

Streit um den Islam: Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus

Ina Kerner

Wenn im deutschen Sprachraum von Diversität die Rede ist, gehören Religion und Geschlecht zu den zentralen Referenzkategorien. Das seit 2006 geltende und seither diskursprägende *Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz* (AGG) etwa hat zum Ziel, Benachteiligungen aus Gründen „des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung“ sowie „der sexuellen Identität“ entgegenzuwirken – neben Diskriminierung aufgrund „der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft“, einer Behinderung oder des Alters (Artikel 1 AGG). Die genannten Kategorien werden dabei weder in theoretischen Arbeiten über Diversität noch in der Praxis notwendig isoliert voneinander behandelt. Vielmehr wird seit geraumer Zeit diskutiert, inwiefern es sowohl analytisch als auch gleichstellungspolitisch zielführend sein kann, sie unter Beachtung ihrer vielfältigen Überschneidungen bzw. Intersektionen in den Blick zu nehmen (Smykalla/Vinz 2011).

In den folgenden Ausführungen spielen diverse der im AGG genannten Benachteiligungen eine bedeutende Rolle, wenngleich der Fokus auf Ausschnitte des wissenschaftlichen, medialen und politischen Islamdiskurses gerichtet ist und nicht auf Umsetzungsfragen rechtlicher Strategien der Gleichstellungspolitik. Dennoch wird sich zeigen, dass auch in den beleuchteten Ausschnitten des Islamdiskurses Fragen der Gleichstellung bezogen auf Geschlecht, Religion, sexuelle Identität und ethnische Herkunft umkämpft und zudem potentiell verwoben sind. Denn der gesellschaftliche Streit um den Islam, der in diesem Kapitel im Zentrum steht, ist zum einen ein Streit um Islam und Geschlecht; zum anderen ist er ein Streit über die Rolle des Islam und über die Lage und Stellung muslimischer Menschen in Deutschland bzw. in Europa.

Wie sich zeigen soll, stellt sich der Streit um den Islam ferner als äußerst polarisiert dar. Auf der einen Seite stehen radikale Feministinnen sowie rechte Parteien, die den Islam zum Inbegriff der religiösen Frauenfeindlichkeit erklären. Auf der anderen Seite stehen postsäkular und postkolonial argumentierende Feministinnen, die diese negative Hypostasierung kritisieren und wenigstens zum Teil als antimuslimischen Rassismus zurückwei-

sen. Ich werde argumentieren, dass dadurch eine Diskurslücke entsteht, die dem Abbau von Benachteiligungen im oben skizzierten Sinne eher hinderlich als zuträglich ist.

Außerdem werde ich aufzeigen, dass der polarisierte Streit zu einer Reproduktion orientalistischer und damit hierarchisierender Denkmuster beiträgt. Denn der Islam erscheint hier weiterhin als das Andere, als die *andere* Religion – anstatt als eine der drei monotheistischen Buchreligionen, die sich jeweils in distinkte Strömungen untergliedern, die ihrerseits von unterschiedlichen Glaubenslehren, Praktiken und politischen Verflechtungen geprägt sind und eine große Bandbreite geschlechterpolitisch relevanter Implikationen aufweisen.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in fünf gedankliche Schritte. Zunächst geht es um die westliche Tradition des Orientalismus und die Rolle, die der Figur der muslimischen Frau in dieser Tradition zukommt. Sodann wird die fromme Muslima als neo-orientalistische Aktualisierung dieser Figur eingeführt. Dem schließen sich – vor einem Fazit – Abschnitte an über den Islamdiskurs im radikalen Feminismus in Deutschland sowie bei der AfD.

1. Die westliche Tradition des Orientalismus und die Figur der muslimischen Frau

Die Figur der muslimischen Frau beschäftigt westliche Gemüter spätestens seit dem Entstehen orientalistischer Denkmuster. Edward Said legt bereits in seiner in den 1970er Jahren erschienenen Abhandlung über den europäischen und nordamerikanischen Orient-Diskurs dar, dass sich die Orientalistik, „eine rein männliche Domäne und wie viele andere Berufsstände der Moderne daher sehr sexistisch eingestellt“, orientalische und damit muslimische Frauen als grenzenlos sinnlich und als sexuell willfährig vorstellte (Said 2009: 238). Achille Mbembe spricht in diesem Zusammenhang von einer „Lust am Harem“, die er durchaus auch für die Gegenwart konstatiert, und in diesen Fällen festmacht an „abwertenden Interpretationen der Art, wie Schwarze oder muslimische Araber ‚ihre Frauen‘ behandeln“ (Mbembe 2017: 113). Mbembe beschreibt damit auch das männliche Pendant zur willfährigen Orientalin – und wertet solche Interpretationen als „Manipulation der Geschlechterfrage zu rassistischen Zwecken“, die zugleich die „Phallokratie in der eigenen Gesellschaft“ verschleierte (Mbembe 2017: 113).

Schon diese kurzen Ausschnitte aus dem weiten Feld der postkolonialen Theorie enthalten vier wichtige Beobachtungen. Erstens, dass sich zumindest die männlichen der orientalistisch eingestellten westlichen Gemüter für die muslimische Frau vor allem als Projektionsfläche für sinnliche Phantasien interessierten. Zweitens, dass hier eine Differenz zwischen einem westlichen „Wir“ und einem muslimischen Anderen konstruiert wird, und dass die Frage nach dem Wesen und der Stellung der Frau dabei als zentraler Differenzmarker fungiert; drittens, dass es hier um sexistische Projektionen geht, die zugleich dem Zweck dienen, den eigenen Sexismus zu dethematisieren; und viertens, dass im Hintergrund der skizzierten Diskursformationen neben Sexismus auch Rassismus eine entscheidende Rolle spielt.

