

Sehen, ohne gesehen zu werden, widerstehen, um nicht vereinnahmt zu werden.

Muslimische Antworten auf westliche Kopftuchmonologe

Iman Attia

Abstract: An Kopftuchdiskursen sind vornehmlich Menschen beteiligt, die kein Kopftuch tragen. Es stellt sich daher die Frage, wie im Kontext des antimuslimischen Rassismus aus einer nicht-bedeckten Perspektive die „Kopftuchmonologe“ analysiert werden können. Schließlich handelt es sich dabei um einen hegemonialen Diskurs, der nicht nur die Bekleidungsgehnheiten von Frauen betrifft, obwohl vor allem sie diejenigen sind, die seine Folgen tragen müssen. Das Kopftuch bzw. der Schleier werden bereits in kolonialen Kontexten zum Politikum gemacht und stehen gleichermaßen für die Verhinderung von Erkenntnissen über und Einfluss in wesentliche Bereiche der kolonisierten Gesellschaften als auch für den Widerstand gegen koloniales Begehren und Eindringen. Die historische Perspektive kann Aufschluss darüber geben, auf welche Tradierungen aktuelle Kopftuchdiskurse zurückgreifen und wie sie heute geformt werden. Die Selbstpräsentation als fortschrittlich und gerecht gerät in Widerspruch zur Praxis von Bevormundung, Regulierung und Disziplinierung. Wie kann mit diesen Widersprüchen und Ambivalenzen umgegangen werden – und was hat das mit Kopftuchtragenden Frauen, Muslim*innen im Allgemeinen und dem Zustand der Gesellschaft zu tun?

Schlüsselbegriffe: Schleier, antimuslimischer Rassismus, Orientalismus, Kolonialismus, Selbstbestimmung, Gesellschaftskritik

Autorin: Dr. Iman Attia, Professorin für Rassismustheorien und rassismuskritische Erinnerungs- und Bildungsarbeit an der Alice Salomon Hochschule Berlin, Forschungsschwerpunkt zu antimuslimischem Rassismus, in Relation zu anderen Formen von Rassismus und in Intersektion mit anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen

Kontakt: attia@ash-berlin.eu

1. Einleitung

Seit nunmehr 30 Jahren versuche ich zu begreifen, womit ich in Deutschland konfrontiert werde und wie der antimuslimische Rassismus funktioniert. Mein Interesse zu verstehen, rührt auch daher, dass ich mich sehr früh nicht nur in privaten, sondern auch in politischen und beruflichen Kontexten mit Rassismuserfahrungen auseinandersetzen musste. Irgendwann entschied ich, dies professionell zu tun. Insofern ist die Analyse dessen, was ich später unter dem Begriff des „antimuslimischen Rassismus“ zu fassen versuchte, eine Voraussetzung, um effektive Handlungsmöglichkeiten im Umgang damit konzipieren zu können. Die Äußerungen zum muslimischen Kopftuch gehörten zu den Fragen, die mir in unterschiedlichen Kontexten und auch in verschiedenen Bedeutungen, die ihm gegeben wurden, von Beginn an begegneten. Die Aggressionen und die Gewalt gegen Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, und auch die medialen, politischen und rechtlichen Debatten gewinnen zwar an Öffentlichkeit. Gleichwohl nimmt die Bedeckung muslimischer Frauen in europäischen Diskursen seit Jahrzehnten, wenn nicht gar seit Jahrhunderten einen prominenten Platz in politischen, kulturellen und pädagogischen Kontexten ein. Ich entschied mich sehr lange dagegen, mich zu dieser Frage zu äußern – aus mehreren Gründen.

Zum einen nutze ich selbst kein Kopftuch und es ist bereits bei flüchtigem Hinsehen zu erkennen, dass der Diskurs aus einer Perspektive geführt wird, die über diejenigen Musliminnen befindet, die sich für das muslimische Kopftuch entscheiden, ohne selbst eines zu tragen – sich also ungefragt in deren persönliche Angelegenheit einmischt. Die Beiträge der

Wissenschaftler*innen, Publizist*innen, Lehrer*innen, Filmemacher*innen und Politiker*innen, aber auch der vielen Nachbar*innen, Mit-Eltern und Kolleg*innen, die meinen, dazu etwas Substantielles zu sagen zu haben, reichen von verständnislosen über hasserfüllte und paternalistische bis hin zu wohlmeinenden Kommentaren und Analysen. Einige wenige versuchen, den Argumentationen der Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, zu folgen, sie zu verstehen, ihnen ein Forum zu geben oder gar für ihre Sichtweisen zu werben. Gleichwohl handelt es sich auch hier um Interpretationen und Rekonstruktionen, Perspektivierungen und Repräsentationen von Autor*innen und Sprecher*innen, die andere analysieren und über sie urteilen. Meine Entscheidung, mich zu diesem Thema nicht zu äußern, hängt also teilweise mit dieser Situation zusammen.

Andernteils rührt meine Zurückhaltung daher, dass mir selbst angesichts der Thematisierungsweisen des Kopftuchs kein adäquater Umgang einfiel. Schließlich handelt es sich um eine Entscheidung, die niemanden etwas angeht, außer die Musliminnen selbst. Zu meinen, dass sich der Diskurs ändere, wenn ihre Motive und Perspektiven gehört würden, wie dies in ethnologischen Studien, in der interkulturellen Pädagogik oder im interreligiösen Dialog angenommen wird, stimmt mich skeptisch. Denn die Annahme geht davon aus, dass die Frauen bislang nicht laut und nicht deutlich genug gesprochen hätten, sie selbst also zumindest einen Teil der Schuld an der misslichen Situation träfe. Das verkennt die Machtverhältnisse und die Bedeutung der Kopftuchmonologe für europäische und westliche Selbstrepräsentationen, auf die ich gleich in historischer Perspektive eingehen werde.

Für die Richtigkeit des Arguments spricht dagegen, dass viele Musliminnen bislang als Arbeitsmigrantinnen oder Geflüchtete nicht in der Position waren, laut und deutlich zu werden. Weder erlaubte dies die rechtliche, politische und gesellschaftliche Lage, noch strebte der überwiegende Anteil der Musliminnen ein dauerhaftes Leben in Europa an. Häufig waren entsprechende Erwägungen von Ambivalenzen geprägt. Das ist zu einem Teil den politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Umständen geschuldet, aber auch den Gründen und Zielen von Migration und Flucht, die häufig temporär angelegt sind, auch wenn sie rückblickend dauerhaft werden sollten. Obwohl die politischen und gesellschaftlichen Umstände nicht besser geworden sind, so haben sich doch die rechtlichen Bedingungen – jedenfalls in der BRD – zugunsten von sich bedeckenden Musliminnen ein wenig verbessert. Viele der eingewanderten Musliminnen sind nun – ähnlich wie ihre immer schon hier lebenden Schwestern – Staatsbürgerinnen und müssen keine ausländerrechtlichen Sanktionen fürchten, wenn sie sich für ihre Rechte einsetzen. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Jahr 2015 hat die Rechte von Lehrerinnen gestärkt, die mit Kopftuch ihrem Beruf nachgehen wollen. Die Rechtswirklichkeit sieht indes vielerorts anders aus, sodass Kopftuch tragende Lehrerinnen immer noch mit Berufsverboten konfrontiert sind und ihre Rechte vor Gericht erstreiten müssen, ohne eine Aussicht auf Einstellung in den Schuldienst, selbst bei einem gewonnenen Prozess.

