“ (Schultz 1990: 54). Aufgrund dieser additiven Sicht der Unterdrückungsverhältnisse wurden ‚fremde Frauen‘ bzw. Migrantinnen zum einen als doppelt (als Frau und Migrantin) ausgegrenzt wahrgenommen: In der Folge entwickelten Weiße Feministinnen ihnen gegenüber die bereits beschriebene paternalistische Haltung, indem sie dem ‚eigenen‘ Patriarchat zunehmend unkritisch<sup>716</sup> gegenüberstanden und sich davon ausgehend zu Helferinnen für die als rückständig, defizitär und hilflos wahrgenommenen Migrantinnen stilisierten (vgl. Kalpaka 1994: 42; Schultz 1990: 52; Lutz 1992: 69; Gutiérrez Rodríguez 1997: 26). Indem andere, für Unterdrückungsverhältnisse bestimmende Strukturkategorien wie z.B. ‚Ethnizität‘, ‚kulturelle Identität‘, und ‚Nationalität‘ gegenüber der des Geschlechts als sekundär gesetzt werden, geht damit zum anderen auch eine fehlende Reflexion von Differenzen und Machtverhältnissen *zwischen* Frauen einher: Weiße Frauen werden so gewissermaßen von ihrer Verantwortlichkeit für die (z.B. rassistische) Unterdrückung und Entrechtung von ‚Anderen‘ entbunden und als emanzipierte Norm gesetzt; die ‚eigene‘ Gesellschafts- und Emanzipationskonzeption kann so legitimiert und als Norm aufgefasst werden (vgl. Rommelspacher 1998: 102). Von einer Erfassung der komplexen Verwobenheit verschiedener Machtverhältnisse, wie sie beispielsweise von postkolonialen feministischen Ansätzen geleistet werden kann, ist eine solches Feminismusverständnis weit entfernt. Es ist zudem unvereinbar mit jeglichen dekonstruktivistischen feministischen Strömungen, die im Sinne eines antirassistischen oder gar an intersektionelle Ansätze anschließenden Feminismus von einer Verschneidung der Strukturkategorie Geschlecht mit anderen Strukturkategorien

---

<sup>715</sup> Anders als Weiße Frauen waren und sind MigrantInnen oder Schwarze Frauen nach dieser Konzeption zusätzlich zu sexistischer auch rassistischer Unterdrückung ausgesetzt. Theoretisch wurde die Kategorie Geschlecht dabei jedoch, wie Schultz kritisch bemerkt, weiterhin als bestimmende Kategorie, andere lediglich als zusätzliche, ‚hinzu addierte‘ Zuschreibungen gesetzt (vgl. Schultz 1990: 51).

<sup>716</sup> Dies zeigt sich beispielsweise durch die Anrufung staatlicher Autoritäten in den untersuchten Texten der Zeitschrift *Emma* (siehe dazu die Beschreibung des *frames* A3).

ausgehen und sich infolgedessen jenseits einer hierarchisierten und additiven Konzeption von Unterdrückungsformen bewegen (vgl. u.a. Prins 2006; Knapp 2005; Stötzer 2004<sup>717</sup>; Crenshaw 2003; Wekker/Lutz 2001; Wekker 1996; Kossek 1996; Lenz 1996; Lenz 1994). VertreterInnen solcher Ansätze gelten den ‚Retterinnen‘ des skizzierten Szenarios als ‚GegenspielerInnen‘, d.h. als diejenigen, die sich aufgrund ihrer differenten Feminismus-Konzeption der uneingeschränkten Bezeichnung ‚der‘ Muslimin als pauschal unterdrückt verweigern.

Ein ‚Hauptwiderspruchsfeminismus‘ wie er innerhalb dieses ersten ‚Rettungsszenarios‘ hauptsächlich von der Zeitschrift *Emma* insgesamt vertreten wird, hat unweigerlich antiemanzipatorische Effekte zur Folge: Er führt zur Reproduktion von Unterdrückungsverhältnissen auf anderen als der fokussierten Ebene, indem z.B. – wie es in Bezug auf die Zeitschrift *Emma* bereits verschiedentlich konstatiert wurde (vgl. Kreile 1993; Klaes/Mellah 1993; Lutz 1992; Lutz 1993; Marx 2001; Marx 2006) – das Bemühen um eine Kritik an den repressiven Geschlechterverhältnissen, die dem Islam zugeschrieben werden, von ausgrenzenden oder auch rassistischen Argumentationen in Bezug auf den Islam begleitet und so im Kontext herrschender Diskursmuster anschlussfähig für massenmediale und politische reaktionäre und rassistische Argumentationen wird.

In der Kritik an der Diskriminierung vieler Frauen in islamisch geprägten Gesellschaften trifft sich dieses erste ‚Rettungsszenario mit VertreterInnen politischer Positionen, die das Thema ‚Frauenunterdrückung‘ funktionalisieren, um eine repressive ‚AusländerInnenpolitik‘ auf innenpolitischer oder eine interventionistische Außenpolitik zu legitimieren. „Frauen, die sonst als widerständig gelten“ formulierte Rommelspacher im Rahmen einer Kontroverse zum Thema ‚Kopftuch‘ treffend, „schwenken auf den deutschen Mainstream ein und befinden sich damit in der Gesellschaft derer, die am Stammisch auf so wunderbare Weise zu Feministen mutieren, wenn es gegen ‚die Ausländer‘ geht“ (Rommelspacher 2004: 9).

Diese erstaunliche Wandlung der Kritik an patriarchalen Strukturen der jeweils ‚eigenen‘ Gesellschaften im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam in feministischen Zeitschriften hin zu einer unkritischen Anerkennung dieser Strukturen als ‚westliche, emanzipatorische und zivilisatorische Errungenschaften‘, die angesichts der An-

---

<sup>717</sup> Stötzer (2004) liefert, ausgehend von der Feststellung einer bis dato in Deutschland vernachlässigten Debatte über „Differenzen innerhalb der Geschlechterdifferenz“ (Stötzer 2004: 12) und inspiriert von US-amerikanischen feministischen Debatten, eine umfassende Übersicht über die Schnittpunkte und Möglichkeiten der gegenseitigen Befruchtung antirassistischer und dekonstruktivistischer feministischer Denkansätze.



wesenheit des ‚islamischen Anderen‘ bedroht erscheinen, ist von konstitutiver Bedeutung für das im Folgenden skizzierte, zweite ‚Rettungsszenario‘.

### 6.2 Rettungsszenario Nr. 2: Rettung islamkritischer Feministinnen vor ‚multikulturalistischen Tabus‘

**Wer soll wovor gerettet werden?** islamkritische Feministinnen vor dem (multikulturalistischen) Tabu, ihre Kritik am Islam freimütig zu äußern und vor dem Vorwurf des Rassismus

**Wer rettet?** (feministische) Neue RealistInnen

**Wer ist GegenspielerIn, will aus der Sicht der RetterInnen die Rettung verhindern?** VertreterInnen multikulturalistischer Konzepte und antirassistisch engagierte Feministinnen

Abweichend von dem vorhergehend skizzierten Szenario wird im Rahmen dieses zweiten ‚Rettungsszenarios‘ nicht vorrangig auf ‚die unterdrückte Muslimin‘, die dem Islam zugeschriebenen repressiven Geschlechterverhältnisse oder die Wahrnehmung des Islam als bedrohlich, sondern 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. Sie etablieren dadurch, nach Ansicht der ‚RetterInnen‘ dieses Szenarios, eine ‚falsche Toleranz‘ in Deutschland und den Niederlanden und machen mit ihrer „Solidarität den Fundamentalismus, die Intoleranz salonfähig“ (Toker 1993b).

Eine solche Ausrichtung der feministischen Kritik basiert im untersuchten Material vorrangig auf dem *frame* A3, mit dessen Hilfe ein hartes Vorgehen gegen die Bedrohung der so genannten ‚westlichen Errungenschaften‘ durch den Islam gefordert wird. Hierbei sind zudem die Teilargumentationen von Belang, die sich in diesem *frame* zusammengefasst finden: Diese setzen Multikulturalismus undifferenziert mit ‚falscher Toleranz‘ gleich und verweisen auf die Vorreiterrolle islamkritischer Feministinnen, die sich als einzige in der Lage sehen, die von ‚dem Islam‘/‚dem Islamismus‘ ausgehende ‚Bedrohung westlicher Errungenschaften‘ ‚realistisch‘ einzuschätzen. Diese ‚realistische Einschätzung‘, so beklagen die ‚RetterInnen‘ dieses Szenarios, wird jedoch weder von VertreterInnen multikulturalistischer Konzepte<sup>718</sup> noch von antirassistisch engagierten

<sup>718</sup> Multikulturalistische Konzepte sind vielfältig, es existieren verschiedene Verständnisse des Begriffs und der darauf beruhenden Ansätze (vgl. dazu u.a. Nassehi 1997: 194f.; Wlecklik 1993: 23ff.). Hier werde ich diesen Begriff dennoch zunächst undifferenziert als Überbegriff verwenden.

Feministinnen honoriert, sondern vielmehr mit dem Vorwurf des Rassismus bedacht.<sup>719</sup> Im Rahmen dieses zweiten Rettungsszenarios wird infolgedessen die ‚Enttabuisierung‘ der Kritik am Islam angestrebt.

Ein Blick auf die Ergebnisse der quantifizierenden Auswertung der *frame*-Analyse zeigt, dass auch dieses Szenario hauptsächlich in der Zeitschrift *Emma* und in deutlich geringerem Maße in *Opzij* präsent ist und zudem erst im Verlauf der 2000er Jahre hohe Relevanz erlangt.

Sowohl die Ausrichtung der feministischen Kritik innerhalb dieses Szenarios als auch ihre Zielsetzung – die der Enttabuisierung der Kritik am Islam – verweisen auf ihre deutliche Nähe zur Diskursstrategie des ‚Neuen Realismus‘, die in massenmedialen 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 Forderungen nach *Political Correctness*, die von ‚linkspolitischer‘ und ‚multikulturalistischer‘ Seite vorgebracht würden. VertreterInnen eines Neuen Realismus begreifen sich daran anschließend selbst als diejenigen, die den Mut haben, diese Tabus zu brechen, die ‚Wahrheit‘ zu sagen und die Meinungen und Bedürfnisse derjenigen zu äußern, die ihrer Ansicht nach durch dieses Tabu ‚ruhig gestellt‘ werden. Sie begreifen sich, so Baukje Prins, als ‚Sprachrohre‘ der ‚common people‘ (Prins 1997: 121) und berufen sich auf ihr unbedingtes Recht der freien Meinungsäußerung, das sie ohne Rücksicht auf die mögliche Diskriminierung Anderer in Anspruch nehmen. 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. Ein in diesem Sinne unschuldiger Mensch nimmt die Dinge ‚wie sie sind‘ und nicht ‚wie sie sein sollten‘ (vgl. Prins 2000a; Prins 1997).

De Leeuw und van Wichelen weisen darauf hin, dass ‚neu-realistische‘ Positionierungen Merkmale aufweisen, die es nahe legen, diese nicht nur als universalistisch und eurozentristisch, sondern auch als ‚neoliberal‘ zu bezeichnen: Dazu zählt insbesondere die Ablehnung jeglicher auf Kollektive bezogener Rechte zugunsten der größtmöglichen

---

<sup>719</sup> Siehe dazu die ausführliche Beschreibung des *frame* A3.

Freiheit des/der Einzelnen, die nicht nur die genannte GegnerInnenschaft zu multikulturalistischen Vorstellungen, sondern auch die Absolutsetzung des Rechtes auf die eigene Meinungsfreiheit zum Effekt hat (vgl. de Leeuw/van Wichelen 2005).

Das oben genannte zweite Rettungsszenario etabliert nun in zweifacher Hinsicht einen ‚Neuen Realismus in feministischer Wendung‘: Zum einen ist der Ausgangspunkt der Kritik ‚neurealistischer Feministinnen‘ 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, eine unilineare Emanzipationskonzeption impliziert und Feminismus ausschließlich als eine von anderen Zuschreibungen isolierte Beschäftigung „mit dem Frau-Sein und den Auswirkungen auf die menschliche Gesellschaft“ (Schrupp 1993: 56) auffasst. Dieses Feminismus-Verständnis gilt jedoch auch ‚Neuen RealistInnen‘ als ‚unschuldig‘ und ‚objektiv‘, indem sie sich als „Hüterin[nen] des korrekten ‚feministischen Gewissens‘“ (Jurschik/Reusch 1994: 9, Hervorhebung i.O.) gerieren. Andere Feminismus-Konzeptionen, die die Verflochtenheit der verschiedenen existierenden Strukturkategorien bzw. der darauf aufbauenden Machtverhältnisse berücksichtigen, können daher aus ‚neurealistischer Perspektive‘ logisch konsequent abgelehnt werden, indem ihnen Verrat im Sinne einer Abkehr vom ‚wahren‘, ausschließlich auf Antisexismus basierenden Feminismus vorgeworfen wird (vgl. Jurschik/Reusch 1994: 2; von Soden 1988: 147; Mika 1996: 5; Toker 1993b). Beispielhaft lässt sich dies anhand der Reaktion der Emma-Redaktion auf die kritischen Stimmen nach dem Erscheinen des Dossiers zum Thema islamischer Fundamentalismus im Heft 4/1993 ansehen. Darin wird konstatiert, „das Schlagwort von der *political correctness*“ richte sich „gegen alle, die noch nicht dem allgemeinen Zynismus verfallen sind; gegen alle also, die noch eine Haltung haben, vor allem eine feministische Haltung. Diese Haltung wird EMMA sich trotz Drucks von allen Seiten – von den MainstreamernInnen wie von den Marginalen – nicht nehmen lassen, auch nicht durch anti-rassistische, anti-faschistische, anti-imperialistische Denkgebote. Denn die sind in Wahrheit in diesem Falle nichts anderes als anti-feministische Denkverbote – ach, schlimmer noch: Sie sind Denkverbote an sich.“ (Emma-Redaktion 1994: 78)<sup>720</sup>

<sup>720</sup> *Emma* teilt diejenigen feministischen Gruppen und Projekte, die sich im Anschluss an das Erscheinen des Dossiers kritisch äußerten, in ‚MainstreamernInnen‘ wie z.B. die Zeitschrift *beiträge für eine feministische theorie und praxis* und ‚Marginale‘, wie vor allem verschiedenste MigrantInnengruppen, die einen Boykottaufruf gegen die *Emma* unterzeichneten, auf (vgl. Emma-Redaktion 1994: 76).

Im Umgang mit dem Thema Islam/Islamismus finden sich solche feministisch gewendeten ‚neu-realistischen‘ Argumentationsweisen in feministischen Zeitschriften, vorrangig in der *Emma*, z.T. jedoch auch in ihrer ‚Schwester‘ *Opzij*, wider. Dies verweist auf eine ‚Normalisierung‘ des hegemonialen (westlichen, ‚abendländischen‘) Feminismus (vgl. Lutz 2002), d.h. darauf, dass nicht nur (‚pseudo-feministische‘) Argumente Eingang in leitkulturelle, massenmediale Verlautbarungen gefunden haben, sondern dass der hegemoniale, abendländische Feminismus selbst eine normalisierende Bewegung vollzogen hat und sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden eine deutliche ‚leitkulturelle‘ Prägung aufweist.

Genauso wie der massenmediale ‚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 Richtigkeit ihres partikularen Standpunktes zu überzeugen.

### 6.3 Die HelferInnen der ‚RetterInnen‘: Der Bezug auf ‚Erfahrungsexpertinnen‘ zur Untermauerung islamkritischer Positionierungen

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‘ (vgl. de Leeuw/van Wichelen 2005: 50) argumentiert wird, d.h. auf Frauen mit muslimischem Hintergrund, denen aufgrund ihrer biographischen, meist gewaltförmigen Erfahrung oder allgemeiner einer kulturellen Verortung Kompetenz in Bezug auf das Thema Islam/Islamismus zugeschrieben wird.<sup>721</sup>

Als aktuellstes und wohl auch bekanntestes Beispiel einer ‚Erfahrungsexpertin‘ lässt sich Ayaan Hirsi Ali nennen, in den Niederlanden lebende Parlamentsabgeordnete der (rechts-)konservativ-liberalen VVD mit somalischem Hintergrund, die aufgrund ihrer

---

<sup>721</sup> 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 abzuspochen. Dies zu tun, käme wiederum einem diskriminierenden und entmündigenden Paternalismus gleich. Dies wird im weiteren Verlauf dieses Abschnittes sowie im Ausblick zur vorliegenden Arbeit (siehe Kapteil IX) noch zu Sprache kommen. Eine ausführliche Debatte um (weibliche) Erfahrung löste der poststrukturalistisch inspirierte Beitrag Joan W. Scotts (vgl. Scott 1991) aus, der KörperhistorikerInnen wie Barbara Duden zum vehementen Widerspruch herausforderte (vgl. Bos/Vincenz/Wirz). Die entsprechende Debatte aufzuarbeiten, würde eine eigene Arbeit erfordern und ist daher nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

provozierenden islamkritischen öffentliche Debatten 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. Hirsi Ali 2003; Hirsi Ali 2003; Hirsi Ali 2005a; Hirsi Ali 2005b; Emma 2005; Schwarzer 2006). Auch die im deutschen (feministischen ebenso wie massenmedialen) Kontext vielfach präsente Necla Kelek fungiert als ‚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* (vgl. 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: Im Kontext der Berichterstattung über das Erstarken islamistischer Bestrebungen in Algerien wird den algerischen Feministinnen Djamilia Seddiki und Khalida Messaoudi viel Bedeutung beigemessen. Ihre Beiträge werden von Seiten der Emma-Redaktion häufig mit einem Verweis auf deren Repressionserfahrungen eingeleitet (vgl. Emma 1994b; Messaoudi 1995; Messaoudi 2000).<sup>722</sup> Auch Arzu Toker wird von Seiten der Emma-Redaktion für ihren Beitrag zur Auseinandersetzung um das Kopftuch mit Verweisen auf ihre Herkunft und ihre Religionszugehörigkeit als ‚authentische Stimme‘ und ‚Erfahrungsexpertin‘ gekennzeichnet (vgl. Toker 1993b).<sup>723</sup>

Dem Bezug auf ‚Erfahrungsexpertinnen‘ kommt unmittelbarer Einfluss auf die bisher genannten ‚Rettungsszenarien‘ zu: Indem Frauen wie Ayaan Hirsi Ali und Necla Kelek inklusive ihrer Gewalterfahrungen aus Kindheit und Jugend als ‚Sprachrohr der unterdrückten Muslimin‘ in Zeitschriften wie *Opzij* und *Emma* eingesetzt werden, erhalten die islamkritischen, z.T. feindbildartigen Positionierungen, die in diesen Zeitschriften vertreten werden, eine unmittelbar nachvollziehbare, emotional berührende Fundierung

<sup>722</sup> Dass diese Verweise für verschiedene Artikel in fast identischem Wortlaut erfolgen, spricht für die Bedeutung, die die Zeitschrift *Emma* ihnen für ihren Umgang mit dem Thema Islam/Islamismus beimisst (vgl. z.B. Messaoudi 1995; Messaoudi 2000).

<sup>723</sup> Nach dem Erscheinen ihres Artikels in der *Emma* verwehrt 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 zu teil 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 (vgl. Toker 1993a). Das verweist deutlich auf die Relevanz, die diesen Bezeichnungen für den Umgang der Zeitschrift *Emma* mit dem Thema Islam/Islamismus zukommt.

und wirken unhintergebar (vgl. de Leeuw/van Wichelen 2005: 50). Mittels ihrer ‚authentischen Stimmen‘ werden ‚unbequeme Wahrheiten‘ in Bezug auf den Islam<sup>724</sup> sagbar. Werden so genannte Erfahrungsexpertinnen als ‚legitime Sprecherinnen‘ konstruiert, wie dies im Rahmen dieser ‚Rettungsszenarien‘ der Fall ist, können die rhetorischen und moralischen Grenzen der political correctness überschritten, Multikulturalismus und Kulturrelativismus als frauenverachtend bezeichnet und der Vorwurf des Eurozentrismus dennoch abgewehrt werden:

„Door de Nederlands-Somalische ex-moslima Hirsi Ali als spreekbuis te kiezen voor de ‚opleving‘ van het vertoog van de tweede feministische golf kann multiculturalisme (als relativisme) opnieuw afgewezen worden zonder nu het gevaar te lopen beschuldigd te worden van een witt eurocentristisch standpunt.“<sup>725</sup> (de Leeuw/van Wichelen 2005: 52).

Durch den Bezug auf so genannte Erfahrungsexpertinnen und ihre Vereinnahmung, 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‘ der ersten beiden Szenarien – möglich, den Entwurf der eigenen Gesellschaft als Gegenbild zur ‚anderen‘, ‚orientalischen‘ Gesellschaft zu stärken und den ‚eigenen‘ Emanzipationsweg als einzig möglichen Weg Richtung Freiheit zu setzen.

Das im Folgenden skizzierte Szenario lässt sich zunächst als Gegenentwurf zu den bisher skizzierten, universalistisch und eurozentristisch orientierten ‚Rettungsanliegen‘ auffassen.

<sup>724</sup> So ist ein Beitrag Ayaan Hirsi Alis in der Emma beispielsweise mit dem Titel *Das Problem ist der Islam* überschrieben (vgl. Hirsi Ali 2005b).

<sup>725</sup> „Indem die niederländisch-somalische Ex-Muslimin Hirsi Ali als Sprachrohr des wiederauflebenden Diskurses der Frauenbewegung gewählt wird, kann der Multikulturalismus (als Relativismus) wiederum abgewiesen werden, ohne nun Gefahr zu laufen, eines weißen, eurozentristischen Standpunktes beschuldigt zu werden.“ (Übers. D.M., Anm. und Hervorhebung i.O.)

#### 6.4 Rettungsszenario Nr. 3: Rettung der emanzierten Muslimin vor ‚Zwangsverwestlichung‘ und ‚Assimilationsforderungen‘

**Wer soll wovor gerettet werden?** Die emanzierte, selbstbestimmte Muslimin/die ‚Islamfeministin‘ vor Individualismus, ‚Zwangsverwestlichung‘ und Assimilationsforderungen

**Wer rettet?** neoliberalismus- und okzidentalismuskritische Feministinnen

**Wer ist Gegenspielerin, will aus der Sicht der Retterinnen die Rettung verhindern?** Die ‚RetterInnen‘ der Szenarien 1 und 2

Im untersuchten Material basiert das oben genannte Szenario vorrangig auf den *frames* der Familie D sowie einigen *frames* der Familie E: Mit Hilfe der erstgenannten *frames* wird im Rahmen feministischer Zeitschriften den Ursachen einer Orientierung von Musliminnen am Islam oder auch einer Re-Islamisierung auf den Grund gegangen und eine islamische Orientierung als Ressource einer emanzipatorischen Identitätsdefinition und Lebensgestaltung begriffen. Über die *frames* E2 und E3 wird die stereotypisierende Konstruktion des Islam und von MuslimInnen, über *frame* E5 schließlich eine ‚neurealistische‘ Ausrichtung des Feminismus selbst kritisch benannt. Insbesondere der Glaube von IslamkritikerInnen an ihre eigene ‚Unschuld‘ – ein zentrales Merkmal ‚neurealistischer‘ Argumentationen, wie im Zuge der Diskussion des ‚Rettungsszenarios Nr. 2‘ deutlich wurde – wird mit Hilfe des *frames* E5 und häufig unter explizitem Bezug auf die Positionen Ayaan Hirsi Alis vehement kritisiert.

Die Ergebnisse der quantifizierenden Auswertung der *frame*-Analyse zeigen, dass dieses Szenario vorrangig in wissenschaftlichen Zeitschriften beider Länder sowie in *Lover* und implizit – durch ihren vergleichsweise starken Bezug auf *frames* der Familie D – auch in *Opzij* vertreten ist. Kurz: Alle Zeitschriften außer der *Emma* treten zur ‚Rettung der emanzierten, selbstbestimmten Muslimin/der ‚Islamfeministin‘ vor Individualismus, Zwangsverwestlichung und Assimilationsforderungen‘ an. Dieses Szenario ist zwar in massenmedialen Debatten Deutschlands und der Niederlande präsent, ihm kommt jedoch lediglich eine untergeordnete Bedeutung zu. Das damit implizierte ‚Rettungsanliegen‘ – die Unterstützung von Musliminnen, die Emanzipation und Islamorientierung verbinden – an die (feministische) Öffentlichkeit zu tragen, kann somit als expliziter Verdienst feministischer ‚Gegenstimmen‘ und bedeutender, das Gesamtbild differenzierender Beitrag zu Debatten um ‚den Islam‘ und MuslimInnen begriffen werden.

Wie im Verlauf der detaillierten Beschreibung der einzelnen *frames* ersichtlich wurde, verweisen die *frames* der Familie D auf eine universalismus- und eurozentrismuskritische Haltung: MuslimInnen werden im Rahmen dieser *frames* und so auch dieses ‚Rettungsszenarios‘ als emanzipierte, d.h. selbstbewusste und selbstbestimmte Frauen, als handlungsmächtige Subjekte konstituiert, die zudem häufig über ein ‚eigenes‘ Verständnis von Feminismus als auch ‚eigene‘ Vorstellungen eines zu beschreitenden Emanzipationsweges verfügen. Die Orientierung am Islam wird von den ‚Retterinnen‘ dieses Szenarios nicht als ‚irrationale Verirrung‘ diskreditiert, sondern bezüglich der positiven Effekte betrachtet, die sie für die betreffenden MuslimInnen haben kann: Eine am Islam ausgerichtete Lebensführung, die auch das Tragen eines Kopftuches beinhalten kann, erscheint hier als potenziell emanzipatorisch und widerständig, als potenzielle Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten. Die ‚Retterinnen‘ dieses Szenarios, ‚linkspolitisch‘ orientierte, oft neoliberalismuskritische Feministinnen, streben es also an, die so wahrgenommenen Musliminnen nicht nur vor ‚leitkulturellen‘ integrationspolitischen Assimilationsforderungen der Mehrheitsgesellschaft, sondern insbesondere auch vor universalistisch und eurozentristisch ausgerichteten Feministinnen – den ‚Retterinnen‘ der Szenarien 1 und 2 – in Schutz zu nehmen (vgl. Hoofd 2005: 60).

Ein solches Denken, das z.B. MuslimInnen ein Recht auf ihren ‚eigenen, selbstbestimmten‘ Emanzipationsweg zuweist, kann jedoch einer theorieimmanenten und muss 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: Mittels der Forderung nach Anerkennung und Repräsentation plädieren sie dafür, Stimmen und Subjektivitäten von den ‚Rändern‘ vormals politisch und ideologisch kolonisierter Räume in die Zentren euro-amerikanischer Kulturkritik einzuführen (vgl. Küster 1998: 208). Durch die Verbindung dekonstruktivistischer Kritik an identitätslogischen Konstruktionen mit dem parteiischen Aufzeigen und Analysieren materieller und sozialer Ungleichheit unterliegen sie jedoch 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, das genannte Dilemma: Herrschaftskritisch ausgerichtet und historisch entstandene Formen



sozialer Ungleichheit problematisierend, kritisieren beide das Denken in universalistischen Kategorien, die, so die Analyse, oft andro- oder eurozentristische Perspektiven verschleiern, und stellen identitätslogische Konstruktionen von Differenz und Andersheit in Frage. Beide laufen durch ihr explizit politisch begründetes Anliegen jedoch Gefahr, entgegen ihrem Selbstverständnis in die Fallstricke normativer Repräsentationen zu geraten und normative Vorstellungen von emanzipatorischen Praxen bzw. Identitäten zu (re-)produzieren (vgl. Küster 1998: 194).

Dieser ‚theorieimmanenten‘ Kritik, die den Vorwurf einer ‚unzureichenden Umsetzung‘ eines dekonstruktivistischen Anliegens beinhaltet, muss jedoch eine politische Kritik anderer Art zur Seite gestellt werden, der sich universalismuskritische, auf poststrukturalistischem Denken basierende Positionierungen insgesamt stellen müssen: Indem sie auf die Kontextabhängigkeit jeglichen Rechts und jeglicher ‚kultureller Praxis‘ fokussieren, riskieren sie, einem Relativismus das Wort zu reden, der Kritik jeglicher Art verunmöglicht (vgl. Rommelspacher 2002: 93). In Bezug auf das hier skizzierte ‚Rettungsanliegen‘ des 3. Szenarios bedeutet dies Folgendes: Die Wahrnehmung des Islam als identitätsstiftende Ressource widerständiger Praktiken und z.B. von 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 antritt, 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, wird im Folgenden deutlich werden: Es kann anhand einer interessanten Übereinstimmung des zuletzt genannten mit den zuerst dargestellten ‚Rettungsszenarien‘ erläutert werden.

