

Einleitung

Anna Sabel

Dem Konzept für dieses Buch liegt ein sehr einfacher rassismuskritischer Gedanke zugrunde. Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis im Allgemeinen und rassistische Artikulationen im Konkreten übernehmen in dieser Gesellschaft Funktionen. Rassistische Diskurse und Praktiken legitimieren und reproduzieren Ungleichheiten. (vgl. Rommelspacher 2009) Zu diesem Gedanken kommt eine Erfahrung aus unserer politischen Bildungsarbeit. Es gibt Themen, bei denen Gespräche über Rassismus und seine Funktionen schwerer möglich scheinen als bei anderen. Kopftuchdebatten gehören dazu. Ziel dieses Buches ist es entsprechend, Impulse für die Auseinandersetzung mit eben jenen Ungleichheitsstrukturen und Zugehörigkeitsordnungen zu geben, die durch die dominanzgesellschaftliche Abwertung und Ausgrenzung von muslimischen Frauen mit Kopftuch gestützt werden.

Durch sogenannte Kopftuchdebatten werden dem Körper der veränderten und gerade durch diese Debatten stets aufs Neue veränderten Frauen Bedeutungen zugeschrieben, die Rassismus plausibilisieren. Insbesondere werden dabei tradierte rassistische Vorstellungen der Rückständigkeit, Unterdrückung und Gefahr aufgerufen (vgl. Grosfoguel/Mielants 2006: 6). Rassismus funktioniert eben da besonders gut, wo auf alte Wissensbestände zurückgegriffen werden kann. Antimuslimischer Rassismus bedient sich z. B. kolonialer Diskurse über Algerien und Ägypten und wiederholt hier auch das rassistische Sprechen über die »Körperpraktiken der Anderen« (vgl. Attia 2010: 116f; Amir-Moazami 2009: 72).

Es scheint, Rassismus kann von seiner Fixierung auf den Körper nicht lassen, auch wenn biologistische Argumente auch in rassistischen Diskursen weitestgehend verpönt sind und gerade der antimuslimische Rassismus als Kulturrassismus par excellence, als »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 1992) gelten kann. Insofern bietet das denkbar körpernahe Kopftuch ein sichtbares Rassifizierungsmerkmal, das dominanzgesellschaftlich auf eine Art besprech-

bar bleibt, die ansonsten die Grenzen des Sagbaren (ob nun verschoben oder nicht) längst überschreiten würde. Gerade die symbolhafte Sichtbarkeit des konstruierten Unterschieds andererseits macht es auch möglich, dass keine unentwegten sprachlichen Konkretisierungen der rassistischen Ordnungsvorstellungen nötig sind. Das Kopftuch ist dominanzgesellschaftlich bereits auf eine solche Art rassistisch besetzt, dass beispielsweise Sarrazins Beleidigung »Kopftuchmädchen« in seinen Untiefen auch für die verständlich ist, die sein Pamphlet nicht gelesen haben.

In ihrem Text »Kopftuchmädchen – eine kritische Aneignung« greift Dalal Mahra dieses Bild auf, ohne dem rassistischen Sprechen zu folgen, ohne Argumente zu suchen, um auf dieses Sprechen zu reagieren. Vielmehr lädt sie am eigenen Beispiel zum kreativen Umgang mit Fremd- und Selbstzuschreibungen ein, verweist auf die Möglichkeitsräume zur Selbstrepräsentation, die Social Media eröffnet, spricht sich für Selbstorganisationen aus, um sich Tokenismus zu entziehen, und wünscht sich mehr selbst erzählte Geschichten und Bilder dort, wo Worte fehlen.

Auch Sabine Schiffer folgt nicht den rassistischen Blicken, auch bei ihr geht es um die Entstehung von Bedeutung. In ihrem Text »Framing, Priming und Politik« geht sie sowohl der Entwicklung rassistischer Bedeutungszuschreibungen nach als auch ihren Funktionen und stellt die Frage nach Profiteur*innen und Hintergründen von strukturellem Rassismus. Deutlich wird, dass antimuslimischer Rassismus und das durch ihn erzeugte Bild der Kopftuch tragenden Frau nicht nur der Abgrenzung im Inland, sondern auch der Einflussnahme im Ausland dienlich sind.

