

# Gender Clash in der Einwanderungsgesellschaft? Debatten um Rassismus, Sexismus und Kultur nach den Ereignissen der Silvesternacht 2015/2016

*Susanne Schröter*

## Einleitung

In der Silvesternacht 2015/2016 kam es in mehreren deutschen Städten zu massiven sexuellen Übergriffen auf Frauen durch Gruppen von Männern, die aus Nordafrika sowie aus Teilen West- und Zentralasiens stammten. Bei vielen der Verdächtigten handelte es sich um Geflüchtete, die in Aufnahmeeinrichtungen untergebracht waren. Dieser Umstand führte in den darauf folgenden Monaten zu einer erbitterten Kontroverse über die Einordnung und Bewertung der Ereignisse, an der sich Politik und Polizei, Vertreter/innen von Kirchen und muslimischen Organisationen, Blogger/innen, Wissenschaftler/innen und öffentliche Intellektuelle genauso beteiligten wie Bürger/innen, die ihre Meinung in sozialen Medien veröffentlichten. Während die einen die Kultur der Täter und teilweise auch ihre Religionszugehörigkeit als Ursache der massenhaften Gewalt ausmachten, brandmarkten andere die Benennung der Herkunft der Täter als rassistische Stigmatisierung.

Die beiden konträren Positionen, die im Anschluss an die Silvesternacht artikuliert wurden, markieren antagonistische Pole innerhalb einer Debatte, die nicht nur in den Sozial- und Kulturwissenschaften evident ist, sondern auch Leitlinien der Politik bestimmt und zu Verwerfungen innerhalb der Zivilgesellschaft führt. Im Kern geht es um weit mehr als die Bewertung eines singulären Ereignisses, nämlich um Einschätzungen der aktuellen Transformationen Deutschlands und Europas durch Zuwanderung, um Konzepte für eine pluralistische Gesellschaft und nicht zuletzt auch um den Islam, der als zunehmend sichtbare Minderheitenreligion für konstante Aufregungen sorgt. Im akademischen Diskurs werden diese Erörterungen mit grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Sexualität und Kultur sowie zur kulturellen Dimension von Normen und

Normenkonflikten verknüpft. Zentral ist dabei die Definition der Kategorie »Kultur« und ihre Bedeutung für die Ausprägung von Normen sowie die Frage, ob und in welcher Weise normative Ordnungen kulturell gebunden sind. Nur vor dem Hintergrund der Beantwortung dieser Frage lässt sich beurteilen, ob die Gewalt in der Silvesternacht auf einen kulturell begründeten Normenkonflikt hinweist oder ob Reden über Normkonflikte vielmehr Indikatoren einer rassistischen oder islamfeindlichen Rhetorik darstellen.

## Eine Chronologie der Ereignisse

2015 war ein bemerkenswertes Jahr. Die Anzahl von Geflüchteten, die deutsche Grenzen überschritten, erreichte mit 890.000 Personen eine absolute Höchstzahl.<sup>1</sup> Nach Informationen des Statistik-Portals Statista war die Zahl der Asylanträge in den vergangenen zehn Jahren ohnehin stark angestiegen, nämlich von 30.303 im Jahr 2007 auf 745.545 im Jahr 2016.<sup>2</sup> Die kontinuierliche Zunahme wurde zunächst weitgehend kommentarlos hingenommen und führte weder in der Politik noch in der Bevölkerung zu Aufregungen. Das änderte sich jedoch im Jahr 2015, als ein nicht enden wollender Strom von Menschen sich über die sogenannte »Balkan-Route« nach Norden bewegte und Abertausende die deutsche Grenze überquerten. Die Reaktionen darauf waren erwartungsgemäß unterschiedlich. Auf der einen Seite entstand eine geradezu enthusiastische Willkommenskultur: Unzählige Menschen sahen ihr persönliches humanitäres Engagement als Gebot der Stunde und leisteten ehrenamtliche Hilfe bis zur Selbstaufgabe. Dass die Geflüchteten nicht als grundsätzliches Problem für die Gesellschaft betrachtet werden sollten, obwohl Bund, Länder und Kommunen schon mit der Grundversorgung über die Grenzen ihrer Kapazität belastet waren, dafür stand Angela Merkels zuversichtliches »Wir schaffen das!«. Auf der anderen Seite wurden zunehmend skeptische Stimmen laut, wur-

---

1 Die häufig genannte Zahl von 1,1 Millionen Geflüchteten wurde nach Angaben des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge um mehr als 200.000 nach unten korrigiert.

2 Vgl. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/76095/umfrage/asylantraege-insgesamt-in-deutschland-seit-1995/>. Die Zahlen im Einzelnen: 2007: 30.303; 2008: 28.018; 2009: 33.033; 2010: 48.589; 2011: 53.347; 2012: 77.651; 2013: 127.023; 2014: 202.834; 2015: 476.649; 2016: 745.545.

den rassistische Parolen gerufen, kam es zu Übergriffen auf Aufnahmeeinrichtungen. In Dresden formierte sich die Bewegung »Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes«, kurz PEGIDA, und versammelte jeden Montag eine stetig wachsende Zahl von Gleichgesinnten, um gegen die Einwanderungs- und Asylpolitik sowie gegen den Islam in Deutschland zu demonstrieren. Viele Positionen der Bewegung wurden von der ursprünglich als Anti-EU-Partei gegründeten »Alternative für Deutschland« (AfD) übernommen, der es mit ihrer fremdenfeindlichen Agenda gelang, bei Landtagswahlen im Jahr 2016 in fünf Bundesländern zweistellige Prozentzahlen an Wählerstimmen zu erlangen.<sup>3</sup> Vor dem Hintergrund dieser polarisierten Situation müssen auch die Debatten um die Ereignisse in der Silvesternacht 2015/16 betrachtet werden, die nicht nur in Deutschland einen Schock auslösten, sondern auch international diskutiert wurden.

Rekapitulieren wir kurz die Geschehnisse, wie sie mittlerweile bestätigt sind: Am Abend des 31. Dezember 2015 fanden sich in Köln zwischen der sogenannten Domplatte und dem Hauptbahnhof nicht nur die üblichen Feiernden ein, sondern auch mehr als tausend Männer ohne weibliche Begleitung. Ihr Verhalten war aggressiv und konfrontativ. Sie schossen Feuerwerkskörper in die Menge und auf den Dom, forderten anwesende Polizisten heraus und machten Jagd auf Frauen. In Gruppen kreisten sie weibliche Feiernde ein, isolierten sie von männlichen Begleitern und bemächtigten sich ihrer Körper und Wertsachen. Unter Gejohle und Beleidigungen grabschten sie ihnen in Hemd und Hose, bohrten die Finger in ihre Körperöffnungen und entwendeten Handys und Portemonnaies. Überraschenderweise griff die Polizei nicht ein, so dass die Kölner Innenstadt zehn Stunden lang zu einem rechtsfreien Raum wurde.<sup>4</sup> In den folgenden Tagen wurden detaillierte Schilderungen der sexuellen Übergriffe, eindeutige Fotos und Videoaufnahmen in den sozialen Medien gepostet. Dennoch wurden die Vorkommnisse weder in den Zeitungen noch im Fernsehen oder Hörfunk thematisiert. Das Polizeipräsidium vermeldete am Morgen des 1. Januar 2016 gar, die Silvesternacht sei friedlich verlaufen. Lediglich die Kölner Lokalpresse berichtete am 2. Januar 2016, es sei in der In-

---

3 Baden-Württemberg 15,1 Prozent, Berlin 14,2 Prozent, Mecklenburg-Vorpommern 20,8 Prozent, Rheinland-Pfalz 12,6 Prozent und Sachsen-Anhalt 24,3 Prozent.

4 Vgl. Schwarzer 2016: 15.

nenstadt zu sexuellen Belästigungen gekommen.<sup>5</sup> Erst vier Tage später brach die offenkundige Nachrichtensperre zusammen und das ganze Ausmaß der Katastrophe kam ans Tageslicht. Doch noch immer taten sich offizielle Stellen schwer mit einem Eingestehen der Fakten. Auf einer Pressekonzferenz am 5. Januar 2016, an der die Kölner Oberbürgermeisterin Henriette Reker und der Polizeipräsident Wolfgang Albers teilnahmen, wurde beispielsweise mitgeteilt, man habe keine Erkenntnisse über die Täter, und es gäbe auch keinerlei Hinweise, dass Geflüchtete darunter seien. Zu diesem Zeitpunkt war allerdings längst polizeibekannt, dass Personen, die in der Nacht aufgegriffen und kontrolliert worden waren, Papiere bei sich hatten, die sie als Asylsuchende auswiesen. Ermittlungen anhand der Ortung gestohlener Mobiltelefone bestätigten dies. Sofern es in den ersten Tagen des neuen Jahres überhaupt zur Aufklärung kam, wurde deutlich, dass die Täter mehrheitlich aus dem arabischen Raum kamen, in Aufnahmeeinrichtungen für Flüchtlinge lebten oder sich illegal in Deutschland aufhielten.

Innerhalb kürzester Zeit zeigte sich, dass es in anderen Städten zu ähnlichen Formen sexueller Gewalt gekommen war, beispielsweise in Hamburg. Auch dort hatte die Polizei zunächst Falschmeldungen eines vermeintlich friedlichen Silvesterfestes herausgegeben beziehungsweise über Lappalien wie den Überfall auf einen Pizzaboten berichtet. Am 4. Januar 2016 berichtete »BILD« von sexuellen Belästigungen und sexuellen Übergriffen, und zwei Tage später musste sich der Polizeisprecher erstmals vor der Öffentlichkeit rechtfertigen. In der Hansestadt stellten bis zu diesem Zeitpunkt siebzig Frauen Anzeigen wegen sexueller Gewalt. Insgesamt sollten es 410 geschädigte Frauen gewesen sein.<sup>6</sup> In Köln stieg die Anzahl der Strafanzeigen im Verlauf des Jahres auf 1.222, davon 662 allein wegen sexueller Übergriffe.<sup>7</sup> Übereinstimmend sagten Zeuginnen in allen betroffenen Städten aus, es habe sich vornehmlich um »nordafrikanisch« aussehende Angreifer gehandelt.

Genau dieser Umstand hatte offensichtlich zu den skandalösen Vertuschungsversuchen von Polizei und Politik geführt. Vertreter des Staates

---

5 Vgl. <http://www.ksta.de/koeln/-sexuelle-belaestigungen-sote-in-der-silvesternacht--23364658> (letzter Zugriff am 4.10.2016).

6 Vgl. [http://www.focus.de/politik/deutschland/silvester-uebergriffe-in-hamburg-sex-attacken-bleiben-fuer-die-taeter-straflos\\_id\\_6327777.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/silvester-uebergriffe-in-hamburg-sex-attacken-bleiben-fuer-die-taeter-straflos_id_6327777.html) (letzter Zugriff am 11.04.2017).

7 Vgl. <http://www.express.de/koeln/koelner-silvester-sexmob-neue-details--rund-die-haelfte-der-verfahren-eingestellt-25236320> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

hatten nämlich befürchtet, dass es sich bei den Tätern um junge Muslime und vielleicht sogar Geflüchtete handeln könnte, und glaubten, dies könne bereits existierende feindselige Gefühle gegen Flüchtlinge innerhalb der Bevölkerung verstärken, wenn es bekannt würde. Es war eine Strategie, die nicht desaströser hätte ausfallen können. Sowohl das Hamburger Abendblatt als auch der Fokus sprachen von einer »Nacht der Schande«<sup>8</sup>, und in Köln wurde der Polizeipräsident in den vorzeitigen Ruhestand versetzt.

Die Ereignisse der Silvesternacht blieben nicht singulär. In den folgenden Monaten kam es immer wieder zu Vorfällen, bei denen Gruppen junger Geflüchteter Frauen und Mädchen auf Straßenfesten, Konzerten, in Diskotheken, Einkaufszentren oder Schwimmbädern sexuell attackierten. In Freiburg wurde ein minderjähriger Afghane als Vergewaltiger und Mörder einer Studentin überführt, und in Flüchtlingsunterkünften beklagte »Amnesty Deutschland« massive Gewalt gegen Frauen.<sup>9</sup> Die Berichterstattung hatte sich im Laufe dieser Zeit verändert. Wenn Flüchtlinge tatverdächtig waren, wurden zwar nicht immer, aber doch recht häufig die Herkunftsländer der Täter genannt. Ob solche Benennungen statthaft sind, ist bis heute umstritten. Ein selbst auferlegter Kodex verpflichtet Journalisten dazu, die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit von Straftätern oder Verdächtigen nur dann zu veröffentlichen, wenn ein »begründeter Sachbezug« besteht. Grundsätzlich habe die Presse darauf zu achten, dass durch die Berichterstattung keine Vorurteile gegen Minderheiten geschürt werden.<sup>10</sup>

Auch auf der Handlungsebene änderte sich einiges. Betreiber von Schwimmbädern und Diskotheken verhängten vielerorts Zutrittsverbote für geflüchtete Männer, und auch die Polizei begann jetzt Geflüchtete und junge Männer aus bestimmten Ländern in den Blick zu nehmen. Deutlich wurde dies in der Silvesternacht 2016/17 in Köln. Erneut versammelten sich große Gruppen von Männern in der Nähe des Hauptbahnhofs. 2000 Personen sollen es insgesamt gewesen sein, vorwiegend aus Ländern, aus denen die Flüchtlinge des vergangenen Jahres stammten. Allerdings war die Polizei dieses Mal gut vorbereitet und zeigte mit 2.100 Einsatzkräften und einem entschlossenen Auftreten, dass sie die Situation unter Kontrolle

---

8 Vgl. <http://www.abendblatt.de/hamburg/article206898089/Hamburgs-Nacht-der-Schande-und-das-lange-Schweigen.html> und [http://www.focus.de/politik/focus-titel-die-nacht-der-schande\\_id\\_5198275.html](http://www.focus.de/politik/focus-titel-die-nacht-der-schande_id_5198275.html) (letzter Zugriff am 3.10.2016).

