

Kronzeuginnen der Anklage?

Zur Rolle muslimischer Sprecherinnen in aktuellen Islam-Debatten

YASEMIN SHOOMAN

Zurzeit treten eine Reihe von als Musliminnen oder muslimische ›Renegatinnen‹ wahrgenommene erfolgreiche Publizistinnen in aktuellen Islam-Debatten in der Rolle sogenannter Islamkritikerinnen¹ in Erscheinung. All diesen Frauen ist eine Sozialisation in muslimisch geprägten Milieus gemeinsam. Darüber hinaus teilen sie negative Erlebnisse und Erfahrungen, zumeist in ihrem eigenen familiären Umfeld, die sie in ihren öffentlichen Statements und Publikationen auf die ›islamische Kultur‹ ihrer Herkunftsgesellschaften zurückführen, aus der sie sich befreit hätten. Mit ihrem Schicksal ›bezeugen‹ sie eine in der Mehrheitsgesellschaft² in Deutschland

-
- 1 Der Begriff ›IslamkritikerIn‹ findet in aktuellen Islam-Debatten sowohl als Eigen- wie auch als Fremdbezeichnung Verwendung. Er rekurriert einerseits auf den emanzipativ konnotierten Begriff der Religionskritik, kann andererseits aber auch der Abwehr des Rassismus-Vorwurfs dienen. So versuchen beispielsweise auch rechtspopulistische Akteure, wie die sogenannte PRO-Bewegung, ihre Difamierung von MuslimInnen als ›Islamkritik‹ zu verschleiern. Abgesehen davon ist der Begriff nicht zuletzt deshalb problematisch, weil er verschiedene gesellschaftliche Missstände, an denen Kritik geübt wird, einzig auf die Religion zurückführt und alle anderen Ursachen überdeckt.
 - 2 Der Begriff der ›Mehrheitsgesellschaft‹ soll keine Homogenität suggerieren und bezieht sich auch nicht nur auf die zahlenmäßige Größe der bezeichneten Grup-

verbreitete Wahrnehmung, die in dem Topos der unterworfenen muslimischen Frau zum Ausdruck kommt, deren Pendant die emanzipierte Europäerin bildet. Dieses Narrativ reiht sich in einen gegenwärtigen Islam-Diskurs ein, der Europas freiheitlich-demokratischer Kultur und Tradition der Aufklärung einen nicht-integrierbaren, rückständigen, irrationalen und gewaltbereiten Islam gegenüberstellt. An diesem Diskurs beteiligen sich die ›Islamkritikerinnen‹, indem sie stellvertretend für ein imaginiertes Kollektiv Zeugnis ablegen und damit gesellschaftliches Wissen herstellen, welches die bestehenden hegemonialen Islambilder beglaubigt. Es gilt daher zu fragen, auf welche Art und Weise die ›authentischen‹³ Erfahrungen der muslimischen Sprecherinnen, die sowohl auf staatlicher als auch auf zivilgesellschaftlicher Ebene gefragte Ansprechpartnerinnen der Mehrheitsgesellschaft sind, in eine Geste des Bezeugens übertragen und in ein politisches Argument übersetzt werden. Zuvor soll erörtert werden, in welcher literarischen Tradition die muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ mit ihrem zeugnisegebenden Schriften stehen.

pe, sondern rekurriert auf ihre hegemoniale Position. Diese eröffnet, so die Sozialwissenschaftlerin Iman Attia, »den Gesellschaftsmitgliedern Möglichkeiten, ihre Erfahrungen, Sichtweisen und Interessen zu repräsentieren und durchzusetzen.« Attia, Iman: »Kulturrassismus und Gesellschaftskritik«, in: Dies. (Hg.): Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast 2007, S. 5-28, hier S. 6.

- 3 Die Setzung in Anführungszeichen soll nicht die subjektiven Erfahrungen der Autorinnen in Abrede stellen, sondern eine generelle Skepsis gegenüber dem Authentizitätsbegriff im Kontext der Erschließung ›fremder Kulturen‹ zum Ausdruck bringen. Der Literaturwissenschaftler Graham Huggan spricht in diesem Zusammenhang von einem »cult of authenticity« und einem »mainstream demand for ethnic (minority) autobiography [which] signal[s] the possibility of indirect access to ›exotic‹ cultures«. Huggan, Graham: *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*, London: Routledge 2001, S. 155.

BETTY MAHMOODYS »NICHT OHNE MEINE TOCHTER«: DAS PARADIGMA ISLAMBEZOGENER ›OPFER- LITERATUR‹

Die Frage nach der Stellung der Frau ›im Islam‹ ist nicht erst seit kurzem einer der Hauptgegenstände von in Europa geführten Islam-Debatten. Bereits im Mittelalter finden sich scharfe Polemiken gegen die der katholischen Kirchenlehre zuwiderlaufende Haltung von MuslimInnen zur Unauflöslichkeit der Ehe und die Praxis der Polygamie, die als sündhaft und unsittlich gegeißelt wurden. Auf der anderen Seite existiert eine lange Tradition der Faszination für eine vermeintliche sexuelle Freizügigkeit, wie sie in den Haremsphantasien in der Malerei und Literatur des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kam. In gegenwärtigen Islam-Diskursen dominiert das Stereotyp der unterdrückten Muslimin. Dies lässt sich neben der medialen Präsenz des Topos' unter anderem leicht an der Ausrichtung der zahlreichen Publikationen zum Themenkreis ›Frau im Islam‹ ablesen.

Wenn man beispielsweise in der Bücher-Suchmaschine des Internet-Versandhauses Amazon diese Stichworte eingibt, so erhält man eine Reihe von Buchtiteln, die, obwohl sie von verschiedenen Verlagen vertrieben werden, auf ihren Covern einer nahezu identischen bildlichen Anordnung folgen: Ein weibliches Gesicht, verhüllt von einem Schleier, von dem, wenn überhaupt, nur noch die Augenpartie zu sehen ist. Dieser Verhüllungstopos steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Geste der ›Ent-hüllung‹, des Blicks in das Innere einer verschlossenen Welt, den die Autorinnen mit ihren Lebenszeugnissen verheißen. Bei diesen Büchern, die Titel tragen wie »Blut für Allah. Ich war die Frau eines islamischen Terroristen«⁴ oder »Fatwa. Vom eigenen Mann zum Tode verurteilt«⁵, handelt es sich größtenteils um Erfahrungsberichte von Frauen, die Gewalt vonseiten muslimischer Männer erlebt haben, zumeist während einer Lebensphase, die sie erzwungenermaßen in einem Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit verbracht haben.

