GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Der Fetisch „muslimische Frau“ : Okzidentale Diskurse unter der Lupe

Zohdi, Helena; Cebi, Büsra; Schulz, Carolin

2020

https://doi.org/10.25595/1886

Angenommene Version / accepted version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Zohdi, Helena; Cebi, Büsra; Schulz, Carolin: *Der Fetisch „muslimische Frau“ : Okzidentale Diskurse unter der Lupe*, in: Die Freiheitsliebe : Portal für kritischen Journalismus (2020). DOI: https://doi.org/10.25595/1886.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY NC ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de

Terms of use:

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

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Titel:

Der Fetisch „muslimische Frau“: Okzidentale Diskurse unter der Lupe

Autorinnen:

Helena Zohdi, Büşra Çebi, Carolin Schulz

Abstract:

Diskurse rund um *den* Islam und Muslim*innen sind sowohl in der Bundesrepublik Deutschland als auch in anderen „westlichen“ Gesellschaften durch Okzidentalismus geprägt. Hierdurch werden als muslimisch gelesene Frauen, und besonders kopftuchtragende Frauen, zum Maßstab für den Unterschied zwischen einer angeblichen „Wertegemeinschaft“ Europas und *dem* „muslimischen Anderen“. Dabei dient die Dichotomisierung zwischen der angeblich *unterdrückten, handlungsunfähigen* Muslima dem Zweck, ein *weißes* feministisches Selbstbild als *befreit, emanzipiert und handlungsmächtig* zu stilisieren. Durch eine Fiktion der „freien Wahl“ wird die Konstituierung des Subjekts innerhalb von Machtverhältnissen ausgeblendet. Des Weiteren, halten eine „Sexualisierung des Rassismus“ sowie eine „Rassifizierung des Sexismus“ nicht nur die koloniale Imagination des angeblich „gefährlichen“ *nicht-weißen* Mannes aufrecht, sondern materiell ebenso repressive Grenzregime. Eine zentrale Funktion okzidentaler Diskurse über „die“ muslimische *Andere* ist, die durch den *Femonationalismus* legitimierte, kapitalistische Ausbeutung von überwiegend als muslimisch gelesenen, weiblichen Migrant*innen im Care-Sektor.

Dieses Paper bietet eine wichtige Kritik vorherrschender okzidentaler Diskurse und gibt Impulse diese hegemoniale Wissensproduktion entscheidend herauszufordern.

1. Einleitung

In der Bundesrepublik Deutschland als auch weit über ihre Grenzen hinaus, weisen Diskurse *über* den Islam einen Fetisch auf, der eine vermeintlich universal unterdrückte muslimische Frau in ihrer Bekleidung fokussiert. So porträtiert das Spiegelmagazin 2004 auf seiner Titelseite eine schwarz verhüllte Frau mit dem Bildtitel „Allahs rechtlose Töchter. Muslimische Frauen in Deutschland“ (Der Spiegel 47/2004). Eine ähnliche Faszination mit der

Bekleidung muslimischer Frauen zeigt die Herausgeberin der Zeitschrift EMMA in einem 2019 erschienenen Artikel, wo sie eine hegemoniale und patriarchale Deutung des Kopftuchs liefert: „das Kopftuch [ist] die Verhüllung des ‚sündigen' Haares und Körpers der Frau, das identitätsstiftende Symbol der Islamisten" (Schwarzer, Emma online, 2. August 2019).

In diesem Kontext positioniert sich das folgende Paper, das auf die Konzepte des Orientalismus (Said 2003) und der Okzidentalismuskritik (Dietze 2009) zurückgreift. Hierfür soll der vorherrschende okzidentalistische und neo-orientalistische Diskurs über „die muslimische Frau" hinterfragt werden, um seine neorassistischen und neokolonialen Mechanismen kritisch zu analysieren. Der Aufsatz entsteht im Spannungsfeld einer Wissensproduktion, die Andrea Marx „Neuen Realismus" nennt. Der Neue Realismus propagiert eine Position, die angebliche „Wahrheit spricht", dabei wird vor allem die These vertreten, dass postkoloniale Theoretiker*innen durch eine linke, multikulturelle „Verklärungsbrille" schauen und sich zeitgleich durch eine „falsche Toleranz" mit Islamist*innen verbünden würden. Weiter argumentieren Neue Realist*innen, dass sie fälschlicherweise als antimuslimische Rassist*innen abgestempelt werden, obwohl sie nur die „Wahrheit über den Islam" aufdecken (Marx 2009: 105).

