



MASTERARBEIT MASTER'S THESIS

Titel | Title

Queer und/oder Muslimisch
Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten im medialen Diskurs

verfasst von | submitted by

Nathalie Fichtberger BA MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 808

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Gender Studies

Betreut von | Supervisor:

Ass.-Prof. Dr. Sabine Grenz

Abstract

Diese Studie untersucht vermeintliche Widerspruchsdiskurse zwischen Queerness und dem Islam im österreichischen medialen Diskurs. Unter Anwendung der Kritischen Diskursanalyse (KDA) nach Jäger werden ausgewählte Tageszeitungsartikel analysiert. Die Untersuchung basiert auf theoretischen Ansätzen zu Geschlecht, Intersektionalität, Postkolonialismus, Post-Säkularität sowie Homonationalismus. Die zentrale Forschungsfrage lautet: Auf welche Weise wird im österreichischen medialen Diskurs über queere Muslim*innen geschrieben und geschwiegen? Die Ergebnisse zeigen, dass Queerness und Islam überwiegend als unvereinbare Dichotome konstruiert werden, während queere Muslim*innen weitgehend unsichtbar bleiben. Dies verweist auf die hegemonialen Strukturen und Ausschlussmechanismen, die in der medialen Darstellung wirksam sind.

Abstract (Englisch)

This thesis examines perceived discrepancies between queerness and Islam in Austrian media discourse. Using Jäger's Critical Discourse Analysis (KDA), selected daily newspaper articles are analyzed. The study is based on theoretical approaches to gender, intersectionality, postcolonialism, post-secularity and homonationalism. The central research question can be translated as follows: How are queer Muslims written about and silenced in Austrian media discourse? The results show that queerness and Islam are predominantly constructed as irreconcilable dichotomies, while queer Muslims remain largely invisible. This points to the hegemonic structures and mechanisms of exclusion that are effective in media representation.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1 Theorie.....	7
1.1 Intersektional?.....	8
1.1.1 Intersektionalität und Identität.....	9
1.1.2 Intersektionalität und Religion.....	11
1.1.3 Kritik am Konzept der Intersektionalität.....	14
1.2 Queer(ness) und Heteronorm.....	15
1.2.1 Queer (ness).....	15
1.2.2 Heterosexismus/Heteronorm.....	19
1.3 Orientalismus und Islam	21
1.4 Agency	26
1.5 Säkularität und Emanzipation	28
1.5.1 Post-Säkularität	29
1.5.2 Islam in der post-säkularen Theorie	33
1.6 Homonationalism(us).....	39
1.6.1 Der U.S. Sexual Exceptionalism im Homonationalismus.....	41
1.6.2 Queer as Regulatory im Homonationalismus.....	43
1.6.3 The Ascendancy of Whiteness im Homonationalismus.....	46
1.6.4 Schlussfolgerung.....	48
2 Methodologie.....	49
2.1 Kritische Diskursanalyse.....	49
2.1.1 Der Diskurs.....	50
2.1.2 Die KDA nach Jäger	51
2.1.3 Auswahl der Sequenzen.....	56
2.2 Ethik und Forscher*innenrolle.....	60
3 Ergebnisse	61
3.1 Die Diskursfragmente im Kontext.....	61
3.1.1 <i>Der Standard</i> und die Wertestudie.....	61
3.1.2 <i>Die Presse</i> und der Weltfrauentag	63
3.1.3 <i>Heute</i> und die politischen Agenden der FPÖ	65
3.1.4 der <i>ORF</i> und die muslimische Pride	66
3.2 Emanzipation in den Artikeln	69
3.3 Post-Säkularität in den Artikeln.....	72
3.4 Der Westen vs. die Anderen.....	74
3.5 Homonationalismus in den Artikeln	76
3.6 Schlussfolgerung.....	83
4 Fazit und Ausblick.....	88
Literatur- und Abbildungsverzeichnis.....	90

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1 Österreichische Tageszeitungen.....	57
Tabelle 2 Thematische Artikel.....	59

Abbildungsverzeichnis

Figure 1 der Standard: https://www.derstandard.at/story/3000000215157/werte-von-westen-und-uebriger-welt-driften-zunehmend-auseinander	63
--	----

Einleitung

“Laut einer Studie tut sich eine Kluft zwischen den Werten westlicher Industrienationen und jenen im Rest der Welt auf.” (Pramer/ der Standard, 2024).

“Globaler Kulturkampf: Der Westen ist mit seinen Werten zunehmend isoliert” (Gaulhofer/ die Presse, 2024).

“Queer zu sein kann für Muslime und Musliminnen auf der ganzen Welt eine schwierige Erfahrung sein, und viele sind nicht in der Lage, sich sicher zu outen” (religion ORF.at, 2024).

Zitate wie diese veranschaulichen bestehende Widerspruchsdiskurse und Diskriminierungserfahrungen, deren Sichtbarkeit in öffentlichen Medien unterschiedlich deutlich ist. Die vorliegende Arbeit mit dem Titel *Queer und/oder Muslimisch*¹ bietet eine diskursanalytische Studie dieser medialen Widerspruchsdiskurse rund um Queerness und Islam. Bereits diese Fragestellung wirft zentrale theoretische Konzepte auf, die im Rahmen der Untersuchung näher diskutiert werden. Ziel meiner Arbeit ist es, einen Beitrag zur post-säkularen, postkolonialen, diskriminierungskritischen sowie intersektionalen Forschung zu leisten. Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung mit einer vermeintlichen Dichotomie zwischen Queerness und Islam/Religion. Anhand einer Diskursanalyse österreichischer Tagesmedien wird durch diese Studie aufgezeigt, wie dieser Widerspruchsdiskurs in öffentlichen Medien produziert, inszeniert und instrumentalisiert wird. Mein Ziel ist es, einerseits zu hinterfragen, welche gesellschaftlichen und politischen Diskurse dieser Dynamik zugrunde liegen und andererseits wie queer-muslimische Lebensrealitäten medial dargestellt werden.

Zentraler Punkt dieser Arbeit ist die kritische Untersuchung der stereotypen Vorstellung, dass Queerness und Islam in einem Widerspruch zueinander stehen. In der post-säkularen Theorie² finden sich einige Konzepte und Studien zu diesem Diskurs, die meine Arbeit grundlegend stützen und theoretisch verorten. Unter anderem beziehe ich mich mehrfach auf die Ausführungen von Naqshband (2023) und Braidotti (2021), die in ihren Texten spezielle Machtdynamiken dieses Diskurses sichtbar machen. Bracke und Fadil (2012), Page und Yip (2020) sowie

1 Der Titel bietet eine Anspielung an die Ausarbeitungen von Puar (2017), welche die folgende Arbeit maßgeblich beeinflusst.

2 Und auch bei vielen anderen Theoretiker*innen die ihre Arbeit eventuell nicht als Beitrag zur post-säkularen Forschung verstehen.

Egan (2024) setzen sich in den, im folgenden dargestellten Studien, aus unterschiedlichen Perspektiven mit der Situation europäischer Muslim*innen auseinander und bilden einen wissenschaftlichen Diskurs, dem sich meine Arbeit anschließt.

Es ist nicht Ziel meiner Arbeit darzustellen, dass jede Form der religiösen Ausübung das Potenzial hat, queer zu sein³ noch so zu tun, als gäbe es zwischen diesen ‚Dichotomen‘ keine Gewalterfahrungen der jeweils einen oder anderen Gruppierung. Ziel ist es lediglich intersektionale Diskriminierungsformen aufgrund dieser ‚Spannungssituation‘ aufzuzeigen die vor allem queere Muslim*innen betreffen. Aus dieser Prämisse ergibt sich die (gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche) Relevanz meines Forschungsvorhabens. Diese Arbeit analysiert mediale Identitätskonstruktionen es, innerhalb des in den Medien stark präsenten „diskursiven Gewimmels“ (Jäger 2015). So wird aufgezeigt, wie mediale Darstellungen und gesellschaftliche Annahmen zur Reproduktion stereotyper Widerspruchsdiskurse beitragen. Um diesem Forschungsinteresse nachzugehen, wurde vor allem das Konzept des Homonationalismus von Puar (2017) als theoretischer Mittelpunkt der Arbeit herangezogen. Puar (2017) vereint unter diesem Konzept Theorien der Gender Studies und der postkolonialen Theorie und bildet eine theoretische Fundierung, die es möglich macht, die spezielle Formung des Diskurses zu Queerness und Islam zu behandeln.

Queerness und Islam sind Themen, die sowohl in wissenschaftlichen als auch in gesellschaftlichen Diskursen zunehmend diskutiert wurden und weiterhin Gegenstand anhaltender Auseinandersetzungen sind. Naqshbands Text „Becoming European. Muslim* als Queer- Widerspruch, Antagonismus, Notwendigkeit“ (2023) setzt sich mit diesem ‘Spannungsverhältnis’ im deutschsprachigen Kontext auseinander. Bei dem Forschungsansatz gelingt es Naqshband (2023), Konzepte und Ausschlussmechanismen zusammen zu denken und damit einen wertvollen Beitrag zu dieser Thematik zu liefern. Dazu hinterfragt Naqshband die Gründe, aber auch die Abfolge, in der Differenzkategorien wie Geschlecht, Queerness oder Religion gelesen werden und Subjekte als außerhalb der Norm auffallen lassen (2023, 120).

3 Die Verwendung des Queerbegriffs für Religion an sich, werde ich in meinem Kapitel 1.2 Queer(ness) und Heteronorm anhand der Ausarbeitung von Naqshband (2023) näher diskutieren.

“Man könnte sich fragen: Wird Mensch zuerst zu ›Frau‹ gemacht? Fällt man also zuerst aufgrund seiner Geschlechtsmerkmale auf oder sind es doch die Hautfarbe, die vererbten Geschmäcker und Gerüche die man mit sich in den Raum trägt, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen?” (Naqshband 2023, 120).

Mit der Analyse dieser Widerspruchsdiskurse zielt Naqshband darauf ab “tatsächliche und vermeintliche Widersprüche des Queeren MuslimischSeins“ aufzulösen (2023, 121). Naqshband beschreibt in dem Text unterschiedliche (Widerspruchs-)Diskurse im deutschsprachigen Raum. Darunter auch die rechtliche Diskriminierung von Homosexualität in muslimischen Ländern - Gesetzgebungen, die aus Kolonialzeiten stammen und damit in einem europäischen Kontext stehen (Naqshband 2023, 123). Auch geschlechtliche Diversität kann nicht als eine Entwicklung des säkularen Westens gesehen werden:

“Historisch, sozial, kulturell und religiös sind vom Cis- und Heteronormativen Modell abweichende Muslim*innen schon immer eine Realität gewesen: Ob »effeminate men« in den Hadithen des Propheten (Mukhannathun) und einflussreiche Eunuchen im Osmanischen Reich, Intersex-Personen in den Fiqh-Urteilen aus dem Syrien des 13. Jahrhunderts (khuntha mushkil), homoerotische, sufische Dichter*innen und Kunstwerke oder im Ausdruck von geschlechtlicher Vielfalt von der Golfregion bis Afrika, West- und Südasien bis nach Malaysia und Indonesien” (Naqshband 2023, 123).

Deutlich wird durch diese Listung, dass die Diskriminierung queerer Personen mehr mit konservativ-patriarchalen Werten zusammenhängt als mit religiösen. Wie Naqshband feststellt werden queere Muslim*innen sowohl innerhalb muslimischer Gemeinschaften als auch in der *weißen* Mehrheitsgesellschaft aufgrund ihrer von der Norm abweichenden Sexualität oder Geschlechtsidentität marginalisiert und als Bedrohung für traditionelle Familienwerte wahrgenommen (Naqshband 2023, 123-124). Seit dem 11. September erfahren sie zudem vermehrt rassistische Stigmatisierung, da ihre muslimische Identität als potenzielle Gefahr angesehen wird (Naqshband 2023, 124). Folglich argumentiert Naqshband, dass queere Muslim*innen sowohl von queerfeindlichen als auch von islamfeindlichen Diskursen betroffen sind und in zahlreichen Gemeinschaften Diskriminierung erfahren (2023, 129):

“Sie werden innerhalb der muslimischen Community als ›unmoralische Queers‹ diskriminiert, innerhalb der queeren Community als ›rückgewandte/zu bemitleidende Muslim*innen‹ und innerhalb der Gesellschaft als beides, als ›queer‹ und auch noch ›Muslim‹ – also als doppelte Bedrohung für Familie, Nation und Gemeinschaft. Was bei dieser Gegenüberstellung klar wird,

ist: die zweifache Konstruktion als Bedrohung macht sie zu den – in der Tat – doppelt Bedrohten. Anders gesagt: Queere Muslim*innen sind nicht doppelt ›bedrohlich‹, sondern doppelt bedroht und vulnerabel” (Naqshband 2023, 129-130).

Eine intersektionale Analyse ist daher nicht nur unerlässlich, sondern bereits implizit gegeben. Einen besonderen Fokus möchte ich auf die Feststellung von Naqshband (2023) legen, dass queere Muslim*innen durch diese Widerspruchsdiskurse nicht nur vermehrt Diskriminierung erfahren, sondern, dass diese als existierende Subjekte oft *unsichtbar* bleiben (2023, 130). Durch diese Unsichtbarkeit entsteht im öffentlichen Diskurs eine Übersehbarkeit aber auch eine Verbesonderung wie sie auch von Egan (2024) in der Literatur- und Autor*innenanalyse zu Fatima Daas zeigt.

Die Analyse von Egan (2024) setzt sich mit zwei Romanen auseinander, die in ihren Erzählungen diverse Erfahrungen queer-muslimischer Frauen darstellen. Die intersektionale Analyse von Egan (2024) zeigt den Möglichkeitsraum queer-muslimischer Erzählungen auf. So gibt Fatima Daas mit dem Buch “La petite dernière“ (2020) Einblick in die Lebensrealität einer Person in Frankreich. Wie Egan feststellt sind die zugeschriebenen Identitätszugehörigkeiten dieser Person (queer & muslimisch) jene Faktoren, welche die meiste mediale Aufmerksamkeit generieren (2024, 180). Dieses Erkenntnis schließt an die Arbeiten von Judith Butler zu *frames* an, die Teil der Analyse meiner Arbeit ist. Butler stellt fest, dass mediale *frames* dazu beitragen unter welchen Bedingungen solche Fragmente im Diskurs wahrgenommen werden und welchen Fragmenten unter welchen Bedingungen überhaupt Einzug in den Diskurs gewährt wird (2016 [2009]). Dadurch macht Egans (2024) Erkenntnis deutlich, wie wichtig es ist den Kontext solcher Diskurse machtkritisch zu analysieren. Der Roman von Daas selbst beschäftigt sich mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen - Queerness und Islam sind Teil davon, stehen aber weniger im Vordergrund als der mediale Kontext suggeriert (Egan 2024, 180-181). Dadurch werden Machtstrukturen sichtbar, die insbesondere im medialen Diskurs über Islam und Queerness wirken und die Reichweite dieses Einflusses verdeutlichen.

Insbesondere im britischen Kontext hat sich Marco Cinnirella intensiv mit den Zusammenhängen von Machtstrukturen und dem Islam auseinandergesetzt. Cinnirella bearbeitet unter anderem das Terror-Narrativ⁴ mit dem sich ebenfalls das Konzept des Homonationalismus (Puar

⁴ Siehe dazu Cinnirella (2012) *Think ,terror‘, think ‘Muslim’? social-psychological mechanisms explaining anti-Islamic prejudice*. In: Islamophobia in the West. London.

2017) befasst. Im Gegensatz zu Puar (2017) widmet sich Cinnirella (2014) dem Terror-Narrativ sowie queer muslimischer Identitäten aus einer psychologischen Perspektive. Cinnirella zeigt in dieser Studie auf, dass die wahrgenommene Angst vor Terror mit der fast ausschließlich negativen Darstellung von Muslim*innen in Massenmedien einhergeht (2014, 266). Auch die Analyse des österreichischen medialen Diskurses in meiner Studie zeigt eine überwiegend negative Darstellung von Muslim*innen. Im Gegensatz zu Cinnirella (2014) werde ich insbesondere untersuchen, wie sich diese Darstellung im Kontext von Queerness zeigt.

Ich widme mich meinem Forschungsinteresse aus einer Anti-Diskriminierungsperspektive und nehme daher eine reflexive und kritische Haltung gegenüber meinem Forschungsgegenstand, meiner Theorie sowie meinen eigenen Vorannahmen ein. Diese versuche ich kontinuierlich zu hinterfragen und mit zu reflektieren, um zu vermeiden, stereotype Diskurse zu reproduzieren. Durch eine intersektionale⁵ Herangehensweise verspreche ich mir einen Beitrag zur Sensibilisierung gegenüber der Diskriminierung von queeren Muslim*innen leisten zu können. Als Forschungsgegenstand ziehe ich Artikel österreichischer Tageszeitungen heran, um so einen öffentlichen medialen Diskurs analysierbar zu machen. Durch diese Artikel ist es mir möglich, einen Einblick zu geben, wie und ob (queere) Muslim*innen im öffentlichen Raum dargestellt werden und wie sich dies speziell zu dem Widerspruchsdiskurs von Religion und Queerness verhält. Folgende Forschungsfrage und Unterfragen werden ihm Rahmen dieser Arbeit beantwortet:

Auf welche Weise wird im österreichischen medialen Diskurs über queere Muslim*innen geschrieben und geschwiegen?