Zudem haben sich die Selbstpositionierungen vieler Frauen geändert. Viele sind hier geboren und aufgewachsen, fühlen sich der Gesellschaft, in der sie leben, verbunden und verpflichtet. Sie kämpfen für ihre Rechte als Staatsbürgerinnen, auch für ihr Recht zur freien Wahl und Ausübung ihres Berufs und ihrer Religion. Die Autorinnen des Sammelbands „Mehr Kopf als Tuch“ wollen gesehen und gehört, als Teil der Gesellschaft akzeptiert werden und gleichberechtigt daran teilhaben. Einige Musliminnen äußern sich also lauter und deutlicher zum Kopftuch und richten ihre Worte auch an die Dominanzgesellschaft, in deren Mitte sie leben.

Die Annahme, dass die Motive der Musliminnen nur zur Kenntnis genommen werden müssten, um akzeptiert zu werden, erkennt an, dass ihr Schicksal letztlich vom Wohlwollen

der Dominanzgesellschaft abhängt. Sie können nicht einfach fordern, als Menschen oder gar als Staatsbürgerinnen anerkannt zu werden, unabhängig davon, ob ihre persönlichen Entscheidungen gebilligt werden oder nicht. Das unterscheidet ihre Position von jener der Akteurinnen der zweiten *weißen*, deutschen, bürgerlichen Frauenbewegung. Diese konnten ausrufen: „Ob Kinder oder keine, entscheiden wir alleine!“ Oder sie konnten daran festhalten, dass ein Minirock nicht als Mitschuld an sexueller Gewalt gewertet werden dürfe. Im Unterschied zu ihnen sind die sich in Europa heimisch fühlenden und selbstverortenden Musliminnen, zumal mit Kopftuch, in einer anderen gesellschaftlichen Position: Musliminnen stellen nicht die Hälfte der europäischen Bürger*innenschaft und können sich zu einem beachtlichen Teil immer noch nicht auf Bürger*innenrechte bzw. auf Grundrechte berufen, um ihre Interessen durchzusetzen. Zudem verbietet sich vielen ein derart brücker Ton und auch eine egozentrische Argumentation, die die gesellschaftliche Einbindung von Menschen außer Acht lässt und damit islamischen Geboten zu sozialen Umgangsformen zuwiderläuft. Der Versuch, gehört und akzeptiert zu werden, erkennt die Abhängigkeit von der Dominanzgesellschaft an. Er ist nicht dazu geeignet, das Machtverhältnis in Frage zu stellen. Vielmehr bestätigt und festigt er genau dieses. Musliminnen sind aber faktisch nicht in einer Situation, sich vom Ein-/Verständnis der Dominanzgesellschaft befreien zu können. Ob sich dies mit der Zeit ändert, so dass Musliminnen aus freien Stücken entscheiden können, wem sie ihre Motive anvertrauen, kann nur rückblickend entschieden werden. Es ist möglich, dass die Einblicke, die Musliminnen gewähren, sukzessive zu einem Verstehen und daraufhin zu Akzeptanz und Toleranz führen. Möglich ist auch, dass dies schrittweise zu einer Diskursverschiebung und zu einer veränderten Praxis beiträgt. Ebenso möglich ist es aber, dass das Gegenteil der Fall ist, dass die im Ringen um Verstehen und Akzeptanz angelegte Anerkennung des Machtverhältnisses zu seiner Stabilisierung beiträgt. Allerdings scheint derzeit trotz dieser Gefahr die Option alternativlos, auf die Zustimmung derjenigen zu setzen, die in gesellschaftlichen Machtpositionen Entscheidungen treffen und ein Klima von Repression und Unfreiheit oder aber von Akzeptanz und Sicherheit verbreiten.

Vor diesem Hintergrund gab ich vor einigen Jahren meine Zurückhaltung auf und meldete mich doch zu Wort. Dies geschah mit dem Wissen um die Unmöglichkeit, in angemessener Weise auf den Kopftuchmonolog zu antworten, und auf die Gefahr hin, den Diskurs am Leben zu halten. Es geschieht auch weiterhin aus einer Position, zu der ich mich nicht berechtigt fühle, und kann so dazu beitragen, auch andere Einmischungen zu legitimieren. Meine Perspektive auf das Thema ist jedoch weiterhin eine, die weder für Musliminnen, die Kopftuch tragen, spricht, noch ihnen etwas empfehlen oder gar vorschreiben möchte. Ich halte es weiterhin für unangebracht, mich ungefragt in derart intime Angelegenheiten mir persönlich fremder Menschen einzumischen. Meine Beschäftigung mit dem antimuslimischen Rassismus, insbesondere aus historischer Perspektive, hat mich jedoch gelehrt, dass die Kopftuchmonologe nicht nur Musliminnen gelten, die ihre Haare bedecken, obwohl sie diejenigen sind, die zuvorderst die Last des Kopftuch-Diskurses tragen. Sie sind es, die die Barrieren überwinden müssen, die unaufhörlich nachgerüstet werden, sobald eine überwunden wurde. Darüber hinaus gilt der Diskurs der Durchsetzung eines gesellschaftlichen Konzepts, das sich zwar als demokratisch, rechtsstaatlich, säkular, sozial, gerecht und universalistisch präsentiert, gleichzeitig aber an der Konkretisierung und Ausgestaltung der Werte scheitert, weil sie interdependent an nationale Grenzen, ethnische Herkunft, christliche Kultur, säkulare Religion, weißes Geschlecht und männliche Sexualität gebunden sind.