4 Chaabani, Nadia: Blut für Allah. Ich war die Frau eines islamischen Terroristen, Berlin: Ullstein 2000.

5 Trevane, Jacky: Fatwa. Vom eigenen Mann zum Tode verurteilt, München: Heyne 2009.

Begründet wurde diese Art autobiographisch geprägter, islambezogener ›Opfer-Literatur‹ mit dem 1987 erschienenen, für den Pulitzer-Preis nominierten und allein in Deutschland über vier Millionen Mal verkauften Bestseller »Nicht ohne meine Tochter« der amerikanischen Schriftstellerin Betty Mahmoody.⁶ Das Buch wurde 1991 mit der US-Schauspielerin Sally Field in der Hauptrolle verfilmt. Mahmoodys Schilderung der Peinigung durch ihren muslimischen Ehemann basiert auf ihren Erlebnissen während eines 18-monatigen Aufenthalts 1984/85 im Iran. Ihr Ehemann hatte sie und die gemeinsame kleine Tochter zu einem Urlaub in seiner Heimat überredet und beide dann gegen ihren Willen dort festgehalten. Der Erfahrungsbericht folgt einer einfachen Dramaturgie: Mahmoodys in Amerika sich ›westlich-assimiliert‹ verhaltender liebevoller Ehemann entwickelt sich während des Aufenthalts in seiner Heimat Iran, in der kurz zuvor die Islamische Revolution stattgefunden hat, zurück zum ›tyrannischen Orientalen‹, der seine Frau und seine Tochter brutal misshandelt: »Je länger wir im Iran blieben, desto mehr gab er der unbegreiflichen Anziehungskraft seiner ursprünglichen Kultur nach.«⁷ Wie diese ›Kultur‹ sich aus der Perspektive Betty Mahmoodys darstellt, erschließt sich dem Leser bzw. der Leserin in den das Buch durchziehenden abwertenden Beschreibungen des ›Fremden‹, das der ›westlichen Kultur‹ in jeder Hinsicht unterlegen ist: »Obwohl sie [eine Verwandte ihres Mannes] den vergangenen Abend mit Putzen zugebracht hatte, war ihr Haus, gemessen an amerikanischen Vorstellungen, immer noch schmutzig.«⁸ Aussagen wie »Einmal im Jahr nimmt jeder Iraner ein Bad«⁹ sowie ausführliche Schilderungen von stinkenden Körperausdünstungen und mangelnder Körperpflege zeichnen das Bild einer unzivilisierten Gesellschaft, die »noch die einfachsten Grundregeln von Hygiene und sozialer Gerechtigkeit lernen mußte«¹⁰ und darüber hinaus sogar animalische Züge trägt: »Die Iraner saßen im Schneidersitz auf dem Boden

6 Der Verlag der deutschen Ausgabe des Buches, Bastei Lübbe, wirbt bis heute auf seiner Homepage mit dem Bestseller, der zu seinem größten Verkaufserfolg wurde.

7 Mahmoody, Betty: Nicht ohne meine Tochter, Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe 1990, S. 91.

8 Ebd., S. 114.

9 Ebd., S. 213.

10 Ebd., S. 73.

oder hockten auf einem Knie und stürzten sich auf das Mahl wie eine Herde wilder Tiere in verzweifelter Gier auf ihr Fressen.«¹¹ Für die lebensbedrohlichen Erfahrungen, die Mahmoody machen musste, ist – folgt man der Perspektive der Protagonistin – die Religion ihres Mannes verantwortlich: Bereits unmittelbar vor Antritt der Reise hat sie angesichts seiner »Hinwendung zu islamischen Ritualen« Grund, Moody zu misstrauen, wie sie in ihrem Fortsetzungsbuch »Aus Liebe zu meiner Tochter« rückblickend beschreibt, denn das Praktizieren seiner Religion »ließ Böses ahnen«.¹² Später im Iran spürt die Ich-Erzählerin »eine islamische Schlinge um [ihren] Hals.«¹³ Der Leser bzw. die Leserin fiebert bis zum Schluss mit der Autorin mit, bis es Betty und ihrer Tochter gelingt, sich durch eine abenteuerliche Flucht aus dieser Schlinge zu befreien.

Von einem breiten amerikanischen und westeuropäischen Publikum sowie von vielen weißen¹⁴ Feministinnen wurde Mahmoody als ›Augenzeugin‹ im Sinne einer anti-islamischen Patriarchatskritik rezipiert¹⁵ und in den USA wurde sie in Sorgerechtsprozessen zwischen Angehörigen gescheiterter bi-nationaler Partnerschaften als Zeugin und Sachverständige gehört.¹⁶ Ihre Zeugenschaft wurde durch ihren Opferstatus und ihre damit einhergehende emotionale Verwicklung – die dem idealen Gerichtszeugen und der idealen Gerichtszeugin, die sich als neutrale BeobachterInnen positionieren sollen¹⁷, zum Nachteil gereichen würde – nicht beeinträchtigt,

11 Ebd., S. 23.

12 Mahmoody, Betty: Aus Liebe zu meiner Tochter, Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe 1993, S. 69.

13 B. Mahmoody: Nicht ohne meine Tochter, S. 238.

14 Der Begriff des Weißseins bezieht sich auf keine biologische, sondern eine soziale und politische Konstruktion, die eine dominante und privilegierte gesellschaftliche Position beschreibt. Vgl. zur deutschen Rezeption der Critical Whiteness Studies Eggers, Maureen Maisha et al. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster: Unrast 2005.

15 Vgl. beispielsweise die Titelstory »Die Hatz auf Betty Mahmoody« des Magazins »Emma« vom September 1991.

16 Vgl. B. Mahmoody: Aus Liebe zu meiner Tochter, S. 89.

17 Sybille Krämer stellt in ihren Überlegungen zur »Grammatik der Zeugenschaft« in Bezug auf den Gerichtszeugen fest: »Der Zeuge ist gefragt in seiner Eigenschaft, ein Beobachter gewesen zu sein. Er zählt ausschließlich als Rezipient ei-

sondern gestärkt, schließlich fällt es zweifelsohne schwer, bei der Schilderung eines solch tragischen Schicksals die Empathie zu verweigern. Die Opfererfahrung schafft eine unangreifbare Evidenz, die einem aus der Außenperspektive Bezeugendem nicht ohne Weiteres zuteil werden würde. Die Literaturwissenschaftlerin Anne-Kathrin Reulecke kommt zu dem Urteil: »Mahmoody macht eine illegitime Anleihe beim Feminismus, indem sie Leserinnen und Leser, welche die öffentliche Thematisierung von Gewalt gegen Frauen befürworten und aus diesem Grund das Buch begrüßen, dazu zwingt, einer rassistischen Erklärung dieser Gewalt zu folgen.«¹⁸ Wie im Folgenden dargelegt wird, ist dieser Aspekt der kulturrassistischen *Deutung* des Erlebten auch paradigmatisch für das schriftstellerische Werk der muslimischen ›Islamkritikerinnen‹, die in der literarischen Tradition Betty Mahmoodys stehen.