Gehen wir den Zuschreibungen nach, denen Kopftuch tragende Frauen ausgesetzt sind, stoßen wir auf dominanzgesellschaftliche Vorstellungen von Neutralität und Religion, Nationalstaatlichkeit und Geschlecht. Insbesondere die Kulturalisierung von Geschlechterverhältnissen scheint dabei auf eine Art und Weise affektbesetzt, die eine Infragestellung erschwert. Die Affekte sind dabei sowohl von Vergeschlechtlichung als auch von Rassifizierung geprägt. Der Eindruck beispielsweise als *weiße* Frau in der sexuellen Selbstbestimmung durch Einwanderung aus muslimisch geprägten Ländern beeinträchtigt zu sein, speist sich aus dem alten Bild der durch den anderen Mann bedrohten deutschen Frau. Bilder hilfloser *weiß*er Frauen* in Missbrauchsszenen finden sich im Propagandamaterial gegen die Rheinbesetzung durch französische Kolonialsoldaten nach dem 1. Weltkrieg ebenso wie in der nationalsozialistischen Hetze. Zeitungsbilder nach dem Diskursereignis »Kölner Silvesternacht« 2016 zeigen bedrohte nackte Frauenkörper in

weiß und bedrohende Hände in schwarz (ausführlicher Sabel 2020). Dass hiermit auch *weißen* Frauen ein sehr begrenzter Platz in der rassistischen Ordnung zugewiesen wird, erfahren *weiße* Frauen mit Kopftuch. Die Gewalt, die sie erleben, ähnelt der Gewalt, die viele Frauen of Color mit Kopftuch erfahren, beispielsweise unterliegen sie den gleichen Berufsverboten. Gerade gesellschaftliche Abwertungen aber sind vielleicht auch von der alten Furcht genährt, Frauen, die die Dominanzgesellschaft für ihre Frauen hält, könnten dem imaginierten »wir« entrissen werden.

Angesichts der Vielzahl von Verflechtungen von Ungleichheitsstrukturen (*race*, class, gender, ability, das fast schon »peinliche etc.« (Butler 1990, zit.n. Castro Varela/Dhawan in diesem Band)) sind klare Trennungen zwischen einem »wir« und »den Anderen« nur selten und unter hohem symbolischen Einsatz überzeugend. Das gerade macht das Kopftuch zu einer gern benutzten Projektionsfläche. In ihren gesellschaftlichen Machtpositionen aufgrund von Geschlechterzuschreibungen sehr unterschiedlich verorteten Menschen erlaubt die symbolträchtige Viktimisierung »der anderen Frau« eine Aufwertung von »eigenen« ungleichen Geschlechterbeziehungen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2016). Auch das geschieht auf unterschiedliche und sicher differenziert zu betrachtende Weise(n). Gerade die momentanen Menschenrechtsbewegungen im Iran werden dem Anschein nach, wissenschaftliche Untersuchungen stehen aus, innerhalb Deutschlands vergleichsweise wenig für Überlegenheitsnarrative instrumentalisiert. Wenn Alice Schwarzer heute in einer Talkshow, in die sie ja immer noch eingeladen wird, als Schlussplädoyer von Frauen hierzulande fordert, ihre Kopftücher als Zeichen der Solidarität mit Iraner*innen abzulegen, wirkt sie aus der Zeit gefallen. Wir können zuschauen, wie die imperial feministische Selbstgewissheit Mitleid erregt, und deutlich wird die Hilflosigkeit, die einem entsprechenden Eingeständnis folgen könnte – ein Suchen und Ringen, wie Solidaritäten möglich sind, wenn Universalismen infrage gestellt werden, aber Partikularismen auch keine Lösung sind (vgl. Hark/Villa 2017: 94ff).

Mit den Herausforderungen, vor denen Feminismen stehen, die sich längst der Verflechtungen von Rassifizierung und Vergeschlechtlichung bewusst sind, beschäftigen sich Nikita Dhawan und María do Mar Castro Varela im vorliegenden Text. In Auseinandersetzung mit postkolonialem und Dritte Welt-Feminismus sowie dem Konzept der Assemblage gehen die Autorinnen den Fragen nach, wie intersektionaler Feminismus so weiterentwickelt werden kann, dass er nicht die althergebrachte Hegemonie westlicher Theorien stützt, die transnationale Dimension von Ungleichheitsverhältnissen ange-

messen berücksichtigt und empfindsam für die Ungerechtigkeiten bleibt, die sich nicht über die Kategorien *race*, Klasse und Geschlecht fassen lassen.

