

# Becoming European

## Muslim\* als Queer – Widerspruch, Antagonismus, Notwendigkeit

---

*Saboura M. Naqshband*

In diesem Essay nähere ich mich über die (queer-phänomenologische) Frage »What and who are we orientated toward?« (Ahmed 2006) meiner Erfahrung als queerer Muslima\* in Europa. Diese Annäherung entblößt die tatsächlichen und vermeintlichen Widersprüche, aber auch die Linien verdeckter Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Solidarität zwischen und unter Muslim\*innen, Muslim\*innen mit und ohne Hijab, LSBTIQ\* und Feminist\*innen, in einem superdiversen, translokalen und postnationalen Europa, welches minorisierte Europäer\*innen nicht länger über (neo-)koloniale und rassistische Grenzpolitiken materiell und/oder symbolisch ausschließen kann und darf.

### **Orientierungen: Wie und woraufhin orientiert mensch sich in der Welt?**

»What does it mean to be orientated?« »What difference does it make »what« or »who« we are orientated toward in the very direction of our own desire?« (Ahmed 2006: 1)

In der philosophisch-phänomenologischen Betrachtung des Körpers wird unterschieden zwischen ›Leibsein‹ und ›Körperhaben‹ (Plessner 1975). Einen Körper *zu haben* bedeutet den organischen (Körper-)Leib von außen ›objektiv‹ betrachten zu können, sich von ihm distanzieren und ihn bewerten zu können. »Der Mensch existiert ›als Leib im Körper‹« (ebd. 1970: 40). ›Leibsein‹ und ›Körperhaben‹ können also nicht voneinander getrennt betrachtet werden,

sondern ermöglichen zusammen gedacht das Bewusstsein<sup>1</sup>, mit dem wir uns in der Welt und in die Welt hinein bewegen. Sara Ahmed (2006) skizziert in *Queer Phenomenology* eine queere und rassismuskritische Erweiterung dieser Betrachtung des Körpers und seiner leibsinlichen Erfahrungen, seines Erlebens. Ahmed bedient sich hier des Begriffs des ›Orientierens‹ und wirft die Frage auf: Wie orientieren wir uns im geographischen, kulturellen und sozialen Raum? Sie meint damit: *Worauf* und *wohin* richten wir unser Bewusstsein, unser Begehren, unsere intentionalen Suchbewegungen, auf welche Objekte, im Alltag, und darüber hinaus? (ebd.: 5f.)

Indem sie Queerness, aber auch Rassismus durch die Dimension der Bewusstseinerfahrung und des Wahrnehmbaren betrachtet, eröffnet sie eine Landschaft der Linien und Punkte, durch die wir uns einem Verständnis der Welt annähern können, welches außerhalb der gewöhnlichen, quantitativen Betrachtung des Sozialen durch Statistiken und Fakten liegt; und zugleich ein Verständnis darstellt, in welchem Linien gezogen werden, von Standpunkt zu Standpunkt, die als Verbindungen zwischen unterschiedlichen an den Rand gedrängten Positionen dienen. Als solche eröffnen sie die Möglichkeit, die eigene Haltung dahingehend zu verändern, dass ein Schulterchluss zwischen ihnen möglich werden könnte.

In einem Europa, das sich historisch und kollektiv darauf geeinigt hat, sich 'gen Osten zu wenden, um sich *gegen* den Osten und den ihm inbegriffenen Subjekten – Muslim\*innen, Jüd\*innen und Juden und anderweitig Anderen – zu richten, ist es nicht so einfach, die Orientierung von der Ahmed spricht, im Raum zu finden.

Man könnte sich fragen: Wird mensch zuerst zur ›Frau‹ gemacht? Fällt man also zuerst aufgrund seiner Geschlechtsmerkmale auf oder sind es doch die Hautfarbe, die vererbten Geschmäcker und Gerüche, die man mit sich in den Raum trägt, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen? Oder fällt man erst dann ›*out of line*‹ (ebd.: 10), wenn man nicht mehr so begehrt, wie man begehren sollte, wenn man nicht mehr das reproduziert, was zur Fortführung der eigenen Genealogie notwendig sein müsste? Ich vermute, es trifft alles gleichzeitig zu.

Werde ich also als nicht-weiße und muslimische Person gefragt:

›Woher kommst du wirklich?‹, ist dies nicht nur eine Frage nach der sog. ethnischen Herkunft – ›Aus welchem anderen Land/Kontinent stammst du?‹,

---

1 An dieser Stelle möchte ich mich bei M. Lamrabet für den Hinweis auf *Queer Phenomenology* bedanken.

sondern auch eine existenzielle und Grenzen markierende Frage – ›Warum bist du hier, wie genau bist du hierhergekommen?‹, ›Wie konntest du (legal) nach Europa gelangen?‹; und darüber hinaus, der nicht ausgesprochene Elefant im Raum: ›Stellst du nicht eigentlich eine Gefahr für unseren (europäischen) Frieden dar?‹

Wie Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* (1978) eindrücklich zeigt, wird Europa in solchen Diskursen als ›christlich‹, weitgehend säkularisiert und daher ›fortschrittlich‹ imaginiert. Demgegenüber steht das Muslimische als etwas Rückständiges, nicht ›modern‹ (genug), nicht ›frei‹ genug, zu ›gläubig-naiv‹, zu ›unbändig-sexuell‹ und ›politisch völlig chaotisch‹, ›außer Kontrolle‹. Mit einem Satz: zu wenig ›aufgeklärt‹, zu wenig ›demokratisch‹, zu wenig ›geordnet‹. Muslim\*innen jeglichen Alters sind diesen orientalistisch-rassistischen Bildern und Projektionen fortlaufend ausgesetzt. In Reaktion auf diese vielen energieraubenden Projektionen stellen sie sich eben diese von Ahmed aufgeworfene Frage: »What difference does it make ›what‹ or ›who‹ we are orientated toward in the very direction of our own desire?« (ebd.: 1) Wie verhandeln insbesondere queere Muslim\*innen (QMs) ihr Begehren nach Zugehörigkeit(en) sowie die damit einhergehenden, inneren und äußeren Widersprüche?

Der folgende Text veranschaulicht tatsächliche und vermeintliche Widersprüche des Queeren MuslimischSeins (oder des Muslimischen QueerSeins, vgl. dazu Kasmani 2022: 152f.), die über ein rassistuskritisches und poststrukturalistisches Verständnis vom Muslim\*Sein in Europa ein Stückweit aufgelöst, oder zumindest nuanciert werden können. Die theoretische Perspektive des ›Queerens von Ethnizität‹ nach El-Tayeb (2011), übertragen auf die Figur des (europäischen) *Muslim\* als Queer*, bietet eine alternative Perspektive auf der individuell-positionierten wie auf der kollektiven Ebene. Sie weckt die Motivation, sich in politische Allianzen unter den von normativen, europäischen Grenzdiskursen Marginalisierten hineinzubewegen und sich politisch miteinander zu verknüpfen, verbinden und – wenn möglich – zu solidarisieren. Konkret frage ich: Widersprechen sich queer-feministische und muslimische Perspektiven auf Zugehörigkeit oder ist es eher so, dass ein Zusammendenken dieser notwendig ist, um ein neues, anderes und gemeinsames, ethisches und politisches Begehren zu formulieren?<sup>2</sup>