9 Vgl. <https://www.amnesty.de/journal/2015/dezember/kein-sicherer-ort> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

10 Vgl. <http://www.zeit.de/2013/41/pressekodex-straftaeter-herkunft> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

hatte. Es gab ca. 1.200 polizeiliche Maßnahmen, darunter 900 Platzverweise, 300 Personenkontrollen und sogenannte Gefährderansprachen. In anderen Städten sah die Situation ähnlich aus. Große Aufgebote an Ordnungskräften demonstrierten staatliche Autorität im öffentlichen Raum und verhinderten eine Wiederholung der Situation vom Vorjahr. Allerdings erntete die Polizei für ihren Einsatz auch dieses Mal zunächst Kritik. Das lag an einem internen Dokument, in dem für die als Gefährder ins Visier genommene Zielgruppe der Begriff »Nafri« verwendet wurde. »Nafri«, ein Akronym für »Nordafrikaner« oder auch »nordafrikanische Intensivtäter«, zielte nicht nur auf Personen aus nordafrikanischen Ländern, sondern auch aus Syrien oder dem Libanon. In dem Dokument wird vor dieser Gruppe besonders gewarnt:

»Die Klientel verhält sich äußerst aggressiv auch gegenüber einschreitenden Polizeibeamten und Mitarbeitern der Stadt (Jugendamt, Ausländeramt). Bewaffnungen (Klappmesser) werden regelmäßig festgestellt; häufige Widerstandshandlungen.«<sup>11</sup>

Aus Polizeisicht war eine Fokussierung auf die Gruppe, die bereits im vergangenen Jahr für die Gewalt gesorgt hatte, folgerichtig – insbesondere, da sich junge Männer mit ähnlichen Merkmalen und gleichem Verhalten erneut einfanden. Die Öffentlichkeit erwartete, dass die Sicherheit im öffentlichen Raum bewahrt blieb, weshalb Personen der Gruppe kontrolliert wurden, mit der man schlechte Erfahrungen gemacht hatte.

Sowohl die spezielle Fokussierung auf eine bestimmte Gruppe von Männern als auch die Bezeichnung »Nafri« sorgten nach dem erfolgreichen Polizeieinsatz bei Teilen des linken und linksliberalen politischen Spektrums für Empörung. Simone Peter, eine der Vorsitzenden der Grünen, kritisierte den Begriff als herabwürdigend und nicht akzeptabel. Zudem mutmaßte sie, die Polizei habe sich des »racial profilings« schuldig gemacht.<sup>12</sup> »Amnesty International« sah das ebenso und forderte eine Untersuchung. Die Kulturwissenschaftlerin Mithu Sanyal legte am 19. Januar 2017 noch einmal nach und schrieb: »Die Offenheit, mit der die Kölner Polizei am Hauptbahnhof nach Hautfarbe selektiert hat, ist ein klarer Verstoß gegen das Grundgesetz.«<sup>13</sup> Der Kölner Polizeipräsident

---

11 Vgl. <https://www.welt.de/politik/deutschland/article160771061/Jung-und-aggressiv-Was-hinter-dem-Wort-Nafri-steckt.html> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

12 Vgl. <https://www.welt.de/politik/deutschland/article160798826/Viele-Nordafrikaner-wollten-wohl-gar-nicht-Silvester-feiern.html> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

13 Vgl. [www.intro.de/life/mithu-m-sanyal-uber-kolner-silvesternachte-wer-bedroht-wen](http://www.intro.de/life/mithu-m-sanyal-uber-kolner-silvesternachte-wer-bedroht-wen) (letzter Zugriff am 24.02.2017).

Jürgen Mathies reagierte irritiert und sah sich genötigt, sein Bedauern über die interne Verwendung des Begriffes auszudrücken.<sup>14</sup> Allerdings waren die genannten kritischen Stimmen keineswegs repräsentativ für die gesamte Bevölkerung, und so löste Peters Vorwurf seinerseits einen Aufschrei der Empörung und zahllose sarkastische Statements bei denjenigen aus, die mit den polizeilichen Maßnahmen einverstanden waren. »BILD« machte Peter als »Grün-fundamentalistisch-realtätsferne Intensivschwätzerin«, kurz: »Grüfri«<sup>15</sup> lächerlich, und selbst in der eigenen Partei wurde Kritik laut. Ihr Mitvorsitzender Cem Özdemir und Omid Nouripour, der außenpolitische Sprecher der Partei, distanzieren sich von der Polizeischelte und lobten die Arbeit der Beamten/innen ausdrücklich. Peter versuchte eine schnelle Schadensbegrenzung und sprach der Polizei schließlich ebenfalls ihre Anerkennung aus. Die unterschiedliche Haltung der Grünen-Funktionäre, so die Spiegel-Reporterin Annett Meiritz, zeige, dass das »Thema gewalttätige junge Männer mit Migrationshintergrund«<sup>16</sup> für die Partei schwierig sei. Einerseits kämpfe man gegen Rassismus und blockiere die Einstufung von Tunesien, Algerien und Marokko als sichere Herkunftsländer, andererseits wolle man zeigen, dass sexuelle Gewalt im öffentlichen Raum nicht akzeptiert werde.

Reduziert man die oben beschriebenen Ereignisse und die offenkundige Verunsicherung von Polizei, Politik und Presse auf ihren Kern, dann geht es im Wesentlichen um folgende Fragen:

- Stellt die Silvesternacht 2015/16 eine Zäsur in der jüngeren Geschichte der Bundesrepublik dar?
- Spielt es eine Rolle für die Bewertung der Ereignisse, dass vorwiegend junge Männer aus Nordafrika, Syrien, dem Irak und Pakistan tatverdächtig waren?
- Sind junge Männer aus den genannten Ländern eher eine Gefahr für Frauen im öffentlichen Raum als einheimische Männer?
- Wenn dies der Fall sein sollte, ist es dann legitim darüber zu berichten und spezielle Maßnahmen zu ergreifen?

---

14 Vgl. <http://www.n-tv.de/politik/Koelner-Polizeichef-bedauert-Nafri-Tweet-article19451156.html> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

15 Vgl. <http://www.bild.de/politik/inland/die-gruenen/chefin-peter-und-die-nafri-debatte-49571068.bild.html> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

16 Vgl. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/koeln-gruenen-chef-cem-oezdemir-distanziert-sich-von-ko-chefin-simone-peter-a-1128287.html> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

Es ist unschwer zu erkennen, dass eine positive Beantwortung der ersten Fragen weitreichende Folgen hätte. Kultur und möglicherweise auch Religion wären dann Faktoren der Differenz, und die Übergriffe von Köln möglicherweise Zeichen eines *Clash of Cultures*, der polizeiliche Sondermaßnahmen nicht nur legitimiere, sondern geradezu erfordern würde. Bei einer negativen Antwort wären diejenigen, die eine rassistische Grundeinstellung hinter dem polizeilichen Handeln vermuteten, im Recht und man müsste mit Verstärkungen antirassistischer Maßnahmen reagieren.

Schauen wir uns zunächst die beiden Pole der Debatte an.

## Fakten und alternative Fakten

Zu denjenigen, die einen subkutanen Rassismus am Werk sehen, gehört Antje Schrupp, eine in Frankfurt promovierte Sozialwissenschaftlerin, die sich als Bloggerin – u.a. für die Online-Ausgaben der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« und der »ZEIT« – einen Namen gemacht hat. Im marxistischen Portal »Freiheitsliebe« geißelte sie die Berichterstattung am 6. Januar 2016 als »klassisches rassistisches Narrativ, dass die weiße Frau vom schwarzen Mann bedroht wird«. Sie schrieb:

»Gestern haben alle möglichen Zeitungen mit verschiedenen Frauen gesprochen, die sexualisierte Angriffe schilderten, und dabei wurde zum Beispiel betont, dass diese Frauen blond oder zumindest deutsch waren. Wir müssen aber klarstellen, dass das bei blonden Frauen nicht schlimmer ist als bei andershaarfarbigen. ... Und durch die dauernde Zuschreibung der Täter als Nordafrikaner wird schon eine Ursachenbeschreibung festgelegt, bevor überhaupt die Fakten klar sind. Es wird damit auch implizit suggeriert, es sei schlimmer, wenn Männer, die nordafrikanisch aussehen, Frauen belästigen, als wenn es deutsch aussehende Männer sind, weil unterstellt wird, sie hätten andere, schlimmere Motive für sexuelle Gewalt.« (Schrupp 2016)

Schrupp schloss sich mit einer Gruppe von Gleichgesinnten zum Hashtag »#ausnahmslos« zusammen und entwickelte eine Agenda »Gegen sexualisierte Gewalt und Rassismus. Immer. Überall. #ausnahmslos«. Die Gruppe sprach sich für eine Gesetzesänderung im Bereich der sexuellen Gewalt aus, positionierte sich andererseits aber konsequent gegen eine Verschärfung des Aufenthaltsrechts beziehungsweise gegen Abschiebungen von Tätern, denen sexuelle Gewalt nachgewiesen werden kann. Sie forderte

eine antirassistische Berichterstattung ohne Bezeichnung spezifischer Tätergruppen oder eine Verbindung von sexueller Gewalt mit dem Islam. Die Frankfurter Soziologin Kira Kosnick argumentierte in eine ähnliche Richtung. Der Umstand, dass einige von ihnen ein »nordafrikanisches Aussehen« hätten und als Asylsuchende identifiziert wurden, schrieb sie, »gilt vielen Stimmen als unumstößlicher Beleg dafür, dass sich mit den Zugewanderten eine kulturelle Integrationsproblematik verschärft« (Kosnick 2016: 2). Diese Stimmen wurden von Kosnick als rechtspopulistische Vertreter der These eines vom Untergang bedrohten Abendlandes gebrandmarkt. Konsequenterweise verneinten sowohl Schrupp als auch Kosnick die eingangs gestellten Fragen und beschuldigen die Medien einer rassistischen Berichterstattung. Schrupp ging in ihren Vorwürfen noch weiter und stellte die Faktizität der Ereignisse in Frage. Nicht 1.000 Männer hätten sich versammelt, behauptete sie im »Freitag«, sondern lediglich 100. Es sei zudem nicht klar, wer die Täter seien, ließ sie verlautbaren. Ja, eine »Zuschreibung der Täter als Nordafrikaner [...] bevor überhaupt die Fakten klar sind«, wurde von ihr scharf kritisiert. Die Erlebnisse und Wahrnehmungen der Opfer wurden so zunächst einmal als dubios oder sogar als falsch zurückgewiesen. Doch es ging noch weiter: Selbst der aus der Silvesternacht resultierenden Verunsicherung von Frauen wurde die Legitimität abgesprochen. Schrupp schrieb:

»Frauen (wird) Angst gemacht und gesagt, der öffentliche Raum sei für sie nicht mehr sicher. In den Medien werden Frauen zitiert, die sagen, dass sie sich nun nicht mehr raustrauchen. Das ist aber konträr zu dem, was wir über sexuelle Gewalt wissen, dass diese nämlich vor allem im Privaten geschieht, durch Ehemänner, Väter, Freunde.« (Schrupp 2016)

Schrupp vertritt hier ernsthaft die These, dass Frauen, die nach einer Nacht voller sexueller Ausschreitungen Angst haben, diese Angst nur eingeredet bekommen. Da »wir« wissen, dass sexuelle Gewalt vorwiegend im Privaten geschehe, seien diejenigen, die sich nach Köln bei Dunkelheit in der Öffentlichkeit fürchteten, schlicht nicht richtig informiert. Schrupp spricht Frauen damit ihr Urteilsvermögen ab und redet Ängste klein. Frauen empfinden Angst, aber Schrupp hält dies illegitim für ein Ergebnis einer falschen medialen Beeinflussung. Frauen werden sexuell belästigt, doch Schrupp spielt die Belästigung herunter und bezweifelt, dass diese überhaupt im angegebenen Maß stattgefunden hat. Ein weiteres Argument schließlich zielt darauf, dass die Herkunft der Täter ohnehin nichts zur Sache tue, auch wenn sie von unabhängiger Seite festgestellt würde, da es

doch egal sei, von wem die Belästigung ausgehe. Für eine Feministin sind diese Formen der Disqualifizierung und Entwertung weiblicher Opfer bemerkenswert. So etwas kennt man eigentlich nur von Vertretern tradierter patriarchalischer Ordnungen.

Auch Kosnick beteiligte sich am Infragestellen von Fakten. In einem Essay im Frankfurter UniReport zitierte sie ein Pamphlet, in dem der Bundesrichter Thomas Fischer sich am 12. Januar 2016 in der Wochenzeitung »DIE ZEIT« über die polizeilichen Angaben unter Verweis auf die »Fachhochschulausbildung« der Beamten lustig machte und dann auf die angeblich viel schlimmeren Zustände auf dem Münchner Oktoberfest anspielte.<sup>17</sup> Nur bei Fremden werde deviantes Verhalten generalisiert, so Fischer, bei Einheimischen gelte sie als individuelle Verfehlung. Für Kosnick, die sich Fischers Auffassung zu eigen machte, zeigt diese Einstellung darüber hinaus eine unheilvolle Kontinuität, die sich bis in die Zeit des Kolonialismus zurückverfolgen lasse: »Das war schon zu Zeiten so, als europäische Kolonialherren ihre Unterwerfung von vermeintlich minderwertigen Rassen [...] mit biologischen und genetischen Argumenten unterfütterten.« (Kosnick 2016: 2)

## Rassismus, Kultur und Konstruktionen des Orients

Sowohl Schrupp als auch Kosnick bringen hier die Kategorie des Rassismus ins Spiel. Schrupp äußerte sich bereits am 6. Januar 2016 in einem Interview<sup>18</sup> sowie in einem Artikel der Wochenzeitung »Freitag« entsprechend: »Mit atemberaubender Geschwindigkeit wird das alte rassistische Narrativ aufgeboten«, konstatierte sie, »wonach »einheimische blonde Frauen« von »ausländischen dunklen Männern« sexuell bedroht werden.«<sup>19</sup> Dieses Bild gab es vereinzelt durchaus, so zum Beispiel auf dem Titelbild des »Fokus«, das eine unbekleidete blonde Frau zeigte, auf deren Körper schwarze Handabdrücke zu sehen waren. Es war in den medialen Schilderungen allerdings keinesfalls vorherrschend, und Schrupp gibt wohlweislich

---

17 Vgl. <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-01/sexmob-koeln-kriminalitaet-strafrecht-fischer-im-recht/komplettansicht> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

18 Vgl. Schrupp 2016.

19 Vgl. <https://www.freitag.de/autoren/antjeschrupp/koeln-ist-nicht-kairo-warum-wir-einen-kuehlen-kopf-bewahren-sollten> (letzter Zugriff am 27.02.2017).

keine Quellen für ihre verallgemeinernde Bewertung an. Gleichwohl stand sie mit ihrer These keineswegs isoliert dar. Zustimmung erfolgte innerhalb eines Teils des akademischen Feminismus, zum Beispiel durch die Sozialwissenschaftlerinnen Helma Lutz und Meltem Kulaçatan, die in ihrer Beurteilung der Post-Köln-Debatten ebenfalls auf die »Diskursfigur des fremden, schwarzen Mannes, der die weiße Frau vergewaltigt« (Lutz / Kulaçatan 2016: 2) rekurrierten.