Einige dieser Aspekte werde ich im Folgenden aufgreifen. Aus historischer Perspektive interessieren mich muslimische, arabische und türkische Antworten auf westliche Kopftuchmonologe. Die Interventionen in den Diskurs haben nicht die Korrektur stereotyper,

rassistischer, sexistischer, kolonialer und orientalistischer Aussagen zum Inhalt. Sie gründen auf einem fachlichen, kulturellen, religiösen und Erfahrungs-Wissen, um den Unsinn der Monologe zu analysieren und deren historische Einbettung, gesellschaftliche Funktion und hegemoniale Diskursivierung zu thematisieren. Ich gehe der Frage nach, wie aus einer gesellschaftskritischen sowie religiös und kulturell informierten Perspektive auf die Kopftuchmonologe reagiert werden kann, ohne Musliminnen zu durchleuchten und ihre Existenzberechtigung von der Gunst Anderer abhängig zu machen. Mein Ziel ist es nicht, Musliminnen, die sich entscheiden, ein Kopftuch zu tragen, zu repräsentieren; die Entscheidung, dies zu tun oder zu unterlassen, steht ausschließlich ihnen zu. Gleichwohl beschäftigt mich die Frage nach der Un-/Sichtbarkeit von Musliminnen, wenn auch auf andere Weise. Ihre gleichzeitige Hypervisibilität und ihr Ausschluss aus gesellschaftlichen Räumen stehen im Zentrum der Kopftuchmonologe und auch der kritischen Auseinandersetzung damit. Auf sie wird unterschiedlich reagiert und geantwortet. Auf diesen Punkt werde ich an späterer Stelle eingehen. Mir geht es im Folgenden darum, europäische bzw. westliche Beiträge, die über Musliminnen befinden und manchmal für sie zu sprechen vorgeben, von der selbsternannten Position als unmarkierte Schiedsrichter*innen von der diskursiven Bühne hinunterzuholen. Bezugnehmend auf verschiedene Analysen kehre ich die Blickrichtung um und halte hegemonialen Sprecher*innen den Spiegel als involvierte Akteur*innen vor. Ich lese ihre Beiträge als Positionierungen in Deutungskämpfen, die im Islam- und hier insbesondere im Kopftuchdiskurs ausgefochten werden. Ich frage nach ihren Interessen an der Beschäftigung mit dem muslimischen Kopftuch und welche Themen im Zuge dessen ausgeblendet werden. Vor diesem Hintergrund werde ich am Ende meines Beitrags einige Gedanken zu der aufgeworfenen Frage nach dem Zustand der Gesellschaft anstellen, wie er sich mir durch diese Fokussierung darstellt.

2. Haremsphantasien

In anderer Weise als in aktuellen antimuslimischen Repräsentationen wird in orientalisierenden Haremsphantasien das Tuch der Frauen als verführerische Requisite diskursiviert, die die sexuelle Verfügbarkeit der Frauen und die Lüsterheit der Männer symbolisiert.¹ Die Tücher der Frauen verbergen ihre Körper nicht, sie sind in keiner Weise dazu geeignet. Anstatt zu bedecken entblößen sie und repräsentieren Sexualität, Lust und Begehren. Zunächst scheint es, als würde der Haremsdiskurs dem aktuellen Kopftuchdiskurs diametral entgegenstehen. Bei näherem Hinsehen lassen sich jedoch nicht nur Parallelen, sondern ein gemeinsames Konzept erkennen, das aus der gleichen Perspektive sein Anderes als kulturell Fremdes entwirft und auf dessen Beherrschung zielt. Auf das Verhältnis von Kultur und Herrschaft, von Diskurs und Macht hat Edward Said in seiner bahnbrechenden Studie *Orientalism* aus dem Jahr 1978 hingewiesen.

Verschiedene Autor*innen beschäftigen sich seitdem mit europäischen Repräsentationen des sog. Orients, unter anderem auch mit dem europäischen Bild des Harem, das in Gemälden und Reiseberichten, in Opern und Filmen, in Sachbüchern und Spielen seit Jahrhunderten weit verbreitet sind. Diese Repräsentationen haben ein spezifisches Bild vom Harem hervorgebracht, das aus der europäischen Kultur nicht mehr wegzudenken ist. Das darin entworfenen Konzept vom Harem sagt, so die Analysen, mehr über die Produzent*innen und Rezipient*innen aus als über jene, von denen sie handeln.

Rana Kabbani beschäftigte sich mit Reiseliteratur in dem sogenannten Orient und arbeitete heraus, wie sie als *Vorurteile und Klischees unser Bild vom Orient bis heute prägen*, so der Untertitel ihres Buches, das 1993 in deutscher Übersetzung erschien. Rana Kabbani zeigt, wie die Reiseliteratur im europäischen Mittelalter »[...] die Fiktion eines erotischen Orients

aufrechterhalten [habe]. Der Orient war [...] in erster Linie ein anrühiger Ort, wo die Frauen als dienstbare Sklavinnen zur Verfügung standen. Sie versprachen all die sexuellen Genüsse, die in der viktorianischen Heimat – weil sie als unziemlich galten – verleugnet und verdrängt wurden. [...] So wurden die orientalischen Frauen in zweifacher Hinsicht herabgewürdigt (als Frauen und als ›Orientalinnen‹), während sie gleichzeitig auf eine bezeichnende Weise verklärt wurden. Sie stellten den Prototyp des Sexuellen in einer repressiven Epoche dar und waren, als Ausdruck eines tabuisierten Topos, begehrenswert« (Kabbani 1993, S. 22). Rana Kabbani beschäftigte sich unter anderem auch mit den europäisch-sprachigen Ausgaben der *Erzählungen aus 1001 Nacht* und argumentiert, dass es sich dabei im engeren Sinne um Übersetzungen handelt. Die ursprüngliche Weitergabe der Erzählungen beruhte auf einer mündlichen Tradition, die je nach Zuhörer*innenschaft bestimmte Aspekte betonte, wegließ oder ergänzte. Insofern wurden die Erzählungen nicht nur sprachlich, sondern auch formal und intentional übersetzt, da die jeweiligen europäischen Versionen die Interessen ihrer Leser*innenschaft bedienten, Themen und ganze Passagen und Erzählungen hinzufügten, die Sexualität und Gewalt in den Mittelpunkt stellten, sie jedoch als historische Zeugnisse präsentierten und häufig mit einem wissenschaftlichen Vorwort versehen.