MUSLIMISCHE SPRECHERINNEN ALS ›AUTHENTISCHEN STIMMEN‹ AUS DER MINDERHEIT

Während die Berichte der bislang genannten Autorinnen auf einen geographisch außerhalb des ›Westens‹ gelegenen Islam verwiesen, setzte mit der Jahrtausendwende eine Wahrnehmungsverschiebung im deutschen Islam-Diskurs ein, die eine Auseinandersetzung mit dem Anderen im Inneren verstärkte. Seit der Verabschiedung des Zuwanderungsgesetzes und der Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland war ein Paradigmenwechsel

nes Geschehens; auf seine kognitiven und urteilenden Aktivitäten, auf seine Meinungen, Bewertungen oder Schlussfolgerungen kommt es dagegen in keiner Weise an: Sie stören und trüben den Vorgang des Bezeugens. [...] Das Ideal der Zeugenschaft – jedenfalls so, wie es in der Rechtssphäre Profil gewinnt – ist das Unbeteiligtsein an eben jenem Vorgang, der zu bezeugen ist.« Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 230.

- 18 Reulecke, Anne-Kathrin: »Die Befreiung aus dem Serail. Betty Mahmoodys Roman ›Nicht ohne meine Tochter‹«, in: Verena Klemm/Karin Hörner (Hg.), *Das Schwert des »Experten«*. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, Heidelberg: Palmyra 1993, S. 229-250, hier S. 249.

von der Ausländer- zur sogenannten Integrationspolitik¹⁹ erfolgt. Zum einen wurde im Zuge von Integrationsdebatten erörtert, was eigentlich das Eigene ausmacht und wie eine ›Integration‹ der ZuwanderInnen auszusehen habe. Diese Fragen fanden in den Diskussionen um eine deutsche ›Leitkultur‹ ihren Niederschlag. Zum anderen war die Debatte von einer Konstruktion ›kultureller Grenzen‹ gekennzeichnet. Im Zuge eines ›religious turn‹ wurden aus den ehemaligen GastarbeiterInnen oder TürkInnen in der öffentlichen Wahrnehmung nun MuslimInnen. Diese Entwicklung ging einher mit einer zunehmenden Sichtbarkeit praktizierender MuslimInnen, die beispielsweise in dem Bau repräsentativer Moscheen zum Ausdruck kommt. Die Religion ist seitdem zu einem bestimmenden Faktor in der Diskussion um ›Integration‹ geworden – verstärkt durch Ereignisse, die ein breites mediales Echo hervorgerufen haben, wie der Mord an dem niederländischen Filmemacher Theo van Gogh durch einen sich selbst auf den Islam berufenden Täter oder als ›muslimisch‹ beschriebene Praktiken wie ›Zwangsheirat‹ und ›Ehrenmord‹.²⁰

In diesem diskursiven Kontext ziehen einige als (Ex-)Musliminnen rezipierte ›islamkritische‹ Autorinnen – beispielsweise Necla Kelek, Seyran Ateş, Serap Çileli oder in den Niederlanden Ayaan Hirsi Ali – große Aufmerksamkeit auf sich. Seine Legitimität erhält ihr Sprechen von ihrem Status als ›authentische Stimme‹ qua Herkunft aus der muslimischen Min-

19 Vgl. zur Kritik an diesem Konzept Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa, Bielefeld: transcript 2009.

20 Dass es keinesfalls selbstverständlich ist, dass diese Formen patriarchaler Gewalt medial unter dem Paradigma der Religion verhandelt werden, zeigt das Beispiel der Reportage »Knüppel im Kreuz, Kind im Bauch« des Magazins DER SPIEGEL vom 29.10.1990. Darin wird ein ›Ehrenmord‹ überwiegend in ethnischen Kategorien beschrieben (weshalb in dem Artikel keine ›Islamexpertin‹, sondern eine ›Türkenexpertin‹ interviewt wird), religiöse Zuschreibungen spielen keine tragende Rolle. Ganz im Gegensatz zu der Titelstory »Allahs rechtlose Töchter«, die DER SPIEGEL am 15.11.2004 publizierte und die dieselbe Problematik mit dem Fokus auf die islamische Religion abhandelt. Vgl. dazu ausführlich Yildiz, Yasemin: »Turkish Girls, Allah's Daughters, and the Contemporary German Subject. Itinerary of a Figure«, in: German Life and Letters 62 (2009), S. 465-481.

derheit. Sie bedienen sich einer Geste des Bezeugens, indem sie mit ihrem Binnenblick das Innere des Anderen zu durchschauen helfen, zu dem die Mehrheitsgesellschaft keinen Zugang zu haben glaubt.²¹ So lautet der Untertitel von Necla Keleks 2005 erschienenem Buch »Die fremde Braut« über Zwangsehen und arrangierte Ehen unter MuslimInnen – das zeitweise die SPIEGEL-Bestsellerliste anführte und sich über 75 000 Mal verkaufte – bezeichnenderweise »Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland«. Gleich zu Anfang weist Kelek die LeserInnen darauf hin, dass ihr Buch vielen MuslimInnen nicht gefallen werde, »weil ich aus dem Inneren ihrer Gesellschaft berichte, was versteckt, verschwiegen, verdrängt wird.«²² Im Gegensatz zu den Sekundärerfahrungen durch die Medien, auf die die meisten Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf das Thema Islam angewiesen sind, bietet sich dem Leser bzw. der Leserin hier die Möglichkeit zur Partizipation an scheinbar unmittelbaren Erfahrungen, die zudem als eine Art Geheimwissen inszeniert werden. »Damit«, so die Soziologin Schirin Amir-Moazami, »sind [die muslimischen Sprecherinnen] in einer öffentlichen Wahrnehmung sowohl Repräsentantinnen einer ›fremden‹ Kultur als auch deren glaubwürdigste Kritikerinnen.«²³ Diese Einordnung erhebt die muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ in den Status von Kronzeuginnen, denn die Kronzeugenschaft setzt eine Zugehörigkeit zu dem Kreis der Beschuldigten voraus.²⁴

Den Anspruch auf Wahrhaftigkeit, der der Geste des Bezeugens inhärent ist, artikuliert Necla Kelek zu Beginn ihres Buches mit einer Beglaubigungsformel: »Dies ist eine wahre Geschichte. [...] Sie erzählt von meiner Familie, die aus Anatolien über Istanbul nach Deutschland kam, und sie erzählt von meinem Weg in die Freiheit.«²⁵ Die Glaubwürdigkeit und Inte-

21 Vgl. Amir-Moazami, Schirin: »Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz«, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37 (2009), S. 185-205, hier S. 197.

22 Kelek, Necla: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2005, S. 12.

23 S. Amir-Moazami: Islam und Geschlecht, S. 197.

24 Vgl. Joerden, Jan C.: »Europäisierung des Strafrechts – ein Beispiel: Der Kronzeuge«, in Beichelt, Timm et al (Hg.): Europa-Studien, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 329-345, hier S. 331.