- *Werden queere Muslim*innen durch aktuelle Medien darstellbar/denkbar und wie werden diese im alltäglichen Diskurs verhandelt?*
- *In welchen Kontexten stehen Queerness und Islam im öffentlich-medialen Diskurs?*
- *Wie zeigt sich das Konzept des Homonationalismus in den medialen Darstellungen?*

Ein besonderes Augenmerk meiner Arbeit liegt darauf aufzuzeigen, welche Lebensrealitäten im öffentlichen Diskurs denkbar sind und welche stumm bleiben/nicht besprechbar sind. Um

⁵ Die Kritik am Paradigma der Intersektionalität speziell im Bereich der Forschung zu Rassismen und Islamfeindlichkeit werde ich in einem eigenen Kapitel thematisieren. Siehe dazu 1.1 Intersektional?

meine Forschungsfrage zu beantworten, gliedert sich diese Arbeit in mehrere aufeinander aufbauenden Abschnitte. Zu Beginn werden grundlegenden theoretische Konzepte erläutert und Begriffsdefinitionen vorgenommen. Dazu setze ich mich zunächst kritisch mit den Konzepten der Identität und Intersektionalität (1.1 Intersektional?) auseinander. Anschließend werde ich sowohl eine Erläuterung von Queerness und heteronormativen Strukturen (1.2 Queer(ness) und Heteronorm) bieten als auch eine Einführung in die postkoloniale Theorie (1.3 Orientalismus und Islam) geben. Um meine empirische Untersuchung theoretisch tiefergehender zu fundieren, werde ich im nächsten Schritt das Konzept von *agency* (1.4 Agency) sowie den Diskurs um postsäkulare Theorien (1.5 Säkularität und Emanzipation) behandeln. Danach werde ich das Konzept des Homonationalismus (1.6 Homonationalism(us)) thematisiert, welches für die Fragestellung dieser Arbeit von zentraler Bedeutung ist. Im Anschluss an die theoretische Verankerung erfolgt eine ausführliche Darstellung der methodischen Herangehensweise (2 Methodologie). Dazu wird die kritische Diskursanalyse nach Jäger (2015) dargelegt. Darauf folgt eine Beschreibung der Materialauswahl (2.1.3 Auswahl der Sequenzen), bevor anschließend die Ergebnisse der Analyse detailliert dargestellt werden. Bevor ich meine Forschungsergebnisse anhand meiner theoretischen Verortung reflektiere und ausführe (3 Ergebnisse), möchte ich einen Einblick in die einzelnen gewählten Sequenzen und deren Besonderheiten geben (3.1.1 *Der Standard* und die Wertestudie; 3.1.2 *Die Presse* und der Weltfrauentag; 3.1.3 *Heute* und die politischen Agenden der FPÖ; 3.1.4 der *ORF* und die muslimische Pride). Zu Beginn werde ich Rahmenbedingungen der jeweiligen Tageszeitungen allgemein erörtern wie zum Beispiel die Autor*innen der Texte (sofern vorhanden), sowie die Inhalte und Besonderheiten der Texte selbst hervorheben. Die Reihung, in welcher ich die Texte bespreche, entspringt der Logik meiner Materialauswahl und war ursprünglich nicht thematisch motiviert. Den Abschluss der Arbeit bildet eine Zusammenfassung der empirischen Ergebnisse (3.6 Schlussfolgerung), die zugleich die Forschungsfrage beantwortet. Abschließend wird ein Fazit gezogen sowie ein Ausblick auf weiterführende Fragestellungen und Forschungsperspektiven gegeben (4 Fazit und Ausblick).

1 Theorie

Durch die im folgenden Kapitel dargelegten Konzepte und Theorien wird sowohl der Untersuchungsgegenstand als auch die Perspektive, aus der ich diesen analysiere, umfassend dargestellt. Diese Vorgehensweise folgt den Ablaufschritten die Jäger in seinem Methodenbuch zur kritischen Diskursanalyse vorschlägt (2015, 90). Die Begründung für den gewählten “Zeitausschnitt” sowie den “Raum” (Jäger 2015, 91) in dem meine Forschung stattfindet, erfolgt im Methoden- sowie Ergebnisteil im Rahmen der spezifischen Diskussion meiner Materialauswahl, auch wenn deren theoretischer Hintergrund bereits in diesen Kapiteln thematisiert wird. Um meine Studie zu fundieren, möchte ich mich auf das Buch *Why stories matter* von Hemmings beziehen in dem drei Narrative durch die Geschichtenerzählung und auch Forschung verstanden werden können:

- “Progress” (Hemmings 2011, 3): Hemmings analysiert die historische Entwicklung feministischer Strömungen und die Destabilisierung der „relationship between subject and object of feminist theory“, wodurch die Gefahr einer „false unity“ entsteht (Hemmings 2011, 4). Das Progress-Narrativ verdeutlicht, dass die fortschreitende Öffnung des Feminismus Unsicherheiten mit sich bringen kann. Gleichzeitig suggeriert es, dass die feministische Arbeit abgeschlossen sei, was dazu führt, dass sowohl interne Herausforderungen des Feminismus als auch gesellschaftliche Komplexitäten ausgeblendet werden.
- “Loss” (Hemmings 2011, 4): das Narrativ zeigt Bedenken in Bezug auf die Entwicklung der feministischen Bewegung in einem historischen und politischen Kontext. Das Verlangen nach einer klaren Aufgabe und klaren Forderungen und Positionen des Feminismus kommt hier zur Geltung. “Feminist academics and a new generation of women have both inherited and contributed to this loss, particularly through their lack of interest in recent feminist history and an acceptance of political individualism” (Hemmings 2011, 4).
- “Return” (Hemmings 2011, 4): Return-Narrative versuchen zu den ‚originalen‘ Ideen der feministischen Bewegung zurückzukehren und damit eine feministische Bewegung zu stärken (Hemmings 2011, 4).

Diese Ansätze führen zu einer verzerrten Wahrnehmung der feministischen Geschichte, da bestimmte Denkweisen und Entwicklungen nicht als Teil eines kontinuierlichen feministischen Diskurses verstanden, sondern – wie Hemmings (2011) darlegt – festen Epochen zugeordnet

und dadurch in ihrer historischen Komplexität eingeschränkt werden. Für meine Forschung ist es von besonderer Bedeutung, diese Dynamik in meinem Forschungsprozess zu reflektieren und intersektionale, postkoloniale wie auch post-säkularen Feminismus nicht nur als theoretische Konzepte zu betrachten, sondern als Teil der feministischen Geschichte kritische zu analysieren – insbesondere in Hinblick auf das Konzept der Intersektionalität. Sowohl die postkoloniale Forschung als auch post-säkulare Forschung setzt sich kritisch mit der einseitigen Erzählung des westlichen Feminismus auseinander und thematisiert die daraus resultierenden Auslassungen anderer feministischer Strömungen sowie den daraus resultierenden Ausschluss unterschiedlicher Frauen und von patriarchaler Gewalt betroffenen Personen.

So muss, wie Hemmings (2011) darstellt, Forschung im Bereich der Gender Studies hinterfragen, welches Narrativ dieser zugrunde liegt. Zu hinterfragen ist, ob dem eigenen Verständnis und dem Verständnis, nachdem die eigene Forschung erzählt ist, eine Vorstellung der Dichotomie zwischen dem ‘fortschrittlichen Westen’ vs. ‘dem Rest’ zugrunde liegt. Wie ich im folgenden Kapitel darlegen werde, entspringt auch die Kritik am Konzept der Intersektionalität der Problematik, dass Feminismus als ein westlicher Gedanke des Fortschritts verstanden wird und den Anspruch erhebt andere ‘Kulturen’, Länder oder Religion aufklären zu müssen. Besonders aufschlussreich sind in diesen Zusammenhang die Analysen von Hemmings, wenn diese an einem aktuellen politischen und historischen Kontext reflektiert werden. Hemmings thematisiert die Annahme, die westliche Gesellschaft habe bereits ein hohes Maß an Emanzipation erreicht – im Gegensatz zu ‚nicht-westlichen‘ Gesellschaften –, sodass Gleichberechtigung als bereits verwirklicht gilt (Hemmings 2011). Stellen wir diese Annahme nun in einen aktuellen globalen oder auch österreich-nationalen Kontext, wird deutlich, dass diese trotz ihrer Verallgemeinerung und Reduktion nicht einmal (mehr) Aktualität beanspruchen könnte. Diese Kritik verdeutlicht, dass Feminismus nicht losgelöst von historischen und geopolitischen Machtverhältnissen betrachtet werden kann. An diesem Punkt setzen das Konzept sowie die Kritik der Intersektionalität an, welches die Verschränkung unterschiedlicher Diskriminierungsformen in den Fokus rückt.

1.1 Intersektional?

Wie bereits ausgeführt, verfolge ich in dieser Arbeit einen intersektionalen Ansatz und beabsichtige zugleich, diesen Ansatz kritisch zu hinterfragen und weiter zu erörtern. Grundsätzlich geht es in meinem intersektionalen Verständnis darum, queere Muslim*innen nicht als *doppelt diskriminiert* zu verstehen, sondern die - wie Walgenbach (2017) das benennt - Interdependenz

dieser Faktoren zu analysieren und sichtbar zu machen. Intersektionalität als Forschungsparadigma ist ein mittlerweile weit verbreiteter Zugang Diskriminierungsformen nicht unabhängig voneinander zu denken, sondern als verbundene Faktoren analysierbar und verstehbar zu machen (Walgenbach 2017; Yekani & Nowicka 2022; Page & Yip 2020). Dabei bleibt weder der Begriff noch der Forschungsansatz selbst ohne Kritik, wie Yekani und Nowicka (2022) in ihrem Text sehr ausführlich behandeln. Die Autor*innen - wie auch Walgenbach (2017) - verweisen darauf, dass Intersektionalität, nicht nur wie die Metapher suggeriert als *Zusammenstoß* unterschiedlicher Faktoren von Diskriminierung zu verstehen ist, sondern diese in ihrer Verwobenheit und Verflochtenheit analysiert werden müssen. Walgenbach (2017) verwendet hierfür speziell im Bereich der Erziehungs- und Bildungswissenschaft den Begriff der Interdependenzen. Obwohl dieser Begriff sowohl durch seine Wortbedeutung als auch durch die Definition von Walgenbach näher an dem grundlegenden Gedanken der intersektionalen Forschung anknüpft, hat sich der Begriff „Intersektionalität“ als fest etablierter Begriff für dieses Forschungsparadigma in den Wissenschaften durchgesetzt (Walgenbach 2017; Yekani & Nowicka 2022).

1.1.1 Intersektionalität und Identität

Yekani und Nowicka entwerfen für die Auseinandersetzung mit dem Forschungsparadigma der Intersektionalität das Konzept "Revisualising Intersectionality", welches sich mit der Sichtbarkeit von Differenzen auseinandersetzt und damit auch mediale Bedeutungen behandelt (2022, 3). Die Autor*innen stellen fest, dass es aus einer intersektionalen Perspektive wichtig ist, zu analysieren und aufzuzeigen, wie sich Diskurse in die Darstellung und Sichtbarkeit von Körpern einschreiben (Yekani & Nowicka 2022, 3):

“Because the visibility of sameness and difference is always implicit in critiques of how social inequalities are embodied, it appears self-evident. But the relationship between bodily characteristics such as age or attractiveness, their social visibility, and social inequality as different dimensions of meaning is not straight forward and cannot always be neatly captured by social categories such as race, gender, and class” (Yekani & Nowicka 2022, 3).

Yekani und Nowicka konzentrieren sich nicht nur auf die Erweiterung verschiedener Identitätszugehörigkeiten und deren Sichtbarkeit, sondern auch auf die Sichtbarkeit von Körpern und „Identitäten“, die sich einer einfachen Kategorisierung entziehen (2022, 3). Sie weisen darauf hin, dass es nicht ausreicht, Differenzen als kulturell konstruiert zu verstehen und dabei darauf zu vergessen, dass Differenzen und die nicht-Zugehörigkeit zu Identitäten oder Kategorien

durchaus auf Unterschieden beruhen (können). Ziel des Konzepts von "Revisualising Intersectionality" ist es, zu beschreiben "how different subject positions come to matter within social hierarchies and how this is linked to visibility" (Yekani & Nowicka 2022, 4). Um dem Anspruch des Konzepts der Intersektionalitätsforschung nach Yekani und Nowicka gerecht zu werden, ist es entscheidend, Analysen nicht lediglich entlang von Identitätszugehörigkeiten zu strukturieren, sondern ein umfassenderes Verständnis von Beziehungs- und (Macht-)Strukturen zu berücksichtigen (2022, 5). Dieses Paradigma von Intersektionalität soll demnach *nicht* den Anspruch verfolgen Raster zu schaffen, um Zugehörigkeiten oder Identitäten zuzuschreiben, sondern es verfolgt einen Anspruch der Gleichzeitigkeit und Zugehörigkeitslosigkeit. Ein Aspekt, der mit diesem Verständnis einhergeht, ist Repräsentation, die gerade im medialen Feld (in welchem sich meine Studie befindet) eine bedeutende Rolle spielt. Die Autor*innen stellen fest, dass mediale Repräsentation bei weitem nicht mit politischer Repräsentation gleichzusetzen ist (Yekani & Nowicka 2022, 4). In dieser Hinsicht hinterfragen Yekani und Nowicka, welche Auswirkungen mediale Repräsentation auf Identitätskonzepte außerhalb klarer Zugehörigkeiten zu einer Kategorie hat (2022).

Teil meiner empirischen Arbeit ist es, anhand dieser Überlegungen zu Identität den medialen Diskurs und die darin enthaltenen Annahmen zu reflektieren und mediale Repräsentation kritisch zu hinterfragen. Daher ist ein grundlegendes Verständnis von Identität für die Analyse von gesellschaftlich-medialer Darstellungen und Diskursen notwendig. Identität sowie Identitätszugehörigkeit ist etwas, in dem wir uns selbst verorten oder dem wir uns selbst zuordnen können (und nicht immer müssen), aber auch von außen zugeordnet werden (Lance & Tanesini 2000, 173).

"People need their identities to be recognized as a matter of psychological and social significance" (Lance & Tanesini 2000, 175)

Nach Lance und Tanesini (2000) kann Identität als ein grundlegendes Konzept verstanden werden, das dem Menschen zugrunde liegt. In ihrem Text beziehen sie sich auf die Annahme, dass Identitäten als Skripte fungieren, die das Leben strukturieren und Orientierung bieten (Lance & Tanesini 2000, 174). Dies bedeutet, dass Identitäten sowohl unser Handeln beeinflussen und aus diesem hervorgehen als auch eine gewisse Kohärenz aufweisen (Lance & Tanesini 2000,

174).⁶ Wie die Autor*innen feststellen, können aus solchen Kohärenzen Spannungen entstehen, in welchen sich die Identität des Subjekts bewegt (Lance & Tanesini 2000, 174).

“Sometimes, however, one might find two aspects of one’s identity to be so irreconcilable that one will feel a demand to abandon one of them. One might, for example, come to the conclusion that being gay is incompatible with being a religious believer. In this case one holds that the commitments and demands that follow from being a religious believer conflict with those which follow from taking being gay as a matter of identity. If one believes that there is no justifying story which can bestow some discursive coherence on these two aspects of one’s identity, one might stop taking oneself to be a religious believer” (Lance & Tanesini 2000, 174).

Im Kontext von Religion und Sexualität, wie auch von Page und Yip (2020) hervorgehoben, kommt dem Verständnis von Identität eine zentrale Bedeutung zu. Dabei entstehen Spannungsprozesse in den Annahmen über Identitäten, die den Möglichkeitsraum für Zugehörigkeit beeinflussen. Lance und Tanesini (2000) stellen demnach fest, dass dem Konzept der Identität eine Annahme zugrunde liegt, dass diese ein gewisses „Commitment“ oder anderweitige Verpflichtungen mit sich bringen (174). Identitätskonstruktionen unterliegen demnach normativen Mechanismen sowie der Annahme einer Unveränderlichkeit. Veränderungen dieser Identitäten können einen Rechtfertigungsdruck mit sich bringen (Lance & Tanesini 2000, 174-175). Ein wichtiger Aspekt im Umgang mit Identität als Konzept ist, wie auch Lance und Tanesini (2000) feststellen, dass Identitätskonstruktionen nicht mit Lebensrealitäten gleichzusetzen sind. Sie argumentieren, dass Identitätszugehörigkeiten keine Wahrheit über eine Person festschreiben, sondern normativ für eine politische oder soziale Zugehörigkeiten stehen, die nur in einem bestimmten politischen Kontext verstanden werden können (2000, 172).

