

Zwischen „German Gaze“ und strategischer Inszenierung: Überlegungen zu Sayyida Salmes Memoiren (1844-1924)

Ozan Zakariya Keskinkiliç

Abstract: Der Artikel analysiert Sayyida Salmes „Memoiren einer arabischen Prinzessin“ (1886) als literarisches Selbstzeugnis im Spannungsfeld von kolonialem Blick, rassifizierten Adressierungen und autobiografischer Schreibpraxis. Ausgehend von literatur- und rassismus-theoretischen Überlegungen untersucht der Beitrag, wie Salmes Schreiben koloniale Diskursregime affirmiert, unterwandert und/oder neu verhandelt – etwa durch Strategien der Selbst-Orientalisierung, diskursive Verschiebungen oder das Spiel mit Fremdbezeichnungen. Das Konzept des „German Gaze“ dient dabei als analytisches Werkzeug, um die strukturelle Einbindung des Textes in koloniale Wissensordnungen sichtbar zu machen. In der Auseinandersetzung mit ihrer ambivalenten Position zwischen politischer Inszenierung und biografischer Intimität stellt der Beitrag die Frage, wie (post-)koloniale Subjekte zurückschreiben können, ohne in die Reproduktion rassifizierender Narrative zu verfallen. Damit wird das autobiografische Schreiben nicht nur als Quelle für historische Repräsentationen, sondern als Ort strategischer Ambiguität und epistemischer Gegenwehr reflektiert.

Schlüsselbegriffe: Rassismus, Subjektivierung, Strategischer Essentialismus, (Auto)Biografisches Schreiben, German Gaze, Selbst-Orientalisierung

Autor: Ozan Zakariya Keskinkiliç, Dr. phil, Politikwissenschaftler und freier Autor, lehrt und forscht zu (antimuslimischem) Rassismus, Antisemitismus, Orientalismus sowie Subjekt, Erinnerung und Selbsttechnologien. Er ist Autor mehrerer Bücher, u.a. „Muslimaniac. Die Karriere eines Feindbildes“ (2023), „Die Islamdebatte gehört zu Deutschland“ (2019) und „Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario“ (2021, zs. mit Iman Attia und Büşra Okcu). Neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit ist er im Literaturbetrieb und im Bereich der kritischen Kunst- und Kulturproduktion tätig. Keskinkiliç ist Mitglied der Berliner Expert*innenkommission gegen antimuslimischen Rassismus. Zuletzt erschienen: Keskinkiliç, Ozan (2025): Muslimische Existenzkünste. Selbsttechniken und Subjektivierungsprozesse angesichts des antimuslimischen Rassismus. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin.

Kontakt: keskinkilic@ash-berlin.eu

1. Einleitung

Sayyida Salme, geboren im Jahr 1844, war Tochter des Sultans von Oman und Sansibar und seiner tscherkessischen Frau Jilfidan. Die selbstbewusste Prinzessin genoss eine privilegierte Kindheit in einem streng reglementierten Palast. Sie widersetzte sich den patriarchalen Normen und brachte sich selbst Lesen und Schreiben bei. Im Alter von 22 Jahren lernte sie den deutschen Kaufmann Heinrich Ruete kennen, der im Kolonialhandel für die Firma Hansing & Co tätig war. Wieder widersetzte sich Sayyida Salme den Erwartungen anderer über ihr Leben: Sie verliebte sich in den weißen, christlichen Europäer und erwartete bald ein Kind von ihm. Im Folgenden entschied Sayyida Salme, Heinrich Ruete zu heiraten, zum Christentum zu konvertieren und nach Hamburg auszuwandern. Fortan war sie im Deutschen Reich unter ihrem Taufnamen Emily Ruete bekannt. Doch an das neue Leben im Deutschen Reich konnte sie sich nur schwer gewöhnen. Sayyida Salme war sich zeit ihres Lebens unsicher, ob die Konversion zum Christentum, die ihr keine soziale Akzeptanz eintrug, die richtige Entscheidung gewesen war. Als ihr Mann bei einem tragischen Unfall ums Leben kam, war sie mit ihren drei Kindern Antonie Thawka, Rudolph Said und Rosalie Ghuza auf sich allein gestellt. Sie beklagte den sozialen Abstieg, kämpfte um ihr Erbe aus dem omanisch-sansibarischen