Fereshta Ludin wiederum lässt uns mit ihrem Text daran teilhaben, wie ihr feministisches Verständnis ihren Einsatz dafür begründete, dass Frauen mit Kopftuch unterrichten dürfen. 1998 verweigerte ihr das Oberschulamt Stuttgart die Einstellung als Lehrerin. Ludin klagte durch alle Instanzen und schließlich vor dem Bundesverfassungsgericht. Deutlich wird, wie viel mehr als ihr eigener Zugang zum Beruf dabei verhandelt wurde. Beim Lesen des Textes musste ich an ein Zitat von Annita Kalpaka denken, dass sich sicher auf die Wirkung Kopftuch tragender Frauen übertragen lässt: »Durch die Anwesenheit von MigrantInnen wird [...] sichtbar, welche Fiktion von Homogenität unser Denken beherrscht.« (Kalpaka 1998)

Einer ähnlichen dominanzgesellschaftlichen Fiktion geht auch Schirin Amir-Moazami in dem Text »Neutralitäts- und Religionskonstruktionen in Kopftuchkontroversen« nach und leitet damit das dritte Kapitel ein, in dem eben diese Konstruktionen und ihre Funktionen im Mittelpunkt stehen. Amir-Moazami beschäftigt sich mit der Produktion und machtvollen Aufrechterhaltung von Vorstellungen von angemessener Religion als verinnerlichtem und öffentlich unsichtbarem Glauben. Sie zeichnet nach, wie das hegemoniale Religionsverständnis durch Normalisierungsdiskurse andere Ausdrucksformen erschwert. Verbunden damit werde auch Säkularität nicht als spezifische Position erkennbar, sondern gelte als neutral und universal und werde so der Kritik entzogen.

Die Bedeutung des Neutralitätsbegriffs steht im Mittelpunkt von Nahed Samours Text. Aus juristischer Perspektive erörtert Samour die Grenzen der verbreiteten Auslegung der weltanschaulich religiösen Neutralität des Staates und argumentiert für ein intersektionales Verständnis. Ein Anfang sei hier mit der bundesverfassungsgerichtlichen Entscheidung zum Kopftuch von 2015 gemacht, nach der das Neutralitätsprinzip hinsichtlich der daraus folgenden faktischen Benachteiligung zu prüfen sei. Erstmals sei hier die bedeutsame juristische Verknüpfung der Kategorien Religion und Geschlecht vorgenommen worden. Nahed Samour macht zugleich deutlich, dass auch die Verzahnung mit *race* – Samour benutzt den Rechtskategorien folgend den deutschsprachigen Rassebegriff – zukünftig Berücksichtigung finden müsse, um antimuslimischem Rassismus juristisch angemessen begegnen zu können.

Saboura Naqshband und Claus Melter leisten mit ihrem Texten einen Beitrag zu dem Kapitel »Zugehörigkeiten und Grenzen«. Dieses Kapitel entspringt für uns als Herausgeber*innen dem Gedanken, dass antimuslimischer

Rassismus kein allein in Deutschland verortetes Phänomen ist, dass er vielmehr, auch wenn gerade antimuslimische Bewegungen und Parteien häufig ausdrücklich EU-kritisch auftreten, europäische Verbindungen schafft. So zeigen antimuslimische Diskurse spiegelbildlich, wie Europa imaginiert wird, und tragen zu dessen Konstruktion bei. Dadurch übernehmen sie auch die Funktion, die unterschiedliche Rassismen zu unterschiedlichen Zeiten übernommen haben, nämlich Widersprüche in Selbstentwürfen aushaltbar zu gestalten, hier die des europäischen Selbstbilds. Diesem Selbstbild nach steht Europa für menschenrechtliche Errungenschaften, zugleich werden gerade diese Menschenrechte durch von Veränderungsdiskursen gestützte Grenzziehungen nur ausgewählten Menschen zugänglich gemacht (vgl. Melter 2016: 144). Rommelspacher spricht hier vom »Unbehagen bezüglich der eigenen Unmenschlichkeit, die vom Bewusstsein ferngehalten werden sollte« (Rommelspacher 2017: 296).

Dieses Unbehagen bezüglich der eigenen Unmenschlichkeit wird im Lesen des Textes von Claus Melter spürbar. Melter stellt die Tötung von Mouhamed Lamin Dramé in den Mittelpunkt. Mouhamed Lamin Dramé wurde am 8. August 2022 im Alter von 16 Jahren in Dortmund von einem Polizisten erschossen. Deutlich wird in Melters Text einerseits, dass Dramés Tod kein Einzelfall war. Deutlich wird außerdem, dass auch im Umgang mit seinem Tod rassistische Kontinuitäten zu befürchten sind. So fehlte und fehlt es bei entsprechenden Fällen häufig an Untersuchungen, Schuldeingeständnissen und Verantwortungsübernahmen von Polizeien und Justiz in Deutschland. Melter zeichnet nach, wie damit auch polizeiliche Praxen an der Verfestigung von »natio-ethno-kulturell-religiös-rassialisierenden Zugehörigkeitsordnungen« mitwirken.