### **6.5 Der Bezug auf ‚Erfahrungsexpertinnen‘ zur Untermauerung dominanzkritischer und widerständiger Positionierungen in Bezug auf den Islam – ‚Rettungsszenarien im Widerstreit‘**

Obwohl sich das Anliegen der ‚Retterinnen‘ des soeben skizzierten Szenarios zunächst als Gegenentwurf zu den zuvor genannten eurozentristisch und universalistisch orientierten Anliegen ausnimmt, ist eine interessante Übereinstimmung zwischen ihnen zu verzeichnen: Auch im Rahmen des 3. Szenarios spielt der Bezug auf ‚Erfahrungs-

expertinnen‘ eine legitimierende Rolle – indem z.B. 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.<sup>726</sup> Anders als im Falle des Bezugs auf ‚Erfahrungsexpertinnen‘ zur Begründung einer islamkritischen 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 – im deutlichen Unterschied zu den erstgenannten Szenarien – 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<sup>727</sup> 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 Auseinandersetzungskonstellation in Bezug auf feministische Positionierungen zum Thema Islam, die – geht es um die perspektivische Weiterentwicklung feministischer Theoriebildung und Praxis – von Belang ist:

Alle 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 (vgl. Hoofd 2005: 61).

Die differenten Konstruktionen von ‚Erfahrungsexpertinnen‘ innerhalb der skizzierten 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 insbesondere des Rettungsszenarios Nr. 1 – vorrangig präsent in *Emma* und *Opzij* – so ge-

<sup>726</sup> Siehe dazu die detaillierten Beschreibungen der *frames* D1-D3.

<sup>727</sup> Diese Bezeichnung lehnt sich an Gabriele Dietzes Entwurf einer ‚okzidentalismuskritischen Hegemonie(selbst)kritik‘ an, die konzeptionell an *Critical Whiteness Studies* anschließt, statt des Weiß-Seins jedoch ‚Okzidentalität‘ (‚Abendländischkeit‘) als Referenzpunkt wählt (vgl. Dietze 2006).

nannte Islamfeministinnen als ‚Scheinfeministinnen‘<sup>728</sup>, während die ‚Retterinnen‘ des Szenarios Nr. 3 – vorrangig präsent in wissenschaftlichen Zeitschriften beider Ländern – 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‘: In der jeweiligen Bezugnahme auf unterschiedliche ‚Erfahrungsexpertinnen‘ 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 ‚Erfahrungsexpertinnen‘ in feministischen Diskursen bergen jedoch wie jede Form der Repräsentation und Identitätspolitik 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 (vgl. 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 3. Szenarios gelingt es jedoch entgegen dem eigenen Anspruch nicht, diese Dichotomisierung zu durchbrechen. Sie wird nicht aufgehoben, sondern ganz im Gegenteil lediglich in umgekehrter Form reproduziert (vgl. Hoofd 2005: 60f.). Indem im Rahmen des 3. ‚Rettungsszenarios‘ der ‚Islam insgesamt‘ durch den Bezug auf die als ‚authentisch‘ konstruierten emanzipierten Islamfeministinnen 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 feministischer Kritik sein.

---

<sup>728</sup> Siehe dazu die ausführliche Beschreibung des *frames* A5.

Die im Rahmen dieses Abschnitts skizzierten und diskutierten ‚Rettungsszenarien‘ stellen den Beginn einer notwendigen ‚Bestandsaufnahme‘ feministischer Positionierungen dar, die sich im Kontext konkreter feministischer Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam rekonstruieren lassen. Sie können – nicht zuletzt durch ihren Bezug auf so genannte ‚Erfahrungsexpertinnen‘, der auch in massenmedialen Debatten zunehmend von Belang ist, als paradigmatisch gelten: Sie verweisen darauf, dass sich feministische Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam infolge der Dichotomisierung zwischen universalistisch und eurozentristisch versus universalismus- und eurozentrismuskritisch, relativistisch orientierten Positionierungen in einem im Geflecht unproduktiver Dichotomisierungen und politischer ‚Sackgassen‘ zu verfangen drohen. Die feministische Theoriebildung und Praxis in Deutschland und den Niederlanden sieht sich also im Kontext des Themas Islam Herausforderungen gegenüber. Mit einem Ausblick auf die Konsequenzen dessen schließt die vorliegende Arbeit.

## VIII Zusammenfassung und Ausblick

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war die Beobachtung, dass sich mediale und politische Debatten zu den Themen Einwanderung und Integration sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden seit einigen Jahren in relevantem Maße entlang der Strukturkategorie Geschlecht ranken und diese als ‚Markierer‘ einer zugeschriebenen Differenz zwischen dem Islam und der so genannten westlichen Welt nutzen. Für feministische AkteurInnen in beiden Ländern wurde dies als Herausforderung begriffen: als Herausforderung, sich mit dem Thema Islam auseinander zu setzen und im Zuge dessen die ‚eigene‘ feministische Positionierung zu konturieren. Ziel der vorliegenden Untersuchung war es, heraus zu arbeiten, inwiefern sich als feministisch begreifende wissenschaftliche und ‚journalistische‘ Zeitschriften im Kontext dieser Auseinandersetzung ihr emanzipatorisches Potenzial nutzen, das ihnen aufgrund ihres ‚feministischen Commitments‘ zugeschrieben wird und das sie grundsätzlich selbst für sich in Anspruch nehmen. Inwiefern grenzen sie sich ab von einem massenmedialen Umgang mit dem Thema Islam, inwiefern schließen sie sich an? Die Forderung eines diskurstheoretisch inspirierten, diskursanalytischen Vorgehens nach der Kontextualisierung des untersuchten Materials ernst nehmend, wurde für die inhaltliche Ausgestaltung und sprachliche Konstitution sowohl massenmedialer als auch feministischer Islamdiskurse ihr jeweiliges Zusammenspiel mit historisch-theoretischen sowie migrations- und integrationspolitischen Kontexten als prägend angenommen. Mit Deutschland und den Niederlanden wurden im Rahmen der vorliegenden Arbeit zwei westeuropäische Einwanderungsländer ausgewählt, die sich durch eine differente Gestaltung der jeweiligen Migrations- und Integrationspolitiken sowie – trotz formalrechtlicher Ähnlichkeit des Verhältnisses von Religion und Staat – eine unterschiedlich weitgehende Institutionalisierung des Islam als Minderheitenreligion auszeichnen. Mit welcher thematischer Schwerpunktsetzung konstituieren sich also feministische im Vergleich zu massenmedialen Diskursen zum Thema Islam vor dem Hintergrund differenter diskursiver Kontexte in Deutschland und den Niederlanden? Inwiefern zeigen sich länderspezifische Differenzen?

Die Analyse umfasste in einem ersten inhaltsanalytischen Schritt die quantitative Erfassung geografischer und thematischer Schwerpunktsetzungen in Bezug auf das Thema Islam in deutschen und niederländischen feministischen Zeitschriften. Mit dem Ziel der Erschließung der argumentativen Struktur feministischer Islamdiskurse wurde im zwei-

ten empirischen Schritt ein diskurstheoretisch inspiriertes, *frame*-analytisches Vorgehen gewählt, das die detaillierte Rekonstruktion und quantifizierende Auswertung der *frames* – ‚Deutungsmuster‘ – erlaubte, derer sich feministische Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden bedienen. Dieses zweischrittige Vorgehen erwies sich als weiterführend, denn im Ergebnis konnte im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht nur die Frage nach dem Verhältnis feministischer zu massenmedialen Islamdiskursen in Deutschland und den Niederlanden beantwortet werden, sondern darüber hinaus durch die im Zuge der *frame*-Analyse heraus gearbeiteten ‚Rettungsszenarien‘ die Grundlage für eine Bestandsaufnahme mehrheitsfeministischer Positionierungen gelegt werden, die im Kontext feministischer, medialer Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam rekonstruierbar sind.

Den länderübergreifenden feministischen Diskurs zum Thema Islam, dies zeigen die Ergebnisse dieser Arbeit deutlich, gibt es nicht. Jedoch konnte gezeigt werden, dass die explizite und im Vergleich zu massenmedialen Diskursen auffällig stärkere Fokussierung auf die Strukturkategorie Geschlecht ein zentrales Merkmal feministischer Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden darstellt. Geschlecht und Geschlechterverhältnisse bilden einen Kristallisationspunkt feministischer Auseinandersetzungen mit dem Thema Islam.

Darüber hinaus jedoch bildeten feministische Islamdiskurse vor dem Hintergrund der unterschiedlichen migrations- und integrationspolitischen Kontexte in beiden Untersuchungsländern eher länderspezifische Charakteristiken aus, wie im Zuge der empirischen Analyse deutlich wurde: Deutsche feministische Zeitschriften zeigten sich im Umgang mit dem Thema Islam ‚außen-orientiert‘, d.h. sie verorten den Islam vorrangig in muslimischen Ländern und nehmen ihn als konfliktbehaftetes, politisches Phänomen wahr. Niederländische Zeitschriften dagegen erwiesen sich im Umgang mit dem Thema Islam als vorrangig ‚binnen‘-, d.h. auf den niederländischen Handlungskontext konzentriert und begreifen den Islam in deutlich stärkerem Maße als religiöses Phänomen. Unter der Überschrift ‚geteilte Orte – geteilte Themen‘ konnte im Anschluss daran festgehalten werden, dass sich feministische Diskurse sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden in Bezug auf die geografische Verortung und thematische Ausgestaltung des Thema Islam an massenmediale Diskurse an. Der vertiefte *frame*-analytische Blick zeigte jedoch, dass sich feministische Islamdiskurse jenseits von dieser Länderspezifität durch differente, eher zeitschriftenspezifische Argumentationsweisen auszeichnen. Lediglich die Zeitschrift *Emma* erwies sich bei genauerer Betrachtung als ‚mainstream-

nah': Das Ausmaß, in dem im Rahmen dieser Zeitschrift aus einer eurozentristischen, patriarchatskritischen Perspektive ausgrenzende differenzorientierte, feindbildähnliche und z.T. rassistische Islambilder (re-)produziert werden, erstaunt immer wieder: Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam „bewegt sich die Zeitschrift EMMA trotz ihres engagierten antisexistischen Engagements argumentativ eher auf bürgerlich-konservativer als auf emanzipatorischer, progressiver und feministischer Linie“ (Marx 2001) – dies ergab eine Untersuchung des sieben Texte umfassenden ‚Dossiers Fundamentalismus‘, das *Emma* im Sommer 1994 veröffentlichte. Auch wenn dieses Dossier – auch in Bezug auf die hervorgerufenen kritischen Reaktionen – als Höhepunkt des anti-islamischen Engagements in der *Emma* gelten kann, kann die oben zitierte Aussage, die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit aufgreifend, doch auf den Umgang der Zeitschrift mit dem Thema insgesamt übertragen werden.

Insbesondere die Zeitschriften *Lover* und *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/Tijdschrift voor Genderstudies* und in etwas abgeschwächtem Maße auch die deutschen *beiträge zur feministischen theorie und praxis* dagegen können in ihrer auf die Reflexion des ‚eigenen‘ Handlungskontextes fokussierten, ganz überwiegend eurozentrismus- und universalismuskritischen Ausrichtung als feministische ‚Gegenstimmen‘ zu ausgrenzenden und abwertenden Islamdiskursen bezeichnet werden, die Positionen stärken, die in massenmedialen Diskursen nur von untergeordneter Bedeutung sind. Der Umgang der Zeitschriften *Opzij* und *Feministische Studien* mit dem Thema Islam dagegen erwies sich – da sie sich durch eine zum Teil widersprüchliche Kombination unterschiedlicher Argumentationsweisen auszeichnen – als weniger eindeutig zu umreißen.

Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam konturieren sich, anschließend an die rekonstruierten *frames*, feministische Positionierungen in Bezug auf das ‚Eigene‘ und das ‚islamische Andere‘: Diese wurden im Rahmen der Skizzierung verschiedener feministischer ‚Rettungsszenarien‘ einer genaueren Betrachtung unterzogen. Dabei zeigte sich, dass sich die eingangs gestellte Frage danach, ob und inwiefern es feministischen Zeitschriften in Deutschland und den Niederlanden gelingt, in der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam ihrem – durch ihr feministisches Selbstverständnis – selbst gesetzten emanzipatorischen Anspruch gerecht zu werden, keinesfalls leicht zu beantworten ist. Die bewusst provokant gewählte Struktur dieser Betrachtung in Form von ‚Rettungsszenarien‘, inklusive der darin zu besetzenden ‚Rollen‘ der ‚RetterInnen‘, der ‚zu Rettenden‘ und der ‚GegenspielerInnen‘, brachte widerstreitende feministische Positionierungen zu tage, die sich in Bezug auf ihr jeweiliges ‚Rettungsanlie-

gen‘ und die Besetzung der ‚Rollen‘ unterscheiden – und doch allesamt auf die, wenn auch unterschiedlich ausgerichtete, ‚Rettung‘, d.h. die Emanzipation ‚der Anderen‘ ausgerichtet sind.

Am Beispiel der drei verschiedenen ‚Rettungsszenarien‘ wurde deutlich, dass die ‚massenmedialen Herausforderungen‘ zwar angenommen werden, dass also die Auseinandersetzung mit dem Thema Islam einen bedeutenden Strang innerhalb feministischer Debatten über das ‚Eigene‘ und das ‚Andere‘ darstellt: Gleichzeitig zeigte sich jedoch auch, dass diesbezügliche feministische Auseinandersetzungen sich in einer unproduktiven ‚Sackgasse‘ zu verfangen drohen: Im Rahmen der ersten beiden ‚Rettungsszenarien‘ konturierte sich eine universalistische, eurozentristische, ‚neu-realistische‘ Positionierung, vertreten häufig von ‚Hauptwiderspruchfeministinnen‘ und verbunden meist mit einer additiven Konzeption von Unterdrückungsverhältnissen sowie mit der logisch konsequenten Gegnerschaft gegenüber Multikulturalismus und Relativismus. Diese zeitigt antiemanzipatorische Effekte, indem sie der Reproduktion von Unterdrückungsverhältnissen auf anderen als der fokussierten Ebene der Geschlechterverhältnisse Vorschub leistet. Kurz: Sie tendiert dazu, für feindbildartige, reaktionäre und rassistische Ausgrenzungen des ‚islamischen Anderen‘ anschlussfähig zu sein oder entsprechende Argumentationen selbst zu reproduzieren.

Im Rahmen des dritten Szenarios treten die ‚RetterInnen‘ an, diese ‚Rettungsanliegen‘ zu delegitimieren: Entsprechend konturiert sich hierin eine eurozentrismus- und universalismuskritische, (kultur-)relativistische Positionierung, die ein unilineares Emanzipationsverständnis zugunsten des Respekts für die Selbstbestimmung ‚der emanzipierten Muslimin/die Islamfeministin‘ ablehnt. Hierbei drohen andere, jedoch nicht weniger antiemanzipatorische Effekten, indem diese Positionierung in die Nähe eines absoluten Relativismus gerät, der von der absoluten und zu respektierenden Verschiedenheit von Islam und Westen ausgeht und infolgedessen logisch konsequent jeglicher Kritik am ‚Anderen‘ entsagt/entsagen muss. Kurz: Diese Positionierung tendiert dazu, Gewaltverhältnisse, die im Rahmen einer politischen Ideologisierung von Religion auch mit dem Bezug auf den Islam begründet werden, zu ignorieren oder als sekundär zu betrachten.

Da diese entgegengesetzten Positionierungen sich jeweils des Bezugs auf ‚die authentische Andere‘ bedienen – auf die Figur der ‚unterdrückten Muslimin‘ bzw. der ‚emanzipierten Islamfeministin‘ – gerieren sie sich jeweils als ‚der wahre Feminismus‘, getragen von dem ‚wahren feministischen Wir‘.



Die Herausforderung, der sich feministische Theorie und Praxis stellen müssen, wollen sie ihr emanzipatorisches – im Sinne von herrschaftskritisches – Potenzial bewahren, zeichnet sich hiermit ab: Es ist die Formulierung eines ‚dritten Weges‘ im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Thema Islam, der einen Ausweg aus dieser unproduktiven ‚Sackgasse‘ bietet.

An dieser Stelle können lediglich erste Anregungen formuliert werden: Deren Diskussion und politische und feministisch-theoretische Weiterentwicklung müsste jedoch Gegenstand einer eigenen Forschungsarbeit sein, die die empirischen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit – die ‚Bestandsaufnahme‘ feministischer Positionierungen zum Thema Islam – aufnehmen und produktiv weiterentwickeln könnte.

Auf der Ebene der Theoriebildung scheint die *Vermeidung eindimensionaler Analysen und Praxen* und dagegen *die Stärkung machtkritischer, an postkoloniale und intersektionelle Ansätze angelehnter Perspektiven*, die die Verwobenheit verschiedener Unterdrückungsverhältnisse erfassen und ihre sozialen, politischen und ökonomischen Ursachen berücksichtigen, dringend erforderlich. Auch wenn diese Einsicht bereits seit einigen Jahren in feministischen Kontexten sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden präsent ist, verweist die fortwährende Präsenz und Stärke eines feministischen ‚Hauptwiderspruchsdenkens‘ nicht nur in feministischen, sondern über die Person Alice Schwarzers auch in den Massenmedien, auf die Notwendigkeit, sich ihrer – insbesondere in Weißen feministischen Kontexten – fortwährend bewusst zu sein. Aus dem oben skizzierten Dilemma resultiert jedoch auch, dass Vorstellungen von Emanzipation im Rahmen notwendiger theoretischer Überlegungen nicht nur hinsichtlich ihres eventuellen universalistischen, sondern auch bezüglich ihres kritiklos kulturellrelativistischen Impetus überprüft werden müssen.

Nimmt sie die Anregungen postkolonialer Theoriebildung im Rahmen aktueller feministischer Debatten ernst, muss es zudem das Ziel einer emanzipatorischen – im Sinne von herrschaftskritischen – feministischen Analyse sein, *verabsolutierende Analysen zu vermeiden* und nicht danach zu streben, einen geschlossenen Gegenentwurf zu den ‚Rettungsanliegen‘ der skizzierten Szenarien zu entwerfen. Ein Denken und ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Feminismen führt, wie zahlreiche Auseinandersetzungen in feministischen Kontexten gezeigt haben, unweigerlich in eine theoretische und praktische Sackgasse. Es birgt die Gefahr der paternalistischen Vereinnahmung verschiedener Positionierungen und Erfahrungen, wie am Beispiel des unterschiedlichen Bezugs auf ‚Erfahrungs-

expertinnen‘ gezeigt werden konnte. Ausgangspunkte einer feministisch-emanzipatorischen Analyse sollten statt dessen die Markierung der eigenen SprecherInnenposition sowie die Reflexion des eigenen politischen und diskursiven Kontextes sein. Nur so erscheint es möglich, feministische ‚Rettungsanliegen‘ nicht nur auf der Textebene, sondern weit darüber hinaus hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Konsequenzen in aktuellen Auseinandersetzungen über den Islam in westeuropäischen Einwanderungsländern einzuordnen. Zudem ist es dringend erforderlich, ‚Wir‘-Konstruktionen grundsätzlich einer kritischen Reflexion zu unterziehen, um die unproduktive Suche nach dem ‚wahren feministischen Wir‘ zu überwinden, die sich als Bestandteil der skizzierten Rettungsszenarien und als Grundlage eines Bezugs auf ‚Erfahrungsexpertinnen‘ herausstellte. Ein feministisches ‚Wir‘ sollte nicht essenzialistisch-homogenisierend, sondern im Sinne eines strategisch definierten Kollektivs begriffen werden, das situativ und kontextabhängig formuliert werden kann. Nur dann kann es als Basis kollektiven, politischen, herrschaftskritischen Handelns dienen, ohne dauerhaft Ausschlüsse und Ausgrenzungen und damit bestehende Unterdrückungsverhältnisse zu reproduzieren.

Wird jedoch die Ebene emanzipatorischen politischen Handelns fokussiert, stellt sich die Frage, ob sich aus diesen theoretischen Anregungen konkrete Maßgaben ableiten lassen, die eine tatkräftige und ‚trittsichere‘ Gratwanderung erlauben zwischen dem beherzten, universalistisch begründeten Engagement gegen ‚Frauenunterdrückung im Islam‘ mit der häufigen Folge seiner pauschalen Abwertung und der relativistisch begründeten kritiklosen Agonie gegenüber gewaltförmigen Unterdrückungsverhältnissen, deren Opfer nicht nur, aber auch Frauen in muslimischen Kontexten sind. Sie müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass viele Frauen auf der Basis islamistischer Ideologie Gewaltverhältnissen ausgesetzt sind und Gewalt erfahren, für die es in westlichen Demokratien wie Deutschland und den Niederlanden meist keine Entsprechung gibt und deren Bekämpfung Teil einer herrschaftskritischen feministischen Praxis sein muss – ohne wiederum weder einem anti-islamischen Rassismus noch einem unreflektierten ‚Aufklärungsfundamentalismus‘ Vorschub zu leisten. Sie müssen ebenso der Tatsache Rechnung tragen, dass sowohl in westeuropäischen Demokratien als auch in islamistisch geprägten repressiven Autokratien Gewalt- und Unterdrückungsverhältnisse herrschen, ohne jedoch diese gleich zu setzen und damit die tatsächlich existierenden unterschiedlichen ‚Grade‘ von Gewaltförmigkeit zu nivellieren.

Diese politischen Herausforderungen, denen sich die feministische Theoriebildung und Praxis derzeit gegenüber sieht, verweisen darauf, dass eine kritische Analyse (mehrheits-)feministischer Islamdiskurse, wie sie in der vorliegenden Arbeit geleistet wurde, 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‘ (vgl. 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 welcher ‚Kultur‘ auch immer, in den Blick zu nehmen und zu kritisieren.

## IX Literatur- und Quellenverzeichnis

### 1. Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (2002), „Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others“, in: *American Anthropologist*, Vol. 104, No. 3, S. 783-790.
- Acker, Hanneke (1983), „De ondergang van Serpentine, of de wetmatigheid van het kapitalisme“, in: *Lover*, Vol. 10, No. 4, S. 239-242.
- Ahmed, Aijaz (1992a), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London/New York: Verso.
- Ahmed, Leila (1992b), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven [u.a.]: Yale University Press.
- Ahmed, Leila (2004), „Der Diskurs des Schleiers“, in: Houda Youssef (Hrsg.), *Abschied vom Harem. Selbstbilder - Fremdbilder muslimischer Frauen*, Berlin: Orlanda, S. 47-88.
- Akashe-Böhme, Farideh (1991), „Exotismus, Naturschwärmerei und die Ideologie von der fremden Frau“, in: *Blätter des iz3W*, No. 171, S. 14-17.
- Akashe-Böhme, Farideh (1997), *Die islamische Frau ist anders: Vorurteile und Realitäten*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Akyün, Hatice/Smolczyk, Alexander (2004), „Die verlorenen Töchter“, in: *Der Spiegel*, No. 47, S. 79-88.
- van Amersfoort, Hans (2004), „Territorial Control and Global Economy. An Analysis of Dutch immigration policy“, Paper for the *4th International Immigration Conference*, University of Warsaw, 21-23 November 2004, unveröffentlichtes Manuskript.
- Amir-Moazami, Schirin (2006), „Lebendig begraben. Multikulturalismus in Deutschland“, in: *inamo. Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten*, Vol. 12, No. 46, S. 17-19.
- Amirpur, Katajun (2003), „Das Kreuz mit dem Spiegel“, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-469/\\_nr-45/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-45/i.html) (Zugriff 26.04.2006).
- Amirpur, Katajun (2004a), „Längst hier angekommen. Muslime in Deutschland“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 27. November 2004.
- Amirpur, Katajun (2004b), „Prozessiert! Demonstriert! Aber bekennt Euch endlich!“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 11. November 2004.
- Amirpur, Katajun (2005), „Feindbild Islam“, in: *die tageszeitung* vom 05. Dezember 2005, S. 11.
- Amnesty International (2007), „Algerien Chronologie“, <http://www.amnesty-algerien.de/download/algerien-chronik-kurz.pdf> (Zugriff 12.02.2005).
- Amory, Burchard (2006), „Kampf der Begriffe. ‚Islam-Faschismus‘: politische Parole oder his-

- torisch korrekte Zuschreibung? Eine Umfrage“, in: Tagesspiegel vom 18.08.2006.
- Andres, Gerd (2001), „Einwanderungsland Deutschland: Bisherige Ausländer- und Asylpolitik – Lebenssituation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien“, Beitrag zur Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 14. und 15. Mai 1992 in Potsdam: ‚Einwanderungsland Deutschland: bisherige Ausländer- und Asylpolitik. Vergleich mit anderen europäischen Ländern‘, <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01011003.htm#LOCE9E4> (Zugriff 26.05.2006).
- Antifaschistisches Infoblatt (2003), „Platzverweis! Oder: Was tun, wenn Neonazis auf Friedensdemonstrationen auftreten“, VVN-BDA Nordrhein-Westfalen, [http://www.nrw.vvn-bda.de/texte/frieden\\_aib.htm](http://www.nrw.vvn-bda.de/texte/frieden_aib.htm) (Zugriff 15.06.2007).
- Artico, Alfonso (1995), „Afghanistans ferngesteuerte Glaubenskrieger. Pakistan schürt den Bürgerkrieg“, in: *Le Monde Diplomatique* vom 10. November 1995, S. 15.
- Attia, Iman (1994), „Anti-islamischer Rassismus. Stereotypen - Erfahrungen - Machtverhältnisse“, in: Siegfried Jäger (Hrsg.), *Aus der Werkstatt: Antirassistische Praxen. Konzepte - Erfahrungen - Forschung*, Duisburg : Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 210-228.
- Auernheimer, Georg (1993), „Die unausweichliche welthistorische Konfrontation: Peter Scholl-Latours Fernsehserie ‚Das Schwert des Islam‘, in: Verena Klemm/Karin Hörner, *Das Schwert des „Experten“*. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild., Heidelberg : Palmyra, S. 107-128.
- van Baalen, Anneke (1997), „Asiel in Wonderland: De patriarchalisering van vluchtelingen“, in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies*, Vol. 18, No. 4, S. 418-432.
- Bachmann, Dieter (1975), „Wer hat Angst vor Alice S.? Begegnung mit dem ‚Schreckgespenst‘ Alice Schwarzer“, in: *Weltwoche* vom 08. Oktober 1975.
- Backes, Ingrid/Bergmann, Simone/von Braun, Christina (1980), „Im Wortlaut: Offene Worte an Alice Schwarzer“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 27. März 1980, S. 23.
- Bade, Klaus J. (2001), „Ausländer- und Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland: Grundprobleme und Entwicklungslinien“, Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 14. und 15. Mai 1992 in Potsdam: ‚Einwanderungsland Deutschland: bisherige Ausländer- und Asylpolitik. Vergleich mit anderen europäischen Ländern‘, <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01011002.htm#LOCE9E3> (Zugriff 20.12.2006)
- Bade, Klaus J./Oltmer, Jochen (2004), *Normalfall Migration*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Balibar, Etienne (1989), „Gibt es einen neuen Rassismus?“, in: *Das Argument*, Vol. 175, 369-380.
- BAMF (2005a), „Migration“, [http://www.bamf.de/clin\\_042/nn\\_564242/SharedDocs/Anlagen/DE/DasBAMF/Downloads/Statistik/statistik-auflage14-1-migration-asyl,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/statistik-auflage14-1-migration-asyl.pdf](http://www.bamf.de/clin_042/nn_564242/SharedDocs/Anlagen/DE/DasBAMF/Downloads/Statistik/statistik-auflage14-1-migration-asyl,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/statistik-auflage14-1-migration-asyl.pdf) (Zugriff 14.12.2006).
- BAMF (2005b), „Integration“, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, [http://www.bamf.de/clin\\_042/nn\\_564242/SharedDocs/Anlagen/DE/DasBAMF/](http://www.bamf.de/clin_042/nn_564242/SharedDocs/Anlagen/DE/DasBAMF/)

- Downloads/Statistik/statistik-auflage14-1-migration-asyl,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/statistik-auflage14-3-integration.pdf (Zugriff 05.12.2006).
- BAMF (2007), „Teilstatistik: Asyl in Zahlen“, [http://www.bamf.de/clin\\_011/nn\\_442496/SharedDocs/Anlagen/DE/DasBAMF/Downloads/Statistik/statistik-auflage15-1-asyl-zahlen.html](http://www.bamf.de/clin_011/nn_442496/SharedDocs/Anlagen/DE/DasBAMF/Downloads/Statistik/statistik-auflage15-1-asyl-zahlen.html) (Zugriff 06.11.2007).
- Baraki, Matin (2002), „Islamismus und Großmachtspolitik in Afghanistan“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. B8, S. 32-38.
- Barrett, Michele (1994), „Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe“, in: Slavoj Zizek (Hrsg.), *Mapping Ideology*, London: Verso, S. 235-264.
- Bartels, Edien (2000), „Dutch Islam‘: Young People, Learning and Integration“, in: *Current Sociology*, Vol. 48, No. 4, S. 59-73.
- Baumann, Zygmunt (1998), „Moderne und Ambivalenz“, in: Ulrich Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition Verlagsgesellschaft, S. 23-49.
- Baureithel, Ulrike (1991), „Als (Alibi)Feministin im Ost-West-Zeitungsprojekt: Über das Problem institutionalisierter Sonderlichkeiten“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 14, No. 30/31, S. 51-55.
- Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (2002), *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin/Bonn: Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen.
- Beauftragte der Bundesregierung für Migration Flüchtlinge und Integration (2005), *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*, Berlin: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration.
- Beauftragte für Integration und Migration des Senats von Berlin (2002), *Repräsentativumfrage zur Lebenssituation türkischer Berliner und Berlinerinnen*, Berlin: Senatsverwaltung für Arbeit, Soziales und Frauen.
- Beck, Marie-Luise/John, Barbara u.a. (2005), „Religiöse Vielfalt statt ‚Zwangsemanzipation‘. Aufruf wider eine Lex Kopftuch“, in: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hrsg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument Verlag, S. 10-12.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2006), „Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. 1-2, S. 32-37.
- Beelman, Maud (1995), „Das war eine ethnische Säuberung mit UN-Hilfe“, in: *die tageszeitung* vom 20. Oktober 1995, S. 9.
- beiträge-Redaktion (2007), „Mission Statement“, <http://www.beitraege-redaktion.de/> (Zugriff 03.03.2007).
- Bekker, Marie (1993), „Rezension Joan W. Scott: Sharing the Difference. Feminist Debates in Holland“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 14, No. 53, S. 95-97.
- Berger, Maria/Fennema, Meindert/van Heelsum, Anja/Tillie, Jean/Wolff, Rick (2001), „Politieke participatie van etnische minderheden in vier steden. Een onderzoek in

- opdracht van het Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties uitgevoerd door het Instituut voor Migratie en Etnische studies van de Universiteit van Amsterdam“, <http://www2.fmg.uva.nl/imes/books/berger-BIZA.pdf> (Zugriff 22.02.2007).
- Berman, Nina (1997), *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orient in der deutschsprachigen Kultur um 1900*, Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Bertrand, Romain (2006), „Les orientalistes, conseillers du prince colonial? Expertise savante et ‚politique musulmane‘ aux Indes Néerlandaises (c. 1880-1920)“, in: *Raisons Politiques*, Vol. 22, S. 95-117.
- Bielefeld, Ulrich (Hrsg.) (1998a), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsgesellschaft.
- Bielefeld, Ulrich (1998b), „Einleitung“, in: Ulrich Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition Verlagsgesellschaft, S. 9-19.
- Bieler, Larissa (2004), „Feministin im Ritterstand. Alice Schwarzer, Frauenrechtlerin, kommt zu hohen Ehren“, in: *Neue Züricher Zeitung* vom 12. Dezember 2004.
- Bildungsbericht (2006), „Bildung in Deutschland. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung und Migration“, <http://www.bildungsbericht.de/daten/gesamtbericht.pdf> (Zugriff 16.02.2007).
- Binder, Elisabeth (2002), „Die Feministin“, in: *Der Tagesspiegel* vom 18. November 2002.
- Bink, Susan (2002), „Mapping Minorities and their Media: The National Context – The Netherlands“, *EMTEL-European Media, Research II: Diasporic Minorities and their Media in the EU: a Mapping*, <http://www.lse.ac.uk/collections/EMTEL/Minorities/papers/netherlandsreport.pdf> (Zugriff 21.07.2007).
- Bittner, Jochen (2002), „Koalition des Terrors“, in: *DIE ZEIT* vom 25. April 2002.
- Blättler, Sidonia (2000), „Nation und Geschlecht im philosophischen Diskurs der politischen Moderne“, in: *Feministische Studien*, Vol. 19, No. 2, S. 109-118.
- BMAS (2002), *Repräsentativuntersuchung 2001. Situation ausländischer Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland*, Offenbach und München: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung.
- BMI Zuwanderung (2005), „Zuwanderung hat Geschichte. Zuwanderung geschieht jetzt. Zuwanderung ist Zukunft“, <http://www.zuwanderung.de/index.html> (Zugriff 13.12.2006).
- Bock, Ulla (1988), *Androgynie und Feminismus. Frauenbewegung zwischen Institution und Autonomie*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Böcker, Anita/Thränhardt, Dietrich (2003), „Erfolge und Misserfolge der Integration - Deutschland und die Niederlande im Vergleich“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. B26, S. 3-11.
- Bolkestein, Frits (1991), „The collapse of the Soviet Union“, <http://www.liberal-international.org/contentFiles/files/Bolkestein%201991.pdf>

(Zugriff 03.07.2006).