1.1.2 Intersektionalität und Religion

Ergänzend dazu, möchte ich mich auf die Arbeit von Page und Yip (2020) beziehen, welche die Bedeutung von intersektionaler Forschung zu Sexualität und Religion hervorheben. Ein wesentlicher Aspekt hierbei ist, dass Forschung zu Religion und Sexualität ein Verständnis für die Komplexität von Identitätsprozessen entwickeln muss (Page & Yip 2020, 4). Gemeint ist

6 Diese Grundannahme zu Identität basiert auf der Arbeit von Judith Butler (2020 [1991]), welche Identität vor allem mit dem Fokus auf Geschlechtsidentität beschreibt. Butler geht dabei in ihrer Arbeit auf die “gender intelligibility” von Menschen ein und wie diese erst durch die Kategorisierung (“Übereinstimmung mit wiedererkennbaren Mustern”) hergestellt wird (Butler 2020 [1991], 37). Dabei werden manche Geschlechtsidentitäten als “intelligibel” verhandelt, während andere außen vor bleiben (Butler 2020 [1991], 38).

damit, dass im Forschungsprozess die eigenen (säkularen) Annahmen kritisch hinterfragt werden müssen (Page & Yip 2020, 4). Sowohl Religion als auch Sexualität sind von Ungleichheit und Diskriminierung betroffen. Wie Page und Yip feststellen, kommt der Religion dabei eine besondere Rolle zu, da sie auch als Unterdrückungsmechanismus fungiert. In diesem Kontext ist Religion sowohl in patriarchalen als auch in anderen unterdrückerischen Systemen verankert (Page & Yip 2020, 10). Die Autor*innen thematisieren die Diskrepanz in der Anwendung des intersektionalen Forschungsparadigmas zwischen der ‚herkömmlichen‘ Soziologie und der religiösen Soziologie. Sie zeigen auf, dass die Auseinandersetzung mit Ungleichheiten und Diskriminierung in diesen Disziplinen darauf hinweist, dass der bisherige Forschungsschwerpunkt vor allem auf religiösen Eliten und Institutionen liegt, während Macht- und Ungleichheitsstrukturen bislang unzureichend berücksichtigt werden (Page & Yip 2020, 1). Bei Studien, die sich mit Religion und Sexualität auseinandersetzen stehen demnach Randgruppen, Machtverhältnisse und Ungleichheiten im Mittelpunkt der Forschung. So werden in religiösen Räumen nicht nur queere Menschen mit Diskriminierung konfrontiert sondern auch „heterosexuals who do not meet the strict standards expected“ (Page & Yip 2020, 1-2). Um ihren intersektionalen Forschungsansatz zu präzisieren, identifizieren die Autor*innen vier wesentliche Faktoren, die zur Entwicklung eines intersektionalen Ansatzes in der Forschung zu Religion und Sexualität beitragen (Page & Yip 2020, 3):

- “social complexity” (Page & Yip 2020, 3): Dieser Faktor betont die Fluidität und Komplexität sozialen Lebens. In der Forschung zu Religion und Sexualität ist dies besonders relevant, da die säkulare Annahme besteht, dass Religion abgelegt werden kann, um die eigene Sexualität auszuleben (Page & Yip 2020, 4). In säkularen Kontexten wird Religion als unbeweglich und sexuelle Identität als zentral für das eigene Selbstverständnis betrachtet (Page & Yip 2020, 4).
- “multiple interlocking dynamicity” (Page & Yip 2020, 3): Dieser Faktor zielt darauf ab, verschiedene Unterdrückungsdynamiken in den Forschungsprozess einzubeziehen (Page & Yip 2020, 4-5). Neben den zentralen Mechanismen wie Religion und Sexualität werden auch die individuellen Privilegien und Nachteile berücksichtigt, die jede Person und Situation prägen (Page & Yip 2020, 4-5).
- “relationality” (Page & Yip 2020, 3): Mit diesem Faktor weisen die Autor*innen auf die relationalen Zusammenhänge hin, in denen Ungleichheitsdynamiken wirken. Diese bedingen und beziehen sich aufeinander, wobei sie in einem Abhängigkeitsverhältnis

stehen (Page & Yip 2020, 6). Auch die individuellen Verhältnisse sowie deren Komplexität und Kontext müssen in den Forschungsprozess einbezogen werden.

- “power” (Page & Yip 2020, 3): Mit diesem Faktor beziehen sich die Autor*innen auf Foucault und betonen, dass Machtdynamiken auf verschiedenen Ebenen (Ressourcen, gesellschaftliche/politische Sichtbarkeit) in den intersektionalen Forschungsprozess einbezogen werden müssen (Page & Yip 2020, 6). Bei der Analyse von Sexualität und Religion, wie etwa queeren Rechten oder reproduktiver Gesundheit, muss berücksichtigt werden, wer eine Plattform erhält, mit welchen Ressourcen und welche politische Ausrichtung (z.B. konservative Standpunkte) im medialen Fokus steht (Page & Yip 2020, 7). Abschließend stellen Page und Yip (2020) fest, dass intersektionale Forschung einem fluiden Ansatz folgen muss, wie ihn auch Yekani und Nowicka (2022) voraussetzen.

In meiner Arbeit möchte ich die Dynamiken von Sexualität und Religion beleuchten, die Page und Yip (2020) ausführlich in ihrem Text darlegen. Die Autor*innen beschreiben, wie religiöse Diskurse aus mächtigen und ressourcenreichen Positionen heraus genutzt werden, um Sexualität und Geschlecht in binären, heteronormativen und konservativen Strukturen zu verankern (Page & Yip 2020, 10). Gleichzeitig wird Religion auf individueller Ebene als verhandelbares Konzept dargestellt, das auch dazu verwendet werden kann, anderen Formen der Unterdrückung entgegenzuwirken (Page & Yip 2020, 10).

“Indeed, when people are not in agreement with religious elites or dominant understandings of religious teachings, and when there is disagreement over interpretation, this highlights the diversity of meanings that abound in relation to religion and sexuality. This also points to traditional patterns of power and control, where certain individuals - white, male, middle-class, heterosexual - have been able to define and determine the dominant understandings and interpretations of religious teachings” (Page & Yip 2020, 10).

Die Autor*innen Page und Yip (2020) fassen diesen intersektionalen Anspruch an Religion unter dem Konzept “lived religion” zusammen. Dieses Konzept möchte weg von einer reinen Beschäftigung mit der religiösen Elite und fokussiert Praxen und religiösen Verortungen individueller Personen (Page & Yip 2020, 11). Durch die Betrachtung individueller Zugänge zu Religion und Spiritualität möchte dieser Ansatz unterschiedliche Lebensrealitäten aufzeigen und analysierbar machen (Page & Yip 2020, 11).

“It [lived religion] resituates religious identity as not about following a particular code or set of edicts but as being lived in diverse and multiply dynamic ways. This corresponds well with the ways religious individuals typically navigate sexuality norms, especially in contexts where one’s identity is seemingly out of synch with that of a religious community. Lived religion also opens up questions about what religion is. It challenges hierarchies which dictate that one must belong solely to one religious tradition, or one must adhere strictly to particular religious codes. Instead, it recognises complexity, eclecticism, and fluidity” (Page & Yip 2020, 11).

Page & Yip (2020) verbinden anhand dieses Ansatzes jene intersektionale Forschungsansprüche die an die Erforschung von Religion (speziell mit Sexualität) gestellt werden müssen. Dazu wird *lived religion* als Teil ihres intersektionalen Forschungsansatzes gefasst. Die Autor*innen beziehen dieses Konzept auf die von ihnen konzipierten – und in dieser Arbeit weiter oben bereits ausgeführten – Faktoren:

“Going back to our four-pronged approach to intersectionality, lived religion recognises and embraces complexity - it recognises that people’s religious lives are not neat and tidy and indeed can contain much ambivalence and contingency” (Page & Yip 2020, 12).

Der Ansatz der *lived religion* erhebt den Anspruch, inklusiv zu sein und Einblicke in diverse sowie bislang wenig beachtete Identitätsperspektiven zu ermöglichen (Page & Yip 2020, 12). Besonders im Kontext von Queerness und Religion ist diese Perspektive relevant, da sie die Machtdynamiken sichtbar macht, die darauf abzielen, queere Identitäten aus religiösen Diskursen auszuschließen. Durch eine individuelle Verortung religiöser Praxis können Machtstrukturen anders hinterfragt werden und ein anderer Umgang mit diesen wird ermöglicht (Page & Yip 2020, 12). Dadurch sind queere Personen in ihren persönlichen religiösen Praktiken weniger direkt von den Einflussnahmen religiöser Eliten oder institutioneller Vorgaben betroffen (Page & Yip 2020, 12).

1.1.3 Kritik am Konzept der Intersektionalität

Anders als Page und Yip (2020) analysieren Dhawan und Castro Varela (2022) Intersektionalität mit dem Fokus auf “Imperialismus, Kapitalismus, Rassismus, Heterosexismus und Transphobie” (2022, 39). Dabei plädieren die Autor*innen nicht nur für eine Fluidität der Intersektionalität, sondern auch für eine Sensibilität gegenüber Kategorisierungen in bestimmten Diskriminierungsformen (Dhawan & Castro Varela 2022, 40). Durch die Studie wird ein kritischer Blick auf Intersektionalität als Forschungsparadigma im globalen Süden deutlich. So stellen

die Autor*innen dar, dass dieses für den globalen Norden ‘neue’ Paradigma im indischen Kontext (als Beispiel für den globalen Süden) durchaus kein neues Forschungsparadigma bietet (Dhawan & Castro Vaerla 2022, 42). Dhawan und Castro Varela betonen insbesondere eine kritische Perspektive auf Intersektionalität, indem sie darauf hinweisen, dass verschiedene Ungleichheitsfaktoren je nach globalem oder historischem Kontext variierende Bedeutungen und Auswirkungen haben (2022, 44).

“Trotz vielfältiger Bemühungen, den ökonomischen Determinismus zu überwinden und Macht und Unterdrückung aus einer mehrdimensionalen Perspektive zu verstehen, werden die transnationalen Dimensionen sozialer Ungleichheitsverhältnisse als Erbe des Kolonialismus weiterhin außer Acht gelassen. Zudem müssen wir uns mit dem Paradoxon auseinandersetzen, dass bei der Auflistung von Kategorien, mit dem Ziel verschiedene Gründe für Diskriminierung oder Ausgrenzung zu analysieren, die Gefahr besteht, dass diese Aufzählung bestimmte Momente der Unterdrückung verdeckt, wenn sie in jenen Aufstellungen nicht adäquat wiedergegeben werden (können). Es besteht die Gefahr, dass Identitäten, Erfahrungen und Praktiken unbewusst verfestigt werden” (Dhawan & Castro Vaerla 2022, 59)

Wenn die Erkenntnisse von Dhawan und Castro Varela (2022) in Zusammenhang mit der post-säkularen Arbeit von Sabine Grenz (2023) betrachtet wird, so wird deutlich, dass intersektionale Ansätze in der post-säkularen Forschung unerlässlich sind. Diese Ansätze ermöglichen eine Neuperspektivierung des Verhältnisses von Religion, Feminismus und Anti-Rassismus. Im Zentrum dieser Arbeit stehen Heterosexismus und Islamfeindlichkeit, die weder theoretisch noch gesellschaftlich isoliert oder eindeutig voneinander abgegrenzt werden können.

1.2 Queer(ness) und Heteronorm

Obwohl Heterosexismus und Islamfeindlichkeit im Rahmen dieser Arbeit als miteinander verflochtene Konzepte betrachtet werden, ist es erforderlich, ihre theoretische Grundlage gezielter zu erläutern. Im Folgenden werde ich daher zunächst eine Begriffsdefinition von Queerness darlegen und anschließend zentrale Konzepte zur theoretischen Einordnung von Heterosexismus/Heteronorm vorstellen.

1.2.1 Queer (ness)

Die vorliegende Studie analysiert gesellschaftliche wie auch politische Machtstrukturen durch eine diskursanalytische Untersuchung österreichischer Tagesmedien. Aufgrund dieser Ausrichtung des Untersuchungsgegenstands als einen politischen Gegenstand, habe ich mich für

die Verwendung eines Begriffs mit politischer Geschichte entschieden. Die grundlegende Begriffsbedeutung des Queer-Begriffs, die über die Jahre hinweg einige unterschiedliche Wandlungen erfahren hat, bezeichnet allem voran einen Sammelbegriff und eine Selbstbezeichnung für Menschen die in ihrer Sexualität, ihrem Geschlecht oder ihren Beziehungsformen von ‘der Heteronorm’ abweichen (Onat 2023). Damit ist ein breites Spektrum an Identitätszugehörigkeiten unter einem Begriff zusammengefasst, welcher eine queer-feministisch spannende Diskussion mit sich trägt.

Nathan Schocher (2005) erörtert in *Rose: Die Zeitschrift für Geschlechterforschung*, wie der Begriff *queer* genutzt werden kann, um den Einfluss von Heteronormativität – beispielsweise in homosexuellen Beziehungen, wie von Schocher angeführt – zu analysieren und kritisch zu hinterfragen (S.48). Queer zu sein bedeutet demnach die eigene Sexualität, das eigenen Geschlecht oder die eigenen Beziehungsformen nicht nach heteronormativen Strukturen formen zu wollen oder das Ziel zu verfolgen diese zu imitieren. Die Verwendung des Queer-Begriffs für die erste Schwulenbewegung entspringt der Vorstellung, damit Lebensrealitäten außerhalb der heterosexuellen Norm abzubilden und mitzumeinen (Schocher 2005, 49). Ziel des Queer-Begriffs ist es also inklusiv geschlechtliche, romantische und sexuelle Diversität gemeinsam zu definieren (Walters 2017 [1996], 7). Aus der Verwendung von Walters wird klar, dass queer nicht nur Identitätszugehörigkeiten meint, sondern ebenso eine Kultur die queere Menschen miteinander verbindet und damit eine Gemeinschaft, der diese Kultur zugrunde liegt (2017 [1996], 7). Diese Zugehörigkeit entsteht im Rahmen der Queer-Community nicht durch ein bestimmtes Geschlecht oder eine sexuelle Orientierung, sondern wird durch die Ablehnung der heteronormativen “Normalität” erzeugt (Walters 2017 [1996], 8). Queer bleibt in dessen Form offen und lebendig, um dadurch die Lebensrealitäten von queeren Menschen besser abzudecken (Schocher 2005, 48). Lance und Tanesini besprechen in ihren Text die Offenheit des Queer Begriffs, der als eine Identifikation verwendet werden kann, in der keine spezielle Verortung des eigenen Geschlechts oder der eigenen Sexualität vorgenommen werden muss, womit eine unlimitierte Realität abgebildet und als solche existieren kann (2000, 171). Diese Definition überschneidet sich mit dem Verständnis Schochers (2005). Queer zeichnet sich demnach durch ein bestimmtes Maß als Fluidität und Offenheit aus.

Wie Schocher (2005) auch thematisiert, ist der Begriff weder 2005 noch zu späterer Zeit kritiklos zu verwenden. Queer in dessen ursprünglicher Bedeutung *der Abweichung von der Norm* ist einerseits ein sehr offener Terminus und andererseits zementier dieser Heteronormativität

weiterhin als Normalität (Schocher 2005). Auch lässt der Queer-Begriff offen was genau mit diesem gemeint ist und wo Grenzen gezogen werden können/müssen (Walters 2017 [1996], 7-8). Onat hebt hervor, dass der Begriff queer als Sammelbegriff strukturelle Ungleichheiten innerhalb der Community erzeugen kann (2023, 57). Dies veranschaulicht Onat am Beispiel von trans* Theorien in der Wissenschaft, die im Kontext der Queer Theory nach wie vor unzureichend berücksichtigt werden (Onat 2023, 57).

“Wenn im Kontext von Queer bestimmte Positionalitäten mit mehr Privilegien ausgestattet sind, ohne dass dies ausreichend reflektiert wird und wenn diese Positionen dominant werden und sich im geteilten Zuhause zu breit machen, dann macht es dies weniger bewohnbar für verletzlichere Subjekte, es werden Ausschlüsse produziert” (Onat 2023, 57).

Ein zentraler Aspekt des Queer-Begriffs, der für meine Arbeit relevant ist, wird von Walters (2017 [1996]) thematisiert. Walters untersucht den Zusammenhang von Queerness und Race im Kontext des *White Feminism* (2017 [1996], 11). Durch seine Offenheit kann der Queer-Begriff, als anschlussfähig für intersektionale Perspektiven verstanden werden (Walters 2017 [1996], 11). Walters beschreibt dies als eine Erweiterung hin zu anderen Formen der „otherness beyond the gender divide“ (Walters 2017 [1996], 11).

“In other words, if queer can be seen to challenge successfully gender hegemony, then it can make both theoretical and political space for more substantive notions of multiplicity and intersectionality” (Walters 2017 [1996], 11).

Walters (2017 [1996]) und Onat (2023) üben weiterhin berechtigte Kritik an der Gefahr aus, durch diese Begriffsverwendung auf eine *weiße* Perspektive beschränkt zu bleiben und dies nicht zu Problematisieren. Gleichzeitig eröffnet die konzeptionelle Offenheit des Begriffs weitere theoretische und analytische Möglichkeiten, die im Rahmen meines Forschungsinteresses weitergeführt werden können. Auch wenn die Konversation über die politische Verortung des Queer-Begriffs in meiner Arbeit nicht abschließend diskutiert werden kann, möchte ich auf die Perspektive von Naqshband (2023) hinweisen. Naqshband versteht den Queer-Begriff nicht nur als Sammelbezeichnung für Identitäten innerhalb des LGBTQIA+ Spektrums, sondern erweitert ihn – unter Berücksichtigung dessen historischer Entwicklung – zu einem allgemeinen Konzept für Normabweichungen:

“Ich möchte El-Tayebs Analyse des ›Islam‹ als Sammelbecken rassialisierter Differenzmarkierungen einen Schritt weiterdenken und schlage vor, die Figur des ›Muslim*‹ an sich – gerade aufgrund seiner verstetigten Rassifizierung in Europa – im Sinne eines ›Queerens von Ethnizität‹ zwangsläufig als ›queeres Subjekt‹ zu denken. Die muslimische Identität kann daher explizit als ›queere‹, deviante, ›unmögliche‹ Identität verstanden werden. Diese in-Beziehung-Setzung erlaubt zweierlei – zum einen die Ähnlichkeiten in den Widerstandsstrategien und -praktiken unter Marginalisierten, also Migrantisierungen und Queers zu erkennen, aber auch, und vielleicht noch viel wichtiger, empathische Linien der Solidarität zwischen sehr unterschiedlichen, unterdrückten Positionen in der Gesellschaft herzustellen” (Naqshband 2023, 133).