An dieser Stelle muss betont werden, dass die Kritik an der „westlichen" Darstellung muslimischer Frauen als das Opfer des „nichtwestlichen" Patriarchats par excellence, keineswegs komplexe Ungleichheiten oder Unterdrückungen verneint, von denen vermeintlich „muslimische Frauen", wie Frauen jeglicher *anderen* kulturellen, gesellschaftlichen, religiösen oder nationalen Hintergründe, potenziell (und häufig tatsächlich) in *ihrer* Gesellschaft betroffen sind (Farris 2017: 5). Dabei muss aber bemerkt werden, dass die Konzipierung des muslimisch-seins als zentraler Identitätspunkt, sprich die religiös-diskursive Rahmung von Subjekten, an sich ein Problem darstellt. Der Fokus liegt hier nämlich auf okzidentalen Darstellungen, die von (neo)rassistischen Stereotypen und wirtschaftlichen Interessen geprägt sind (ebd.: 5). Darüber hinaus sollte Respekt vor Unterschieden nicht mit der Entschuldigung jeglicher Form von Unterdrückung (in einem kulturell relativistischen Sinne) verwechselt werden. Der Respekt vor Unterschieden ist nämlich nicht relativistisch, da er immer kritisch mit der Analyse der eigenen (strukturell bedingten) Komplizenschaft mit globalen Ungleichheiten verbunden sein muss. So betont Abu-Lughod: „Wir, die wir im privilegierten und mächtigen Teil der Welt leben, müssen unsere eigene Verantwortungen prüfen für die Lebenssituationen, in denen *andere* Menschen sich befinden. Wir stehen nicht außerhalb der Welt und überblicken ein Meer armer, unterdrückter Menschen, die unter dem Schatten - oder dem Schleier - der bedrückenden

Kulturen leben. Wir sind Teil dieser Welt[1]“ (Abu-Lughod 2015: 49). Das Akzeptieren der Möglichkeit von Unterschieden bewegt sich entscheidend zwischen kulturellem Relativismus auf der einen Seite und „Befreiung, damit *sie* wie wir sind“ auf der anderen Seite (ebd.: 43). In ähnlicher Weise betont Angela Davis die Notwendigkeit, Demut als Forscher*in zu üben, während man über die Kämpfe anderer spricht, wobei die komplexen Verwicklungen des Sprechakts (im Namen anderer) stets im Auge behalten werden muss (Davis 1990: 122).

2. Orientalismus/Okzidentalismus

Der Begriff *Okzidentalismus* spielt auf Edward Saids berühmte Orientalismus Debatte an. Denn verzerrte Darstellungen des sogenannten Orients als archaisch und rückständig bestimmen, historisch und gegenwärtig, Theorie und Praxis (Said 2006: 96). Es sind vor allem zeitgenössische neo-orientalistische Diskurse, die von selbsternannten Expert*innen reproduziert werden, in denen sie die „wahre“ Unterdrückung, Rückständigkeit und Geschlechterhierarchien der Religion aufzeigen (Said 2003: 281, 311). Diese „islamkritischen“ Expert*innen vermarkten ein monolithisch und unveränderliches Islambild (Said 2003: 347). Denn der Orientalismus als System der Wissensproduktion schafft eine Essenz dessen, was das (nicht-okzidentale) „Andere“ ist (Said 2003: 203), indem er eine dynamische, heterogene und komplexe menschliche Realität homogenisiert (Said 2003: 333). Ganz im Sinne Saids, kritisiert Lila Abu-Lughod solch eine neo-orientalistische Darstellung eines homogen erscheinenden „IslamLand“ (Abu-Lughod 2015: 69). Die Diskurse, die sich gebildet haben, weisen somit eine Dichotomie auf, die als Okzidentalismus[2] bezeichnet werden kann (Dietze 2010: 89). Durch solche Diskursformationen („Das Wissen über den Anderen“) werden Machtbeziehungen aufrechterhalten (Hall/Mehlem/Koivisto 1994: 154).

So wird „die muslimische Frau[3]“ und vor allem die kopftuchtragende Frau in der jüngeren europäischen Geschichte zum Maßstab für den Unterschied zwischen der

---

1 Eigene Übersetzung.

2 Dietze verweist darauf, dass der Begriff Okzidentalismus unterschiedlich definiert und benutzt wird. Der vorliegende Aufsatz orientiert sich allerdings an einer Okzidentalismusdefintion, die sich an Coronil und Mignolo orientiert und den Blick auf das „okzidentale Selbst“ als Analysekategorie kritisch richtet, beispielsweise wie Chakrabartys Konzept der „Provinzialisierung West-Europas“ (Dietze 2009: 27). Es sollte dennoch an dieser Stelle bemerkt werden, dass der Okzidentalismus national unterschiedliche Formen annimmt, und zwar am stärksten in seinen unterschiedlichen Migrationsregimen, sei es in Frankreich, England, Deutschland, den Niederlanden oder den USA (Dietze 2010: 92).