- Bolkestein, Frits (2004), „De noodzaak van een ‚leitkultur‘. Rede an der Humboldtuniversität zu Berlin am 18. Oktober 2004“, [http://www.fritsbolkestein.com/docs/speeches/20041018\\_De%20noodzaak%20van%20een%20Leitkultuur\\_nl.doc](http://www.fritsbolkestein.com/docs/speeches/20041018_De%20noodzaak%20van%20een%20Leitkultuur_nl.doc) (Zugriff 12.2007).
- Bommes, Michael (2006), „Einleitung: Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland zwischen institutioneller Anpassung und Abwehr“, in: Michael Bommes/Werner Schiffauer (Hrsg. für den Rat für Migration), *Migrationsreport 2006. Fakten Analysen - Perspektiven*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, S. 9-29.
- Boos-Nünning, Ursula/Karakasoglu, Yasemin (2004), „Viele Welten leben. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischem, jugoslawischem, türkischem und Aussiedlerhintergrund“, <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung4/Pdf-Anlagen/viele-welten-lang,property=pdf,bereich=rwb=true.pdf> (Zugriff 23.01.2007).
- Bos, Margu rite/Vincenz, Bettina/Wirz, Tanja (Hrsg.), (2004), *Erfahrung: Alles nur Diskurs? Zur Verwendung des Erfahrungsbegriffs in der Geschlechtergeschichte*, Zürich: Cronos.
- van den Bos, Pieter (2002), „Nederlandse media en de islam na 11. September“, <http://www.extra-media.nl/nummer10/over%20islam%20na%2011%20september.htm> (Zugriff 27.07.2007).
- Botman, Maayke (2003), „Koloniale beeldvorming in Opzij. Op de cover van het mei-nummer van het feministisch maandblad Opzij staat de schrijfster Heleen van Royen afgebeeld met een blote zwarte man. De foto grijpt terug op een bekende koloniale beeldtraditie.“, in: *Fabel van de illegaal. Krant tegen rassisme*, No. 59, <http://www.gebladerte.nl/10934f59.htm> (Zugriff 20.07.2007).
- Botman, Maayke/Jouwe, Nancy (2001), „Inleiding“, in: Maayke Botman/Nancy Jouwe/Gloria Wekker, *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*, Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, S. 11-24.
- Böttger, Barbara (1991), „Gegen ein Konzept der politischen Selbstgenügsamkeit. Interview mit der Redaktion der ‚beiträge zur feministischen theorie und praxis‘“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 14, No. 30/31, S. 169-188.
- Braidotti, Rosi (1991), „Introduction: Dutch Treats and Other Strangers. Reading Dutch Feminism“, in: Joke J. Hermsen (Hrsg.), *Sharing the Differences. Feminist Debates in Holland*, London/New York: Routledge, S. 1-16.
- Brandt, Andrea/Meyer, Cordula/Neubacher, Alexander/Neumann, Conny/Schiessl, Michaela/Schmidt, Caroline/Ulrich, Andreas (2004), „Für uns gelten keine Gesetze“, in: *Der Spiegel*, No. 47, S. 60-78.
- Brettfeld, Karin/Wetzels, Peter (2003), „Junge Muslime in Deutschland. Eine kriminologische Analyse zu Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln“, in: *Texte zur Inneren Sicherheit: Islamismus*, [http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Broschueren/2003/Islamismus\\_Id\\_25235\\_de,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Islamismus\\_Id\\_25235\\_de.pdf](http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Broschueren/2003/Islamismus_Id_25235_de,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Islamismus_Id_25235_de.pdf) (Zugriff 14.02.2007).



- BT-Drucksache 14/4530 (2000), „Islam in Deutschland. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski (Recklinghausen), Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der CDU/CSU“, <http://dip.bundestag.de/btd/14/045/1404530.pdf> (Zugriff 01.08.2007).
- BT-Drucksache 16/307 (2005), „Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Ulla Jelpke, Sevim Dagdelen, Kersten Naumann, weiterer Abgeordneter und der Fraktion DIE LINKE. – Drucksache 16/154 – zur Situation von in der Bundesrepublik geduldeten Personen, <http://dip.bundestag.de/btd/16/003/1600307.pdf> (Zugriff 08.03.2006).
- Bublitz, Hannelore (1999), „Diskursanalyse als Gesellschaftstheorie: ‚Diagnostik‘ historischer Praktiken am Beispiel der ‚Kulturkrisen‘-Semantik und der Geschlechterordnung um die Jahrhundertwende“, in: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier (Hrsg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, S. 22-48.
- Bublitz, Hannelore (2001), „Differenz und Integration. Zur diskursanalytischen Rekonstruktion der Regelstrukturen sozialer Wirklichkeit“, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hrsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske & Budrich, S. 225-260.
- Bühning, Manu (2006), „Women’s Organisations Have to be Brave to Empower Young Women. How the Feminist Magazine *Lover* Has Been a Springboard for a Professional Career over Last 32 Years“. Paper for the ‚Know How Conference‘, Mexico, unveröffentlichtes Manuskript.
- Bührmann, Andrea (1995), *Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der westdeutschen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Buikema, Rosemarie (1988), „Recensie: *Lover*. Literatuuroverzicht van de vrouwenbeweging“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 9, No. 34, S. 218-220.
- Bundesverfassungsgericht (1979), *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes, Bd. 49*, Tübingen: Mohr.
- Bundesverfassungsgericht (1995), *1 BvR 1087/91: ‚Kruzifix-Beschluss‘ vom 16. Mai 1995*.
- Bundesverfassungsgericht (2002), „BverfG 1 BvR 1783/99. Erteilung von Ausnahmegenehmigungen für das so genannte Schächten“, [http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20020115\\_1bvr178399.html?Suchbegriff=sch%E4chten](http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20020115_1bvr178399.html?Suchbegriff=sch%E4chten) (Zugriff 20.12.2006).
- Bundesverfassungsgericht (2003), „2 BvR 1436/02 vom 3.6.2003, Absatz-Nr. (1 - 140)“, [http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924\\_2bvr143602.htm](http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.htm) (Zugriff 20.05.2006).
- Bündnis gegen Antisemitismus (2003), „Wider die politische Naivität. Offener Brief an die Friedensbewegung und die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Friedensdemonstration“, in: *ila - informationsstelle lateinamerika* vom 15.06.2007.
- Busch, Irmgard (2004), „Vrouwen gaan door“, in: *Ondersteboven. Tijdschrift van Disk*, Vol. 18, No. 4, S. 1-5.

- Busse, Dietrich (1997), „Das Eigene und das Fremde. Annotationen zu Funktion und Wirkung einer diskurssemantischen Grundfigur“, in: Matthias Jung/Martin Wengeler/Karin Böke, *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über ‚Ausländer‘ in Medien, Politik und Alltag*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 17-35.
- Butler, Judith (1995), *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butterwegge, Christoph (2000), „Massenmedien, Migrant(inn)en und Rassismus“, in: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hrsg.), *Medien und multikulturelle Gesellschaft*, Opladen: Leske & Budrich, S. 64-89.
- Butterwegge, Christoph (2002), „Zuwanderungsdiskurse. Migrant(inn)en, multikulturelle Gesellschaft und Rechtsextremismus in den Medien“, Beitrag zur Konferenz ‚Kommen und Bleiben. Migration und interkulturelles Leben in Deutschland‘, 24./25. Mai 2002, Köln,  
<http://www.rosalux.de/cms/index.php?id=4746&type=98> (Zugriff 01.12.2005).
- Can-Engin, Hatice (2004), *De positie van Turken in Nederland 2004. Veertig jaar migratie*, Utrecht: Inspraakorgan Turken.
- CBS (2003), *Allochthonen in Nederland*, Voorburg/Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- CBS (2004), „Islamieten en hindoes in Nederland, 1. januari 2004: islamieten naar herkomstgroepering (2004)“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 14.08.2006).
- CBS (2006), „Huishoudens; gemiddeld inkomen: Primair inkomen per huishouden naar herkomst (Periode 2000-2005)“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 31.08.2006).
- CBS (2007a), „Islamieten en hindoes in Nederland: niet-westerse islamieten (Perioden 2000-2004)“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 24.02.2007).
- CBS (2007b), „Bevolking; leeftijd, geslacht en nationaliteit (Perioden 1996-2007)“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 03.03.2007).
- CBS (2007c), „Allochthonen naar herkomstgroepering op 1. januari 2004“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 03.03.2007).
- CBS (2007d), „Islamieten en hindoes in Nederland, 1. januari: Totaal islamieten in % van de bevolking“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 03.03.2007).
- CBS (2007e), „Bevolking, kerncijfers: Migratiesaldo, relatief (Perioden 1951-2006)“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 03.03.2007).
- CBS (2007f), „Bevolking naar aantal nationaliteiten, 1 januari: Nederlandse met een of twee niet-Nederlandse nationaliteiten“, <http://statline.cbs.nl> (Zugriff 03.03.2007).
- Cichowitz, Andreas (2002), „Probleme der Wahrnehmung: Der Islam in der deutschen Fernseherberichterstattung“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 35-48.
- Commissie Hirsch Ballin (1988), *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport: Criteria over steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Crenshaw, Kimberlé (2003), „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color“, in: Linda M. Alcoff/Eduardo Mendieta (Hrsg.), *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*, Mal-

- den/Oxford/Melbourne/Berlin: Blackwell Publishing, S. 175-200.
- Dagevos, Jaco/Euwals, Rob/Gijsbert, Mérove/Roodenburg, Hans (2006a), *Turken in Nederland en Duitsland. De arbeidsmarktpositie vergeleken*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau en Centraal Planbureau.
- Dagevos, Jaco/Euwals, Rob/Gijsberts, Mérove /Roodenburg, Hans (2006b), *Turken in Nederland en Duitsland. De arbeidsmarktpositie vergeleken. Persbericht*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau en Centraal Planbureau.
- van Dalen, Ellen (2000), „Mannen flirten niet met mee en dat geeft me veel rust“, in: *Opzij*, Vol. 28, No. 10, S. 74-78.
- Davies, Kristian (2005), *The Orientalists: Western Artists in Arabia, the Sahara, Persia & India*, New York: Laynfaroh.
- Deekman, Amalia/Hermans, Mariette (2001), „Heilig vuur. Bezieling en kracht in de organisatievorming van de zmv-vrouwenbeweging in Nederland“, in: Maayke Botman/Nancy Jouwe/Gloria Wekker (Hrsg.), *Caleidoscopische visies. de zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*, Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, S. 81-116.
- dejure.org (2007), „Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland“, dejure.org - Gesetze und Rechtsprechung zum europäischen, deutschen und baden-württembergischen Recht, <http://dejure.org/gesetze/GG> (Zugriff 14.02.2007).
- Der Spiegel (1992), „Endkampf um Kabul: ‚Afghanistan ist ein Vulkan‘“, <http://service.spiegel.de/digas/find?DID=13680014> (Zugriff 24.11.2006).
- Der Spiegel (2006), „Staatspräsident Ahmadinedschad. Dossier“, <http://service.spiegel.de/digas/servlet/dossieransicht/S7013832> (Zugriff 01.12.2007).
- Derichs, Claudia (2002), „Wie ist es, ein Feind zu sein? Pauschalisierung des Islam und islamische Pluralität“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 59-74.
- Derrida, Jacques (1983), *Grammatologie. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1988), „Signatur Ereignis Kontext“, in: Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen, S. 291-362.
- Derrida, Jacques (2001), *Limited Inc.*, (herausgegeben von Peter Engelmann), Wien: Passagen Verlag.
- Deutscher Bundestag (2004), „Politischen Islamismus bekämpfen - Verfassungstreue Muslime unterstützen“, Deutscher Bundestag - DIP Extrakt, <http://dip.bundestag.de/extrakt/15/011/15011295.htm> (Zugriff 23.06.2006).
- Deutsch-Islamisches Institut für wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit e.V. (2002), *Medienanalyse: Jahresbericht 2001. Islam in Deutschland*, Celle: Deutsch-Islamisches Institut für wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit e.V.
- Diaz-Bone, Rainer (1999), „Probleme und Strategien der Operationalisierung des Diskursmodells im Anschluss an Michel Foucault“, in: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier (Hrsg.), *Das Wuchern der Diskurse*,

- Frankfurt a.M./ New York: Campus, S. 119-134.
- Diaz-Bone, Rainer (2003), „Entwicklungen im Feld der foucaultschen Diskursanalyse. Sammelbesprechung, in: *Forum Qualitative Sozialforschung /Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal]*, Vol. 4, No. 3.
- Diaz-Bone, Rainer (2006), „Kritische Diskursanalyse: Zur Ausarbeitung einer problembezogenen Diskursanalyse im Anschluss an Foucault. Siegfried Jäger im Gespräch mit Rainer Diaz-Bone, in: *Forum Qualitative Sozialforschung /Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 7, No. 3.
- Dickel, Doris (2002), *Einwanderungs- und Asylpolitik der Vereinigten Staaten von Amerika, Frankreichs und der Bundesrepublik Deutschland. Eine vergleichende Studie der 1980er und 1990er Jahre*, Opladen: Leske & Budrich.
- die tageszeitung (1995), „Daten eines Krieges“, in: *die tageszeitung* vom 23. November 1995.
- Dietze, Gabriele (2006), „Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion“, in: Gabriele Dietze/Daniela Hrzán/Jana Husmann-Kastein/Martina Tißberger (Hrsg.), *Weiß - Whiteness - Weißsein. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Stuttgart: Peter Lang Verlag, S. 232-250.
- Do Mar Castro Varela, Maria/Dhawan, Nikita (2005), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transkript Verlag.
- Donati, Paolo R. (2001), „Die Rahmenanalyse politischer Diskurse“, in: Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hrsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske & Budrich, S. 145-176.
- Doomernik, Jeroen (2005), „Kommentar“, in: *focus Migration. Kurzdossier*, Vol. 1.
- Dudink, Stefan (1998), „Rezension I. Costera Meijer, Het persoonlijke wordt politiek. Feministische bewustwording in Nederland 1965-1980“, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 1, No. 1, S. 54-55.
- Duits, Linda/van Zoonen, Liesbet (2006), „Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society“, in: *European Journal of Women's Studies*, Vol. 13, No. 2, S. 103-117.
- DUMC (2002), „Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Attacks Against the USA. A Collection of Country Reports from RAXEN National Focal Pointss (NFP). The Netherlands (12. September - 31. December 2001)“, <http://fra.europa.eu/fra/material/pub/anti-islam/collection/Netherlands.pdf> (Zugriff 03.07.2005).
- Duyvené de Wit, Tom/Koopmans, Ruud (2001), „Die politisch-kulturelle Integration ethnischer Minderheiten in den Niederlanden und Deutschland“, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Vol. 14, No. 1, S. 26-41.
- van Dyk, Silke (2006), *Die Ordnung des Konsenses. Krisenmanagement durch Soziale Pakte am Beispiel Irlands und der Niederlande*, Berlin: edition sigma.
- Eifler, Christine/Seifert, Ruth (Hrsg.) (1999), *Soziale Konstruktionen - Militär und Geschlechterverhältnis*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ekelshot, Marijke (2004), „Mijn verlanglijst“,

- <http://www.radicaalfeminisme.nl/html/artikelen/html/mijnverlang/index.html>, 20.07.2007).
- Emma (1993), „Umfrage Fremdenhass. Wie erklären Sie sich, dass Gewalt gegen Fremde nur von Männern ausgeht?“, in: *Emma*, Vol. 17, No. 5, S. 58-65.
- Emma (1994a), „Der Überfall“, in: *Emma*, Vol. 18, No. 4, S. 52-58.
- Emma (1994b), „„Ihr müßt uns helfen ...“. Interview mit Djamila Seddiki“, in: *Emma*, Vol. 18, No. 1, S. 72-74.
- Emma (2005), „Ayaan Hirsi Ali: Ich klage an!“, in: *Emma*, Vol. 29, No. 4, S. 24-25.
- Emma (2007), „Mediadaten“, [http://www.emma.de/fileadmin/Redaktion/Service/Mediadaten\\_2007\\_06.pdf](http://www.emma.de/fileadmin/Redaktion/Service/Mediadaten_2007_06.pdf) (Zugriff 03.03.2007).
- Emma-Redaktion (1993), „Liebe Frauen“, in: *Schlangenbrut*, Vol. 11, No. 43, S. 38.
- Emma-Redaktion (1994), „Nebenwiderspruch Sexismus“, in: *Emma*, Vol. 18, No. 1, S.75-78.
- EMN (2006), „Ontwikkelingen in het Nederlandse Migratie- en Asielbeleid, 1 juli 2004 – 31 december 2005“, [http://www.ind.nl/nl/Images/EMN%20Policy%20Analysis%20Report%202005%20-%20NL%20versie\\_tcm5-133800.pdf](http://www.ind.nl/nl/Images/EMN%20Policy%20Analysis%20Report%202005%20-%20NL%20versie_tcm5-133800.pdf) (Zugriff 21.06.2006).
- Entzinger, Han (2001a), „Towards a Model of Incorporation: the Case of the Netherlands“, in: Karen Phalet/Antal Örkény (Hrsg.), *Ethnic Minorities and Inter-Ethnic-Relations in Context. A Dutch-Hungarian Comparison*, Aldershot/Burlington (USA)/Singapore/Sydney: Ashgate, S. 321-347.
- Entzinger, Han (2001b), „Einwanderung in den Niederlanden. Vom Multikulturalismus zur Integration“, Beitrag zur Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 14. und 15. Mai 1992 in Potsdam: ‚Einwanderungsland Deutschland: bisherige Ausländer- und Asylpolitik. Vergleich mit anderen europäischen Ländern‘, <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01011003.htm#LOCE9E4> (Zugriff 20.12.2006).
- EUMC (2006), „Muslims in the European Union - Discrimination and Islamophobia“, [http://www.migration-online.de/data/muslime\\_in\\_europa.pdf](http://www.migration-online.de/data/muslime_in_europa.pdf) (Zugriff 31.01.2006).
- Fahrni, Oliver (2004), „Derselbe Götze“, in: *Die Wochenzeitung* vom 25. November 2004.
- Fairclough, Norman (2001), „Globaler Kapitalismus und kritisches Diskursbewußtsein“, in: Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hrsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske & Budrich, S. 335-352.
- Fairclough, Norman/Wodak, Ruth (1997), „Critical discourse analysis“, in: Teun van Dyk (Hrsg.), *Discourse as social interaction. Discourse Studies Vol 2*, London: Sage, S. 258-284.
- Farrokzhad, Schahrazad (2002), „Medien im Einwanderungsdiskurs. Überlegungen zur Konstruktion der ‚fremden Frau‘“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Vol. 25, No. 61, S. 75-93.

- Farrokhzad, Scharzad (2006), „Exotin, Unterdrückte und Fundamentalistin. Konstruktionen der ‚fremden Frau‘ in deutschen Medien“, in: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges (Hrsg.), *Massenmedien, Migration und Integration. Herausforderungen für Journalismus und politische Bildung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53-84.
- Fees, Konrad (2004), „Das Schulsystem Niederlande“, <http://www.rz.uni-karlsruhe.de/~apaedagogik/feesvl04/Bildungssysteme/Niederlande.htm> (Zugriff 08.04.2005).
- Feiter, Astrid (2001), „Een feministe met een hoofdoek, kann dat? Vier allochthone vrouwen in discussie“, in: *Opzij*, Vol. 29, No. 5, S. 22-27.
- Feministische Studien (2007), „Willkommen“, <http://www.feministische-studien.de/> (Zugriff 03.03.2007).
- Fennema, Meindert (2002), „Persstemmingen na 11. September“, in: *De Gids*, Vol. 165, No. 3, S. 229-244.
- Ferrier, Joan (2004), „Emancipatie door eeuwen heen“, Speech op de Emancipatieconferentie ‚De agenda van de derde golf‘, 14.05.2004, <http://www.e-quality.nl/e-quality/pagina.asp?pagkey=42347> (Zugriff 13.05.2005).
- Filter, Cornelia (1994), „Das Affentheater“, in: *Emma*, Vol. 18, No. 2, S. 71-77.
- Filter, Cornelia (1995), „Wer steht hinter Schimmel? Die deutschen Dunkelmänner“, in: *Emma*, Vol. 19, No. 6, S. 32-39.
- Fischer, Agneta/Willemsen, Tineke (1987), „De deconstructie van een tijdschrift. Een open brief“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 8, No. 31, S. 354-356.
- Fischer, Arthur/Fritzsche, Yvonne/Fuchs-Heinritz, Werner (2000), *Jugend 2000. 13. Shell Jugendstudie*, Opladen: Leske & Budrich.
- Fischer, Hans (Hrsg.) (1992), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Foitzik, Andreas/Leiprecht, Rudolf/Marvakis, Athanasios/Seid, Uwe (Hrsg.) (1992), *Ein Herrenvolk von Untertanen. Rassismus - Nationalismus - Sexismus*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
- Fortuyn, Pim (2002), „De islam is een achterlijke cultuur“, in: *de Volkskrant*, [http://www.volkskrant.nl/den\\_haag/article153195.ece/De\\_islam\\_is\\_een\\_achterlijke\\_cultuur](http://www.volkskrant.nl/den_haag/article153195.ece/De_islam_is_een_achterlijke_cultuur) (Zugriff 21.06.2005).
- Foucault, Michel (1976), „Von den Martern zu den Zellen. Ein Gespräch mit Roger-Pol Droit“, in: Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht: über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin: Merve Verlag, S. 48-53.
- Foucault, Michel (1977), *Sexualität und Wahrheit Bd. 1: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1978), *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1981), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. Suhrkamp.

- Foucault, Michel (1992), *Was ist Kritik? Vortrag und Diskussion von 1978*, Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1996), *Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien*, Berlin: Merve Verlag.
- Frankfurter Rundschau (2004), „Die unendliche Geschichte eines Gesetzes“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 25. Mai 2004.
- Frankfurter Rundschau (2007a), „Schäuble: Religionsfreiheit kein Grundrecht deluxe“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 28. März 2007.
- Frankfurter Rundschau (2007b), „Verbot in NRW rechtens. Muslimische Lehrerin scheidet vor Gericht“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 15. August 2007.
- Fraser, Nancy (1996), „Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie“, in: Elvira Scheich (Hrsg.), *Vermittelte Weiblichkeit: feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 151-182.
- FrauenMedia Turm (2007), „Die Chronik der Frauenbewegung“, [http://www.frauenmediaturm.de/Die\\_Chronik.html](http://www.frauenmediaturm.de/Die_Chronik.html) (Zugriff 15.05.2007).
- Früh, Werner (1998), *Inhaltsanalyse: Theorie und Praxis*, Konstanz: UVK Medien.
- de Galembert, Claire (2003), „Die öffentliche Islampolitik in Deutschland und Frankreich: Divergenzen und Konvergenzen“, in: Alexandre Escudier/Brigitte Sauzay/Rudolf von Thadden (Hrsg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 46-66.
- Gamson, William A./Modigliani, Amedeo (1987), „The Changing Culture of Affirmative Action“, in: Richard G. Braungart/M. M. Braungart (Hrsg.), *Research in Political Sociology*, Greenwich CT: JAI Press, S. 137-177.
- Gamson, William A./Modigliani, Amedeo (1989), „Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach“, in: *American Journal of Sociology*, Vol. 95, S. 1-37.
- Gansel, Jürgen (2005), „Heute tolerant und morgen fremd im eigenen Land!“, [http://www.npd.de/index.php?sek=0&pfad\\_id=7&cmsint\\_id=1&detail=752](http://www.npd.de/index.php?sek=0&pfad_id=7&cmsint_id=1&detail=752) (Zugriff 21.03.2007).
- Gaserow, Vera (2007a), „Der einzige Ausweg. Prügelnde Männer sind ein Tabuthema in Zuwandererkreisen. Viele Opfer meiden die Scheidung aus Angst um ihr Aufenthaltsrecht“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 22. März 2007.
- Gaserow, Vera (2007b), „Einigkeit über den ‚säkularen Staat‘“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 02. Mai 2007.
- gb (1995), „2000 Männer ermordet? UN-Blauhelme haben in Srebrenica offensichtlich mehr gesehen, als sie zugeben“, in: *die tageszeitung* vom 30. August 1995.
- Gehring, Petra (1994), *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault - Derrida - Lyotard (Phänomenologische Untersuchungen 1)*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Geiger, Klaus F. (1985), „Ausländerfeindlichkeit und Presse in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Klaus F. Geiger (Hrsg.), *Rassismus und Ausländerfeindlichkeit in Deutschland*, Kassel: Gesamthochschule Kassel, S. 249-370.