Naqshband (2023) setzt queer und muslimisch in eine neue Relation zueinander und ermöglicht so eine Analyse von Widerspruchsdiskursen auf einer enthierarchisierten Ebene. Dieses Verständnis von queer bringt einerseits die historisch gewachsene Perspektive der ‘Abweichung von der Norm’ mit - denkt diese aber in einem intersektionalen und an sich queeren Gedanken neu. Onat diskutiert in diesem Hinblick den Begriff Queer of Color (2023, 53). Speziell weist Onat darauf hin, dass durch die Verwendung des “QPoC (Queer People of Colour)” die “spezifische europäische Situation” beleuchtet werden könnte (2023, 54).

Auch bei Puar (2017) findet sich ein spannendes Verständnis des Queer-Begriffs. So sieht Puar “queerness as a process of racialization [that] informs the very distinctions between life and death, wealth and poverty, health and illness, fertility and morbidity, security and insecurity, living and dying” (Puar 2017, xix-xx). Puar bezieht sich in dieser Eingliederung vor allem auf eine politische Perspektive im globalen Raum der USA und reflektiert anhand dieser eine ‘Einklassung’ queerer Subjekte in nationale Ideologien (Puar 2017, xix-xx). Die Auswirkungen und theoretischen Erweiterungen durch solch eine politische Linse werden in meinem Kapitel zu Homonationalismus noch genauer thematisiert. Spannend ist in jedem Fall das Verständnis von Queerness im Spektrum von Gewalt und Terrorismus das für meine Arbeit eine bedeutende Rolle spielen wird. In diesem Hinblick kann der Diskurs um Queerness und Islam ganz anders interpretiert werden, wie ich später darstellen werde. Im Zusammenhang mit dem Konzept “biopolitics” stellt Puar die Entwicklung von Queerness in einen historisch-politischen Kontext und erläutert, dass durch biopolitische Strukturen nicht nur bestimmt wird „**which** queeres live and which queers die“, sondern auch „**how** queers live and die“ (Puar 2017, xx eigene Hervorhebung).

Aufgrund seiner Vielschichtigkeit eignet sich der Queer-Begriff für meine Analyse, da er eine offene Herangehensweise ermöglicht und nicht einzelne Identitäten in den Mittelpunkt stellt. Stattdessen rückt er die grundsätzliche Möglichkeit von Subjekten in den Fokus, Teil einer queeren Kultur oder Gemeinschaft im gesellschaftlichen und politischen Diskurs zu sein. Gleichzeitig ist der Begriff selbst in machtpolitische Diskurse eingebettet, was ihn für meine Untersuchung besonders relevant macht. Mein Ziel ist es, die mit dem Begriff verbundene Verallgemeinerung kritisch zu reflektieren, sodass meine empirische Analyse nicht von der Existenz eines einheitlichen ‚queeren Subjekts‘ oder einer einzigen Art, queer zu sein, ausgeht. Vielmehr soll die Vielfalt individueller queerer Erfahrungen angemessen berücksichtigt werden.

1.2.2 Heterosexismus/Heteronorm

Einer Frage nach Queerness und dem queeren Subjekt liegt immer schon auch eine Frage nach Machtstrukturen zugrunde. So sind queere Personen ganz unterschiedlich in ihrem alltäglichen Leben von Diskriminierung wie Heterosexismen betroffen. Mit diesen Verhältnissen beschäftigt sich, neben vielen anderen, Judith Butler in ihren Arbeiten. Um eine entsprechende Fundierung für meine Studie zu bieten, möchte ich mich daher mit dem Verständnis von Sexualität und Geschlecht(sidentität) von Butler beschäftigen. Butler (1996) beschreibt - grob zusammengefasst - die beiden Aspekte der Sexualität und des Geschlechts im Rahmen der heterosexuellen Norm in einem Abhängigkeitsverhältnis. Darauf folgend können Annahmen über Geschlecht nicht unabhängig von Sexualität oder Romantik analysiert werden und andersherum.

Diese Annahmen basieren nach Butler auf der Unterscheidung von sex und gender, welche wiederum dazu beitragen soll, Geschlecht als etwas sozial/kulturell konstruiertes zu verstehen (2020 [1991], 22). So wird die Unterscheidung in der deutschen Übersetzung als Geschlecht und Geschlechtsidentität übersetzt⁷ (Butler 2020 [1991], 22). Diese Unterscheidung ist eine Grundtheorie der Gender Studies und wird daher für diese Arbeit weder in ihren Verortungen noch in der entsprechenden Kritik daran genauer erörtert. Judith Butler untersucht, welche Geschlechtsidentitäten innerhalb gesellschaftlicher Normsysteme als legitim anerkannt werden

⁷ Dieser Unterscheidung könnte auch noch Geschlechtsausdruck als Kategorie angehängt werden. Durch die Differenzierung in Geschlecht, Geschlechtsidentität und Geschlechtsausdruck wird das Verständnis der unterschiedlichen Geschlechtsebenen erweitert, auch wenn diese weiterhin in vergeschlechtlichten Annahmen hängen.

und welche Konsequenzen sich für Individuen ergeben, deren Identität nicht mit diesen hegemonialen Vorstellungen übereinstimmt. Im Fokus steht dabei insbesondere die strukturelle Diskriminierung, die durch die Exklusion von Identitäten entsteht, die nicht in das sozial anerkannte Geschlechterspektrum passen (Butler 2020 [1991]).

“» Intelligible« Geschlechtsidentitäten sind solche, die in bestimmten Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Geschlechtsidentität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten. Oder anders formuliert; Die Gespenster der Diskontinuität und Inkohärenz, die ihrerseits nur auf dem Hintergrund von existierenden Normen der Kohärenz und Kontinuität denkbar sind, werden ständig von jene Gesetzen gebannt und zugleich produziert, die versuchen, ursächliche oder expressive Verbindungslinien zwischen dem biologischen Geschlecht, den kulturell konstituierten Geschlechtsidentitäten und dem »Ausdruck« oder »Effekt« beider in der Darstellung des sexuellen Begehrens in der Sexualpraxis zu erreichen” (Butler 2020 [1991], 38).

Wie Butler darlegt, ist die Anerkennung von Geschlecht an bestimmte Annahmen gebunden, die auf verschiedenen Ebenen miteinander verknüpft sind. Die heterosexuelle Norm beeinflusst nicht nur Vorstellungen von Sexualität, sondern prägt auch Konzepte von Geschlecht sowie zugeschriebenen Persönlichkeitsmerkmalen (Butler 2020 [1991]). Zur Aufrechterhaltung des Systems wird die Abweichung von diesen Vorstellungen mit Ausschluss und Ächtung bestraft (Butler 2020 [1991]). Teil dieses Verständnisses von Geschlecht und Sexualität ist auch die Vorstellung der Familie als Kernpunkt menschlichen Lebens und als Punkt, an dem sich die Binarität von Geschlecht orientiert. So identifiziert Naqshband die „Ürsprünge“ der Queerfeindlichkeit als religiös begründete „Angst vor [...] dem Verlust von Heimat, Zuhause und dem traditionellen, als gültig erachteten Wert der heterosexuellen Familie” (Naqshband 2023, 129). Naqshband identifiziert in Bezug auf diese Feststellung Machtdynamiken, die sich auch in den Ausgrenzungsmechanismen des *Orientalismus* (Said 2019 [1978]) und in doppelter Bedeutung in jenen des *Homonationalismus* (Puar 2017) sowie den *Frames of War* (Butler 2016 [2009]) findet. Diese Vorstellung konstruiert eine Bedrohung, die nicht nur queeren Menschen zugeschrieben wird, sondern auch muslimischen Personen, da beide Gruppen nicht in das Wertesystem der spezifischen eurozentristischen Norm der heterosexuellen Familie passen.

“Nun werden nicht nur Muslim*innen in der Gesellschaft als bedrohliche Minderheit dargestellt, sondern auch LSBTIQ*-Menschen, die außerhalb des dominierenden Modells von Sexualität und Geschlecht, außerhalb der Heteronormativität leben. Die Bedrohung wird hier wie-

derum aus anderen Gründen konstruiert: Sie gefährden nämlich (vermeintlich) das kapitalistische Modell der nuklearen Kleinfamilie, das Ordnungsprinzip und den Kern von Patriarchat, Markt, Nation und Staat.” (Naqshband 2023, 128)

Die Angst vor der Bedrohung ‘der Familie’ verknüpft die Diskriminierung von queeren Personen und muslimischen Personen miteinander⁸. Wie Naqshband feststellt, werden queere Menschen aufgrund dieser Annahmen “von ihren Familien und in der Gesellschaft abgewertet, ausgeschlossen, ausgegrenzt und/oder vernichtet. Sie erleben Mikroaggressionen, Diskriminierungen auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt, Pathologisierungen, bis hin zu Vergewaltigungen (>corrective rape<), Hassgewalt und Mord auf offener Straße” (Naqshband 2023, 129). Instrumentalisiert werden dazu oft religiöse Argumente die sich “in der Lebensrealität um[schlagen] in Abwertung, Ekel, Hass und Menschenfeindlichkeit bis hin zu öffentlichem und/oder staatlich sanktioniertem Mord.” (Naqshband 2023, 129). Auch wenn sich diese Diskriminierungserfahrungen weder auf eine Religion noch auch einen kulturellen oder geografischen Kontext reduzieren lassen, werden diese wiederholt mit dem Islam in Europa in Verbindung gebracht.

1.3 Orientalismus und Islam

Der Islam in Europa unterliegt einer langen von unterschiedlichen Gewalterfahrungen geprägten Geschichte. Postkoloniale Theorien wie jene von Said und Spivak (2020 [1988]) setzen sich aus unterschiedlicher Perspektive direkt oder indirekt mit diesen Gewalterfahrungen auseinander. Besondere Relevanz für meine Arbeit hat die Arbeit von Said zu *Orientalismus* und darin beschriebenen Formen der Ausgrenzung des Islams als Teil des „Orient“ (2019 [1978]). Auch Spivaks Ausführungen in *Can the Subaltern Speak?* sind für meine Arbeit besonders relevant, da ich aus einer Position heraus forsche in der ich selbst nicht-muslimisch bin auch keine persönliche Nähe zum Islam habe. Daher ist eine kritische Reflexion anhand theoretischer Ansätze wie jener von Spivak sowie die Einbeziehung muslimischer Stimmen in mein empirisches Forschungsprojekt von zentraler Bedeutung. Diese Notwendigkeit zur kritischen Reflexion und zur Einbeziehung marginalisierter Perspektiven lässt sich auch im Werk von Said wiederfinden.

8 Wie genau diese in Verbindung stehen, werde ich in meinem Kapitel 1.6 Homonationalism genauer beleuchten.

In seinem Werk *Orientalism* beschreibt Said, den Orient als Erfindung Europas gestaltet und definiert durch eine europäisch-koloniale Wahrnehmung⁹. Dabei bezieht sich der Orient nicht auf einen bestimmten geografischen Punkt und kann an sich auch nicht (nur) als real existierender Ort verstanden werden (Said 2019 [1978], 4-5). Der Diskurs des Orients basiert auf geografischen und kulturellen Annahmen, durch welche dieser jedoch nicht zur Gänze definiert werden kann (Said 2019 [1978], 5).

“The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe’s greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other” (Said 2019 [1978], 1).

In der Theorie von Said wird deutlich, dass die Konstruktion des Orients als ‘die Anderen’ maßgeblich daran beteiligt war, eine Vorstellung und Annahmen davon zu entwickeln, was als Europa (Okzident) verstanden werden kann. Orientalismus ist ein Diskurs, der sich sowohl im Imaginierten wie in Literatur und Kunst, als auch in der Wissenschaft wiederfindet (2019 [1978]). Ergänzend versteht Said Orientalismus auch als Machtstrategie und damit notwendigen Teil des Kolonialismus. Orientalismus kann in dieser Hinsicht als Institution verstanden werden, die dafür zuständig ist mit dem Orient zu arbeiten und diesen zu beherrschen und zu verwalten (Said 2019 [1978], 3).

Der Orient sowie auch der Westen/der Okzident sind Begriffe für ein Set an Ideen, welches durch kulturelle Vorstellungen und Annahmen konstruiert wird (Said 2019 [1978], 5). Anhand der Theorie Foucaults beschreibt Said die Machtsystematiken des Orients die auch für die vorliegende Studie von besonderer Bedeutung sind. Die dichotome Konstruktion, die Said beschreibt, durch welche sich Europa als Gegenstück des Orients konstruiert, findet sich weiterhin in Diskursen wie jenem, den ich in dieser Arbeit behandeln werde. So stellt Said fest, dass erst durch diese Abgrenzung zum Orient eine europäische Identität entstanden ist und sich diese dadurch auch reproduziert (2019 [1978]). Zur Analyse der damit verbundenen Machtdynamiken ist es entscheidend zu betonen, dass Orient und Okzident nicht nur als gegensätzliche Konstruktionen existieren, sondern stets in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. So

9 Said führt auch aus, dass sich die Wahrnehmung, was als Orient verstanden werden kann, unterscheidet. So erzeugt ‘der Orient’ in Europa ein anderes Bild und andere nationale Zugehörigkeiten als zum Beispiel in Amerika (2019 [1978], 1).

liegt dem Westen als Okzident die Annahme der Überlegenheit gegenüber dem Orient zugrunde (Said 2019 [1978], 7). Wie Said betont, ist es wichtig, in der Auseinandersetzung mit der Konstruktion des Orients, diese Machtdynamiken stets mit zu analysieren (2019 [1978], 5). So ist der Orient nicht einfach etwas, das konstruiert wurde und somit entstanden ist, sondern es liegt diesem zugrunde, dass eine Konstruktion und die damit einhergehende Unterdrückung auch möglich waren und sind (Said 2019 [1978], 6). Der Orient spricht in diesem Diskurs nicht von sich selbst - wie Spivak besonders betont - und wird nicht durch sich selbst konstruiert, sondern entsteht durch eine westliche Perspektive (2020 [1988], 6).

Said versteht Orientalismus als Netz an Mythen und Annahmen, dass sowohl einen wissenschaftlichen als auch alltäglichen Diskurs konstruiert (und bis heute reproduziert), welcher mit Machtdynamiken verbunden ist (Said 2019 [1978], 6). Aus diesen Machtdynamiken, die mit der Hierarchisierung in dem dichotomen Verhältnis von Orient und Okzident einhergehen, ergeben sich Dynamiken der Ungleichheit und folglich Diskriminierung. In dieser Hinsicht - und speziell für das Thema dieser Arbeit - sind die Ausführungen zu Religion und Orientalismus von besonderer Bedeutung:

“Wie Edward Said in seinem Werk Orientalismus (1978) eindrücklich zeigt, wird Europa in solchen Diskursen als ›christlich‹, weitgehend säkularisiert und daher ›fortschrittlich‹ imaginiert. Demgegenüber steht das Muslimische als etwas Rückständiges, nicht ›modern‹ (genug), nicht ›frei‹ genug, zu ›gläubig‹, zu ›unbändig-sexuell‹ und ›politisch völlig chaotisch‹, ›außer Kontrolle‹” (Naqshband 2023, 121).

Muslim*innen werden als Teil des Orients verstanden und als Teil ‘der Anderen’ konstruiert, wodurch die Zugehörigkeit zum Westen und zu Europa im Denken verunmöglicht wird. Naqshband (2023) reflektiert diese Zugehörigkeiten an der Einbindung sowie der Teilhabe von Muslim*innen in Europa seit den 1950er Jahren.

“Obwohl sie also historisch schon längst Teil des Kontinents sind und wissenschaftlich wie kulturell stark mit der Geschichte des Kontinents verflochten, sind Muslim*innen als seine größte (ethnisiert-religiöse) Minderheit weiterhin orientalistischen Projektionen und alltäglichem sowie strukturellem, antimuslimischen Rassismus ausgesetzt” (Naqshband 2023, 125)

Um diese Dynamiken analysierbar zu machen, identifiziert Naqshband drei Prinzipien anti-muslimischen Rassismus¹⁰:

- “Muslim*innen werden als ›alle gleich‹ dargestellt (Homogenisierung)” (2023, 125).
- „Muslim*innen werden “als ›Andere‹ von einem homogenen ›Uns‹ unterschieden (Dichotomisierung)” (2023, 125).
- „Muslim*innen werden “durch religiöse oder kulturelle Attribute festgeschrieben (Essentialisierung)” (2023, 125)

In diesem Spektrum anti-muslimischer Diskriminierung ergibt sich für in Europa geborene Muslim*innen (oder Personen die als solche gelesen werden) nochmals eine besonders paradoxe Stellung als Migrant*innen diskriminiert zu werden und als ‘Andere’ gelesen zu werden (Naqshband 2023, 126). Muslim*innen in Europa unterliegen den Dynamiken des Orientalismus, die Said (2019 [1978]) beschreibt. Sie werden “als das ewig ›religiöse‹ Andere, als ewige Migrant*innen, als ewig interne und äußere Differenz verstetigt” (Naqshband 2023, 127).¹¹

“Europäische Muslim*innen werden also nicht nur als ›Bedrohung von Innen‹ verstanden, sondern der Islam wird in einem weiteren Schritt mit Migration und Andersheit gleichgesetzt” (Naqshband 2023, 127).

Bemerkenswert an dieser Konstruktion ist, dass sie untrennbar mit der Vorstellung einer ‚Bedrohung von Außen‘¹² verknüpft ist, die wiederum in religiösen Zuschreibungen verortet wird. Dadurch sind europäische Muslim*innen von einem Diskurs betroffen, indem sie als Migrant*innen mit der Intention der “Islamisierung/Unterwanderung des Abendlandes” assoziiert werden (Naqshband 2023, 127). Dieses Narrativ wird auch von Butler als Teil der „frames ‘of war“ beschrieben (Butler 2016 [2009], 26)¹³.