Es gibt also eine Tradition im westlichen Denken, die sich vordergründig sehr für die muslimische Frau interessiert – allerdings weniger für muslimische Frauen als empirische Subjekte, sondern vielmehr für eine spezifische weibliche Figur, für einen Mythos, der sich zur Exotisierung, Sexualisierung und Viktimisierung eignet. Die Aspekte von Sinnlichkeit und Lust, die Said und Mbembe in diesem Zusammenhang ausmachen, sollen an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden. Wichtiger erscheint nämlich der letztlich politische Punkt, dass die Viktimisierung der muslimischen Frau jene imperialen Rettungsdiskurse ermöglicht, die Gayatri Chakravorty Spivak (2008: 78) mit der Formel „weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“ auf den Punkt gebracht hat. Das war nicht nur beim letzten Afghanistankrieg der Fall. Bereits im europäischen Kolonialismus kam die Strategie zum Einsatz, den kolonisierten Gesellschaften Sexismus zuzuschreiben und die koloniale Ordnung mit dem Willen zur Durchsetzung von Geschlechtergerechtigkeit in Verbindung zu bringen. Frantz Fanon beschreibt diese Strategie in seinem Essay „Algerien legt den Schleier ab“. Fanon (1969: 21) zufolge betrieb die französische Kolonialverwaltung in Algerien aus Herrschaftsgründen Kulturpolitik, zielte auf „die Zerstörung der Eigenart des Volkes“ ab. Schlüssel zu diesem Zweck waren die algerischen Frauen, die zum Ablegen des Schleiers, vor allem aber zur Kollaboration bewegt werden sollten. Fanons (1969: 22) Wortwahl in diesem Zusammenhang macht den kolonialen Rettungsdiskurs sehr deutlich:

„Die Situation der Frau wird zum Leitmotiv der Aktion gewählt. Die Besatzungsmacht möchte die gedemütigte, beiseite gedrängte, eingeschlossene Frau verteidigen. Man beschreibt die unermesslichen Möglichkeiten der Frau, die leider vom algerischen Mann in ein träges, entwürdigtes,

das heißt entmenschlichtiges Objekt verwandelt worden ist. Das Verhalten des Algeriers wird als mittelalterlich und barbarisch denunziert.“

Die skizzierten Zusammenhänge der Exotisierung, Viktimisierung und vermeintlichen Rettung sind inzwischen ein etablierter Topos der (postkolonialen) feministischen Theorie (vgl. u.a. McClintock 1995; Abu-Lughod 2023). Dabei werden zum einen Strategien des Othering von Sexismus problematisiert, also westliche Selbst- und Fremdbilder, die Sexismus in erster Linie den Männern nicht-westlicher Gesellschaften, Kulturen und Religionsgemeinschaften zuschreiben, wodurch die westlichen Sprecher:innenkontexte als weniger sexistisch oder sogar als anti-sexistisch erscheinen können (Puar 2007; Farris 2001). Zum anderen ist das Imperial-Werden des westlichen Feminismus Thema. Die Kritik lautet hier, dass auch weiße *Frauen* versuchen, braune Frauen vor braunen Männern zu retten – selbstverständlich auch in diesem Fall, ohne die betroffenen Frauen zu fragen, ob sie überhaupt gerettet werden wollen, wie ihre eigenen Lebensentwürfe aussehen, und welcher Stellenwert individuellen Freiheitsrechten dabei zukommt (Brunner 2016).

Diese Kritik ist inzwischen angekommen im westlichen Feminismus – und zwar, so meine These, mit ambivalenten Effekten. Denn eine durchaus verbreitete Reaktion auf die Kritik am Imperial-Werden des westlichen Feminismus war ein Abrücken von transnationalem Engagement, von der Idee des Feminismus als globalem Projekt – und zwar zugunsten des Versuchs, zunächst einmal vor der eigenen Haustüre zu kehren, d.h. geschlechtliche Ungleichheiten, Unterdrückung und Gewalt im eigenen Kontext anzugehen – wie genau der auch immer abgegrenzt sein mag.

In einem Diskurskontext, in dem transnationales Engagement konstitutiv ist, dem feministischen Zweig der akademischen Disziplin der Internationalen Beziehungen, kam zur Verhinderung des eigenen Imperial-Werdens, als Strategie gegen die Vereinnahmung liberalfeministischer Argumente für imperiale Zwecke wie im von der US-amerikanischen Regierung in Reaktion auf 9/11 ausgerufenen „Krieg gegen den Terror“ in Afghanistan sogar der Vorschlag des strategischen Schweigens auf. Strategisches Schweigen bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die feministische Kritik von einer expliziten Verteidigung von Frauenrechten absieht zugunsten einer kritischen Analyse entmenslichender globalgesellschaftlicher Praktiken wie Militarisierung und zunehmender Neoliberalisierung (Pratt 2013: 330).

Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, dass und inwiefern der Vorschlag des strategischen Schweigens und andere der skizzierten Antworten westli-

cher Feministinnen auf die postkoloniale Kritik an den imperialen Einlassungen und Indienstnahmen des westlichen Frauenrechtsdiskurses Effekte hatten, die von Feministinnen in Postkolonien, etwa von säkularen Feministinnen in Pakistan, keinesfalls nur begrüßt werden (Kerner 2019: 76–93). Im Gegenteil: teilweise werden diese Antworten ihrerseits problematisiert. Moniert wird dabei, dass besagte Antworten auf eine Entsolidarisierung hinauslaufen – eine Entsolidarisierung aufgrund von Bedenken darüber, dass transnationale Solidarität in unserer von Kolonialität und anhaltender Ungleichheit geprägten Welt mehr oder weniger zwangsläufig in Imperialismus umzuschlagen droht. An dieser Stelle möchte ich an diese bereits vorliegenden Überlegungen anknüpfen und darüber nachdenken, was sich mit Blick auf die westliche Figur der muslimischen Frau aus dieser Diskurslage ergibt. Ich werde argumentieren, dass die skizzierte Figur, die ja nichts anderes als ein Stereotyp ist, dazu führen kann, die tatsächliche Heterogenität der Lebensentwürfe, Perspektiven, Interessen, Vorlieben und Agenden muslimischer Frauen aus dem Blick zu verlieren.