Herrschaftshaus und versuchte, die politischen Interessen der Deutschen und Briten in Ostafrika für ihre eigenen Zwecke zu nutzen. Nach Aufenthalt in Dresden, Jaffa und Beirut starb sie im Februar 1924 in Jena. Sie ist im Familiengrab der Ruetes in Hamburg-Ohlsdorf beerdigt. Der Nachwelt hinterließ sie ihre, im Jahre 1886 veröffentlichten, *Memoiren einer arabischen Prinzessin*, die als erste Autobiographie einer arabischen Frau Eingang in die europäische Literaturgeschichte fand (Reynolds 2001, S.8). In diesen gab sie nicht nur Auskunft über Gesellschaft und Kultur in Sansibar zu jener Zeit, sondern blickte auch auf das Deutsche Reich zurück, in der Rolle einer teilnehmenden Beobachterin. Die unaussprechlichen Namen der Deutschen kamen ihr nur schwer über die Lippen, deren Sprache sie merkwürdig fand. Doch am meisten schien sie sich an der Überheblichkeit und Arroganz ihres Umfeldes zu stören. Den europäischen Überlegenheitsanspruch wies sie zurück, genauso wie die Klischees über „den Orient“ und „die arabische Frau“, mit denen sie im Alltag immer wieder konfrontiert war. So wurde sie begafft und exotisiert. Die Vorurteile kritisierte sie scharf:

„Der Orient ist eben trotz der erleichterten Verbindungen noch viel zu sehr das alte Fabelland und über ihn darf man ungestraft erzählen, was man will. Da geht ein Tourist auf einige Wochen nach Konstantinopel, nach Syrien, Aegypten, Tunis oder Marokko und schreibt dann ein dickleibiges Buch über Leben, Sitten und Gebräuche im Orient. Er selbst kann nur wenig Äußerliches sehen und niemals in das wirkliche Familienleben einen tieferen Blick thun. [...] Wenn sein Buch nur amüsant und interessant geschrieben ist, so wird es sicher mehr gelesen, als wahrheitsliebendere, die weniger Pikantes bieten, und beherrscht dann das Urtheil der großen Menge.“ (Ruete 1886, S.179f.)

2. Ambivalenzen zwischen Inszenierung und Präsenz

Doch der Fall ist nicht so einfach, wie er auf den ersten Blick erscheinen mag. Daran lässt die Historikerin Aischa Ahmed (2020) keinen Zweifel. Ausgehend vom Begriff der „biografischen Intervention“ untersucht Ahmed in ihrer beeindruckenden Studie „Arabische Präsenzen in Deutschland um 1900“ Biografien und biografische Fragmente, um eine andere Geschichte zwischen „Projektion, Inszenierung und realer Präsenz“ (ebd., S.9) zu schreiben. Den Begriff der „arabischen Präsenz“ versteht Ahmed zweifach: „Die Gegenwart bzw. Anwesenheit arabischer Menschen in Deutschland sowie die präfigurierten Bilder, Vorstellungen und Grenzziehungen zum Anderen“ (ebd., S.11). Sie schreibt: „Werden die Erinnerungen arabischer Menschen in Deutschland systematisch untersucht, sind dies biografische Interventionen, die zeigen, welche ‚Vielheit‘ und Verwobenheit existierte und welche unterschiedlichen Perspektiven auf die Geschichte möglich sind“ (ebd., S.12). Ahmed rekonstruiert u.a. Sayyida Salmes Biografie und lädt dazu ein, den ambivalenten Subjektpositionen, die sich in ihrem Leben ausmachen lassen, nachzugehen. Dabei möchte sie weder alles romantisieren noch die vielseitigen Handlungsmöglichkeiten unterschlagen, die sich etwa in Form eines strategischen Essentialismus wiederfinden können. In Ahmeds Projekt versammeln sich performative Strategien, die auf essentialistische Zuschreibungen zurückgreifen, um diese für eigene Interessen ins Feld zu führen. Sayyida Salme verortet sich selbst innerhalb kolonialer Wissensordnungen, womit sie eine Repräsentation erfährt. Dies gelingt auch durch den Rückgriff auf eben jene Kategorien, die sie jedoch im nächsten Schritt umzudeuten weißt und sich damit Gehört verschafft. Für Katherine Maxwell (2015, S.42) ist Sayyida Salme eine „obscure figure in history today“ mit multiplen Identitäten („widow, convert, exile, financially and socially vulnerable, etc.“), die ihre Wissensflüsse („knowledge flows“) entsprechend prägten.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Tania Mancheno (2022). Sie bezeichnet Sayyida Salme als „eine ambivalente historische Figur, die vielerlei gesellschaftliche Positionen