- Geiger, Klaus F. (1992), „Deutsch-europäische Festungsgeschichten und die (Re-)Konstruktion des Feindes Islam“, in: Andreas Foitzik/Rudolf Leiprecht/Athanasios Marvakis/Uwe Seid (Hrsg.), *Ein Herrenvolk von Untertanen. Rassismus - Nationalismus - Sexismus*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 163-184.
- Geiger, Klaus F. (1994), „Labile Balancen. Nationale und euronationale Diskurse der Ausgrenzung“, in: Siegfried Jäger (Hrsg.), *Aus der Werkstatt: Antirassistische Praxen. Konzepte - Erfahrungen - Forschung*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 345-356.
- Geiger, Klaus F. (1998), *Krieg oder Frieden der Kulturen*, Working Paper No. 6, Universität Kassel, Kassel: AG Globalisierung und lokale Politik.
- Geiger, Klaus F. (2002), „Das ist wohl kaum ein Neuanfang in der Einwanderungspolitik. Wie Parteien und Regierungen in Deutschland seit Jahrzehnten mit dem Begriff ‚Integration‘ Politik machen“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 25. Oktober 2002.
- Geiger, Klaus F. (2003), „Nackter Utilitarismus in der Politik gegenüber Zuwanderern? Diskussionen über Einwanderungspolitik in Deutschland - Beobachtungen und Thesen“, in: Detlef Sack/Gerd Steffens (Hrsg.), *Gewalt statt Anerkennung? Aspekte des 11.9.2001 und seiner Folgen*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 185-203.
- Geiger, Klaus F. (o.J.), *Tabellarische Darstellung der Entwicklung von Ausländerpolitik im Bereich Arbeitsmigration und Ausländerrecht seit 1949*, Kassel: unveröffentlichtes Manuskript.
- Geiger, Klaus F./Schmeling, Anke (1995), „Einwanderungsrealität wahrnehmen und gestalten, Lernen vom Nachbarn Niederlande?“, in: *vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, Vol. 131, No. 3, S. 66-76.
- Geisler, Astrid (2007), „Der Kreuzretter. Ulfkottes Sorge um das Abendland“, in: *die tageszeitung* vom 18. Juli 2007.
- Gerhard, Ute (1992), „Wenn Flüchtlinge und Einwanderer zu ‚Asylantenfluten‘ werden. Zum Anteil des Mediendiskurses an rassistischen Pogromen“, in: Siegfried Jäger/Franz Januschek (Hrsg.), *Der Diskurs des Rassismus. Ergebnisse des DISS-Kolloquiums November 1991*, Oldenburg: Red. Obst, S. 163-178.
- Gerhard, Ute/Link, Jürgen (1992), „Der Orient im Mediendiskurs aktuelle Feindbilder und Kollektivsymbolik“, in: Michael Lüders (Hrsg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München: Piper, S. 277-297.
- Geyer, Christian (2007), „Ralph Giordanos Vergleich: Weg mit der Burka!“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25. Mai 2007.
- Ghadban, Ralph (2003), „Reaktionen auf muslimische Zuwanderung in Europa“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. B26, S. 26-32.
- Goffman, Erwing (1974), *Frame-Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York et al.: Harper & Row.
- Goldberg, Andreas/Sauer, Martina (Hrsg.) (2003), *Perspektiven der Integration der türkischstämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der vierten Mehrthemenbefragung 2002. Im Auftrag des Ministeriums für Arbeit und Soziales, Qualifikation und Technologie des Landes Nordrhein-Westfalen*, Münster/Hamburg u.a.: LIT-Verlag.



- Gorashi, Halleh (2004), „Ayaan Hirsi Ali: dapper of dogmatisch?“, in: *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 7, No. 1, S. 58-62.
- Gorashi, Halleh (2006), „Paradoxen van culturele erkenning. Management van Diversiteit in Nieuw Nederland“, <http://www.kwartiermaken.nl/pdf/lezinghallehg.pdf> (Zugriff 04.10.2007).
- Gorashi, Halleh (2007), „Warum hat Ayaan Hirsi Ali unrecht?“, in: *Perlentaucher*, Vol. 14. März, S. 1-5.
- Gouda, Frances (1995), *Dutch Culture Overseas. Colonial Practice in the Netherlands Indies 1900-1942*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Goudt, Mieke (1983), „Het prikkelt en activeert niet meer. Over feministische bladen in nederland, het buitenland en in de toekomst“, in: *Lover*, Vol. 10, No. 4, S. 242-247.
- Gräfe, Stefanie (2001), „Blinde Gefolgschaften. Aufgeklärter Westen, feindlicher Islam - und wie das eine das andere bedingt“, in: *ak – analyse + kritik – Zeitung für linke Debatte und Praxis*, [http://www.akweb.de/ak\\_s/ak455/32.htm](http://www.akweb.de/ak_s/ak455/32.htm) (Zugriff 15.06.2004).
- Gramsci, Antonio (1995), *Philosophie der Praxis: Gefängnishefte 10 und 11. Seitengleiche Studienausgabe der Kritischen Gesamtausgabe der ‚Gefängnishefte‘*, Hamburg: Argument Verlag.
- Grimm, Sabine (1997a), „Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies. Teil 1 von 2“, in: *blätter des iz3w*, Vol. 223, S. 39-42.
- Grimm, Sabine (1997b), „Nation hybrid – Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies. Teil 2 von 2“, in: *blätter des iz3w*, Vol. 224, S. 37-39.
- Gruppe Arbeiterfotografie (2006), „Wie Medien den Iran-Krieg vorbereiten. Äußerungen von Ahmadinedschad zum Holocaust verfälscht“, in: *Neue Rheinische Zeitung*, <http://www.nrhz.de/flyer/pdf.php?id=1477> (Zugriff 20.03.2007).
- Güclü, Nebahat (2006), „Für eine Kultur der Einwanderung“, in: *die tageszeitung* vom 03. März 2006, S. 11.
- Gümen, Sedef (1996), „Die sozialpolitische Konstruktion ‚kultureller‘ Differenzen in der bundesdeutschen Frauen- und Migrationsforschung“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 42, S. 77-89.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1996), „Migrantinnenpolitik jenseits des Differenz- und Identitätsdiskurses“, in: *Feministische Studien*, Vol. 42, S. 97-111.
- Gutierrez Rodríguez, Encarnación (1997), „Eine Frau ist eine Frau ist eine...Migrantinnen in der deutschen Frauenbewegung“, in: *blätter des iz3w*, No. 219, S. 26-28.
- Ha, Kien Nghi (2004), *Ethnizität und Migration reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- D’Haenens, Leen/Bink, Susan (2006), „Islam in de Nederlandse media: Focus op het Algemeen Dagblad“, in: *Tijdschrift voor Communicatiewetenschappen*, Vol. 34, No. 4, S. 351-367.
- Hafez, Kai (1996a), „Das Islambild in der deutschen Öffentlichkeit“, in: *Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*, Vol. 43, No. 5, S. 426-432.

- Hafez, Kai (1996b), „Heiliger Krieg‘ gegen den Westen. Das Gewaltbild des Islam in der deutschen Presse“, <http://www.asienhaus.de/public/archiv/kaihafez.htm> (Zugriff 12.02.2005).
- Hafez, Kai (2000a), „Antisemitismus, Philosemitismus und Islamfeindlichkeit: ein Vergleich ethnisch-religiöser Medienbilder“, in: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hrsg.), *Medien und multikulturelle Gesellschaft*, Opladen: Leske & Budrich, S. 122-135.
- Hafez, Kai (2000b), *The West and Islam in the Mass Media: Cornerstones for a New International Culture of Communication in the 21st Century*, Bonn: Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI), Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn.
- Hafez, Kai (2002), *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Band 2: Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse*, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft.
- Hafez, Kai (2004), „Einleitung“, in: Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) (Hrsg.), *Islam - Zerrbilder und Wirklichkeiten. Die Rezeption des Islam im Westen. Literaturauswahl*, Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen, S. 4-6.
- Hagel, Antje/Schuhmann, Antje (1994), „Aufstieg und Fall der Frauenbewegung“, in: Cornelia Eichhorn/Sabine Grimm (Hrsg.), *Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik*, Berlin/Amsterdam: Ed. ID-Archiv, S. 69-75.
- Hägeler, Max (2007), „CSU-Frauen stürzen sich auf ‚Emma‘-Abos“, in: *die tageszeitung* vom 16. Juli 2007, S. 7.
- Hagendoorn, Louk (2001), „Stereotypes of Ethnic Minorities in the Netherlands“, in: Karen Phaet/Antal Örkény (Hrsg.), *Ethnic Minorities and Inter-Ethnic-Relations in Context. A Dutch-Hungarian Comparison*, Aldershot/Burlington (USA)/Singapore/Sydney: Ashgate, S. 43-58.
- Hajer, Marten/Uitermark, Justus (2007), „Performing Authority – Discursive Politics after the Assassination of Theo van Gogh“, in: *Public Administration*, i.E.
- Hall, Stuart (1994), *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg: Argument Verlag.
- Halm, Dirk/Liakova, Marina/Yetik, Zeliha (2007), „Pauschale Islamfeindlichkeit? Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland“, in: Siegfried Jäger/Dirk Halm (Hrsg.), *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster: Unrast, S. 11-50.
- Hanisch, Ludmilla (1992), *Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918)*, Leiden: Documentatiebureau Islam-Christendom, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit.
- Hanisch, Ludmilla (2000), *„Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht“: der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894 - 1914*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- de Hart, Betty (2001), „Not without my Daughter. On Parental Abduction, Orientalism and Maternal Melodrama“, in: *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 8, No. 1, S. 51-65.

- Harwazinski, Assia Maria (2004), *Islam als Migrationsreligion. Vom Umgang der Deutschen mit ihrer muslimischen Minderheit am Beispiel der Region Stuttgart*, Marburg: Tectum.
- Hasan, Nadia L. (2007), *Understanding the ,other' through cross-cultural feminist dialogue. A case study on Lover*, unveröffentlichtes Manuskript.
- Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hrsg.) (2005), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument Verlag.
- van Heelsum, Anja/Fennema, Meindert/Tillie, Jean (2004), *Moslim in Nederland. Islamitische organisaties in Nederland. SCP-werkdocument 106e*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- de Heer, Jan-Coen (2004), „The Concept of Integration in Converging Dutch Minority and Migration Policies“, in: *IMIS-Beiträge*, Vol. 24, S. 177-190.
- Heidelberger Kreis (1982), „Heidelberger Manifest“, Dokumentations- und Informationszentrum Rassismusforschung (D.I.R. ),  
[http://www.dir-info.de/dokumente/ngo\\_heidelbergermanifest.shtml](http://www.dir-info.de/dokumente/ngo_heidelbergermanifest.shtml) (Zugriff 02.12.2007).
- Heitmeyer, Wilhelm (1998), „Versagt die ‚Integrationsmaschine‘ Stadt? Zum Problem der ethnisch-kulturellen Segregation und ihren Konfliktlagen“, in: Otto Bäckes/Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase (Hrsg.), *Die Krise der Städte. Analyse zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklungen für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 443-468.
- Heitmeyer, Wilhelm (2002a), *Deutsche Zustände, Folge 1*, Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm (2002b), „Riskante Toleranz: Moralgesättigt und gefährlich attraktiv“, in: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, S. 271-277.
- Heitmeyer, Wilhelm (2003), *Deutsche Zustände, Folge 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm (2004), *Deutsche Zustände, Folge 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm (2006), *Deutsche Zustände, Folge 4*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Helwig, Gisela/Nickel, Hildegard Maria (1993), *Frauen in Deutschland 1945-1992*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Hermes, Joke/Aerts, Mieke/van Lenning, Alkeline/Saharso, Sawitri/Tonkens, Evelien/Verhaar, Odile (1994), „Etniciteit en Sekse, respect en kritiek: Vrouwenstudies in kleur. Inleiding op het thema“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 15, No. 57, S. 5-10.
- Hermes, Joke/Schutgens, Veronique (1992), „A Case of the Emperor's New Clothes? Reception and Text Analysis of the Dutch Feminist Magazine Opzij“, in: *European Journal of Communication*, Vol. 7, No. 3, S. 307-334.
- Hervé, Florence (1998), *Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Köln: Papyrossa.
- Herzinger, Richard (2007), „Das Recht steht über jeglicher ‚Kultur‘“,  
[http://www.welt.de/politik/article772836/Das\\_Recht\\_steht\\_ueber\\_jeglicher\\_Kultur.html](http://www.welt.de/politik/article772836/Das_Recht_steht_ueber_jeglicher_Kultur.html) (Zugriff 23.03.2007).

- Heßler, Manfred (1993), „Ausländerbeschäftigung, Ausländerpolitik und Einstellungswandel“, in: Manfred Heßler/Heidemarie Beyer/Werner Bergmann/Eva M. Elsner (Hrsg.), *Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft: Einwanderung und Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Hitit, S. 133-168.
- van Hintum, Malou (1995), *Macha! Macha! Een afrekening met het klaagfeminisme*, Amsterdam: Nijgh & Van Dittmar.
- Hippler, Jochen (2002), „Der interkulturelle Dialog zwischen dem Westen und den Nahen und Mittleren Osten“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 196-214.
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hrsg.) (1993a), *Feindbild Islam*, Hamburg: Konkret Literatur.
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (1993b), „Einleitung“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg, *Feindbild Islam*, Hamburg: Konkret Literatur, S. 7-13.
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hrsg.) (2002a), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag.
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (2002b), „Einleitung“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 7-15.
- Hirseland, Andreas/Schneider, Werner (2001), „Wahrheit, Ideologie und Diskurse. Zum Verhältnis von Diskursanalyse und Ideologiekritik“, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske & Budrich, S. 373-402.
- Hirsi Ali, Ayaan (2001), „Gun ons een Voltaire“, in: *Trouw* vom 24. November 2001.
- Hirsi Ali, Ayaan (2002), „Moslima's, eis je rechten op!“, in: *Opzij*, Vol. 30, No. 9, S. 28-30.
- Hirsi Ali Ayaan (2003), „Op zoek naar wat ons bindt“, in: *Opzij*, Vol. 31, No. 4, S. 34-37.
- Hirsi Ali, Ayaan (2005a), „Acht Tipps zum Weglaufen“, in: *Emma*, Vol. 24, No. 4, S. 26-28.
- Hirsi Ali, Ayaan (2005b), „Das Problem ist der Islam“, in: *Emma*, Vol. 24, No. 4, S. 29-31.
- Hochgeschurz, Marianne (1998), „Zwischen Autonomie und Integration. Die neue (west-)deutsche Frauenbewegung“, in: Florence Hervé (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Köln: PapyRossa-Verlag, S. 155-184.
- Hoffmann, Anne (2004), *Islam in den Medien: der publizistische Konflikt um Annemarie Schimmel*, Münster: Lit-Verlag.
- Höhne, Thomas (1998), „Kulturelle Fremdheit als Definitionsmacht und diskursiver Effekt in Medien und Wissenschaft“, Beitrag zur Konferenz ‚Postmoderne, Diskurse - Sprache & Macht‘, Erlangen.
- Holzberger, Mark (2003), „Die Harmonisierung der europäischen Flüchtlingspolitik“, in: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges (Hrsg.), *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik*, Opladen: Leske & Budrich, S. 111-122.

- Honig, Bonnie (1994), „Agonaler Feminismus. Hannah Arendt und die Identitätspolitik“, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hrsg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, S. 43-71.
- Hoofd, Ingrid (2005), „De obsessie met Hirsi Ali en de broodnodige kritiek op het neoliberalisme. Een reactie op Marc de Leeuw en Sonja van Wichelen“, in: *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 8, No. 4, S. 59-64.
- ten Hoove, Sanne/du Pré, Raoul (2006), „Stop de Tsunami. Wilders bang voor, Tsunami van Islamisering“, in: *de Volkskrant* vom 6. Oktober 2006.
- Hoving, Isabel (2005), „Circumventing Openness: Creating New Senses of Dutchness“, in: *Transit. Migration, Culture and Nation-State*, Vol. 1, No. 1, Artikel 50909. <http://repositories.cdlib.org/ucbgerman/transit/vol1/iss1/art50909> (Zugriff 24.10.2006).
- Hoyer, Linda (1991), „Zwarte Vrouwen in Nederland: Bewustwording en Beweging 1983-1987“, in: *Dinamiek. Tijdschrift voor Vrouwengeschiedenis*, Vol. 8, No. 1, S. 19-28.
- Hügel, Ika (Hrsg.), *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, Berlin: Orlanda
- Huhnke, Brigitta (1997), „Sprachliche Realisierungen symbolischer Politik in Migrationsdiskursen“, in: Matthias Jung/Martin Wengeler/Fatma Sarigöz (Hrsg.), *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über ‚Ausländer‘ in Medien, Politik und Alltag*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 89-105.
- Huisman, Marijke (1998a), „Tijdschrift voor Vrouwenstudies: De laatste ronde“, in: *Lover*, Vol. 25, No. 2, S. 47.
- Huisman, Marijke (1998b), „Tijdschrift voor Genderstudies: Gebrek aan daadkracht“, in: *Lover*, Vol. 25, No. 3, S. 45.
- Huntington, Samuel P. (1996), *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.: Büchergilde Gutenberg.
- ICG (2007), *Islam and Identity in Germany. Europe Report No. 181*, Berlin/Brüssel: International Crisis Group.
- IIAV (2007a), „Biografie: Hedy d’Ancona“, <http://www.vrouweninfo.nl/detail.aspx> (Zugriff 30.05.2005).
- IIAV (2007b), „Dossier: Dolle Mina“, <http://www.vrouweninfo.nl> (Zugriff 30.05.2005).
- Initiative gegen das Chipkartensystem (2005), „Zum Stichwort ‚Becklash‘“, in: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hrsg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg : Argument Verlag, S. 102-106.
- Initiative ‚Mein Kopftuch‘ (2005), „Einmischung und Anmaßung“, in: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hrsg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument Verlag, S. 15-17.
- Inowlocki, Lena/Lutz, Helma (2000), „Hard Labour. The ‚Biographical Work of a Turkish Migrant Women in Germany“, in: *European Studies of Women’s Studies*, Vol. 7, S. 301-319.
- Interkultureller Rat (2002), „Islamforen“,

- [http://www.interkultureller-rat.de/Themen/Islamforen/Islamforen\\_allgemein.shtml](http://www.interkultureller-rat.de/Themen/Islamforen/Islamforen_allgemein.shtml) (Zugriff 21.03.2007).
- Irwin, Robert (2006), *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*, London [u.a.]: Penguin Books.
- Islamarchiv Deutschland (2007), „Mehr Konvertiten als vermutet? Islam-Archiv-Deutschland stellt unterschiedliche Erhebungen und Schätzungen über die Zahl deutscher Konvertiten vor“, Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland Stiftung e.V., <http://www.islamarchiv.de/index2.html> (Zugriff 23.05.2007).
- Jäger, Margret (1996), *Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs*, Duisburg: DISS.
- Jäger, Margret/Jäger, Siegfried (1993), „Verstrickungen - Der rassistische Diskurs und seine Bedeutung für den politischen Gesamt-Diskurs in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Siegfried Jäger/Jürgen Link (Hrsg.), *Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 49-70.
- Jäger, Siegfried (1992), *BrandSätze. Rassismus im Alltag*, Duisburg: DISS.
- Jäger, Siegfried (1994), *Aus der Werkstatt: Antirassistische Praxen. Konzepte - Erfahrungen - Forschung*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
- Jäger, Siegfried (1999), *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
- Jäger, Siegfried/Link, Jürgen (1993), *Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
- Jansen, Willy (1996), „Dumb and Dull: The Disregard for the Intellectual Life of Middle Eastern Women“, in: *Thamyris*, Vol. 3, No. 2, S. 237-260.
- Jasanoff, Maya (2006), „Before and after Said“, in: *London Review of Books*, Vol. 28, No. 11.
- Jedlitschka, Anja (2004), *Weibliche Emanzipation in Orient und Okzident. Von der Unmöglichkeit, die Andere zu befreien*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Johnston, Hank (1995), „A Methodology for Frame Analysis: From Discourse to Cognitive Schemata“, in: Hank Johnston/Bert Klandermans (Hrsg.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 217-246.
- Jung, Matthias/Wengeler, Martin/Böke, Karin (Hrsg.) (1997), *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über ‚Ausländer‘ in Medien, Politik und Alltag*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Jurschik, Karin/Reusch, Wera (1994), „An die EMMA-Frauen. Offener Brief“, in: *StadtRevue*, Vol. 8, S. 8-9.
- Kalpaka, Annita (1994), „Die Hälfte des (geteilten) Himmels: Frauen und Rassismus“, in: Olga Uremovic/Gundula Oerter (Hrsg.), *Frauen zwischen Grenzen: Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 33-46.
- Kamaluldin, Ishrak (1997), *Das Bild des Nahen Ostens in der deutschen Prosa seit 1945. Untersuchungen zum Charakter und der Funktion von Orientalismuskonzepten bei modernen deutschsprachigen Autorinnen und Autoren*, Frankfurt a.M.: Lang.

- Kamalutti, Walter (1992), „Ungewißheit nach dem Wahlsieg der Islamisten in Algerien“, in: *die tageszeitung* vom 02. Januar 1992, S. 10.
- Kandel, Johannes (2004), „Organisierter Islam in Deutschland und gesellschaftliche Integration“, [http://www.fes-online-akademie.de/send\\_file.php/download/pdf/Kandel\\_Organisierter\\_Islam.pdf](http://www.fes-online-akademie.de/send_file.php/download/pdf/Kandel_Organisierter_Islam.pdf) (Zugriff 24.01.2007).
- Kandel, Johannes (2005), „Islamische Organisationen im Überblick“, <http://www.bpb.de/files/MNDP3L.pdf> (Zugriff 21.03.2007).
- Kappert, Petra (2002), „Europa und der Orient“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 75-102.
- Karakasoglu, Yasemin/Terkessidis, Mark (2006), „Gerechtigkeit für die Muslime“, in: *Die Zeit* vom 1. Februar 2006.
- Kassel, Susanne (2004), „Krieg im Namen der Frauenrechte? Der Beitrag der Medien zur Konstruktion einer Legitimationsfigur“, in: Christine Schweitzer/Björn Aust/Peter Schlotter (Hrsg.), *Demokratien im Krieg*, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft, S. 161-179.
- Kastoriano, Riva (2003), „Frankreich, Deutschland und der Islam. Die Aushandlung der Identitätsfrage“, in: Alexandre Escudier/ Brigitte Sauzay/Rudolf von Thadden (Hrsg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 67-87.
- Kelek, Necla (2005a), *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kippenheuer & Witsch.
- Kelek, Necla (2005b), „Jede 2. Türkin in einer Zwangsehe“, in: *Emma*, Vol. 24, No. 1, S. 31-37.
- Kelek, Necla (2006), „Entgegnung“, [http://www.zeit.de/online/2006/06/kelek\\_replik](http://www.zeit.de/online/2006/06/kelek_replik) (Zugriff 03.05.2006).
- Keller, Reiner (2001), „Wissenssoziologische Diskursanalyse“, in: Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hrsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske & Budrich, S. 113-143.
- Kermani, Navid (2003), „Feindliche Übernahme“, in: *die tageszeitung* vom 09. Oktober 2003, S. 12.
- Kermani, Navid (2004), „Muslime in Europa. Von wegen göttliche Ruhe“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 15. März 2004.
- Kizilocak, Gülay/Sauer, Martina (2007), „Der Weg der Frauen“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 14. Februar 2007.
- Klaes, Ursula/Mellah, Salima (1993), „Der feministische Kreuzzug. Anti-islamischer Rassismus in der EMMA-Ausgabe Juli/August 1993“, in: *Die Brücke*, No. 73, S. 20-24.
- Klaus, Elisabeth (1998), *Kommunikationswissenschaftliche Geschlechterforschung*, Opladen: Leske & Budrich.
- Klaus, Elisabeth/Kassel, Susanne (2005), „The Veil as a Means of Legitimization. An Analysis of the Interconnectedness of Gender, Media and War“, in: *Ethnicities*, Vol. 6, No. 3, S. 335-355.

- Klemm, Verena (1993), „Einleitung: Das Feindbild *Islam* und Peter Scholl-Latour“, in: Verena Klemm/Karin Hörner (Hrsg.), *Das Schwert des Experten. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild*, Heidelberg: Palmyra, S. 13-21.
- Klemm, Verena/Hörner, Karin (Hrsg.) (1992), *Das Schwert des Experten. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild*, Heidelberg: Palmyra.
- Knafla, Leonore/Kulke, Christine (1987), „15 Jahre neue Frauenbewegung. Und sie bewegt sich doch! Ein Rückblick nach vorn“, in: Roland Roth/ Dieter Rucht (Hrsg.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 81-108.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005), „„Intersectionality“ - ein neues Paradigma feministischer Theorie?“, in: *Feministische Studien*, Vol. 23, No. 1, S. 68-81.
- Knorr, Antje (2006), „Europäische Öffentlichkeit und transnationale Kommunikation im sicherheitspolitischen Bereich: Eine Medienanalyse des Golf-, Kosovo- und Irak-Krieges“, <http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?idn=132222566> (Zugriff 07.07.2007).
- Köcher, Renate (2007), „Was halten die Deutschen von Emma? Allensbach-Umfrage 2001“, [http://www.emma.de/allensbach\\_umfrage\\_2001.html](http://www.emma.de/allensbach_umfrage_2001.html) (Zugriff 03.03.2007).
- Ködel, Carolin (2007), „„Unheimliche Gäste. Die Gegenwelt der Muslime in Deutschland“. Anti-integrative Integrationsdiskurse“, in: Siegfried Jäger/Dirk Halm (Hrsg.), *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster: Unrast-Verlag, S. 201-228.
- Kohlmann, Christel (2001), „25 Jaar ZMV-Vrouwenbeweging in Nederland“, in: *Lover*, Vol. 28, No. 2, S. 22-24.
- Komrij, Gerrit (1989), „Een en ander“, in: *NRC Handelsblad* vom 08. März 1989.
- Koopmans, Ruud (2002), „Zachte heelmesters. Een vergelijking van de resultaten van het Nederlandse en Duitse integratiebeleid en wat de WRR daaruit niet concludeert“, in: *Migrantenstudies*, Vol. 2, S. 87-92.
- Koopmans, Ruud (2003), „Good Intentions Sometimes Make Bad Policy: A Comparison of Dutch and German Integration Policies“, in: René Cupeurs/Karl A. Dufek/Johannes Kandel (Hrsg.), *The Challenge of Diversity: European Social Democracy Facing Migration, Integration, and Multiculturalism*, Innsbruck: StudienVerlag, S. 163-169.
- Koppert, Claudia (1996), „Identität und Befreiung. Eine politische Zwischenbilanz“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 19, No. 42, S. 114-121.
- Kossek, Brigitte (1996), „Rassismen & Feminismen“, in: Brigitte Fuchs/Gabriele Habinger (Hrsg.), *Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität unter Frauen*, Wien: Promedia, S. 11-23.
- Koudijs, Simone/Manshot, Anke (1987), „Islam aan Amstel. Waarom Nederlandse vrouwen moslims worden“, in: *Opzij*, Vol. 15, No. 6, S. 24-27.
- Kraaijo, Loes/van Vliet, Cathelijne/Wieman, Rinske (2005), „Vrijheidsstrijdsters“, in: *Opzij*, Vol. 33, No. 6, S. 40-43.
- Kraushaar, Wolfgang (2005), *Die Bombe im Jüdischen Gemeindehaus*, Hamburg: Hamburger



Edition.

- Krauss, Hartmut (2006), „Gerechtigkeit für demokratische Islamkritikerinnen. Mit realitätswidriger Schönfärberei und ‚positiven‘ Vorurteilen wird Integration und wahrheitsorientierte Migrationsforschung verhindert. Ein Warnruf“, <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/Aktuell/kelekkontroverse.html> (Zugriff 03.05.2006).
- Krebbers, Eric (2002), „Bedreigende Hirsi Ali verdient linkse steun“, in: *De Fabel van de illegaal. Krant tegen rassisme*, No. 54/55, <http://www.gebladerte.nl/10858f54.htm> (Zugriff 13.05.2005).
- Kreile, Renate (1993), „EMMA und die „deutschen Frauen“: „an’s Vaterland, an’s teure, schließt euch an...“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 16, No. 35, S. 123-130.
- Kühn, Heinz (1979), „Stand und Weiterentwicklung der Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland. Memorandum des Beauftragten der Bundesregierung“, Internetseite des Bereichs Migration & Qualifizierung des DGB Bildungswerks, September 1979, <http://www.migration-online.de/kuehnmemorandum> (Zugriff 02.12.2007).
- Küster, Sybille, (1998), „Wessen Postmoderne? Facetten postkolonialer Kritik“, in: Gudrun-Axeli Knapp, *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 178-215.
- Küthe, Alexandra (2005), *Das Frauenbild in der feministischen Zeitschrift Emma. Eine Untersuchung über die Darstellung von Frauen und die Behandlung frauenspezifischer Themen*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Kuitenbrouwer, Maarten (1991), *The Netherlands and the Rise of Modern Imperialism. Colonies and Foreign Policy 1870-1902*, New York/Oxford: Berg Publishers Ltd.
- Kullmann, Katja (2002), „Die Heldin mit dem Monopol“, in: *die tageszeitung* vom 03. Dezember 2002, S. 5.
- Kurz, Isolde (2000), *Vom Umgang mit dem anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Küthe, Alexandra (2005), *Das Frauenbild in der feministischen Zeitschrift Emma. Eine Untersuchung über die Darstellung von Frauen und die Behandlung frauenspezifischer Themen*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Lachmann, Günther (2007), „Wie Richter falsches Gutmenschentum fördern“, [http://www.welt.de/politik/article773219/Wie\\_Richter\\_falsches\\_Gutmenschentum\\_foerdern.html?page=2](http://www.welt.de/politik/article773219/Wie_Richter_falsches_Gutmenschentum_foerdern.html?page=2) (Zugriff 23.03.2007).
- Laclau, Ernesto (1979), *Politik und Ideologie im Marxismus: Kapitalismus - Faschismus - Populismus*, Hamburg: Argument-Verlag.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1995), *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen Verlag.
- Lahaise, Joop/Kross, Rudi/Joseph, Victor (1991), *De vijfde colonne in grillrooms en koffiehuizen : Islam-berichtgeving in Nederland tijdens de Golfcrisis*, Amsterdam: Nederlandse Vereniging van Journalisten (NVJ).