2 Die Frage nach Widersprüchen stellen sich auch diejenigen Muslim\*innen, die innerhalb der muslimischen Community noch weiteren Communities angehören, z.B. queere Muslim\*innen, Schwarze und Asiatische Muslim\*innen, behinderte Muslim\*innen

## Widerspruch: Muslim\* vs. Queer?

Als im Sommer 2017 eine sog. ›Liberaler Moschee‹ in Berlin Moabit eröffnet wurde, war die Freude unter *weißen*, mainstream LSBTIQ\*<sup>3</sup>-Verbänden groß: Endlich hatte man einen vermeintlich legitimen Ansprechpartner auf muslimischer Seite gefunden, der sich für die Belange von liberalen, muslimischen LSBTIQ\* einsetzte<sup>4</sup>. Dass die Gründerin der Moschee und Juristin Seyran Ateş zeitgleich den Berliner Senat im sogenannten Kopftuchstreit vertrat, interessierte die wenigsten. In diesem wurde über das sog. ›Neutralitätsgesetz‹ ein de-facto illegales Berufsverbot für muslimische Frauen im öffentlichen – und durch den knock-on Effekt auch im privaten – Dienst eingeführt<sup>5</sup>. Selbst das letzte Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum sog. ›Neutralitätsgesetz‹ 2015 bestätigt, »dass ein generelles Verbot von Kopftüchern nicht mit dem Grundgesetz vereinbar sei« (s. Initiative Bündnis #GegenBerufsverbot 2022). Laut ENAR gehören Frauen mit Hijab zu den mit am meisten diskriminierten Gruppen in Europa (ebd.).

Progressive Werte der Inklusivität von Sexualität und Geschlecht(ern) werden oft über moderne, liberale Politiken und gegen rassifizierte, vermeintlich ›rückständige‹ Minderheiten instrumentalisiert und eingesetzt (vgl. Yilmaz-Güney 2014).<sup>6</sup> So werden Muslim\*innen und Migrierte – auch in Einbürger-

---

etc. Es sind Menschen, die in mehr als nur einer Weise von der Gesellschaft mit starren Schubladen und Ausgrenzungen konfrontiert sind – intersektional-mehrfachdiskriminierte Muslim\*innen. Ob gläubig, religiös, ›säkular‹, praktizierend oder nicht-praktizierend, ist an dieser Stelle erst einmal nicht relevant. Denn diese Kategorisierung ist auch wieder ein Versuch, eine sehr heterogene Gruppe möglichst überschaubar, homogen und ohne innere Widersprüche darzustellen, um sie besser kontrollieren zu können (vgl. El-Tayeb 2011: 45).

- 3 ›LSBTIQ‹ ist ein Sammelbegriff für sexuelle und geschlechtliche Vielfalt und steht als Akronym für ›Lesbisch, Schwul, Bisexuell, Transgender, Intersex und Queer‹.
- 4 Siehe Lesben- und Schwulenverband in Deutschland (LSVD) (2017).
- 5 Vgl. ENAR (2016): » [...] because of national and regional regulations (which are sometimes general bans) and practices of some EU countries that tend to exclude Muslim women from employment due to an increasingly narrow interpretation of ›secularism‹ or ›neutrality‹ in the public sector. These regulations are increasingly used by some domestic courts to support the prohibition of religious signs in the private sector as well, especially with the arguments of commercial imperative and neutrality requirement, which might amount to indirect discrimination.«
- 6 Interessant ist hierbei auch der Zusammenhang zwischen jüdischer Emanzipation und Antisemitismus im 18./19. Jahrhundert (vgl. Volkov 2019). Bspw. entziffert Friedrich En-

rungstests – nicht selten als frauenfeindlich, homophob und antisemitisch geframet (Haritaworn et al. 2007). In diesem antimuslimischen, rassistischen Diskurs bewegt sich leider auch die Ibn-Rushd-Goethe-Moschee (IRGM). Obwohl ihre Intention, einen ›Safer Space‹ (sichereren Raum) für diese Zielgruppe zu schaffen, durchaus notwendig ist. Für Muslim\*innen, die der vermeintliche Widerspruch zwischen ihrer von der Norm abweichenden Sexualität und ihrem Muslimisch-Sein in eine tiefe Identitätskrise stürzt, sind Safer Spaces, wie die IRGM es sein möchte, eine Rarität.<sup>7</sup>

Tatsächliche Widersprüche bestehen bei queeren Muslim\*innen meist theologisch und ideologisch, aufgrund von staatlicher und/oder religiöser und kultureller Diskriminierung. Insbesondere männliche Homosexualität wird in vielen muslimischen Ländern bis hin zum Tode bestraft, wobei diese Gesetzgebungen nicht selten auf Strafgesetze aus der Kolonialzeit, wie den Napoleonischen Code des ›crime passionel‹, zurückgehen (Shamma 2017). Historisch, sozial, kulturell und religiös sind vom Cis- und Heteronormativen Modell abweichende Muslim\*innen schon immer eine Realität gewesen: Ob »effeminate men« in den Hadithen des Propheten (*Mukhannathun*)<sup>8</sup> und einflussreiche Eunuchen im Osmanischen Reich, Intersex-Personen in den Fiqh-Urteilen aus dem Syrien des 13. Jahrhunderts (*khuntha mushkil*),<sup>9</sup> homoerotische, sufische Dichter\*innen und Kunstwerke oder im Ausdruck von geschlechtlicher Vielfalt von der Golfregion bis Afrika, West- und Südasien bis nach Malaysia und Indonesien.<sup>10</sup>

Queere Muslim\*innen existieren also schon lange mit ihren eigenen, subjektiven Erfahrungen, Biographien und theologischen Interpretationen (Hendricks 2010, Kugle 2014, Wadud 2013). Dennoch werden sie innerhalb muslimischer Communities, genauso wie in der *weißen* Mehrheitsgesellschaft,

---

gels früh das Prinzip des Teile-und-Herrsche der liberalen Antisemit\*innen: »Wir haben hier in England in den letzten zwölf Monaten drei Streiks jüdischer Arbeiter gehabt, und da wollen wir Antisemitismus treiben als Kampf gegen das Kapital?«, s. Engels in Altierie/Kessler (2021).

7 Es gibt noch den Liberal-Islamischen Bund und diverse migrantische Selbstorganisationen wie GladT e.V., LesMigraS, den Migrationsrat Berlin-Brandenburg und Inssan e.V. Diese Vereine agieren intersektional und lassen sich m.E. nicht in gleicher Weise von der neoliberalen, säkularistischen, staatlichen Politik vereinnahmen.

8 Kugle (2010).

9 Haneef/Abd Majid (2015).

10 Z.B. Boyat in Kuwait, Khwajasara in Pakistan, Hijra in Indien, und Bissu/Calalai/Calabai in Indonesien etc. vgl. Klauda (2008).

aufgrund ihrer abweichenden Sexualität/Geschlechts an den Rand gedrängt sowie als die traditionelle Idee der Familie gefährdend betrachtet und deshalb oft diskriminiert und bedroht. Zusätzlich werden queere Muslim\*innen in der *weißen*, westlichen Mehrheitsgesellschaft, spätestens seit den Ereignissen des 11. September, aufgrund ihres Muslimisch-Seins als potenziell bedrohlich betrachtet und so rassistisch markiert.