innehatte“. Den geografischen und politischen Überlappungen folgend hebt sie die diasporischen Dimensionen ihrer Biografie hervor und schreibt: „Ihre Einblicke in eine subalterne und privilegierte frauenzentrierte Geschichtsschreibung sind zu der Zeit (aber auch heute) selten zu finden. Eine kritische Erinnerungskultur könnte diese Aspekte ihrer Biografie hervorheben und trotzdem nicht vergessen, dass ihre Schriften eine Quelle des globalen anti-Schwarzen Rassismus darstellen“. (ebd.) Mancheno fragt also nach den Möglichkeitsräumen für eine informierte, inklusive und intersektionale Erinnerungspraxis, in der widersprüchliche Haltungen thematisiert werden, statt sie zu verdrängen. Aus unterschiedlichen Gesichtspunkten lohnt die Auseinandersetzung mit Sayyida Salmes Geschichte, um komplexe Subjektivierungsprozesse insbesondere in rassifizierten Repräsentationsregimen und in Form diverser Schreibstrategien auf Funktionen, Zielsetzungen und Un/Möglichkeitsräume zu prüfen.

3. Sayyida Salmes Schreiben Revisited

Mich interessiert die Frage, wie im vorliegenden Fall ambivalente Subjektpositionen in autobiografischen Schreibtechniken artikuliert werden. Anders gesagt: Ich möchte kritische Überlegungen bezüglich Kolonialismus- und Rassismus aufgreifen, um Sayyida Salmes Schreiben genauer unter die Lupe zu nehmen: Für wen verfasste die Autorin den Text? Welches Publikum imaginierte sie? Welche Begriffe, Metaphern und Diskursfiguren nutzte sie, um sich verständlich zu machen? Und wie drücken sich widersprüchliche Gesten und performative Subjektivitäten in ihrer Schreibpraxis aus?

„Neun Jahre ist es her, daß ich den Gedanken faßte, aus meinem Leben Einiges für meine Kinder niederzuschreiben, welche bis dahin von meiner Herkunft weiter nichts wußten, als daß ich eine Araberin sei und aus Zanzibar stamme. [...] Meine Memoiren waren also ursprünglich nicht für die große Welt bestimmt, sondern für meine Kinder, denen ich es als ein Vermächtnis treuer Mutterliebe hinterlassen wollte; auf vielfaches Zureden jedoch entschloss ich mich endlich zur Veröffentlichung derselben“, schreibt Sayyida Salme im Vorwort ihrer Memoiren. Sie will das Werk als biografisches Selbstzeugnis im persönlichen, familiären Interesse verstanden wissen, das sie der nächsten Generation zur Verfügung stellt sowie ihren eigenen Kindern, obgleich sie den Text öffentlich publiziert. Dass sie sich dazu entscheidet, das Werk nicht bloß als Brief im familiären Nachlass ihren Kindern zu hinterlassen, sondern öffentlich zu machen, ist nicht unbedeutend. Sayyida Salme nutzt die Gelegenheit, zwei Interessen zu verbinden: die Produktion eines familiären Gedächtnisses für ihre Kinder und zugleich die Einwirkung auf den deutschen Diskurs mit ihren Memoiren. Das heißt also, sich nicht nur mitzuteilen, sondern die weit verbreitete Wahrnehmung bzw. die Meinungen und Vorurteile über den „Orient“ zu beeinflussen. Wen auch immer Sayyida Salme als Zielgruppe imaginierte, eines wird deutlich: In der Entstehung des Werkes schreibt sich auch ein „German Gaze“ in die Textstruktur ein, er wird zur Linse, unter der das eigene Leben und die „fremde“ Kultur verständlich gemacht werden soll und mit dem zugleich für bestimmte Zwecke *gespielt* werden kann.