10 Naqshband weist an dieser Stelle nochmals darauf hin, dass antimuslimischer Rassismus nicht die einzige Diskriminierung ist, von der Muslim*innen betroffen sind z.B. “Heterosexismus, Ableismus, Klassendiskriminierung etc.” (2023, 125).

11 Naqshband (2023) stellt klar fest, dass davon nicht nur Personen betroffen sind, die sich selbst als muslimisch verstehen, sondern alle Personen, die als muslimisch in Europa gelesen werden.

12 Was genau unter dieser Bedrohung von Außen verstanden werden kann wird besonders durch das Konzept des Homonationalismus klar in dem sich Puar (2017) intensiv mit dem Diskurs um Queerness und Terrorismus auseinandersetzt.

¹³ Mehr dazu Kapitel 1.5.2 Islam in der post-säkularen Theorie und 1.6 Homonationalism(us)

Auch Spivak beschäftigt sich mit der mehrfachen Unterdrückung von Personen durch Diskurse wie jenem des Orientalismus. Für die Analyse der vielfachen Unterdrückungsmechanismen in diesen Diskursen entwirft Spivak das Konzept der *Subalternen* (2020 [1988]). Wie Streit (2014) feststellt, zeichnet sich die Arbeit von Spivak - unter vielen anderen Punkten - durch eine starke Selbstreflexion und Selbstkritik in den eigenen Arbeiten aus (99). In dem Text *Can the Subaltern Speak?* kritisiert Spivak das Konzept des Subjekts anhand der Auseinandersetzung unterschiedlicher Theoretiker¹⁴. Dabei bezieht sich die Kritik von Spivak am Subjektbegriff auf dessen Verständnis als "autonom handelndes Subjekt" (Streit 2014, 113). Spivak (2020 [1988]) fragt in der viel rezipierten Theorie nach der speziellen Situation des souveränen Subjekts (27) sowie - in Anlehnung an Gramsci - nach den *Subalternen* (47).

Der Begriff *Subaltern* meint Personen, die "nicht nur durch die Vertreter der Kolonialmacht unterdrückt [werden], sondern auch durch einheimische Eliten" (Streit 2014, 117). So ist die vereinfachte Grundaussage des Textes, wie Streit zusammenfasst, "dass Vertreter dieser Gruppierung im übertragenen Sinn 'keine Stimme' haben, dass sie nicht gehört oder beachtet wurden" (Streit 2014, 118). So beantwortet Spivak also die Frage "Können die Subalternen sprechen?" (2020 [1988], 48) mit einem klaren Nein (2020 [1988], 106). Der Theorie von Spivak liegt die klare Frage nach Geschlecht zugrunde.

"Innerhalb des ausgeschlachten Werdegangs des subalternen Subjekts ist die Spur der sexuellen Differenz doppelt ausgelöscht. Dabei geht es nicht um eine Beteiligung von Frauen am Aufstand oder um die grundlegenden Regeln der geschlechtlichen Arbeitsteilung; für beides gibt es »Beweise«. Vielmehr geht es darum, dass die ideologische Konstruktion des Geschlechts, sowohl als Objekt kolonialistischer Geschichtsschreibung als auch als Subjekt des Aufstands, das Männliche in seiner Dominanz belässt. Wenn die Subalterne im Kontext kolonialer Produktion keine Geschichte haben und nicht sprechen können, dann ist die Subalterne als Frau sogar noch tiefer in den Schatten gedrängt" (Spivak 2020 [1988], 57).

An diese Verortung schließt auch Duque (2014) an mit dem Artikel *Can the Queer Subaltern Speak?* und der Feststellung, ob queere Subjekte als *Subalterne* gesehen werden können (107).

"I submit that the same critique can be articulated against the ideological construction of sexual orientation, and that Dogeaters demonstrates that if the subaltern Filipino has no history and

14 An dieser Stelle wird nicht gegendert, da es sich nur um männliche Theoretiker handelt (Foucault, Deleuze & Marx).

cannot speak due to centuries of oppression and exploitation, the queer subaltern is even more deeply in shadow” (Duque 2014, 108).

Die Interpretation von Duque (2014) eröffnet das Konzept der *Subalternen* für queere Personen. Diese Öffnung möchte ich in meiner empirischen Arbeit mitreflektieren, besonders mit der Frage danach wer in den analysierten Materialien überhaupt zur Sprache kommt und wer nicht.

1.4 Agency

Die Frage danach, wer zur Sprache kommt, schließt an die Frage nach der Handlungsmacht (*agency*) des Subjekts an. Da das Konzept der Handlungsmacht in der post-säkularen Theorie immer wieder Erwähnung findet möchte ich es im Rahmen dieser Arbeit als Überleitung zu dieser verwenden. Der Begriff *agency* (Handlungsmacht) - oder wie Mick dieses benennt das “Agency-Paradigma” (2023, 631) - meint ein Konzept der Soziologie, welches einen Ansatz liefern möchte, um menschliches Handeln und Macht zu beschreiben (Mick 2023, 631-632). *agency* als Paradigma ist auf „die Handlungsmöglichkeiten von Individuen innerhalb von Gesellschaften“ ausgerichtet (Mick 2023, 632). Diese wiederum unterliegen „individuellen und sozialen Bedingungen“ (Mick 2023, 632). Mick bezieht sich in diesen Ausführungen immer wieder auf die Ausarbeitung von Emirbayer und Mische (1998), welche folgende Definition für den Begriff (oder das Paradigma) *agency* geben:

“We define it as the temporally constructed engagement by actors of different structural environments—the temporal- relational contexts of action—which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations” (Emirbayer & Mische 1998, 970).

In Anlehnung an Emirbayer und Misch differenziert Mick das Agency-Paradigma anhand der Konzepte “*iterativity*, *projectivity* und *practical evaluation*” (Mick 2023, 632)¹⁵. Mit *iterativity* ist gemeint, dass sich “Handlungen [...] notwendigerweise aus tradierten, zur Routine gewordenen Formen des sozialen Engagements, vorübergehend stabilen Identitätskonstruktion, interaktiven Rahmen und sozialen Institutionen” speisen (Mick 2023, 634). Der Begriff *projec-*

15 Siehe dazu auch Emirbayer und Mische (1998, ab Seite 970).

tivity steht für das projekthafte des Handelns, welches in einer Zeitlichkeit steht, indem “gegenwärtige Handlungswege kreativ im Hinblick auf das Nachfolgende und im Zusammenspiel mit sozial verankerten Hoffnungen, Ängsten und Wünschen in die Zukunft hinein” projiziert wird (Mick 2023, 634). *Practical-evaluative Element* meint laut Mick den Aufbau einer “durch Erfahrung erweiternde praktische Entscheidungsfähigkeit sowie auf die Möglichkeit der Bewertung unterschiedlicher Handlungsalternativen” (Mick 2023, 634). Wie Emirbayer und Mische (1998) in ihrem Text betonen, liegt *agency* immer eine Zeitlichkeit zugrunde. Diese ist aus den Erfahrungen in der Vergangenheit beeinflusst und an einer Zukunft orientiert (Emirbayer & Mische 1998, 963). So stellt Mick fest, dass durch diese Zeitlichkeit von *agency* „eine triadische Vermittlung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft” entsteht (Mick 2023, 634). Aus dieser zeitlichen Verankerung ergibt sich, laut Emirbayer und Mische, ein Verständnis von *agency*, das es erlaubt, Handlungen und Handelnde in der Beziehung zu deren Strukturen zu verstehen (1998, 964).

Wie zu Beginn des Unterkapitels erwähnt, ist das Konzept *agency* auch Teil der post-säkularen Forschung. Insofern kann *agency* “in terms of resisting dominant norms or power structures and trying to change them” verstanden werden (Grenz 2023, 12). Dieses Verständnis kann dazu genutzt werden das Konzept von *lived religion* weitgehend zu erfassen. So ist *agency* als Konzept jedoch weder in der post-säkularen Forschung noch in anderen Forschungsrichtungen der Gender Studies kritiklos zu verstehen.

“In contrast to a feminist concept of agency as resistance, which she criticized as a concept based in Western secular liberalism, Mahmood - ‘by imagining the world or knowledge through the eyes of the other’ - developed the concept of ‘agency as ethical selfformation’ or ‘agency as docility’: an agency that is based on religious ethics as taught and learned. Such agency also has the potential to bring about social transformation, but it is not based in women’s resistance to patriarchal religious structures but rather in subtle ways of making use of these structures for one’s religious convictions” (Grenz 2023, 13).

Grenz bezieht sich hier auf ein Verständnis von *agency*, welches auf einem “Foucaultian understanding of subjectivity in which individuals develop a relationship with the moral codes of the societies they live in” basiert (2023, 14). Daraus resultierend kann Macht als etwas Verhandelbares verstanden werden (Grenz 2023, 14). Angelehnt an Sherine Hafez Verständnis der

“subjectivation as based on desire”, öffnet Grenz den Begriff *agency* weg von einem Verständnis als “directed toward just one goal” und hin zu einem Verständnis von *agency* als beweglich, fließend und vielfältig beeinflusst (Grenz 2023, 14).

“The women do not have just one desire but a mixture of religious and secular desires. This approach allows Hafez to analyze the subjectivities of the women in her study as shaped by both postcolonial and gendered power relations of both spheres, the religious and the secular” (Grenz 2023, 15).

Dieses Umdenken des Konzepts von *agency* soll einerseits unterstützen meine Empirie zu kontextualisieren und andererseits darstellen, dass Konzepte wie dieses in einer Untersuchung zu Sexualität und Religion anders gedacht werden müssen als sie es eventuell sonst in den Gender Studies gedacht werden.

1.5 Säkularität und Emanzipation

Die Frage nach *agency* spielt auch in der post-säkularen Forschung eine zentrale Rolle. Um Religion und insbesondere die unterschiedlichen Dynamiken der monotheistischen Religionen in Europa zu erfassen, stütze ich mein Forschungsvorhaben auf post-säkularen Ansätze. Zuvor möchte ich mich jedoch anhand des Artikels von Nella van den Brandt (2019a) mit dem Paradigma der Emanzipation im Kontext einer säkularen Weltanschauung auseinandersetzen.

“In Western contexts influenced by a European Enlightenment tradition, ‘emancipation’ is a layered and emphatic concept, referring to equality, self-determination, liberation, and individual responsibility” (van den Brandt 2019a, 691).

Die Frage nach Emanzipation beschäftigt sich mit der Frage nach Freiheit und der Frage nach Macht. Van den Brandt versteht Emanzipation als “fluid concept that defies a solid definition across time and space, and its concrete meaning depends on the social groups, individuals, and topics involved” (2019a, 692). Daher muss Emanzipation in dessen Fluidität in einem historischen und gesellschaftlichen Kontext verstanden werden. Sie unterliegt einer ähnlichen Kritik wie das Konzept der Intersektionalität – nämlich der Gefahr eines einseitigen Verständnisses aus der Perspektive homogener Gruppen. Van den Brandt (2019a) hebt hervor, dass die akademische Perspektive auf Emanzipation stets von politischen und gesellschaftlichen Annahmen geprägt ist, die beeinflussen, was als emanzipatorisch betrachtet wird. Diese Annahmen wiederum führen zu Bewertungen des politischen Werts spezifischer sozialer, feministischer oder

gesellschaftlicher Praktiken (van den Brandt 2019a, 692). Daraus resultierend thematisiert van den Brandt, die Vorstellung einer “‘proper’ women’s emancipation” die im Zusammenhang mit sexuellen Freiheiten steht und Provokation als Werkzeug dieser Emanzipation nutzt und der Säkularität als notwendige Bedingung zugrunde liegt (2019a, 694). Van den Brandt definiert in dem Artikel unterschiedliche Konzepte des Säkularismus:

- “the political” (van den Brandt 2019a, 703): “secularism as a political-ideological doctrine concerning the separation of religion and the state” (van den Brandt 2019a, 702).
- “the historical” (van den Brandt 2019a, 703): “secularization as referring to the historical process of social differentiation, rationalization, and individualization with the related relegation of ‘religion’ to matters of the private sphere and individualized faith” (van den Brandt 2019a, 702).
- “the cultural” (van den Brandt 2019a, 703): “secularity as conceptually prior to the political doctrine of secularism and historical processes of secularization” (van den Brandt 2019a, 702).

Säkularität manifestiert sich auf diesen Ebenen und wird dort als Allgemeingut anerkannt und erhält gesellschaftliche Relevanz (2019a, 702-703). Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Säkularität hinterfragen, wie das Selbstverständnis dieser überhaupt zustande kommt und welche Machtmechanismen im Bereich des Religiösen und Säkularen wirken (van den Brandt 2019a). Unter anderem wird durch die Forschungsrichtung der Post-Säkularität – die sich dezidiert mit diesen Verhältnissen auseinandersetzt – beforscht, welche Auswirkungen diese Verhältnisse auf das alltägliche Leben haben (van den Brandt 2019a).

1.5.1 Post-Säkularität

Post-Säkularität beschäftigt sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen Religion und Säkularität und bietet unterschiedliche Ansätze, diese für feministische Forschung anders denkbar zu gestalten. Das Feld der post-säkularen Forschung wird zum Beispiel am Spannungsverhältnis der Sichtbarkeit von Religion deutlich (Grenz 2023). Dieses Spannungsverhältnis ergibt sich nicht nur zwischen den Dichotomen der Religion und Säkularität sondern findet sich auch im Religiösen selbst.

“Thus, post-secularity entails power struggles on different levels and constant re-negotiation of the power relation between the secular and the religious as well as power relations within religions, religious communities and religious organizations” (Grenz 2023, 3)

Die beständige Sichtbarkeit von Religion in einem ‘westlich-säkularen‘ Raum wie Österreich, widerlegt vermeintlich die Hypothese, dass Religion mit dem Fortschritt der Modernisierung in den Hintergrund tritt (Grenz 2023, 2). Um Wissenschaft in diesem Spektrum einzuordnen, beschreibt Grenz (2023) unterschiedliche Zugänge wie post-säkulare Forschung im Bereich der Gender Studies gestaltet werden kann:

- “research on women, gender and religion” (Grenz 2023, 3): (übersetzt: Forschung zu Frauen, Geschlecht und Religion).
- “feminist critiques of secularism (and of anti-Muslim discourses)” (Grenz 2023, 3) (übersetzt: feministische Kritik am Säkularismus und an antimuslimischen Diskursen).
- “feminist, queer, trans, indigenouzs and postcolonial theologies” (Grenz 2023, 3) (übersetzt: feministische, queere, trans-, indigene und postkoloniale Theologien).
- “research on the religious right and their anti-feminist politics” (Grenz 2023, 3) (übersetzt: Forschung zu religiösen Rechten und ihrer anti-feministischen Politik).

Die von Grenz (2023) beschriebenen Forschungsstränge stehen nicht nur für sich selbst, sondern überschneiden sich in ihrer Grundlage. Eine bedeutende Erkenntnis aus der Untersuchung post-säkularer Forschung ist, dass Forschungen in unterschiedlichen Bereichen hauptsächlich auf konservative religiöse Subjekte fokussiert sind (2023, 4). So stellt Grenz fest, dass sich post-säkulare Forschung im Bereich der Gender Studies mit den Grenzen, aber auch mit Grenzübertritten zwischen dem Säkularen und dem Religiösen, sowie der kritischen Betrachtung dieser Grenze beschäftigt (Grenz 2023, 3). Speziell im Kontext meiner eigenen Forschung setze ich mich hauptsächlich mit dem zweiten von Grenz (2023) formulierten Ansatz auseinander, indem ich den anti-muslimischen Diskurs in österreichischen Medien behandle. Dennoch lässt sich auch mein Forschungsansatz nicht eindeutig nur einem dieser Ansätze zuordnen.

Um das Konzept der Post-Säkularität zu definieren, möchte ich mich an Braidotti (2021) orientieren. Braidotti (2021) nähert sich dem Paradigma der Post-Säkularität aus einer historischen Perspektive. Die “postsäkulare Wende im Feminismus” meint eine Entwicklung, in der Säkularität nicht wie angenommen werden könnte, Religion gesellschaftlich abgelöst hat (Braidotti 2021, 75; siehe auch Grenz 2023). Diese “postsäkulare Wende” stellt eine “Herausforderung für den europäischen Feminismus” da, “weil sich in ihr die Idee manifestiert, dass Handlungsmacht [agency] oder politische Subjektivität tatsächlich durch religiöse Frömmigkeit vermittelt und unterstützt werden und sogar eine erhebliche Portion Spiritualität beinhalten kann” (Braidotti 2021, 75-76). Braidotti geht auf zwei unterschiedliche Aspekte ein - einerseits

auf die Verlagerung des Extremismus in den Bereich des Religiösen und andererseits auf den Umgang der Ethik in moderner Zeit (Braidotti 2021, 75).

“Die monotheistische Auffassung vom göttlichen Wesen war in der leidenschaftlichen säkularisierten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lediglich aus der Hintertür geschlüpft, um im dritten Jahrtausend mit dem Kampf der Kulturen und den fehlgeschlagenen Modernisierungsversprechen durch die Vordertür wieder hereinzukommen” (Braidotti 2021, 75).

Dieses Paradigma bezeichnet Braidotti als ein “postsäkulares Dilemma”, welches aus der überwiegenden Säkularität des Feminismus entspringt (2021). Darin wiederum lassen sich zwei Grundgedanken festhalten:

- Einerseits die “Lehre von der Gewaltenteilung” (Braidotti 2021, 77). Gemeint ist damit die Trennung von Staat und Religion als Grundgedanke der Säkularisierung. Aus dieser Annahme entspringt die Dichotomie zwischen Religion (privat) und “politischer Bürgerschaftlichkeit” (öffentlich) (Braidotti 2021, 77)¹⁶.
- Und andererseits das “eine fest verwurzelte Form des Antiklerikalismus ein hartnäckiges Merkmal der europäischen Linken und der von ihr unterstützten Emanzipationsbewegung’ sei” (Braidotti 2021, 78). Diesen Grundgedanken problematisiert Braidotti dahingehend, dass durch diesen hauptsächlich der Islam Kritik erfährt (im Vergleich zu anderen monotheistischen Religionen), wodurch “unreflektierter normativer Säkularismus Gefahr läuft, sich mit anti-islamischem Rassismus und Fremdenhass zu verbünden” (2021, 78). Sowie dahingehend, dass konservative Werte, welche die Rechte von Frauen einschränken (möchten) auch durch die Säkularität vertreten sind (Braidotti 2021, 78).