Wie kommen queere Muslim\*innen also aus diesem Dilemma heraus, als doppelt bedrohlich dargestellt und dadurch in Realität doppelt vulnerabel zu sein? Wer solidarisiert sich mit ihnen? Wie können sie sich mit anderen muslimischen FLINTA\*-Personen solidarisieren, die auch antimuslimischen Rassismus erleben, mit und ohne Hijab? Wie können wir, alle gemeinsam, in einer neokolonial-rassistischen Welt überleben? Eine Option wäre der Rückzug in eine jeweils gewählte Community, die einem Verständnis, Sicherheit, und Schutz bietet oder einen ›weniger‹ bedroht – sozusagen das kleinere Übel zu wählen. Bis auf in den, wie oben erwähnt, raren Safer Spaces, existiert diese Sicherheit aber nicht. QMs sind angewiesen auf alle Communities, um sicher und als ›sie selbst‹ zu leben. Es ist also notwendig für das queer-muslimische, aber auch das gemeinsame muslimische, und mehrfachmarginalisierte Überleben, Solidaritätslinien aufzumachen zu anderen, in der hiesigen Gesellschaft bedrohten Communities, um Solidarität ethisch sowie (differenz-)politisch neu zu denken. Wie kommen wir also dahin, so unterschiedliche Identitäten und Communities, wie Feminist\*innen, LGBTIQ\* und Muslim\*innen zu vereinen, zueinander in Beziehung zu setzen?

Um diese Perspektive eröffnen zu können, müssen wir zunächst den doppelten Antagonismus verstehen, der dazu führt, dass QMs an zwei Fronten als bedrohlich dargestellt, adressiert und dadurch attackiert werden: Als Muslim\*innen erleben sie antimuslimischen Rassismus, als Queere Menschen sind sie von Homo-, Trans- und Queerfeindlichkeit betroffen. Woher kommen also diese diskriminierenden Bilder und was macht diese miteinander verschränkte, doppelte Diskriminierung mit Queeren Muslim\*innen?

## **(Doppelter) Antagonismus: »Wer hat Angst vor«... Moslems und Queers?**

### **a. Islam als das verstetigte (religiöse) Andere Europas**

Muslimische Einwander\*innen sind in der Nachkriegszeit, spätestens seit den 1950er Jahren, zu einem festen Bestandteil europäischer Gesellschaften geworden. Nahezu jedes westeuropäische Land hat eine große Anzahl von Muslim\*innen unterschiedlicher Nationalitäten angeworben, die zumeist als sog. Gastarbeiter\*innen bzw. prekarierte Arbeitsmigrant\*innen oder als Geflüchtete nach Europa gekommen sind.<sup>11</sup> Sie stellen in der europäischen post-Holocaust/Porajmos Nachkriegsgesellschaft die größte religiöse Minderheit in Westeuropa dar, die ethnisch rassifiziert wird und wurde.<sup>12</sup>

Obwohl sie also historisch schon längst Teil des Kontinents sind und wissenschaftlich wie kulturell stark mit der Geschichte des Kontinents verflochten, sind Muslim\*innen als seine größte (ethnisierte-religiöse) Minderheit weiterhin orientalistischen Projektionen und alltäglichem sowie strukturellem, antimuslimischem Rassismus ausgesetzt. Man könnte sagen, sie sind Opfer eines nach innen gekehrten Orientalismus, der sich am »Andere[n] im Inneren der heutigen europäischen Migrationsgesellschaften« abarbeitet. (Shooman 2015: 196) In seiner Funktionsweise konstituiert sich der antimuslimische Rassismus konkret durch drei Prinzipien: Muslim\*innen werden als »alle gleich« dargestellt (Homogenisierung), als »Andere« von einem homogenen »Uns« unterschieden (Dichotomisierung), und durch religiöse oder kulturelle Attribute festgeschrieben (Essentialisierung) (Keskinkiliç 2019). Dabei werden Muslim\*innen nicht nur mit Islam- und Muslimfeindlichkeit konfrontiert, sondern auf mehrfache Weise mit weiteren Diskriminierungsformen (Heterosexismus, Ableismus, Klassendiskriminierung etc.). Historisch und global betrachtet, wurde der Islam früher noch als ideologischer Garant und Puffer gegen den Kommunismus behandelt (Gussone 2010). Seit dem Ende des Kalten

11 Aus der Türkei, Marokko, Bosnien/Ex-Jugoslawien, Libanon, Israel/Palästina, Sub-Sahara Afrika, West- u. Südasien, Syrien; s. Haug/Müssig et al. (2020).

12 Es gibt natürlich auch »indigene« bzw. einheimische Muslim\*innen in Europa, ob auf der Iberischen Halbinsel oder im Herzen Europas – die bosnischen Muslime (Bosniaken). Während erstere durch die spanische Inquisition brutal vertrieben wurden, sind letztere nicht zufällig erst kürzlich, in den 1990er Jahren, unter den Augen der internationalen Gemeinschaft einem grausamen Genozid zum Opfer gefallen, sondern auch aufgrund des antimuslimischen Rassismus.

Krieges ist er jedoch zur Zielscheibe des westlichen Imperialismus geworden. Spätestens die Anschläge des 11. September besiegelten eine neue Ära der globalen – oft vergeschlechtlichten – Islamfeindlichkeit, die heute von den USA, nach Europa, bis in die SWANA-Region, nach Indien und China reicht (Bakali/Hafez 2022).

Bezogen auf die Situation europäischer Muslim\*innen als ›Bedrohung von innen‹ spricht El-Tayeb in *Anders Europäisch* (2015) einen enorm wichtigen Punkt an, der in gegenwärtigen Debatten um Migration oder auch ›dem Islam‹ in Europa zumeist verloren geht. Und zwar zeigt sie auf, wie die »zur zweiten Generation gehörenden Muslims« diskursiv als »kulturelles Anderes« konstruiert werden: und zwar durch »die kontinentweite demographische Bewegung zu einer *vermeintlich* migrantischen Bevölkerung, die vornehmlich migrantiert ist, d.h. die aus ›Migrant\_innen‹ besteht, die aber paradoxerweise »in ihren Aufenthaltsländern geboren und aufgewachsen sind.« (ebd.: 45. Herv. S.N.) Sie spricht hier also von einer ganzen Generation als *Europäer\*innen of Color*, Muslim\*innen aber auch anderen People of Color, der zweiten Generation, die stetig marginalisiert werden, obwohl sie europäische Staatsbürger\*innen sind, und eigentlich das neue ›Normal‹ verkörpern. In bestimmten urbanen Räumen stellen sie sogar schon fast die neue, superdiverse Norm.<sup>13</sup>