Auch Fatima Mernissi beschäftigte sich mit den *Erzählungen aus 1001 Nacht*. Im Rahmen ihrer Studien zur Frauengeschichte in islamischen Gesellschaften stößt sie auf westliche Übersetzungen und Rezeptionen der Erzählungen – und erkennt Scheherazade, die Heldin ihrer Kindheit, nicht wieder. Ihre Großmutter hatte ihr von Scheherazade erzählt in einer Weise, die sich dazu eignete, in ihr ein heldinnenhaftes Vorbild zu erkennen. Ganz anders wird Scheherazade in den europäischen Ausgaben präsentiert: »Erstaunlicherweise fehlt in all diesen Übersetzungen die intellektuelle Scheherazade, denn die westlichen Herausgeber und Leser interessierten nur zwei Dinge: Abenteuer und Sex, wenn auch in einer seltsam begrenzten Form weiblicher Körpersprache (Kleidung und Tanz), die die Aufmerksamkeit von den beunruhigenden Dialogen der Geschlechter ablenkten« (Mernissi 2000, S. 59 f.). Fatima Mernissi kommt zu dem Schluss, dass die zum Schweigen gebrachte und auf ihren Körper reduzierte westliche Scheherazade sexuellen, europäischen Männerphantasien dient, die den weiblichen, orientalischen Körper unterwerfen und erobern. Die Identifikation mit Scheherazade aus einer muslimischen Frauenperspektive, in der die kluge Frau kämpft und gewinnt, ist nicht länger möglich. Auch ihre Beziehung zu muslimischen Männern und deren Perspektive auf muslimische Frauen findet Fatima Mernissi in den Übersetzungen nicht wieder. In den westlichen Übersetzungen »fehlt der intellektuelle Austausch mit einer Frau, der als hinderlich für erotisches Vergnügen angesehen wurde. In den wirklichen wie den erdachten muslimischen Harems ist die geistige Auseinandersetzung mit den Frauen unerlässlich, um einen Orgasmus zu erreichen« (Mernissi 2000, S. 30).

Fatima Mernissi will den Harem nicht verharmlosen. Im Gegenteil, zahlreiche ihrer Schriften beschreiben differenziert und analysieren kritisch, wozu patriarchale Verhältnisse fähig sind. Allerdings wehrten sich Frauen zu allen Zeiten und mit allen Mitteln gegen ihre Unterdrückung, auch in einem Harem. Aus dieser Perspektive war der Harem vielmehr ein widerständiger Ort und kein erotischer. In westlichen männlichen Darstellungen dagegen werde der Harem als Ort imaginiert, in dem muslimische Frauen passiv und unterwürfig darauf warteten, das sexuelle Begehren des (westlichen) Mannes zu befriedigen. Im Unterschied zu ihren westlichen Gesprächspartnern, so Fatima Mernissi, wüssten muslimische Männer sehr gut, wie muslimische Frauen ihre Vernunft und ihre Sprache, aber auch ihre Frauengemeinschaft zur Geltung bringen. Der Harem entlocke muslimischen Männern kein Lächeln, sondern rufe Angst hervor. Diese Widerständigkeit fehle in europäischen Erzählungen, sie brächten Scheherazade und mit ihr ›die muslimische Frau‹ zum Schweigen und entmachteten sie. Scheherazade habe aber ihren Verstand eingesetzt, um nicht von ihrem

Peiniger getötet zu werden, sei strategisch vorgegangen, habe ihn hingehalten, um ihr eigenes und das Leben anderer Frauen zu erhalten.

Fatima Mernissis Buch, in dem sie die sexistische Orientalisierung der Erzählungen kritisiert, erfährt das gleiche Schicksal wie ihr Untersuchungsobjekt. Das Cover der arabischen Ausgabe zielt eine Miniatur, auf der Scheherazade einen Löwen reitet, der sich ihr unterwirft. Auf dem Cover der englischen Ausgabe *Sheherazade goes West. Different Cultures, Different Harems* sind zwei Haremsgemälde abgebildet, die die Frauen zu Lustobjekten der männlichen Herrscher verdinglichen. Auf dem Cover der deutschen Ausgabe, dessen Titel in *Harem. Westliche Phantasien, östliche Wirklichkeit* übersetzt wird, lugt ein halbes Frauengesicht unter einem schwarzen Kopftuch verstohlen hinter einer Mauer hervor. Die arabische Scheherazade wird ihrer Kreativität und ihrer Stärke beraubt und wahlweise auf ihre sexuelle Verfügbarkeit für Männer oder ihre Sprachlosigkeit und Unsichtbarkeit reduziert. Auf den Buchdeckeln der europäischen Ausgaben unterwirft sich die orientalisierte, muslimisierte Frau, während das arabische Original eine mutige und widerständige Kämpferin zielt.

Die *Erzählungen aus 1001 Nacht* werden auch heute noch breit rezipiert und haben Eingang in das kulturelle Gedächtnis Europas gefunden. Zusammen mit anderen kulturellen Produktionen, die mit dem Geschlechterverhältnis und dem Sexualitätskonzept spielen, ohne sie aber hinreichend zu er-/kennen, bilden sie den Hintergrund ab, vor dem aktuelle Kopftuchmonologe in Szene gesetzt werden. Der kulturelle Orientalismus ist im historischen Kontext des Kolonialismus im Wesentlichen von *weißen*, europäischen, westlichen, bürgerlichen Männern entworfen worden, die keinen Zugang zu Musliminnen hatten. In ihren Phantasien reduzieren sie muslimische Frauen auf ihre Sexualität und ihre Verfügbarkeit für Männer. Die Stereotypisierung des Orients als Gegenbild des Westens bei gleichzeitigem Verkennen der Differenz wurde von Edward Said (1978) und im Anschluss an ihn auch von Stuart Hall (1994) sowie in der Interdependenz von Rassismus und Sexismus von Meyda Yeğenoğlu (1998) herausgearbeitet. Sie alle betten ihre Analysen globalhistorisch ein und fragen danach, welche Interessen und Funktionen über die geschilderten Männerphantasien hinaus hinter den Diskursen stehen und wie *weiße* Frauen darin eingebunden sind.

3. Sehen, ohne gesehen zu werden

Während in erotischen Haremsphantasien die Schleier gelüftet und der Zugang zum Harem möglich scheint, gelingt dies den Kolonialherren in der kolonialen Wirklichkeit trotz verschiedener Versuche nicht. Auch hier symbolisieren ›Harem‹ und ›Schleier‹ die Trennung der Geschlechter, aber mit dem Effekt, dass die Kolonialherren ausgeschlossen bleiben. Männern, die nicht zum engeren Familienkreis gehören, ist der Zutritt in Frauenbereiche untersagt. Vom Inneren des Harems heraus können Frauen durch die Mashrabeya nach außen blicken, durch jene mit Holzornamenten verzierten Fenster, die häufig als Erker hervorstehen. Mashrabeya geben den Blick nur einseitig frei, Frauen können sehen, ohne gesehen zu werden. Auch der Tschador als mobile Variante der Geschlechtertrennung erlaubt es Frauen, sich in der Öffentlichkeit frei zu bewegen, ohne erkannt zu werden. Eines der konstitutiven Tropen des orientalistischen Diskurses, nämlich »der Wunsch, die Mysterien des Orients zu durchdringen und seine versteckten Geheimnisse freizulegen (üblicherweise im Wunsch geäußert, den Schleier zu lüften und den verbotenen Harem zu betreten)«, bleibt unerfüllt, so Meyda Yeğenoğlu in ihrem Buch *Colonial Fantasies* von 1998 (S. 73, eigene Übersetzung). » Die Frau, die sieht, ohne gesehen zu werden, frustriert den Kolonisator. Sie ergibt sich nicht, gibt sich nicht hin, bietet sich nicht an«, schreibt Frantz Fanon in *A Dying Colonialism* bereits im Jahr 1959 (dt. 1965, S. 44, eigene Übersetzung). Malek Alloula analysiert in *Haremsphantasien* (1994) die auf Postkarten festgehaltenen Entschleierungsphantasien im