Die gesellschaftliche Wende, die Braidotti an einer Entwicklung hin zu politisch konservativen Werten und nicht an religiösen Glauben festmacht, zieht nicht nur Einschränkungen in den Rechten der Frau (oder eher des weiblichen Körpers) mit sich, sondern ebenso Queerfeindlichkeit (Braidotti 2021, 80). Ein Wertesystem welche hauptsächlich Reproduktion vorzieht, bringen strenge binäre Vorstellungen von Geschlecht mit sich und “dämonisiert alle Formen von

16 Braidotti verweist hier auch auf die Vergeschlechtlichung der Trennung zwischen privat (weiblich) und öffentlich (männlich) wonach Frauen hier ein höheres Recht an der Teilhabe an Religion als an der Teilhabe im öffentlichen Leben zukommt (2021, 77).

Homo- und Transsexualität und dient gleichzeitig der Bekämpfung von Verhütung, Familienplanung und nichtehelicher Sexualität jeder Art” (Braidotti 2021, 80). Auch Grenz (2023) beschäftigt sich mit der Position der Frau und des weiblichen Körpers in diesem Kontext. Grenz stellt eine Individualisierung und Feminisierung von Religion seit dem 19. Jahrhundert in Europa fest (2023, 6-7). Aufgrund der vorherrschenden Machtstrukturen, die genauso wie allgemainsgesellschaftlich patriarchal sind, wurde damit die Sichtbarkeit von Frauen im Bereich des Religiösen nicht erhöht (Grenz 2023, 6-7). Grenz kritisiert, dass Forschung zu Religion im Bereich der Geschlechterforschung auf das erlebte Wahrnehmen der Religion fokussiert war und diese Problematik damit unkritisiert blieb (Grenz 2023, 6-7).

“They found that the dichotomy of subordinated/resistant is insufficient for explaining women’s experiences because it neglects meaningful religious contents and values” (Grenz 2023, 7).

Die Ablösung des Religiösen durch das Säkulare ist somit weder im österreichischen noch im restlichen europäischen Raum eingetreten. Grenz stellt fest, dass es an der Sichtbarkeit von Religion und an deren Stellenwert im öffentlich medialen Raum kaum Veränderungen gegeben hat (2023, 2). Lediglich das Leben um Religion selbst erfährt eine "de-institutionalization, pluralization, and individualization", was Grenz wiederum an der Selbstermächtigung des religiösen Subjekts reflektiert, welches Religion unabhängig von Autoritätsfiguren lebbar macht (2023, 2). Auch Braidotti beschäftigt sich mit dieser Individualität von Religion und Spiritualität und sieht Spiritualität als Teil der feministischen Geschichte (2021, 82). Unterschiedliche Strömungen und Richtungen des Feminismus beinhalten einerseits Gedanken der Spiritualität, und andererseits auch Aspekte unterschiedlicher Religionen (Braidotti 2021, 82).

Kurz zusammengefasst lässt sich daher feststellen, dass sich Post-Säkularität mit “power struggles on different levels and constant re-negotiation of the power relation between the secular and the religious as well as power relations within religions, religious communities and religious organizations” beschäftigt (Grenz 2023, 3). Für meine Arbeit schließe ich mich an die Begriffsverwendung von Sabine Grenz (2023) an, in welcher der Begriff *post-säkular* verwendet wird und mit dieser Schreibweise auf die Koexistenz des Religiösen und des Säkularen hinweist. Für eine post-säkulare Analyse im Hinblick auf Islam- und Queerfeindlichkeit ist es aber nicht nur notwendig mit Theorien zu arbeiten die sich mit der vermeintlichen Dichotomie von Religion und Säkularität auseinandersetzen, sondern auch die spezielle Position des Islams in der Gesellschaft als auch in der post-säkularen Forschung aufzuzeigen.

1.5.2 Islam in der post-säkularen Theorie

Der Islam nimmt im Gegensatz zu anderen monotheistischen Religionen im europäischen Raum eine verbesonderte Rolle ein. Wie bereits durch meine Erläuterungen im Kapitel *Orientalismus und Islam* und *Säkularität und Emanzipation* klar geworden ist, ergeben sich hier besondere Dynamiken, die ich in diesem Kapitel thematisieren werde. Auch wenn sich meine Arbeit nicht explizit mit religiöser konnotierter Bekleidung wie ‘dem Kopftuch’¹⁷ auseinandersetzt, möchte ich dennoch bei dieser Debatte ansetzen, um einen wissenschaftlich fundierten Einstieg in den Diskurs zu schaffen. Das Kopftuch, sowie der Diskurs um das Kopftuch nimmt im europäischen gesellschaftlichen, medialen und wissenschaftlichen Diskurs eine spezielle Rolle ein¹⁸. Wie Grenz feststellt, wird diese Dynamik insbesondere durch die Sichtbarmachung von Religion verstärkt, wobei das Kopftuch als Symbol des Islams eine zentrale Rolle spielt. Dabei steht die hohe Sichtbarkeit der muslimischen Frau mit Kopftuch gegenüber der Unsichtbarkeit von christlichen Frauen im europäischen Raum (Grenz 2023, 11; Bracke & Fadil 2012, 46). In seiner Symbolik steht es im Gegensatz zur Annahme, dass Säkularität im Zuge der Modernisierung das Religiöse verdrängt (2023, 2). Hier wird eine Zeitlichkeit deutlich die auch Butler (2016 [2009]) in Bezug auf die gesellschaftliche Wahrnehmung des Islams feststellt. Aufgrund dieser Symbolik wird das Kopftuch in gesellschaftlichen Diskursen als Gegensatz zu Moderne und Fortschritt verstanden. Durch dieses Verständnis werden wiederum postkoloniale Machtansprüche gerechtfertigt und Ausbeutung legitimiert (Grenz 2023, 7). Die Dichotomie des Religiösen und des Säkularen muss daher als koloniale Machtstrategie verstanden werden, wodurch Religion und Säkularität in deren Machtdynamiken verbunden sind (Grenz 2023, 7). Die Kopftuchdebatte bietet den Schauplatz, in dem zuvor beschriebene Spannungsfelder der Dichotomie von Religion und Säkularität ausgetragen werden und koloniale Machtverhältnisse zu tragen kommen.

17 An dieser Stelle ist anzumerken, dass es nicht ‘das eine Kopftuch’ gibt. So steht diese Begrifflichkeit in einem politischen und medialen Kontext, da diese in der sogenannten ‘Kopftuchdebatte’ verwendet wird, welche immer wieder außen vor lässt, da es einerseits unterschiedliche Arten z.B. der Hijab im muslimischen gibt als auch unterschiedliche Formen des Kopftuches in unterschiedlichen Religionen (und auch außerhalb von Religion). In der Begriffsverwendung ‘des Kopftuches’ und ‘der Kopftuchdebatte’ wird dieses gesellschaftlich jedoch als Kleidungsstück mit klarer muslimischer Zugehörigkeit gelesen.

18 Siehe dazu besonders Fadil & Bracke (2012): “Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?”

Die Problematisierung der Kopftuchdebatte als zentraler Schauplatz wird sowohl in gesellschaftlich als auch in wissenschaftlichen Diskursen geführt, und spiegelt sich zugleich in widersprüchlichen Strömungen innerhalb des feministischen Diskurses wider.

“Es ist, als würden einige unter ihnen [Feminist*innen] von den eigenen bösen Träumen heimgesucht, als würden die Erinnerungen an ihre Kämpfe gegen die christliche, vorwiegend gegen die katholische Kirche hinter der Kopftuchdebatte oder den endlosen Diskussionen über den muslimischen Schleier wieder aufleben” (Braidotti 2021, 79)

Wie Braidotti feststellt, unterscheidet sich die öffentlich-gesellschaftliche Interpretation von konservativer Religion je nachdem, ob sie dem christlich-katholischen oder dem muslimischen Kontext zugeordnet wird (2021, 79). Braidotti verwendet den Begriff des “Kampf der Kulturen” als Bezeichnung für die Rechtfertigungsstrategien rassistischer Gleichsetzungen von Religion mit Terrorismus (2021, 80). Der weibliche Körper – wie an der Kopftuchdebatte deutlicher wird – steht in diesem Kontext “als Marker für eine authentische kulturelle und ethnische Identität und als Indikatoren für den Entwicklungsstand ihrer jeweiligen kulturellen Konfliktlinien” (Braidotti 2021, 80).

Auch in den Analysen zur Biopolitik zeigt der Text von Braidotti spannende Verbindungen. So wird nicht nur der *Kampf der Kulturen* am Kriegsfeld des weiblichen Körpers geführt, sondern ebenso findet sich dort die kapitalistische Ausbeutung des Humankapitals wieder (Braidotti 2021, 92).

“Infolge der Radikalisierung der Weltpolitik in einer Zeit ständiger Kriege ist die Geschlechterdifferenz in einer fundamentalistischen und reaktionären Version auf die Weltbühne zurückgekehrt und eine Weltanschauung wieder hergestellt worden, die auf kolonialen Demarkationslinien beruht. Der vorherrschende Diskurs ist heutzutage, dass »unsere Frauen« (westlich, christlich, weiß oder »weiß gemacht« und in der Tradition der säkularen Aufklärung aufgewachsen) bereits befreit seien und daher keinerlei sozialer oder emanzipatorischer Maßnahmen mehr bedürfen. Dagegen sind »ihre« (nicht-westlichen, nicht-christlichen, zumeist nicht weißen und der Tradition der Aufklärung fremden) Frauen immer noch rückständig und brauchen gezielte soziale Emanzipationsmaßnahmen oder sogar aggressive Formen einer erzwungenen »Befreiung«” (Braidotti 2021, 80-81).

Braidotti stellt in dem Text da, dass durch diese Form der Abgrenzungen nicht nur eine starke Polarisierung durch die Instrumentalisierung des weiblichen Körpers erzeugt wird,¹⁹ sondern wie auch mit einer ‘feministischen’ Argumentation tatsächlich feministische Grundgedanken in den Hintergrund geraten (2021, 81). So arbeiten konservative Politiker*innen mit einem Bild der ‘Situation von Frauen’, welches nicht der Realität entspricht und lediglich dazu instrumentalisiert wird, Abgrenzungen zu muslimischen Personen zu schaffen (Braidotti 2021, 85). Dieses Verhältnis ist auf unterschiedlichen Ebenen kritisch zu betrachten. Eine Argumentation der Modernisierung vergisst, dass es unterschiedliche Moderne gibt und damit nicht ein einzelner Weg automatisch zum ‘richtigen Weg’ werden kann (Braidotti 2021, 86). Die Darstellungen von Braidotti machen deutlich, dass der Islam im Gegensatz zur “jüdisch-christlichen Tradition” steht und damit aus eurozentrischer Sicht diesem der “Anspruch auf Modernität, Emanzipation und Menschenrecht” abgesprochen wird (Braidotti 2021, 85).

Bracke und Fadil setzen sich in ihrer Arbeit sehr intensiv mit dem europäischen Diskurs zum Islam auseinander und benennen diesen – ähnliche wie Braidotti - als “multicultural debates” (2012, 38). Sie verstehen darunter einen Diskurs “which structures debates on identity and culture in particular ways, and needs to be carefully situated and contextualized” (Bracke & Fadil 2012, 38). Besonders interessant für meine Arbeit ist die Analyse von Bracke und Fadil, dass die Ausrichtung der *multicultural debates* so vorstrukturiert ist, dass die Richtung einzelner Konversationen bereits vorgegeben ist und diese immer wieder denselben Mustern folgt (Bracke & Fadil 2012, 38). Dabei thematisieren die Autor*innen die Grundfrage “whether ‘multiculturalism is bad for women’ und schlussfolgern:

“This intersection points at how questions and understandings of gender structure the ways in which the multicultural debate is conceived, that is, the ways in which ‘multicultural society’ is imagined and discussed. It signals, in other words, that gender operates as a critical terrain in the process of constituting cultural differences and constructing the national self and its others” (Bracke & Fadil 2012, 38).

Wie auch durch die Arbeit von Said (2019 [1978]) und Puar (2017) deutlich wird, muss der Diskurs um Islam in einem post-säkularen Kontext immer auch im Kontext der Entwicklung

19 Auch Bracke und Fadil (2012) stellen in ihren Text sehr passend da, wie anhand der Debatte um das Kopftuch die vergeschlechtlichen Ideen der Nation zum weiblichen Körper deutlich werden. So zeigt die Debatte sehr deutlich, was unter einer nationalen Identität als passende Darstellung eines weiblichen Körpers gelesen wird und was nicht (Bracke & Fadil 2012, 46).

einer nationalen (oder europäischen) Identität gelesen werden. Auch Bracke und Fadil verstehen *Multikulturalismus* als Feld, in dem nationale Identitäten erzeugt werden. Die Autor*innen benennen diese als Dispositiv “that creates distinctive fields of problematization (that is to say, the question of ‘integration’ turns into a new object of study), identifies a particular set of actors (‘the immigrants’ or ‘Muslims’) and is accompanied by an institutional apparatus that seeks to transform the non-integrated ‘other’ in order to include it into the social body” (Bracke & Fadil 2012, 40-41). Anhand eines poststrukturalistischen und postkolonialen Verständnisses von Macht entwickeln die Autor*innen drei “lines of investigation”, um die Machtstrukturen für die Analyse der *multicultural debate* (Bracke & Fadil 2012, 41).

- “framing” (Bracke & Fadil 2012, 41): unter diesem Vorsatz wird hinterfragt, welche Machtstrukturen den Konversationen zugrunde liegen und wie diese die Entwicklung der Konversationen beeinflussen und steuern (Bracke & Fadil 2012, 41). Diese *line of investigation* ist angelehnt an die Framing Theorie von Judith Butler (Bracke & Fadil 2012, 41). Unter diesen *frames* versteht Butler (2016 [2009]) Systematiken in der Wahrnehmung die determinieren, welches Leben als solches wahrgenommen wird bzw. wie Leben als Leben wahrnehmbar wird. Festgemacht wird dies daran ob in einem Diskurs ein bestimmtes Leben als *grievable* anerkannt wird und damit als schützenswert gilt (Butler 2016 [2009], 15-18). Butler beschreibt in den Essays zur *framing* Theorie die besondere Rolle die Medien in der Entwicklung, Bestimmung und Reproduktion aber auch im Bruch solcher *frames* einnehmen (Butler 2016 [2009], 10-12). Daher ist gerade die *line of investigation* des *framings* von besonderer Bedeutung für diese Studie. Sowohl Butler (2016 [2009]) als auch Bracke und Fadil (2012) stellen die Frage nach Normen und Normativität wie sie auch durch die kritische Diskursanalyse als Methode gestellt wird (Jäger 2015). Speziell in Bezug auf die *multicultural debate* stellen Bracke und Fadil fest, dass die Konversation der Diversität bereits so aufgebaut ist, dass ‘kulturelle Differenzen’ lediglich als Abweichung der Norm verstanden werden können und damit aus der “national imaginary” ausgeschlossen bleiben (Bracke & Fadil 2012, 41-42).
- “self and other” (Bracke & Fadil 2012, 42): unter dieser *line of investigation* verstehen die Autor*innen die Entwicklung des nationalen Selbst anhand der Abgrenzungen zu ‘den Anderen’ (Bracke & Fadil 2012, 42). Diese Abgrenzungsverhältnisse, wie ich sie auch in Bezug auf Said (2019 [1978]) bereits erläutert habe, sind Teil der postkolonia-

len Theorie. So stellen Bracke und Fadil dar, wie die *multicultural debate* dabei einerseits als ‘das Andere’ außerhalb der nationalen Norm verstanden wird und andererseits als Erweiterung dessen gilt, da durch diese Abgrenzung ein Entstehen erst ermöglicht wird: “This implies that multiculturalism operates as a tool in (and for) the presentation of the self, while it is simultaneously part of the presented self” (Bracke & Fadil 2012, 42).

- “multicultural debates as a form of governmentality” (Bracke & Fadil 2012, 42): unter diesem Punkt werden die Mechanismen analysierbar, die dazu führen, dass die *multicultural debate* zur Produktion der “citizen” beiträgt (Bracke & Fadil 2012, 42). Analysierbar werden also Mechanismen, die zur Produktion dieser Norm beisteuern.

In diesem Zusammenhang analysieren Bracke und Fadil die Dynamiken im feministischen Diskurs im Kontext der *multicultural debate* und zeigen auf, wie durch konstruierte Widersprüche gezielt Abgrenzungen geschaffen werden (2012). Die Autor*innen beleuchten das Verständnis der Beziehung zwischen Gender (Theorie) und Kultur sowie Nation (Bracke & Fadil 2012, 45). Mit diesem Verhältnis setzte sich auch Van den Brandt (2019b) auseinander. Van den Brandt analysiert unter dem Konzept „The Muslim Question“ den “gendered, racialised and sexualised discourses on Islam and Muslim minorities in Western Europe” (2019b, 286). *The Muslim Question* verhandelt die Konstruktion von Muslim*innen als ‘Andere’ unter dem Deckmantel des Schutzes der Demokratie (van den Brandt 2019b, 286). Ähnlich wie auch das Konzept der *multicultural debate* (Bracke & Fadil 2012) oder der *Kampf der Kulturen* (Braidotti 2021) setzt sich van den Brandt (2019b) unter dieser Bezeichnung mit der vermeintlichen Auseinandersetzung ‘westlicher Kulturen’ vs. ‘muslimische Religion’ auseinander. Auch van den Brandt stellt fest, dass im Diskurs der *Muslim Question* viel mehr um die Werte, Ängste und Annahme westlicher Gesellschaft geht als um muslimische Personen selbst (2019b, 288). So steht auch diese Frage im Kontext mit “racialisation, immigration, national identities, democracy, postcoloniality, expressions of sexuality, extremism and radicalisation” (van den Brandt 2019b, 288).