Sayyida Salme gibt Einblicke in ihr damaliges Leben auf Sansibar; sie klärt auf: über die Küche, den bösen Blick, die kulturellen Gepflogenheiten, den Alltag am Hof, die familiären Beziehungen. Und sie ist darum bemüht, „den Islam“ zu erklären. „Zum Beten braucht jeder Muslim (Mohamedaner) ein besonderes, vollkommen reines Gewand“ (Ruete 1886, S.2f), schreibt sie auf den ersten Seiten. Die Eigenbezeichnung „Muslim*in“ wird dem Publikum durch die altertümliche Fremdbezeichnung „Mohamedaner“ in Klammern erläutert. Das könnte der Versuch einer Korrektur sein: *Muslim statt Mohamedaner*. Doch bezeichnenderweise verschwindet im Verlauf des Textes der Begriff „Muslim“. Stattdessen wird ausschließlich von Mohamedanern gesprochen und damit die Lese- und

Schreibgewohnheit des weißen, deutschen Publikums affirmiert bzw. aufgegriffen. Einerseits wird so die begriffliche Intervention versäumt, andererseits kann auf diese Weise die Aufmerksamkeit gesichert werden, um an anderer Stelle Bedeutungen zu verschieben. Die Autorin will verstanden werden, und verstanden zu werden, bedeutet zugleich, diejenigen Diskursregeln nicht außer Acht zu lassen, durch die sie und alle anderen geprägt sind. Insofern könnte das Spiel der Anrede im Sinne der Butlerischen Subjektivation verstanden werden (Butler 2006). Eine Fremdbezeichnung wie „Mohamedaner“ setzt herab, sie erniedrigt und ist Abbild jahrhundertealter Feindbilder. Allerdings wird sie hier aber unter anderen Vorzeichen angeeignet und umfunktioniert. In „Hass spricht“ formuliert es Judith Butler folgendermaßen:

„Durch den Namen, den man erhält, wird man nicht einfach nur festgelegt. Insofern dieser Name verletzend ist, wird man zugleich herabgesetzt und erniedrigt. Doch enthält der Name auch eine andere Möglichkeit, da man durch die Benennung auch eine bestimmte Möglichkeit der gesellschaftlichen Existenz erhält und erst in ein zeitliches Leben der Sprache eingeführt wird, das die ursprünglichen Absichten, die der Namensgebung zugrunde lagen, übersteigt. Während also die verletzend Anrede ihren Adressaten scheinbar nur festschreibt und lähmt, kann sie ebenso eine unerwartete, ermächtigende Antwort hervorrufen.“ (ebd., S.44)

Auch Sayyida Salme ist um eine unerwartete, ermächtigende Antwort bemüht. Auch sie ringt mit den Kategorien, um sich erklärbar zu machen. Auch sie greift zurück auf das, was existiert, um es für ihren Fall umzuschreiben. So ambivalent die Versuche auch erscheinen mögen, sie bilden eben jenen diskursiven Kontext ab, in dem sich das Sprechen und Sein bewegen, oder zu bewegen haben, um gehört werden zu können. Sayyida Salme positioniert ihre Autobiografie *Memoiren einer arabischen Prinzessin* als Text einer Autorin, die als „Mohamedanerin“ aufwuchs. Den Freitag erklärt sie als „der Sonntag der Mohamedaner“ (Ruete 1886, S.32) und spricht fortan vom „arabischen Sonntag“ (ebd., S.42). Die eröffnende Sure im Koran bezeichnet sie als „das mohamedanische Vaterunser“ (ebd., S.91). Und die Beschneidung von muslimischen Jungen nennt sie „mosaischer Ritus“ (ebd., S.82), was zugleich eine Referenz zum Diskurs über das deutsche Judentum und seine Wahrnehmung im Deutschen Reich bedeuten könnte. In ihrem Schreiben schöpft die Autorin aus einer Vielzahl an Etikettierungen bis hin zu orientalistischen Fantasmen, um ihre Sprecherinnenposition zu untermauern, also um in den Ohren und Augen der Öffentlichkeit existieren zu können.