Eng verknüpft mit dem Begriff des Rassismus erwiesen sich die Termini »Kultur« beziehungsweise »Kulturalisierung« und »Orientalismus« oder »Orientalisierung«. Kosnick sah in der »Skandalisierung der Straftaten in der Silvesternacht [...] ein erschreckendes Beispiel für die Kulturalisierung des politischen Diskurses« sowie für ein »essentialistisches identitäres Verständnis von Kultur und Religion« (Kosnick 2016: 2). Was ist damit gemeint? Die Erwähnung des nordafrikanischen Aussehens der Täter und der Umstand, dass ein Teil von ihnen offensichtlich Geflüchtete waren, so Kosnick, gelten vielen Menschen als Beleg dafür, dass es sich bei den Übergriffen um eine kulturelle Integrationsproblematik handele. Das sei aber mitnichten der Fall. Sexuelle Übergriffe gäbe es nämlich auch unter Einheimischen, beispielsweise beim Oktoberfest. Man habe es also nicht mit einer beweisbaren Tatsache zu tun, so die Soziologin implizit, sondern mit einer reinen Zuschreibung, die in einem bis in die Kolonialzeit zurückreichenden Rassismus wurzele, der jetzt allerdings nicht länger biologisch, sondern kulturell begründet werde. »Kultur« werde dabei als ahistorisch und homogen konstituiert, und »Kulturen« als eigenständige Akteure verstanden, die sich »auf der Weltbühne mehr oder weniger feindlich gegenüberstehen« (Kosnick 2016: 2). Unschwer ist zu erkennen, dass Kosnick sich hier auf Samuel Huntington bezieht, ohne ihn explizit zu nennen. Huntington hatte im Jahr 1993 in der Zeitschrift »Foreign Affairs« einen Artikel veröffentlicht, in dem er schrieb: »The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural.« (Huntington 1993: 22) Doch bereits vor dieser Publikation, die eine jahrelange internationale Debatte auslöste, stand der Begriff »Kultur« unter dem Verdacht, als Metapher für ethnozentrische Stigmatisierungen nichtwestlicher Gesellschaften missbraucht zu werden. Selbst in der Ethnologie, einem Fach, das sich maßgeblich über das Wissen um Kulturen und kulturelle Unterschiede definierte, wurde die Kategorie »Kultur« Ende des 20. Jahrhunderts einer Prüfung unterzogen. »Writing against culture« betitelte die amerikanische Anthropologin Lila Abu-Lughod (1991) einen Aufsatz, in

dem sie die Verwendung des Kulturbegriffs als Akt des »Othering« be-  
anstandete. »Othering« bezeichnet einen verzerrten Blick, der die Aufwer-  
tung des Eigenen und die Abwertung des Anderen intendiert und diese mit  
(angeblichen) kulturellen Differenzen begründet. Lughod rekurrierte in  
ihrem Text u.a. auf die Monographie »Orientalism« von Edward Said  
(1978), der den Westen eines solchen Blickes auf den »Orient« bezichtigte.  
Durch diese spezielle Sichtweise werde der Orient als gleichermaßen be-  
drohliches wie exotisch-verführerisches Anderes erschaffen, als Imagina-  
tion, die mit der Realität wenig zu tun habe, aber viel über die Machtbezie-  
hungen zwischen Europa und dem Orient aussage. Das Verhältnis zwi-  
schen Okzident und Orient konstituiere sich nämlich als Herrschaftsbezie-  
hung, so Said. Es spiegele den Überlegenheitsanspruch des Westens wider  
und liefere die Rechtfertigung für koloniale und postkoloniale Formen von  
Unterdrückung und Ausbeutung. Während Saims These in der Orientalistik  
weitgehend abgelehnt wurde, fiel sie in der Ethnologie, der Soziologie und  
den Literatur- und Erziehungswissenschaften auf fruchtbaren Boden. Dies  
gilt besonders für die postkoloniale Theorie im Anschluss an Erweiterun-  
gen des Ansatzes von Said durch Gayatri Chakravorty Spivak (1988) und  
Homi Bhabha (1994). Kultur wurde jetzt zunehmend als Konstruktion  
eines subalternen Anderen durch einen dominanten Westen verstanden,  
mit der dieser seine Überlegenheit rechtfertige. Die Arbeit der Wissen-  
schaft, die sich aus dieser These ableitete, bestand maßgeblich in der De-  
konstruktion der wahlweise als kolonial, rassistisch oder orientalistisch  
bezeichneten Bilder vom Anderen und auch in einer Kritik der Machtver-  
hältnisse, die erst zu den beschriebenen Asymmetrien geführt habe. Das  
bezog sich nicht nur auf Ungleichheiten auf einer globalen Nord-Süd-  
Achse, sondern auch auf innenpolitische Verhältnisse, beispielsweise in  
Deutschland. Der Prozess des kulturellen »Othering«, schreibt der Migra-  
tionsforscher Cengiz Barskanmaz, positioniere

»die andere Existenzform in unverrückbarer Distanz zur eigenen westlichen Kul-  
tur, so dass eine unüberwindbare binäre Opposition zwischen dem überlegenen  
Eigenen und dem unterlegenen Anderen entsteht.« (Barskanmaz 2009: 366)

Das bedeutet, dass das kulturell Andere durch rassistische und orientalisti-  
sche Konstruktionen durch die Mehrheitsgesellschaft diskursiv geschaffen  
werde, um sich in Angrenzung davon selbst als kulturelle Gemeinschaft zu

formieren.<sup>20</sup> Rommelspacher, Braun und Mathes verweisen darauf, dass vor allem Frauen für solche Konstruktionen instrumentalisiert werden.<sup>21</sup>

Diese Thesen sind mittlerweile im sozial- und kulturwissenschaftlichen Mainstream angekommen und haben weitreichende Auswirkungen auf die Kategorie »Kultur«. Sie steht weithin unter dem Verdacht, eine ideologische Hilfskonstruktion zur Legitimierung des Ausschlusses und der Abwertung von Minderheiten zu sein, und wird deshalb in der Kultur- und Sozialforschung abgelehnt. Diejenigen, die an »Kultur« festhalten, gelten entweder als rechtspopulistisch oder rückwärtsgerichtet. Darauf verweist die starke Abwehr der Idee einer europäischen Leitkultur, wie sie Bassam Tibi vor mehr als zehn Jahren vorgeschlagen hat.<sup>22</sup>

Wie verhält es sich jenseits der kritisierten Hierarchisierungen des Eigenen und des Anderen mit der geschmähten Kategorie? Ist »Kultur« lediglich eine reaktionäre Fiktion, die schnellstens abgelegt werden sollte? Amartya Sen (2007) hat darauf hingewiesen, dass Menschen in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Identitäten ausbilden, und in den Kultur- und Sozialwissenschaften spricht man heute vor allem von hybriden Identitäten, also von persönlichen Orientierungen, die sich nicht an einer abgeschlossenen »Containerkultur« (Beck 1997) ausrichten, sondern kulturelle Elemente flexibel kombinieren und darauf beständig Neues erschaffen. Gerade in sich schnell verändernden Kontexten, so die These, verändern sich auch Kulturen oder kulturelle Elemente. Daran kann kein Zweifel bestehen. Andererseits bedeutet dies nicht, dass wir angesichts der weltweit diffundierenden Waren und Ideen, der durch keinerlei Grenzen eingeschränkten Kommunikation sowie der globalen Migration auf eine einheitliche Globalkultur zusteuern. Das Lokale bleibt wirkmächtig, wenngleich immer wieder durch das Globale herausgefordert. »Glokalisierung« nannte der Soziologe Roland Robertson (1997) diesen beständigen Aushandlungsprozess. »Glokalisierung« oder »Hybridität« bedeutet nun allerdings nicht, dass »Kultur« obsolet wird. Dies ist weder auf der Ebene des Identitären noch auf der Ebene des Normativen der Fall. Vielmehr handelt es sich um Prozesse der Neugestaltung, in der es durchaus zu Verfestigungen des Normativen kommen kann. In meiner letzten ethnographischen Forschung zu Muslimen in Deutschland (Schröter 2016) waren doppelte identitäre Orientierungen und Hybridisierungen bei Muslimen/innen mit

---

20 Vgl. u.a. Barskanmaz 2009: 383.

21 Vgl. Braun/Mathes 2007: 11; Rommelspacher 2001: 21.

22 Vgl. Tibi 2002: 326ff.

sogenanntem Migrationshintergrund durchaus evident, doch von einer Auflösung kultureller Muster konnte keine Rede sein. Sowohl ethnisch-nationale als auch religiöse Identitätsmarker wurden stets hervorgehoben, und zwar gewöhnlich in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft. Das galt insbesondere in Bezug auf Geschlechterverhältnisse, auf sexuelle Regularien, Prinzipien von Ehre und Scham, unterschiedliche Handlungsspielräume für Mädchen und Jungen etc. Diese Form der »Kulturalisierung« wird nicht durch die Mehrheitsgesellschaft aufgenötigt, sondern vielmehr gegen ihren Homogenisierungsanspruch durchgesetzt. »Othering« oder besser »Self-Othering« ist unter den Bedingungen der Migration geradezu eine Selbstbehauptungsstrategie, um »Kultur« zu erhalten. Die auch mit repressiven Mitteln durchgesetzten kulturellen Normen und Werte stehen nicht notwendig in Widerspruch zu einer kontextuellen Nutzung individueller Handlungsoptionen oder Partikularidentitäten. Ein Fußballspieler mit türkischer Staatsangehörigkeit, der einem deutschen Verein angehört, ist bei Turnieren zunächst einmal Vereinsmitglied, wenngleich er sich in seinen Sozialbeziehungen vielleicht stärker auf eine ethnisch verfasste Gemeinschaft beziehen mag. Sens Ansatz steht daher nicht im Gegensatz zu Kulturtheorien, wenn Kultur als tendenziell flexible Kategorie verstanden wird. Eine vollständige Negation der Kategorie, wie sie von Schrupp und Kosnick implizit gefordert wird, lässt sich empirisch nicht verifizieren.

## Islamophobie und Islamfeindlichkeit

Neben den Kategorien »Kultur« und »Rassismus« wurde in der Debatte auch die der »Islamfeindlichkeit« als Motiv der medialen Repräsentation der Silvesternacht herangezogen. Aiman Mazyek, der Vorsitzende des Zentralrates der Muslime Deutschland, schrieb am 6. Januar 2016 auf seinem Facebook-Profil:

»Da fällt eine angetrunkene Horde von Männern, offenbar mit Migrationshintergrund über Frauen her, berauben sie und tun Schändliches, und die Frage steht im Raum, ob das was mit dem muslimischen Frauenbild zu tun hat. Ich frage mich: Geht's noch? Fast jeden Tag greifen sogenannte Verteidiger des christlichen Abendlandes mit Brandbomben und sonstigen Geschossen Asylheime oder auch Moscheen in Deutschland an, vergreifen sich an Flüchtlingen und begehen so Totschlagversuche und somit schwere Straftaten. Keiner würde auf die Idee kom-

men – als Erklärungsversuch gewissermaßen – das christliche Weltbild zu bemühen.«<sup>23</sup>

Silvia Horsch-Al Saad, Postdoktorandin an der Universität Osnabrück, ging noch einen Schritt weiter. Im Internetportal »islam.de« schreibt sie am 15. Februar 2016:

»Während uns die Tatsache, dass 25% der Frauen in Deutschland Gewalt durch gegenwärtige oder frühere Partner erfahren haben, nicht über »den deutschen« oder »den christlichen« Mann diskutieren lässt, wird in Bezug auf Flüchtlinge, Araber und Muslime nach Köln jede Differenzierung von einem »aber« verfolgt.« (Horsch-Al Saad 2016)

Khola Maryam Hübsch von der Ahmadiyya Muslim Jamaat gab sich ebenfalls von der islamfeindlichen Ausrichtung der Medien überzeugt. In einem Artikel der Zeitschrift Qantara äußerte sie sich folgendermaßen:

»Es geht darum, dass die deutsche Frau vom muslimischen Mann bedroht wird. Deswegen diskutieren wir jetzt nicht über sexuelle Gewalt gegen Frauen. [...] Wir diskutieren über den muslimischen Mann. Obwohl es bislang keine Belege dafür gibt, dass es zu einer Zunahme sexueller Belästigungen durch Migranten oder Flüchtlinge gekommen ist.« (Hübsch 2016)

Bezogen auf die eingangs gestellte Frage nach der Silvesternacht als Zäsur, heißt das klar: Für Mazyek, Horsch-El Saad und Hübsch gab es kein exceptionelles Ereignis, sondern lediglich eine mediale Inszenierung. Die Ähnlichkeit zur Kritik von Schrupp und Kosnick ist unübersehbar. Die Vermutung werde laut, so Mazyek, dass die Vorfälle etwas mit dem Islam zu tun hätten. Es folgt jedoch keine Entkräftung der vermeintlichen Fehleinschätzung, sondern ein lapidares »Geht's noch?«, gefolgt von einem Gegenvorwurf, nämlich dem Verweis auf Angriffe auf Moscheen und Flüchtlingseinrichtungen. Wenige Tage nach dem Facebook-Eintrag legte Mazyek noch einmal nach, beklagte, dass das Thema auf dem Rücken von Muslimen und Migranten ausgetragen werde und verlangte Polizeischutz für Mitglieder des von ihm geleiteten Zentralrates der Muslime.<sup>24</sup>