2. Postsäkularismus und die neo-orientalistische Figur der frommen Muslima

In ihrem viel diskutierten Buch *Politics of Piety*, das Mitte der 2000er Jahre erschien, diagnostizierte Saba Mahmood (2005) die verbreitete Tendenz einer Viktimisierung muslimischer Frauen, und zwar nicht zuletzt im Kontext des liberalen Feminismus. Ihr Buch war klar gegen die diagnostizierte Tendenz gerichtet – indem es die Handlungsfähigkeit konservativer islamischer Aktivistinnen in Kairo aufzeigte. Ein knappes Jahrzehnt später hat die Literaturwissenschaftlerin Sadia Abbas (2014: 5) die These vertreten, dass die muslimische Figur, die der postsäkulare liberale westliche Diskurs favorisiert, jene der handlungsfähigen frommen Frau sei – und nicht länger, wie in Zeiten vor der postsäkularen Wende, die Figur eines religionskritischen Helden wie Salman Rushdie.¹ Folgt man Abbas, hatte Mahmood mit ihrer kritischen Intervention also durchaus Erfolg – denn der liberale westliche Diskurs schreibe frommen muslimischen Frauen Handlungsfähigkeit inzwischen zu. Dies tut er Abbas (2014: 5) zufolge allerdings nicht zuletzt aus strategischen Gründen – weil er damit nämlich die eigene Liberalität,

1 Zur Diagnose eines zunehmenden Postsäkularismus vgl. u.a. Habermas (2001), zur postsäkularen Wende Braidotti (2021).

die eigene Toleranz und die Anerkennung religiös Andersdenkender unterstreichen kann. Abbas (2014: 85) selbst assoziiert die Figur der agentialen muslimischen Frau mit Akteurinnen, die sich klar von säkularen Varianten des Feminismus abgrenzen und ihre Handlungsfähigkeit in den Dienst eines konservativen politisch-religiösen Programms stellen, das Geschlechterdualismen und -asymmetrien stützt.² Abbas vertritt ferner die These, dass die Figur der handlungsfähigen frommen Muslima und die Figur des weiblichen muslimischen Opfers, das es vor braunen Männern zu retten gilt, als politische Rechtfertigungsfiguren fungieren, die zwar sehr verschieden sind, doch zugleich komplementär. Ihr zufolge laden nämlich beide Figuren dazu ein, in konservativen politischen Programmatiken im Zusammenhang von Imperialismus und Anti-Imperialismus instrumentalisiert zu werden. „Während Laura Bush [...] weibliches Leiden unter (sagen wir) den Taliban zur Kriegsrechtfertigung nutzen konnte, können Anti-Imperialist:innen islamistische Frauen anführen, die die Last der Moderne verabscheuen,“ schreibt Abbas (2014: 85, Übersetzung IK). Für sie führt dies zu einer hochproblematischen Homogenisierung des Islam, der hier in erster Linie als anti-modern erscheint, sowie zu einer Homogenisierung der Heterogenität von Frauen in islamischen und muslimisch geprägten Staaten, Gesellschaften und Kontexten (Abbas 2014: 55). Abbas zufolge führen beide Figuren, die der agentialen frommen Muslima und die des weiblichen muslimischen Opfers, darüber hinaus zu einer Dichotomisierung zwischen der muslimischen Welt auf der einen Seite und des Westens auf der anderen. Diese Dichotomisierung weist muslimische Frauen einmal mehr als das Andere des Westens aus (Abbas 2014: 88). Abbas (2014: 48f.) zufolge reproduziert dies orientalistisches Denken – vor allem wenn jene, die sich dieser Dichotomisierung bedienen, *westliche* Anti-Imperialist:innen sind. Ferner trage die Fokussierung auf die skizzierten Figuren dazu bei, Sexismus zu dethematisieren. Abbas (2014: 71, Übersetzung IK) schreibt: „Weiße Männer versuchen vielleicht, braune Frauen vor braunen Männern zu retten, aber braune Männer unterdrücken braune Frauen mitunter tatsächlich, und braune Frauen (der Elite und auch sonst) können dazu beitragen, Strukturen der Frauenfeindlichkeit zu stützen.“ Wenn man den dritten Teil dieses Satzes genauso ernst nimmt wie den ersten, ist die Anerkennung der agentialen frommen muslimischen Frau bei weitem keine hinreichende feministische Strategie. Abbas zufolge sind hierfür vielmehr Modelle einer „doppelten Kritik“ erforderlich. Das Modell der doppelten Kritik verdankt

2 Vgl. für eine ähnliche Interpretation auch Jamal (2012: 110), sowie Zia (2009).

sich dem marokkanischen Soziologen Abdelkebir Khatibi. Dabei handelt es sich um ein Verfahren, das zum einen jene westlichen Konzepte und Denkmuster dekonstruiert, die in eurozentrischer Manier auf koloniale und postkoloniale Gesellschaften angewendet werden, und das zum anderen koloniale und postkoloniale Gesellschaften von innen heraus kritisiert – und in diesem Sinne etwa mit Blick auf Herrschaftsstrukturen im Maghreb sowohl die westliche Tradition des Marxismus als auch das theologische, charismatische und patriarchale Erbe der Region problematisiert und kritisch hinsichtlich seiner Beschränkungen analysiert (Khatibi 2019: 2, 26).

Bezogen auf Geschlechterfragen folgt daraus für Abbas (2014: 71), dass feministische Anliegen niemals auf einen weniger instrumentalisierungsanfälligen späteren Zeitpunkt verschoben werden dürfen. Strategisches Schweigen ist für sie ebenso wenig eine Lösung wie andere Diskurs- und Handlungsstrategien, die den Konnex von Islam und Geschlecht ausschließlich hinsichtlich problematischer Orientalismus- bzw. Imperialismusaspekte thematisieren und nicht eben *auch* mit Blick auf Benachteiligungen im Geschlechterverhältnis. Abbas selbst zielt mit ihrer Affirmation des Modells der doppelten Kritik darauf ab, die hier verwobenen Aspekte des Imperialismus und des Feminismus nicht gegeneinander auszuspielen, sondern eben gerade in ihrer intersektionalen Komplexität zu analysieren. Ferner verweist ihre Kritik aber noch auf etwas anderes: nämlich darauf, dass just jene westlichen Positionen, die in der muslimischen Frauenfrage in erster Linie eine Imperialismusfrage sehen und aus dem Motiv, jeden Imperialismus zu verhindern, die Feminismusfrage dethematisieren, just jenen Orientalismus reproduzieren, dem sie doch eigentlich ein Ende bereiten wollen.

3. Islam im Feminismus in Deutschland

Die von Abbas analysierte Debattenlage findet sich in ähnlicher Konstellation auch im deutschen Sprachraum wieder. Wie im Folgenden exemplarisch deutlich werden soll, ist dadurch eine äußerst problematische Diskurskonstellation entstanden – und zwar eine, in der eine öffentlichkeitswirksame Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Islam und Geschlecht von Stimmen geprägt ist, die hinter intersektionale Zugänge zum Thema deutlich zurückfallen.