französisch kolonisierten Algerien und stellt sie der Wirklichkeit gegenüber. Anders als in den Haremsphantasien »kokettiert [die muslimische Frau] nicht mit dem Verstecken. Allein der Blick kann nicht zu ihr durchdringen. Der undurchsichtige Schleier, der sie bedeckt, bedeutet [...] schlicht und einfach eine abschlägige Antwort auf sein Begehren« (Alloula 1994, S. 11). Sehen, ohne gesehen zu werden kehrt die koloniale Logik um. Das Objekt der Begierde, das gesehen und angefasst, beobachtet und bewertet, dar- und ausgestellt, studiert und analysiert, letztlich in verschiedenen Weisen beherrscht werden soll, entpuppt sich in dieser Konstellation als Subjekt. Nicht die Entschleierung durch die Kolonialherren verhilft der Frau zur Emanzipation, im Gegenteil: Ihre Verschleierung ermöglicht ihr, dem kolonialen Begehren zu widerstehen und zudem diejenige zu sein, die sieht. Meyda Yeğenoğlu weist darauf hin, dass diese Irritation nicht nur das koloniale Gefüge in Frage stellt, sondern grundsätzlich noch die humanistische Konstruktion des aufgeklärten, modernen (männlichen, bürgerlichen, europäischen, *weißen*) Subjekts als wissend, handelnd und kontrollierend (1998, S. 4 f.). Seine vermeintliche Autonomie, die ihm Souveränität und Handlungsmacht verleiht, wird erst in einer komplexen diskursiven Strategie durch die Abgrenzung von (nicht-männlichen, nicht-bürgerlichen, nicht-europäischen, nicht-*weißen*) Anderen möglich. Kulturelle und sexuelle Differenzen werden im Prozess des Othering erst als Entitäten und Binaritäten hervorgebracht. Vielfältige, sich überlappende Differenzen werden in unveränderliche, binäre Gegensatzpaare aufgespalten und eindeutig in aktiv-passiv, rational-emotional, herrschend-beherrscht geordnet. Im patriarchal-kolonialen Gefüge wird die Selbst- und Fremdkonstruktion durch »die muslimische Gesellschaft«, verkörpert durch »die muslimische Frau«, durchkreuzt: Die Verwobenheit von sexueller und kultureller Differenzierung hat im konkreten Kontext den Effekt, dass »die muslimische Frau« *und damit* »die muslimische Gesellschaft« unsichtbar, undurchdringlich und unkontrollierbar bleibt. Die Geschlechtertrennung begrenzt die koloniale Macht. Mehr noch: Die muslimische Frau hindert den (in seiner Vorstellung) autonomen, handlungsfähigen, wissenden und kontrollierenden *weißen* Mann daran, seine Position durchzusetzen und das koloniale Projekt zu realisieren.

Hier betritt die europäische, *weiße*, bürgerliche Frau die koloniale Bühne. Sie kann die Grenze überschreiten, sich Zutritt verschaffen, kann hinter den Schleier schauen, in die Räume der Frauen eintreten und berichten, ihrem Vater, Bruder, Mann übermitteln, was sie hören wollen, ihnen »den Beweis« liefern. Die Unfähigkeit der *weißen* Männer, muslimische Frauen zu sehen und Zugang zu ihnen zu erhalten, führt ihnen schmerzhaft ihre Grenzen vor Augen. *Weiß*e Frauen werden durch ihre neue Position mit einem Zugewinn an Macht ausgestattet, und zwar sowohl in der Beziehung zu »ihren« Männern und im Vergleich zu anderen *weißen* Frauen als auch im Verhältnis zu den kolonisierten Frauen und damit zur kolonialen Gesellschaft. Ihre Position als *weiße* Frau verleiht ihnen Bedeutung in der von *weißen* Männern dominierten muslimischen Kolonie. Ihre Emanzipation bleibt aber auf den kolonialen Kontext begrenzt, so Meyda Yeğenoğlu. Die gleichen Männer, die in muslimischen Kolonien auf *weiße* Frauen angewiesen sind und sich deswegen (wenn auch unfreiwillig) deren Emanzipation nicht in den Weg stellen können, sorgen in der europäischen Heimat dafür, dass die Rechte »ihrer« Frauen eingeschränkt bleiben. In den kolonialen Kontexten begründen sie die Forderung nach der Entschleierung der muslimischen Frauen mit deren Emanzipation.

In der postkolonialen Gesellschaft verschieben sich die Konstellationen ein wenig: Die *weiße* Frau wird unterstützt von jenen Frauen (und auch Männern), die als (Ex-)Muslim*innen auf ihre Einblicke in die »geschlossene«, »fremde« Welt »des Islams« rekurrieren. Auch von ihnen wird lediglich erwartet, das Vermutete zu bestätigen und das »Wissen« durch »authentische« »Informationen« aus erster Hand zu bezeugen. Sie werden in der Regel in einer Weise zitiert,

die orientalistische und antimuslimische Stereotype insbesondere in ihrer Fokussierung auf Geschlecht und Sexualität bedienen (Shooman 2015). Die Möglichkeit, zu sprechen und zum Subjekt zu werden, bleibt freilich auch hier auf dieses ›Expert*innen-tum‹ beschränkt. Und auch in der postkolonialen Gesellschaft evozieren derartige ›Berichte‹ kein feministisch-antirassistisches Bewusstsein. Sie schützen (muslimische) Frauen nicht vor Gewalt, sondern nähren den antimuslimischen Rassismus (Attia 2007; Erdem 2009).

4. Koloniales Gefüge

Kolonialisierungsprozesse sind eng mit Vergeschlechtlichungsprozessen verknüpft: Um koloniale Interessen durchzusetzen, zerstören Kolonialherr*innen die vorgefundenen Lebensweisen und strukturieren das soziale, kulturelle, ökonomische und politische Gefüge um. Dazu gehört wesentlich auch, in das bestehende Geschlechterverhältnis einzugreifen und es für eigene Belange zu transformieren. Hierzu wurden je nach konkretem kolonialen Kontext verschiedene Argumentationen ins Feld geführt und Maßnahmen ergriffen.