25 N. Kelek: Die fremde Braut, S. 11.

grität, Voraussetzung für jede Zeugenschaft, wird insbesondere durch die Konsequenzen, die diese muslimischen Sprecherinnen aus dem Erlebten für ihr eigenes Handeln ziehen, hergestellt: Ihre bipolare Sicht auf ›Islam‹ und ›Westen‹ erlaubt lediglich, sich unzweifelhaft auf eine dieser beiden Seiten zu schlagen, was im Kontext einer ›wahrhaftigen‹ Emanzipationsgeschichte nur bedeuten kann, zum Islam auf Distanz zu gehen. Daraus ergibt sich eine Zweiteilung muslimischer Frauen in diejenigen, die sich durch Verinnerlichung ›westlicher‹ Werte zu einem autonomen Subjekt entwickelt hätten – dessen Äußerungen folglich als authentisch gelten können – und solchen, die die ›islamisch-patriarchale‹ Repression internalisiert hätten. Ihre Stimmen, also z. B. die von Frauen, die beteuern, aus eigener Überzeugung ein Kopftuch zu tragen, werden von den muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ als auch von weiten Teilen der Mehrheitsgesellschaft als unmündiges und damit unauthentisches Sprechen zurückgewiesen.²⁶ Hervorgehoben sei an dieser Stelle beispielsweise die Zusammensetzung der ersten Deutschen Islam Konferenz, an der auf Einladung des Bundesinnenministers Schäuble ›säkulare Musliminnen‹ wie Ateş und Kelek teilgenommen haben, jedoch keine einzige Frau mit Kopftuch.²⁷

26 Seyran Ateş, eine Berliner Anwältin, die nach eigenen Angaben vorwiegend Mandantinnen mit türkischem oder kurdischem Hintergrund vertritt, die Opfer von familiärer Gewalt geworden sind, sieht junge Kopftuchträgerinnen beispielsweise per se als fremdbestimmt an: »Nicht selten binden sich [...] selbst Töchter von ›modernen‹ Türken plötzlich ein Kopftuch um, weil andere Mädchen auch eins tragen. Zum einen steht dahinter sicher der Wunsch dazuzugehören, zum anderen unterwerfen sich die Mädchen weitestgehend unbewusst dem sozialen Druck.« Ateş, Seyran: Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können, Berlin: Ullstein 2007, S. 42. Unter anderem aus dieser Überzeugung heraus plädiert Ateş für das Verbot des Kopftuchs von Schülerinnen und Beamtinnen im öffentlichen Dienst. Die Juristin arbeitete während ihrer Studienzeit in einer Beratungsstelle für türkische und kurdische Migrantinnen. 1984 drang dort ein Attentäter ein, erschoss eine ihrer Kolleginnen und verletzte sie lebensgefährlich.

27 Lediglich an der dritten der insgesamt vier Plenarsitzungen, in denen jeweils 15 RepräsentantInnen des Staates mit 15 muslimischen VertreterInnen am Tisch saßen, nahm mit Ayten Kiliçarslan, der Stellvertretenden Generalsekretärin der Türkisch Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), eine kopf-

In einer solch dichotomen Perspektive werden die Bemühungen muslimischer Feministinnen, die beispielsweise eine Re-Lektüre des Korans aus weiblicher Perspektive praktizieren²⁸, ausgeblendet und eine – wie der Philosoph Heiner Bielefeldt sie nennt – Semantik der ›Eigentlichkeit‹ bedient: »Die unterschiedlichen Formen muslimischen Lebens und muslimischen Selbstverständnisses – von mystischen Ausprägungen über die traditionelle Volksfrömmigkeit bis hin zu Projekten eines dezidiert liberalen oder auch feministisch inspirierten Reformislams – verbleiben im Schatten des vermeintlich ›eigentlichen‹ Islams, der nach wie vor mit Fanatismus, Autoritarismus und Militanz assoziiert wird.«²⁹

Die muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ stellen ein gesellschaftliches Wissen über einen solchen *eigentlichen* Islam dadurch her, dass sie in ihren autobiographisch geprägten Schriften³⁰ Passagen über ›das Wesen‹ des Islams und Erklärungen über ›den Muslim als solchen‹ einstreuen. So heißt es in der »Fremden Braut« beispielsweise: »Muslime sind von jeher der Meinung, alles, was in ihrem Leben passiert, geschehe mit Billigung Al-

tuchtragende Frau an der Deutschen Islam Konferenz teil. Ihre Teilnahme erfolgte in Vertretung des Verbands-Vorsitzenden, Sadi Arslan. Unter den nicht-organisierten MuslimInnen, die zwei Drittel der muslimischen RepräsentantInnen im Plenum ausmachten, war bis zum Schluss keine einzige Frau mit Kopftuch vertreten.

- 28 Vgl. beispielsweise Wadud, Amina: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York: Oxford UP 1999.
- 29 Bielefeldt, Heiner: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte 2008, S. 14.
- 30 Die meisten Publikationen der muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ beschränken sich nicht auf die Beschreibung der eigenen Biographie, sondern vermengen Selbsterlebtes mit den Erfahrungen anderer. Dies gilt insbesondere für Necla Kelek, die als promovierte Soziologin den Anspruch erhebt, mit ihren Büchern einen Beitrag zur Migrationsforschung in Deutschland zu leisten. KritikerInnen werfen ihr jedoch eine unwissenschaftliche Arbeitsweise vor. So belegt sie beispielsweise keine einzige ihrer Aussagen und keines ihrer zahlreichen Zitate mit einem Quellennachweis. Vgl. die Petition »Gerechtigkeit für die Muslime« von Yasemin Karakaşoğlu und Mark Terkessidis, die von 60 MigrationsforscherInnen unterzeichnet wurde, in: DIE ZEIT vom 1.2.2006.

ARGUMENTATIONSSTRATEGIEN IM DISKURS DER »KRONZEUGINNEN«

Bezeugten die größtenteils nicht-muslimischen Autorinnen, die von ihrem Aufenthalt in einem islamisch geprägten Land berichteten, mit ihrem Schicksal den Topos der unterdrückten Frau im Islam, deren Pendant die emanzipierte, sich selbst befreiende Europäerin bildet, so geht das Zeugnis der muslimischen »Islamkritikerinnen« weit darüber hinaus. Sie beglaubigen ein längst nicht nur von politisch konservativer Seite postuliertes Scheitern der »multikulturellen Gesellschaft« und die Existenz von sogenannten Parallelgesellschaften, wobei die Schuld für diese Entwicklung bei der muslimischen Minderheit im Land zu suchen sei. Bei Kelek heißt es dazu: »Es gibt auch in meiner Verwandtschaft Onkel, Tanten, Cousins und Cousinen, die seit dreißig Jahren und länger schon in Deutschland leben und immer noch kein Deutsch sprechen. [...] Die deutsche Gesellschaft ist doch nicht schuld daran, dass diese Menschen sich weigern, »in dieser Gesellschaft anzukommen«. [...] Sie haben sich längst ihre eigene Parallel-Gesellschaft geschaffen, auch mithilfe der deutschen Errungenschaften von Sozialversicherung und Arbeitslosenunterstützung.«³⁵ Und etwas später konstatiert die Autorin: »Die Integration der Mehrheit der in Deutschland lebenden Türken ist gescheitert.«³⁶