Islamfeindlichkeit war auch schon vor der Silvesternacht ein bevorzugtes Thema Mazyeks. Am 25. Dezember 2015 forderte er eine gesonderte Erfassung und spezielle Sanktionierung islamfeindlicher Straftaten,

---

23 Vgl. <https://www.facebook.com/AimanMazyek2/posts/1570045099917467> (letzter Zugriff am 28.01.2016).

24 Vgl. <https://www.welt.de/politik/deutschland/article151113866/Zentralrat-der-Muslime-will-Polizeischutz.html> (letzter Zugriff am 26.02.2017).

und am 9. Dezember 2016 mahnte er in der Zeitschrift »Migazin« eine stärkere Kontrolle der als »tendenziös und defizitär« kritisierten Berichterstattung über Muslime an. Sowohl Mazyek als auch Horsch-El Saad werfen deutschen Nichtmuslimen vor, mit zweierlei Maß zu messen. Der Islam werde stets beschuldigt, wenn es um allgemeine Vergehen gehe, an denen Muslime beteiligt seien, doch das Christentum werde niemals herangezogen, wenn es um von Christen ausgeübte Gewalt gehe. Hübsch lässt gar anklingen, dass die Skandalisierung der Vorfälle allein die Diskreditierung muslimischer Männer beabsichtige, obwohl es gar nicht evident sei, dass Muslime oder (muslimische) Flüchtlinge häufiger an sexuellen Übergriffen beteiligt seien als Nichtmuslime. Für Horsch-El Saad manifestiert sich in Berichterstattungen wie derjenigen zu der Silvesternacht eine tief in der Gesellschaft verwurzelte Islamfeindlichkeit. Sie schreibt:

»Die seit Jahrhunderten bestehenden Stereotype vom muslimischen Mann, der seine Sexualität nicht unter Kontrolle hat, und der befreiungsbedürftigen muslimischen Frau werden ein weiteres Mal aktualisiert – und von interessierten Kreisen für ihre Zwecke eingesetzt.« (Horsch-El Saad 2016)

Auch sie spannt einen Bogen bis zum Kolonialismus:

»Ein Muster, das spätestens seit der Kolonialzeit bekannt ist: Lord Cromer, der faktische Herrscher über Ägypten von 1883 bis 1907, setzte sich für die Entschleierung der muslimischen Frau zum Zweck ihrer Befreiung ein, gleichzeitig schränkte er höhere Bildung für ägyptische Frauen ein, verbot ihnen z.B. die Ausbildung zur Ärztin, und war zu Hause in England Vorsitzender eines Vereins gegen das Wahlrecht von Frauen.« (ebd.)

Der Fall des britischen Generalkonsuls eignet sich in der Tat sehr gut zur Illustration einer Instrumentalisierung vermeintlicher Missstände, um den Islam zu diskreditieren. Cromer, der zeitweise Vorsitzender des »Männerbundes gegen das Frauenwahlrecht« (Men's League for Opposing Women's Suffrage) war, forderte in Ägypten die Entschleierung der Frauen – nicht um die Ägypterinnen zu befreien, schlussfolgerte die Pädagogin Birgit Rommelspacher (2002: 114), sondern um die muslimischen Frauen an das »Modell der englischen Hausfrau und Mutter« (Horsch-Al-Saad 2016) anzupassen. Dass die heutige Islamfeindlichkeit ebenfalls in kolonialistischem Gedankengut verankert sei, mutmaßen auch Birgit Rommelspacher, Irmgard Pinn, Christina von Braun und Bettina Mathes,<sup>25</sup> um nur einige Autorinnen zu nennen.

---

25 Vgl. Braun/Mathes 2007; Pinn 1995; Rommelspacher 2002.

Die Kritik an einer wachsenden Islamfeindlichkeit, wie sie von Hübsch, Mazyek und Horsch-El Saad vorgebracht wird, ist nicht neu. Eine stetig wachsende Anzahl von wissenschaftlichen und populären Publikationen widmet sich dem Thema aus theoretischer und empirischer Perspektive, und besonders der Terminus »Islamophobie« hat Konjunktur.<sup>26</sup> Allerdings leiden beide Begriffe an einem Mangel an Präzision. Jeder versteht Unterschiedliches darunter, und es gibt zudem eine signifikante Differenz zwischen der Verwendung der Begriffe in westlichen und in nichtwestlichen Gesellschaften. Islamophobie wurde beispielsweise ursprünglich im Jahr 1979 von der iranischen Regierung für Personen verwendet, die den neuen politischen Kurs boykottierten.<sup>27</sup> 1997 wurde der Begriff vom britischen Runnymede Trust als Bündel von abwertenden Zuschreibungen und Ausschlussverfahren von Muslimen definiert. Abduljalil Sajid, der Vorsitzende des britischen »Muslim Council for Religious and Racial Harmony« ordnet ihm mehrere Phänomene zu, die im Weitesten eine Diskriminierung und Benachteiligung von Muslimen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern, aber auch »negative Stereotype« (Sajid 2005: 5) bezeichnen.

Unbestreitbar ist, dass es große Vorbehalte gegenüber Muslimen/innen und dem Islam in europäischen Gesellschaften und auch in Deutschland gibt. Studien, die in den vergangenen Jahren durchgeführt wurden, lassen daran keinen Zweifel. Problematisch an der Runnymede-Kategorisierung sei jedoch, so Luzie Kahlweiß und Samuel Salzborn, dass reale Fremdenfeindlichkeit »illegitimerweise in Beziehung gesetzt wird mit Problemen, die dem Islam inhärent sind« (Kahlweiß/Salzborn 2012: 56), dass jegliche Kritik an religiös begründetem Sexismus, Antisemitismus oder islamistischer Gewalt als islamfeindlich abgewehrt werde. Selten werde zwischen einer Ablehnung aus fremdenfeindlichen Motiven und einer Kritik auf Grundlage einer liberalen, feministischen oder aufklärerischen Haltung heraus differenziert (Kahlweiß/Salzborn 2012: 60). Dass es möglicherweise bei der Einforderung von Maßnahmen gegen Islamfeindlichkeit primär um die Denunziation von Kritik geht, lässt sich aus den Forderungen, weniger über islamistische Gewalt zu berichten, schließen. Der Kommunikationswissenschaftler Kai Hafez, der in seinen Schriften nicht müde wird, die Verantwortung der Medien für die deutsche Islamfeindlichkeit anzupran-

---

26 Vgl. Attia 2009; Barskanmaz 2009: 36; Cakir 2014; Castro Varela/Dhawan 2006; Hafez 2013; Rommelspacher 2001; Yildiz 2004, 2007.

27 Vgl. Kahlweiß/Salzborn 2012: 53.

gern, kritisierte gar den Begriff des »islamischen Terrorismus« (Hafez 2013: 217) als Ausdruck von Islamophobie.

## Antimuslimischer Rassismus

Viele Autoren/innen verstehen Islamfeindlichkeit und Rassismus als zwei Seiten einer Medaille. So Khola Maryam Hübsch, die in einem Kommentar den Begriff des antimuslimischen Rassismus ins Spiel bringt, der seit einigen Jahren in der postkolonialen Theorie zunehmend Verwendung findet.<sup>28</sup> Iman Attia, Professorin für Erziehungswissenschaften an der Alice Salomon Hochschule in Berlin, versteht die Debatte um Muslime in Deutschland als rassistische Stigmatisierung des kulturell Anderen, der durch diese rassistischen und orientalistischen Konstruktionen diskursiv geschaffen werde, und weist auf die grundsätzliche Problematik einer Identitätszuweisung durch das Identifizierungsmerkmal »Religion« hin. Dabei gibt sie zu bedenken, dass im öffentlichen Diskurs um den Islam durchaus ethnisierende Aspekte mitschwingen. Gemeint seien bei stigmatisierenden Darstellungen, schreibt sie, nämlich nicht Indonesier, US-Amerikaner oder Sudanesen, sondern Türken und »Araber«, wobei in erster Linie Palästinenser und Libanesen gemeint seien. Mit dieser Verengung des Blicks glaubt sie, die eigentliche Problematik der Kontroverse entdeckt zu haben:

»Es geht auch um Einwanderung und Flucht. Der Bildungsmisserfolg von muslimischen Kindern mit Migrationshintergrund muss dann gelesen werden als Bildungsmisserfolg von Kindern, deren (Groß)Eltern ausgewählt wurden, um die neue Unterschicht der bundesdeutschen Gesellschaft zu bilden.« (Attia 2010: 13)

Die Diskriminierung der Migranten, die für die schlechten Chancen im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt verantwortlich sei, werde durch das Reden über den Islam kulturalisiert. Für ihre These, dass der Islam erhalten müsse, um Bildungsdefizite oder Kriminalität zu erklären, bleibt sie den Beweis allerdings schuldig und belässt es bei der Feststellung, dass er sich als Feindbild gut eigne, weil schon »vor der politischen Funktionalisierung des Islam [...] in Alltagsdiskursen Orient- und Islambilder zur

---

28 Vgl. Attia 2009; Attia/Popal 2016; Miksch 2009; Schneiders 2009.

hierarchischen Grenzziehung zwischen uns und den Anderen selbstverständlich« (Attia 2010: 13) waren.

Attias eigentliches Anliegen ist die Dekonstruktion gesellschaftlicher Machtbeziehungen und rassistischer Machterhaltungsstrategien durch die Herrschenden. Sie rekapituliert:

»Das Feindbild Islam und seine Instrumentalisierung zur Legitimierung und Fortschreibung eigener politischer Interessen kann also nicht hinreichend analysiert und nachvollzogen werden ohne die Berücksichtigung gesellschaftlicher, kultureller und Alltagsdiskurse. Hier zeigen sich Parallelen zu kolonialen Diskursen und Politiken, die ebenfalls auf die Konstruktion des, in diesem Falle schwarzen Anderen zurückgriffen und sie forcierten, um ihre Aggressionen und Privilegien zu rechtfertigen.« (Attia 2010: 13)

Diese zwar wortgewaltigen, aber dennoch kryptischen Formulierungen hinterlassen den Leser und die Leserin verwirrt. Was ist genau gemeint? Welche Aggression hat die Autorin im Blick? Und welche Privilegien bedürfen der Unterstützung einer rassistischen oder islamfeindlichen Diskriminierung, um bestehen zu bleiben? Das schlechtere Abschneiden in der Schule? Die geringeren Chancen auf dem Arbeitsmarkt? Das argumentative Defizit wird nicht behoben, dafür legt sie an späterer Stelle noch einmal nach und bemüht eine Analogie zwischen antisemitischem und antiislamischem Rassismus: »der ewige Jude und einmal Muslim, immer Muslim sind als Bilder nicht weit voneinander entfernt.« (Attia 2010: 14)

Auch der Anthropologe Matti Bunzl (2007), Wolfgang Benz (2010) vom Zentrum für Antisemitismusforschung und Micha Brumlik (2012), der ehemalige Leiter des Frankfurter Fritz Bauer Instituts, glaubten eine Kontinuität vom deutschen Antisemitismus zur gegenwärtigen Muslimfeindlichkeit zu entdecken. Der Vergleich löste eine Welle der Kritik aus,<sup>29</sup> nicht nur wegen der darin implizit enthaltenen Verharmlosung des Holocausts, sondern auch wegen des Verschweigens des weit verbreiteten Antisemitismus innerhalb muslimischer Communities.<sup>30</sup>

Wie kommen die oben vorgestellten Ansätze zusammen, wo verbinden sie sich zu einer weitergehenden Theorie? Zunächst sei einmal darauf hingewiesen, dass in den skizzierten Texten zwar unterschiedliche Termini verwendet werden, diese jedoch auf das Gleiche oder zumindest etwas Ähnliches abzielen. Diese Redundanzen sind durchaus gewollt, im Sinne

---

29 Vgl. Kahlweiß/Salzborn 2012.

30 Vgl. Farschid 2010; Kiefer 2006; Pfahl-Traugher 2011.

einer Verstärkung von Zuschreibungen durch Wiederholungen. Die jeweiligen Leitbegriffe können dabei durchaus variieren, wobei der des antimuslimischen Rassismus in jüngster Zeit als derjenige definiert wurde, der die anderen Termini zusammenführt und zuspitzt. Attia, die in einem Aufsatz um Differenzierung der hinter den Begriffen stehenden Konzepte bemüht ist, formuliert das folgendermaßen:

»Im antimuslimischen Diskurs überschneiden sich verschiedene Diskurse und Diskursstränge. Erst in der Wechselwirkung mit Geschlecht, Sexualität, Klasse, Rasse, Kultur, Körper, Religion entfaltet der antimuslimische Rassismus als *ein* Strukturmerkmal dieser Gesellschaft seine Effekte.« (Attia 2013: 4)

Das genannte Strukturmerkmal bedeutet die gesellschaftlich fest verankerte Diskriminierung einer ganzen Gruppe von Menschen, denen, so Attia, Attribute zugeschrieben werden, die ihre Abwertung begründen; insbesondere gelte das für »als Muslim\_innen Markierte(n)« (Attia 2013: 5).