3 In diesem Aufsatz wird anerkannt, dass die verallgemeinerte Kategorie der „muslimischen Frauen“ an sich ein Konstrukt ist, das blind gegenüber Klasse, ethnischer, sexueller Orientierung, Ability und weiteren kontextuellen

vermeintlichen „Wertegemeinschaft“ Europas und dem „muslimischen Anderen“ (Dietze 2010: 88). Sara Farris weist beispielsweise darauf hin, dass in der Kolonialzeit das Beharren auf die Ungleichheit der Geschlechter und die Unterdrückung der kolonisierten Frauen, als essentieller Teil der Kultur der „Ureinwohner*innen“ konstruiert wurde, um die eigene koloniale Herrschaft zu legitimieren (Farris 2017: 11). Dies kann wiederum mit der kolonialen, von Gayatri Spivak formulierten Formel „white men saving brown women from brown men“ zusammengefasst werden (Spivak 2008: 81). In aktuellen neo-orientalistischen okzidentalistischen Diskursen hat die in früheren orientalistischen Erzählungen dargestellte Exotifizierung unterwürfiger muslimischer Frauen in Harems an Bedeutung verloren und wurde stattdessen durch Bilder autokratischer und orientalischer „Patriarchen“ sowie sexuell und mental unterdrückter „verschleierter“ muslimischer Frauen ersetzt (Dietze 2010: 91). Dieser kulturelle Rassismus oder Neorassismus, der sich auf vermeintlich unveränderliche „kulturelle“ Unterschiede zwischen “Okzidentalen” und „Anderen“ konzentriert, haben den muslimischen Glauben in den Mittelpunkt gerückt. Der besonders in Deutschland zu beobachtende neo-rassistische und okzidentale Diskurs hat sich also von einem früheren Klassizismus gegen Einwanderer*innen zu einem kulturellen Rassismus mit Schwerpunkt Islam, im Sinne einer „Islamisierung von Migrant*innen“, bewegt (Dietze 2010: 94f.).

3. Sexualisierung des Rassismus und Rassifizierung des Sexismus am Beispiel des Kopftuches

In den vorherrschenden okzidentalistischen Diskursen wird muslimischen Frauen *agency*, d.h. Handlungsmacht per se abgesprochen (Dietze 2010: 101). Die Stigmatisierung der

Unterschieden ist, ganz zu schweigen von grundlegenden Unterschieden zwischen muslimischen Frauen im „globalen Süden“ sowie in sogenannten "Migrantengemeinschaften" im „globalen Norden“. Die Kategorisierung „muslimische Frauen“ wird dennoch herangezogen, nicht, weil sie notwendigerweise eine „gemeinsame Erfahrung“ teilen, sondern weil es genau die externe Kategorisierung von *den* muslimischen Frauen in den vorherrschenden Diskursen ist, die verwendet werden, um Formen von Macht und Diskriminierung zu reproduzieren. Es sind diese Machtmoden, die konkret wahrnehmbar und spürbar am Körper sind. Lila Abu-Lughod merkt an, dass überlappende Diskurse, die in unterschiedlichen politischen Sphären zu finden sind, eine Homogenisierung „der muslimischen Frau“ kreieren, von Minderheitengemeinschaften in Europa oder Nordamerika über diverse Orte in Afrika, Asien oder im Nahen Osten (Abu-Lughod 2015: 62). In diesem Aufsatz wird daher angestrebt, die Machtdynamiken, die in die Ausarbeitung einer sozialen Kategorie einbezogen sind, kritisch zu betrachten (Meyer 2017: 145). Kimberlé Crenshaw weist darauf hin, dass die Tatsache, dass soziale Kategorien konstruiert und keineswegs fixiert sind, nicht die Notwendigkeit mindert, die multiplexe Art und Weise zu analysieren, wie ihre Konstruktion Ungleichheit reproduziert. Die Behauptung, dass die Verwendung von Kategorien Ungleichheit reproduziert, bedeutet nicht, dass diese Kategorien komplett ignoriert werden sollten. So wird öfters Antirassismus delegitimiert, indem angenommen wird, dass sich die Fiktion von „Race“ auf die Realität des Rassismus erstreckt (Crenshaw 2019).

„unterdrückten muslimischen Frau“ dient als Maßstab für das Selbstbild „westlicher[4]“ Gender-Verhältnisse (Abu-Lughod 2015: 73). Die vermeintliche Unterdrückung der muslimischen (kopftuchtragenden) Frau steht im Mittelpunkt, da sie im Gegensatz zur angeblichen Freizügigkeit der „überlegenen abendländischen Frau“ steht (Dietze 2010: 97). Durch die okzidentale Konstruktion, dass das Kopftuch von Natur aus ein frauenfeindliches, von Männern eingesetztes Symbol ist, wird jede Form von muslimischer weiblicher Handlungsfreiheit effektiv beseitigt[5] (Asad 2005: 525). So werden die Stimmen muslimischer Frauen über ihre Kleidungsentscheidungen systematisch zum Schweigen gebracht, da die „Wahrheit“ über die wesentliche Kernbedeutung von Kopftuch bereits *hegemonial* entschieden wurde: „Unterdrückung“.