Es werden in dieser Weise nicht nur Muslim\*innen abgewertet, sondern auch viele People of Color, die als Muslim\*innen wahrgenommen werden, z.B. nicht-praktizierende Muslim\*innen, arabische Christ\*innen, Sikhs, Roma, Südamerikaner\*innen.<sup>14</sup> Sie werden getrennt von einer ›normalen Mitte‹, dem berühmten ›Wir‹ der Gesellschaft, womit auch heute noch in den öffentlich-rechtlichen Medien das weiß-deutsche, bürgerliche ›Wir‹ der Mehrheit gemeint ist. Dies geschieht v.a. durch »visuelle Markierungen, die nicht-weiße und nicht-christlich sozialisierte Menschen als notwendigerweise nicht-europäisch festschreiben« (El-Tayeb 2015: 13). Unter diese visuellen Markierungen fällt sehr prominent das Kopftuch, der Hijab, der immer wieder zum Dreh- und Angelpunkt der ausgrenzenden, rassistisch-sexistischen Debatten

13 Vertovec (2007). Nach Balibar (2004) werden Menschen in migrantisierten städtischen Vierteln »enträumlicht« wie »als ›Nomaden‹ betrachtet; ihr eigentlicher juristisch-politischer Anspruch am Recht ›Rechte zu haben‹ (Arendt 1951) und »an Staatsbürgerschaft, werden als Bedrohung für die ›Zivilisation‹ wahrgenommen.« (Balibar, in El-Tayeb 2015: 48)

14 Siehe Verfolgung in Kanada, UK 2005.

um nicht-weiße Minderheiten wird und eigentlich nur ein Symptom des tief-sitzenden Rassismus, der »crisis of white hegemony« (Keskinen 2018), also der Krise einer weiß-dominierten europäischen Identität, ist.

Europäische Muslim\*innen werden also nicht nur als ›Bedrohung von Innen‹ verstanden, sondern der Islam wird in einem weiteren Schritt mit Migration und Andersheit gleichgesetzt. »[D]er Islam« wird schließlich »zum Inbegriff für die implizierte dauerhafte Differenz von Migrantisierten« (El-Tayeb 2015: 45). Durch eine rassistische Brille, die durch die Ideologie der Farbenblindheit (colorblindness, ebd.: 25) verborgen bleibt, werden Menschen nicht-weißer Hautfarbe in Europa gesondert betrachtet: Früher noch als ›Südländer‹, ›Schwarzköpfe‹, ›K\*s‹ und ›Ausländer‹, als ›kriminell‹ und ›unrein‹ stigmatisiert (z.B. in der Berichterstattung zum Nationalsozialistischen Untergrund/NSU), werden sie seit dem 11. September zunehmend als ›Moslem‹, ›Migrant‹ oder ›Flüchtling‹, als ›undemokratisch‹ und ›bedrohlich‹ rassistisch fremdkategorisiert. Der Islam und Muslim\*innen werden also synonym zur migrantischen Differenz gemacht.<sup>15</sup> Der Diskurs um die vermeintliche ›Islamisierung/Unterwanderung des Abendlandes‹ suggeriert El-Tayeb zufolge gleichzeitig eine »Bedrohung von Außen«, die dabei helfe, den weiß-christlichen Charakter der europäischen Identität aufrechtzuerhalten und »Europäer\_innen‹ und ›Migrant\_innen‹ weiterhin »voneinander zu trennen« (ebd.: 45). Zusammenfassend kann man sagen: Europäische Muslim\*innen (und mit ihnen BIPOC) werden als das ewig ›religiöse‹ Andere, als ewige Migrant\*innen, als ewig interne und äußere Differenz verstetigt.

Die hegemoniale, also machterhaltende Funktion des Rassismus liegt dabei darin, europäische Minderheiten durch die Verstetigung der Differenz einerseits als »interne Andere zu überwachen«, sie »dauerhaft zu kontrollieren« (ebd.: 45) und darüber hinaus ihren Zugang zu den zur Verfügung stehenden nationalen Ressourcen zu reglementieren und ihnen vorhandene Rechte zu- oder abzuspochen (ebd.: 30). Die Geschichte des Kontinents zeigt, dass diese Verstetigung des ›Anderen‹ als Andere, als bedrohlich, als unterentwickelt und gleichzeitig übermächtig, erhebliche Konsequenzen nach sich gezogen hat und ziehen wird. Die Gefahr besteht, dass ein stets verharmloster, diskursiver Hass in der tatsächlichen Auslöschung von Menschenleben mündet, wie der Holocaust, der Porajmos, der rechte Terror des NSU, der Halle-, München-, Hanau-, Christchurch-, u.v.a. Attentate es zeigen.

---

15 In einer vereinfachten Formel heißt dies: Islam=Migration=Differenz.

## b. Queerness als Bedrohung für Familie, Nation und Gemeinschaft

Muslim\*innen werden also als Bedrohung konstruiert, dadurch aber paradoxerweise bedroht und diskriminiert. Nun werden nicht nur Muslim\*innen in der Gesellschaft als bedrohliche Minderheit dargestellt, sondern auch LSBTIQ\*-Menschen, die außerhalb des dominierenden Modells von Sexualität und Geschlecht, außerhalb der Heteronormativität<sup>16</sup> (Warner 1991) leben. Die Bedrohung wird hier wiederum aus anderen Gründen konstruiert: Sie gefährden nämlich (vermeintlich) das kapitalistische Modell der nuklearen Kleinfamilie, das Ordnungsprinzip und den Kern von Patriarchat, Markt, Nation und Staat.

Der Überbegriff ›queer‹ ist ein postmoderner, poststrukturalistischer, ›nicht-spezifischer‹ Begriff für von der Heteronormativität abweichende sexuelle und Geschlechtsidentitäten (LSBTIQ\*) sowie für deren Politik und Theorie (Jagose 1994: 76f.; de Lauretis 1991).<sup>17</sup> Heteronormativität unterscheidet zwei binäre, biologische Geschlechter von Mann und Frau und deklariert als einzig gültige, gesunde und mögliche Sexualität die Heterosexualität. Hiermit ist die sexuelle Orientierung zum binär gedachten, gegensätzlichen Geschlecht gemeint. LSBTIQ\*, die eine Minderheit in der Gesellschaft sind, werden von Konservativen als Bedrohung für die traditionelle Familie und folglich als Bedrohung für die Konstruktion der ›Nation‹ und (biologischen Volks-)›Gemeinschaft‹ gesehen (Muñoz 1999; Ferguson 2004; Gopinath 2005; Bjork-James 2019).

Unter Homophobie, also der Diskriminierung und Feindlichkeit gegenüber homosexuellen Menschen, wurde in den 60er Jahren zunächst eine Art ›Angst‹ gegenüber ihnen verstanden: »It was a fear of homosexuals which seemed to be associated with a fear of contagion, a fear of reducing the things one fought for—*home and family*. It was a religious fear and it had led to great

16 Einfacher gesagt: Heteronormativität besagt, es gäbe nur biologische Cis-Männer und Cis-Frauen, und nur diese dürften sich lieben und geschlechtlich miteinander verkehren, also sexuell zueinander orientiert sein. Nach Michael Warner (1991) besteht sie also aus der Binarisierung von Geschlecht, biologischem Essentialismus, und der mimetischen Beziehung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht.

17 »The delegitimation of liberal, liberationist, ethnic and even separatist notions of identity generated the cultural space necessary for the emergence of the term ›queer‹; its non-specificity guarantees it against recent criticism made of the exclusionist tendencies of lesbian and gay as identity categories.« (Jagose 1994: 76f.)

brutality as fear always does« (Weinberg in Herek 2004, Hervorh. S.N.).<sup>18</sup> Die Ursprünge der Homosexuellenfeindlichkeit zeigen zentrale Themen auf: eine – oft religiös begründete – Angst vor dem vermeintlichen Verlust von ›home and family‹. Grob übersetzt könnte man sagen: dem Verlust von Heimat, Zuhause und dem traditionellen, als gültig erachteten Wert der heterosexuellen Familie.