## Der »arabische Mann« in der Kritik arabischer Intellektueller

Dass in den Schilderungen der Silvesterereignisse Rassismus, Orientalismus oder Islamfeindlichkeit zum Ausdruck gekommen seien, und die Vorstellung, dass sich »der Westen« oder die deutsche Gesellschaft auf rassistische Konstruktionen gründe, wird zwar – wie oben geschildert – wortreich vorgetragen, aber beileibe nicht von allen muslimischen Wissenschaftlern/innen und Autoren/innen geteilt. Etliche von ihnen weisen den postkolonialen Ansatz energisch zurück und bringen ihrerseits die Kategorie »Kultur« ins Spiel. Einer von ihnen ist der algerische Schriftsteller Kamel Daoud, dessen Roman »Mersault – contre enquete«, eine Auseinandersetzung mit Camus »Der Fremde«, gerade in den Feuilletons gefeiert wurde, als die Übergriffe in Deutschland geschahen. Daoud äußerte sich in einem Artikel (Daoud 2016a), der zunächst auf Französisch in *Le Monde* und später in deutscher Übersetzung in der »FAZ« unter dem Titel »Das sexuelle Elend der arabischen Welt« publiziert wurde. Darin wirft er dem Westen, und im konkreten Fall Deutschland, Naivität vor, weil die Kategorie »Kultur« nicht beachtet werde. Der Flüchtling, meint Daoud, rufe bei den Deutschen Schuldgefühle hervor, die letztendlich zu falschem Handeln führen, da die Helfenden ihn in seiner Kultur beließen, in der er gefangen

sei. Diese Kultur kollidiere nun mit der der westlichen Länder, vor allem bezüglich der sexuellen Normen und der Geschlechterverhältnisse:

»Der andere kommt aus diesem riesigen schmerzvollen und grauenhaften Universum, welche das sexuelle Elend in der arabisch-muslimischen Welt darstellt, mit ihrem kranken Verhältnis zur Frau, zum Körper und zum Begehren.« (Daoud 2016a)

Was bedeutet das? Das Verhältnis zur Frau sei der gordische Knoten der Muslime, fährt er fort. Die Frau werde »verleugnet, abgewiesen, getötet, vergewaltigt, eingeschlossen oder besessen« (Daoud 2016a). Ihr Körper werde als Gegenstand konstruiert, der angeeignet werden könne und angeeignet werde – von der Nation, dem Staat, der Familie, ihrem Mann. »Sie gehört allen und jedem außer sich selbst.« Diese patriarchalische Negation weiblicher Autonomie verdrehe sich durch die islamische Ideologie in eine religiös begründete Destruktivität, die sogar eine positive Aneignung der Frau durch den Mann verhindere. Die Frau symbolisiere das Leben, postuliert Daoud, doch dieses müsse durch die Jenseitsorientierung, die die Religion gebiete, abgelehnt werden. Sie stehe zwischen dem Mann und Gott und halte ihn vom Paradies fern, das allerdings – und hier verweist Daoud auf eine der Religion inhärente Doppelmoral – »einem Bordell ähnelt« (Daoud 2016a).

Arabisch-muslimische Männer, die in einem »pornographischen Islamismus« sozialisiert würden, projizierten ihre eigenen Ambivalenzen auf den Westen und auf die westlichen Frauen. Der Flüchtling »sieht den Westen durch den Körper der Frau und betrachtet deren Freiheit in den religiösen Kategorien der Unsittlichkeit und der ›Tugend‹.« (Daoud 2016a) Die Übergriffe von Köln seien daher eine Konsequenz der arabisch-patriarchalischen Kultur und des gleichermaßen patriarchalischen Islam. Wolle der Westen Übergriffe und sexuelle Gewalt durch Flüchtlinge verhindern, dann müsse er seine Werte »durch(zu)setzen, (zu) verteidigen und verständlich (zu) machen« (Daoud 2016a).

Auch Bassam Tibi, emeritierter Professor für Politikwissenschaft syrischer Herkunft und, eigenen Angaben zufolge, gläubiger sunnitischer Muslim, fokussiert in seiner Analyse auf die Kategorie der Kultur. In einem Artikel, der am 8. Mai 2016 in der Zeitung »Die Welt« abgedruckt wurde, machte er die Kultur der Gewalt in seiner ehemaligen Heimat Syrien als Ursache aus. Er schreibt:

»Im Orient gilt die Frau nicht als Subjekt, sondern als Gegenstand der Ehre eines Mannes. Die Schändung einer Frau wird nicht nur als Sexhandlung und Verbre-

chen an der Frau selbst betrachtet, sondern eher als ein Akt der Demütigung des Mannes, dem sie gehört.« (Tibi 2016)

Zu diesem tradierten Patriarchalismus, so Tibi, komme eine lange Geschichte der kriegerischen Gewalt. Der Krieg in Syrien habe die Menschen verroht und jede Seite nutze Vergewaltigungen als Waffe gegen die Gruppe ihrer Gegner. Es sei ein »Krieg aller gegen alle mit den Frauen als Faustpfand« (Tibi 2016). Junge Männer, die jetzt als Flüchtlinge aus Syrien nach Deutschland kämen, brächten diese doppelte Konditionierung mit und exportierten die Kultur der Gewalt. Viele von ihnen seien schon in Syrien Täter gewesen, andere gar Islamisten. Sie seien von Deutschland enttäuscht, da sie sich anderes erhofft hatten – »eine Luxuswohnung, ein Auto und eine hübsche Blondine« (Tibi 2016) –, und seien zornig auf die Deutschen, die ihre Erwartungen nicht erfüllt hatten. Die sexuellen Übergriffe richteten sich nicht primär gegen die Frauen, sondern gegen die deutschen Männer und gegen die deutsche Gesellschaft, die ihnen die erwarteten Dinge vorenthalte, sie nicht an ihrem Wohlstand beteilige, sondern sie in Notunterkünften unterbringe. Die Übergriffe seien ein »kulturell verankertes Racheakt« (Tibi 2016).

Die Orientierung an einer frauenfeindlichen Herkunftskultur der Täter machte auch der Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad für die Übergriffe verantwortlich. Er verwies auf sein Heimatland Ägypten, wo sexuelle Übergriffe auf Frauen mittlerweile zu einer »Epidemie« geworden seien. Vor vierzig Jahren, führte er aus, habe in Ägypten kaum eine Frau ein Kopftuch getragen, und sexuelle Belästigungen seien nahezu unbekannt gewesen. Heute sei dies vollkommen anders. Frauen seien mehrheitlich verschleiert, und dennoch seien sexuelle Belästigungen allgegenwärtig. Dies sei auch in anderen muslimischen Ländern zu beobachten. Schuld daran seien die herrschende Sexualmoral und der Islam, der Frauen »entweder als Besitz des Mannes oder als Gefahr für die öffentliche Moral« (Abdel-Samad 2016) konstruiere. Wenn junge Männer aus diesen Ländern nach Europa kämen, dann seien sie mit ambivalenten Gefühlen konfrontiert: Einerseits gäbe es einen Wunsch nach Freiheit und Freizügigkeit, andererseits aber auch eine Verachtung westlicher Werte. Zudem fehle die Gemeinschaft, die in der Heimat das moralische Verhalten überwacht habe.

## Frauenrechtsbewegungen in der arabischen Welt

Die Argumente von Daoud, Tibi und Abdel-Samad sind beileibe keine, die man mit dem Verweis auf ihre intellektuelle Marginalität zur Seite legen kann, denn sie schließen an eine lange Tradition des arabischen Feminismus an. Eine dieser Feministinnen ist die algerische Soziologin Marieme Hélie-Lucas, die sich auch als Aktivistin des Netzwerkes »Women Living Under Muslim Laws« einen Namen gemacht hat. In einem von Alice Schwarzer herausgegebenen Sammelband verweist sie darauf, dass es ähnliche Übergriffe wie die in Köln auch in Tunesien und in Ägypten gegeben habe, wo Demonstrantinnen von Männern sexuell attackiert wurden. Gerade in Ägypten sei es während des arabischen Frühlings zu einer »Politik des sexuellen Terrors gegen Frauen« (Hélie-Lucas 2016: 58) gekommen. Mit der Aktion in der Silvesternacht sollte ihrer Meinung nach den Europäerinnen »ihr Platz im öffentlichen Raum streitig gemacht« (Hélie-Lucas 2016: 62) werden. Dieses Muster kennen arabische Frauen aus ihren eigenen Ländern, so Hélie-Lucas.

Bereits 2012 hatte die ägyptische Frauenrechtlerin Mona Eltahawy den Frauenhass der ägyptischen Männer, der sich in den Übergriffen auf dem Tahrir-Platz und an anderen Orten zeigte, angeprangert. In dem Artikel »Why do they hate us?« machte sie vielfältige Formen der Unterdrückung von Frauen deutlich. Frauenhass sei letztendlich auch das Motiv, das sich hinter Genitalverstümmelungen, sexuellen Übergriffen, Kinderheiraten und vielen Gesetzen und Regularien verstecke, mit denen der Ausschluss von Frauen aus dem gesellschaftlichen Leben begründet werde. All das sei kulturell kodiert – Frauenkörper, so führt sie in einer Monographie (2015) aus, seien kulturelle Vektoren. Beendet werden könne diese Asymmetrie von Macht und Gewalt nur durch eine sexuelle Revolution.

Für das hier behandelte Thema ist es nicht ohne Bedeutung, dass Feministinnen wie Hélie-Lucas und Eltahawy auf Übergriffe in Ägypten hinweisen, die denjenigen, die wir in der Silvesternacht 2015/16 beobachtet haben, frappierend ähneln. Es handelt sich um das Phänomen *tabarrush jama'i*, das schlicht kollektiv begangene sexuelle Übergriffe meint, die zum Vergnügen begangen werden. International wurde dieses Phänomen während des arabischen Frühlings bekannt, als Demonstrantinnen auf dem Tahrir-Platz von Gruppen von Männern sexuell genötigt, vergewaltigt und schwer misshandelt wurden. Noch immer ist Gewalt gegen Frauen in ägyptischen Städten endemisch, und trotz vieler zivilgesellschaftlicher Initi-

ativen ändert sich daran wenig. Auch in anderen arabischen Ländern sowie in Pakistan und Afghanistan fühlen sich Männer ermächtigt, Frauen im öffentlichen Raum zu attackieren. Sie tun das, weil eine patriarchalische Genderordnung Frauen in zwei Kategorien, nämlich in Ehrbare und Ehrlose einteilt. Die Ehrbaren sind diejenigen, die das Haus nicht ohne Not verlassen und sich um Mann und Kinder kümmern. Ehrlos sind Studentinnen, Berufstätige und natürlich Frauen, die sich das Recht herausnehmen, in Cafés oder Bars zu gehen. Werden diese belästigt oder vergewaltigt, so können die Täter mit einer stillschweigenden Duldung rechnen und damit, dass viele die Frauen für die eigentlich Verantwortlichen halten.

Handelt es sich hier um eine kulturelle Prägung? Zweifellos, doch das bedeutet nicht, dass man arabische, pakistanische oder afghanische Kulturen für statisch oder monolithisch hält, wie postkoloniale Wissenschaftler/innen mutmaßen. Im Gegenteil. In der gesamten Region gibt es Frauenbewegungen, und es gab sie vielerorts bereits im 19. Jahrhundert, zu einer Zeit, in der auch in Europa Frauen erstmals begannen, für ihre Rechte zu kämpfen. Im Orient und Okzident wurden damals die gleichen Ideen diskutiert, und in den gebildeten Schichten entstand ein ähnlicher Lebensstil.<sup>31</sup> Wenn man Bilder von Studentinnen aus Kabul oder Kairo in den 1960er Jahren ansieht, dann könnte es auch in Paris oder Berlin sein. Alle trugen offene Haare, Jeans und T-Shirts, und manchmal auch einen Minirock.

In den 1970er und 80er Jahren kam die Wende. Sie begann im Jahr 1979 im Iran mit dem Sturz Shah Reza Pahlavis, der ebenso wie sein Vater Forderungen der Frauenbewegungen in sein Modernisierungskonzept aufgenommen und einen autoritären Staatsfeminismus geschaffen hatte. Während der Revolution ergriff der charismatische Geistliche Khomeini die Macht und annullierte die vom Schah gewährten Frauenrechte innerhalb eines einzigen Jahres: das Heiratsalter für Mädchen wurde von 18 auf 9 (!) Jahren gesenkt, die häusliche Dominanz des Ehemannes festgeschrieben, Frauen aus Berufen und Bildungseinrichtungen vertrieben und unter den Ganzkörperschleier genötigt. Frauen gelten bis heute als personifizierte Verführung und werden verantwortlich gemacht, wenn Männer ihre sexuellen Triebe nicht unter Kontrolle halten. Auch in anderen islamisch geprägten Ländern kam es zu einem Roll-back des konservativen Islam, dessen Vertreter geradezu besessen von der Idee waren, Frauen unter den

---

31 Vgl. Schröter 2013.

Schleier und in vielen Fällen auch ins Haus zu verbannen. Diese Entwicklung hält ungebrochen an, wie wir zurzeit selbst in der Türkei beobachten können.

Teilweise nahm die Angst vor der erotischen Kraft der Frauen paranoide Züge an. In Afghanistan unter der Herrschaft der Taliban standen beispielsweise sogar die Stimmen oder der hörbare Schritt von Frauen unter dem Verdacht, unzuchtiges Gedankengut bei Männern zu evozieren. Selbst im religiös liberal geltenden Indonesien gelang es, 2008 neue sittenstrenge Regularien für Frauen gesetzlich zu verankern. Das Parlament verabschiedete ein sogenanntes Anti-Pornographie-Gesetz, das insbesondere Frauen für sexuelle Übergriffe von Männern verantwortlich machte. Jede Art der Bekleidung, die geeignet sei, das sexuelle Begehren eines Mannes zu reizen, müsse von Frauen vermieden werden, so das Gesetz. Was alles damit gemeint ist, ist nicht festgelegt. Der Willkür wurde damit Tür und Tor geöffnet, was Frauen tagtäglich zu spüren bekommen.

In Ägypten und Tunesien, wo nach der arabischen Revolution von 2011 islamistische Parteien die ersten Wahlen gewannen, gab es ähnliche Entwicklungen. Dort erwogen Mitglieder der Muslimbruderschaft und der Ennahda, die Gleichheit der Geschlechter vor dem Gesetz aus der Verfassung zu streichen, und etliche Hardliner glaubten, dass es möglich sei, die Frauen wieder an Heim und Herd zu verbannen. Das ist nicht geglückt, aber befeuert von einer Wiederkehr patriarchalischen Denkens und einer unheilvollen Synthese von Religion und konservativer Kultur nimmt die Gewalt gegen Frauen im öffentlichen Raum dramatische Ausmaße an.