Die okzidentale Wahrnehmung ist am meisten irritiert durch die Tatsache, dass sie nicht feststellen kann, ob eine kopftuchtragende Frau es freiwillig trägt oder nicht (Dietze 2010: 101). Die im okzidentalen Diskurs propagierte Fantasie der Autonomie manifestiert sich durch ein Selbstbild eines freien autonom handelnden Individuums. Wie Abu-Lughod unter Berufung auf Judith Butler hervorhebt, ignoriert diese Konstruktion des autonomen Selbst die Bedeutung von gesellschaftlichen Zwängen beim Treffen angeblicher freier Entscheidungen. Denn wie Antonio Gramsci zeigt, werden Entscheidungen und Zustimmungen, sowohl auf einer persönlichen als auch politischen Ebene stets durch gesellschaftliche Machtverhältnisse produziert. Zusammengefasst wird damit die Vorstellung einer „freien Wahl“ fiktionalisiert. Im Spannungsfeld „aufgeklärter Okzident vs. rückständiges muslimisches Anderer“ trägt dies zur okzidentalen Fantasie bei, ein „autonomes westliches Subjekt“ zu sein (Abu-Lughod 2015: 217f.). Das Kopftuch als Unterdrückung per se darzustellen und sich akribisch auf die Art und Weise zu konzentrieren, wie muslimische Frauen sich kleiden, essentialisiert sie und lenkt somit von der Tatsache ab, dass die Grenzen zwischen freier Wahl, Gewohnheit, Mode oder sozialem Druck verschwimmen und stets von Macht durchdrungen sind (Abu-Lughod 2015: 18). In Anlehnung an Saba Mahmood weist Dietze darauf hin, dass es nahezu unmöglich ist, eine klare

[4] Ähnlich wie bei der Verwendung des Begriffs „muslimische Frau“ muss bei der Verwendung der Begrifflichkeiten „Westen”, „westlich“ oder „okzidental“ sowie „des Orients“ stets bedacht werden, dass es sich um Vereinfachungen handelt. Wie Stuart Hall aufzeigt, handelt es sich hier um eine Homogenisierung innerhalb eines Begriffs, welcher Differenzen und Brüche verschwinden lassen. Bei der Kritik der Diskurse rund um „der Westen und der Rest“ ergibt es jedoch Sinn diese Begrifflichkeiten zu verwenden, denn es sind genau solche vereinfachenden Dichotomien, auf denen die zu kritisierenden Diskurse fußen. Nämlich der Idee eines „westlichen Seins“, welches sich in dem Sinne homogen sieht, indem es sich vom „nicht-Westen“ abgrenzt (Hall 1992: 188f.).

[5] Assad behandelt in seiner Darstellung die sogenannte „Kopftuch-Affäre“ in Frankreich, wo der französische Staat sich explizit eine (unter sehr vielen) Deutung des Kopftuchs anreißt, um es zu verbieten. Hier gibt der Staat im „Game of Symbols“ vor, welche Interpretation des Kopftuchs als hegemonial zu gelten hat (Asad 2005: 503, 525).

Grenze zwischen Freiheit und Gefangenschaft zu ziehen, wenn es um die Auswahl von Kleidung geht, egal ob man einen BH, eine Krawatte, einen Minirock, einen Badeanzug oder einen Schal trägt (Dietze 2010: 102).

Da Geschlechterungleichheit auf den „muslimischen Frauenkörper" projiziert wird, verschwinden Fragen zu patriarchalen Unterdrückungsformen, die auf nicht-muslimische, nicht-migrantische „westliche" Frauen wirken (Dietze 2010: 100). Um *aufgeklärt* zu wirken, stützt sich der Diskurs über die Gewährung der Frauenemanzipation auf das „muslimische männliche Andere" und die „unterdrückte muslimische Frau" als Gegensatz zu „westlichen Geschlechterverhältnissen", wodurch die abendländische männliche Vorherrschaft unhinterfragt aufrechterhalten wird (Dietze 2010: 104). Dies fasst Dietze mit dem Begriff „Occidental Gender Pact" zusammen (Dietze 2010: 100). Hierbei wird die Diskriminierung aufgrund von Gender, wenn sie von mutmaßlich westlichen Männern begangen wird, banalisiert, wenn sie nicht gänzlich ignoriert wird (Abu-Lughod 2015: 63). Leti Volpp hat solche „kulturellen Erklärungen" für sexuelle bzw. häusliche Gewalt, die nur für den „nichtwestlichen" Anderen gegeben werden, als „Death by Culture" bezeichnet. Wenn jedoch sexuelle und häusliche Gewalt von *weiß* und „westlich" gelesenen Subjekten ausgeht, wird dies als „eine Abweichung" und nicht als ein Teil ihrer „Kultur" gelesen (Volpp 2001: 1187). Kulturelles Handeln oder kulturelle Gewalt kann in dieser Logik also nur von den *nicht-weißen,* migrantischen Anderen begangen werden. So wird das Konstrukt weiter aufrechterhalten, dass Handlungen angeblich autonomer Individuen der *weißen* Mehrheitsgesellschaft auf individuellen *freien Entscheidungen* basieren (Volpp 2001: 1189).