Fundamentalistische und/oder extremistische patriarchal-religiöse Ideologien, wie die der Evangelikalen Rechten, von Islamistischen Staaten und Strömungen, die an kolonialen und/oder religiösen Strafgesetzen festhalten, aber auch die säkularer Nationalist\*innen (Nationalsozialismus, Grau 2004; Ägypten, Ameling 2022) befördern solch feindliche Haltungen gegenüber sexuellen und geschlechtlichen Minderheiten, die sie als Bedrohung für Familie und Gesellschaft konstruieren. Die Realität ist ernüchternd: Queere Menschen werden von ihren Familien und in der Gesellschaft abgewertet, ausgeschlossen, ausgegrenzt und/oder vernichtet. Sie erleben Mikroaggressionen, Diskriminierungen auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt, Pathologisierungen, bis hin zu Vergewaltigungen (›corrective rape‹), Hassgewalt und Mord auf offener Straße.<sup>19</sup> Hier zeigt sich also wieder einmal, dass eine menschenfeindliche Fantasie der heterosexuellen Mehrheit auf die Minderheit projiziert wird, sie als gefährlich und bedrohlich gezeichnet, dadurch wiederum in der Realität tatsächlich und eigentlich bedroht wird. Vermeintlich religiöse Argumente von »Natürlichkeit«, »Moralität« und »Gottes Willen« (Küpper et al. 2017: 12) schlagen in der Lebensrealität um in Abwertung, Ekel, Hass und Menschenfeindlichkeit bis hin zu öffentlichem und/oder staatlich sanktioniertem Mord. Es ist klar ersichtlich, dass die Frage der Moral höchst perfide ist. Sie muss dringend gesellschaftlich adressiert und umgedacht werden.

Queere Muslim\*innen treffen diese Diskurse doppelt, drei- und sogar vierfach: Sie werden innerhalb der muslimischen Community als ›unmoralische Queers‹ diskriminiert, innerhalb der queeren Community als ›rückgewandte/zu bemitleidende Muslim\*innen‹ und innerhalb der Gesellschaft als beides, als ›queer‹ und auch noch ›Muslim‹ – also als doppelte Bedrohung für Familie,

---

18 Die Sicht, dass es sich bei strukturellen Diskriminierungsformen um »Phobien«, also Ängste handele, wird kritisiert, weshalb man zumindest im deutschsprachigen Raum eher von Homo- und Trans-, sowie Islam- und Muslimfeindlichkeit spricht und nicht von tatsächlichen oder vermeintlichen »Phobien«.

19 Der letzte solch traurige Fall ist der Mord an trans Mann Malte C. in Münster im August 2022.

Nation und Gemeinschaft. Was bei dieser Gegenüberstellung klar wird, ist: die zweifache Konstruktion als Bedrohung macht sie zu den – in der Tat – doppelt Bedrohten. Anders gesagt: Queere Muslim\*innen sind nicht doppelt ›bedrohlich‹, sondern doppelt bedroht und vulnerabel.<sup>20</sup> Dieser (doppelte) Antagonismus des ›bedrohlich-bedroht‹-Seins soll kein additives Verständnis von Diskriminierung präsentieren, sondern lediglich zeigen, wie komplex die spezifischen Diskriminierungen, die Queere Muslim\*innen erfahren, zusammenwirken und mehrfach ineinander verflochten sind. In öffentlichen Diskursen steht dieser Antagonismus meist nicht im Vordergrund. Queere Muslim\*innen werden eher extrem unsichtbar oder zu über-sichtbaren Kronzeug\*innen gemacht, wenn sie als queer und muslimisch identifiziert werden, sich öffentlich outen oder selbst zu Fürsprecher\*innen dieser spezifischen Gruppe erklären.<sup>21</sup> Wenn Queere Muslim\*innen also als doppelte Bedrohung für das heterosexuelle Patriarchat und die heterosexuelle (Volks-)Nation dargestellt werden – was können sie ohne die Allyship (Verbündetseins) von innerhalb oder außerhalb der Community bzw. Gesellschaft tun, um zu überleben? Sie sind angewiesen auf die Solidarität der muslimischen Gemeinschaft (*ummah*), weiterer rassifizierter Communities (BIPoC) und ihrer Verbündeten innerhalb der Mehrheitsgesellschaft. Wie kommen wir dorthin?

## Notwendigkeit: Muslim\* als Queer

Antimuslimischer Rassismus ist eine alltägliche Lebensrealität für europäische Muslim\*innen. Die vermehrte Präsenz von nicht-weißen und/oder muslimischen Europäer\*innen of Color, stellt sie als ›Migranten‹ und somit als gesellschaftlich und kulturell ›Andere‹ her. Dadurch verdichtet sich die Wahrnehmung von ›Muslim\*innen‹ als dem ewig Gegensätzlichen des Europäischen, dem verstetigten religiös-kulturell ›Anderen‹. Diese Andersmachung ermöglicht es dominanten Diskursen, ›Europäischsein‹ auf der einen Seite von ›Migrant\*innen‹ und ›Muslim\*innen‹ auf der anderen Seite zu trennen (s.o., El-Tayeb 2015: 45).

20 Dementsprechend sind sie oft doppelt so ›resilient‹ und leider auch oft doppelt so ›fragil‹. Zum Begriff der ›Fragilität‹, s. Bayramoglu/Castro-Varela (2021).

21 Im Fall von Ateş und der Ibn-Rushd- Moschee gGmbH äußert sich dies bedauerlicherweise auch in strukturell antimuslimischen Ausschlüssen (Rassismus).

Dieser diskursiven Trennung politisch und kulturell etwas entgegenzusetzen, ist, was El-Tayeb zufolge im »Queeren von Ethnizität« geschieht. Queerness bezieht sich hier also nicht allein auf die ›homosexuelle Identität‹ und Praktiken, sondern auf die Nicht-Normativität von intersektional verstrickten Bevölkerungsgruppen im modernen Nationalstaat.<sup>22</sup> Sie nutzt die Queer-of-Color-Kritik von Roderick Ferguson (2004) und José Esteban Muñoz (1999), um die Analyse von Queerness als Identität und politische Praxis mit den Wirkungsweisen des Rassismus, der Klasse, der Vergeschlechtlichung und der Nationalität zu ergänzen und dissidente Praktiken mittels Muñoz' Konzepts der ›Disidentifikation‹<sup>23</sup> zu verstehen. Subjekte, die »nicht dem Phantasma normativer Staatsbürgerschaft« entsprechen (Muñoz 1999: 4), wie bspw. rassifizierte Menschen, Muslim\*innen und LSBTIQ, würden »in den heteronormativen Diskursen der Nation und der Migration als ›queere‹, ›unmögliche‹ Subjekte« hergestellt (El-Tayeb 2015: 53). Europäer\*innen of Color, insbesondere Muslim\*innen, überleben also nur dadurch, dass sie die vorherrschende Norm des Europäischen durch »queere Strategien der Performance« destabilisieren. Sie vereinen damit verschiedenste widersprüchliche Labels – europäisch, muslimisch, queer, deutsch, Schwarz –, um eine neue europäische Identität zu schaffen. Die von der Mehrheitsgesellschaft »vorgeblich stabilen, aber inkompatiblen Identitäten« werden so neu gemischt und ihr »unreines, unauthentisches, nicht-reproduktives Potenzial« erforscht (ebd.: 53).<sup>24</sup>