Solche Dynamiken waren in Europa bislang nicht evident. Es gab keine Renaissance eines religiösen Patriarchalismus, sondern vielmehr eine fortschreitende Säkularisierung, die es möglich machte, Frauenrechte sukzessive weiter durchzusetzen und einen zunehmend emanzipativen Lebensstil zu etablieren. Konservativ-ländliche Milieus mit religiöser Ausrichtung sind in Deutschland marginalisiert, gebildete Städter/innen geben den Ton in Politik und Gesellschaft an. Ihr Einfluss basiert auch darauf, dass sie numerisch eine Kraft sind. In vielen außereuropäischen Ländern stellen die Mittelschichten dagegen eine Minderheit dar. Das Bevölkerungswachstum ist enorm, die Ökonomien prekär. In Afghanistan sind 45 Prozent der Bevölkerung unter 15 Jahren, in Ägypten betrifft dies 31 Prozent, in Pakistan 36 Prozent, in Syrien 33 Prozent. Die Kinder und Jugendlichen speisen das Heer der Armen auf dem Land und in den städtischen Elendsvierteln. Hier gibt es keinen Sinn für soziale Reformen, die mehr betreffen

als das tägliche Überleben; hier hört man auf die Imame, die die Unterordnung der Frauen predigen, und auf die Vertreter islamistischer Organisationen, die die Sozialarbeit übernommen haben, die der Staat nicht leistet. Feminismus wird oft mit den herrschenden Eliten assoziiert oder sogar mit den Autokraten der Vergangenheit, von Reza Pahlavi im Iran über Kemal Pascha in der Türkei bis zu Ben Ali in Tunesien. Frauenrechte gelten als »westlich«, als überflüssig oder schlicht als unmoralisch. Man zieht sich lieber zurück auf die Religion und die eigene Kultur, die nicht durch den Materialismus, sondern die Gebote von Ehre und Scham bestimmt sei.

### Was hat das mit dem Islam zu tun?

In der oben kurz skizzierten Geschichte des patriarchalischen Backlashs wird deutlich, dass kulturelle Muster zusätzlich islamisch legitimiert werden und dass dann, wenn Gesellschaften sich re-islamisieren, als erstes die Frauenrechte leiden. Das bringt uns zu der Frage, ob die Übergriffe in Deutschland auch etwas mit dem Islam zu tun hatten, ob es relevant ist, dass viele der Täter Muslime sind. Sowohl Daoud als auch Tibi und Hélielucas vertreten diese Auffassung. Daoud veröffentlichte im August 2016 in der New York Times einen Artikel, in dem er nicht nur die Kölner Ereignisse, sondern auch den von Eltahawy angesprochenen arabischen Frauenhass und die Motivation dschihadistischer Attentäter zusammendenkt. Er schrieb:

»Its main selling point: women, who are promised in vast numbers as a reward for the righteous. The women of paradise, the *houris*, are beautiful, submissive, languorous virgins. The idea of them feeds a barely believable form of erotico-Islamism that drives jihadists and gets other men to fantasize about escaping the sexual misery of everyday life. Suicide bombers or misogynists, they share the same dream.« (Daoud 2016c)

Die Renaissance solcher Phantasien, so Daoud, sei eine Antwort auf die gescheiterten Träume von irdischer Gerechtigkeit, von Gleichheit, Entwicklung und Wohlstand, die an autoritären Machthabern zerschellten, die einmal als Hoffnungsträger antraten.

Dass der Koran Sexismus, Gewalt und Ungleichheit zwischen den Geschlechtern rechtfertige, kritisieren auch Frauenrechtlerinnen. Necla Kelek, Seyran Ates und Ayaan Hirsi Ali verweisen auf bekannte Textpassagen: Zu

ihnen zählen Sure 2, Vers 224, die ein sexuelles Verfügungsrecht der Männer über ihre Frauen festlegt, das Züchtigungsrecht der Sure 4, Vers 35 oder die Diskriminierungen von Frauen in Sure 2, Vers 283, der zufolge die Aussage eines Mannes soviel gilt wie die von zwei Frauen, und in Sure 4, Vers 15, in der geschrieben steht, dass eine Frau nur halb so viel erbt wie ein Mann. Kelek räumt zwar ein, dass auch christliche Schriften eine Reihe von frauenfeindlichen Passagen enthalten, doch niemand in Westeuropa nähme die Bibel wörtlich und versuche entsprechend zu leben.<sup>32</sup> Auch gälten die biblischen Figuren keinesfalls als Vorbilder für das reale Leben, so wie der Prophet Mohammed für die Muslime.

Der Prophet, der der Meinung der Mehrheit der Muslime zufolge sakrosankt und nicht kritisierbar ist, wird von Kelek in schonungsloser Weise dekonstruiert. Er habe die Grundlagen für eine rechtliche und pragmatische Ungleichheit zwischen den Geschlechtern gelegt,<sup>33</sup> nach dem Tod seiner ersten Frau extrem polygam gelebt, ein Kind geheiratet und den Jungfrauenkult legitimiert, der noch heute zu endemischem Kindermissbrauch führe.<sup>34</sup> Einem Hadith zufolge soll er, so Kelek, gesagt haben: »Heirate eine Jungfrau! [...] Ihre Unreife verhindert Untreue, und sie ist mit euch in allem einverstanden. Im sexuellen Leben hingebungsvoll, genügsam.«<sup>35</sup> Kurz, so Kelek: »[...] unter Mohammed wurde die Frau zur Gefangenen des Mannes.« (Kelek 2005: 163)

Der Jungfrauenkult ist, auch Ayaan Hirsi Ali zufolge, eines der Grundübel islamischer Kulturen. Vor der Ehe, so schreibt sie, sei die Muslimin nur auf ihr Hymen reduziert.<sup>36</sup> Verletzungen des Häutchens, und sei es auch durch Vergewaltigung, würden stets dem Mädchen zur Last gelegt. Tausende von Mädchen, schreibt sie unter Bezugnahme auf einen UN-Report, würden jährlich aus diesem Grund ermordet.<sup>37</sup> Ates versteht die gesamte sexuelle Ordnung des Islam als Ursache der Unterdrückung von Frauen. Ein zentrales Übel dieser Religion, so glaubt sie, sei darin begrün-

---

32 Vgl. Kelek 2005: 164.

33 Eine detaillierte Darstellung von Keleks Nachzeichnung des Lebens Mohammeds findet sich in Kelek 2005, Kap. IV.

34 Ates verweist mit Recht auf das niedrige Heiratsalter für Mädchen in vielen muslimischen Ländern, das mit dem Islam und dem Vorbild Mohammeds begründet wird. Vgl. Ates 2009: 149.

35 Vgl. Kelek 2005: 159.

36 Vgl. Hirsi Ali 2006: xi.

37 Vgl. Hirsi Ali 2006: 20.

det, dass Sex nur in der Ehe statthaft sei.<sup>38</sup> Das führe zu frühen und arrangierten Heiraten, aber auch zu Gewalt bis zur Hinrichtung wegen eines *zina*-Vergehens<sup>39</sup> für diejenigen, die sich nicht den rigiden Normen unterwürfen. Sei die Frau erst einmal verheiratet, müsse sie ihrem Mann stets sexuell zu Diensten sein. Diese Schlussfolgerung teilt auch Kelek, die dem Islam vorwirft, die Frau zu einem »immer verfügbaren Geschlechtswesen und Lustobjekt« (Kelek 2005: 151) zu degradieren. In der entsprechenden Sure 2, Vers 223 heißt es: »Eure Weiber sind euch ein Saatfeld: Geht zu (diesem) eurem Saatfeld, wo immer ihr wollt.« (Paret 2001) Die Sure wird von den Islamkritikerinnen ebenso als Beleg für die islamisch legitimierte sexuelle Gewalt gegen Frauen angeführt<sup>40</sup> wie ein Hadith, das von dem mittelalterlichen Gelehrten Muhammad al-Ghazali überliefert ist. Nach al-Ghazali soll der Prophet gesagt haben, eine Frau dürfe sich der Erfüllung des sexuellen Begehrens ihres Mannes nicht versagen, auch wenn es auf dem Rücken eines Kamels sei.<sup>41</sup> Die patriarchische Ordnung der islamischen Lehre komme, so Kelek und Ates, in anschaulicher Weise auch in den islamischen Paradiesvorstellungen zum Ausdruck. Den gläubigen Mann erwarte nämlich nach seinem Tod eine Heerschar strahlender Jungfrauen, deren Hymen sich nach jedem Koitus wieder selbst erneuere.<sup>42</sup> »Das Paradies«, so Kelek, »ist in der Ausschmückung der Imame und Dichter fleischgewordene Männerphantasie [...]« (Kelek 2005: 151).

Um auf die frauenfeindliche und gewaltlegitimierende Seite des Islam hinzuweisen, produzierte Ayaan Hirsi Ali im Jahr 2004 mit ihrem Freund und Kollegen Theo van Gogh den Kurzfilm »Submission«. Der elf-minütige Film zeigt mehrere Szenen, in denen jeweils eine Frau Allah ihr Leid klagt. Jede dieser Frauen ist jung, schön und mit einem durchsichtigen schwarzen Schleier bekleidet. Kopf und Gesicht sind verhüllt, bis auf die geschminkten Augen. Der transparente Ganzschleier, so Ayaan Hirsi Ali, »muss sein, denn damit wird Allah herausgefordert auf das zu blicken, was er geschaffen hat: den Körper einer Frau« (Hirsi Ali 2006: 439). Auf dem nackten Körper steht in arabischer Schrift die Einleitung des Koran:

---

38 Vgl. Ates 2009: 35.

39 Arab. *zina* (dt. »Ehebruch«) meint die sexuelle normative Ordnung des Islam, die sexuelle Beziehungen nur innerhalb der Ehe erlaubt.

40 Vgl. Kelek 2005: 165.

41 Vgl. Ates 2009: 144.

42 Vgl. Ates 2009: 97; Kelek 2005: 151.

»Im Namen Allahs, des Barmherzigen, des Gütigen. Lob sei Allah, dem Herrn der Menschen in aller Welt. Dem Barmherzigen und Gütigen, der am Tag des Gerichts regiert. Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe, führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, und die nicht dem Zorn verfallen sind und nicht irgehen.« (Hirsi Ali 2006: 440)

Die tröstliche Botschaft steht in krassem Widerspruch zu den Geschichten, die die Frauen erzählen. Eine wurde mit Stockschlägen bestraft, weil sie sich verliebt hatte, eine andere wurde an einen Mann zwangsverheiratet, den sie abstoßend fand, eine dritte wurde von ihrem Ehemann regelmäßig geprügelt und die vierte wurde von ihrem Onkel vergewaltigt. Weil sie schwanger wurde und ihr die Schuld für den »außerehelichen Sex« gegeben wurde, drohte ihr eine zusätzliche Strafe. Jede der Frauen unterwarf sich Allah, wie es der Islam vorsieht, doch keine erfuhr die Achtung und Gnade, von der im Koran die Rede ist. Unter dem Deckmantel der Religion, so die zentrale Botschaft des Films, würden Männer ermächtigt, Frauen zu misshandeln und zu missbrauchen. Den Opfern werde jede Möglichkeit genommen, sich zu wehren oder eine menschliche Behandlung einzufordern.

Der Film wurde, nachdem er ein einziges Mal von einem niederländischen Fernsehsender ausgestrahlt wurde, aus den öffentlichen Kinos abgesetzt und war nur noch im Internet erhältlich. Ayaan Hirsi Ali und Theo van Gogh erhielten Morddrohungen. Am 2. November 2004 wurde Theo van Gogh bei hellem Tage auf offener Straße von dem muslimischen Migranten Mohammed Bouyeri getötet. Der Täter schoss ihn nieder, schnitt ihm dann die Kehle durch und heftete ein Bekenner schreiben mit zwei Messern an seine Brust, in dem er die Ermordung Ayaan Hirsi Alis ankündigte. Bouyeri sagte bei seiner Verhandlung vor Gericht aus, er betrachte es als seine religiöse Pflicht, alle zu töten, die Gott oder den Propheten beleidigen.<sup>43</sup>

## Antisexismus versus Antirassismus?

Verblüffender Weise erfahren diejenigen, die die oben geschilderten Missstände anprangern, keine ungeteilte Unterstützung westlicher Feministinnen

---

<sup>43</sup> Bouyeri wurde im Juli 2005 von einem niederländischen Gericht zu lebenslanger Haft verurteilt.

nen und linker Intellektueller. Das Gegenteil ist der Fall. Nachdem Daoud seine Thesen in *Le Monde* publiziert hatte, stieß dies auf Empörung von Wissenschaftlern/innen, die der postkolonialen Theorie zugeordnet werden können. Neunzehn von ihnen fanden sich in einem »Collectiv« zusammen und verfassten eine Antwort, die sie in *Le Monde* veröffentlichten. Kulturalistisch sei Daouds Herangehensweise, schreiben sie, außerdem bediene er orientalistische Klischees. Er sei Teil einer westlichen Minderheit in Algerien, und wie Rachid Boudjedra oder Boualem Sansal, gehöre er einer Gruppe islamfeindlicher säkularer Intellektueller an.<sup>44</sup> Diese Reaktion produzierte eine Reihe von Gegenreaktionen, u.a. von Pascal Bruckner, der entgegnete:

»Es geht den Autoren der Petition nicht darum, ihre abweichende Meinung zu artikulieren oder den Standpunkt Daouds zu nuancieren [...]. Es geht darum, ihm den Mund zu verbieten, indem man ihn des Rassismus beschuldigt.« (Bruckner 2016)

Daoud selbst reagierte zunächst getroffen, letztendlich aber ungebrochen. »Kulturelle Unterschiede zu leugnen ist keine Lösung«, sagte er in einem Interview mit Georg Blume von der Zeitschrift »DIE ZEIT«, »sie bewusst ins Auge zu fassen ist der Beginn der Lösung. Das hat nichts mit Rassismus zu tun« (Daoud 2016b).

Interessant ist, dass die französischen Sozialwissenschaftler/innen, die Kamel Daoud der Islamophobie, des Essentialismus und des Rassismus bezichtigten, im gleichen Papier auch die Schriftsteller Rachid Boudjedra und Boualem Sansal angriffen. Boudjedra hatte im algerischen Unabhängigkeitskampf für die Widerstandsbewegung gekämpft und nach dem Krieg mit dem Roman »The Repudiation« für einen Skandal gesorgt, weil er die schlechte Stellung der Frauen in seiner eigenen Gesellschaft kritisierte. Sansal warnt vor einem erstarkenden Islamismus in Europa und hat gerade den apokalyptischen Roman *2084. Le fin du monde* (deutsch: Das Ende der Welt) publiziert, in dem eine religiöse Diktatur jede Form der Freiheit erstickt. Immer wieder beklagte sich Sansal über Anfeindungen als Rassist und darüber, dass beim Thema Islamismus selbst in Europa Zensur geübt werde. Auch Bassam Tibi, Seyran Ates und Ayaan Hirsi Ali werden als Islamfeinde denunziert. Die französische Kampagne gegen Daoud erinnert stark an eine andere, die im Jahr 2006 in Deutschland gegen Necla

---

44 Vgl. <http://www.aliceschwarzer.de/artikel/kamel-daoud-nach-fatwa-neuer-angriff-331663> (letzter Zugriff am 14.03.2017).