Zunächst ist zu konstatieren, dass sich die Vertreter:innen eines intersektionalen Feminismus, also jene, die Formen des Sexismus und des Rassismus stets im Verbund zu analysieren beanspruchen, bei kritischen Analysen des Islam weitgehend zurückhalten – zugunsten einer Problematisierung der Indienstnahme der Islamkritik durch rechtsgerichtete politische Kräfte wie PEGIDA und AfD.³ Dasselbe gilt für die Kompilator:innen und Autor:innen der meisten aktuellen Analysen nationaler wie auch globaler Vernetzungen religiöser und weltlicher antifeministischer Kräfte, die stark auf das Christentum, den Vatikan bzw. den Katholizismus und auf evangelikale Kirchen fokussiert sind, manchmal ferner orthodoxe Kirchen einbeziehen (vgl. u.a. Hark/Villa 2015; Strube/Perintfalvi/Hemet/Metze/Sahbaz 2021). Ich halte alle diese Arbeiten für akademisch richtungsweisend und auch politisch für äußerst wichtig. Weniger überzeugend erscheint mir allerdings die skizzierte Zurückhaltung – obwohl sie der durchaus begründeten Befürchtung geschuldet sein mag, dass eine Kritik des Islam ungewollt islamfeindliche und antimuslimische Sentimente befeuern könnte.

Begründet ist diese Befürchtung, da es im deutschsprachigen feministischen Diskurs durchaus Stimmen gibt, denen genau dies unterstellt werden kann. Im Folgenden soll das anhand von zwei Beispielen verdeutlicht werden: den religionskritischen Positionen von Alice Schwarzer und von Necla Kelek. Beide fokussieren ihre feministische Religionskritik auf den Islam allein und dethematisieren den Umstand, dass auch die anderen monotheistischen Buchreligionen hinreichend Anlass für gleichstellungsorientierte geschlechtskritische Analysen bieten.

Alice Schwarzer hat wiederholt betont, dass ihre islamkritische Haltung engen Freundschaften mit feministischen Aktivistinnen aus dem Iran und Algerien entspringt, die in der Tat mit dem politischen Islam massiv zu kämpfen haben; und auf Grundlage von Schwarzers einschlägigen Schriften besteht wenig Grund, daran zu zweifeln (vgl. u.a. Schwarzer 2018). Monieren lässt sich jedoch, dass Schwarzer nicht intersektional denkt. Den Diskurskontext des antimuslimischen Rassismus, der die Gegenwart prägt und mit dem daher jede diskursive Intervention zum Thema Islam rechnen sollte, blendet sie weitgehend aus (vgl. bereits Kerner 2009: 360–371). Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und die These wagen, dass Schwarzer Konflikte mit den explizit rassismuskritischen Stimmen im gegenwärtigen feministischen Diskurs eher schürt als abzubauen bestrebt

3 Vgl. exemplarisch Dietze (2017); mit Blick auf die Debattenlage in Frankreich auch Oloff (2018) und Scott (2019).

ist; und dass sie zugleich Offenheit nach rechts demonstriert. Deutlich wird dies unter anderem in einem Dossier zum Thema „Islam und Islamismus“, das im Sommer 2021 in der Zeitschrift EMMA erschien. Bereits die Zeitungswerbung für das entsprechende Heft war reißerisch. Unter dem Titel „ISLAM & ISLAMISMUS“ war da zu lesen:

„Musliminnen berichten von ihren Erfahrungen. Und eine bei Allensbach in Auftrag gegebene Umfrage belegt: Es klappt eine gewaltige Kluft zwischen der Mehrheitsmeinung der Bevölkerung – und der Mehrheits-sicht von Medien und Politik. Nur einer Partei trauen die Menschen halbwegs zu, gegen den politischen Islam vorzugehen. Dreimal dürfen wir raten, welcher. Und nun?“ (taz am wochenende 26.06.2023: 33)

Im genannten Dossier war dann die Auflösung nachzulesen: AfD, 43% Zutrauen mit Blick auf den „Kampf gegen den radikalen Islam“ (Schwarzer 2021b: 38). Statt einer kritischen Analyse und Diskussion dieses Ergebnisses bringt die EMMA im Zeitschriftenartikel zur Umfrage dann allerdings erstaunlich wenig. Einschlägig sind – nach einer knappen Darlegung des Ergebnisses – zwei Absätze, die zudem vornehmlich aus einem Zitat bestehen:

„Ein für alle Parteien alarmierendes Resultat! Allensbach-Chefin Prof. Renate Köcher, die die Umfrage durchgeführt hat, kommentiert es mit den Worten: ‚Es ist eine riskante Konstellation, wenn die überwältigende Mehrheit bei einem wichtigen Anliegen keine der gemäßigten Parteien als Anwalt identifiziert‘.

In der Tat: Die Frage ‚Wie hältst Du es mit dem politischen Islam?‘ könnte noch brisant werden im bevorstehenden Wahlkampf.“⁴

Zwar muss man konzedieren, dass Schwarzer im genannten Heft durchaus unterscheidet zwischen Islam und Islamismus und diese Unterscheidung auch als wichtig ausweist (Schwarzer 2021b: 34). In der Umfrage selbst – wie auch in der Heftwerbung – ist diese Unterscheidung aber schon weniger deutlich. Der Artikel suggeriert, eine vom radikalen politischen Islam bedrohte Mehrheit finde jenseits von AfD und EMMA keine Repräsentation. Er suggeriert ferner, dass mit Blick auf Mehrheitsmeinungen die parteipolitische und mediale Repräsentation stets das Gebot der Stunde sei, und zwar unabhängig vom Inhalt; und nicht etwa der Versuch,