In ein politisches Argument lassen sich die Erfahrungsberichte der muslimischen »Islamkritikerinnen« übersetzen, indem sie nicht nur ihr eigenes Erleben ins Zentrum ihrer Schilderungen stellen, sondern stellvertretend für ein imaginiertes Kollektiv Zeugnis ablegen und damit Anspruch auf Repräsentativität erheben. Dies wiederum setzt beim Publikum die Formel »Gefahr im Verzug« in Emotionen um, da die Nötigungen, die diese muslimischen Sprecherinnen erfahren haben, jederzeit und überall wiederholbar erscheinen. In der Laudatio von Heribert Prantl, dem Leiter des Ressorts Innenpolitik bei der Süddeutschen Zeitung, auf die Publizistin Necla Kelek, die für ihr Buch »Die fremde Braut« mit dem Geschwister-Scholl-Preis ausgezeichnet wurde, heißt es: »Das Buch ist wie ein Faustschlag auf den Schädel. Der soll uns aufwecken, uns die Augen öffnen – und uns zeigen,

35 N. Kelek: Die fremde Braut, S. 258.

36 Ebd., S. 260.

was wir nicht akzeptieren dürfen.«³⁷ Auch der damalige Bundesinnenminister Otto Schily würdigte Keleks »Die fremde Braut« in einer Rezension für das Magazin DER SPIEGEL als »einen alarmierenden Einblick in eine [...] Parallelgesellschaft«. Darin lebten »türkische[] Frauen, die durch Zwangsheirat mit einem ihrer Landsleute nach Deutschland gekommen sind. Sie heißen Emine, Zeynep oder Fadime, sind in der Türkei aufgewachsen und typischerweise von ihren Eltern im Alter von 16, 17 oder 18 Jahren mit einem meist unbekanntem Landsmann oder entfernten Verwandten in Deutschland verheiratet worden.«³⁸

Das Verweben der autobiographischen Erfahrungen mit anderen Opfergeschichten ist ein Grundmuster des schriftstellerischen Werks der muslimischen ›Islamkritikerinnen‹. So lernen wir beispielsweise in dem mit einem Vorwort des brandenburgischen Ministerpräsidenten Matthias Platzeck und einem Nachwort von Terre des Femmes versehenen Buch »Eure Ehre – unser Leid. Ich kämpfe gegen Zwangsehe und Ehrenmord« nicht nur die Leidensgeschichte der Autorin Serap Çileli kennen, die für ihr Engagement mit dem Bundesverdienstkreuz geehrt wurde. In Rückblenden schildert eine Ich-Erzählerin, wie sie Anfang der 1980er Jahre als 15-Jährige aus Deutschland in die Türkei zwangsverheiratet wurde. Dieser persönliche Erlebnisbericht wird unterbrochen durch eingestreute kurze Erzählsequenzen, in denen uns die Geschichten anderer muslimischer Frauen, Esra, Meyram, Leyla, Ayla usw. erzählt werden. Der Leser bzw. die Leserin erhält keine näheren Angaben zu ihrer Identität oder dem Kontext, in dem sie Çileli ihr Schicksal zugänglich gemacht haben. Sie erscheinen daher wie ein Kollektiv von unzählbaren Opfern, denen die Autorin eine Stimme verleiht. Von einer allwissenden Erzählerinstanz werden die LeserInnen in die Gedanken und Gefühle, Ängste und Hoffnungen der Protagonistinnen eingeweiht. Diese fikionalisierte Erzählform verstärkt paradoxerweise die Glaubwürdigkeit der Autorin als Zeugin, die durch die Präsentation eines so intimen Wissens für sich in Anspruch nehmen kann, von

37 Abrufbar unter http://www.geschwister-scholl-preis.de/preistraeger_2000-2009/2005/laudatio_prantl.php (zuletzt eingesehen am 14.2.2010).

38 »Alarmierender Einblick«. Bundesinnenminister Otto Schily über die Darstellung der türkischen Parallelgesellschaft in Necla Keleks Buch »Die fremde Braut«, in: DER SPIEGEL vom 24.1.2005, S. 59.

den Frauenfiguren in ihrem Buch ins Vertrauen gezogen worden zu sein und damit als Sprachrohr für diese Opfer zu fungieren.

Die Lebensgeschichten sind eingeflochten in allgemeine Reflexionen Çilelis aus heutiger Sicht. Dabei dienen die ›authentischen‹ Erfahrungen, die als überindividuell ausgegeben werden, der unmittelbaren Beglaubigung der getroffenen pauschalen Aussagen: »Wie ist die Normalität in Migrantenfamilien, wenn es ums Heiraten geht? Was spielt sich im Vorfeld ab, wenn die Tochter des Hauses ins heiratsfähige Alter kommt? Gleich nach dem Eintritt der ersten Regelblutung, nachdem die Brüste zu wachsen beginnen, die ersten Schamhaare sprießen, kommt der Tag, an dem das heiratsfähige Mädchen in die Gesellschaft eingeführt wird. Die Familie zeigt, was sie zu bieten hat. Auch bei mir war es nicht anders. Als ich mit acht Jahren hierher kam, hatte ich keine Puppen mehr. Im Gegenteil, man setzte alles daran, mich möglichst schnell erwachsen wirken zu lassen. So bekam ich an meinem neunten Geburtstag von meiner Mutter einen Schminkkasten geschenkt. [...] Und damals war ich keine Ausnahme. Viele türkische Mädchen dürfen sich schminken, bauchfreie T-Shirts anziehen – bis sie verkauft werden. Es ist fast so wie mit einer Frucht, die man auf dem Markt präsentiert. [...] Wer sie schließlich besitzt, kann sie aussaugen, solange er will. Bis zum Schluss nur noch eine leere Hülle bleibt.«³⁹ Es sei daran erinnert, dass diese Passage, die türkische Eltern pauschal des Kinderhandels bezichtigt, von Çileli mit dem Anspruch eingeleitet worden war, »die Normalität in Migrantenfamilien« zu illustrieren. Zugleich lässt die Erzählerin ihre Leserschaft aus dem Gesagten die tiefe Entwürdigung spüren, die sie durch die Zwangsverheiratung und damit einhergehende Degradierung zum willenlosen Objekt erfahren hat.

Diese Opfererfahrung immunisiert nicht nur Çileli moralisch gegen den Vorwurf des Rassismus. Ein solcher Kulturrassismus, der gekennzeichnet ist von dem Glauben an eine historisch gewachsene und unausweichliche Differenz und Hierarchie der ›Kulturen‹ und eine damit einhergehende quasi Naturalisierung ›kultureller Eigenschaften‹, durchzieht auch die Argumentation der anderen muslimischen ›Islamkritikerinnen‹, wie das nachfolgende Beispiel illustriert: Als am 7. April 2009 in der Sendung »Menschen bei Maischberger« das Thema »Glaube statt Gier: Kommt die reli-

39 Çileli, Serap: *Eure Ehre – unser Leid. Ich kämpfe gegen Zwangsheirat und Ehrenmord*, München: Blanvalet 2008, S. 97.

giöse Wende?« verhandelt wurde, saß den Vertretern der christlichen Kirchen, wie dem katholischen Bischof Walter Mixa oder dem evangelischen Pfarrer Jürgen Fliege, die bereits mehrfach erwähnte Autorin Necla Kelek gegenüber, um über ›den Islam‹ im Allgemeinen und die Stellung der Frau im Besonderen Auskunft zu geben. Dabei übte sie harsche Kritik: »Seit 1400 Jahren glauben islamische Männer, dass Frauen ihr Besitz sind und dass sie über ihre Leben bestimmen dürfen.«⁴⁰ Mit dieser Äußerung weist Kelek mehr als einer halben Milliarde Menschen einen Kollektivcharakter zu. Dieser wird von ihr nicht nur in der Gegenwart diagnostiziert, sondern auch gleich noch auf 1400 Jahre rückprojiziert. Damit stehen MuslimInnen (wenigstens die muslimischen Männer) aus Keleks Sicht außerhalb der Geschichte und haben, anders als andere Bevölkerungsgruppen auf dieser Welt, keinerlei historische Entwicklung durchgemacht.