Kelek durchgeführt wurde. Kelek hatte in ihrem Buch »Die fremde Braut« behauptet, dass mehr als die Hälfte aller Ehen, die türkische Migranten in Deutschland schließen, auf Zwangsverheiratungen basieren. Junge Frauen, so Kelek, würden gegen ein entsprechendes Entgelt von ihren Schwiegermüttern oder anderen Verwandten eines Mannes erworben und nach Deutschland importiert, um dort rechtlos, ohne die Sprache zu beherrschen oder die Gepflogenheiten des neuen Landes zu kennen, in vollkommener Abhängigkeit ein tristes Dasein zu führen, das primär aus häuslicher Arbeit sowie dem Gebären und der Aufzucht von Nachwuchs bestehe. Mit ihren Kindern sprächen sie türkisch und erzögen sie so, wie sie selbst in der Türkei erzogen worden seien. Obwohl sie in Deutschland lebten, kämen »Importbräute« nie wirklich dort an.<sup>45</sup>

Das provozierte ganz offensichtlich. Allerdings wurden Keleks Thesen von ihren Kritikern/innen nicht mit wissenschaftlichen Argumenten widerlegt. Die Reaktion erfolgte vielmehr in Form einer Petition mit dem Titel »Gerechtigkeit für die Muslime«, die von den Pädagogen Yasemin Karakaşoğlu und Mark Terkessidis formuliert und von sechzig Migrationsforschern unterzeichnet wurde. Die Wochenzeitung »DIE ZEIT« veröffentlichte sie im Februar 2006.<sup>46</sup> Die Liste der darin erhobenen Vorwürfe war lang. Keleks Buch sei ein reißerisches Pamphlet, in dem »eigene Erlebnisse und Einzelfälle zu einem gesellschaftlichen Problem aufgepumpt werden«, behaupteten die Autoren/innen. Sie schüre Vorurteile und richte die Aufmerksamkeit zu sehr auf muslimische Migranten anstatt auf die grundsätzlichen Probleme der Einwanderungsgesellschaft. Das wiederum verstünden entsprechende Stellen durchaus zu nutzen, »um eigene integrationspolitische Fehler im Umgang mit dem Thema Zuwanderung zu verschleiern.« Zum Thema »Zwangsheiraten« bemerkten die Unterzeichnenden, dass diese das

»Ergebnis der Abschottungspolitik Europas gegenüber geregelter Einwanderung seien. Wenn es keine transparenten Möglichkeiten zur Einwanderung gäbe, nutzen die Auswanderungswilligen eben Schlupflöcher.« (Petition in *DIE ZEIT* 1.02.2006)

---

45 Vgl. Kelek 2005: 171f.

46 Vgl. <http://www.zeit.de/2006/06/Petition> (letzter Zugriff am 17.03.2017).

## Opferkonstruktionen

Am 11. Januar 2016 beklagte Caroline Fletscher im »Tagesspiegel«, »dass in der Linken bis hin zur Sozialdemokratie kaum oder oft nur auf argwöhnische Weise Interesse an säkularen, kritischen Stimmen aus islamisch geprägten Gesellschaften besteht« (Fletscher 2016). Ähnlich äußerte sich der Psychologe Ahmad Mansour, der gegen Zwangsehen und Salafismus kämpft und in Berlin das Projekt »Heroes« ins Leben gerufen hat, in dem Jungen und junge Männer ermutigt werden, sich gegen patriarchalische Ehrvorstellungen zur Wehr zu setzen. Einen Araber wie ihn mögen die Linken nicht, schrieb er am 9. Juli 2016 in der »TAZ«, einen Migranten, der die Zustände in den eigenen Communities kritisiert und auch den Islam auf den Prüfstand stellt. Das ist in der Tat bemerkenswert. Säkulare und liberale Muslime sowie Frauenrechtlerinnen aus islamisch geprägten Ländern, die auf die katastrophalen Zustände in ihren Gesellschaften hinweisen, die fatalen Folgen des Islamismus anmerken und Reformen innerhalb des Islam fordern, werden des Rassismus und der Islamophobie beschuldigt. Statt mit ihnen zusammenarbeiten, schmiedet man Allianzen mit Islamisten/innen, die die Antirassismus-Karte ausspielen, oder verbündet sich mit Organisationen, die einen patriarchalisch-konservativen oder sogar fundamentalistischen Islam vertreten. Fletscher vermutete eine paternalistische Abwertung der solchermaßen vor Kritik beschützten Islamisten/innen dahinter, denen man insgeheim unterstelle, »noch nicht so weit zu sein« (Fletscher 2016).

Diese Möglichkeit besteht durchaus. So ließe sich beispielsweise der Essay des Berliner Rappers Kaveh interpretieren, der am 11. Januar 2016 zum Besten gab:

»Und wenn es tatsächlich so wäre, dass ›orientalische‹ Männer frauenfeindlicher sind, dann hängt das weniger mit dem Islam zusammen als mit den sozio-ökonomischen Verhältnissen in denen diese Menschen Leben und aufwachsen. Die Art der religiösen Auslegungen hängt in erster Linie von den gesellschaftlichen Umständen ab. Je ungebildeter, ärmer und perspektivloser die Menschen sind, desto mehr neigen sie zu rückständigen Ideologien. Und dass einige Muslime zu rückschrittlichen Interpretationen des Islams tendieren, ist wohl kaum verwunderlich, nachdem der Westen die Länder des ›Mittleren Ostens‹ seit knapp 15 Jahren per-

manent bombardiert und in den Chaos gestürzt hat, während die Muslime im Westen immer mehr marginalisiert und ausgegrenzt werden.«<sup>47</sup>

Die Konstruktion eines omnipotenten Westens, die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommt, stellt den Subtext aller postkolonialen Theorien dar.

Wer verstehen möchte, wie die zitierte Allianz zwischen Islamisten/innen und reaktionären Migranten/innen auf der einen und Linken sowie postkolonialen Feministinnen auf der anderen Seite zustande kommen konnte, muss sich jedoch auch mit den nicht intendierten Folgen der Intersektionalitätstheorie befassen. Die These des antimuslimischen Rassismus stellt nämlich, genau betrachtet, das verdrehte Ende einer Entwicklung dar, die in den 1970er Jahren mit der zweiten Welle des Feminismus ihren Anfang nahm.<sup>48</sup> Es handelte sich um eine Bewegung, die ausgehend von schwarzen Aktivistinnen in den USA auf die unterschiedlichen Existenzbedingungen schwarzer und weißer Frauen hinwies und das Thema des Rassismus auf der Agenda des Feminismus platzierte.<sup>49</sup> Explizit wurden die Einsprüche schwarzer und nichtwestlicher Frauen gegen die globale feministische Bewegung in den 1980ern formuliert. Die schwarzen Feministinnen Angela Davis (1981) und Bell Hooks (1982, 1990) sowie die Inderin Chandra Mohanty (1984) warfen ihren weißen Mitstreiterinnen vor, keineswegs ein universales Befreiungskonzept erdacht zu haben, sondern vielmehr eine weiße feministische Mittelstandstheorie. Diese solle jetzt allen anderen Frauen in einer kolonialen Attitüde übergestülpt werden. Postkoloniale Wissenschaftlerinnen kritisierten die Doppelbödigkeit des Emanzipationsarguments in den ehemaligen Kolonien, einen Diskurs, in dem weiße Männer sich zu Rettern brauner Frauen vor braunen Männern stilisieren, wie Gayatri Chakravorty Spivak es in ihrem Aufsatz »Can the subaltern speak« (1988) ausführte. Die amerikanische Juristin Kimberle Crenshaw (1991) hatte die Dimension von Rasse und den Begriff der Intersektionalität, eine Verschränkung unterschiedlicher Diskriminierungsmerkmale, stark gemacht. Seit dieser Zeit stand die Trias »Rasse«, »Klasse« und »Geschlecht« als sich gegenseitig bedingende Kategorien im Zentrum des internationalen Feminismus. Intersektionalität war der neue theoretische Begriff für die gegenseitigen Überlappungen im Hinblick auf multiple Diskriminierungen.

---

47 Vgl. <https://diefreiheitsliebe.de/gesellschaft/sexuelle-uebergriffe-sind-kein-muslimisches-sondern-ein-globales-problem/> (letzter Zugriff am 11.04.2017).

48 Vgl. Gerhard 2012; Schröter 2013.

49 Vgl. Morrison 1971; Weather 1970.

In Deutschland wurden Intersektionalitätsforschungen unter anderem von Helma Lutz, Nina Degele, Gabriele Winker und Gudrun-Axeli Knapp weiterentwickelt.<sup>50</sup> Während die Kategorie der »Rasse« in den USA trotz einer Hinwendung zu multiplen Ebenen stets dominant blieb und primär auf die Kritik der Benachteiligung der schwarzen Bevölkerung zielte, unternahmen Vertreter der europäischen Rassismusforschung den Versuch, Rassismus ohne Rassen zu definieren.<sup>51</sup> Die Fokussierung auf kulturalistische Ausschlussmechanismen erwies sich als besser geeignet, die stärker diversifizierten europäischen Verhältnisse angemessen zu beschreiben.<sup>52</sup> Im Bereich der Wissenschaft, so Knapp, gehe es darum,

»die Erforschung großrahmiger gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, historische und kontextspezifische Machtstrukturen, institutionelle Arrangements und Formen der *governance* auf einer Meso-Ebene zu verbinden mit der Analyse von Interaktionen zwischen Individuen und Gruppen sowie individuellen Erfahrungen, einschließlich die damit verbundenen symbolischen Prozesse der Repräsentation, Legitimation und Sinngebung.« (Knapp 2005: 71)

Neben den diversen Bezeichnungen für Konstruktionen von Geschlecht und geschlechtlicher Identität<sup>53</sup> fokussierte die Debatte zunehmend auf Rasse und Religion, speziell auf den Islam. Um die beiden Kategorien zur Deckung zu bringen, spricht die Historikerin Yasemin Shooman von einer »Rassifizierung von Musliminnen und Muslimen« (Shooman 2012), wobei dem Rassebegriff jetzt explizit ein Kulturbegriff unterlegt wird. »Gastarbeiter« oder »Türken« seien zusehends »Muslime« geworden, führt sie an und argumentiert, ähnlich wie Attia und Barskanmaz, dass die konstruierte Feindschaft gegenüber dem Islam »eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäischen (abendländischen) Identität« (Shooman 2012) besäße.

Gegenüber der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft, die hier als Platzhalter für eine herrschende Gruppe fungiert, muss das Subjekt der Befreiung Muslim beziehungsweise idealerweise eine muslimische Frau sein, die ihre Ausgrenzung durch eben diese Mehrheitsgesellschaft kritisiert. Dabei ist es für Shooman und andere von untergeordneter Bedeu-

---

50 Vgl. Knapp 2005; Lutz 2000; Winkler/Degele 2009.

51 Vgl. Balibar/Wallerstein 1992; Hall 1989.

52 Ansätze von May Ayim und anderen Aktivistinnen, die Unterdrückung schwarzer Frauen in Deutschland stärker in den Mittelpunkt der feministischen Diskussion zu rücken, hatten keinen dauerhaften Erfolg. Vgl. Oguntoye/Opitz/Schulz 1991.

53 Vgl. Butler 1991; Schröter 2002.

tung, ob diese Muslimin emanzipative Ideale vertritt oder nicht. In einer Logik, die sich weniger an Positionierungen von Subjekten als an zugeschrieben Opferkategorien orientiert, wird schlicht ausgeblendet, wer das anvisierte Gegenüber eigentlich ist. Die Intersektionalitätstheorie, die als Befreiungstheorie begann, scheint zu einer Suche nach dem multiplen Opfer degeneriert zu sein, wobei unterschiedliche Opferkategorien addiert und hierarchisiert werden. Kollidieren mehrere dieser Kategorien, wenn sich Opfer auch auf einer potentiellen Täterseite wiederfinden, werden Zusammenhänge schlicht geleugnet. Signifikant ist dies beim Thema des muslimischen Antisemitismus in den Schriften von Attia. Da sie die als Muslime »markierten« als ultimative Opfer des strukturellen deutschen Rassismus klassifiziert, können Muslime ihrer Vorstellung nach nicht antisemitisch sein. Von muslimischem Antisemitismus zu sprechen, sei daher eine »kulturalisierende Argumentation« (Attia 2013: 10), bei der man mit Taschenspielertricks vorgehe. Es würden nämlich »Äußerungen, wie sie von allen Jugendlichen gemacht werden, nachträglich kulturalisiert, etwa aufgrund erhobener Sozialdaten« (Attia 2013: 10).<sup>54</sup> Dass Antisemitismus bei Muslimen durchaus in eigenen Erzähltraditionen weitergegeben und zudem noch religiös begründet wird,<sup>55</sup> wird negiert.

Der Schulterschluss zwischen Islamisten/innen und postkolonialen Feministinnen macht reaktionäre und patriarchalische Akteure/innen salonfähig, so lange sie den ihnen zugeschriebenen Opferstatus bestätigen. Das ist nichts anderes als die Instrumentalisierung von Muslimen/innen für eine Theorie, die keine Rückkoppelung mit der Empirie mehr sucht, sondern sich in einem Anklageduktus gefällt, der längst ins Absurde abgedriftet ist. Muslimische Aktivist:innen, die unter schwierigsten Bedingungen für Veränderungen kämpfen und dabei auch den Islam und die Normen ihrer Herkunftskulturen kritisieren, werden als Rassisten/innen abgewertet und aus der Diskussion ausgeschossen. Für sie ist »Kultur« durchaus ein Faktor, der bearbeitet werden muss – ebenso wie für nichtmuslimische deutsche Feministinnen, die die eigene Kultur ja durchaus in den Fokus der Kritik rücken. So viel Gleichheit darf offenbar nicht sein. Die Reduktion

---

54 In einer Fußnote bemängelt sie, dass die Identifizierung als Muslim u.a. anhand muslimischer Namen und der Staatsangehörigkeit vorgenommen werde. Wenngleich eine gewisse Fehlerquote sicherlich unvermeidbar ist, so scheint es doch wenig plausibel anzuzweifeln, dass es sich dabei mehrheitlich um Muslime handelt. Attia schreibt dies auch nicht explizit, sondern sucht offensichtlich einen Ausweg aus der selbst geschaffenen Problematik, dass ihrer These zufolge Opfer nicht auch Täter sein können.