Auch Judith Butler (2016 [2009]) setzt sich in den Texten zu *framing* mit dem multikulturellen Diskurs auseinander, speziell in Hinblick auf dessen Wahrnehmung. Wie Butler feststellt, wird durch bestimmte im gesellschaftlichen, medialen und politischen Diskurs geprägte *frames* bestimmt was in der Wahrnehmung als wertvolles und schützenswertes Leben gilt und was nicht.

“We cannot easily recognize life outside the frames in which it is given, and those frames not only structure how we come to know and identify life but constitute sustaining conditions for those lives” (Butler 2016 [2009], 23-24).

Diese Wahrnehmung ist immer schon an bestimmte Normen gebunden (Butler 2016 [2009], 7-9). Wie ich in meinem später folgenden empirischen Teil aufzeigen werde, erzeugen diese *frames* Ausschlüsse für Personen(gruppen) die außerhalb der Norm liegen (Butler 2016 [2009], 8). Gerade in Aspekte des Kriegs und der Migration ist es von besonderer Bedeutung, welches Leben als schützenswert erachtet wird (Butler 2016 [2009], 24). Auch wenn es möglich ist, dass *frames* bestimmte Normen hinterfragen oder brechen so funktionieren diese in erster Linie normierend (Butler 2016 [2009], 24). Die Folge, der durch unterschiedliche Ausschlussmechanismen geprägten *frames* der Wahrnehmung ist, dass die unterschiedliche Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen zu einem „material and a perceptual issue“ wird, da „those whose lives are not ‚regarded‘ as potentially grievable, and hence valuable, are made to bear the burden of starvation, underemployment, legal disenfranchisement, and differential exposure to violence and death“ (Butler 2016 [2009], 25). Bedeutend für die Theorie von Butler in Bezug auf den Islam ist die Zeitlichkeit, die durch die *frames* der Diskurse deutlich wird:

„If the Islamic populations destroyed in recent and current wars are considered less than human, or ‘outside’ the cultural conditions for the emergence of the human, than they belong either to a time of cultural infancy or to a time that is outside time as we know it. In both cases, they are regarded as not yet having arrived at the idea of the rational human” (Butler 2016 [2009], 125).

Durch diese zeitliche Verschiebung des Diskurses und des *framings* des Islams entstehen Legitimationsstrategien kriegesischer Auseinandersetzung, rassistische geprägter medialer Berichterstattungen oder anti-muslimischer Gesetzgebungen. Was genau das in Zusammenhang zu Queerness sowie dem *war-on-terror* Narrativ bedeutet, werde ich anhand des Konzept des Homonationalismus in meinem nächsten Kapitel erläutern. Wie diese *frames* im medialen Diskurs fungieren wird durch meine empirischen Analysen deutlich.

1.6 Homonationalism(us)

Um das Konzept des Homonationalismus zu erläutern, werde ich mich hauptsächlich auf das Werk *Terrorist Assemblages* von Jasbir K. Puar (2017)²⁰ beziehen. Zu Beginn ist es notwendig den Diskurs des Homonationalismus sowie den Diskurs dieser Studie historisch einzuordnen. Nyong'o beschreibt in dem Vorwort zu Puar, diskursive Ereignisse in einem amerikanischen Kontext wie "September 11 and the invasion of Iraq [...] U.S. war crimes in Abu Ghraib prison" (2017, xii) die weltweite diskursive Entwicklungen nach sich gezogen haben und weiterhin nach sich ziehen. Nyong'o verknüpft Puars Konzepte mit den politischen Entwicklungen rund um die erste Präsidentschaft von Donald Trump – Dynamiken, die sich auch im Jahr 2024 erneut manifestieren und voraussichtlich auch in Zukunft von Relevanz sein werden.

Puar (2017) selbst bezieht sich in dem Buch *Terrorist Assemblages* auf Ereignisse, die als diskursiv verstanden werden. Der Diskurs über Terrorismus im westlichen Raum wurde maßgeblich durch die Ereignisse des 11. Septembers 2001 geprägt, die als zentrales diskursives Ereignis in verschiedenen Diskurssträngen betrachtet werden können. Wie Puar (2017) zeigt, hatte dieses Ereignis nicht nur tiefgreifende Auswirkungen auf den globalen Terrorismusdiskurs, sondern auch auf die Wahrnehmung von Queerness. Puar thematisiert in diesem Kontext auch weitere historische Ereignisse, darunter die Hinrichtung zweier iranischer Jugendlicher, die sowohl in den Medien als auch innerhalb queerer Organisationen große Aufmerksamkeit erregte – insbesondere aufgrund der weit verbreiteten Annahme, dass ihre Exekution auf ihre sexuelle Orientierung zurückzuführen sei (Puar 2017, xviii). Für Puar spielt nicht nur das Ereignis selbst eine bedeutende Rolle, sondern die Diskursstränge, die sich daraus weitergebildet haben. Besonders hebt Puar hervor, dass sich diese Ereignisse medial, politisch und gesellschaftlich unterschiedlich zu ähnlichen anderen Ereignissen im z.B. globalen Westen verhalten hat (2017, xix). Diese Erkenntnis ist auch Teil der *frames* Theorie von Butler. Ob Leben als solches durch *frames* anerkannt wird, hat Auswirkungen auf die mediale Darstellung und damit auf die Wahrnehmung von Gewalt (Butler 2016 [2009], 24). Als weitere diskursive Ergebnisse die Puar verortet kommen gewalttätige Übergriffe des U.S. Militärs sowie imperialistischen Einschreitungen dessen im globalen Süden hinzu (2017, xix). Weitergehend bildet sich ein Diskurs aus Ereignissen wie der AIDS-Epidemie, rechtliche Erlasse zu gleichgeschlechtlicher

²⁰ Die Erstveröffentlichung des Werkes war 2007. Die für diese Arbeit herangezogene Version ist jene für das 10te Jubiläum des Textes und bezieht d.h. auch das neue Vorwort mit ein.

Ehe, zunehmende medialer Repräsentation homosexueller Menschen sowie Queer-Rights-Movements unterschiedlicher Art. Diese diskursiven Ereignisse finden in einem gleichen sozialen Raum statt und stehen miteinander in Verbindung (Puar 2017).

In diesen historischen Kontext ist der Diskurs des Homonationalismus eingebettet. Theoretisch lehnt sich Puar (2017) an die Konzepte der Biopolitik von Butler und Foucault an und erläutert durch diese den Widerspruchsdiskurs zwischen Queerness und Islam und dessen politische Instrumentalisierung. Das Konzept des Homonationalismus beschäftigt sich mit der Dichotomie des ‘toleranten Westen’ und dem ‘intoleranten Islam’ auf dessen Seite die Unterdrückung von Frauen und queeren Personen verortet wird (2017, xiv)²¹. Ausgangslage ist eine sehr basale Grundannahme die sich nicht nur bei Puar wiederfindet, sondern durch den wissenschaftlichen Diskurs der postkolonialen und queeren Theorie zieht: „the homosexual other is white, the racial other is straight” (Puar 2017, 32). Puar stellt fest, dass gerade von Rassismus betroffene Personen besonders von queerfeindlichen Strategien betroffen sind (Puar 2017, 2). Verantwortlich dafür ist eine „disqualification of racial and sexual others from the national imaginary” (Puar 2017, 2).

„At work in this dynamic is a form of sexual exceptionalism—the emergence of national homosexuality, what I term ‘homonationalism’ —that corresponds with the coming out of the exceptionalism of American empire.” (Puar 2017, 2).

Unter dem Begriff “U.S. sexual exceptionalism”²² erläutert Puar ein Narrativ, welches erläutert wie eine Form der nationale Homonormativität („national homonormativity“) zur bestehenden nationalen Heteronormativität („national heteronormativity“) hinzugefügt wurde – einer Entwicklung die Puar unter dem Begriff Homonationalismus beschreibt (2017, 2). Vereinfacht gesagt ist damit eine Entwicklung gemeint in der Homosexualität nicht mehr (nur) als Andere zum nationalen Selbst wahrgenommen wird, sondern in die Idee der Nation einfließt – unter bestimmten Beschränkungen. Diese Entwicklungen stehen in Zusammenhang mit Rassismen und sind in einem global-politischen Diskurs des Terrorismus eingebettet (Puar 2017, 3). So

21 Diese Dichotomie ist Teil des Konzept des Orientalismus und findet sich einerseits in den Arbeiten von Said (2019 [1978]) wieder und wird auch andererseits durch Autor*innen wie Bracke und Fadil (2012) oder Naqshband (2023) deutlich.

22 „Exceptionalisms“ beschreibt Puar wie folgt: „Exceptionalism paradoxically signals distinction from (to be unlike, dissimilar) as well as excellence (imminence, superiority), suggesting a departure from yet mastery of linear teleologies of progress” (Puar 2017, 3).

verbindet Puar (2017) mit dem Begriff des Homonationalismus einerseits den Diskurs des Terrors vor allem nach 9/11 und den Diskurs um *Diversity* und zeigt durch deren bestehende Verbindungen Machtstrukturen auf. Um den Diskurs um Homonationalismus genauer zu definieren, formuliert Puar drei „manifestations“: „sexual exceptionalism, queer as regulatory, and the ascendancy of whiteness“ (Puar 2017, 3).

1.6.1 Der U.S. Sexual Exceptionalism im Homonationalismus

Unter „Exceptionalism“ versteht Puar, dass Stadium der USA indem durch ein exzeptionelles („exceptional“) Selbstverständnis extreme Maßnahmen der Machterhaltung legitimiert werden (Puar 2017, 3). Durch das *war on terror* Narrative entsteht eine Dynamik die unterschiedliche politische Agenda rechtfertigt (Puar 2017). Nach Butler wird in diesem Narrativ eine Wahrnehmung deutlich, in der anderes Leben als „lose-able“ *geframed* ist (Butler 2016 [2009], 31). Puar stellt fest, dass der Diskurs des *Exceptionalism* in die Entstehung des Nationalstaats der USA eingebettet ist und den darin verlaufenen Prozess der Entwicklung einer nationalen Identität. Dieser Entwicklung liegt der Gedanke einer „excellence“ und „superiority“ zugrunde (Puar 2017, 4-5). Sichtbar wird diese Identität auch durch politische Kampagnen der neueren Geschichte wie die Wahlkampagne *Make America Great Again*²³ zeigt. Exceptionalismus („Exceptionalism“) definiert Puar, in einem Stadium der verschwimmenden Grenzen. So funktioniert die Legitimierung der Exzeptionalismus, indem dieser sich selbst verschleiert, verschwimmt und sich selbst verschwinden lässt (Puar 2017, 9). Puar stellt fest, dass in einem ewigen Ausnahmestadium („state of excpetions“) die Ausnahme zur Norm wird und damit das regulierende Ideal bildet und konstruiert wird (2017, 9).

Eine spezielle Form des *U.S. Exzeptionalismus* ist der *sexuelle Exzeptionalismus* („sexual exceptionalism“). Auch dieser verschleiert die eigenen Mechanismen. Teil dessen Rechtfertigungsstrategien ist es ein Narrativ zu erzeugen in dem Queerness – vor allem aber Homosexualität – als nationale Norm anerkannt wird um im *war of terror* Diskurs instrumentalisiert zu werden (Puar 2017, 3-4). Daher findet *homosexueller Exzeptionalismus* nicht nur in diesem politisch-instrumentalisierten Kontext statt, sondern findet sich auch in der Abgrenzung zur muslimischen Sexualität wieder.

23 Ein Slogan, den Donald Trump für seine Wahlkampagnen zum U.S. Präsidenten verwendet hat.

„Further, a more pernicious inhabitation of homosexual sexual exceptionalism occurs through stagings of U.S. nationalism via a praxis of sexual othering, one that exceptionalizes the identities of U.S. homosexualities vis-a-vis Orientalist constructions of ‘Muslim sexuality’. This discourse functions through transnational displacements that suture spaces of cultural citizenship in the United States for homosexual subjects as they concurrently secure nationalist interests globally” (Puar 2017, 4).

Auch in feministischen Bewegungen, stellt Puar Diskurse fest, durch welche ein „missionary discourse to rescue Muslim women from their oppressive male counterparts” entsteht (Puar 2017, 5). Diese diskursiven Erzählungen finden sich auch in Konzepten der postkolonialen Theorie sowie der Kritik an Intersektionalität wieder. Gleichzeitig vermittelt dieser Diskurs des Exzeptionalismus ein Bild muslimischer Frauen in dem diese als „unsavable“ kategorisiert werden (Puar 2017, 5). Oder wie Butler beschreibt, diese Leben bereits als verloren *geframed* und damit nicht als schützenswert, sondern als Bedrohung wahrgenommen werden (Butler 2016 [2009], 31). Dieser Diskurs wirkt, indem amerikanische Feminist*innen als „feminist subject par excellence“ verstanden werden (Puar 2017, 5). Auch Hemmings beschreibt diese Dynamik aus einer Perspektive der wissenschaftlichen als auch gesellschaftlichen Narrative (2011, 9). So wird durch die Ausführung von Puar der Diskurs nochmals deutlicher, den Hemmings wie im folgenden Zitat beschreibt:

“The insistence on Western gender equality as the marker of progress does complicated and damaging work in terms of fixing non-Western cultures as backwards (as premodern) and in need of help from Western philanthropists and experts (as postmodern) [...]” (Hemmings 2011, 8-9).

Zusammenfassend kann anhand der Theorie von Puar festgehalten werden, dass sexueller Exzeptionalismus immer an Formen der Heteronormativität sowie an unterschiedliche Privilegien gebunden ist und durch diese bedingt wird (Puar 2017, 9). Die nationale Anerkennung eines homosexuellen (oder anders queeren) Subjekts ist daher an nationale und transnationale politische Agenden gebunden – im Fall der USA an den U.S. Imperialismus (Puar 2017, 9). So versteht Puar Homonormativität als Instrument der biopolitischen Strukturen der heteronormativen Normen (Puar 2017, 9). Puar (2017) erläutert dieses Konzept speziell in den U.S. amerikanischen Kontext, wobei an späterer Stelle ebenso festgestellt wird, dass zwar die Dynamiken

im europäischen Kontext etwas anders verlaufen – dennoch das grundlegende Verständnis dasselbe bedeutet²⁴. Eine europäische Reflexion dieses Diskurses bieten zum Beispiel Naqshband (2023). Durch die Studie von Naqshband wird deutlich, dass der Diskurs einer „vermeintliche[n] ›Islamisierung/Unterwanderung des Abendlandes‹“ eine „Bedrohung von Außen“ suggeriert, „die dabei helfe, den weiß-christlichen Charakter der europäischen Identität aufrechtzuerhalten und »Europäer_innen‹ und »Migrant_innen‹« weiterhin »voneinander zu trennen«“ (Naqshband 2023, 127). Auch hier ist das Narrativ der Bedrohung bedeutend, auf welches sich auch Puar (2017) bezieht.

1.6.2 Queer as Regulatory im Homonationalismus

Die zweite Manifestation benennt Puar als *Queer as Regulatory*. Diese Manifestation zeigt, wie durch die Wahrnehmung durch (queere) Säkularität ein Entweder-Oder-Zwang („either/or plight“) für queere Muslim*innen erzeugt wird (Puar 2017, 13). Aufgrund dieser Dynamik entsteht ein Narrativ indem religiöse Partizipation als „subjugated and repressed sexuality viod of agency“ konstruiert wird (Puar 2017, 13). So wird die Handlungsmacht (*agency*) queerer muslimischer Subjekte durch die Linse queerer liberaler Säkularität beurteilt (Puar 2017, 13). Zudem wird die Anerkennung von Queerness im Islam häufig als besonders konservativ wahrgenommen, stärker als in anderen monotheistischen Religionen (Puar 2017, 13-14). Wie ich bereits auch in meinen vorhergegangenen Ausarbeitungen festgestellt habe, gibt es Unterschiede in der Wahrnehmung im Diskurs von Queerness in Religion. Puar stellt fest, dass es eine queer-säkulare Perspektive gibt, welche von einer Unterdrückung von Sexualität durch und im Islam ausgeht (Puar 2017, 14). Sowie eine koloniale sexualisierte Fantasie der (queeren) Perversion des ‚orientalistischen Subjekts‘ (Puar 2017, 14). Queere Muslim*innen werden innerhalb eines Narrativs verortet, dass sie entweder als Individuen darstellt, die aus den (terroristischen) Strukturen des Islam befreit werden müssen, oder sie auf eine pathologisierte Sexualität reduziert (Puar 2017, 13). Diese Narrative unterscheiden sich grundlegend von jenen anderen monotheistischen Religionen wie dem Judentum oder Christentum indem der Islam (statt „race“) als binären Gegenstück zu Queerness verstanden wird (Puar 2017, 13). Queerness orientiert sich in dieser Hinsicht an säkularen Normen, welche zu einer Verbreitung islamophober und homophober Stereotype beitragen (Puar 2017, 14-15). Durch diese Dynamik wird queere

24 Puar differenziert in den Ausarbeitungen zwischen der Situation amerikanischer Muslim*innen und europäischer Muslim*innen aufgrund der „varied colonial histories, distinct migration trajectories, and class differences“ (Puar 2017, 11).