Seit der Einwanderung von Arbeitsmigrant\*innen existieren also solch ›queere‹ kulturelle Widerstandsstrategien und Performanzen. Sie wurden insbesondere von (muslimischen) Jugendlichen of Color in den marginalisierten Nachbarschaften urbaner europäischer Zentren, wie den französischen Banlieus, genutzt und weiterentwickelt. Durch das Medium der Kunst, des

22 Die Queer-of-Color-Kritik des Schwarzen Theoretikers Roderick Ferguson (2004) und des latine Kulturwissenschaftlers José Esteban Muñoz (1999) ergänzt die Analyse von Queerness als devianter inhärent politischer Praxis um die Kategorien des Rassismus, der Klasse, der Vergeschlechtlichung und der Nationalität.

23 Disidentifikation ist »[...] eine Beschreibung der Überlebensstrategien [...], die das minorisierte Subjekt praktiziert, um mit einer phobischen Sphäre der Mehrheitsöffentlichkeit umzugehen, die kontinuierlich die Existenz von Subjekten auslöst oder bestraft, die nicht dem Phantasma normativer Staatsbürgerschaft entsprechen.« (Muñoz 1999: 4)

24 El-Tayeb bezieht sich hier auch auf den Begriff der ›Queer Diaspora‹ von Gopinath (2005).

HipHop, der Musik, der Alltagskultur hinterfragen sie die von Eindimensionalität geprägten Konzepte der ›(homogenen) Nation‹ oder der Migration als einem ›neuen Phänomen‹ und halten ihre Präsenz dagegen.

Während also in Europa lebende Muslim\*innen, Schwarze Menschen, Rom\*nja und Sinti\*zze, Jüd\*innen und Juden und weitere People of Color ständig durch visuelle Markierungen außerhalb des Kontinents positioniert werden – wie die Frage ›Wo kommst du wirklich her?‹ signalisiert –, erschaffen migrantisierte Jugendliche neue Formen der Selbstidentifikation und hintergehen somit vorgegebene, hermetisch geschlossene »zirkuläre« europäische Identitäten (ebd.: 53). Als ›queere Subjekte‹ widersprechen sie der willkürlichen Trennung vom Europäischsein, bilden temporäre Zusammenschlüsse und »unterlaufen«, also *queeren*, somit repressive Strukturen und Mehrheitsdiskurse (ebd.: 53).

Der eurozentrische Rassismus sei nur und gerade dadurch zu beenden, dass, so El-Tayeb, Menschen mit ihrer »multiplen Marginalität« »die Idee des Normalen, des Normativen« an sich infrage stellen (ebd.: 14)<sup>25</sup>. Die Performanz der ›queeren Ethnizität‹, die das Normative infrage stellt, sei deshalb so wirkmächtig, weil das Problem des Rassismus gerade nicht von den extremen Rändern der Gesellschaft ausgehe, sondern tief in der Mitte verankert sei, wenn nicht sogar in ihrer postkolonialen, rassistischen »Normalität« wurzele (ebd.: 14).

Die »queere Praxis« der Migrantisierten definiert neu, was es bedeutet, politisch handlungsfähig und (trans)national zugehörig zu sein, und reorganisiert die räumlichen und zeitlichen Beziehungen in einem postmigrantischen und translokalen Raum (ebd.: 46). Dabei verstört die Herstellung alternativer Gemeinschaften, Kollektive und Netzwerke den europäischen Konsens der Rassenlosigkeit (racelessness) und der Farbenblindheit (colorblindness) (ebd.: 46–48). Die Praxis queerer Ethnizität legt den Finger in die koloniale Wunde im Herzen Europas und deckt interne Spannungen und Widersprüche auf, die in den europäischen ›Migrationsdebatten‹ verdeckt bleiben. Denn es handelt sich nicht um die ›Krise‹ der Migration oder dessen Signifikanten des

---

25 »Ich gehe davon aus, dass ihre zentrale Rolle in der Destabilisierung europäischer Rassifizierungsstrukturen kein Zufall ist, sondern Produkt ihrer multiplen Marginalität, die eine Perspektive erlaubt, in der die Idee des Normalen, des Normativen an sich infrage gestellt wird. Und genau das ist nötig, um einen eurozentrischen Rassismus zu beenden, der nicht nur in Extremen, sondern genau in Europas Normalität begründet ist.« (ebd.: 14)

Kopftuchs, sondern um die Identitätskrise eines weiß dominierten Europas, das sich um jeden Preis distanziert, abgrenzt, um sich weiterhin als christlich, säkularisiert und schließlich ›zivilisiert‹ inszenieren zu können (ebd.: 49).

Ich möchte El-Tayebs Analyse des ›Islam‹ als Sammelbecken rassialisierter Differenzmarkierungen einen Schritt weiterdenken und schlage vor, die Figur des ›Muslim\*‹ an sich – gerade aufgrund seiner verstetigten Rassifizierung in Europa – im Sinne eines ›Queerens von Ethnizität‹ zwangsläufig als ›queeres Subjekt‹ zu denken. Die muslimische Identität kann daher explizit als ›queere‹, deviante, ›unmögliche‹ Identität verstanden werden. Diese in-Beziehung-Setzung erlaubt zweierlei – zum einen die Ähnlichkeiten in den Widerstandsstrategien und -praktiken unter Marginalisierten, also Migrantisierten und Queers zu erkennen, aber auch, und vielleicht noch viel wichtiger, empathische Linien der Solidarität zwischen sehr unterschiedlichen, unterdrückten Positionen in der Gesellschaft herzustellen. Wenn ethnisierte, rassialisierte Subjekte, wie Muslim\*innen es in Europa sind, kulturelle Praktiken der Neuidentifikation vis-a-vis der Nation nutzen, um ihren weiß-heteronationalen Status Quo herauszufordern, können wir sie m.E. durchaus als queere Subjekte verstehen.<sup>26</sup>

Über das ›Queeren von Ethnizität‹ durchbrechen autonome queer-muslimische Narrative die vorherrschende Norm des Europäischen – als christlich und säkular gedacht – nicht nur, sondern sie kehren sie sogar aktiv um: Sie wenden sich gegen die Fremdmarkierung als ›doppelt bedrohlich‹ gegenüber homogen-weiß(er) Familie und Nation und machen ihr eigentliches, doppeltes-Bedrohtsein sichtbar – als Muslim\*innen in Europa, als Queere in einer immer wieder polarisierten, rassistischen, heterosexistischen und nationalistischen Umwelt.

## Begehren: Objekte, Punkte und Linien der Solidarität

Ich komme zurück auf die Ausgangsfrage: Worauf und wohin orientieren wir uns in der Welt?