55 Vgl. Farschid 2010; Kiefer 2006; Mansour 2015.

des Gegenübers auf die Opferrolle passt besser zur Theorie und zur paternalistischen Selbstkonstruktion als selbstlose Kämpferinnen für vermeintlich ohnmächtige Unterdrückte. Progressive muslimische Wissenschaftler/innen und Aktivisten/innen wie Bassam Tibi, Mona Eltahawy, Necla Kelek, Kamel Daoud oder Ahmad Mansour lehnen solche Vereinnahmungsversuche selbstbewusst ab. Muslime, so Mansour, wollen »nicht für die ›Opferrolle‹ gecastet [...], sondern als gleichberechtigte Bürger« (Mansour 2016) mit gleichen Rechten und Pflichten akzeptiert werden. Progressive Muslime/innen kritisieren durchaus Rassismen und die diversen Modi von Benachteiligung – aber eben nicht nur in der Mehrheitsgesellschaft oder einem dämonisierten Westen, sondern auch in den eigenen Gemeinschaften. Für sie spielt »Kultur« eine Rolle und für sie wecken die Ereignisse der Silvesternacht unheilvolle Vorahnungen eines »Clash of Cultures«, dem gegenüber sie sich eindeutig positionieren: gegen patriarchalische Gendernormen und gegen sexuelle Gewalt – auch wenn die Täter Personen sind, die in einer globalen Perspektive zu den Ausgegrenzten und Modernisierungsverlierern gehören.

## Literatur

- Abdel-Samad, Hamed (2016), »Das hat auch mit dem Islam zu tun«, in: *Cicero*, 8.01.2016, <http://www.cicero.de/berliner-republik/zu-den-ereignissen-koeln-religion-ist-mitverantwortlich/60341> (letzter Zugriff am 28.09.2016).
- Abu-Lughod, Lila (1991), »Writing against culture«, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe, NM, S. 137–162.
- Ates, Seyran (2009), *Der Islam braucht eine sexuelle Revolution. Eine Streitschrift*, Berlin.
- Attia, Iman (2013), »Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit«, in: *Journal für Psychologie* 21(1), S. 1–31.
- (2010), »Dimensionen des Redens über und des Handelns gegen ›den Anderen‹. Soziale Ungerechtigkeit, politisches Kalkül, hegemonialer Diskurs, kultureller Rassismus und so weiter«, in: *zag Antirassistische Zeitschrift* 56, S. 12–14.
- (2009), *Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld.
- Attia, Iman/Popal, Mariam (2016), »Antimuslimischer Rassismus dekolonial. Kontrapunktische Lektüren westlicher Islamdiskurse«, in: *Das Argument* 58(5), S. 651–660.

- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1992), *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg.
- Barskanmaz, Cengiz (2009), »Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsdiskurses«, in: Sabine Berghahn und Petra Rostock (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld, S. 361–394.
- Beck, Ulrich (1997), *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt.
- Bhabha, Homi (1994), *The location of culture*, New York, NY.
- Braun, Christina von/Matthes, Bettina (2007), *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin.
- Bruckner, Pascal (2016), »Neokoloniale Verachtung«, in: *Perlentaucher.de*, <https://www.perlentaucher.de/essay/pascal-bruckner-verteidigt-islamkritiker-kamel-daoud.html> (letzter Zugriff am 14.04.2017).
- Brumlik, Micha (2012), »Parallelen zwischen Antisemitismus und Islamfeindlichkeit heute«, in: Gideon Botsch u.a. (Hg.), *Islamophobie und Antisemitismus. Ein umstrittener Vergleich*, Berlin, S. 65–81.
- Bunzl, Matti (2007), *Anti-semitism and Islamophobia. Hatreds old and new in Europe*, Chicago, IL.
- Butler, Judith (1991), *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt.
- Cakir, Naime (2014), *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*, Bielefeld.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2006), »Das Dilemma der Gerechtigkeit. Migration, Religion und Gender«, in: *Das Argument* 266, S. 427–440.
- Collectiv (2016), »Nuit de Cologne: Kamel Daoud recycle les clichés orientalistes les plus éculés«, in: *Le Monde*, 11.02.2016, [http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/02/11/les-fantasmes-de-kamel-daoud\\_4863096\\_3232.html#2SyWuhsRISIGv7iT.99](http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/02/11/les-fantasmes-de-kamel-daoud_4863096_3232.html#2SyWuhsRISIGv7iT.99) (letzter Zugriff am 28.09.2016).
- Crenshaw, Kimberle (1991), »Mapping the margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color«, in: *Stanford Law Review* 43(6), S. 1241–1299.
- Daoud, Kamel (2016a), »Das sexuelle Elend der arabischen Welt«, in: *FAZ*, 18.02.2016, [http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/islam-und-koerper-das-sexuelle-elend-der-arabischen-welt-14075502.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_2](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/islam-und-koerper-das-sexuelle-elend-der-arabischen-welt-14075502.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2) (letzter Zugriff am 28.09.2016).
- (2016b), »Als deutscher Rentner hätte ich Angst«, in: *DIE ZEIT*, 3.03.2016, <http://www.zeit.de/2016/11/kamel-daoud-schriftsteller-algerien-islamkritik/komplettansicht> (letzter Zugriff am 14.03.2016).
- (2016c), »Paradise, the new Muslim utopia«, in: *New York Times*, 2.08.2016, [https://www.nytimes.com/2016/08/02/opinion/paradise-the-new-muslim-utopia.html?rref=collection%2Fcolumn%2Fkamel-daoud&action=click&contentCollection=opinion&region=stream&module=stream\\_unit&version=latest&contentPlacement=2&pgtype=collection](https://www.nytimes.com/2016/08/02/opinion/paradise-the-new-muslim-utopia.html?rref=collection%2Fcolumn%2Fkamel-daoud&action=click&contentCollection=opinion&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=2&pgtype=collection) (letzter Zugriff am 14.03.2017).

- Davis, Angela (1981), *Women, race, and class*, New York, NY.
- Eltahawy, Mona (2015), *Headscarves and hymens. Why the Middle East needs a sexual revolution*, New York, NY.
- (2012), »Why do they hate us? The real war on women is in the Middle East«, in: *Foreign Policy*, 23.04.2012, <http://foreignpolicy.com/2012/04/23/why-do-they-hate-us/> (letzter Zugriff am 17.03.2017).
- Farschid, Olaf (2010), »Antisemitismus im Islamismus. Ideologische Formen des Judenhasses bei islamistischen Gruppen«, in: Armin Pfahl-Traughber (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/2010*, Brühl, S. 435–485.
- Fletscher, Caroline (2016), »Die sind noch nicht so weit?«, in: *Tagesspiegel*, 11.01.2016, <http://www.tagesspiegel.de/kultur/koeln-und-die-integrationsdebatte-die-sind-noch-nicht-so-weit/12812694.html> (letzter Zugriff am 17.03.2017).
- Gerhard, Ute (2012), *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, München.
- Hafez, Kai (2013), *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*, Bielefeld.
- Hall, Stuart (1989), »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: *Das Argument* 178.
- Hirsi Ali, Ayaan (2006), *Mein Leben, meine Freiheit*, München.
- Hooks, Bell (1990), *Yearning. Race, gender and cultural politics*, Boston, MA.
- (1982), *Ain't I a woman. Thinking feminist, thinking black*, Boston, MA.
- Horsch-Al Saad, Silvia (2016), »Silvesternacht, Gebetsraum Dortmund: Zynische Instrumentalisierung«, <http://www.islam.de/27206> (letzter Zugriff am 11.04.2017).
- Hübsch, Khola Maryam (2016), »Kaschierter antimuslimischer Rassismus«, <https://de.qantara.de/inhalt/debatte-ueber-koelner-silvestermob-kaschierter-antimuslimischer-rassismus> (letzter Zugriff am 26.02.2016).
- Huntington, Samuel (1993), »The clash of civilizations?«, in: *Foreign Affairs* 72(3), S. 22–49.
- Kahlweiß, Luzie H./Salzborn, Samuel (2012), »Islamophobie. Zur konzeptionellen und empirischen Fragwürdigkeit einer umstrittenen Kategorie«, in: Gideon Botsch u.a. (Hg.), *Islamophobie und Antisemitismus. Ein umstrittener Vergleich*, Berlin, S. 51–64.
- Kelek, Necla (2005), *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln.
- Kiefer, Michael (2006), »Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?«, in: *Die Welt des Islams* 46(3), S. 277–306.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005), »Intersectionality« – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von »Race, Class, Gender«, in: *Feministische Studien* 23, S. 68–81.
- Koran [dt.] (2001): *Der Koran*. Übers. von Rudi Paret, 8. Aufl., Stuttgart.
- Kosnick, Kira (2016), »Köln und die Folgen«, in: *UniReport* 1, S. 4.

- Lutz, Helma (2000), »Differenz als Rechenaufgabe? Über die Relevanz der Kategorien Race, Class und Gender«, in: Helma Lutz und Norbert Wenning (Hg.), *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Opladen, 2001, S. 215–230.
- Lutz, Helma/Kulaçatan, Meltem (2016), »Wendepunkt nach Köln? Zur Debatte über Kultur, Sexismus und Männlichkeitskonstruktionen«, in: *UniReport* 3, S. 2.
- Mansour, Ahmad (2016), »Wir sind nicht eure Kuschtiere«, in: *TAZ*, 9.07.2016, <http://www.taz.de/!5317219/> (letzter Zugriff am 8.04.2017).
- (2015), *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen den religiösen Extremismus umdenken müssen*, Frankfurt.
- Miksch, Jürgen (Hg.) (2009), *Antimuslimischer Rassismus. Konflikte als Chance*, Frankfurt.
- Mohanty, Chandra T. (1984), »Aus westlicher Sicht. Feministische Theorie und koloniale Praxis«, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 23, S. 149–162.
- Morrison, Toni (1971), »What the black women think about women's lib«, in: *New York Times*, 22.08.1971.
- Pfahl-Traughber (2011), »Antisemitismus im Islamismus. Ideengeschichtliche Bedingungsfaktoren und agitatorische Erscheinungsformen«, in: *Bundeszentrale für politische Bildung: Islamismus*, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36356/antisemitismus-im-islamismus?p=all> (letzter Zugriff am 27.02.2017).
- Pinn, Irmgard/Wehner, Marlies (1995), *EuroPhantasien: Die islamische Frau aus westlicher Sicht*, Duisburg.
- Robertson, Roland (1997), »Glocalization. Time-space and homogeneity-heterogeneity«, in: Mike Featherstone, Scott Lash und Roland Robertson (Hg.), *Global modernities*, London, S. 25–44.
- Rommelspacher, Birgit (2002), *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multi-kulturelle Gesellschaft*, Frankfurt.
- (2001), »Der Islam – eine Provokation für das westliche Selbstbild«, in: Thomas Hartmann und Margret Krannich (Hg.), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat*, Berlin, S. 21–28.
- Runnymede Trust (1997), *Islamophobia. A challenge for us all*, London.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, New York, NY.
- Sajid, Abduljalil (2005), »Fighting intolerance and discrimination against Muslims – Islamophobia: facilitating integration and respecting cultural diversity: Islamophobia: A new word for an old fear«, <http://www.osce.org/cio/15618?download=true> (letzter Zugriff am 27.02.2017).
- Sansal, Boualem (2015), *2084. Le fin du monde*, Paris.
- Schneiders, Thorsten G. (2009), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden.
- Schröter, Susanne (2016), *Gott näher sein als seiner eigenen Halschlagader. Fromme Muslime in Deutschland*, Frankfurt.

- (2013), »Herausbildungen moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt«, in: Andreas Fahrmeir und Annette Warner (Hg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive*, Frankfurt, S. 275–306.
- (2002), *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt.
- Schrupp, Antje (2016), »Debatte um Übergriffe in Köln zeigt den Rassismus und nicht die Sorge um Frauen«, <https://diefreiheitsliebe.de/gesellschaft/debatte-um-uebergriffe-in-koeln-zeigt-den-rassismus-und-nicht-die-sorge-um-frauen-im-gespraech-mit-antje-schrupp/> (letzter Zugriff am 2.10.2016).
- Schwarzer, Alice (2016), »Silvester 2015, Tahrir-Platz in Köln«, in: Alice Schwarzer (Hg.), *Der Schock. Die Silvesternacht von Köln*, Köln, S. 7–40.
- Sen, Amartya (2007), *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München.
- Shooman, Yasemin (2012), »Das Zusammenspiel von Kultur, Religion, Ethnizität und Geschlecht im antimuslimischen Rassismus«, in: *Aus Politik und Zeitgeschehen* 16-17, Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/apuz/130422/das-zusammenspiel-von-kultur-religion-ethnizitaet-und-geschlecht-im-antimuslimischen-rassismus?p=all> (letzter Zugriff am 14.03.2017).
- Spivak, Gayatri C. (1988), »Can the subaltern speak?«, in: Cary Nelson und Larry Grossberg (Hg.), *Marxism and the interpretation of culture*, Chicago, IL, S. 271–313.
- Tibi, Bassam (2016), »Junge Männer, die die Kultur der Gewalt mitbringen«, in: *Die Welt* N24, 8.05.2016, [www.welt.de/debatte/kommentare/article155134929/Junge-Maenner-die-die-Kultur-der-Gewalt-mitbringen.html](http://www.welt.de/debatte/kommentare/article155134929/Junge-Maenner-die-die-Kultur-der-Gewalt-mitbringen.html) (letzter Zugriff am 2.11.2016).
- (2002), *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Stuttgart.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009), *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld.
- Yildiz, Erol (2007), *Die Halbierte Gesellschaft der Postmoderne. Probleme des Minderheitendiskurses unter Berücksichtigung alternativer Ansätze in den Niederlanden*, Opladen.
- (2004), *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*, Bielefeld.