4 Vgl. hierzu auch die Pressemitteilung des beteiligten WZB (2021).

solche Meinungen durch Bildung, Berichterstattung oder auch Kunst zu verändern oder gegebenenfalls einzudämmen. Hinzu kommt mit der Formulierung „dreimal dürfen wir raten“ ein fast kindlich anmutender und damit verniedlichender Rekurs auf die AfD. Vermutlich wäre es vorschnell, Schwarzer eine rechtspopulistische Haltung vorzuwerfen. Aber folgt man der im einschlägigen Forschungskontext verbreiteten Einsicht, der Rechtspopulismus arbeite mit einem „doppelten Antagonismus“, und zwar jenem zwischen dem positiv besetzten Volk im Kontrast zu Eliten einerseits und Minderheiten-Gruppen andererseits, sind Schwarzers Suggestionen über vermeintlich überwältigende Mehrheiten, AfD und radikalen Islam doch besorgniserregend.⁵ Dies gilt umso mehr, da Schwarzer neben einer Nähe zum Rechtspopulismus auch eine deutliche Abgrenzung von rassismuskritischen Positionen demonstriert. Dies wird nicht zuletzt in einem Interview deutlich, das sie im Jahr 2021 der *Neuen Zürcher Zeitung* gab. Schwarzer verweist dort zustimmend auf einen EMMA-Beitrag der französischen Publizistin Caroline Fourest, in dem diese behauptet, dass linke Kritiker:innen des Islamismus den Mut haben müssten, sich „von selbsternannten ‚Antirassisten‘ als ‚rechts‘ und ‚islamophob‘ diffamieren zu lassen“ (Schwarzer 2021a: 9). Nun mag es unfaire und auch ungerechtfertigte Rassismusvorwürfe geben. Dennoch zeigt Schwarzers Rekurs auf Fourest, dass sie die rassismuskritischen Auseinandersetzungen mit dem Zusammenhang von Islam und Geschlecht genauso wenig ernst zu nehmen gewillt ist wie die intersektionale Komplexität, die diesen Zusammenhang in christlich und säkular geprägten europäischen Gesellschaften prägt – anders als vielleicht im Iran oder in Algerien. Die Möglichkeit, dass sich eine linke Islamismuskritik durchaus dem Anspruch verschreiben kann, Darstellungsweisen zu finden, die Anklänge an Argumentationsweisen des antimuslimischen Rassismus vermeiden, kommt Schwarzer scheinbar nicht in den Sinn.

Necla Kelek verbindet ihre feministische Islamkritik ebenfalls mit polemischen Seitenhieben gegen feministische Stimmen, die von ihrer eigenen Position abweichen. In ihrem Fall ist das die Geschlechterforschung. Damit hat sie just jene wissenschaftliche Disziplin im Visier, die neben dem Islam zu den wichtigen Zielscheiben auch rechtspopulistischer Kräfte wie jenen von der AfD zählt. Auch Kelek baut ihre diskursiven Brücken also eher nach rechts als in Richtung akademischem Feminismus.

Besonders deutlich wird dies im Kapitel „Forscher auf falscher Fährte“ des 2019 erschienenen Buches *Die unheilige Familie: Wie die islamische*

5 Vgl. zur Rechtspopulismuskonzeption Mayer/Šori/Sauer/Ajanovic (2018: 270).

Tradition Frauen und Kinder entrechtet. Kelek (2019: 269, 273) beschreibt die Gender Studies hier als „eine Art postreligiöse Erweckungsbewegung, mit eigener Symbolik, Theoremen und gerechter Sprache und vor allem zweckfrei und selbstgerecht“ – und auch den rechten Kampfbegriff „Genderismus“ verwendet sie affirmativ statt kritisch. Inhaltlich moniert Kelek, dass die Gender Studies den sie prägenden geschlechtertheoretischen Sozialkonstruktivismus – den sie als Voluntarismus missversteht – universalisieren und dadurch geschlechterbedingte Benachteiligungen in islamischen Kontexten verkennen müssen. Sie schreibt:

„Das Problem der Vordenkerinnen der Gender Studies ist, dass [...] sie davon ausgehen, dass alles nur ein Konstrukt ist und demnach dekonstruiert werden kann. An der Lebenswirklichkeit vieler Menschen, die täglich Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts erleben oder zumindest darauf reduziert werden, geht das allerdings vorbei. Frauen sind immer noch ‚die Anderen‘; sie erfahren andere (Rollen-)Zuschreibungen als Männer. Wer, wie große Teile der Genderstudies, Ungleiches gleichbehandelt, marginalisiert real existierende Probleme und betreibt intellektuellen Eskapismus. In fundamentalistisch-islamischen Ländern riskieren Frauen ihr Leben, wenn sie aus der ihnen zugeschriebenen Rolle ausbrechen!“ (Kelek 2019: 268f.)

Kelek unterstellt hier irreführenderweise, das Dekonstruieren von Geschlechternormen bedeute – anstelle von kritischen Analysen der Genese, Funktionsmechanismen und Veränderungsmöglichkeiten solcher Normen – deren simple Nichtbeachtung, das Ausbrechen aus zugeschriebenen Rollen. Das erklärt dann auch ihre Unterstellung, der in ihren Augen falsche sozialkonstruktivistische Universalismus führe zu einer Verkennung der realen Wirksamkeit und der gewaltsamen Aufrechterhaltung solcher Normen und Rollenzuschreibungen. Diese Verkennung muss Kelek umso problematischer erscheinen, als sie den Gender Studies zugleich Kulturrelativismus unterstellt, eine Relativierung von Verstößen gegen Frauen- und Menschenrechte in nicht-westlichen Kontexten „als kulturell bedingt“ – und die Abwehr jeder Kritik an dieser Relativierung als rassistisch (Kelek 2019: 271). Ihr Buch richtet sich gegen „das in muslimischen Gesellschaften herrschende Patriarchat“ und „die orientalische (von archaischen islamischen Vorstellungen geprägte) Familie“ – sowie gegen eine deutsche Politik und Gesellschaft, die hier nicht gleichstellungsorientiert entgegenwirkt, sondern vermeintlich diversitätsoffen geschehen lässt (Kelek 2019: 18, 15). Doch anstatt sorgfältig auszuloten, an welchen Punkten sie mit die-

sem Ansinnen an bestehende Programmatiken der Geschlechterforschung anschließen könnte, macht sie durch verzerrende Lektüren und die polemische Abgrenzung jeden Dialog unwahrscheinlich – und versucht sogar einen rechtspopulistischen „anti-genderistischen“ Schulterschluss.