In deutschen Kolonien wurden von Missionar*innen Schulen eingerichtet, die Jungen darauf vorbereiteten, Feldarbeit und Handwerk für *weiße* Siedler*innen zu leisten, während Mädchen darin unterwiesen wurden, in einem bürgerlichen, europäischen Haushalt zu dienen. Das bürgerliche, europäische Geschlechterverhältnis wurde, auch auf diese Weise, im Zuge des Kolonialismus in die Kolonien importiert und dort installiert (Ayim et al. 1986, S. 41). In jenen afrikanischen Kolonien, in denen Muslim*innen eine relevante Größe darstellten, sahen sich deutsche Kolonialherren mit spezifischen Fragen konfrontiert, etwa ob Muslim*innen für das europäische koloniale Projekt als Mittler*innen in Frage kämen oder dagegen Widerstand leisteten, daher instrumentalisiert werden könnten oder bekämpft werden sollten, wie Ozan Zakariya Keskinliç in seiner Studie *Zum Verhältnis von Orient-, Kolonial- und Islampolitik im Deutschen Reich* (2018) – so der Untertitel – ausführt.

Die Bedeutung des Kopftuchmonologs in kolonialen Kontexten ist von verschiedenen Autor*innen diskutiert worden. Allerdings stehen diesbezüglich Studien zu deutschen Kolonien noch aus. Die bereits zitierten Autor*innen Meyda Yeğenoğlu, Malek Alloula und Frantz Fanon aber auch Leila Ahmed setzen sich mit dem Kopftuch-Diskurs als dem zentralen Aspekt der kolonialen Politik auseinander. Deutlich geht aus den Studien hervor, dass der Kopftuchmonolog eng mit dem kolonialen Begehren verwoben ist und es nicht möglich war, das koloniale Projekt auf Dauer durchzusetzen, ohne auch in die Sphäre der Frauen einzudringen und sie zu kolonisieren.

Der vereitelte Zugang zu muslimischen Frauen begrenzte vielerorts das koloniale Projekt. So analysiert Frantz Fanon die französische Besetzung Algeriens. Um den Kolonialismus dauerhaft installieren und davon profitieren zu können (anstatt materiell und personell gegen den Widerstand der Algerier*innen investieren zu müssen), musste die algerische Gesellschaft nachhaltig zerstört werden. Frantz Fanon beschreibt diesen Prozess wie folgt:

» Hinter dem offensichtlichen Patriarchat wurde die bedeutsamere Existenz eines grundlegenden Matriarchats wahrgenommen. Die Rollen der algerischen Mutter, jene der Großmutter, der Tante und der alten Frauen wurden inventarisiert und definiert. Das ermöglichte der kolonialen Verwaltung, einen klaren politischen Grundsatz zu bestimmen: Wenn wir die Struktur der algerischen Gesellschaft zerstören wollen, ihre Widerstandsfähigkeit, dann müssen wir zuerst die Frauen erobern, wir müssen sie hinter den Schleiern finden, hinter denen sie sich verstecken, und in den Häusern, in denen die Männer sie außer Sichtweite halten [...]« (Fanon 1965, S. 37 f., eigene Übersetzung).

Der ›Schleier‹ steht für die Unmöglichkeit, die muslimische Gesellschaft zu durchdringen. Mehr noch: Er dient als Mittel im Widerstand der Algerier*innen gegen die Kolonialmacht.

Unter dem Schleier werden Botschaften, Waffen und Widerstandskämpfer versteckt. Frantz Fanon beschreibt die Obsession, mit der französische Militärs muslimischen Frauen den Schleier herunterreißen, weil sie darunter eine Gefahr (für die Kolonialmacht) vermuten. Auch im Kontext der britischen Kolonialherrschaft in Ägypten erhält der ›Schleier‹ eine wichtige Bedeutung. Er symbolisiert auch hier die Differenz zur eigenen Gesellschaft, rückt dabei aber weniger bewaffneten Widerstand als vielmehr die kulturelle Rückständigkeit in den Mittelpunkt der Rechtfertigung seiner Entschleierungsbemühungen. Darin werden koloniale Politiken und *weiße* feministische Argumentationen in einer Weise artikuliert, die Leila Ahmed in ihrer Analyse der britischen Besetzung Ägyptens »kolonialer Feminismus [nennt], oder Feminismus, wie er gegen andere Kulturen im Dienste des Kolonialismus eingesetzt wird« (1992, S. 151, Übersetzung von I.A.):

»Der neue koloniale Islamdiskurs, der die Frauen in den Mittelpunkt stellte, integrierte den Feminismus in den Kolonialismus, der seinerseits der männlichen Dominanz verpflichtet war. Seine These besagte, dass die Unterdrückung von Frauen dem Islam inhärent und unveränderlich sei sowie, dass der Schleier und die Geschlechtertrennung die Frauenunterdrückung verkörperten und diese Praktiken die grundlegenden Ursachen für die allgemeine und umfassende Rückständigkeit islamischer Gesellschaften seien. Nur wenn diese dem Islam ›immanenten‹ Praktiken (und damit der Islam selbst) aufgegeben würden, könnten muslimische Gesellschaften sich auf den Weg der Zivilisation begeben und anfangen, sich zu entwickeln. Die Verschleierung – in westlicher Perspektive das sichtbarste Merkmal der Differenz und der Rückständigkeit islamischer Gesellschaften – wurde nun zum Symbol der Unterdrückung von Frauen (oder in damaliger Formulierung zur Degradierung von Frauen) und gleichzeitig der Rückständigkeit des Islams. Sie diente als offene Zielscheibe, auf die sich die Speerspitze der kolonialen Angriffe in muslimischen Gesellschaften richtete« (Ebd., S. 151 f., Übersetzung von I.A.)

Wichtiger Protagonist dieser Strategie ist Lord Cromer, damaliger britischer Generalkonsul in Ägypten. Während er in Kairo die Argumentation *weißer* britischer Feministinnen in seine Politik integrierte, engagierte er sich in seiner Heimat als Gründungsmitglied und Präsident eines Männerbündnisses zur Ablehnung des Frauenstimmrechts (*Men's League for Opposing Women's Suffrage*).