Ahmed dekonstruiert das klassische Bild, welches der Phänomenologe Edmund Husserl aufwirft, wenn er über ›Objekte in der eigenen Reichweite‹ (Ah-

26 Aktuelle Beispiele gibt es zahlreiche, darunter: Lyrik-Ozan Zakariya Keskinkiliç, Kunst-Israa Abdou, das AusArten-Festival, der BlackBrownPodcast, YouTube/Comedy-Dattel-täter, DJ-Kollektiv Homies, uvm.

med 2006) nachdenkt. Für einen (westlichen) Philosophen des 20. Jahrhunderts ist dies nämlich erstmal das Offensichtlichste: sein Schreibtisch, welcher durch seinen Akt des Schreibens erst zu einem solchen wurde. Ahmed beleuchtet die Tatsache, dass er ohne die kostenfreie reproduktive Sorgearbeit seiner Frau natürlich gar nicht erst in der Lage gewesen wäre, sich seinem Tisch und seiner philosophischen Tätigkeit des Darauf-Schreibens zu widmen (ebd.: 25f.).

Welches sind also die Objekte, die unsichtbar werden in einer solchen Erzählung? Welche Objekte sind oder waren für mich als europäische Muslima\*, als queere Muslima\*, als Muslima\* of Color überhaupt ›in reach‹ (ebd.)? Zunächst einmal war da ebenso der Tisch in der Schule, auf dem mir eurozentristische Sichtweisen, aber auch arabische Nummern beigebracht wurden, die ich einzustudieren hatte. Zuhause hingegen gab es den Gebetsteppich, auf dem ich mich ›gen Mekka wendete, um diese Welt für ein paar Sekunden hinter mir zu lassen und eine andere Dimension als die materialistische ›im Privaten‹ wahrnehmen zu dürfen. Und zuletzt: der Spiegel, in dem ich mich selbst entdeckte, als genderqueere Frau\*, als nicht-normativ weiß, als deviant, als ›1000 Widersprüche vereint in einem.‹<sup>27</sup>

Das eigene Muslimisch-Sein als *queeren Startpunkt* (ebd.: 5f.) zu verstehen, würde bedeuten, Verbindungslinien (ebd.: 12f.) zu verschiedensten Minderheiten innerhalb der muslimischen Community (behindert, Schwarz, geflüchtet usw.) zu schaffen und sich daher auch mit anderen Minderheiten-Communities in der breiteren Gesellschaft zu solidarisieren. Fatima El-Tayeb's Konzept vom ›Queeren der Ethnizität‹ hilft uns dabei, Muslim\*Sein in Europa als ›Queer‹ zu verstehen und dadurch Solidaritätslinien zwischen marginalisierten Positionalitäten in Europa aufzumachen.

Gayatri Spivak erinnert uns daran, dass »die Welt einen epistemischen Wandel [braucht], der [...]« ethische und politische »Begehren neu ordnet« (Spivak 2012, 24, Übers. S.N.). Ich plädiere dafür, vorherrschende Dualitäten zu überwinden und im Sinne eines solchen ›epistemischen Wandels‹ das Muslim\*Sein als notwendigerweise *queer* – hinsichtlich einer neuen Konfiguration des Europäischen – zu denken. Diese diagonale Bewegung würde die gemeinsame Basis für die Forderung nach Ressourcen stärken, unbekannte Drehpunkte und Blickwinkel entblößen, Beziehungen von Relationalität, Fürsorge und Empathie herstellen.

---

27 So bezeichnete mich eine Freundin liebevoll diesen Sommer.

Dies könnte man auch als ein Element einer muslimischen Ethik (Wadud 1999, Naqshband 2022) verstehen, die sich den Vulnerablen in der Gesellschaft zuwendet, sich aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit weitestgehend mit ihnen solidarisiert und in einer nicht-paternalistischen (und auch nicht-maternalistischen) Art und Weise, sondern auf Augenhöhe, gegen faschistische Bedrohungen vergeschwistert. Zumindest wäre diese eine intersektional gedachte, sozial-gerechte und inklusive Utopie.<sup>28</sup>

Als deviant-Europäisch markiert zu Sein oder tatsächlich Teil eines kontemporären Europas zu Werden bedeutet eben auch, die inneren Widersprüche, die im Nicht-Aussprechen der differenziellen Hierarchien von *race*, Geschlecht und Sexueller Identität hervorgebracht werden, auszuhalten und die Herausforderungen einer höchst pluralen, postkolonialen und postmigrantischen Gesellschaft endlich anzunehmen. Es bedeutet, Linien und Planken der Solidarität zu bauen, die ein fortschreitendes Teilen von Ressourcen ermöglichen, anstatt darauf zu warten und zuzulassen, dass vermeintliche oder tatsächliche Differenzen in der Gesellschaft weiterhin implodieren. Ich möchte abschließen mit den Worten der Schwarzen, muslimischen Theologin Amina Wadud:

»It's a difficult time but I really hope that we can move into a place with a greater tolerance and acceptance – accepting diversity within the community as well as accepting that not all conversations are going to be closed and fixed and that we can have more than one conversation about any matter that is on the table today [...].« (Wadud 2018)

## Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2006): Queer phenomenology, in: Queer Phenomenology. Duke University Press.
- Altierie, Riccardo/Kefßler, Mario (2021): Arbeiterbewegung, Antisemitismus und jüdische Emanzipation, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). Bundeszentrale für politische Bildung. Verfügbar unter: <https://www.b>

---

28 Meine Hoffnung als intersektionale, muslimische Feminist\*in ist es, dass Muslim\*innen sich von Gerechtigkeitsprinzipien (Adl, Rahma) geleitet mit den Marginalisierten in unseren Communities empathisch verbinden, sich für ihre Sichtbarmachung und ihre Bedürfnisse und Angelegenheiten einsetzen (s. Naqshband 2022).

- pb.de/shop/zeitschriften/apuz/juedisches-leben-in-deutschland-2021/342690/arbeiterbewegung-antisemitismus-und-juedische-emanzipation (Zugriff: 21.12.2022).
- Ameling, Ricarda (2022): Constructing the National Body through Public Homophobia. A Discourse Analysis of Egyptian Media Coverage of the »Rainbow Flag Case« in 2017. *Rowaq Arabi* 27/1, S. 23- 38. Verfügbar unter: <https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/35552/Ricarda-Ameling-En-Constructing-the-National-Body-through-Public-Homophobia-A-Discourse-Analysis-of-Egyptian-Media-Coverage-of-the-Rainbow-Flag-Case-in-2017-Rowaw-Arabi-27-1-1.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Zugriff: 21.12.2022).
- Arif-Fear, Elizabeth (2018): Gender, sexuality and identity. An interview with Islamic feminist Dr Amina Wadud. Verfügbar unter: <https://voiceofsalam.com/2018/04/01/gender-sexuality-and-identity-an-interview-with-islamic-feminist-dr-amina-wadud/> (Zugriff: 21.12.2022).
- Bakali, Naved/Hafez, Farid (Hg.) (2022): The rise of global Islamophobia in the War on Terror. Coloniality, race, and Islam. Manchester University Press.
- Bayramoglu, Yener/Castro Varela, María do Mar (2021): Post/pandemisches Leben. Eine neue Theorie der Fragilität. Bielefeld: transcript.
- Beckmann, Simon/Repöhler, Ralf & Anna Spliethoff et al. (2022): Christopher Street Day. Tödliche Attacke auf Malte C. Anklage erhoben. Westfälische Nachrichten vom 16.11.2022. Verfügbar unter: <https://www.wn.de/muenster/malte-c-csd-muenster-attacke-trauerfeier-taeter-2622855?&npg> (Zugriff: 21.12.2022).
- Bjork-James, Sophie (2019): Christian Nationalism and LGBTQ Structural Violence in the United States, in: *Journal of Religion and Violence*, 7/3, S. 278–302.
- De Lauretis, Teresa. (1991): Queer theory. Lesbian and gay sexualities an introduction, in: *differences*, 3(2).
- El-Tayeb, Fatima (2011): *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*. University of Minnesota Press.
- El-Tayeb, Fatima (2015): *Anders Europäisch: Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Unrast Verlag.
- ENAR (2016): *Forgotten Women. The impact of Islamophobia on Muslim women*. Verfügbar unter: [https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication\\_lr\\_final\\_with\\_latest\\_corrections.pdf](https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf) (Zugriff: 04.01.2023).