- Lamnek, Siegfried (1989), *Qualitative Sozialforschung. Bd. 2: Methoden und Techniken*, München: Psychologie Verlags Union.
- Landow, George P. (2002), „Edward W. Said’s Orientalism“, <http://www.postcolonialweb.org/poldiscourse/said/orient14.html> (Zugriff 25.01.2007).
- Laps, Lena (1997), „Hauptsache Bewegung. Von der Frauen- und Lesbenbewegung zum Spiel mit SEXeventUALITÄTEN“, in: *blätter des iz3w*, Vol. 219, S. 22-25.
- Lawrenz, Birgit (2004), *Frauenzeitschriften und deren Leserinnen*, Hagen: unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Leeman, Yvonne/Saharso, Sawitri (1985), „Om de kleur van Vrouwenstudies“, in: *Tijdschrift voor Vrouwstudies*, Vol. 6, No. 23, S. 280-296.
- de Leeuw, Marc/van Wichelen, Sonja (2005), „„Word alsjeblijft wakker! Submission, het fenomeen ‚Ayaan‘ en de nieuwe ideologische confrontatie“, in: *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 8, No. 4, S. 44-58.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen/Heitmeyer, Wilhelm (2006), „Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik?“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. 1-2, S. 3-10.
- Leiprecht, Rudolf (1994), „„Es ist doch näher dran...‘ Ein vergleichender Blick auf Rassismen und Erklärungsmuster in den Niederlanden und Deutschland und Hinweise auf Ansätze antirassistischer Praxis in pädagogischen Arbeitsfeldern“, in: Siegfried Jäger (Hrsg.), *Aus der Werkstatt: Antirassistische Praxen. Konzepte - Erfahrungen - Forschung*, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 160-186.
- Lemke, Thomas (1997), *Eine Kritik der politischen Vernunft : Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin: Argument-Verlag.
- Lemke, Thomas (1999), „Antwort auf eine Frage: Ist Foucaults ‚Geschichte der Wahrheit‘ eine wahre Geschichte?“ in: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier (Hrsg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskurstheorie Foucaults*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 177-193.
- Lemmen, Thomas (2000), *Islamische Organisationen in Deutschland*, Bonn: Electronic ed.: FES Library.
- Lenz, Ilse (1994), „Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern. Zur sozialen Konstruktion von Geschlecht und Ethnizität“, in: Christiane Tillner (Hrsg.), *Frauen – Rechtsextrémismus, Rassismus, Gewalt. Feministische Beiträge*, Münster: Agenda-Verlag, S. 49-64.
- Lenz, Ilse (1996), „Grenzziehungen und Öffnungen: Zum Verhältnis von Geschlecht und Ethnizität zu Zeiten der Globalisierung“, in: Ilse Lenz/Andrea Germer (Hrsg.), *Wechselnde Blicke*, Opladen: Leske & Budrich, S. 200-228.
- Lerch, Wolfgang Günter (1993), „Bosnien und die Muslime in Europa“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25. August 1993.
- Lerch, Wolfgang Günther (2000), *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Düsseldorf: Patmos-Verlag.

- Lewis, Reina (1996), *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*, New York/London: Routledge.
- Lewis, Reina (2002), „Feminism and Orientalism“, in: *Feminist Theory*, Vol. 3, No. 2, S. 211-219.
- Lijphart, Arend (1968), *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley (Calif.) et al.: University of California Press.
- Lindhoff, Lena (1995), *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Link, Jürgen (1982), „Kollektivsymbolik und Mediendiskurse“, in: *kultuRRevolution*, No. 1, S. 6-21.
- Link, Jürgen (1983), „Was ist und was bringt Diskurstaktik?“, in: *kultuRRevolution*, No. 2, S. 60-66.
- Link, Jürgen (1985), „Multikulturen. Auf verlorenem Posten gegen den Neonationalismus?“, in: *kultuRRevolution*, No. 10, S. 6-12
- Link, Jürgen (1986), „Kleines Begriffslexikon“, in: *kultuRRevolution*, No. 11, S. 70-71.
- Link, Jürgen (1992), „Die Analyse der symbolischen Komponenten realer Ereignisse. Ein Beitrag der Diskurstheorie zur Analyse neorassistischer Äußerungen“, in: Siegfried Jäger/Franz Januschek (Hrsg.), *Der Diskurs des Rassismus. Ergebnisse des DISS-Kolloquiums November 1991*, Osnabrück: Verein zur Förderung der Sprachwissenschaft in Forschung und Ausbildung e.V. Osnabrück, S. 37-52.
- Link, Jürgen (1994), „„Der irre Saddam setzt seinen Krummdolch an meine Gurgel!“. Fanatiker, Fundamentalisten, Irre und Traffikanten - Das neue Feindbild Süd“, in: Siegfried Jäger (Hrsg.), *Text- und Diskursanalyse. Eine Anleitung zur Analyse politischer Texte. Mit zwei Beispielanalysen*, Dortmund: DISS, S. 73-92.
- Link, Jürgen (1998), „Über Kollektivsymbolik im politischen Diskurs und ihren Anteil an totalitären Tendenzen“, in: *kultuRRevolution*, No. 17/18, S. 47-53.
- Link, Jürgen (2007), „Ein übersehener Aspekt des Karikaturenstreits: Zur Archäologie der ‚Bombenköpfe‘“, in: Siegfried Jäger/Dirk Halm (Hrsg.), *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster: Unrast, S. 151-166.
- Loewenthal, Troetje (1984), „De Witte Toren von Vrouwenstudies“, in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies*, Vol. 5, No. 1, S. 5-17.
- Loewenthal, Troetje (2003), „Gegijzelde islam. Wat wil Ayaan Hirsi Ali?“, in: *Lover*, Vol. 30, No. 1, S. 4-7.
- Loewenthal, Troetje/Kempadoo, Kamala (1986), „Verbroken verbindingen“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 7, No. 25, S. 76-84.
- Loimeier, Roman (2001), „Edward Said und der Deutschsprachige Orientalismus: Eine kritische Würdigung“, in: *Wiener Zeitschrift für Afrikastudien*, Vol. 1, No. 2, S. 63-86.
- Lover (2007), „Redactieraad Lover“, <http://www.iiav.nl/lover/> (Zugriff 03.04.2007).
- Lowe, Lisa (1991), *Critical Terrains. French and British Orientalisms*, Ithaca: Cornell University Press.
- lpb (2007), „Irak-Krieg. Dossiers der Medien“, hrsg. von: Landeszentrale für politische Bildung

- Baden-Württemberg, [http://www.lpb-bw.de/aktuell/irak\\_krieg.php](http://www.lpb-bw.de/aktuell/irak_krieg.php) (Zugriff 07.07.2007).
- Lucius-Verlag (2007), „Anzeigenpreise 2007“, [http://www.luciusverlag.com/zeitschriften/anzeigenpreise\\_lucius\\_2007.pdf](http://www.luciusverlag.com/zeitschriften/anzeigenpreise_lucius_2007.pdf) (Zugriff 03.03.2007).
- Lueg, Andrea (1993), „Das Feindbild Islam in der westlichen Öffentlichkeit“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 14-42.
- Lueg, Andrea (2002), „Der Islam in den Medien“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 16-34.
- Lutz, Helma (1989), „Fatma of Shehrazade. Oosterse vrouwlijkheid in westerse literatuur“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 10, No. 37, S. 102-116.
- Lutz, Helma (1991), *Welten verbinden. Türkische Mittlerinnen (Intermediäre) in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland*, Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Lutz, Helma (1992), „Rassismus und Sexismus: Unterschiede und Gemeinsamkeiten“, in: Andreas Foitzik/Rudi Leiprecht/Athnasios Marvakis/Uwe Seid (Hrsg.), *Ein Herrenvolk von Untertanen: Rassismus - Nationalismus - Sexismus*, Duisburg: DISS, S. 57-79.
- Lutz, Helma (1993), „Sind wir uns immer noch fremd? Konstruktionen von Fremdheit in der weißen Frauenbewegung“, in: Ika Hügel/Chris Lang/May Ayim/Ilona Bubeck/Gülzen Aktas (Hrsg.), *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, Berlin: Orlanda, S. 138-155.
- Lutz, Helma (1994), „Konstruktionen von Fremdheit: Ein ‚blinder Fleck‘ in der Frauenforschung“, in: Renate Nestvogel (Hrsg.), *‚Fremdes‘ oder ‚Eigenes‘? Rassismus, Antisemitismus, Kolonialismus und Rechtsextremismus aus Frauensicht*, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, S. 138-152.
- Lutz, Helma (1995), „Die multikulturelle Gesellschaft. Das Beispiel Niederlande“, in: *Informationsdienst zur Ausländerarbeit: Migrations- und Asylpolitik in Europa*, Vol. 1, S. 32-37.
- Lutz, Helma (1996), „Doeken des Aanstoots. Een Beschouwing over hoofddoeken en genderverhoudingen in de multiculturele samenleving“, in: Rosi Braidotti/Gloria Wekker, *Praten in het Donker*, Kampen: Kok Agora, S. 119-148.
- Lutz, Helma (2002), „Zonder blikken of blozen. Het standpunt van de (nieuwe) realisten“, in: *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 5, No. 3, S. 7-23.
- Lutz, Helma/Huth-Hildebrandt, Christine (1998), „Geschlecht im Migrationsdiskurs. Neue Gedanken über ein altes Thema“, in: *Das Argument*, Vol. 224, S. 159-173.
- Lutz, Helma/Moors, Annelies (1989), „De mythe van de ander: Beeldvorming over Turkse migranten in Nederland“, in: *Lover*, Vol. 16, No. 1, S. 4-7.
- Lux, Ulrike/Fretter, Jörg (1994), „‚Affentheater‘ im Blätterwald. Frauenzeitschrift Emma protegiert Bio-Ethiker Peter Singer. Beilage zur randschau 1/94“, in: *die randschau. Zeitschrift für Behindertenpolitik*, Vol. 1.

- Macdonell, Dianne (1986), *Theories of Discourse*, Oxford: Blackwell.
- Macfie, Alexander L. (2000), *Orientalism. A reader*, New York: New York University Press.
- Macfie, Alexander L. (2002), *Orientalism*, London: Longman.
- Machielse, Anja/Drenthe, Gusta/Koorn, Annelies (1983), „Tien jaar op kaartjes. De signalementenrubriek van lover“, in: *Lover*, Vol. 10, No. 4, S. 202-205.
- Maegerle, Anton/Schiedel, Heribert (2003), „Krude Allianz. Das arabisch-islamistische Bündnis mit deutschen und österreichischen Rechtsextremisten“, <http://doew.at/frames.php?thema/rechts/allianz.html> (Zugriff 19.10.2006).
- Mangold, Sabine (2004), *Eine ‚weltbürgerliche Wissenschaft‘: die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Steiner.
- Mansel, Bernd/Monz, Leo (2004), „Wegweiser“, in: *Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung* vom 03.09.2004.
- Marx, Daniela (2001), *Zum Umgang der Zeitschrift Emma mit dem Thema ‚Islamischer Fundamentalismus‘ - Rassismus im Namen des Sexismus?*, Göttingen: unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Marx, Daniela (2002), „Krieg für Frauenrechte? ‚Pseudo-feministische‘ Kollateralschäden“, in: *Forum Wissenschaft: New War. Kriegspolitik nach innen und außen*, Vol. 19, No. 1, S. 34-37.
- Marx, Daniela (2006), „Vom ‚feministischen Schreckgespenst‘ zur gefragten Expertin - Alice Schwarzers Islamismuskritik als Eintrittskarte in die Welt der Mainstream-Medien“, in: Margarete Jäger/Jürgen Link (Hrsg.), *Macht - Religion - Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten*, Münster: Unrast-Verlag, S. 209-230.
- Massarat, Mohsen (2002), „Der 11. September: Neues Feindbild Islam? Anmerkungen über tief greifende Konfliktstrukturen“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. B 3-4, S. 3-6.
- Matouschek, Bernd (1997), „Soziodiskursive Analyse öffentlicher Migrationsdebatten in Österreich. Zu Theorie, Methodik und Ergebnissen einer diskurshistorischen Untersuchung“, in: Matthias Jung/Martin Wengeler/Fatma Sarigöz (Hrsg.), *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über ‚Ausländer‘ in Medien, Politik und Alltag*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 106-120.
- Meijer, Femke (o.J.), *Zwarte Vrouwen in Opzij. Een inventarisatie van vierenhalf jaar zwarte vrouwen in feministisch maandblad Opzij*, Amsterdam.
- Meijer, Irene C. (1996), *Het persoonlijke wordt politiek. Feministische Bewustwording in Nederland 1965-1980*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Meijer, Wilna (2002), „Islam, islamisme en islamitisch onderwijs. Overzicht van een bijdrage aan een Nederlands debat“, in: *Pedagogiek*, Vol. 22, No. 4, S. 355-367.
- Menninger, Toni (1994), „Emma läuft Amok“, in: *ÖkolinX*, Vol. 15, S. 17-22.
- Messaoudi, Khalida (1995), „Algerierin auf der Flucht: Unser gelber Stern“, in: *Emma*, Vol. 19, No. 6, S. 28-29.
- Messaoudi, Khalida (2000), „Menschenrechte sind unteilbar“, in: *Emma*, Vol. 24, No. 1, S. 92-93.

- Meulenbelt, Anja (1984), *Wat is er met de Vrouwenbeweging gebeurd? De Joke Smit Lezingen*, Amsterdam.
- Michalowski, Ines (2004), „Integration Programms for Newcomers - a Dutch Model for Europe?“, in: *IMIS-Beiträge*, Vol. 24, S. 163-176.
- Michalowski, Ines (2005), „Das niederländische Integrationsmodell als Vorbild und die Debatte über sein ‚Scheitern‘“, in: *focus Migration. Kurzdossier*, Vol. 1.
- Michalzik, Peter (2007), „Wohltemperiertes Weltbild“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 22. März 2007.
- Mika, Bascha (1996), „„Retten Sie sich vor Alice!““, in: *die tageszeitung* vom 08. März 1996, S. 12-13.
- Mika, Bascha (1998), *Alice Schwarzer. Eine kritische Biographie*, Reinbek: Rowohlt.
- Mikrozensus (2005), „Mikrozensus 2005“, [http://www.destatis.de/presse/deutsch/pk/2006/mikrozensus\\_2005i.pdf](http://www.destatis.de/presse/deutsch/pk/2006/mikrozensus_2005i.pdf) (Zugriff 13.02.2007).
- Miles, Robert (1991), *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*, Hamburg: Argument.
- Mills, Sara (1991), *Discourses of Difference. An Analysis of Women's Travel Writing an Colonialism*, New York/London : Routledge.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties (2004), „Wet terroristische misdrijven“, [http://www.terrorismebestrijding.nl/Terrorismebestrijding/wet\\_en\\_regelgeving/Nationaal/Wet\\_terroristische\\_misdrijven.asp](http://www.terrorismebestrijding.nl/Terrorismebestrijding/wet_en_regelgeving/Nationaal/Wet_terroristische_misdrijven.asp) (Zugriff 05.02.2005).
- Ministerie van Justitie (1993), *Vreemdelingen een statistisch overzicht 1992*, Den Haag: Ministerie van Justitie.
- Ministerie van Justitie (2001), „Nieuwe vreemdelingenwet per 1 april 2001“, <http://www.nieuwsbank.nl/inp/2001/04/01/Q017.htm> (Zugriff 13.11.2005).
- Mönch, Regina (2006a), „Die wahre Empirie“, <http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~E9A767E1E110B46D2BDF3FE24B2E666C9~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (Zugriff 03.05.2006).
- Mönch, Regina (2006b), „Falsche Freiheit“, <http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~E219B499DEFC244DA968C1253A8E3C88A~ATpl~Ecommon~Scontent~Afor~Eprint.html> (Zugriff 03.05.2006).
- Mönch, Regina/Wefing, Heinrich (2006), „Integration. Eure Familien, unsere Familien“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. Februar 2006, S. 48.
- Mohanty, Chandra T. (2003), „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses“, in: Chandra T. Mohanty/Ann Russo/Lourdes Torres (Hrsg.), *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham/London: Duke University Press, S. 51-80.
- Monde Diplomatique (1995), „Chronologie“, in: *Le Monde Diplomatique* vom 10. November

- 1995, S. 15.
- Moore-Gilbert, Bart (1997), *Postcolonial Theory :Contexts,Practices,Politics*, London: Verso.
- Morokvasic, Mirjana/Erel, Umut/Shinozaki, Kyoko (Hrsg.) (2003), *Crossing Borders and Shifting Boundaries. Gender on the Move*, Opladen: Leske & Budrich.
- Motte, Jan/Ohliger, Rainer/von Oswald, Anne (1999), „50 Jahre Bundesrepublik - 50 Jahre Einwanderung“, in: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hrsg.), *50 Jahre Bundesrepublik - 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 15-28.
- Mulder, Anne-Claire (2001), „U heeft alles al, maar...heeft u al een abonnement op het Tijdschrift voor Genderstudies? Een noodkreet - 20 maart 2001“, [http://www.emancipatie.nl/\\_documenten/div/oproepen/tvgs.htm](http://www.emancipatie.nl/_documenten/div/oproepen/tvgs.htm) (Zugriff 13.05.2005).
- Müller-Münch, Ingrid (2007), „Unerwünschte Pracht. Der Streit um die in Köln geplante Moschee wächst sich zum Kulturkampf aus“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 26. Juni 2007.
- Mumby, Dennis K./Clair, Robin P. (1997), „Organizational Discourse“, in: Teun van Dijk (Hrsg.), *Discourse as Social Interaction*. London u.a.: Sage, S. 181-205.
- Musterd, Sako (2001), „Immigration and Ethnic Segregation in the Netherlands with a Special Focus on Amsterdam“, in: Karen Phalet/Antal Örkény (Hrsg.), *Ethnic Minorities and Inter-Ethnic-Relations in Context. A Dutch-Hungarian Comparison*, Aldershot/Burlington (USA)/Singapore/Sydney: Ashgate, S. 287-303.
- Mysorekar, Sheila (1991), „Die medienwirksamen Katastrophen und der undramatische Alltag“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Vol. 14, No. 30/31, S. 191-199.
- Nachtigall, Andrea/Dietrich, Anette (2005), „(Mit-)Täterinnen. Weiblichkeitsdiskurse im Kontext von Gewalt, Krieg und Nation“, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, Vol. 47, S. 6-13.
- Nahostarchiv Heidelberg (2007), „Aktuelle Chronologie zum israelisch-palästinensischen Konflikt und zur arabischen Welt“, <http://www.palmyra-verlag.de/NOAH.html> (Zugriff 26.06.2007).
- Nassehi, Armin (1997), „Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit: Unschärfen im Diskurs um die ‚multikulturelle Gesellschaft‘“, in: Claudia Lepp/Barbara Danckwortt (Hrsg.), *Von Grenzen und Ausgrenzung. Interdisziplinäre Beiträge zu den Themen Migration, Minderheiten und Fremdenfeindlichkeit*, Marburg: Schüren, S. 191-218.
- Nave-Herz, Rosemarie (1993), *Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland*, Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung.
- Netzzeitung (2001), „USA und Großbritannien fliegen Angriffe auf Afghanistan“, in: *NZ-Spezial: Terror*, <http://www.netzeitung.de/servlets/page?section=1109&item=163080> (Zugriff 12.03.2005).
- Netzwerk Migration in Europa e.V. (2002a), „Deutschland: Kopftuch-Urteil bestätigt“, in: *Migration und Bevölkerung. Newsletter Juli 2002*, [http://www.migration-info.de/migration\\_und\\_bevoelkerung/artikel/020602.htm](http://www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/artikel/020602.htm) (Zugriff 04.09.2006).

- Netzwerk Migration in Europa e.V. (2002b), „Deutschland: Kopftuch ist kein Kündigungsgrund“, in: *Migration und Bevölkerung. Newsletter Dezember 2002*, [http://www.migration-info.de/migration\\_und\\_bevoelkerung/artikel/020902.htm](http://www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/artikel/020902.htm) (Zugriff 04.09.2006).
- Netzwerk Migration in Europa e.V. (2006), „Deutschland: Debatte um Bleiberecht“, in: *Migration und Bevölkerung. Newsletter Oktober 2006*, [http://www.migration-info.de/migration\\_und\\_bevoelkerung/artikel/060805.htm](http://www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/artikel/060805.htm) (Zugriff 12.07.2006).
- NiederlandeNet (2006), „Geschichte und Entwicklung“, [https://www.uni-muenster.de/HausDerNiederlande/Zentrum/Projekte/NiederlandeNet/Dossiers/geschichte\\_entwicklung.html](https://www.uni-muenster.de/HausDerNiederlande/Zentrum/Projekte/NiederlandeNet/Dossiers/geschichte_entwicklung.html) (Zugriff 12.02.2006).
- van Nieuwkerk, Karin (2003), „Multikulturaliteit, islam en gender. Visies van nederlandse nieuwe moslima's“, in: *Gender. Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 6, No. 3, S. 6-20.
- NIOD (2002), „Srebrenica-Rapport“, <http://www.srebrenica.nl> (Zugriff 31.10.2005).
- Nordbruch, Götz (2007), „Nur Hitlers willige Helfer? Die Araber hätten die Nazis 1942/43 beim Mord an den Juden in Nordafrika und Palästina unterstützt, so die Studie ‚Halbmond und Hakenkreuz‘. Doch es war komplexer“, in: *die tageszeitung* vom 02./03. Juni 2007, S. VII.
- NRC Handelsblad (2002), „Gesloten dossier: Val kabinet“, [http://www.nrc.nl/geslotendossiers/val\\_kabinet/](http://www.nrc.nl/geslotendossiers/val_kabinet/) (Zugriff 31.10.2005).
- NRC Handelsblad (2003), „School maag kleding verbieden“, [http://www.nrc.nl/binnenland/article445207.ece/School\\_mag\\_kleding\\_verbieden](http://www.nrc.nl/binnenland/article445207.ece/School_mag_kleding_verbieden) (Zugriff 24.04.2006).
- O.F. (1992), „Vom Auf- und Abstieg der FIS. Chronologie der Ereignisse in Algerien seit dem Sieg der FIS in den Kommunalwahlen“, in: *die tageszeitung* vom 17. Juli 1992.
- Oestreich, Heide (2002), „Der femagogische Komplex“, in: *die tageszeitung* vom 26. Januar 2002.
- Özcan, Veysel (2004), „Aspekte der sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Integration der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland“, in: *Die Situation der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland. Gutachten im Auftrag des Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration*, Berlin, S. 7-51.
- Oguntoye, Katharina/Opitz, May/Schulz, Dagmar (1991), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Berlin: Orlanda.
- Opzij (2005), „Tweede feministische golf“, [www.opzij.nl/opzij/show/id=19787/frameid=21471/print=true](http://www.opzij.nl/opzij/show/id=19787/frameid=21471/print=true) (Zugriff 13.05.2005).
- Opzij (2007), „Over Opzij“, <http://www.opzij.nl/opzij/show/id=20573> (Zugriff 03.04.2007).
- am Orde, Sabine/Walraff, Lukas (2007), „Ultimatum abgelehnt. Vor dem Integrationsgipfel eskaliert der Streit zwischen türkischen Verbänden und Regierung“, in: *die tageszeitung* vom 11. Juli 2007, S. 3.
- Ott, Ursula (1993), „Mitten unter uns“, in: *Emma*, Vol. 17, No. 4, S. 40-44.



- overheid.nl (2007), „Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden van 24 augustus 1815“, <http://wetten.overheid.nl/cgi-bin/sessioned/browsercheck/continuation=23404-005/session=037930614302156/action=show/continue=1> (Zugriff 15.02.2007).
- Partij voor de vrijheid (2005), „Wilders op twintig zetels – Persbericht“, [http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=136&Itemid=74](http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=136&Itemid=74) (Zugriff 23.06.2006).
- Pattynama, Pamela (1987), „Een tekening in zwart wit“, in: M. Brüggemann (Hrsg.), *Vrouwen in Opspraak*, Nijmegen: Sun, S. 104-119.
- Perlentaucher (2007), „Die Multikulturalismus-Debatte“, in: *Perlentaucher. Internet-Kulturmagazin*, <http://www.perlentaucher.de/artikel/3642.html> (Zugriff 06.03.2007).
- Peters, B. Guy (1998), *Comparative Politics. Theory and Methods*, Basingstoke et al.: Macmillan.
- Peters, Freia (2007), „Den Muslimen auf den Leim gegangen“, [http://www.welt.de/politik/article773404/Den\\_Muslimen\\_auf\\_den\\_Leim\\_gegangen.html](http://www.welt.de/politik/article773404/Den_Muslimen_auf_den_Leim_gegangen.html) (Zugriff 23.03.2007).
- Phalet, Karen/Örkény, Antal (2001), „Ethnic Minorities and Inter-Ethnic-Relations: National Configurations and Cross-National Dimensions“, in: Karen Phalet/Antal Örkény (Hrsg.), *Ethnic Minorities and Inter-Ethnic-Relations in Context. A Dutch-Hungarian Comparison*, Alderhot/Burlington (USA)/Singapore/Sydney: Ahgate, S. 1-39.
- Phalet, Karin/ter Wal, Jessika (2004a), *Moslim in Nederland. De publieke discussie over de islam in Nederland. Een analyse van artikelen in de Volkskrant 1998-2002. SCP-werkdocument 106d. Een onderzoek in opdracht van de minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Phalet, Karin/ter Wal, Jessika (2004b), *Moslim in Nederland. Religie en migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen ne literatuur. SCP-werkdocument 106a*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Pingel, Claudia (1998), *Flüchtlings- und Asylpolitik in den Niederlanden*, Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg.
- Pinn, Irmgard (1997), „Muslimische Migranten und Migrantinnen in deutschen Medien. ‚Gastarbeiter‘ kamen - Muslime und Musliminnen blieben“, in: Gabriele Cleve/Ina Ruth/Ernst Schulte-Holtey/Frank Wichert (Hrsg.), *Wissenschaft Macht Politik. Interventionen in aktuelle gesellschaftliche Diskurse*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 215-234.
- Pinn, Irmgard/Wehner, Marlies (1995), *EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht*, Duisburg: DISS.
- Pinn, Irmgard/Wehner, Marlies (2001), „Aufklärung, Feminismus, Islam: Ist West Best?“, [http://www.amana-online.de/pp/aa/west\\_best.shtml](http://www.amana-online.de/pp/aa/west_best.shtml) (Zugriff 07.05.2003).
- Planert, Ute (Hrsg.) (2000), *Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Polaschegg, Andrea (2005), *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin u.a.: de Gruyter.