Dabei wäre ihre Problematisierung des Beschweigens der patriarchalen Aspekte des Islam durch weite Teile der deutschsprachigen Geschlechterforschung durchaus bedenkenswert, wäre sie anders vorgetragen – und würde Kelek sie nicht verwirrenderweise dem Sozialkonstruktivismus zuschreiben. Eher sind sie nämlich – so zumindest meine eigene Interpretation – dem Versuch geschuldet, Orientalismus, feministische Rettungsdiskurse und verwandte imperiale Gesten zu vermeiden. Doch wie wichtig dieser Versuch – und vor allem: das Gelingen dieses Versuchs – auch ist, hat die umrissene Zurückhaltung nicht nur positive Effekte. Zwei von ihnen sind besonders offensichtlich.

Den ersten Effekt führt auch Kelek an, wenngleich polemisch ummantelt: die Ungleichbehandlung von Frauen und queeren Personen in muslimisch geprägten Ländern und Kontexten bleibt unterproblematisiert bzw. jenseits des zentralen inhaltlichen Interesses.⁶ Dabei ist jedoch wichtig, jeweils sehr genau zu analysieren, inwiefern solche Formen der Ungleichbehandlung tatsächlich an der Religion hängen, oder zumindest *auch* durch alte oder neue kulturelle Muster bedingt sind, das jeweils prägende Familienmodell, sowie durch weitere historische Faktoren, einschließlich der Effekte des europäischen Kolonialismus und des globalen Kapitalismus. Einschlägig arbeitende Sozialwissenschaftler:innen in und aus den entsprechenden Ländern und Kontexten machen oft ein breites Bündel an Faktoren für die Genese und Reproduktion der jeweils hegemonialen Geschlechterordnung aus – diese zu übersehen, und stattdessen einen homogenen islamischen Orient zu konstruieren, ist Orientalismus wie er im Buche steht.

Ein zweiter Effekt der skizzierten Zurückhaltung ist ebenso problematisch, auch wenn er sich seit den massiven Protesten im Iran seit dem Herbst 2022 langsam abzumildern scheint: er besteht darin, dass die öffentliche Kritik der Ungleichbehandlung von Frauen und queeren Personen in muslimisch geprägten Ländern und Kontexten weitgehend jenen Feministinnen überlassen bleibt, die ihrerseits gegen die Geschlechterforschung

6 Vgl. zu diesem Punkt auch die beiden (radikal religionskritischen) Bände von Tamzali (2020) sowie von El Hachmi (2023). Zum islamischen Feminismus vgl. u.a. Sirri (2017).

polemisieren – Kelek und Schwarzer sind zwei prominente Beispiele. Damit stoßen diese leider zweimal ins selbe Horn wie die AfD: gegen den Islam, und gegen Gender und Gender Studies.

4. Antimuslimischer Rassismus im Parlament: Der Islamdiskurs der AfD

Der Anti-Gender-Diskurs der AfD ist hinlänglich bekannt und hier nicht zentrales Thema – es ist allerdings wichtig, sich klarzumachen, dass er auch die Gender Studies explizit einbezieht.⁷ So erklärt die Partei in ihrem Grundsatzprogramm: „Die Gender-Forschung erfüllt nicht den Anspruch, der an seriöse Forschung gestellt werden muss. Bestehende Gender-Professuren sollen nicht mehr nachbesetzt, laufende Gender-Forschungsprojekte nicht weiter verlängert werden.“ (AfD 2016) Auch sonst findet die AfD geschlechterpolitisch klare Worte: Sie bekennt sich „zur traditionellen Familie als Leitbild“ und will „mittels einer aktivierenden Familienpolitik eine höhere Geburtenrate der einheimischen Bevölkerung“ statt eine in ihren Augen „nicht tragfähige und konflikträchtige Masseneinwanderung“ (AfD 2016). Unzweideutig gilt für die Partei auch: „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“ – und sie verspricht, einer „islamischen Glaubenspraxis, die sich gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung, unsere Gesetze sowie gegen die jüdisch-christlichen und humanistischen Grundlagen unserer Kultur richtet“, klar entgegenzutreten (AfD 2016).

Die Verknüpfung von pro-natalistischen Maßnahmen für Einheimische und einer restriktiven Einwanderungspolitik, die hier zum Tragen kommt, ist nicht neu: der CDU-Politiker Jürgen Rüttgers hat bereits im Jahr 2000 mit dem unseligen Slogan „Kinder statt Inder“ Wahlkampf gemacht. Das macht diese Strategie allerdings nicht harmlos – an anderer Stelle habe ich sie als Beispiel für die Kopplung von Rassismus und Sexismus diskutiert (Kerner 2009: 341ff.). Mit Blick auf *orientalistische* Diskursmuster ist am Grundsatzprogramm der AfD ferner die Aneignung von Judentum und Humanismus interessant.

Ähnliches wie in den Grundsatzprogrammen hört man aus der Partei auch im medialen Diskurs. Die Fraktionsvorsitzende im Bund, Alice Weidel, argumentiert zum Zusammenhang zwischen ihrer Partei und dem Islam auf eine Weise, die man mit Jasbir Puar (2007) als „homonatio-

7 Vgl. u.a. Andreas Kemper (2014, 2016), für eine Analyse der AfD-Wahlprogramme auch Bloemen/Wilde (2019: 150–154) sowie Wilde (2022: 119–123).

nalistisch“ beschreiben kann, also als diskursive Vereinnahmung bereits durchgesetzter LGBTIQ-Rechte zu nationalistischen Zwecken – eine Argumentationsweise, die die AfD als Garantin von Freiheit und Menschlichkeit erscheinen lässt. In einem Interview hat Weidel, die selbst in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung lebt, ihre Partei unlängst zur einzigen echten „Schutzmacht für Schwule und Lesben in Deutschland“ erklärt, da sie nämlich der Gefahr entgetrete, die durch einen wachsenden muslimischen Bevölkerungsanteil drohe (Berger 2017).⁸ Weidel stellt die AfD also als wahre Repräsentantin, den Islam hingegen als primäre Bedrohung gleichgeschlechtlich lebender Menschen dar.