Bemerkenswert an der Zusammensetzung der Gäste in Maischbergers Sendung ist, dass es sich bei den christlichen Sprechern um Theologen handelte, während Keleks Sprechen über ›den Islam‹ durch ihren Status als ›Erfahrungsexpertin‹ legitimiert war.⁴¹ Der Aufhänger für das Gespräch war wohlgerne ein Gesetzesentwurf in einer mehrheitlich von Schiiten bewohnten Provinz in Afghanistan, hatte also folglich wenig mit Keleks bisherigem Studienobjekt der türkischen Minderheit in Deutschland zu tun – was das ihrer Einladung in die Sendung zugrundeliegende Bild eines monolithischen Islams offenbart. Wie dieses Beispiel zeigt, setzt die Rolle, die den muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ als ›Kronzeuginnen‹ zukommt, immer auch das nötige Publikum voraus.

Die Argumentation der ›Kronzeuginnen‹ wird – und das ist ihre zentrale Funktion – von nicht wenigen DebattenteilnehmerInnen dazu benutzt, die

40 Das Video zur Sendung kann in der Mediathek der ARD unter folgendem Link abgerufen werden: <http://mediathek.daserste.de/daserste/servlet/content/2084470?pageId=487872&moduleId=311210&categoryId=&goto=1&show=> (zuletzt eingesehen am 14.2.2010).

41 Den Begriff der ›Erfahrungsexpertin‹ hat die Soziologin Daniela Marx geprägt, um mit ihm auf die Funktionalisierung und Vereinnahmung weiblich-muslimischer Erfahrungen in feministischen Diskursen hinzuweisen. Vgl. Marx, Daniela: »Mission: impossible? Die Suche nach der ›idealen Muslimin‹. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden«, in: *Femina Politica* 17 (2008), S. 55-67.

eigenen antimuslimischen Ressentiments zu legitimieren. So begründet der Publizist Ralph Giordano seine vehemente Ablehnung repräsentativer Moscheebauten in Deutschland mit dem Verweis auf die ›Insider-Informationen‹ von Necla Kelek, die seine Annahme eines nicht-integrierbaren Islams untermauern. »Großmoscheen« seien »kein Ausdruck muslimischen Integrationswillens [...], sondern ein Zentrum integrationsfeindlicher Identitätsbewahrung, das Symbol eines Angriffs auf unsere demokratische Lebensform, ein Anspruch auf Macht und Einfluss.«⁴² Ähnlich äußerte sich auch der stellvertretende hessische CDU-Fraktionsvorsitzende Hans-Jürgen Irmer in einem Zeitungsartikel nach der Schweizer Volksabstimmung zum Minarett-Verbot. In seinem Artikel mit dem Titel »Danke, Schweiz – Minarette sind politische Symbole« warnt Irmer vor einer »schleichenden Islamisierung« Deutschlands und bezieht sich auf Necla Kelek als Gewährsfrau: »Die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek, selbst Muslima, hat in einem Interview mit der Zeitung Cicero schon 2007 zum Thema Moschee und Minarettbau ausgeführt, [...] dass die liberalen Westler denken würden[,] eine Moschee sei im Prinzip das Gleiche wie eine Kirche oder eine Synagoge, dies sei allerdings nicht der Fall, denn Islam bedeute ›Unterwerfung‹. Es gebe keine kritische Selbstreflektion der Gemeinschaften, man lerne in der Moschee nicht Nächstenliebe und ein guter Mensch zu sein, sondern sich zu unterwerfen.«⁴³

In der Tat finden sich bei Kelek zahlreiche Textstellen, in denen sie klischeehafte Bilder von Islam und Christentum antagonistisch aneinanderreihet und im Ergebnis die Überlegenheit des Letzteren postuliert. So unter anderem in dem Buch »Die verlorenen Söhne«, in dem die Autorin neben der muslimischen Frau nun auch den muslimischen Mann als ›Opfer‹ seiner

42 Giordano, Ralph: »Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem«, in Sommerfeld, Franz (Hg.): *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2008, S. 37-51, hier S. 37. In diesem Beitrag bezieht Giordano sich zwar auf das Bauvorhaben einer Moschee in Köln-Ehrenfeld, redet aber darüber hinaus auch ganz allgemein einer vermeintlich »schleichenden Islamisierung« Deutschlands das Wort. Als Beleg dienen ihm unter anderem die Ausführungen Necla Keleks, die er explizit als »Kronzeugin« bezeichnet (S. 43).

43 Irmer, Hans-Jürgen: »Danke, Schweiz. Minarette sind politische Symbole«, in: *Wetzlar Kurier* vom Januar 2010, S. 1f.

Religion ausmacht und Antwort geben will auf die Fragen: »Warum sind so viele muslimische und türkische Jungen Schulversager? Warum haben viele türkische Jungen ein Gewaltproblem? Warum sitzen überproportional viele Muslime in deutschen Gefängnissen? Sind soziale Benachteiligung und mangelnde Bildungschancen die Ursache dafür? Oder der Islam und die archaischen Stammeskulturen einer sich ausbreitenden ›Parallelgesellschaft?«⁴⁴ Legt man Keleks Islambild zugrunde, scheint die Antwort auf diese Fragen auf der Hand zu liegen: »Während der Islam eine autoritäre Religion ist, die immer noch von einer vor Jahrhunderten formulierten ›überlegenen Wahrheit‹ ausgeht, die der Gläubige zu begreifen und der er sich zu unterwerfen hat, fordert Jesus die Menschen auf, ›an sich zu glauben‹, und ermutigt sie, keine Angst zu haben. [...] Während der Koran, wie in Sure 4, Vers 89, beschrieben, Ungläubige verfolgt [...] lehrt Jesus, nicht nur den Nächsten, sondern sogar den Feind zu lieben. [...] Während das Alte Testament wie der Koran Geschichten von Blut und Gewalt erzählt, ist das Neue Testament eine Botschaft der Liebe und Hoffnung.«⁴⁵ Mit ihrer bipolaren Gegenüberstellung von Islam (und implizit auch Judentum, siehe den in der Tradition des christlichen Antijudaismus stehenden Verweis auf den ›grausamen‹ alttestamentarischen Gott) versus Christentum offenbart Kelek einmal mehr ein manichäisches Weltbild. Analog zu ihrer essentialisierenden Verwendung des Kulturbegriffs gebraucht sie auch den Begriff der Religion in einer deterministischen Art und Weise: Aus einer wortwörtlichen Lektüre der Heiligen Schriften zieht sie pauschale Rückschlüsse auf das soziale Verhalten der Mitglieder der jeweiligen Religionsgemeinschaften und legt damit nahe, diese seien in ihrem Handeln vorrangig und eindeutig von ihrer Religion bestimmt, und zwar ohne dass ein von Raum und Zeit abhängiger Aneignungsprozess der religiösen Quellen stattfände.