Dieser neo-orientalistische Prozess, der die Ungleichheit der Geschlechter als ein „nichtwestliches" Frauenproblem definiert, lässt sich mit der „Sexualisierung des Rassismus" erklären. Damit ist gemeint, dass Rassismus sexualisiert wird, da er von bestimmten Bildern abhängt. Zum einen vom „männlichen Anderen" als sexuelle Bedrohung und zum anderen vom „weiblichen Anderen" als sexuell unterdrücktes Objekt. Andererseits wird eine „Rassifizierung des Sexismus" vollzogen, wodurch Sexismus und Patriarchat als ausschließlich dem „nichtwestlichen" muslimischen Anderen zugehörig dargestellt werden. So werden koloniale Narrative über gefährliche *nicht-weiße* Männer aufrechterhalten, was zu der Schlussfolgerung führt, dass „diese Anderen" eine Bedrohung darstellen, wenn sie „unsere" Grenzen überschreiten, wodurch wiederrum repressive und autoritäre Grenzregime aufrechterhalten und weiterhin legitimiert werden (Farris 2017: 73f.).

4. Femonationalismus

Farris untersucht eine Sexualpolitik, die entlang von *Gender Equality* in Europa wirksam wird. *Gender Equality* wird zum symbolischen Platzhalter, um eine europäische Werteordnung zu konstruieren. Dieses System der Exklusion nennt sie Femonationalismus (*Femonationalism)*. Farris skizziert so das Zusammenspielen mehrerer Akteure im okzidentalen Diskurs des Femonationalismus, welcher durch die Mobilisierung feministischer Ideen seitens nationalistischen Parteien, neoliberalen Regierungen sowie einigen Feminist*innen unter dem Deckmantel des Kampfes gegen das „muslimische Patriarchat" gekennzeichnet ist. Hiermit werden Vorstellungen von der Gleichstellung von Frauen instrumentalisiert. Farris konzentriert sich auf die politisch-wirtschaftlichen Elemente der Instrumentalisierung feministischer Themen in der antiislamischen Rhetorik gegen „nichtwestliche" Frauen (Farris 2012: 186). Entscheidend fragt sie, wie die „Gleichstellung der Geschlechter" gegen den Islam als „westlicher universeller Wert" geführt wird und, ob „nichtwestliche", besonders als muslimisch gelesene Frauen in ihrer politisch-wirtschaftlichen Rolle etwas Besonderes an sich haben, das erklärt, warum sie, und nicht vermeintlich muslimische Männer, ins Visier genommen werden durch femonationalistische Diskurse (ebd.: 188).

Männliche Arbeitsmigranten, erklärt Farris, dienen, in marxistischen Begriffen gesprochen, als eine Art „industrielle Reservearmee", die ein Produkt kapitalistischer Akkumulation sind und die es Arbeitgeber*innen ermöglichen, niedrige Löhne aufrechtzuerhalten. Weibliche Migrant*innen, die die Hälfte der Migrant*innen ausmachen und überwiegend im Pflege- und Haushaltssektor tätig sind, bleiben vom Diskurs verschont, denn sie werden nicht als eine Bedrohung für die nationalen Arbeiterschaft konzipiert. Dies kann durch die Tatsache erklärt werden, dass (muslimische) Migrant*innen im Haushalts- und Pflegesektor beschäftigt sind, dessen geschlechtsspezifischer Zustand weithin akzeptiert wird. Denn der Pflegesektor passt nicht ganz in Marx' Analyse der Reservearmee. Weil im Pflegesektor immer menschliche Hände benötigt werden, kann dieser in dem Sinne nicht mechanisiert werden und so könnten technische Entwicklungen Pflegekräfte nicht ersetzen, um eine Reservearmee zu schaffen. Der Pflegesektor wächst und ernährt sich von billigen, migrantischen, weiblichen Arbeitskräften, ohne nationale Arbeitnehmer*innen zu bedrohen (ebd.: 190f.).