Saboura Naqshband wiederum geht in ihrem Text der Frage nach, wie solche Zugehörigkeitsordnungen unterlaufen werden könnten. Angesichts eines Europas, das Muslim*innen als die inneren Anderen konstruiere, seien Muslim*innen in ihrem Begehren nach Zugehörigkeit herausgefordert. Dies gelte insbesondere für Muslim*innen, die innerhalb der muslimischen Community noch weiteren Communities angehörten, z.B. queere Muslim*innen, und dadurch intersektional-mehrfachdiskriminiert würden. Auf der Suche nach Möglichkeiten der Solidaritäten zwischen queer-muslimischen und anderen in der hiesigen Gesellschaft bedrohten Communities greift Naqshband Fatima El-Tayeb's Konzept des »Queerens von Ethnizität« auf und entwickelt es weiter. Mit einem Verständnis von Queerness als Nicht-Normativität begreift sie auch Muslim*sein als Queerness, die die herrschende Norm destabilisieren und so

Solidaritätslinien zwischen marginalisierten Positionalitäten in Europa aufmachen könne.

Im Abschlusskapitel des Buches gibt Yasemin Karakaşoğlu zunächst einen Rückblick auf die deutschen Kopftuchdebatten der letzten 25 Jahre. Sie zeigt auf, wie diese Zeit sich durch gesellschaftliche Transformationsprozesse auszeichnet, durch die, nicht zuletzt durch den Einsatz für ihre Rechte streitender Kopftuch tragender Frauen, die Migrationsgesellschaft in ihrer Vielgestaltigkeit wahrnehmbar geworden sei. Frauen mit Kopftüchern hätten nicht nur durch ihre Anwesenheit Normalitätsvorstellungen infrage gestellt. Viele hätten sich auch aktiv in öffentliche Debatten eingebracht und so Demokratie mitgestaltet. Dabei zeichnet Karakaşoğlu auch die Widersprüchlichkeiten und Gleichzeitigkeiten dieser Entwicklungen auf, wodurch das Wesen von politischen Öffentlichkeiten postmoderner Gesellschaften sichtbar wird. In diesen, so beschreibt Karakaşoğlu mit Jürgen Oelkers Worten, werde »niemand mit seiner Wahrheit alle anderen ausser Kraft setzen [...]. Daher gibt es nur einen Kampf der Meinungen und das Regulativ ist Lernfähigkeit.« (Oelkers 2020, zit.n. Karakaşoğlu in diesem Band)

In diesem Sinne wünschen wir Ihnen, verehrte Leser*innen, eine Lektüre voller Lernmomente. Der Ausgangspunkt unseres Buches war zwar ein einfacher Gedanke. Aber wie Dhawan und Castro Varela schreiben: »Postkoloniale Gewaltverhältnisse sind komplex. Sie verweigern sich simplen Lösungen und nötigen uns dazu, Ambivalenzen auszuhalten«.

Literaturverzeichnis

- Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (2009): Die ›westliche Kultur‹ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (2010): Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalismus, in: Ucar, Bülent (Hg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess: Die deutsche Islamdebatte. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 113–126.

- Balibar, Étienne (1992): Gibt es einen »Neo-Rassismus«?, in: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument Verlag, S. 23–39. Hier: S. 28.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2016): Die Migrantin retten!? Österreichische Zeitschrift für Soziologie. 41, S. 13–28.
- Grosfoguel, Ramón/Mielants, Eric (2006): The Long-Duree Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World System. An Introduction, in: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge (5), S. 1–12.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2009): Rassismus und ›Rasse«, in: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, S. 39–58.
- Melter, Claus (2016): Die Entrechtung national, religiös oder rassistisch konstruierter ›Anderer«, in: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript, S. 159–172.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus?, in: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.): Rassismuskritik. Band 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, S. 25–38.
- Rommelspacher, Birgit (2017): Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität. Bielefeld: transcript.
- Sabel, Anna (2020): Unsere unschuldigen Frauen, in: Lingen-Ali, Ulrike/Mecheril, Paul (Hg.): Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript, S. 201–214.
- Sabel, Anna/Karadeniz, Özcan (2021): Die Erfindung des muslimischen Anderen. 20 Fragen und Antworten, die nichts über Muslimischsein verraten. Münster: Unrast.