Neben der Kulturalisierung ist auch eine Ethnisierung des Islamdiskurses durch die muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ zu beobachten. So schreibt Serap Çileli: »Eine glückliche Kindheit ist für viele türkische Kinder ein Fremdwort. Ein Grund dafür mag sein, dass Kinder in türkisch-muslimischen Familien einen anderen Stellenwert haben als in modernen deutschen oder westeuropäischen, wo das Kind von den Erwachsenen umhegt wird. Anders bei den Muslimen, hier kommen die Großen – oder besser die Älte-

44 N. Kelek: Die verlorenen Söhne, S. 22f.

45 Ebd., S. 192f.

ren – immer zuerst.«⁴⁶ An dieser Stelle fällt, neben der üblichen dichotomen Unterscheidung zwischen idealisierter ›westlicher‹ und dämonisierter ›islamischer‹ Kultur, die Verschiebung von der zunächst rein ethnischen Bezeichnung ›türkische Kinder‹ über eine Verknüpfung von ethnischer und religiöser Kategorie hin zu einer reinen Markierung als ›MuslimInnen‹ auf, was die Aussagen über die beklagte mangelnde emotionale Zuwendung zu Kindern implizit mit der islamischen Religion begründet. Diese hier sichtbar werdende synonyme Verwendung von ethnischer und religiöser Kategorie durchzieht das ganze Buch und ist nicht nur für die Autorin Serap Çileli kennzeichnend, auch die anderen prominenten muslimischen ›Islamkritikerinnen‹ bedienen sich dieser Sprechweise. Die Ethnisierung der Kategorie ›MuslimIn‹ führt dazu, dass nicht mehr die Selbstverortung des Individuums, sondern eine Zuschreibung aufgrund der Abstammung ausschlaggebend ist. Jedes Verhalten von Personen, die auf diese Weise als MuslimInnen ›identifiziert‹ werden, kann dann ohne größere Argumentationsbrüche auf ›den Islam‹ zurückgeführt werden.

Die Stimmen muslimischer ›Islamkritikerinnen‹ wie Kelek und Çileli beziehen ihre Argumentationsstärke als ›Kronzeuginnen‹ aus ihrer vermeintlichen Innenansicht, die der Migrationsforscher Klaus Bade als »anekdotische Evidenz« bezeichnet hat, welche von belastbaren Ergebnissen empirischer Forschung zu unterscheiden sei.⁴⁷ Davon abgesehen stellt sich aber die Frage, was diese Sprecherinnen so attraktiv macht für die Mehrheitsgesellschaft, deren gefragte Ansprechpartnerinnen sie sind. Wie gezeigt werden konnte, stärken sie mit ihren *Deutungen* des Bezeugten einen hegemonialen Diskurs, wonach es zum einen massive ›Integrationsdefizite‹ bei der in Deutschland lebenden muslimischen Minderheit als Kollektiv gibt und diese Versäumnisse zum anderen in erster Linie auf eine Verweigerungshaltung der Minderheit selbst zurückzuführen sind, die wiederum in ihrer Religion wurzelt. Dieses eindimensionale Erklärungsmuster entbindet die ›Aufnahmegesellschaft‹ implizit ihrer Verantwortung für die sozialen Konflikte, die in Einwanderungsgesellschaften existieren. Nicht weniger bedenklich ist die Zementierung einer Wahrnehmung, die MigrantInnen aus islamisch geprägten Ländern und deren Nachkommen als eine homogene

46 S. Çileli: *Eure Ehre – unser Leid*, S. 42.

47 Bade, Klaus: »Levitin lesen. Migration und Integration in Deutschland«, in: *IMIS-Beiträge* (2007), Heft 31, S. 43-64, hier S. 45.

Gruppe konstruiert, deren Identität vorrangig durch die islamische Religion determiniert werde.

Zugleich ist die Mehrheitsgesellschaft einer Kritik der ›Kronzeuginnen‹ in Form einer Schelte der ›Alt-68er‹ und sogenannter Multi-Kulti-Illusionisten oder ›Gutmenschen‹ ausgesetzt. Dabei stellen sie einen kausalen Zusammenhang zwischen der vermeintlich übereifrigen Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit und dem aus ihrer Sicht zu nachgiebigen Umgang mit den ›integrationsunwilligen‹ MigrantInnen her. So resümiert Necla Kelek in »Die fremde Braut«: »Die Deutschen haben sich engagiert mit ihrer nazistischen Vergangenheit auseinander gesetzt, was sicherlich viel zu dem zivilen und demokratischen Gepräge dieser Republik beigetragen hat. Aber zuweilen verstellt das besondere Schuldgefühl gegenüber Juden, Sinti, Roma, Homosexuellen und anderen den klaren Blick auf die heutigen Realitäten von Unterdrückung und Ausgrenzung. Gerade die gut meinenden Deutschen neigen dazu, in jedem hier Asyl suchenden Ausländer gleichsam den Wiedergänger eines vor dem Holocaust zu retten den Juden zu sehen. [...] Die Deutschen [...] verzeihen den Muslimen alles, nur um ihre eigene vermeintliche Schuld abzutragen.«⁴⁸ Auch Serap Çileli kommt zu einer ähnlichen Einsicht in ihrem Buch »Eure Ehre – unser Leid«: »Was war mit den Deutschen los? Warum reagierten sie so vorsichtig, ja ängstlich? Meine einzige Erklärung war die Geschichte Deutschlands. Anscheinend wirkten sich Nazi-Deutschland und die Erbschuld der Deutschen bis heute aus und lähmten Politik und Gesellschaft.«⁴⁹ Aus dieser Feststellung lässt sich leicht die Forderung nach einem Schlussstrich unter die Beschäftigung mit deutscher Schuld und nach einer ›unverkrampteren‹ Artikulation von Vorbehalten gegenüber als ›fremd‹ stigmatisierten Minderheiten ableiten, was diese Argumentation sehr anschlussfähig für rechtskonservative bis rechtspopulistische Diskurse macht.⁵⁰

48 N. Kelek: Die fremde Braut, S. 256f.

49 S. Çileli: Eure Ehre – unser Leid, S. 20.

50 So verwundert es wenig, dass Serap Çileli bei einer von dem Landesvorsitzenden der rechtspopulistischen Bürgerbewegung PAX Europa e.V., René Stadtkewitz, organisierten Veranstaltung mit dem Titel »Der Islam – ein Integrationshindernis?« am 4.11.2009 als Referentin vorgesehen war. Die Podiumsdiskussion, die im Berliner Abgeordnetenhaus stattfinden sollte, musste aufgrund hef-