- van Praag, Carlo (2006), *Marokkanen in Nederland. Een Profiel. Rapport No. 67*, Den Haag: Interdisciplinair Demografisch Instituut.
- Prins, Baukje (1997), *The Standpoint in Question. Situated Knowledges and the Dutch Minorities Discourse*, Utrecht: Universiteit van Utrecht.
- Prins, Baukje (2000a), *Voorbij de Onschuld. Het Debat over de Multiculturele Samenleving*, Amsterdam: Van Gennep.
- Prins, Baukje (2000b), „De maatschappij, dat zijn wij“, in: *De Groene Amsterdammer* vom 09. September 2000.
- Prins, Baukje (2006), „Narrative Accounts of the Origin. A Blind Spot in the Intersectional Approach?“, in: *European Journal of Women´s Studies*, Vol. 13, No. 3, S. 277-290.
- Pro Asyl (2007a), „Informationen: Bleiberecht“, <http://www.proasyl.de/de/informationen/themen/bleiberecht/index.html> (Zugriff 24.02.2007).
- Pro Asyl (2007b), „Informationen Asyl in Europa“, <http://www.proasyl.de/de/informationen/asyl-in-europa/index.html> (Zugriff 17.06.2007).
- Pruim, Frieda (2001), „De imam is een vrouw. Met de Koran in de hand gelijkheid preken“, in: *Opzij*, Vol. 29, No. 3, S. 66-70.
- Przeworski, Adam/Teune, Henry (1970), *The Logic of Comparative Social Inquiry*, New York: Wiley-Interscience.
- radikal (1996), „Von Courage bis Amazora – 20 Jahre Frauen/Lesbenzeitungen“, <http://www.nadir.org/nadir/archiv/Medien/Zeitschriften/radikal/20jahre/> (Zugriff 19.2007).
- Radtke, Frank-Olaf (1996), „Fremde und Allzufremde - Prozesse der Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte“, Beitrag zur Tagung ‚Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte‘, 11. Oktober 1995 in Erfurt, <http://www.fes.de/fulltext/asfo/00683toc.htm> (Zugriff 03.06.2007).
- Radtke, Frank-Olaf (1998), „Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus“, in: Ulrich Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburg Edition Verlagsgesellschaft, S. 79-96.
- Radtke, Frank-Olaf (2006), „Vom Multikulturalismus zur Parallelgesellschaft - Selbstvergewisserung in der Einwanderungsgesellschaft“, in: *Dossier Multikulturalismus*, [http://www.migration-boell.de/web/integration/47\\_761.asp](http://www.migration-boell.de/web/integration/47_761.asp) (Zugriff 21.07.2007).
- Rasche, Uta (2004), „Muslime in Deutschland. Das Netzwerk der Gutgläubigen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. September 2004.
- Rath, Jan (1997), „Das strenge Gesicht von Frau Antje. Die andere Seite des niederländischen Modells für die Integration von ethnischen Minderheiten“, in: *Neue Praxis*, Vol. 26, No. 6, S. 479-494.
- Rath, Jan (2001), „Research on Immigrant Ethnic Minorities in the Netherlands“, in: Peter Ratcliffe (Hrsg.), *The Politics of Social Science Research. ‚Race‘, Ethnicity*

- and Social Change*, Houndmills/Basingstoke/Hampshire : Palgrave, S. 137-159.
- Rath, Jan (2005), „Against the Current: The Establishment of Islam in the Netherlands“, in: *Canadian Diversity*, Vol. 4, No. 3, S. 31-34.
- Rath, Jan/Sunier, Thijl (1993), „Angst voor de Islam in Nederland?“, in: W. Bot/M. van der Linden/R. Went (Red.), *Kritiek. Jaarboek voor socialistische discussie en analyse*, Utrecht: Stichting Toestanden, S. 53-62.
- Rath, Jan/Sunier, Thijl/Meyer, Astrid (1999), „Der Islam in den Niederlanden: Zur Bedeutung islamischer Institutionen in einer entsülten Gesellschaft“, in: Wolf-Dietrich Bukow/Markus Otterbach (Hrsg.), *Der Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen*, Opladen: Leske & Budrich, S. 74-84.
- Räthzel, Nora (2005), „Begegnungen mit dem Kopftuch“, in: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hrsg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument Verlag, S. 112-119.
- Redactie Lover (1986), „Lover“, in: *Lover*, Vol. 13, No. 3, S. 1.
- Redactie Tijdschrift voor Genderstudies (1998), „Redactioneel“, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 1, No. 2, S. 3-4.
- Redactie Tijdschrift voor Genderstudies (2002), „Redactioneel“, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 5, No. 2, S. 2-3.
- Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies (1987), „Redactioneel: Om de ‚kleur‘ van het Tijdschrift voor Vrouwenstudies“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 8, No. 31, S. 267-269.
- Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies (1990), „Redactioneel“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 11, No. 44, S. 365-368.
- Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies (1991), „Het gedeelte verschil. Congres: 10 jaar Tijdschrift voor Vrouwenstudies“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 12, No. 47, S. 291-292.
- Redactie Tijdschrift voor Vrouwenstudies (1996), „Redactioneel“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 17, No. 68, S. 347-349.
- Redaktion Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis (1978), „Einleitung“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Vol. 1, No. 1, S. 9-16.
- Redaktion Tijdschrift voor Genderstudies (2004), „Redactioneel“, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 7, No. 4, S. 1-3.
- Redaktion Tijdschrift voor Vrouwenstudies (1985), „Redactioneel“, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Vol. 6, No. 21, S. 3-7.
- Redmond, Roline (1990), *Daar hoor ik ook bij. De zwarte en migranten vrouwenbeweging in Nederland*, Leiden: Stichting Burgerschapskunde.
- Reichstein, R. (2006), „Hart, härter, Rita“, in: *Handelsblatt* vom 28. April 2006.
- REMID (2006), „Islam. Gesamtzahl der Muslime in Deutschland“, [http://www.remid.de/remid\\_info\\_zahlen.htm#top](http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm#top) (Zugriff 13.12.2006).

- Riedel, Sabine (2005), *Muslimen in der Europäischen Union. Nationale Integrationskonzepte im Vergleich*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit.
- Riedel, Sabine (2006), „Streit um Einwanderung in den Niederlanden. Von ‚Multikulti‘ zur ‚Politik der harten Hand‘?“, in: *SWP-Aktuell*, No. A 38, [http://www.swp-berlin.org/de/common/get-document.php2.asset\\_id=3194](http://www.swp-berlin.org/de/common/get-document.php2.asset_id=3194) (Zugriff 23.04.2007).
- Röben, Bärbel/Wilß, Cornelia (1997), „Doppelt diskriminiert. Fremde Frauenwelten in den Medien“, in: Gabriele Cleve/Ina Ruth/Ernst Schulte-Holtey/Frank Wichert (Hrsg.), *Wissenschaft Macht Politik. Interventionen in aktuelle gesellschaftliche Diskurse*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 370-383.
- Rödig, Andrea (2002), „Weiße Dame. Die ‚Feministischen Studien‘ werden 20 Jahre alt“, in: *Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung* vom 22. November 2002.
- Roether, Diemut (1992), „EMMA - quergelesen“, in: *Frauen - Öffentlichkeit - Feminismus, Femina Publica*, Köln: Papyrossa, S. 59-69.
- Röttger, Ulrike/Werner, Petra (1991), „Anspruch prallt auf Wirklichkeit. Regionale Frauenzeitschriften auf der Suche nach Redaktions-Konzepten“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 14, No. 30/31, S. 57-66.
- Roggeband, Conny (2002), *Over de grenzen van de politiek. Een vergelijkende studie naar de opkomst van de vrouwenbeweging tegen seksueel geweld in Nederland en Spanje*, Assen: Van Gorcum.
- Romeny, Robertine (1983), „Hartstochtelijk, gedegen. Tien jaar tekstenbeleid“, in: *Lover*, Vol. 10, No. 4, S. 170-178.
- Rommelspacher, Birgit (1998), *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rommelspacher, Birgit (2002), *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Rommelspacher, Birgit (2004), „Eine ‚billige‘ Lösung“, in: *blätter des iz3w*, No. 276, S. 8-9.
- Rommelspacher, Birgit (2005), „Eine ‚billige‘ Lösung“, in: Frigga Haug/Katrin Reimers (Hrsg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument Verlag, S. 96-98.
- Rotter, Gernot (1992), *Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des „Nahostexperten“ Gerhard Konzelmann*, Heidelberg: Palmyra.
- Rotter, Gernot (1993), „Europa und der Orient: Geschichte und Wiedergeburt eines alten Feindbildes“, in: Verena Klemm/Karin Hörner (Hrsg.), *Das Schwert des Experten. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild*, Heidelberg: Palmyra, S. 44-58.
- Rüb, Matthias (2001), „Unter bosnischen und albanischen Muslimen ist eine Radikalisierung nicht festzustellen. Die Konflikte auf dem Balkan waren vor allem ethnische, nicht religiöse Konflikte“, [http://fazarchiv.faz.net/webcgi?START=A20&DOKM=775352\\_FAZ\\_0&WID=01333-6360187-32506\\_25](http://fazarchiv.faz.net/webcgi?START=A20&DOKM=775352_FAZ_0&WID=01333-6360187-32506_25) (Zugriff 06.07.2006).
- Ruf, Werner (2004), „Wir und die Anderen: Demokratischer Anspruch und hegemoniale Arro-

- ganz“, in: Christine Schweitzer/Björn Aust/Peter Schlotter (Hrsg.), *Demokratien im Krieg*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 127-144.
- Runte, Annette (1982), *Subjektkritische Diskurstheorie. Narratologische Textanalysen von ‚Erlebnisgeschichten‘ in der neuen deutschen Frauenpresse am Beispiel von ‚Emma‘ und ‚Meine Geschichte‘*, Köln: Universität Köln.
- Rüssmann, Ursula (2001), „Kein Zwang zur Anpassung“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 10. Februar 2001.
- Rüssmann, Ursula (2007), „Streit als Katalysator“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 02. Mai 2007.
- Rustemeyer, Ruth (1992), *Praktisch-methodische Schritte der Inhaltsanalyse. Eine Einführung am Beispiel der Analyse von Interviewtexten*, Münster: Aschendorff.
- Ruttig, Thomas (1996), „Afghanistan unter der Scharia“, in: *die tageszeitung* vom 28. Februar 1996, S. 9.
- Ruyters, Jann (1993), „Something to Suit All ‚Viewpoints‘. Feminist Magazines in the Netherlands“, in: *Women’s Studies International Forum*, Vol. 16, No. 4, S. 427-436.
- Said, Edward W. (1995), *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London/New York u.a.: Penguin Books.
- Said, Edward W. (1998), „Krise des Orientalismus“, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hrsg.), *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*, Stuttgart: Reclam, S. 72-96.
- Said, Edward W. (2000), *Am falschen Ort. Autobiografie*, Berlin: Berlin Verlag.
- Santel, Bernhard (2006), „Im Detail: Die NRW-Sonderauswertung aus dem Mikrozensus 2005“, in: *AiD - Integration in Deutschland. Aktueller Informationsdienst zu Fragen der Migration und Integrationsarbeit*, Vol. 22, No. 4.
- Scheffer, Paul (2000), „Het multiculturele drama“, in: *NRC Handelsblad* vom 29. Januar 2000.
- Schiffauer, Werner (2005), „Eine Lust am Schaudern“ in: *die tageszeitung* vom 17. Oktober 2005, S. 4.
- Schiffauer, Werner (2006), „Verwaltete Sicherheit - Präventionspolitik und Integration“, in: Michael Bommers/Werner Schiffauer (Hrsg. für den Rat für Migration), *Migrationsreport 2006. Fakten Analysen - Perspektiven*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 113-163.
- Schiffer, Sabine (2005a), *Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen*, Würzburg: Ergon.
- Schiffer, Sabine (2005b), „Der Islam in den Medien. Ein Beitrag der Medienpädagogik zur Rassismusforschung“, in: *Medien und Erziehung. Merz: Zeitschrift für Medienpädagogik*, Vol. 49, S. 43-48.
- Schily, Otto (2005), „Alarmierender Einblick“, in: *Der Spiegel*, <http://service.spiegel.de/digas/find?DID=39080827> (Zugriff 03.05.2006).
- Schlangenbrut (1993), „Keine Frauensache. Emma und die Rassismus-Diskussion“, in: *Schlangenbrut*, Vol. 11, No. 43, S. 38.

- Schmitt, Cosima (2007), „Islam-Konvertiten: ‚Radikale sind nicht überrepräsentiert‘“, in: *die tageszeitung* vom 07. September 2007.
- Schnabel, Paul (2000), „De multiculturele samenleving is een illusie“, in: *de Volkskrant* vom 17. Februar 2000.
- Schneider-Gürkan, Ülkü u.a. (2005), „Für Neutralität in der Schule! Offener Brief an Frau Marieluise Beck und weitere Unterzeichnerinnen des ‚Aufrufs wider eine Lex Kopftuch‘“, in: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hrsg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument Verlag, S. 18-21.
- Schobert, Alfred (1998), „Foucaults Werkzeugkiste. Thomas Lemke hat sie sortiert. Welche politischen Eingriffsmöglichkeiten bleiben im Liberalismus?“, in: *Jungle World*, Vol. 2, No. 5.
- Schrupp, Antje (1993), „Nur Attitüde?“, in: *Emma*, Vol. 17, No. 4, S. 56-57.
- Schulte, Axel (1998), „Multikulturelle Einwanderungsgesellschaften: Soziale Konflikte und Integrationspolitiken“, in: Abteilung Arbeit und Sozialforschung, Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Ethnische Konflikte und Integrationsprozesse in Einwanderungsgesellschaften: eine Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 29. Oktober 1997 in Erfurt*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 11-36.
- Schulte, Axel (2007), „Migration und Integration“, in: *Europathemen der Bundeszentrale für politische Bildung*, [http://www.bpb.de/themen/B8GMMY,0,Migration\\_und\\_Integration.html](http://www.bpb.de/themen/B8GMMY,0,Migration_und_Integration.html) (Zugriff 20.02.2007).
- Schultz, Dagmar (1990), „Unterschiede zwischen Frauen ein kritischer Blick auf den Umgang mit ‚den Anderen‘ in der feministischen Forschung weißer Frauen“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Vol. 13, No. 27, S. 45-57.
- Schutte, Xandra/Verbij, Antoine (1996), „Vrouwen voor vrouwen“, in: *De Groene Amsterdammer*, [http://www.groene.nl/1996/41/avxs\\_fem.html](http://www.groene.nl/1996/41/avxs_fem.html) (Zugriff 05.1931).
- Schwab-Trapp, Michael (2001), „Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse“, in: Reiner Keller/Stefan Hirschauer/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hrsg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*, Opladen: Leske & Budrich, S. 261-284.
- Schwanitz, Wolfgang G. (2004), „Dschihad, ‚Made in Germany‘. Wie Max von Oppenheim versuchte, den ‚Heiligen Krieg‘ für die Ziele des deutschen Imperialismus einzuspannen“, in: *Junge Welt* vom 30. März 2004.
- Schwanitz, Wolfgang G. (2005), „Sabine Mangold: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert“, *H-Soz-u-Kult* 21.01.2005, <http://geschichte-transnational.clio-online.net/rezension/id=5929> (Zugriff 25.11.2006).
- Schwanitz, Wolfgang G. (2006a), „Überfällige Korrekturen. Der britische Islamwissenschaftler Robert Irwin widerlegt Edward Saids berühmtes Werk ‚Orientalismus‘“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 05. Juli 2006.
- Schwanitz, Wolfgang G. (2006b), „Sammelrezension: M. Al-Daami: Al-Istishraq (Orientalismus)“, *H-Soz-u-Kult*, 24.11.2006, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-4-153> (Zugriff

12.05.2006).

- Schwanitz, Wolfgang G. (2006c), „Das Recht, zu wissen. Robert Irwin verteidigt die Orientalistik gegen Edward Said“, in: *Internationale Politik*, <http://www.internationalepolitik.de/archiv/2006/august/2006/das-recht-zu-wissen.html> (Zugriff 12.05.2006).
- Schwarzer, Alice (1977a), „Unsere Zeitung. Editorial“, in: *Emma*, Vol. 1, No. 1, S. 2.
- Schwarzer, Alice (1977b), „Frauenbewegung im Ghetto? Editorial“, in: *Emma*, Vol. 1, No. 7, S. 2.
- Schwarzer, Alice (1978), „Wie mies sind Frauen? Editorial“, in: *Emma*, Vol. 2, No. 3, S. 5.
- Schwarzer, Alice (1987), „Emma lebt - und wenn die Jungs sich totärgern!“, in: *Emma*, Vol. 11, No. 2, S. 46-47.
- Schwarzer, Alice (1990), „Unabhängig?“, in: *Emma*, Vol. 14, No. 5, S. 4.
- Schwarzer, Alice (1992), „Rettet Algerien!“, in: *Emma*, Vol. 16, No. 2, S. 34-35.
- Schwarzer, Alice (1993a), „Frauenhaß & Fremdenhaß“, in: *Emma*, Vol. 1, S. 3.
- Schwarzer, Alice (1993b), „Hass“, in: *Emma*, Vol. 12, No. 4, S. 34-35.
- Schwarzer, Alice (1995a), „Die Affäre Schimmel“, in: *Emma*, Vol. 19, No. 4, S. 7.
- Schwarzer, Alice (1995b), „Sehr geehrte Frau Schimmel“, in: *Emma*, Vol. 19, No. 5, S. 4-5.
- Schwarzer, Alice (1997), „20 Jahre Emma. Editorial“, in: *Emma*, Vol. 21, No. 1, S. 7.
- Schwarzer, Alice (2004), „„Augen fest verschlossen“. Alice Schwarzer über den schwierigen Umgang der Deutschen mit MuslimInnen und den wachsenden Einfluss des Islam“, in: *Der Spiegel*, Vol. 47, S. 70-71.
- Schwarzer, Alice (2006), „Ihrem Mut verdanken wir alles. Ayaan Hirsi Ali, Necla Kelek und Seyran Ates riskieren ihr Leben“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 11. Februar 2006, S. 40.
- Schwarzer, Alice (2007), „„Unser Rechtssystem wird von islamistischen Kräften unterwandert“, in: *Der Spiegel*, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,473055,00.html> (Zugriff 23.03.2007).
- Scott, Joan W. (1991), „The Evidence of Experience“, in: *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, S. 773-797.
- SCP (2005), „Summary of the Annual Report on Integration 2005“, <http://www.scp.nl/publicaties/boeken/9037702376.shtml> (Zugriff 13.07.2006).
- SCP/WODC/CBS (2005), „Jaarrapport Integratie 2005“, [http://www.scp.nl/publicaties/boeken/9037702376/Jaarrapport\\_integratie\\_2005.pdf](http://www.scp.nl/publicaties/boeken/9037702376/Jaarrapport_integratie_2005.pdf) (Zugriff 21.03.2007).
- Seidel, Eberhard (2003), „Im Namen Gottes“, in: *die tageszeitung* vom 20. Mai 2003, S. 12.
- Seidel, Eberhard (2004), „Entgrenztes Entsetzen. Der radikale Islamismus ist eine ernsthafte Herausforderung. Doch die Debatte in Deutschland wird von antimuslimischen

- Tönen überlagert“, in: *die tageszeitung* vom 16. November 2004, S. 12.
- Seidel, Eberhard (2007), „Wo Ralph Giordano irrt. Im Kölner Moscheebau spricht der Autor den Muslimen in Deutschland ihr Grundrecht auf freie Religionsausübung ab. Zum Mangel an republikanischem Geist einer Debatte“, in: *die tageszeitung* vom 29. Mai 2007.
- Sektion Frauen- und Geschlechterforschung (2007), „Sektionschronik“, <http://www.frauen-undgeschlechterforschung.de/Inhalte/pdf/Sektionschronik.pdf> (Zugriff 03.03.2007).
- Şenocak, Zafer (2004), „Vernunft und Religion. Muslime müssen ihre eigenen Traditionen kritisch beleuchten. Nur so können sie der Ausgrenzung des Islams aus dem europäischen Denken begegnen“, in: *die tageszeitung* vom 22. November 2004, S. 11.
- Shadid, Wasif A. R. (2005), „Berichtgeving over moslims en de islam in de westerse media: Beeldvorming, oorzaken en alternatieve strategieën“, in: *Tijdschrift voor Communicatiewetenschap*, Vol. 33, No. 4, S. 330-346.
- Shadid, Wasif A. R./van Koningsveld, P. S. (1997), *Moslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving*, Houten/Diegem: Bohn Stafleu van Loghum.
- von Soden, Kristine (1988), *Der große Unterschied. Die Neue Frauenbewegung und die 70er Jahre*, Berlin: Elefant Press.
- Söhn, Janina/Özcan, Veysel (2006), „The Educational Attainment of Turkish Migrants in Germany“, in: *Turkish Studies*, Vol. 7, No. 1, S. 101-124.
- Sommer, Daisy (1994), „Im Namen der Rehe, Frauen und Tauben. Behinderte Frauen gegen Emma“, in: *WoZ. Die Wochenzeitung* vom 08. Juli 1994.
- Spiegel-Online (2001), „Deutschland: Mit Rasterfahndung gegen Terroristen“, <http://service.spiegel.de/digas/find?DID=27872743> (Zugriff 12.03.2005).
- Spijkerboer, Thomas (1994), „Sheherazade en haar zusters“, in: *Nemesis*, Vol. 10, No. 4, S. 95-106.
- Stäheli, Urs (1999), „Die politische Theorie der Hegemonie. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, in: André Brodocz/Gary S. Schaal, *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen: Leske & Budrich, S. 143-166.
- Statham, Paul/Koopmans, Ruud/Guigni, Marco/Passy, Florence (2005), „Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France“, in: *Ethnicities*, Vol. 5, No. 4, S. 427-459.
- Statistisches Bundesamt Deutschland (2007), „Lange Reihe: Wanderungen“, <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Zeitreihen/LangeReihen/Bevoelkerung/Content75/lrbev07a,templateId=renderPrint.psml#Fussnote1> (Zugriff 13.06.2006).
- Steeegers, Fiete (2006), „Schlappe für die Eiserner Rita“, [http://www.tagesschau.de/aktuell/meldungen/0,1185,OID5581126\\_TYP6\\_THE\\_NAV\\_REF1\\_BAB,00.html](http://www.tagesschau.de/aktuell/meldungen/0,1185,OID5581126_TYP6_THE_NAV_REF1_BAB,00.html) (Zugriff 18.07.2007).
- Sterk, Garjan (1997), „Herkenbaar aan het hoofddoekje. De Representatie van zmv-Vrouwen in Opzij“, in: *Lover*, Vol. 24, No. 4, S. 4-8.



- Sterk, Garjan (2004), „Uitzicht op kruispunten vanuit de witte toren. Een reconstructie van het debat over gender en etniciteit“, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, Vol. 7, No. 4, S. 49-60.
- Stichting emancipatie online (2003), „Ayaan Hirsi Ali (Informatie uit 2002 – 2003). Dossier 032“, [http://www.emancipatie.nl/home/Dossiers/Dossiers\\_op\\_alfabet/Dossiers\\_H/Hirsi\\_Ali/#Nieuws](http://www.emancipatie.nl/home/Dossiers/Dossiers_op_alfabet/Dossiers_H/Hirsi_Ali/#Nieuws) (Zugriff 15.08.2006).
- Stötzer, Bettina (2004), *InDifferenzen. Feministische Theorie in der antirassistischen Kritik*, Hamburg: Argument Verlag.
- van Stokkom, Bas (2007), „Negatieve beeldvorming over moslims. Intolerantie of cultuurconflict?“, in: *Justitiële verkenningen*, Vol. 33, No. 1, S. 50-69.
- Storz, Henning/Wilmes, Bernard (2005), „Das Staatsangehörigkeitsrecht und politische Partizipationsmöglichkeiten von Migranten“, [http://www.bpb.de/themen/O52MNX,0,0,Das\\_Staatsangeh%F6rigkeitsrecht\\_und\\_politische\\_Partizipationsm%F6glichkeiten\\_von\\_Migranten.html](http://www.bpb.de/themen/O52MNX,0,0,Das_Staatsangeh%F6rigkeitsrecht_und_politische_Partizipationsm%F6glichkeiten_von_Migranten.html) (Zugriff 19.04.2006).
- SWP Uitgeverij (2007), „Gender. Tijdschrift voor Genderstudies“, [http://www.swpbook.com/tijdschriften/colo.php3?t\\_id=10](http://www.swpbook.com/tijdschriften/colo.php3?t_id=10) (Zugriff 03.04.2007).
- Taguieff, Pierre-André (1998), „Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus“, in: Ulrich Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 221-268.
- Telegraaf (2002), „Van Boxtel oogst woede over ban bijzonder onderwijs. Staatssecretaris wil af van religieus gebonden scholen“, <http://krant.telegraaf.nl/krant/vandaag/teksten/bin.onderwijs.boxtel.scholen.html> (Zugriff 05.08.2005).
- Terkessidis, Mark (1998), *Psychologie des Rassismus*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Terkessidis, Mark (2001), „In der deutschen Diskothek“, in: *Jungle World*, Vol. 5, No. 1.
- Terkessidis, Mark (2006), „Die Spaltung der Gesellschaft“, in: *die tageszeitung* vom 27. Februar 2006, S. 11.
- Thofern, Detlef (1998), *Darstellungen des Islams in ‚Der Spiegel‘. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder in der Berichterstattung von 1950 bis 1989*, Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- Thränhardt, Dietrich (2001), „Ein Zuwanderungskonzept für Deutschland am Ende des Jahrhunderts“, Beitrag zur Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 14. und 15. Mai 1992 in Potsdam: ‚Einwanderungsland Deutschland: bisherige Ausländer- und Asylpolitik. Vergleich mit anderen europäischen Ländern‘, <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01011003.htm#LOCE9E4> (Zugriff 26.05.2006).
- Thränhardt, Dietrich (2003), „Einbürgerung und Mehrstaatigkeit in Deutschland und den Niederlanden“, in: Dietrich Thränhardt/Uwe Hunger (Hrsg.), *Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 117-134.
- Thränhardt, Dietrich (2006), „Was hilft gegen Diskriminierung in Beschäftigung und Beruf?“

- Ergebnisse eines deutsch-niederländischen Vergleichs“, in: Anne Walter (Hrsg.), *Grenzen der Gesellschaft? Migration und sozialstruktureller Wandel in der Zuwanderungsregion Europa*, Göttingen: V & R Unipress, S. 163-177.
- Tibi, Bassam (1997), „Der bosnische Islam. Von säkularer Religion zum Fundamentalismus?“, in: *Internationale Politik*, <http://www.internationalepolitik.de/archiv/jahrgang1997/juli1997/der-bosnische-islam-von-sakularer-religion-zum-fundamentalismus-.html> (Zugriff 06.07.2006).
- Toker, Arzu (1993a), „Eurozentristisches Feindbild oder Kritik am Islam?“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Vol. 16, No. 35, S. 115-122.
- Toker, Arzu (1993b), „Liebe Freundinnen des Kopftuchs“, in: *Emma*, Vol. 17, No. 4, S. 38-39.
- Top, Bart (2002), „Moslims en media-effecten“, [http://www.miramedia.nl/media/files/moslims\\_media.pdf](http://www.miramedia.nl/media/files/moslims_media.pdf) (Zugriff 22.02.2007).
- Torring, Jacob (2005), „Discourse Theory: Achievements, Arguments and Challenges“, in: David Howarth/Jacob Torring (Hrsg.), *Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance*, Houndmills et al.: Palgrave Macmillan, S. 1-32.
- Trettin, Käthe (2002), „Jenseits der Wollpullover. Die ‚Feministischen Studien‘ werden 20 Jahre alt“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 14. November 2002, S. 18.
- Türkische Gemeinde in Deutschland (2003), „Wir über uns“, <http://www.tgd.de/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=184> (Zugriff 21.03.2007).
- Ullrich, Kerstin (1998), *Soziale Bewegung und kollektive Identität: Der Diskurs über Abtreibung und Reproduktionstechnologien am Beispiel feministischer Identitätskonstruktion*, Florence: European University Institute.
- Ullrich, Peter (2005), „Antisemitismus etc. Bedingungen und Grenzen der (linken) Solidarität mit Palästina/Israel“, in: *UTOPIE kreativ*, Vol. 173, S. 233-242.
- van der Valk, Ines (2006), „Van Gogh und die Folgen: Die soziopolitischen Folgen eines Mordes“, in: Margarete Jäger/Jürgen Link (Hrsg.), *Macht - Religion - Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten*, Münster: Unrast Verlag, S. 231-241.
- Veenman, Justus (2001), „Ethnic Minority Educational and Labour Market Performance“, in: Karen Phalet/Antal Örkény (Hrsg.), *Ethnic Minorities and Inter-Ethnic Relations in Context. A Dutch-Hungarian Comparison*, Aldershot/Burlington (USA)/Singapore/Sydney: Ashgate, S. 231-247.
- Visser, Arjan (2003), „Dossier Ayaan Hirsi Ali“, in: *Trouw*, <http://www.trouw.nl/deverdieping/dossiers/article7566.ece> (Zugriff 03.07.2006).
- de Volkskrant (2007), „De winnaars en verliezers van 2006“, in: *de Volkskrant* vom 03. Januar 2007.
- de Waard, Ellen (1995), „Joke Smit was tijd ver vooruit. Monument voor het feministe van het eerste uur“, in: *Lokaal Kabaal*, No. 4, <http://www.gebladerte.nl/10076104.htm> (Zugriff 13.05.2005).
- de Waard, Ellen (2003), „Boekrecensie: Brusterschap“, in: *De Fabel van de Illegaal. Krant te-*

- gen rassisme*, No. 59, <http://www.gebladerte.nl/10950f59.htm> (Zugriff 27.05.2005).
- Waardenburg, Jean-Jacques (1963), *L'Islam dans le miroir de l' Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l' Islam et se sont formés une image de cette religion*, Paris/La Haye: Mouton & Co.
- Weekbladpers (2007), „Het ontstaan van Opzij“, <http://www.weekbladpers.nl/wptonline/show/id=40727> (Zugriff 27.05.2007).
- Wekker, Gloria (1996), „Praten in het donker. Reflecties op de praktijk van het weten in Nederlandse vrouwenstudies“, in: Gloria Wekker/Rosi Braidotti (Hrsg.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en Anti-Racisme in feministisch perspectief*, Kampen: Kok Agora, S. 57-87.
- Wekker, Gloria/Braidotti, Rosi (1996), *Praten in het donker. Multiculturalisme en Anti-Racisme in feministisch perspectief*, Kampen: Kok Agora.
- Wekker, Gloria/Lutz, Helma (2001), „Een hoogvlakte met koude winden. De geschiedenis van het gender- en etniciteitsdenken in Nederland“, in: Maakye Botman/Nancy Jouwe/Gloria Wekker (Hrsg.), *Caleidoscopische visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*, Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, S. 25-50.
- Weller, Christoph (2002), „Warum gibt es Feindbilder?“, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 49-58.
- Wilders, Geert (2005), „Onafhankelijkheidsverklaring“, [http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=120&Itemid=95](http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=120&Itemid=95) (Zugriff 15.06.2006).
- Wilders, Geert (2007), „Genoeg is genoeg: Verbied de Koran“, in: *de Volkskrant* vom 08. August 2007.
- de Winter, Leon (2004), „Vor den Trümmern des großen Traums“, in: *DIE ZEIT* vom 18. November 2004.
- Wlecklik, Petra (1993), *Multikultur statt Deutschtum? Antirassismus zwischen Folklore und ethnischem Mythos*, Bonn: Protext.
- Wolter, Udo (2004), „Wie wär's mit einem ‚kritischen Universalismus‘? Eine Antwort auf Gabriele Dietze und ihr Plädoyer für einen ‚kritischen Okzidentalismus‘“, in: *Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung* vom 17. Dezember 2004.
- Worbs, Susanne/Heckmann, Friedrich (2003), „Islam in Deutschland: Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration. Studie im Auftrag des Bundesministerium des Inneren“, in: *Texte zur Inneren Sicherheit: Islamismus*, [http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Broschueren/2003/Islamismus\\_Id\\_25235\\_de,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Islamismus\\_Id\\_25235\\_de.pdf](http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Broschueren/2003/Islamismus_Id_25235_de,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Islamismus_Id_25235_de.pdf) (Zugriff 13.02.2007).
- WRR (1979), *Etnische minderheden. Rapport 17 van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid*, Den Haag: Staatsuitgeverij.
- WRR (1989), *Allochthonenbeleid. Rapport 36 van de Wetenschappelijke Raad voor het Reger-*

*ingsbeleid*, Den Haag: Staatsuitgeverij.