Das Kapitel „Das tägliche Leben in unserem Hause“ eröffnet sie mit den Worten: „Wie unzählig oft bin ich nicht gefragt worden. ‚Bitte, sagen Sie mir bloß, wie können denn die Leute bei Ihnen nur leben, ohne sich mit etwas zu beschäftigen?‘“ (ebd., S.59). Die Autorin will Antwort geben auf „diese Frage seitens des Nordländers“ und aufräumen mit den festen Überzeugungen, „daß eine Orientalin gar nichts thut, sondern im abgeschlossenen Harim ihre Tage verträumt“ (ebd., S.59). Bereits zuvor schrieb sie: „Das Gefühl, frei und unbefangen sein zu können, belebt und beglückt ja überall alle Menschen, mögen sie nun im Norden oder im Süden des Erdballs ihren Wohnsitz haben.“ (ebd., S.40f.). Sayyida Salme scheut sich nicht, das deutsche Leben unter ihren eigenen moralischen Gesichtspunkten zu bewerten. Sie kritisiert den deutschen Arbeitsethos, „den ganzen lieben Tag ein ewiges hetzen und Tagen von Arbeit zu Arbeit. [...] Weshalb wundert man sich eigentlich hier noch, wenn ein Schulkind krank wird“ (ebd., S.96). Sie stellt das europäische Bildungswesen in Frage und wendet eigene Maßstäbe an: „War da unsere freie lustige Galerie nicht besser? Und was nützt die höchste Bildung, wenn der Körper bei ihrem Erringen zu Grunde geht?“ (ebd., S.97). In Deutschland werde Religion schablonenhaft gelehrt: „Wir haben ja auch nur auswendig gelernt, aber das Herz kam daneben nicht zu kurz. [...] Möge man über dem Kopf vor Allem das Herz nicht vergessen“ (ebd., S.97f.). Sayyida Salme kritisiert, dass die Nordländer sehr von sich eingenommen seien: Der Stolz und die Geringschätzung anderer sei nicht gerade lobenswert.

Deutschland und Europa bleiben ein ständiger Vergleichspunkt. Das Leben woanders wird aus dem hiesigen Standort betrachtet und erklärt. Mitunter affirmiert Sayidda Salme orientalistische Tropen, um dem europäischen Publikum das innere Andere aufzudecken, die Essentialismen aber positiv umzukehren. Schöne Augen seien, „wie bekannt“ im Orient keine Seltenheit, schreibt sie (ebd., S.35). Oft mutet die Gegenrede fast schon satirisch an: „Unstreitig sehen orientalische kleine Kinder [...] viel hübscher aus, als die europäischen“ (ebd., S.78). Während im Akt der Gegenrede unter selbst-orientalisierenden Zeichen Schönheit zu einem typischen Eigenmerkmal definiert und vom europäischen (nicht-schön) getrennt wird, will die Autorin an anderer Stelle die Differenz auflösen. Sie fokussiert stattdessen das Verbindende, sodass vermeintlich orientalische Schulkinder als Schulkinder wie alle anderen in den Blick genommen werden: „Eines aber haben auch die orientalischen Schulkinder mit den europäischen gemein: den natürlichen Instinkt, die Lehrerin durch Geschenke für sich zu gewinnen, sie zu bestechen“ (ebd., S.93).

Sayyida Salme schöpft aus einer doppelten Perspektive: Sie bemüht einen Blick, der ihr einerseits ermöglicht, das hinter sich Gelassene und den neuen Ort aus einer dritten Position zu betrachten und (um)zudeuten. Sayyida Salme vermittelt den Leser*innen dadurch das Gefühl, dem deutschen Publikum etwas voraus zu haben. Sie artikuliert sich in beiden Fällen als Expertin und bewertet den deutschen Alltag unter „orientalischem“ Blick.