Die Stilisierung des Islam zur Gefahr für Europa ist auch die politische Strategie der AfD-Bundestagsabgeordneten Beatrix von Storch. Unter der Überschrift „Dem politischen Islam die Stirn bieten“ schreibt diese auf ihrer Webseite:

„Der politische Islam ist in den letzten Jahrzehnten zur dominanten Ideologie in vielen Ländern des nahen und mittleren Ostens geworden. Diese Ideologie ist eine Bedrohung für Freiheit und Demokratie. Der politische Islam kennt keine Trennung von Religion, Recht und Politik. Sein Ziel ist die Unterwanderung, Eroberung und Unterwerfung der westlichen Gesellschaften. Durch Masseneinwanderung und Parallelgesellschaften wächst sein Einfluss auch in Deutschland und Europa.

Es gilt, unsere freiheitliche Kultur zu verteidigen und keine Kompromisse bei der Durchsetzung unserer Rechtsordnung zuzulassen. Der Einfluss von Staaten wie Saudi-Arabien und von islamistischen Netzwerken muss unterbunden werden. Ich fordere eine Anti-Scharia-Gesetzgebung, die die Anwendung von Schiarierecht unter Strafe stellt. Scharia-Richter und Extremisten müssen ausgewiesen und die Vollverschleierung muss verboten werden. Die Grundlage für Integration ist die Akzeptanz unserer von Christentum und Aufklärung geprägten freiheitlichen europäischen Leitkultur.“ (Storch o. J.)

Das perfide an dieser Darstellung sind ihre Auslassungen, ihre vorschnellen Gleichsetzungen, ihre Verzerrungen und ihre Vermischung vermeintlich liberaler und rassistischer Argumente. Ausgelassen wird etwa der Umstand, dass zu den Zielen des politischen Islam in besonderem Maße ihr Einfluss in muslimisch geprägten Ländern gehört. Was ferner ausgelassen wird, ist der Umstand, dass das Verhältnis zwischen Christentum, Aufklärung und

8 Vgl. zu Homosexuellen in der AfD auch Wielowiejski (2018, 2021, 2024).

Freiheit bestenfalls als ambivalent beschrieben werden kann – historisch wie aktuell. Akteure wie der Vatikan und evangelikale Kirchen setzen sich noch heute für die Einschränkung weiblicher Freiheiten ein, zum Beispiel auf dem Gebiet reproduktiver Rechte; und auch die Freiheiten queerer Menschen sind hier zum Teil stark unter Beschuss. Beatrix von Storch unterstützt derartige Freiheitseinschränkungen sogar selbst: etwa im Rahmen des Lobbyvereins „Zivile Koalition“ und der „Aktion Familienschutz“, die sie selbst mitgegründet hat (Kemper 2016).

Zu den vorschnellen Gleichsetzungen, die von Storch vornimmt, gehört jene von Scharia und Extremismus. Und was die „freiheitliche europäische Leitkultur“ genau sein soll – angesichts einer langen und keinesfalls vollständig aufgearbeiteten Kolonialgeschichte und einer Verlängerung kolonialer Logiken in der aktuellen Migrationspolitik mit ihren Lagern und Abschottungsmechanismen – bleibt ebenfalls unklar (Kerner 2019). Hinzu kommt die alte europäische Tradition des Antisemitismus, die mitnichten überwunden ist und ebenfalls Anlass bietet zu Fragezeichen hinter der hier beschworenen freiheitlichen Kultur. Und auch die Suggestion, die staatliche Judikative würden in Deutschland durch Scharia-Gerichte unterlaufen, entbehrt jeder empirischen Grundlage.

Von Storch unterstellt, man könne Freiheit und Demokratie durch Ausgrenzung erzeugen. Vordergründig präsentiert sie diese Unterstellung jedoch als Warnung vor religiösem Fundamentalismus und seiner zunehmenden Einflussnahme auf die Politik. Dabei stimmt ihre Diagnose, dass der politische Islam politischen Einfluss anstrebt und in diversen Kontexten bereits hat; genauso wie der Katholizismus und der politische Protestantismus evangelikaler Spielart. Letztere lässt von Storch in ihrem Bedrohungsszenario allerdings außen vor – sie ist hier ja über ihre politische Netzwerkarbeit selbst involviert. Die AfD-Politikerin problematisiert also nicht nur mit rhetorischen Mitteln der Auslassung und Verkürzung, sondern zudem äußerst einseitig.

5. Fazit

Ich hoffe, ich konnte aufzeigen, dass zwischen Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus ein engeres Verhältnis besteht, als man meinen könnte, und dass dieses Verhältnis kein einfaches ist, sondern vielfach verworren und in jedem Fall komplex. Die zentralen Aspekte sind folgende: Der westliche Feminismus reproduziert insbesondere in seinem Streit

um den Islam orientalistische Denkmuster, mal gewollt, mal ungewollt. Der radikale und der radikal islamkritische Feminismus positionieren sich dabei zuweilen eher als Gegenstimme zu den Gender Studies denn als Gegenstimme zum Rechtspopulismus, obwohl der Rechtspopulismus im Anti-Feminismus wie auch im Orientalismus wichtige Diskurs- und Betätigungsfelder findet.

Statt von einem komplexen Verhältnis kann man auch von Intersektionalität sprechen. Und hinter die sollte man auch bei Analysen von Einzelphänomenen möglichst nicht zurückfallen – zumindest dann nicht, wenn man analytische Genauigkeit anstrebt und politisch gesehen das Exkludieren zu vermeiden trachtet. Das bedeutet viererlei. Erstens sollte die Rechtspopulismusforschung den Orientalismus und den Anti-Feminismus im Rechtspopulismus ernst nehmen. Zweitens bleibt der radikale Feminismus kritisch zu beobachten hinsichtlich seiner Öffnungen nach rechts. Drittens ist zu konstatieren, dass die postkoloniale feministische Theorie und die postsäkularen Zweige der Gender Studies mit ihrer Kritik kolonialer Rettungsdiskurse und ihren kritischen Analysen imperialer Tendenzen und Vereinnahmungen des westlichen, vor allem liberalen Feminismus einen wichtigen Beitrag zu einem intersektionalen Verständnis des Streits um den Islam leisten – dass aber auch sie eher Partei in diesem Streit sind als dass sie eine beide Streitparteien umfassende Analyse anböten. Viertens schließlich scheinen derart umfassende Analysen sowohl nötig als auch möglich. Nötig sind sie nicht zuletzt, um den anhaltenden Streit um den Islam zu entpolarisieren und Debatten zum Zusammenhang von Islam und Geschlecht in tatsächlich intersektionale Bahnen zu lenken.