Wurst, Alain-Xavier (2003), „Shirin Ebadi, die Anwältin eines demokratischen Islam“, in: *DIE ZEIT* vom 10. Oktober 2003.

Wüst, Andreas M. (2003), „Das Wahlverhalten eingebürgerter Personen in Deutschland“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Vol. B52, No. 29-38.

van der Wusten, Herman (2001), „Verzuiling and Post-Verzuiling Politics in the Netherlands : Coping with Changing Diversity“, in: Karen Phalet/Antal Örkény (Hrsg.), *Ethnic Minorities and Inter-Ethnic-Relations in Context. A Dutch-Hungarian Comparison*, Aldershot/Burlington (USA)/Singapore/Sydney: Ashgate, S. 307-319.

Yeğenoğlu, Meyda (1998), *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid: Cambridge University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender & Nation*, London u.a.: Sage.

Zaptcioglu, Dilek (2006), „Wir und ihr. Die Debatte um Zwangsehen und Ehrenmorde hat einen rassistischen Unterton erhalten - dank Necla Kelek und anderen Stimmen, die daran das ‚Wesen des Islam‘ festmachen“, in: *die tageszeitung* vom 04. Februar 2006.

Zentralrat der Ex-Muslime (2007), „Wir haben abgeschworen!‘ Warum die Kampagne des Zentralrats der Ex-Muslime ein Tabu bricht“, <http://www.ex-muslime.de/indexKampagne.html> (Zugriff 05.02.2007).

van Zoonen, Lisbeth (1991), *Moeten strijdende vrouwen zo grof zijn?‘ De vrouwenbeweging en de media*, Amsterdam: SUA.

Zwick, Martin (2006), „Nur die halbe Wahrheit - ‚Ausländerstatistik‘ verdeckt Integrationserfolge“, in: *AiD - Integration in Deutschland. Aktueller Informationsdienst zu Fragen der Migration und Integrationsarbeit*, Vol. 22, No. 4.

## 2. Artikelverzeichnis des themenfrequenzanalytischen Korpus

### beiträge zur feministischen Theorie und Praxis

- B801 Schuckar, Monika/Gholamsad, Massudeh (1980): ‚Wir haben keine Revolution gemacht für den Rückschritt!‘ Frauenkämpfe im ersten Jahr der islamischen Republik Iran, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 2. Jg., H. 3, S. 7-25.
- B851 Hecht-El-Minshawi, Béatrice (1985): Wissen ist Macht. Ein Gespräch mit der ägyptischen Feministin Nawal El Saadawi, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 8. Jg., H. 15/16, S. 203-208.
- B852 Wichterich, Christa (1985): Vom islamischen Staat, ganzen und halben Menschen, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 8. Jg., H. 13, S. 145-146.
- B891 Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1989): Bouthaina Shaaban: Both right and left handed. Arab women talk about their lives, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 12. Jg., H. 25/26, S. 237-241.
- B901 Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1990): Strategien von Frauen und Frauenbewegungen in der moslemischen Welt als Antwort auf den Fundamentalismus. Von der Unterwanderung hin zum Internationalismus, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 13. Jg., H. 28, S. 25-37.
- B911 Mysorekar, Sheila (1991): Die medienwirksamen Katastrophen und der undramatische Alltag, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 14. Jg., H. 30/31, S. 191-199.
- B912 Wichterich, Christa (1991): Ein Buch als Aperitif zum Golfkrieg, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 14. Jg., H. 29, S. 164.
- B921 Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1992): Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 15. Jg., H. 32, S. 29-35.
- B922 Kreile, Renate (1992): Islamische Fundamentalistinnen – Macht durch Unterwerfung?, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 15. Jg., H. 32, S. 19-28.
- B923 Pahnke, Donata (1992): Patriarchaler Fundamentalismus im Islam und Christentum, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 15. Jg., H. 32, S. 9-18.
- B924 Sauer-Burghard, Brunhilde (1992): Wie man Frauen als Aggressionsobjekte unsichtbar macht. Fundamentalismen im Diskurs der patriarchalen ‚kritischen‘ Wissenschaft, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 15. Jg., H. 32, S. 59-65.
- B925 o.A. (1992): Algerien-Aufruf, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 15. Jg., H. 32, S. 137-138.
- B931 Toker, Arzu (1993): Eurozentristisches Feindbild oder Kritik am Islam?, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 16. Jg., H. 35, S. 115-122.
- B932 Kreile, Renate (1993): Emma und die ‚deutschen Frauen‘: ‚an’s Vaterland, an’s teure, schließt euch an ...‘, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 16. Jg., H. 35, S. 123-130.
- B941 Wichterich, Christa (1994): Taslima Nasrin – zur Person, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 17. Jg., H. 36, S. 120.
- B942 Kebir, Sabine (1994): Frauenbewegung und Demokratisierung in Algerien. Gespräch mit Khelida Messaoudi, der Präsidentin der ‚Unabhängigen Assoziation für den Triumph der Rechte der Frau‘, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 17. Jg., H. 37, S. 107-110.
- B961 Nestvogel, Renate (1996): Zum Umgang mit Bildern von ‚Fremden‘, in: Beiträge zur feministischen

schen Theorie und Praxis, 19. Jg., H. 42, S. 53-63.

- B963 Caliskan, Selmin/Hamzhei, Modjgan (1996): ‚... und alle bunten Steinchen fügen sich zu einem Mosaik zusammen‘, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 19. Jg., H. 42, S. 91-97.
- B964 Mirza, Jasmin (1996): Marktintegration durch Ausbildung in ‚Männerberufen‘? Überlegungen zu einer Frauenförderstrategie in der Islamischen Republik Pakistan, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 19. Jg., H. 43, S. 127-138.
- B021 Farrokhzad, Schahrazad (2002): Medien im Einwanderungsdiskurs. Überlegungen zur Konstruktion der ‚fremden Frau‘, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 25. Jg., H. 61, S. 75-93.
- B031 Çelik, Semra (2003): Positionen türkischer Migrantinnen im Einwanderungsdiskurs, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 26. Jg., H. 63/64, S. 29-39.
- B032 Riegel, Christine (2003): Wie junge Migrantinnen mit ethnisiert-vergeschlechtlichten Fremdschreibungen umgehen, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 26. Jg., H. 63/64, S. 59-73.
- B033 Autorinnengruppe aus dem Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung (2003): Die Migration der Hermeneutik oder: Was hat der Qur’an mit Deutschland zu tun?, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 26. Jg., H. 63/64, S. 209-223.
- B041 Volz, Manuela (2004): Feministische Studien: Streitpunkte in islamischen Kontexten, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 26. Jg., H. 65, S. 149-151.

## Emma

- E771 Franck, Pauline (1977): Moro-Frauen auf Kriegspfad, in: Emma, 1. Jg., H. 6, S. 25-31.
- E791 Schwarzer, Alice (1979): Schleierhaft..., in: Emma, 3. Jg., H. 5, S. 18.
- E792 Schwarzer, Alice (1979): Die Betrogenen, in: Emma, 3. Jg., H. 5, S. 12-19.
- E811 Strobl, Ingrid (1981): Im heißen Schatten des Islam, in: Emma, 5. Jg., H. 11, S. 32-36.
- E812 o.A. (1981): Die Revolution verrät ihre Töchter, in: Emma, 5. Jg., H. 11, S. 17.
- E821 Strobl, Ingrid (1982): Die Verdammten dieser Erde. Folter aus Familienehre, in: Emma, 6. Jg., H. 10, S. 10-18.
- E822 Salhi, Jasmina (1982): Die Verdammten dieser Erde. Blick hinter den Schleier, in: Emma, 6. Jg., H. 10, S. 6-10.
- E831 o.A. (1983): ‚Sie wollen unseren Stolz brechen‘, in: Emma, 7. Jg., H. 11, S. 32-33.
- E841 o.A. (1984): Rettet Shahila!, in: Emma, 8. Jg., H. 5, S. 11.
- E842 Schneider, Hella (1984): Frauen in Pakistan, in: Emma, 8. Jg., H. 7, S. 27.
- E851 o.A. (1985): Gegen die Verschleierung des Gehirns, in: Emma, 9. Jg., H. 9, S. 28-29.
- E861 Preuss, Ulrike (1986): Lieber Karl-Heinz, in: Emma, 10. Jg., H. 9, S. 12-13.
- E862 Gholomasad, Massudeh (1986): Das vergessene Leid des Krieges, in: Emma, 10. Jg., H. 12, S. 41-43.
- E891 Venzky, Gabriele (1989): Die Unvergleichliche in allen Rollen, in: Emma, 13. Jg., H. 5, S. 14-17.
- E901 Ott, Ursula (1990): A bas le Tschador!, in: Emma, 14. Jg., H. 6, S. 50-51.
- E902 Venzky, Gabriele (1990): Grau ist die Steinwüste, in: Emma, 14. Jg., H. 9, S. 16-19.

- E903 Ott, Ursula (1990): Heiliger Krieg, in: Emma, 14. Jg., H. 12, S. 15.
- E911 Poursaitidou, Stavroula (1991): Todesstrafe für Frauenliebe, in: Emma, 15. Jg., H. 2, S. 13.
- E913 Ott, Ursula (1991): Frauen zwischen zwei Welten, in: Emma, 15. Jg., H. 4, S. 42-46.
- E917 Ott, Ursula (1991): o.T., in: Emma, 15. Jg., H. 9, S. 14-16.
- E918 Ott, Ursula (1991): Hatz, in: Emma, 15. Jg., H. 9, S. 12-13.
- E921 Seddiki, Djamila (1992): Algerierinnen kämpfen um ihre Freiheit!, in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 48-49.
- E922 o.A. (1992): Frauenalltag, in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 47.
- E923 Messaoudi, Khalida (1992): Mein Land macht mir Angst, in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 36-37.
- E924 Schwarzer, Alice (1992): o.T., in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 34-35.
- E925 Venzky, Gabriele (1992): Allahu Akbar. Bastion Pakistan, in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 28-31.
- E926 Ott, Ursula (1992): Absetzen, Herr Genscher!, in: Emma, 16. Jg., H. 5, S. 22-23.
- E927 Venzky, Gabriele (1992): Mit Allah gegen die Frauen, in: Emma, 16. Jg., H. 6, S. 18.
- E928 Ott, Ursula (1992): Ein Lauf ums Leben, in: Emma, 16. Jg., H. 9, S. 4.
- E9210 Schwarzer, Alice (1992): Schleier oder Exil?, in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 38-39.
- E9211 Filter, Bettina (1992): 10 Tage Algerien, in: Emma, 16. Jg., H. 2, S. 40-41.
- E931 Ott, Ursula (1993): Die deutsche Mahmoody, in: Emma, 17. Jg., H. 1, S. 18-19.
- E932 Weldon, Fay (1993): Zum Teufel damit, in: Emma, 17. Jg., H. 4, S. 54-56.
- E933 Cerha, Birgit (1993): Wie frei sind sie?, in: Emma, 17. Jg., H. 4, S. 51-53.
- E934 Magdi, Chérifa (1993): Die ägyptische Fitna, in: Emma, 17. Jg., H. 4, S. 46-50.
- E935 o.A. (1993): Die Visite, in: Emma, 17. Jg., H. 4, S. 44-45.
- E936 Ott, Ursula (1993): Mitten unter uns, in: Emma, 17. Jg., H. 4, S. 40-44.
- E937 Toker, Arzu (1993): Liebe Freundinnen des Kopftuchs, in: Emma, 17. Jg., H. 4, S. 38-39.
- E941 o.A. (1994): Die Teufelin, in: Emma, 18. Jg., H. 6, S. 98-99.
- E943 o.A. (1994): Die bengalische Löwin, in: Emma, 18. Jg., H. 4, S. 94-96.
- E944 o.A. (1994): Fraueninitiative. Eine gegen alle!, in: Emma, 18. Jg., H. 6, S. 38-39.
- E945 o.A. (1994): ‚Ihr müßt uns helfen ...‘, in: Emma, 18. Jg., H. 1, S. 72-74.
- E948 Schwarzer, Alice (1994): Iranisierung: Die Fundamentalisten sind im Vormarsch: von Istanbul bis Algier, in: Emma, 18. Jg., H. 3, S. 42-43.
- E949 Heller, Erdmute (1994): Verführung, in: Emma, 18. Jg., H. 6, S. 100-107.
- E951 Seddiki, Djamila (1995): Algerierinnen wagen den Widerstand gegen die Fundamentalisten, in: Emma, 19. Jg., H. 3, S. 38-40.
- E952 o.A. (1995): Runter mit dem Schleier!, in: Emma, 19. Jg., H. 3, S. 34-37.

- 
- E954 Schwarzer, Alice (1995): Tief religiös und unpolitisch, in: Emma, 19. Jg., H. 4, S. 22-24.
- E955 Schwarzer, Alice (1995): Die Affäre Schimmel, in: Emma, 19. Jg., H. 4, S. 7.
- E956 Giordano, Ralph (1995): o.T., in: Emma, 19. Jg., H. 5, S. 30-31.
- E957 o.A. (1995): Skandal um Friedenspreisträgerin!, in: Emma, 19. Jg., H. 5, S. 22-25.
- E958 Schwarzer, Alice (1995): Sehr geehrte Frau Schimmel, in: Emma, 19. Jg., H. 5, S. 4-5.
- E959 Filter, Cornelia (1995): Wer steht hinter Schimmel? Die deutschen Dunkelmänner, in: Emma, 19. Jg., H. 6, S. 32-39.
- E9510 Bühler, Emily (1995): Fundis behindern Olympiade: Lauf, lauf, Hassiba!, in: Emma, 19. Jg., H. 6, S. 30-31.
- E9511 Messaoudi, Khalida (1995): Algerierin auf der Flucht: Unser gelber Stern, in: Emma, 19. Jg., H. 6, S. 28-29.
- E9513 o.A. (1995): Friedenspreisverleihung: Triumph der Kritik!, in: Emma, 19. Jg., H. 6, S. 24-25.
- E961 o.A. (1996): Die Rettung von Sarah, in: Emma, 20. Jg., H. 1, S. 14.
- E963 Schwarz, Birgit (1996): Vollstreckung einer Ehe, in: Emma, 20. Jg., H. 4, S. 80-82.
- E964 o.A. (1996): Sie laufen um ihr Leben, in: Emma, 20. Jg., H. 4, S. 44-45.
- E968 Venzky, Gabriele (1996): ‚Ihr müßt uns helfen!‘, in: Emma, 20. Jg., H. 6, S. 68-69.
- E971 o.A. (1997): Die Gefahr wächst täglich, in: Emma, 21. Jg., H. 1, S. 36-37.
- E972 o.A. (1997): Farideh, die Todesmutige, in: Emma, 21. Jg., H. 2, S. 22-23.
- E973 Temelkuran, Ece (1997): 15.000 Ketzerinnen?, in: Emma, 21. Jg., H. 3, S. 33.
- E974 o.A. (1997): Kopftuch und Hakenkreuz, in: Emma, 21. Jg., H. 3, S. 32.
- E975 Wiederabdruck 1: Schwarzer, Alice (1997): Die Betrogenen, in: Emma, 21. Jg., H. 1, S. 122-123.
- E981 Lambin, Rosine (1998): Was steckt unterm Kopftuch?, in: Emma, 22. Jg., H. 1, S. 42-43.
- E991 Badinter, Elisabeth (1999): Kein Unterschied, in: Emma, 23. Jg., H. 1, S. 68-69.
- E992 o.A. (1999): Die Kopftuchlüge, in: Emma, 23. Jg., H. 1, S. 62-67.
- E993 Venzky, Gabriele (1999): Talibanisierung, in: Emma, 23. Jg., H. 1, S. 72-77.
- E995 Danesch, Mostafa (1999): Erhebe Deine Stimme ..., in: Emma, 23. Jg., H. 4, S. 18-19.
- E996 Venzky, Gabriele (1999): Wir haben keine Angst, in: Emma, 23. Jg., H. 5, S. 36-39.
- E001 Messaoudi, Khalida (2000): Menschenrechte sind unteilbar, in: Emma, 24. Jg., H. 1, S. 92-93.
- E002 Ahadi, Mina (2000): Ich bin zufällig im Iran geboren, in: Emma, 24. Jg., H. 1, S. 94-95.
- E003 Tibi, Bassam (2000): Grenzen der Toleranz, in: Emma, 24. Jg., H. 2, S. 30-33.
- E004 Daryusch, Roschanak (2000): Gibt es Hoffnung?, in: Emma, 24. Jg., H. 3, S. 32-34.
- E005 Hoffmann, Andrea C. (2000): Wer hat meine Eltern getötet?, in: Emma, 24. Jg., H. 4, S. 48-50.
- E007 o.A. (2000): Schluss mit dem Sportlerinnen-Verbot, in: Emma, 24. Jg., H. 5, S. 43.



- E011 Hillauer, Rebecca (2001): Sima Samar. Afghanin im Widerstand, in: Emma, 25. Jg., H. 3, S. 16-17.
- E012 Mikich, Sonja (2001): Das Land ohne Gesicht, in: Emma, 25. Jg., H. 3, S. 104-109.
- E013 Hillauer, Rebecca (2001): Steinigung, in: Emma, 25. Jg., H. 4, S. 89.
- E014 Klett, Renate (2001): Befreien die Frauen den Iran vom Terror?, in: Emma, 25. Jg., H. 4, S. 80-83.
- E015 Filter, Cornelia (2001): So schließen sich die Kreise, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 50-54.
- E018 Schwarzer, Alice (2001): Denkverbote. Das ist der Stoff, aus dem die Terroristen im Orient wie Okzident sind, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 6.
- E0111 Wiederabdruck 2: Schwarzer, Alice (2001): Die Betrogenen, in: Emma, 25. Jg., H. 4, S. 84-88.
- E0112 Wiederabdruck: Ott, Ursula (2001): Konvertit Hofmann, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 74-75.
- E0113 Wiederabdruck: o.A. (2001): Die Kopftuchlüge, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 72-74.
- E0114 Badinter, Elisabeth (2001): Den Verstand verschleiern, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 70-71.
- E0115 El Saadawi, Nawal (2001): Im Namen des Propheten?, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 68-70.
- E0116 Wiederabdruck: Messaoudi, Khalida (2001): Unteilbare Menschenrechte, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 66-67.
- E0117 Wiederabdruck: o.A. (2001): Ihr müsst uns helfen, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 64-66.
- E0118 Wiederabdruck: o.A. (2001): Die Fundiconnection, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 61-63.
- E0119 Wiederabdruck: o.A. (2001): Die Gefahr wächst täglich, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 60.
- E0121 Wiederabdruck: Ott, Ursula (2001): Mitten unter uns, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 55-58.
- E0122 Wiederabdruck: Venzky, Gabriele (2001): Die ersten waren die Mudschaheddin, in: Emma, 25. Jg., H. 6, S. 49.
- E024 Frank, Barbara (2002): Das Schlachtfeld Frau, in: Emma, 26. Jg., H. 1, S. 76-77.
- E025 El Saadawi, Nawal (2002): Terror gebiert Terror, in: Emma, 26. Jg., H. 1, S. 74-75.
- E026 Venzky, Gabriele (2002): Werden sie wieder vergessen?, in: Emma, 26. Jg., H. 1, S. 62-69.
- E029 o.A. (2002): Motiv Nummer 1: Der Hass auf Frauen, in: Emma, 26. Jg., H. 3, S. 32-33.
- E0210 Morgan, Robin (2002): Der moderne Held: der Demon Lover, in: Emma, 26. Jg., H. 3, S. 52-56.
- E0212 Schwarzer, Alice (2002): Frauen dürfen nicht zum Symbol werden, in: Emma, 26. Jg., H. 3, S. 77-78.
- E0213 Messaoudi, Khalida (2002): Erinnert Euch an den Schrecken eurer eigenen Geschichte!, in: Emma, 26. Jg., H. 3, S. 75-77.
- E0214 Schwarzer, Alice (2002): Es gibt nur eine Zivilisation und nur eine Sorte von Opfern, in: Emma, 26. Jg., H. 3, S. 74.
- E0216 Filter, Cornelia (2002): Muslim-Freund Möllemann & die neuen Konvertitinnen, in: Emma, 26. Jg., H. 4, S. 62-67.
- E0217 Filter, Cornelia (2002): Was wird hier verschleiert?, in: Emma, 26. Jg., H. 5, S. 80-81.
- E031 o.A. (2003): Entblößung oder Verhüllung..., in: Emma, 27. Jg., H. 1, S. 20-21.

- 
- E032 Louis, Chantal (2003): Wehrt der Scharia in Ückendorf, in: Emma, 27. Jg., H. 1, S. 72-76.
- E034 Filter, Cornelia (2003): Scharia statt Grundgesetz?, in: Emma, 27. Jg., H. 1, S. 69-71.
- E036 Wehrmann, Elisabeth (2003): Daag Ayaan, ziens Mohammed, in: Emma, 27. Jg., H. 2, S. 14-15.
- E037 Schwarzer, Alice (2003): Warum Krieg? Über das Sterben der Anderen – und die Folgen für uns, in: Emma, 27. Jg., H. 2, S. 6-7.
- E039 Filter, Cornelia (2003): Für eine Trennung von Kirche und Staat, in: Emma, 27. Jg., H. 3, S. 95.
- E0310 Sterzenbach, Susanne (2003): Fünf Ministerinnen sind die Hoffnung Algeriens, in: Emma, 27. Jg., H. 3, S. 78-83.
- E0313 Sommer, Brigitte (2003): Die afghanische Journalistin, in: Emma, 27. Jg., H. 3, S. 14-15.
- E0315 o.A. (2003): Die Nigerianerinnen sind nicht nur Opfer!, in: Emma, 27. Jg., H. 4, S. 98.
- E0317 o.A. (2003): Der Aufstand der Musliminnen!, in: Emma, 27. Jg., H. 4, S. 22-24.
- E0319 Filter, Cornelia (2003): Hamburg: Behjat Moaali willkommen, in: Emma, 27. Jg., H. 4, S. 16-17.
- E0320 Vahabzadeh, Susan (2003): Cannes: Samira Makhmalbaf triumphiert, in: Emma, 27. Jg., H. 4, S. 14-15.
- E0321 o.A. (2003): La France und seine modernen Mariannen, in: Emma, 27. Jg., H. 5, S. 41-43.
- E0322 Schwarzer, Alice (2003): Lale Akgün über das Kopftuch, Multikulti, den Zentralrat und die wahre Integration, in: Emma, 27. Jg., H. 5, S. 28-33.
- E0323 o.A. (2003): Amina Lawal ist frei!, in: Emma, 27. Jg., H. 6, S. 10.
- E0324 Schwarzer, Alice (2003): Signal für die Welt, in: Emma, 27. Jg., H. 6, S. 14-15.
- E042 Sterzenbach, Susanne (2004): Die königliche Revolution, in: Emma, 28. Jg., H. 1, S. 90-93.
- E043 Rehman, Shabana (2004): Das Modell Norwegen, in: Emma, 28. Jg., H. 1, S. 60-62.
- E046 Krause, Suzanne (2004): o.T., in: Emma, 28. Jg., H. 2, S. 62-63.
- E047 o.A. (2004): In NRW unterrichten Schriftgläubige, in: Emma, 28. Jg., H. 2, S. 59.
- E048 o.A. (2004): Quer durch sämtliche Polit-Fronten, in: Emma, 28. Jg., H. 2, S. 61.
- E049 Filter, Cornelia (2004): o.T., in: Emma, 28. Jg., H. 2, S. 54-60.
- E0410 Dadfar-Spanta, Frangis (2004): Mut. Malalai redet um ihr Leben, in: Emma, 28. Jg., H. 2, S. 14-15.
- E0415 Sahin, Reyhan (2004): Meine Nippel zeigen in Richtung Mekka!, in: Emma, 28. Jg., H. 3, S. 108.
- E0416 o.A. (2004): Die ersten Kopftuchverbote erlassen, in: Emma, 28. Jg., H. 3, S. 27.
- E0417 o.A. (2004): Wir müssen uns hüten vor einer falschen Toleranz, in: Emma, 28. Jg., H. 3, S. 26.
- E0421 Schwarzer, Alice (2004): Das Ende des Kopftuchstreites?, in: Emma, 28. Jg., H. 5, S. 22-23.
- E0422 o.A. (2004): Die Wahrheit über die Bräute Allahs, in: Emma, 28. Jg., H. 6, S. 22-25.
- E0423 Louis, Chantal (2004): Kampf der tödlichen Ehre, in: Emma, 28. Jg., H. 6, S. 26-29.
- E0424 Schwarzer, Alice (2004): Die Türken kommen..., in: Emma, 28. Jg., H. 6, S. 6-7.

E052 o.A. (2005): Iraks verborgener Krieg, in: Emma, 29. Jg., H. 4, S. 78-81.

E053 o.A. (2005): Ayaan Hirsi Ali: Ich klage an!, in: Emma, 29. Jg., H. 4, S. 24-25.

E054 Schwarzer, Alice (2005): Zurück ins Mittelalter oder vorwärts ins 21. Jahrhundert?, in: Emma, 29. Jg., H. 1, S. 28-30.

### Feministische Studien

F831 Linner, Barbara/Münscher, Alice (1983): Geknechtete Frauen oder glückliche Frauen? Neue Romane von und über Frauen aus dem islamischen Kulturkreis, in: Feministische Studien, 2. Jg., H. 1, S. 171-176.

F832 Enderwitz, Susanne (1983): Der Schleier im Islam, in: Feministische Studien, 2. Jg., H. 2, S. 95-112.

F841 Autonome iranische Frauenbewegung im Ausland (1984): Offener Brief iranischer Frauen, in: Feministische Studien, 3. Jg., H. 2, S. 165-168.

F911 Reulecke, Anne-Kathrin (1991): ‚Die Befreiung aus dem Serail‘. Betty Mahmoodys Roman ‚Nicht ohne meine Tochter‘, in: Feministische Studien, 9. Jg., H. 2, S. 8-20.

F912 Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über die ‚Psychologischen Gründe des Fundamentalismus‘, in: Feministische Studien, 9. Jg., H. 2, S. 123-134.

F941 Akashe Böhme, Farideh (1994): Über die Dialektik von Solidarität und Selbstbestimmung. Frauen in geteilten Welten, in: Feministische Studien, 12. Jg., H. 1, S. 91-98.

F951 Enderwitz, Susanne (1995): Frauen und Politik in Ägypten, in: Feministische Studien, 13. Jg., H. 2, S. 46-55.

F971 Nökel, Sigrid (1997): ‚Vielleicht bin ich sowas wie eine Emanze‘: Islam und Authentizität in Deutschland, in: Feministische Studien, 15. Jg., H. 2, S. 6-22.

F031 Gerhard, Ute/Rumpf, Mechthild (2003): Streitpunkte in islamischen Kontexten. Einleitung, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 187-195.

F032 Kreile, Renate (2003): Politischer Islam, Geschlechterverhältnisse und Staat im Vorderen Orient, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 197-212.

F033 Amirpur, Katajun (2003): Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 213-225.