Leila Ahmed kommt zu dem Schluss:

»Ob die Bekehrer*innen aus dem Westen koloniale Patriarchen, Missionare oder Feministinnen waren, sie alle beharrten darauf, dass Muslim*innen ihre Religion, ihre Gewohnheiten und ihre Kleidung aufgeben oder zumindest ihre Religion und ihre Verhaltensweisen reformieren müssten, und zwar entlang der vorgegebenen Richtlinien, und für sie alle waren der Schleier und der Umgang mit den Frauen jene Bereiche, die vorrangig zu ändern wären. Sie alle setzten voraus, dass sie berechtigt seien, einheimische Lebensweisen, insbesondere die Verschleierung, zu verurteilen und die Kultur zu unterminieren, im Namen welcher Sache auch immer sie zu handeln meinten – der Zivilisierung der Gesellschaft, ihrer Christianisierung oder der Rettung der Frauen aus der verhassten Kultur und Religion, in der sie sich unglücklicherweise befanden« (Ahmed 1992, S. 154, eigene Übersetzung).

Die Zivilisierungsmission und der Wunsch, ›die muslimische Frau‹ zu entschleiern, sind historisch in das europäische koloniale Projekt eingebettet. Sie sind weder neu noch progressiv – jedenfalls nicht in Hinblick auf die Emanzipation ›der muslimischen Frau‹, auch wenn aktuelle Kopftuchmonologe etwas anderes suggerieren.

5. Ambivalente Verstrickungen

Aktuelle Kopftuchmonologe weisen mehrere inhärente Widersprüche auf: Im Namen von Frauen wird die Selbstbestimmung namentlich jener Frauen beschnitten, die nicht gehört werden, sondern für die gesprochen wird. Im Namen der Autonomie von Frauen in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem diese Autonomie wesentlich an die Berufstätigkeit und eine ökonomische Selbständigkeit gekoppelt ist, wird die Berufstätigkeit von Frauen in angesehenen und einträglichen Berufen eingeschränkt. Im Namen des Schutzes vor Sexualisierung wird Frauen das Recht abgesprochen, sich vor sexualisierenden, prüfenden und wertenden Blicken und Bemerkungen zu schützen. Diese Widersprüche zielen in post-/kolonialen Kontexten auf die Vereinbarkeit von einerseits (zivilisiertem) Selbstbild, wonach *weißen* Europäer*innen das Recht zustehe und die Pflicht obliege, ›andere‹ in deren vermeintlich eigenem Interesse zu unterwerfen, und andererseits faktischer Brutalität, Unterdrückung, Ausbeutung bis hin zur Auslöschung.

Die Widersprüche können aber auch als Ambivalenzen auf dem Weg zu einer geschlechtergerechteren Welt interpretiert werden, die also nicht nur vorgeben, hierarchische gesellschaftliche Machtverhältnisse zu bekämpfen, sondern dies auch tatsächlich anstreben. Es spricht einiges dafür, dass auch diejenigen, die gesellschaftliche Transformationen wünschen, in die zu überwindenden Verhältnisse emotional und materiell widersprüchlich verstrickt sind. Sie kritisieren die Verhältnisse und profitieren gleichzeitig davon, weil sie weitaus einschneidendere Transformationen wünschen, als sie selbst bereit oder in der Lage sind, hinzunehmen. Insofern können trotz einem geäußerten Wunsch nach Veränderung auch Zweifel daran bestehen, ob in ihrem Zuge nicht doch zu viel Vertrautes und Liebgewonnenes verloren geht, so dass die Angst vor der Ungewissheit des Künftigen und dem Verlust von Privilegien dominieren kann.

Eine mögliche Umgangsweise mit derartigen Ambivalenzen ist ihre Bereinigung in der Weise, die eine Grenze zieht zwischen dem Erwünschten und dem Verworfenen, um das Verworfene in das »konstitutive Außen« (Derrida zit. n. Stäheli 2000, S. 25) zu verweisen. Es wird versucht, die Widersprüche zu neutralisieren, indem sie diskursiv vom ›Eigenen‹ abgetrennt und dem ›Anderen‹ zugewiesen werden. Der Wunsch kann als bereits eingetretene Wirklichkeit präsentiert, die Differenz zwischen Wunsch und Wirklichkeit und die Kämpfe zu ihrer Überwindung in die Verantwortung Anderer übertragen werden. Das Kopftuch in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zu Patriarchat und Sexismus zu rücken, verschiebt die entsprechenden gesellschaftlichen Machtverhältnisse nach außen. In diesem Falle in den ›fremden Islam‹. Kämpfe gegen patriarchale und sexistische Verhältnisse haben in der Folge nicht länger gesamtgesellschaftliche Problemlagen im Blick, tragen aber zur Beruhigung oder (temporären) Überwindung von Geschlechterkämpfen im ›eigenen‹ Kontext bei. Auf diese Weise kommt dem ›Anderen‹, der Ver-änderung von Muslim*innen, zentriert um das Geschlechterverhältnis und symbolisiert durch das Kopftuch, eine konstituierende, eine identitätsstiftende Funktion für das im Zuge des Othering hervorgebrachte ›Eigene‹ zu.

Gleiches gilt auf andere Weise für weitere gesellschaftliche Fehlentwicklungen, politische Versäumnisse und soziale Problemlagen, die ebenso wie Sexismus kulturalisierend umgedeutet werden. Im antimuslimischen Rassismus werden religiöse und kulturelle Differenzierungen aufgerufen, um tatsächliche Differenzen in den Lebensverhältnissen von Menschen, die als zugehörig und solchen, die als fremd konstruiert werden, zu rechtfertigen. Es handelt sich dabei um Differenzen in den Zugängen zu Ressourcen wie Bildung, Arbeit und Wohnen, zu politischer Teilhabe und rechtlicher Sicherheit, zu medialer Repräsentation und kultureller Partizipation. Indem diese Differenzen kulturalisiert werden, liegt die Verantwortung zu ihrer Überwindung bei jenen, die als fremd markiert werden. Die

Kulturalisierung führt hier ebenfalls zu einer Entpolitisierung, weil die Ursachen externalisiert werden und damit die gesellschaftliche Transformation hin zu Gleichstellung verhindert wird (Attia 2015). Der erbitterte Kampf wird so gesehen nicht nur gegen ein Stückchen Stoff geführt. Vielmehr hält er vor Augen, dass Fremde selbst Schuld daran trügen, wenn sie benachteiligt werden.