Aufgrund der zunehmenden Beteiligung „westlicher" Frauen am Arbeitsmarkt, während sich gleichzeitig die sexuelle Arbeitsteilung im Haushalt nicht geändert hat, haben westliche berufstätige Frauen des „globalen Nordens" einen billigen, privatisierten, weiblichen,

migrantischen Ersatz für die Haushalts- und *Care*-Arbeit (ebd.: 192). Farris argumentiert überzeugend, dass weibliche migrantische Arbeiter*innen nicht eine Reservearmee sondern eine *reguläre Arbeitsarmee* darstellen, die zwei Verträgen folgen: Laut den Regeln des „Sexualvertrags" sind Frauen für Fortpflanzung und Pflege zuständig. Laut dem „Racial-Vertrag" üben People of Color die am wenigsten wünschenswerten Jobs aus. Da sie sowohl reproduktive Arbeiter*innen als auch reproduktive Körper sind, werden Migrant*innen (1) als Arbeiter*innen gebraucht, (2) als Migrant*innen toleriert und (3) als Frauen ermutigt, sich an westliche Werte anzupassen (ebd.: 194f.).

Darüber hinaus muss auch auf die kapitalistischen Verstrickungen des Feminismus hingewiesen werden, da das neoliberale globalistische Ziel des weltweiten Verkaufs westlicher Produkte auch die Teilnahme von Frauen am Markt als „befreite Individuen" mit endloser Konsumkraft umfasst. Darüber hinaus kann die Notwendigkeit muslimischer Frauen, sich zu enthüllen, als kapitalistische Kommodifizierung nichteuropäischer Frauen angesehen werden. Der muslimische weibliche Körper muss also enthüllt werden, damit er zugänglich und kommodifizierbar ist. Ein weiterer Faktor ist der (neo)koloniale Traum des westlichen Mannes, die Frau der Kolonisierten zu enthüllen (ebd.: 196).

5. *Weißer* Mainstreamfeminismus

Der „Mainstream-Feminismus", nach Dietzes Analyse speziell EMMA in Deutschland, konstruiert weiterhin neo-orientalistische Prozesse des *Othering* als vermeintliche Solidarität mit „unterdrückten orientalischen Schwestern" (Dietze 2010: 99). Auf die wirtschaftlichen Ausbeutungsverhältnisse, die im Femonationalismus deutlich werden, wird entscheidend nicht eingegangen. Vielmehr werden neorassistische und neo-orientalistische Züge umso deutlicher, da speziell *weiße*, okzidentalische „überlegene" Frauen, im Namen des Feminismus, ihre vom „orientalischen Patriarchen" unterdrückten Schwestern vor ihrer Religion und Kultur retten wollen. Hierbei spielen sogenannte „native informers" (einheimische Informanten), d.h. Personen mit muslimischem Hintergrund, die „objektive Islamkritik" üben, eine zentrale Rolle, da sie dem okzidentalistischen neorassistischen Diskurs eine gewisse Legitimation verleihen (Dietze 2016: 183). Denn in diesem Diskurs betonen sie gleichzeitig ihre muslimische Herkunft während sie diese zur selben Zeit degradieren. Diese „native informers" (Dabashi 2011: 93) argumentieren im Sinne des vorherrschenden Narrativ, wie Hamid Dabashi sich auf Gayatri

Spivak[6] beziehend, schreibt, dass ihre muslimische Herkunft im Gegensatz zum „aufgeklärten" Westen unterlegen und rückständig ist, sodass sie ihre „white masters" nicht verärgern (ebd.: 16).

Dietze betont, dass es im Hinblick auf die Beteiligung *weißer* westlicher Feministinnen an rassistischen Vorstellungen von Sexualität wichtig ist darauf hinzuweisen, dass diese Frauen keine passiven Opfer sind, die sich in eurozentrisch rassifizierten Vorstellungen von Geschlecht „verfangen". Viel eher sind sie aktive Akteur*innen (Dietze 2016: 179f.). Dies widerspricht nicht der Tatsache, wie Butler erklärt und wie bereits oben näher erläutert wurde, dass die Vorstellung eines Subjekts, das autonome freie Entscheidungen trifft, eine Fantasie ist. Jedoch bedeutet dies auch nicht, dass man in seinem Handeln von Machtverhältnissen *determiniert*, also vorbestimmt ist. Viel eher ist man von jener Macht umdrängten Umgebung *konstituiert*, in Sinne, dass das Handeln eines Subjekts geformt wird, aber eine Handlungsweise nicht *deterministisch* vorgegeben wird. Obwohl an dieser Stelle leider nicht in die hochspannende Debatte über die Grenzen und Möglichkeiten von *agency* eingegangen werden kann, lohnt es sich jedoch zu erwähnen, dass Personen, die Hassrede (hate speech) aussprechen, in dem Sinne dafür verantwortlich sind, da sie jene Hassrede stets beleben und wiederholen, anstatt sie neu zu verhandeln. In ihren Handlungen und in ihrem Sprachgebrauch ist eine Person also eben nicht mit Verweis auf Machtverhältnisse von jeglicher Verantwortung freigesprochen (Butler 1997: 26f.). Diese *weißen* Mainstream Feminist*innen als vom rassistischen okzidentalen Patriarchat indoktriniert darzustellen, würde ihre aktive Teilnahme an der diskursiven Förderung der „Rassifizierung der Sexualitäten" des (muslimischen männlichen) Anderen bagatellisieren (Dietze 2016: 179f). Sie reproduzieren durch ihren Sprachgebrauch, ihre Hassrede, eine okzidentale hegemoniale *weiße* Norm, die sowohl unsichtbar als auch unmarkiert bleibt, da sie Normalität an sich darstellt (Dietze 2010: 90).