F034 Furrer, Priska (2003): ‚Wir sind die Töchter dieses Landes‘ - islamische Identität in Frauenromanen aus der Türkei, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 226-238.

F036 Meyer, Ann E. (2003): Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 281-289.

F037 Scheiterbauer, Tanja (2003): Islam zwischen Integrationismus und Community? – Neuere Forschungsarbeiten über MuslimInnen in Frankreich und Großbritannien, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 290-300.

F038 Scheiterbauer, Tanja (2003): ‚Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen und interkultureller Dialog‘. Internationale Konferenz vom 17.-19. Oktober 2002 an der Universität Frankfurt a.M., in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 315-318.

F039 Lingen-Ali, Ulrike/Moktakef, Mona (2003): Konferenz: ‚Negotiating Power, Contesting Violence, and Assessing Perspectives for Transcultural Approaches: Gender and Nation State in Muslim Societies‘ vom 12.-14. Dezember 2002 an der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg, in: Feministische Studien, 21. Jg., H. 2, S. 319-322.

F051 Meints, Waltraud (2005): Rezension: Rumpf/ Gerhard (Hrsg.): Facetten islamischer Welten, in: Feministische Studien 23. Jg., H. 1, S. 163-165.

## Lover

- L831 Hoogenboom, Annemiek (1983): Women's studies international forum, in: Lover, 10. Jg., H. 1, S. 28-29.
- L891 Lutz, Helma/Moors Annelies (1989): De mythe van de andere. Beeldvorming over Turkse migranten in Nederland, in: Lover, 17. Jg., H. 1, S. 4-7.
- L941 Sauer, Monika (1994): De aap uit de mouw, in: Lover, 21. Jg., H. 4, S. 60-64.
- L952 Karam, Azza M. (1995): Islamismen & Feminismen. Egyptische vrouwen in beweging, in: Lover, 22. Jg., H. 3, S. 10-16.
- L971 Sterk, Garjan (1997): Herkenbaar aan het hoofddoekje. De representatie van zmv-vrouwen in Opzij, in: Lover, 24. Jg., H. 4, S. 4-8.
- L982 Prins, Baukje (1998): Het hoofddoekje van Bolkestein. Moslimvrouwen in het minderhedendebat, in: Lover, 25. Jg., H. 3, S. 48-53.
- L983 Buikema, Rosemarie (1998): Cultural Studies. Katja Schuurman als hebbedingetje, in: Lover, 25. Jg., H. 4, S. 8-9.
- L984 El Baraka, Aziza (1998): Moslima. Naima Azough 'Ik hou van twijfel en onzekerheid', in: Lover, 25. Jg., H. 4, S. 21-22.
- L985 Slob, Marjan (1998): Geruzie over moslimvrouwen, in: Lover, 25. Jg., H. 4, S. 34.
- L001 Devriendt, Cathelijne (2000): Arabische nachten. Reisbrief uit Jordanië, in: Lover, 27. Jg., H. 4, S. 58-59.
- L021 Nabibaks, Xavia (2002): 'Je kunt diversiteit niet los zien van macht'. Leila Jaffar over de kunst van het onderhandelen, in: Lover, 28. Jg., H. 2, S. 24-26.
- L022 de Kanther, Ruth (2002): Vrouwen in de ballingschap, in: Lover, 29. Jg., H. 2, S. 58-59.
- L023 Balchin, Cassandra (2002): Berichtgeving en beeldvorming rond Aghaanse Vrouwen. Misverstanden en mythen, in: Lover, 29. Jg., H. 2, S. 56-58.
- L031 Loewenthal, Troetje (2003): Gegijzelde islam. Wat wil Ayaan Hirsi Ali?, in: Lover, 30. Jg., H. 1, S. 4-7.
- L032 Lutz, Helma (2003): Klompen voor de moskee, in: Lover, 30. Jg., H. 2, S. 21.
- L033 Karimi, Farah (2003): De onmogelijke positie van islamitische vrouwen, in: Lover, 30. Jg., H. 3, S. 14-15.
- L034 van den Berg, Marjan (2003): Moslimfeminisme. 'De koran is mijn boek, feministischer kan het niet', in: Lover, 30. Jg., H. 4, S. 12-13.
- L041 Mir-Hosseini, Ziba (2004): Shirin Ebadi: bekwaam juriste en 'geestelijk onvolkomen vrouw'. Nobelprijs voor de vrede leegt diepe kloof in Iraanse samenleving bloot, in: Lover, 31. Jg., H. 1, S. 24-28.
- L042 Copier, Marinka (2004): Moslima's Revisited, in: Lover, 31. Jg., H. 1, S. 61.
- L043 van den Bremen, Cindy/van Kuijeren, Mira (2004): Baas op eigen hoofd: Pleidooi voor keuzevrijheid en emancipatie, in: Lover, 31. Jg., H. 2, S. 4-7.

- L044 Steffens, Nelly D. (2004): Ondanks de hoofddoek?, in: *Lover*, 31. Jg., H. 2, S. 63.
- L045 Roelandschap, Babette (2004): 'Ongezouten kritiek op de islam is hoognodig'. Irshad Manji, troublemaker, in: *Lover*, 31. Jg., H. 3, S. 24-26.
- L047 Bijl, Rinske (2004): De spiritualiteit van Center Parcs, in: *Lover*, 31. Jg., H. 2, S. 63.
- L051 Spin, Marcel/Ennen, Teun (2005): De emancipatie van de moslimvrouw: De rechts-liberale kaping van het feminisme, in: *Lover*, 32. Jg., H. 1, S. 16-18.
- L053 Nayeri, Forough (2005): Vrouwen van Nederland moeten de krachten gaan bundelen, in: *Lover*, 32. Jg., H. 3, S. 10-12.
- L054 Versteegt, Inge (2005): Baas in eigen boek. Orthodoxe moslim – en christenmeiden in Nederland, in: *Lover*, 32. Jg., H. 4, S. 22-25.
- L055 Spierings, Niels (2005): Het verhaal van de islamiet en zijn vrouwen. Erfnissen van het Orientalisme, in: *Lover*, 32. Jg., H. 4, S. 32-25.

## Opzij

- O741 Vreede-de Stuers, Cora (1974): De rechtspositie van de islamitische vrouw, in: *Opzij*, 2. Jg., H. 1, S. 5-6.
- O801 Udink, Betsy (1980): Het islamitische reveil en de vrouw. 'Als vrouwen niet baren of zogen, verleiden ze of worden verleid', in: *Opzij*, 8. Jg., H. 6, S. 6-9.
- O821 de Ombudsvrouw (1982): Een marokkaanse vrouw in Nederland, in: *Opzij*, 10. Jg., H. 4, S. 42.
- O831 Wieringa, Saskia (1983): Terug naar de koran, in: *Opzij*, 11. Jg., H. 4, S. 41.
- O832 o.A. (1983): Vrouwen im Iran zijn vogelvrij, in: *Opzij*, 11. Jg., H. 11, S. 46-48.
- O871 Koudijs, Simone/Manshot, Anke (1987): Hoe vrouwvriendelijk is de koran?, in: *Opzij*, 15. Jg., H. 6, S. 27.
- O872 Koudijs, Simone/Manshot, Anke (1987): Islam aan de Amstel. Waarom Nederlandse vrouwen moslims worden, in: *Opzij*, 15. Jg., H. 6, S. 24-27.
- O891 de Boer, Sietske (1989): 'Als je je benen spreidt, kan je maagdenvlies scheuren'. De seksuele opvoeding van Marokkaanse meisjes, in: *Opzij*, 17. Jg., H. 6, S. 74-75.
- O892 Aslan, Gülnaz/Braam, Stella (1989): 'Wegwezen, als je wat van je leven wilt maken'. Islamitische meisjes vluchten voor uithuwelijking, in: *Opzij*, 17. Jg., H. 6, S. 46-48.
- O901 van Uffelen, Tilly (1990): Minah Karan versus de sluier, in: *Opzij*, 18. Jg., H. 4, S. 42.
- O911 Wieringa, Saskia (1991): Feministen contra moslimbroeders, in: *Opzij*, 19. Jg., H. 10, S. 80-81.
- O931 van Uffelen, Tilly (1993): 'Mijn boeken mogen door mijn eigen leerlingen niet gelezen worden'. Fatima Mernissi: Pleitbezorgster voor de islamitische vrouw, in: *Opzij*, 21. Jg., H. 3, S. 64-67.
- O932 Jacobus, Simone (1993): Hassan II wil niet dat vrouwen kunnen scheiden, in: *Opzij*, 21. Jg., H. 3, S. 82-85.
- O933 van Hintum, Marlou (1993): 'Ik wil niet oordelen, maar begrijpen'. Een onderzoek naar vrouwelijke aanhangers van het fundamentalisme, in: *Opzij*, 21. Jg., H. 12, S. 20-23.
- O941 van Amerongen, Arthur/Buning, Olivia (1994): 'Vrouwen zijn het voornaamste doelwit'. In Algerije is niets meer heilig, in: *Opzij*, 22. Jg., H. 9, S. 64-67.

- O942 Vuijsje, Marja (1994): Taslima Nasrin weg uit Bangladesh, in: *Opzij*, 22. Jg., H. 9, S. 37.
- O943 Manshot, Anke (1994): Van straatmeid tot gemeenteraadslid. Fatima Bali en haar strijd tegen het Vlaams Blok, in: *Opzij*, 22. Jg., H. 12, S. 18-20.
- O961 Brandt, Eveline (1996): ‚Hoe meer vrouwen de koran bestuderen, hoe sterker we worden’. Moslim-feministen zoeken het beste van twee werelden, in: *Opzij*, 24. Jg., H. 3, S. 54-58.
- O962 Dresselhuys, Cisca (1996): Van die dingen dus ..., in: *Opzij*, 24. Jg., H. 6, S. 7.
- O964 Manshot, Anke (1996): De wereld vanachter een gordijn, in: *Opzij*, 24. Jg., H. 10, S. 56-58.
- O966 de Jong, Antoinette (1996): Vrouwen hebben in Kabul geen leven meer, in: *Opzij*, 24. Jg., H. 11, S. 41.
- O971 Jacobus, Simone (1997): ‚De profeet heeft gezegd dat vrouwen moeten leren van de wieg tot het graf’. De boosheid van een invloedrijke moslimvrouw, in: *Opzij*, 25. Jg., H. 4, S. 67-69.
- O976 Elings, Marloes (1997): ‚Weggelopen Turkse en Marokkaanse meisjes hebben lef’. Islamitisch opvanghuis probeert dochters te verzoenen met ouders, in: *Opzij*, 25. Jg., H. 9, S. 96-98.
- O981 van Dalen, Ellen (1998): ‚We moeten de Taliban desnoods met harde hand weggagen’. Afghaanse vrouwen willen hun vrijheid terug, in: *Opzij*, 26. Jg., H. 12, S. 38-42.
- O991 Jansen, Suzanna (1999): ‚Wie jong is moet dansen. Bidden is voor oude mensen’. Oezbeekse strijdt in voetsporen van sovjetheldin opnieuw tegen de sluier, in: *Opzij*, 27. Jg., H. 12, S. 92-97.
- O001 Withuis, Jolande (2000): Leven in eeuwige angst, in: *Opzij*, 28. Jg., H. 3, S. 21.
- O002 Kassi, Fouzia (2000): Kijk eens verder dan je neus lang is, in: *Opzij*, 28. Jg., H. 3, S. 20.
- O004 Dresselhuys, Cisca (2000): Islam, in: *Opzij*, 28. Jg., H. 4, S. 7.
- O006 van Zeijl, Femke (2000): ‚We leven toch niet meer in de Middeleeuwen?’, in: *Opzij*, 28. Jg., H. 7/8, S. 118-212.
- O007 van Dalen, Ellen (2000): ‚Mannen flirten niet met mee en dat geeft me veel rust’, in: *Opzij*, 28. Jg., H. 10, S. 74-78.
- O011 Pruijm, Frieda (2001): De imam is een vrouw. Met de koran in de hand gelijkheid preken, in: *Opzij*, 29. Jg., H. 3, S. 66-70.
- O013 Sinnema, Pauline (2001): Het nieuwe kuisheidsuniform, in: *Opzij*, 29. Jg., H. 5, S. 28.
- O014 Feiter, Astrid (2001): Een feministe met een hoofdoek, kan dat? Vier allochthone vrouwen in discussie, in: *Opzij*, 29. Jg., H. 5, S. 22-27.
- O016 Vernout, Elsbeth (2001): Weinig kans op verbetering rechten Marokkaanse vrouwen, in: *Opzij*, 29. Jg., H. 6, S. 61.
- O017 Manshot, Anke (2001): Het drama van de verplichte maagdelijkheid, in: *Opzij*, 29. Jg., H. 11, S. 18-23.
- O021 Hirsi Ali, Ayaan (2002): Moslima’s, eis je rechten op!, in: *Opzij*, 30. Jg., H. 9, S. 28-30.
- O022 Selim, Nahed/Cherabi, Latifa (2002): De vuile was: binnen houden of buiten hangen? Twee moslimvrouwen over de kritiek van en op Ayaan Hirsi Ali, in: *Opzij*, 30. Jg., H. 11, S. 12-13.
- O024 van der Ven, Colette (2002): ‚Ik wist: wie kaatst kan de bal verwachten’, in: *Opzij*, 30. Jg., H. 12, S. 18-22.
- O0310 Austin, Liddie (2003): Kut blijft een moeilijk woord. De gesluierde monologen: onverbloemde

- waarheid, in: Opzij, 31. Jg., H. 12, S. 80-83.
- O033 Vuijsje, Marja (2003): De oogkleppen moeten af, niet de hoofddoek, in: Opzij, 31. Jg., H. 3, S. 16-19.
- O034 Dresselhuys, Cisca (2003): De islam is niet achterlijk, veel moslims wel. Haci Karacer langs de feministische meetlat, in: Opzij, 31. Jg., H. 3, S. 66-71.
- O036 Pruijm, Frieda (2003): Iraakse vluchtelingen moeten kiezen tussen sluier en werk, in: Opzij, 31. Jg., H. 4, S. 61.
- O037 Hirsi Ali, Ayaan (2003): ,Op zoek naar wat ons bindt', in: Opzij, 31. Jg., H. 4, S. 34-37.
- O038 Ukpabi, Obiozo M. (2003): Advocaat van de ongeletterden, in: Opzij, 31. Jg., H. 6, S. 34-37.
- O039 van Zeijl, Femke (2003): ,Is je eigen zoon machtiger dan jij?'. Islamitische gezinnen moeten oppassen voor oudste jongens met geknakte ego's, in: Opzij, 31. Jg., H. 10, S. 18-21.
- O0410 Nobis, Emely (2004): Submission: ,prachtig' en ,kwetsend', in: Opzij, 32. Jg., H. 12, S. 15.
- O0411 de Haardt, Maaïke (2004): Geemancipeerd én gelovig ... gaat dat samen?, in: Opzij, 32. Jg., H. 12, S. 76-81.
- O042 Pruijm, Frieda (2004): Herrie om hoofddoek, in: Opzij, 32. Jg., H. 2, S. 16-19.
- O043 Pruijm, Frieda (2004): Ontsluierd. Waarom moslimvrouwen de hoofddoek afdoen, in: Opzij, 32. Jg., H. 3, S. 30-33.
- O044 Choho, Esma (2004): Je zult niet ongehoorzam zijn, in: Opzij, 32. Jg., H. 4, S. 22-24.
- O045 van der Zee, Renate (2004): Iraakse vrouwen in het nauw, in: Opzij, 32. Jg., H. 5, S. 42-43.
- O047 van der Zee, Renate (2004): ,God heeft nooit gezegd: laat je onderdrukken', in: Opzij, 32. Jg., H. 6, S. 10-12
- O048 Dresselhuys, Cisca (2004): Stem des volks, in: Opzij, 32. Jg., H. 10, S. 5.
- O049 Vleerlag, Marian (2004): Minder dan een minderheit, in: Opzij, 32. Jg., H. 11, S. 68-71.
- O051 Manshot, Anke/Dresselhuys, Cisca/Nobis, Emely/Pruim, Frieda/van Zeyl, Femke (2005): ,Praat met moslima's, niet over hen'. Vrouwelijke deskundigen over de emancipatie van islamitische vrouwen, in: Opzij, 33. Jg., H. 1, S. 64-68.
- O0510 Withuis, Jolande (2005): Een strijd tussen de seksen, in: Opzij, 33. Jg., H. 12, S. 14.
- O054 Minjon, Margot (2005): Sharia in Canada, in: Opzij, 33. Jg., H. 2, S. 42.
- O055 Withuis, Jolande (2005): Meninkjes, in: Opzij, 33. Jg., H. 2, S. 17.
- O057 Manshot, Anke (2005): ,We willen veel vrouwen gaan opleiden', in: Opzij, 33. Jg., H. 5, S. 36-38.
- O058 Kraaijjo, Loes/van Vliet, Cathelijne/Wieman, Rinske (2005): Vrijheidsstrijdsters, in: Opzij, 33. Jg., H. 6, S. 40-43.
- O059 Dresselhuys, Cisca (2005): Stop Sharia in westerse landen, in: Opzij, 33. Jg., H. 9, S. 53.

### **Tijdschrift voor Vrouwenstudies/ Tijdschrift voor Genderstudies**

- T841 van Houwelingen, Flora (1984): Ed de Moor e.a.: Vrouwen in het Midden-Oosten, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 5. Jg., H. 18, S. 262-266.

- T871 Bartels, Edien (1987): Herfibulatie en de strijd tegen vrouwenbesnijdenis, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 8. Jg., H. 29, S. 15-30.
- T891 Lutz, Helma (1989): Fatma of Sheherazade. Oosterse vrouwelijkheid in westerse literatuur, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 10. Jg., H. 37, S. 102-117.
- T901 Jansen, Willy (1990): Vrouwen in het hoger onderwijs in Jordanië. Een vergelijking met Nederland, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 11. Jg., H. 44, S. 410-419.
- T911 Bogaard, Marianne/de Jong, Antina (1991): Vrouwen, islam en seksualiteit. Een verslag van de Aletta Jacobs-lezingen in Groningen, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 12. Jg., H. 47, S. 417-419.
- T931 Zarrouki-Kroon, Martine (1993): Een eigenwijze emancipatie. Moslimvrouwen in Nederland, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 14. Jg., H. 54, S. 215-217.
- T941 Janssen, Willy (1994): Mythen van het fundament, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 25. Jg., H. 57, S. 79-97.
- T943 van Santen, José/Schilder, Kees (1994): Etniciteit en gender: een verkenning in de Afrikanistiek, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 24. Jg., H. 57, S. 123-137.
- T944 van Santen, José C. M. (1994): They leave their jars behind. The conversion of Mafa women to Islam, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 15. Jg., H. 57, S. 156-160.
- T971 Benchelabi, Hassina (1997): Wonen in een schelp. Maghrebijnse vrouwen in Brussel, in: Tijdschrift voor Vrouwenstudies, 18. Jg., H. 70, S. 153-170.
- T991 van Santen, José C. M. (1999): Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt, in: Tijdschrift voor Genderstudies, 2. Jg., H. 1, S. 65-66.
- T002 van Nieuwkerk, Karin (2000): Recensie: Remaking Women Feminism and Modernity in the Middle-East, in: Tijdschrift voor Genderstudies, 3. Jg., H. 1, S. 76-77.
- T021 Lutz, Helma (2002): Zonder blikken of blozen. Het standpunt van de (nieuwe) realisten, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 5. Jg., H. 3, S. 17.
- T031 Castaneda, Claudia (2003): Als het politieke persoonlijk is. Gedachten over 11 September en het vervolg, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 6. Jg., H. 2, S. 7-15.
- T032 Redactie (2003): Redactioneel. Moslima's in Nederland. Praktijkverhalen uit de multiculturele samenleving, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 6. Jg., H. 3, S. 2-3.
- T033 Bartels, Edien (2003): 'Eerlijkheid in je geloof en op school'. Meisjes, islamitische leefregels en voortgezet onderwijs, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 6. Jg., H. 3, S. 21-32.
- T034 van Nieuwkerk, Karin (2003): Multiculturaliteit, islam en gender. Visies van Nederlandse nieuwe moslima's, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 6. Jg., H. 3, S. 6-20.
- T035 van Os, Carla (2003): Op de weg naar Kerbala. Waar blijft de vrije vrouw?, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 6. Jg., H. 3, S. 51-53.
- T041 van der Spek, Inez (2004): Als religie niet alleen maar sexy en smaakvol is ... Een drieluik over vrouwen en religie in Nederland, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 7. Jg., H. 1, S. 8-17.
- T042 Speelma, Ge (2004): Interculturele communicatie als onderhandeling, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 7. Jg., H. 1, S. 30-43.
- T043 Gorashi, Halleh (2004): Ayaan Hirsi Ali: dapper of dogmatisch?, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 7. Jg., H. 1, S. 58-62.
- T044 Verhaar, Odile (2004): Polarisatie in het Nederlandse debat over vrouwenbesnijdenis, in: Gender.



Tijdschrift voor Genderstudies, 7. Jg., H. 2, S. 47-52.

- T051 Hoofd, Ingrid (2005): De obsessie met Hirsi Ali en de broodnodige kritiek op het neoliberalisme. Een reactie op Marc de Leeuw en Sonja van Wichelen, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 8. Jg., H. 4, S. 59-64.
- T052 de Leeuw, Marc/van Wichelen, Sonja (2005 ): ‚Word alsjeblieft wakker!’ Submission, het fenomeen ‚Ayaan’ en de nieuwe ideologische confrontatie, in: Gender. Tijdschrift voor Genderstudies, 8. Jg., H. 4, S. 44-58.

## X Abbildungsverzeichnis

### Abbildungen im Text

- Abb. VI1: Volumenanteile am Gesamtvolumen, durchschnittliche Artikellänge und Bildanteil der Artikel der Kategorie A in den einzelnen Zeitschriften
- Abb. VI2: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *beiträge zur feministischen theorie und praxis*
- Abb. VI3: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Feministische Studien*
- Abb. VI4: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Emma*
- Abb. VI5: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Lover*
- Abb. VI6: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Tijdschrift voor Vrouwenstudies/ Tijdschrift voor Genderstudies*
- Abb. VI7: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – *Opzij*
- Abb. VI8: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften (jeweils summiert, alle Kategorien)
- Abb. VI9: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften (jeweils summiert, Kategorie A)
- Abb. VI10: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften (jeweils summiert, alle Kategorien)
- Abb. VI11: Entwicklung der Artikelzahlen pro Jahr – Vergleich wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften (jeweils summiert, Kategorie A)
- Abb. VI12: Zentrale Ergebnisse der Inhaltsanalyse in Bezug auf die geografische Verortung des Themas Islam und Themennennungen
- Abb. VII13: Zentrale Ergebnisse der Inhaltsanalyse in Bezug auf die geografische Verortung des Themas Islam und Themennennungen – Grundlage für die Auswahl des Korpus der *frame*-Analyse
- Abb. VII14: Zusammenstellung des Artikelkorpus für die *frame*-Analyse
- Abb. VII15: Verteilung der Texte des *frame*-analytisch untersuchten Korpus auf die verschiedenen Zeitschriften
- Abb. VII16: Grundgesamtheiten innerhalb des *frame*-analytisch untersuchten Korpus für verschiedene Zeitschriften

- Abb. VII17: Bedeutung der *frame*-Familien für den Gesamtdiskurs und die verschiedenen Zeitschriften-gruppierungen
- Abb. VII18: Bedeutung der *frame*-Familien für die einzelnen Zeitschriften
- Abb. VII19: ‚Positionierungskontinuum‘ für die einzelnen Zeitschriften anhand der Aktualisierung der *frame*-Familien
- Abb. VII20: Bedeutung der einzelnen *frames* für den Gesamtdiskurs
- Abb. VII21: Bedeutung der einzelnen *frames* für deutsche und niederländische Zeitschriften
- Abb. VII22: Bedeutung der einzelnen *frames* in wissenschaftlichen und journalistischen Zeitschriften
- Abb. VII23: Bedeutung der *frames* (Familie A) pro Zeitschrift
- Abb. VII24: Bedeutung der *frames* (Familie B) pro Zeitschrift
- Abb. VII25: Bedeutung der *frames* (Familie C) pro Zeitschrift
- Abb. VII26: Bedeutung der *frames* (Familie D) pro Zeitschrift
- Abb. VII27: Bedeutung der *frames* (Familie E) pro Zeitschrift

## **Abbildungen im Anhang-Band II zu dieser Arbeit**

### **Anhang Kapitel IV**

- Abb. AH1: Ereigniszeitleiste zum Thema Islam

### **Anhang Kapitel VI**

- Abb. AH2: Gesamtverteilungen – Verteilung der Artikel zum Thema Islam auf die Kategorie A, B und C in den verschiedenen Zeitschriften
- Abb. AH3: Artikelkorpus der Themenfrequenzanalyse – Verteilung der Artikel auf die einzelnen Zeitschriften
- Abb. AH4: Anteilige Nennung der geografischen Orte – Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften
- Abb. AH5: Anteilige Nennung der geografischen Orte – deutsche Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH6: Anteilige Nennung der geografischen Orte – niederländische Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH7: Anteilige Nennung der geografischen Orte – Vergleich wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften
- Abb. AH8: Anteilige Nennung der geografischen Orte – wissenschaftliche Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH9: Anteilige Nennung der geografischen Orte – journalistische Zeitschriften im Einzelnen

- Abb. AH10: Verortung des Islam in (nicht-)muslimischen Ländern
- Abb. AH11: Gesamtverteilung der Themenbereiche auf Zeitschriftengruppierungen
- Abb. AH12: Themennennungen – Vergleich deutscher und niederländischer Zeitschriften
- Abb. AH13: Themennennungen – anteilig, deutsche Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH14: Themennennungen – anteilig, niederländische Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH15: Themennennungen – Vergleich wissenschaftlicher und journalistischer Zeitschriften
- Abb. AH16: Themennennungen – anteilig, wissenschaftliche Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH17: Themennennungen – anteilig; journalistische Zeitschriften im Einzelnen
- Abb. AH18: Korpus Themenfrequenzanalyse deutsche Zeitschriften 1977-1989
- Abb. AH19: Korpus Themenfrequenzanalyse deutsche Zeitschriften 1990-1999
- Abb. AH20: Korpus Themenfrequenzanalyse deutsche Zeitschriften 2000-2005
- Abb. AH21: Korpus Themenfrequenzanalyse niederländische Zeitschriften 1974-1989
- Abb. AH22: Korpus Themenfrequenzanalyse niederländische Zeitschriften 1990-1999
- Abb. AH23: Korpus Themenfrequenzanalyse niederländische Zeitschriften 2000-2005

### **Anhang Kapitel VII**

- Abb. AH24: Anteile der einzelnen Zeitschriften am Gesamtkorpus der *frame*-Analyse
- Abb. AH25: Tabelle *frame*-Herleitungen *frame*-Familie A
- Abb. AH26: Tabelle *frame*-Herleitungen *frame*-Familie B
- Abb. AH27: Tabelle *frame*-Herleitungen *frame*-Familie C
- Abb. AH28: Tabelle *frame*-Herleitungen *frame*-Familie D
- Abb. AH29: Tabelle *frame*-Herleitungen *frame*-Familie E

**Erklärung**

Ich versichere, daß ich die eingereichte Dissertation „Rettungsszenarien im Widerstreit’ – massenmediale Herausforderungen und feministische Positionierungen zum Thema Islam im deutsch-niederländischen Vergleich“ selbständig und ohne unerlaubte Hilfsmittel verfasst habe. Anderer als der von mir angegebenen Hilfsmittel und Schriften habe ich mich nicht bedient. Alle wörtlich oder sinngemäß den Schriften anderer Autoren entnommenen Stellen habe ich kenntlich gemacht.

## Curriculum Vitae

**Daniela Marx**

geboren am 01. September 1971 in Kassel

deutsch

Vorderdorfstr. 20

D – 37130 Gleichen

dmarx@gwdg.de

**Bildungsweg**

07/2008	Verteidigung der Dissertation
10/2007	Vorlage der Dissertation eingereicht am 1.10.2007 an der Fakultät für Sozialwissenschaften, Georg-August-Universität Göttingen
2004-2008	Georg-August-Universität Göttingen: Promotionsstudium
2004-2007	Promotionsstipendiatin der Heinrich Böll Stiftung
2002-2004	Universität Kassel: Promotionsstudium
1994-2001	Georg-August-Universität Göttingen: Soziologie, Politikwissenschaft, Ethnologie Abschluss: M.A.
1993-1994	Institut d'Etudes Politiques, Lyon: Sciences Politiques Abschluss: Certificat d'Etudes Politiques
1991-1993	Georg-August-Universität Göttingen: Romanische Philologie (Französisch), Publizistik/ Kommunikationswissenschaften, Politikwissenschaft (M.A.)
1988-1991	Jacob-Grimm-Schule, Kassel Abschluss: Abitur
1983-1988	Heinrich-Schütz-Schule, Kassel
1978-1982	Grundschule am Jungfernkopf, Kassel

Gleichen, 20.4.2009