Die Memoiren sind ein Zeugnis ambivalenter Subjektpositionierungen und vielseitiger Schreibstrategien, die uns vor die Herausforderung einer Einordnung stellen und das Dilemma der Etikettierungen aufs schärfste vorführen. Sayyida Salme bewegt sich im rassifizierten Diskursfeld. Sie navigiert das eigene Schreiben durch die Kategorien und reproduziert homogene Schablonen über Europa und den Orient, um sie an anderer Stelle für ihre eigenen Anliegen einzuflechten. Auch die Selbst-Orientalisierung wird zu einem zentralen Topos, genauso wie die Erfahrung, in Deutschland zwar als schwarze Frau wahrgenommen zu werden, diese aber nicht sein zu wollen. Sayyida Salmes Verstrickung in den anti-Schwarzen Rassismus, der Gebrauch anti-schwarzer Begriffe und Motive, bis hin zur Befürwortung und Normalisierung der Versklavung von Afrikaner*innen, ja die Kompliz*innenschaft in kolonial-imperialen Verhältnissen und viele weitere Problemlagen gehen mit der Lektüre einher.

4. Anstelle eines Fazits: Wie (zurück) Schreiben?

Dieser historische Fall ist deshalb aus mehreren Gründen relevant. Er bietet sich an, um über Mehrfachdiskriminierungen, kolonial-rassistische Verstrickungen und Versuche, dagegen anzuschreiben, nachzudenken. Etwa über die hoch aktuelle Frage: Wie zurückschreiben, ohne die der Anrufung zugrundeliegenden rassifizierenden Logiken zum weißen Hintergrund der eigenen Schrift zu machen? Oder auch: Welche Strategien lassen sich unter rassifizierten Subjekten identifizieren, um strukturelle Ignoranz zu untergraben und marginalisierte Stimmen zu re-zentrieren? Wie sieht eine Schreibpraxis aus, die herangetragene Erwartungen insofern enttäuscht, dass nicht objekt- sondern subjektorientiert nach Antwortmöglichkeiten gesucht und Interventionsräume ausgelotet werden, die für eine intersektionale Kritik und alternative solidarische Gegen-Entwürfe von großer Bedeutung sind?

Migrant*innen, Muslim*innen und rassifizierte Menschen setzen sich vielseitig zur Wehr. Sie entwickeln Gegen-Erzählungen und ringen um Gegen-Diskurse, die nicht immer zufriedenstellend sind und stets aufs Neue ausgehandelt werden (müssen). Sie drücken Enttäuschungen aus, wollen aus eigenen Erfahrungswerten berichten und entwickeln alternative Diskurse. Das heißt, sie reagieren auf herrschende Diskursverhältnisse, indem sie Themen selektieren und (um)definieren.

Insofern hat Aischa Ahmed Recht, wenn sie die Ambiguität in Sayyida Salmes Biografie betont und strategische Inszenierungen nicht unerwähnt lässt, mit der die Autorin ihre Interessen öffentlich gegenüber der deutschen Kolonialpolitik zum Ausdruck bringt. Ahmed (2020, S.102) schreibt: „Salme war kein Spielball der deutschen Kolonialpolitik. Ihre eigene Handlungsfähigkeit wird [...] deutlich, ihr eigenes Sich-Einschreiben in den kolonialen Diskurs, indem sie die Deutungsmacht für sich beanspruchte.“ Aber auch einen allzu romantisierenden Blick lehnt Ahmed ab. Sie schreibt: „Salme selbst blieb in dem Bild von sich gefangen, das sie auf der einen Seite zu demontieren versuchte, auf der anderen Seite reifizizierte. Sie war ein ‚native informant‘, sie erklärte das, was vermeintlich schon bekannt war“ (ebd., S.112).