6. Schlussbemerkung

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass vorherrschende okzidentale diskursive Machtverhältnisse Wissen produzieren und antimuslimischen Rassismus weiterfördern. Ob Kopftuchkonferenzen, die die „Wahrheit" über das Kopftuch behaupten; Bücher, die von der „Gefahr" des Islam, seinen Imamen, seinen Moscheen und seinen Parallelgesellschaften „berichten"; Talkshows über *fremde Werte* und Integrationsfähigkeit; neokoloniale

[6] Spivak verwendet den Begirff „native informant" (Spivak 1999: 6).

Zeitungsartikel über falsche Toleranzen, über rückständige sexualisierte Andere oder alltägliche Konfrontationen und Blicke – Beispiele gibt es genug.

Wenn Proponent*innen dieser lukrativen Wissensproduktion damit konfrontiert werden, dass die vereinfachten Dichotomien, die sie konstruieren, neorassistische Bilder (re)produzieren, sind ihre Antworten alles außer originell. So schreibt die Ethnologin Susanne Schröter, dass nicht rassifizierte Minderheiten von strukturellen Rassismen betroffen sind, sondern, dass das wahre Opfer des Rassismus der alte *weiße* Mann sei: „Gerade im Bereich der postkolonialen Theorien hat sich eine identitäre Strömung durchgesetzt, die Positionen an äußere Merkmale wie Geschlecht, der Hautfarbe oder Alter koppelt und damit einen neuen Rassismus begründet. Das Feindbild vom „alten, weißen Mann" ist so eine rassistische Konstruktion" (Schröter, Interview Taz, 25.7.2019). Dass gesellschaftliche Machtverhältnisse intersektionell diskriminierte Menschen aufgrund von Klasse, „Race", Religion, Gender, Sexualität, *Able-bodiness* usw. materiell und epistemisch marginalisiert, wird hier völlig außer Acht gelassen. Auf eine epistemisch gewaltvolle Art und Weise werden also die von Macht durchdrungenen Diskriminierungsmechanismen ignoriert, um „den *weißen* Mann" als wahres Opfer des Rassismus zu stilisieren. Dass solche Aussagen epistemische Gewalt reproduzieren, dass sie sich eine hegemoniale Deutung anreißen oder die Kämpfe rassifizierter marginalisierter Gruppen verspotten – und an Forderungen der Kolonialisierung seitens westlicher Mächte im Namen der Entschleierung „der muslimischen Frau" erinnern (Seker 2019), wird hier ignoriert. Man könnte an dieser Stelle in Anspielung auf den white saviorist kolonialen Spruch des „white man's burden" (die Last des *weißen* Mannes) einen „the white woman's burden" (die Last der *weißen* Frau) machen. Solche Argumentationsmuster machen umso mehr die paternalistische neo-orientalistische Haltung *weißer* „Mainstream Feminist*innen", die ihre „unterdrückten orientalischen Schwestern" vor ihrer Religion und Kultur retten sowie ihre *wahren* westlichen freiheitlichen Werte erst einmal beibringen müssen, deutlich.

Dass mehrere anti-rassistische Gruppen Schröter als Rassistin bezeichnen, lehnt sie vehement ab mit dem Argument, dass sie doch noch die Wahrheit über das patriarchale Symbol des Islamismus, d.h. des Kopftuchs, sagen dürfte und übrigens ihr „ganzes Leben lang" gegen Rassismus gekämpft habe (Schröter, Interview Taz, 25.7.2019). Welchen Rassismus sie hierbei meint und wie diese Kämpfe aussahen, wird nicht erläutert.

So bleibt es zu fragen, welche Strategien und Möglichkeiten es gibt, den hegemonialen okzidentalen Diskurs und seine Machtstrukturen über *die* (kopftuchtragende) muslimische Frau umzuwälzen. Hier deutet beispielsweise Butler auf die mögliche subversive Praxis der (Anders-)Wiederholdung eines Sprechakts hin (Butler 1997: 20). Denn der Diskurs hängt von ständigen

Wiederholungen ab. Durch subversive Sprechhandlungen können diskursive Modalitäten unterbrochen werden, indem die etablierte Kontrolle über das Definieren der Parameter von Begriffen und Ideen gestört wird (Butler 2000: 41). Dies beinhaltet auch die radikale Hinterfragung von Kategorisierungen, die ein „wir" oder ein „sie" produzieren, z.B., wenn *weiße* Feminist*innen behaupten, dass sie im Namen aller Frauen sprechen könnten aufgrund ihres vermeintlichen „Frau-seins" (Butler 1995: 50f.). So bleiben Fragen der Handlungsmacht des Individuums (agency) sowie Möglichkeiten von Kollektiven für jegliche progressive Arbeit offen und umkämpft. Der Umgang mit diesen bleibt somit erkämpfens- und erstrebenswert, um gegen hegemoniale okzidentale Diskurse vorzugehen.