Dadurch, dass die eigene Emanzipation von den ›Kronzeuginnen‹ als Resultat einer Verinnerlichung von als ›westlich‹ gekennzeichneten Normen gedeutet wird, bieten sie Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ein positives Selbstbild an. Die Geschlechterfrage, so die Psychologin Birgit Rommelspacher, diene in diesem Kontext der Herstellung und Festschreibung von angenommener Differenz zwischen Angehörigen der ›islamischen‹ und denjenigen der ›westlichen‹ Kultur: »In diesen Diskursen liefert ›die‹ muslimische Frau eine Folie, vor deren Hintergrund die Emanzipation ›der‹ westlichen Frau umso heller erstrahlen kann. [...] Ausschlaggebend für die Bewertung dieser ›Emanzipation‹ ist nun nicht mehr die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, sondern der Abstand zwischen ›der‹ westlichen und ›der‹ islamischen Frau.«⁵¹

So will eine Rezensentin in der taz Necla Keleks »Fremde Braut« gar zur Pflichtlektüre in den Schulen erheben: »Denn es erklärt etwas Wesentliches über die unterschiedlichen Menschenbilder zwischen westlicher und islamischer Gesellschaft. Einerseits eine Gesellschaft, die das Individuum wahrnimmt und anerkennt, andererseits eine Gesellschaft, die auf Familie und Umma (Gemeinschaft) basiert. Man gehört sich nicht selbst, und die Frau gehört sich schon gar nicht.«⁵² Dieser Sichtweise entsprechend wünscht sich Kelek, dass die Deutschen »sehr viel selbstbewusster ihre Erzungenschaften und Werte verteidigen.«⁵³ Die Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim kommt zu dem Schluss: »Zur geheimen Anziehungskraft von Keleks Buch wie von ähnlichen Berichten dürfte auch beitragen, daß sie der Mehrheitsgesellschaft die Rolle des moralischen Wächters zuweisen. Damit wird – in teils indirekten, oft aber ganz offenen Formen – eine moralische Hierarchie zwischen dem Westen und dem Islam entworfen, und zwar eine Hierarchie eindeutiger Art: Ganz selbstverständlich ist es der

tiger Kritik abgesagt werden. Stadtkewitz, selbst Mitglied des Abgeordnetenhauses von Berlin, trat daraufhin aus Protest aus seiner Partei, der CDU, aus.

51 Rommelspacher, Birgit: »Zur Emanzipation ›der‹ muslimischen Frau«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (2009), H. 5, S. 34-38, hier S. 38.

52 Zucker, Renée: »Die Macht der Mütter«, in: *die tageszeitung* vom 5.3.2005, S. 22.

53 N. Kelek: *Die fremde Braut*, S. 265.

Westen, dem die moralisch überlegene Position zukommt.«⁵⁴ Aus diesem moralischen Gefälle lässt sich die Legitimität zur Kontrolle und Erziehung der muslimischen Minderheit durch die Mehrheitsgesellschaft ableiten, die Beck-Gernsheim mit dem ›zivilisatorischen Auftrag‹ der europäischen Kolonialmächte und deren Selbstverständnis als ›white men's burden‹ vergleicht.

Es gilt, diese Argumentationsmuster einer kritischen Reflexion zu unterziehen, ohne muslimische Sprecherinnen, die sich negativ über ihre Ingroup oder ehemalige Ingroup äußern, pauschal dem Verdacht der Anbiederung an die Mehrheitsgesellschaft auszusetzen. Nur so kann vermieden werden, dass jede Form der Selbstkritik als Nestbeschmutzung denunziert wird. Eine differenzierte Kritik wird jedoch nicht umhin kommen, sich der Asymmetrie von Mehrheits- und Minderheitendiskursen und des daraus folgenden Stigmatisierungspotentials bewusst zu sein. Von lösungsorientierter und damit konstruktiver Kritik zu unterscheiden sind zudem Debattebeiträge, die kulturrassistisches Denken reproduzieren. Der ständige Rückgriff einiger Debattenteilnehmerinnen auf eine bipolare Rhetorik, der eine Wir-Sie-Dichotomie zugrunde liegt, die MuslimInnen eine fundamentale Andersartigkeit und Minderwertigkeit unterstellt und diese Position mit einer vermeintlichen Innenansicht legitimiert, führt zwangsläufig zu der Frage nach dem positiv-identitätsstiftenden Potential, den diese Rhetorik für die Sprecherin bereithält. Es sei darauf hingewiesen, dass die Rolle der Kronzeugenschaft nicht nur für das Publikum, sondern auch für das sie ausfüllende Subjekt bestimmte Funktionen erfüllt, erlaubt sie im Kontext der Integrationsdebatten doch wenigstens auf der Diskursebene den ›Frontenwechsel‹ auf die Seite der Mehrheitsgesellschaft. Deutlich wird dies beispielsweise in folgendem Zeitungsartikel, den Necla Kelek anlässlich der Deutschen Islam Konferenz zum Thema ›Integration‹ von MuslimInnen in der FAZ veröffentlichte. Darin heißt es: »Wenn *die Muslime* meinen, die Triebhaftigkeit des Mannes nur dadurch beherrschen zu können, dass man die Frau aus der Öffentlichkeit verbannt oder die Frauen und Töchter unter den Schleier zwingt oder verheiratet, dann widerspricht das den Werten *unserer Gesellschaft* von der Selbstbestimmung des Menschen [Hervorhe-

54 Beck-Gernsheim, Elisabeth: Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Mißverständnisse, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 79.

bung von mir, Y. S.].«⁵⁵ Ganz selbstverständlich verortet sich Kelek, die sich ansonsten da, wo es ihre Argumentation stützt, als Muslimin positioniert⁵⁶, hier als Teil der deutschen Mehrheitsgesellschaft, von der sie MuslimInnen als Kollektiv *expressis verbis* ausschließt. »Ich gehöre«, so liest man auch bei Serap Çileli, »zu der Minderheit von Türken, die sich hier wirklich integriert haben. [...] Seitdem ich meine Geschichte öffentlich gemacht und gegen eklatante Menschenrechtsverletzungen wie Zwangsehe und Ehrenmord kämpfe, wird mir das immer wieder bescheinigt.«⁵⁷ – »Integrieren« müssen sich dann nur noch die anderen.

55 Kelek, Necla: »Bist du nicht von uns, dann bist du des Teufels«, in: Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 25.4.2007.

56 Vgl. beispielsweise den Artikel »Sie wollen ein anderes Deutschland«, den Kelek am 14.3.2008 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung veröffentlichte. Darin richtet sie das Wort an die muslimischen Verbände in Deutschland: »Ich möchte hier, *stellvertretend für die nichtorganisierten Muslime* in diesem Land, sagen, dass wir es Ihnen nicht länger überlassen, in der Öffentlichkeit zu vertreten, wie und was der Islam in diesem Land sein kann [Hervorhebung von mir, Y.S.].«

57 S. Çileli: *Eure Ehre – unser Leid*, S. 37.