Der Fall lässt sich problemlos auf die gegenwärtige Situation übersetzen, denn das Zurück-Schreiben in Europa bewegt sich auch heute nicht ohne Kontext: Das Schreiben existiert nicht losgelöst von den hegemonialen Diskursregeln, sie rahmen den Text sowie die Art und Weise, wie Muslim*innen und Orientalisierte sich zu Wort melden. Auf welche Begriffe wird heute zurückgegriffen? Welche werden affirmiert, um sich verständlich zu machen, wie werden sie gedehnt oder an anderer Stelle gebrochen und demontiert? Für wen wird geschrieben? Oder, um auf den Begriff des „German Gaze“ zurückzukommen, wer hat über die Schultern geblickt, während ein Satz ausformuliert und ein anderer verschwiegen wurde? Folgt das Schreiben einer Richtung, die bereits vordefiniert wurde, und wie wird ein alternativer Weg geebnet, auf dem das Schreiben nicht darauf reduziert wird, zurück zu antworten, um sich für die Mehrheit zu erklären und die üblichen Folien abzuarbeiten? Inwiefern reguliert der Islamdiskurs literarische Schreibmöglichkeiten und welche verunmöglicht er?

Diese Situation beschrieb ich in meinem Buch „Muslimaniac“ (Keskinçilic 2023) als Schauplatz eines doppelten Prozesses, bei dem die Erfindung von Muslim*innen als gesellschaftliches Übel und zu korrigierendes Problem einhergeht mit den wenigen dominanten Existenzbedingungen, die sich für Muslim*innen bieten, um sich selbst artikulieren und begreifen zu können. Das dominante Fremdbild prallt auf ein Selbst, das sich nicht (mehr) erkennt und/oder nicht erkennen bzw. anders subjektivieren kann. Der hegemoniale Islamdiskurs präsentiert ein vordefinierter Set an Themen und Vokabeln, an denen sich Muslim*innen orientieren müssen, um gehört zu werden, ja um überhaupt öffentlich zu existieren. Es handelt sich um ein sprachliches Korsett, das Muslim*innen auf ein bestimmtes Sein und ein bestimmtes Schreiben verengt. Ich wiederhole: Die Art und Weise, wie Muslim*innen schreiben, wie sie zu Gesellschaft und Politik Stellung beziehen, sich positionieren und dagegen formulieren, kann deshalb nicht ohne den politischen Zusammenhang, indem sie rassifiziert werden, verstanden werden. Ich befürchte, dass die Gegen-Öffentlichkeiten, so vielseitig sie sich auch unter subversiven Zeichen in Social Media, in Blogs, in Hashtag-Kampagnen oder einer kritischen Literaturlandschaft auf den Diskurs beziehen und ein Gegen-Schreiben initiieren, bestimmten methodologischen Sackgassen folgen, sodass gewisse Existenzgrenzen vorprogrammiert sind. Um aber mit einem weniger pessimistischen Ausblick zu enden: (Zurück-)Schreiben kann bedeuten, jede Erwartungshaltung zu untergraben, nicht einseitig, nicht dualistisch, sondern intersektional zu denken. Zwar mit der Anrufung, spielerisch zu arbeiten, sie jedoch nicht in jedem Fall zur Grundlage des eigenen Sprechens, Schreibens und Seins zu nehmen, schon gar nicht die Welt zu vereindeutigen, sondern Ambiguität zu produzieren.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Aischa (2020): Arabische Präsenzen in Deutschland um 1900. Biografische Interventionen, Bielefeld.
- Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2023): Muslimaniac. Die Karriere eines Feindbildes, Berlin.
- Mancheno, Tania (2022): Migrierende Identitäten Salme/Ruete, koloniales und kolonialisiertes Subjekt zugleich. In: Rosa-Luxemburg-Stiftung. NACHRICHT | 16.09.2022 Erinnerungspolitik / Antifaschismus - Deutsche / Europäische Geschichte - Westeuropa - Ostafrika, <https://www.rosalux.de/news/id/47026/migrierende-identitaeten>.
- Maxwell, Katherine (2015): Sayyida Salme/Emily Ruete: Knowledge Flows in an Age of Steam, Print, and Empire. In: Global Societies Journal 3/2015, S. 37–48.
- Reynolds, Dwight F. (Hrsg) (2001): Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition, University of California Press.
- Ruete, Emily (1886): Memoiren einer arabischen Prinzessin, Berlin.