Literaturverzeichnis

Abu-Lughod, Lila (2015): *Do Muslim Women Need Saving*. Cambridge: Harvard University Press.

Asad, Talal (2006): „Trying to Understand French Secularism". In: de Vries/Sullivan (Hg.): *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York Verlag, 494-526.

Butler, Judith (1995): „Contingent Foundations". In: Benhabib, Seyla (Hg.): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange.* New York. Routledge.

Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative.* New York: Routledge.

Butler, Judith (2000): Restaging the Universal. Hegemony and the Limits of Formalism. In: Butler, Judith, Laclau, Ernesto und Slavoj Zizek (Hg.): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. New York*: Verso.

Crenshaw, Kimberlé (2019): „Speech given by Kimberlé Crenshaw at the Gala in her Honor on April 28th, 2019". Elektronisches Dokument: https://www.intersectionaljustice.org/publication/2019-05-07-speech-given-by-kimberlé-crenshaw-at-the-gala-in-her-honor-on-april-28th-2019/ (zuletzt abgerufen: 9.12.19).

Dabashi, Hamid (2011): *Brown Skin, White Masks.* Pluto Press: New York.

Davis, Angela (1990): *Women, Culture, Politics.* Vintage Books: New York.

Dietze, Gabriele (2010): „Occidentalism, European Identity and Sexual Politics". In: Hauke Brunkhorst und Gerd Grözinger (Hg.): *The Study of Europe.* Baden Baden Nomos Verlag, 2010, 87-114.

Dietze, Gabriele (2009): „Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung“. In: Dietze, Gabriele, Brunner, Claudia und Edith Wenzel (2009) (Hg.): K*ritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. B*ielefeld: Transcript.

Dietze, Gabriele (2016): „Sex-Mob-Narrative um die Kölner Sylvesternacht“. *Movements* 2 (1): 177-186.

Farris, Sara (2012): „Femonationalism and the ‘Regular’ Army of Labor Called Migrant Women“. *History of the Presen*t 2 (2): 184- 199.

Farris, Sara (2017): *In the Name of Women’s Rights. The Rise of Femonationalism.* Duke University Press: Durham.

Hall, Stuart (1992): „The West and the Rest. Discourse and Power“. In: Stuart Hall (Hg.): *Formations of Modernity*. Blackwell Publishers Ltd: Cambridge.

Hall, Stuart/ Mehlem, Ulrich/ Koivisto, Juhani (1994): *Rassismus und kulturelle Identität.* Hamburg: Argument Verlag.

Marx, Daniela (2009): „Feministische Gegenstimmen? Aushandlungen westlich-abendländischer Identität in Auseinandersetzung mit dem Islam“. In: Dietze, Gabriele, Brunner, Claudia und Edith Wenzel (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht.* Bielefeld: Transcript Verlag.

Said, Edward (2003): *Orientalism.* London: Penguin Classics.

Said, Edward und Tariq Ali (2006): *Conversations with Edward Said.* Oxford: Seagull Books.

Schröter, Susanne (2019)“ „Butler hat nichts verstanden“. Elektronisches Dokument: https://taz.de/Forschung-zum-politischen-Islam/!5608768/ (zuletzt abgerufen 15.12.2019).

Schwarzer, Alice (2019): „Im Namen einer falschen Toleranz“. Elektronisches Dokument: https://www.aliceschwarzer.de/artikel/im-namen-einer-falschen-toleranz-337003 (zuletzt abgerufen 9.12.19)

Şeker, Nimet (2019): „Islamischer Feminismus. Ein Widerspruch in sich?“. Elektronisches Dokument: http://www.bliq-journal.de/essay/islamischer-feminismus-ein-widerspruch-in-sich.html (zuletzt abgerufen: 9.12.19).

Spivak, Gayatri C. (1999): A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Past. Cambridge MA: Harvard University Press.

Spivak, Gayatri C. (2008): *Can the Subaltern Speak.* Wien: Verlag Turia + Kant.

Volpp, Leti (2001): „Feminism versus Multiculturalism“. *Columbia Law Review* 101 (5): 118-

121.

Zine, Jasmine (2016): „Between orientalism and fundamentalism. Muslim women and feminist engagement". In: Rygiel, Kim und Krista Hunt (Hg.): *Engendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics.* Florence: Taylos and Francis, 27-50.