Literaturverzeichnis

- Abbas, Sadia 2014: *At Freedom's Limit. Islam and the Postcolonial Predicament*. New York: Fordham UP.
- Abu-Lughod, Lila 2023: *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge/London: Harvard UP.
- AfD 2016: Grundsatzprogramm für Deutschland. <https://www.afd.de/grundsatzprogramm/#7> (09.01.2024).
- Berger, David 2017: Alice Weidel: „Die AfD ist die einzige echte Schutzmacht für Schwule und Lesben in Deutschland“. <https://philosophia-perennis.com/2017/09/20/alice-weidel-interview/> (25.09.2025).
- Bloemen, Henrike/Wilde, Gabriele 2019: Genderdiskurse im bundesdeutschen Wahlkampf zur Europawahl 2019: Zwischen feministisch-demokratischem Aufbruch und rechtsautoritärer Aushöhlung. In: *Femina Politica* 28, 150–154.

- Braidotti, Rosi 2021: Den Zeitläufen zum Trotz. Die postsäkulare Wende im Feminismus. In: *Feministische Studien* 39, 75–102.
- Brunner, Claudia 2016: Expanding the Combat Zone. In: *International Feminist Journal of Politics* 18, 371–389.
- Dietze, Gabriele 2017: *Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- El Hachmi, Najat 2023: Wir wollen die ganze Freiheit! Über Feminismus und Identität. Ein notwendiges Manifest. Berlin: Orlanda.
- Fanon, Frantz 1969: *Aspekte der Algerischen Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farris, Sara 2011: Die politische Ökonomie des Femonationalismus. In: *Feministische Studien* 29:2, 321–334.
- Habermas, Jürgen 2001: *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) 2015: *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript.
- Jamal, Amina 2012: Feminism and “Fundamentalism” in Pakistan. In: Tahir, Madiha R./Memon, Qalandar Bux/Prashad, Vijay (Hg.): *Dispatches from Pakistan*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 104–120.
- Kelek, Necla 2019: *Die unheilige Familie. Wie die islamische Tradition Frauen und Kinder entrechtet*. München: Droemer.
- Kemper, Andreas 2014: Keimzelle der Nation? Familien- und geschlechterpolitische Positionen der AfD – eine Expertise. Berlin: FES.
- Kemper, Andreas 2016: Antiemanzipatorische Netzwerke und die Geschlechter- und Familienpolitik der Alternative für Deutschland. In: Häusler, Alexander (Hg.): *Die Alternative für Deutschland*. Wiesbaden: Springer, 81–97.
- Kerner, Ina 2009: *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Kerner, Ina 2019: Grenzen und Migration. Postkoloniale Perspektiven. In: *Zeitschrift für Politik* 66, 199–216.
- Kerner, Ina 2020: Provinzialismus und Semi-Intersektionalität: Fallstricke des Feminismus in postkolonialen Zeiten. In: *Feministische Studien* 38, 76–93.
- Khatibi, Abdelkebir 2019: *Plural Maghreb. Writings in Postcolonialism*. London: Bloomsbury.
- Mahmood, Saba 2005: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mayer, Stefanie/Šori, Iztok/Sauer, Birgit/Ajanovic, Edma 2018: Mann, Frau, Volk. Familienidylle, Heteronormativität und Femonationalismus im europäischen rechten Populismus. In: *Feministische Studien* 36, 269–285.
- Mbembe, Achille 2017: *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- McClintock, Anne 1995: *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York/London: Routledge.

- Oloff, Aline 2018: Die Sprache der Befreiung. Frauenbewegungen im postkolonialen Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Pratt, Nicola 2013: Weaponising feminism for the “war on terror”, versus employing strategic silence. In: *Critical Studies on Terrorism* 6, 327–331.
- Puar, Jasbir 2007: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham/London: Duke University Press.
- Said, Edward 2009: *Orientalismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schwarzer, Alice 2018: *Meine algerische Familie*. Köln: KiWi.
- Schwarzer, Alice 2021a: Egal, ob es drei oder dreitausend sind — schon eine Burkaträgerin ist zu viel. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 6.02.2021, 9.
- Schwarzer, Alice 2021b: Islam und Islamismus. In: *EMMA* 357, 34–38.
- Scott, Joan Wallach 2019: *Der neue und der alte französische Säkularismus*. Göttingen: Wallstein.
- Sirri, Lana 2017: *Einführung in Islamische Feminismen*. Berlin: w_orten & meer.
- Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.) 2011: *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2008: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Storch, Beatrix von o. J.: *Meine Positionen*. <https://beatrixvonstorch.de/positionen/> (09.01.2024).
- Strube, Sonja A./Perintfalvi, Rita/Hemet, Raphaela/Metze, Miriam/Sahbaz, Cicek (Hg.) 2021: *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*. Bielefeld: transcript.
- Tamzali, Wassyla 2020: *Eine zornige Frau. Brief aus Algier an die in Europa lebenden Gleichgültigen*. Aschaffenburg: Alibri.
- taz am wochenende vom 26.06.2023.
- Wielowiejski, Patrick 2018: Identitäre Schwule und bedrohliche Queers. Zum Verhältnis von Homonationalismus und Anti-/G/enderismus im Nationalkonservatismus. In: *Feministische Studien* 36, 347–356.
- Wielowiejski, Patrick 2021: Deutsche Normalität: Rechte Homosexuelle und die AfD. <https://www.gender-blog.de/beitrag/rechte-homosexuelle-afd> (25.09.2025).
- Wielowiejski, Patrick 2024: *Rechtspopulismus und Homosexualität. Eine Ethnografie der Feindschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Wilde, Gabriele 2022: Mit allen Folgen für die demokratische Gesellschaft: Gender-Narrative im AfD-Wahlprogramm 2021. In: *Femina Politica* 31, 119–123.
- WZB (2021): Pressemitteilung, 08. Juni 2021. Umfrage zeigt Sorge vor radikalem Islam. <https://www.wzb.eu/de/pressemitteilung/umfrage-zeigt-sorge-vor-radikalem-islam> (09.10.2025).
- Zia, Afia Shehrbano 2009: The Reinvention of Feminism in Pakistan. In: *Feminist Review* 91, 29–46.