Verschiedene Studien fragen danach, warum der Islam, und hier vor allem das Kopftuch, als Synonym für das Fremde herangezogen werden. Neben den genannten historischen Tradierungen spielt auch die Bedeutung von Religion für eine sich säkular verstehende Gesellschaft eine Rolle. Das sichtbare Zeichen für die bewusste Hinwendung zu Religion und die selbstbewusste Realisierung von Religionsfreiheit hält einer Gesellschaft den Spiegel vor, die Vernunft und Humanismus deutlich von Religiosität und Spiritualität abgrenzt. Daraus spricht einerseits das Unvermögen, die Differenz zwischen Religionen zu erkennen und stattdessen Maßstäbe, die aus der christlichen Geschichte angelegt sind, an andere Praktiken anzulegen. Andererseits wird der grundgesetzlich garantierte Schutz der Religionsfreiheit mit Freiheit von Religion verwechselt bzw. die Sichtbarkeit der Religionsfreiheit zu unterbinden versucht (vgl. Samour 2017). Der Kopftuch-Diskurs verweist also auch diesbezüglich auf einen Bedarf europäischer Gesellschaften hin, sich mit eigenen Fragen kritisch auseinanderzusetzen.

Aus dem Wunsch, Musliminnen zu entschleiern, spricht zudem das anhaltende Unvermögen, den Widerstand zu brechen und sich Musliminnen gefügig zu machen. Ihre Unterwerfung ist weiterhin zentral: Ebenso wie in kolonialen Kontexten werden sie als wichtige Akteurinnen im hegemonialen Kampf um die Köpfe ernstgenommen. Erziehung und Bildung kommt im hegemonialen Projekt eine große Bedeutung zu. Sie organisieren die Zustimmung zu Herrschaft, so dass die direkte Anwendung von Zwang und Gewalt als letztes Mittel in den Hintergrund treten kann. Einzelne Musliminnen zahlen den Preis dafür und bekommen die ganze Härte der Staatsgewalt zu spüren. Es verwundert daher nicht, dass der Kampf ums Kopftuch vor allem in der Arena Schule ausgefochten wird.

Vor diesem Hintergrund beschneiden die Kopftuchmonologe nicht nur das Selbstbestimmungsrecht muslimischer Frauen. Vielmehr rechtfertigen sie im Namen von Zivilisierung, Humanismus, Demokratie und Menschenrechten partikuläre Konzepte von Religiosität und Spiritualität, Geschlecht und Sexualität sowie nationale und materielle Interessen an der Marginalisierung, Unterdrückung und Ausbeutung des Globalen Südens, sowohl jenseits als auch diesseits der europäischen Grenzen.

Kopftuchmonologe sind nicht nur im Kontext der Selbstbestimmung von Frauen zu diskutieren, sondern als gesellschaftliche Themen im weitesten Sinne zu analysieren. Das bedeutet nicht, dass Kopftuchtragende Musliminnen ihren Kampf für ein selbstbestimmtes Leben einem wie auch immer gearteten, übergeordneten gesellschaftlichen Widerstand unterordnen sollten. Vielmehr vervielfältigt eine gesellschaftskritische Perspektive, zumal aus einer dekolonialen Perspektive, die Kampfarenen und auch die Handlungsmöglichkeiten und verbindet die vermeintlich unterschiedlichen Themen, Zeiten und Orte, an denen sich Menschen, Communities und Bewegungen für soziale Gerechtigkeit, kulturelle Selbstrepräsentation und gesellschaftliche Teilhabe einsetzen. Sie sucht nach Allianzen und solidarischen Bündnissen, an denen selbstverständlich auch Menschen beteiligt sind, die kein Kopftuch tragen. Diese Bündnisse sind nicht konfliktfrei, da wir alle widersprüchlich in gesellschaftliche Verhältnisse verstrickt sind. Sie können aber im Wissen um Differenz und im ständigen Austausch miteinander dazu beitragen, Strategien zu entwerfen und Konflikte auszutragen in einer Weise, die Andere bereits als mündige und als soziale Wesen anerkennt. Denn Menschen haben nicht nur das Bedürfnis nach individueller Selbstbestimmung und

Entfaltung, wie dies etwa die europäischen Menschenrechte aus einer partikularen Perspektive universalistisch formulieren. Vielmehr sind Menschen ebenso von Beginn an soziale Wesen, die in Gemeinschaften leben, wie in islamischen (und auch in indigenen, in afrofeministischen und in einigen westlich-philosophischen) Debatten zu menschlichen Grundbedürfnissen betont wird (Bassiouni 2014).

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven & London: Yale University Press.
- Alloula, Malek. 1994 (Original 1981). *Haremsphantasien. Aus dem Postkartenalbum der Kolonialzeit*. Freiburg: Beck & Glückler.
- Attia, Iman. 2007. Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Bilder zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus* (5–28). Münster: Unrast.
- Attia, Iman. 2015. Die Religion und Kultur der Anderen. Zur Entsorgung historischer, gesellschaftlicher und politischer Dimensionen im Islamdiskurs. Ingo Schneider, Martin Sexl (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Kultur* (181–199). Hamburg: Argument.
- Attia, Iman. 2018. Diskursive Interventionen in westliche Kopftuchmonologe. Rauf Ceylan, Haci-Halil Uslucan (Hrsg.), *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora* (141–155). Wiesbaden: Springer.
- Ayim, May, Oguntoye, Katharina, Schultz, Dagmar (Hrsg.). 1986. *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin: Orlanda.
- Bassiouni, Mahmoud. 2014. *Menschenrechte zwischen Universalismus und islamischer Legitimität*. Berlin: Suhrkamp.
- Erdem, Esra. 2009. In der Falle einer Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrationsdebatte. Sabine Hess, Jana Binder, Johannes Moser (Hrsg.), *no integration?!* (187–202). Bielefeld: Transcript.
- Fanon, Frantz. 1965 (Original 1959). *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Hall, Stuart. 1994. Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht. *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2* (137–179). Hamburg: Argument.
- Kabbani, Rana. 1993. *Mythos Morgenland. Wie Vorurteile und Klischees unser Bild vom Orient bis heute prägen*. Leer: Mundo.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya 2018. Islam- und »Türkenfieber« im kolonialen Gefüge. Zum Verhältnis von Orient-, Kolonial- und Islampolitik im Deutschen Reich. Iman Attia, Mariam Popal (Hrsg.), *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus* (200–222). Münster: Unrast.
- Mernissi, Fatima. 2000. *Harem. Westliche Phantasien, östliche Wirklichkeit*. Freiburg i.B.: Herder.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Samour, Nahed. 2017. *Rechtsreferendarin mit Kopftuch. Rosa Parks im Zuschauerraum des Gerichts*. <http://verfassungsblog.de/author/nahed-samour/>. Zugegriffen: 15.09.2017.
- Shooman, Yasemin. 2015. »Authentische Stimmen« und »Kronzeugenschaft« in antimuslimischen Diskursen. Iman Attia, Swantje Köbsell, Nivedita Prasad (Hrsg.), *Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen* (47–58). Bielefeld: Transcript.
- Stäheli, Urs. 2000. *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld: Transcript.
- Yeğenoğlu, Meyda. 1998. *Colonial Fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*. New York: Cambridge University Press.