- Ferguson, Robert A. (2004): *Aberrations in black. Toward a queer of color critique*. University of Minnesota Press.
- Gopinath, Gayatri (2005): *Impossible desires. Queer diasporas and South Asian public cultures*. Duke University Press.
- Grau, Günter (Hg.) (2004): *Homosexualität in der NS-Zeit. Dokumente einer Diskriminierung und Verfolgung*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Gussone, Martin (2010): Die Moschee im Wünsdorfer »Halbmondlager« zwischen Ğihad-Propaganda und Orientalismus, in: Ritter, Markus/Korn, Lorenz (Hg.): *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*. Wiesbaden: Reichert.
- Haneef, Sayed Sikandar Shah/Abd Majid, Mahmood Zuħdi Haji (2015): Medical Management of Infant Intersex: The Juridico-Ethical Dilemma of Contemporary Islamic Legal Response, in: *Zygon: Journal of Religion & Science*, 50(4), S. 809–829.
- Haritaworn, Jin/Tauqir, Tamsila & Esra Erdem (2007): Queer-Imperialismus. Eine Intervention in die Debatte über »muslimische Homophobie«, in: Kien Nghi Ha/Lauré al-Samarai, Nicola & Sheil Mysorekar (Hg.): *re/visiolen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus. Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast, S. 187–205.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie & Anja Stichs (2020): *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF). Verfügbar unter: [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fbo6-muslimisches-leben.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=11](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fbo6-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=11) (Zugriff: 21.12.2022).
- Hendricks, Muhsin (2010): Islamic Texts. A Source for Acceptance of Queer Individuals into Mainstream Muslim Society, in: *The Equal Rights Review* 5. Verfügbar unter: <https://www.equalrightstrust.org/ertdocumentbank/muhsin.pdf> (Zugriff: 21.12.2022).
- Herek, Gregory M. (2004): Beyond »homophobia«. Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century, in: *Sexuality Research & Social Policy*, 1(2), S. 6–24.
- Initiative Bündnis #GegenBerufsverbot (2022): *Das sog. Neutralitätsgesetz*. Verfügbar unter: <https://gegenberufsverbot.de/das-sog-neutralitaetsgesetz/> (Zugriff: 21.12.2022).
- Jagose, Annemarie (1996): *Queer Theory: An Introduction*. New York: New York University Press. Verfügbar unter: <https://epdf.tips/queer-theory-an-introduction.html> (Zugriff: 09.01.2023).

- Kasmani, Omar (2022): *Queer Companions: Religion, Public Intimacy, and Saintry Affects in Pakistan*. Duke University Press.
- Keskinen, Suvi P. (2018): The »crisis« of white hegemony, neonationalist femininities and antiracist feminism, in: *Women's Studies International Forum*, 68. Pergamon, S. 157–163.
- Keskinkiliç, Ozan Z. (2019): Was ist antimuslimischer Rassismus, in: Bundeszentrale für politische Bildung. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/302514/was-ist-antimuslimischer-rassismus/> (Zugriff: 21.12.2022).
- Klauda, Georg (2008): *Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt*. Männerschwarm-Verlag.
- Kugle, Scott S. A. H. (2010): *Homosexuality in Islam. Critical reflection on gay, lesbian, and transgender Muslims*. Simon and Schuster.
- Kugle, Scott S. A. H. (2014): *Living out Islam. Voices of gay, lesbian, and transgender Muslims*. nyu Press.
- Küpper, Beate/Klocke, Ulrich & Lena-Carlotta Hoffmann (2017): *Einstellungen gegenüber lesbischen, schwulen und bisexuellen Menschen in Deutschland. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Umfrage*. Hg. v. Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Lesben- und Schwulenverband in Deutschland (LSVD) (2017): *LSVD-Flyer zur Eröffnung der Ibn Rushd-Goethe-Moschee. Einladung zur Moschee-Eröffnung und Podiumsdiskussion« am 16./17.06.2017*. Verfügbar unter: <https://berlin.lsvd.de/wp-content/uploads/2017/06/Einladung-zur-Eröffnung-Ibn-Rushd-Goethe-Moschee.pdf> (Zugriff: 21.12.2022).
- Muñoz, José E. (1999): *Disidentifications. Queers of color and the performance of politics*, 2. U. of Minnesota Press.
- Naqshband, Saboura (2022): Skizze einer muslimisch-feministischen Ethik, in: *bildungsLab/Aden, Samia & Carolina T. Rojas (Hg.): Dekoloniale Interventionen*. Unrast Verlag.
- Plessner, Helmuth (1970): Lachen und Weinen, in: ders.: *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne*. (Hg.) Günter Dux. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 40.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3., unv. Aufl., Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co.
- Said, Edward (1978): *Orientalism. Western concepts of the Orient*. New York: Pantheon.

- Shamma, Tarek (2017): Women and slaves. Gender politics in The Arabian Nights. *Marvels & Tales*, 31(2), S. 239–260.
- Shooman, Yasemin (2015): Das Zusammenspiel von Kultur, Religion, Ethnizität und Geschlecht im antimuslimischen Rassismus, in: *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, S. 196–208.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Vertovec, Steven (2007): Super-diversity and its implications. *Ethnic and racial studies*, 30(6), S. 1024–1054.
- Volkov, Shulamit/Yad Vashem (2019): The Impact of the Jewish Emancipation on Antisemitism. Ab Min. 04:09-05:28. Verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=8KP7aCKPQRY> (Zugriff: 21.12.2022).
- Wadud, Amina (1999): *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wadud, Amina (2013): *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Simon and Schuster.
- Wadud, Amina (2018): Gender, sexuality and identity. An interview with Islamic feminist Dr Amina Wadud. Verfügbar unter: <https://voiceofsalam.com/2018/04/01/gender-sexuality-and-identity-an-interview-with-islamic-feminist-dr-amina-wadud/> (Zugriff: 10.01.2023).
- Warner, Michael (1991): Introduction. Fear of a queer planet. *Social text*, S. 3–17.
- Yılmaz-Günay, Koray (Hg.) (2014): *Karriere eines konstruierten Gegensatzes. Zehn Jahre »Muslime versus Schwule«*. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001. Edition assemblage.