Religiosität in der breiteren gesellschaftlichen Darstellung kaum berücksichtigt (Puar 2017, 14-15).

Der Diskurs über Islam und Queerness reproduziert eine binäre Gegenüberstellung, die sich durch Abgrenzung legitimiert. Puar (2017) analysiert die Annahme des queeren Säkularismus, wonach religiöse Gemeinschaften als grundsätzlich queerfeindlicher gelten als queere Communities rassistisch seien. Diese Vorstellung widerlegt Puar anhand verschiedener Interviewausschnitte und zeigt die komplexeren Wechselwirkungen zwischen Queerness, Religion und Rassismus auf (Puar 2017, 15-16). Dennoch hängt daran die Annahme, dass ein Vorgehen gegen Queerfeindlichkeit in religiösen Sphären eine höhere Priorität hätte als ein Vorgehen gegen Rassismus in queeren Communities (Puar 2017, 16). Puar stellt im weiteren Vorgehen anhand der Dynamiken zwischen Israel und Palästina die Binarität der Unterdrückung dar, die sich in den Diskurs eingebettet hat. So steht Israel für die koloniale Unterdrückung der Palästinensischen Bevölkerung, während Palästina für die Unterdrückung queerer Bevölkerung steht²⁵. Durch dieses Narrativ bleiben unterschiedlichste Verbindungen historischer Unterdrückung des Kolonialismus wie auch unterschiedliche rechtliche und normative Dynamiken unthematisiert (Puar 2017, 17-18). Durch diese Rhetorik werden gewalttätige Handlungen durch den Staat Israel rationalisiert und gerechtfertigt (Puar 2017, 18). Anhand unterschiedlicher Dynamiken wie diese werden Diskursstränge erzeugt, welche muslimischen Fundamentalismus als die höchste Gefahr für die westliche Welt (re-)produzieren (Puar 2017, 19). Eine gesellschaftliche Wahrnehmung, die auch von Naqshband (2023) vermehrt diskutiert wird. So stellt Puar anhand mehrerer Beispiele dar, wie global, medial als auch gesellschaftlich frauenfeindliche wie auch queerfeindliche Übergriffe unterschiedlich beurteilt und dargestellt werden (2017).

„The Muslim or gay binary mutates from a narrative of incommensurate subject positionings into an ‘Islam versus homosexuality’ tug of populations war: a mutation that may reveal the contiguous undercurrents of conservative homonormative ideologies and queer liberalism” (Puar 2017, 19).

25 Puar (2017) betont mehrfach, dass Israel zwar Bemühungen anstellt, ein möglichst queer-freundliches Bild von sich zu zeichnen, sich dies aber keinesfalls ihn der Lebensrealität von queeren Menschen in Israel abzeichnet und somit gar nicht davon ausgegangen werden.

Dieser binäre Diskurs findet sich auch in den europäischen Politiken wieder, indem anti-muslimische Rhetoriken im Namen der Diversität verwendet werden und so diese gezeichnete Binärität durch konservativ politische Akteur*innen instrumentalisiert wird. Puar (2017) zeigt auch hier unterschiedliche Beispiele auf – für den deutschsprachigen Raum ergibt sich mit einem Blick in die politische Landschaft Deutschlands anhand Alice Weidl²⁶ ein sehr deutliches.

Ein weiterer sehr spannender Punkt den Puar aufwirft ist die Instrumentalisierung der gleichgeschlechtlichen Ehe als Instanz in der queere Beziehungsformen an das europäische (Familien-)Ideal angepasst werden (Puar 2017, 20). Puar zeigt, wie durch die Öffnung der Ehe die Abgrenzung zur „perversely sexualized and racialized Muslim population“ weitererzählt wird, indem anhand dieses Aspektes die Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft/eines Staates beurteilt wird (Puar 2017, 20) – ein *framing* auf das auch Butler (2016 [2009]) eingeht.

„Gay marriage reform thus indexes the racial and civilizational disjunctures between Europeans and Muslims, while effacing the circuits of political economy (class, immigration) that underpin such oppositions. While the conflict is increasingly articulated as one between queers and Muslims, what is actually at stake is the policing of rigid boundaries of gender difference and the kinship forms most amenable to their maintenance” (Puar 2017, 20)

Queerness unterliegt einem eigenen Exzeptionalismus, dem ein Paradigma der Befreiung und Emanzipation zugrundliegt, aus welchem unterschiedliche Narrative entstehen (Puar 2017, 22). Die queere Ideologie der Freiheit von Normen birgt die Gefahr, dass andere die als anders oder weniger frei wahrgenommen werden nicht in diese queere Ideologie passen können (Puar 2017, 22). Wird Queerness an eine gewisse Mobilität gebunden, so wird auch der Zugang zu Queerness beschränkt (Puar 2017, 22). Zu hinterfragen bleibt was wir überhaupt als frei von Normen verstehen und welchen Machtdynamiken dieses Verständnis unterworfen ist (Puar 2017, 22). Auch hier stoßen wir wieder auf die Problematik von *agency*:

„In this problematic definition of queerness, individual agency is legible only as resistance to norms rather than complicity with them, thus equating resistance and agency” (Puar 2017, 23).

26 Alice Weidl ist ein*e deutsche Politiker*in der AfD (rechtsextreme Partei), die selbst öffentlich in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung lebt und durch diesen vermeintlichen Widerspruch (sowie ihrer rechtsextremen Politik) vermehrt im Zentrum medialer Berichterstattung steht.

1.6.3 The Ascendancy of Whiteness im Homonationalismus

Puar geht unter der Manifestation *The Ascendancy of Whiteness* genauer auf das Konzept der Biopolitik ein. Die Objektivierung, die durch die Verwissenschaftlichung und Datierung des Körpers entsteht, führt zu einer Verschleierung und Undurchsichtigkeit bezüglich der eigentlichen Begünstigten dieses Projekts: der europäischen Subjektivitäten („European subjectivities“) (Puar 2017, 25). Einher geht damit die Frage wer beforscht und wer erforscht wird (Puar 2017, 25). In der Manifestation der *Ascendancy of Whiteness* geht es daher um den Umgang mit Differenz und Gleichheit sowie Differenz in der Gleichheit (Puar 2017, 25). Puar stellt fest, dass die Inklusion von liberaler Diversität immer schon von einem hohen Maß von Exklusion betroffen ist: „the ethnic is usually straight, usually has access to material and cultural capital (both as a consumer and as an owner), and is in fact often male“ (Puar 2017, 25).

“These would be the tentative attributes that would distinguish a tolerable ethnic (an exceptional patriot, for example) from an intolerable ethnic (a terrorist suspect). In many cases, heteronormativity might be the most pivotal of these attributes, as certain Orientalist queernesses (failed heteronormativity, as signaled by polygamy, pathological homosociality) are a priori ascribed to terrorist bodies” (Puar 2017, 25).

Puar stellt die Prozesse der „multiculturalization“ und „heterosexualization“ als voneinander abhängig und im Zusammenhang mit sozialer Klasse dar (2017, 25). Durch die Etablierung einer *weißen* heterosexuellen Norm werden Allianzen auf unterschiedlichen Ebenen zwar möglich gemacht, diese sorgen jedoch nicht für eine tatsächliche Gleichberechtigung. Durch das Konzept der *Ascendancy of Whiteness* wird ein kapitalistischer Zugang im Zusammenhang zu Vorstellungen des *American Dream* deutlich(er) (Puar 2017). Um diese Dynamiken genauer zu definieren, zieht Puar das Konzept der „national love“ von Ahmed heran (Puar 2017, 26):

„For Ahmed, national love is a form of waiting, a lingering that registers a ‘stigma of inferiority’ that epitomizes the inner workings of multiculturalism. Unrequited love keeps multicultural (and also homonormative) subjects in the folds of nationalism, while xenophobic and homophobic ideologies and policies fester” (Puar 2017, 26).

Die Manifestation der *Ascendancy of Whiteness* steht in einem klaren und starken Zusammenhang mit der Vermarktung und kapitalistischen Zugehörigkeit einer nationalen Identität. Dies drückt sich durch die nationale Produktion eines „consumer subjects“ aus, welches darauf ausgerichtet ist, einerseits Kapital durch Arbeitskraft und andererseits Zugehörigkeiten zum nationalen Staat („national love“) durch Konsum zu erzeugen (Puar 2017, 26). In diesem Kontext

findet sich der Zusammenhang zu *Multikulturalismus* wieder. Puar sieht *Multikulturalismus* als „accomplice to the ascendancy of whiteness“, insofern dieser die biopolitischen Machtstrukturen reproduziert (2017, 27). Nationale Zugehörigkeit beziehungsweise *national love* ist in diesem *Multikulturalismus*-Diskurs auf eine Anerkennung („gratification“) ausgerichtet, die biopolitischen Mustern folgt und damit unerreichbar bleibt (Puar 2017, 27). Diese Anerkennung ist an geschlechtliche und sexuelle Normen gebunden und erfordert Anpassung an einen „hybrid multicultural“ Körper, um wirtschaftliche Vorteile zu erhalten (Puar 2017, 27).

Im Zentrum dieser Dynamik steht *die Familie* als Reproduktionseinheit von Kapital, einerseits durch die Erzeugung von Arbeitskräften und andererseits durch die Dynamik der unbezahlten Arbeitsleistung von Frauen (Puar 2017, 27)²⁷. Mit Abweichungen von dieser Norm gehen Gefahren des Verlusts dieser kapitalistischen Ideologie einher die – geregelt von „race, ethnicity, gender, class, and citizenship“ – bis zu einem gewissen Grad toleriert werden können von diesen Faktoren aber beschränkt bleiben (Puar 2017, 27).

“The queer or homonormative ethnic is a crucial fractal in the disaggregation of proper homosexual subjects, joining the ranks of an ascendant population of whiteness, from perversely sexualized populations” (Puar 2017, 28).

Queere (und vor allem homosexuelle) Subjekte werden aus Sicht des Markts als perfekte Konsument*innen wahrgenommen, aufgrund ihres ‘Mangels‘ an Kindern (Puar 2017, 28). Die Formung einer Familie durch Heirat steht im Zentrum kapitalistischer Agenden, indem durch diese Schaffung wirtschaftlichen Vorteile auf Seiten des Nationalstaats entstehen (Puar 2017, 28-29). Teil davon sind Kürzungen von sozialstaatlichen Leistungen die einen Drang zur (heterosexuellen) Eheschließung deutlich machen (Puar 2017, 28-29). In dieser Dynamik wird die Verantwortung für Lebensqualität²⁸ aus dem Nationalen in das Private gedrängt (Puar 2017, 29).

Puar hebt das politische Narrativ hervor, indem ein Diskurs erzeugt wird, der Migrant*innen (oder Muslim*innen) als „more overt“ gegenüber Homosexualität und Queerness zeichnet,

27 Eine besonders ausführliche Arbeit mit diesem Verhältnis bietet Federici (2020) in dem Werk *Caliban und die Hexe: Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*.

28 An dieser Stelle könnte auch die Sprache von menschenrechtlich relevanten Aspekten und sozialen Leistungen sein wie leistbares Wohnen, eine Gesundheitsvorsorge, usw.

welcher für politische Agenden der Konservativen-Rechten instrumentalisiert wird um Taktiken des *war on terrorists* oder ein Anti-Migrationspolitik zu unterstützen (Puar 2017, 29). Durch diese Dynamiken entstehen global politische Narrative „regarding which communities, countries, cultures, or religions are more, less, equally, similarly, or differently homophobic“, welche unterschiedliche Bedingungen außenvorlassen (Puar 2017, 29). Die der Manifestation *Ascendancy of whiteness* zugrundeliegenden Beweggründe sind demnach nicht unbedingt konservativ-rechte, sondern „insidious liberal one proffering an innocuous inclusion into life“ (Puar 2017, 31).

1.6.4 Schlussfolgerung

In dem einleitenden Text zur neuen Auflage Puars Werk von Nyong'o wird nochmals deutlich, dass der Konzeption von Homonationalismus ein Verständnis zugrunde liegt, welches nicht nur Machtstrukturen hinterfragt, sondern auch danach fragt, wie diese sich selbst aufrechterhalten (Nyong'o 2017, xiii). In meinem empirischen Teil werde ich, vor allem in Hinblick auf meine Unterfrage *Wie zeigt sich das Konzept des Homonationalismus in den medialen Darstellungen?*, das Konzept des Homonationalismus in dessen Machtstrukturen aufzeigen. Dazu nutze ich zum Teil die *framing* Theorie von Butler (2016 [2009]), um deutlich zu machen, wie das Konzept des Homonationalismus in den medialen Diskurs eingeschrieben ist. Durch diese Theorien wird ersichtlich, dass dem homonationalen *framing* stets die Annahme zugrunde liegt, dass ‚der Westen‘ aufgrund seiner angenommenen Fortschrittlichkeit ein Narrativ der Überlegenheit sowie ein Narrativ der Schützenswertigkeit konstruiert (Butler 2016 [2009]). Durch eine gemeinsame Reflexion des Konzepts des Homonationalismus mit vorangegangenen Theorien wird es mir in meiner späteren diskursanalytischen Arbeit möglich sein, mit einem offenen Blick Verschränkungen zu reflektieren und Diskursstränge vielschichtiger zu analysieren. Das Konzept des Homonationalismus bietet eine entscheidende theoretische Fundierung für meine Studie und vereint in sich bereits vorangegangene Konzepte und Theorien dieser Arbeit. Ziel ist es nicht nur offensichtlich diskriminierende Diskursstränge aufzuzeigen, sondern durch das Konzept des Homonationalismus “ruses and snares of a political culture ready to instrumentalize queers in one moment, and to viciously scapegoat us in the very next” (Nyong'o 2017, xi) sichtbar zu machen.

2 Methodologie

Zur Untersuchung meines Forschungsinteresses habe ich die Methode der Kritischen Diskursanalyse (KDA) nach Jäger (2015) gewählt. Diese Methode ermöglicht eine präzise, theoriegeleitete Analyse des untersuchten Diskurses. Als empirisches Material dienen Artikel aus verschiedenen Tageszeitungen, die sich mit der Darstellung von Queerness und Muslim*innen befassen. Durch eine gezielte Auswahl und detaillierte Analyse dieser Texte wird es möglich, zentrale Muster der medialen Darstellung queerer Muslim*innen sowie des Widerspruchsdiskurses von Queerness und Islam herauszuarbeiten und deren Einbettung in gesellschaftliche Diskurse zu reflektieren.

2.1 Kritische Diskursanalyse

Jäger (2015) erläutert in seiner Einführung sowohl die theoretische Verortung der Kritischen Diskursanalyse als auch das mögliche methodische Vorgehen²⁹. Wie der Begriff des Diskurses bereits suggeriert, orientiert sich Jäger (2015) an Foucault und dessen Konzeptionen zu Diskurs als Begriff und Diskursanalyse als wissenschaftliches Vorgehen. Die Methode der KDA versteht Jäger als „ein Konzept qualitativer Sozial und Kulturforschung“ welches sich „zugleich *auch* auf linguistische Phänomene bzw. Linguistik und weitere Disziplinen bezieht“ (Jäger 2015, 10). Jäger stellt zu Beginn fest, dass die KDA als sehr umfassende Methode im Komplex der Sozial-, Kultur- und/oder Humanwissenschaften - in welchen auch diese Abschlussarbeit verfasst wird - zu verstehen ist. Die KDA kann als „eine Abteilung der Cultural Studies“ angesehen werden, „die sich als prinzipiell kontextuell, theoriegeleitet, interventionistisch, inter- und transdisziplinär sowie selbstreflexiv verstehen“ (Jäger 2015, 11).

Die Grundannahme, auf der das Verständnis der kritischen Diskursanalyse aufbaut, besagt, dass wir “der Wirklichkeit keine Wahrheiten entnehmen können, dass wir sie immer nur auf der Grundlage unseres eigenen Wissens deuten und es immer einen Kampf um unterschiedliche Deutung geben wird” (Jäger 2015, 11). Dazu ist die KDA aus unterschiedlichen Perspektiven kritisch zu verstehen. Einerseits weil diese in der Analyse eine kritische Herangehensweise voraussetzt und andererseits, weil durch die Methodik nicht nur analysiert wird was gesagt (worden) ist, sondern auch “was nicht gesagt werden kann und/oder einfach nicht gesagt wird,

29 KDA steht als Abkürzung für Kritische Diskursanalyse (Jäger 2015, 10).

also was jeweils als Wahrheit gilt und was nicht, und was bereits eine Geschichte hat bzw. ein historisches Apriori” (Jäger 2015, 12). Aus dieser Konzeption wird der Diskurs nicht nur von außen betrachtet, sondern als Analytiker*innen beteiligen wir uns auch am Diskurs selbst (Jäger 2015, 12). Bevor ich nun auf die von Jäger (2015) vorgeschlagenen Analyseschritte eingehe, möchte ich mich im folgenden Kapitel mit dem Diskurs als grundlegenden Begriff der Methodik auseinandersetzen.

2.1.1 Der Diskurs

Jäger (2015) orientiert sich dazu an den Arbeiten von Foucault und differenziert diesen Begriff anhand der Unterscheidung von *Diskurs* und *Dispositiv* aus. Das Dispositiv ist als Netz oder Apparat zu verstehen, in welchem Diskurse zustande kommen (Jäger 2015, 69-70). Dispositive sind jedoch “nicht einfach gegeben, sondern sie bilden sich angesichts spezifischer gesellschaftlicher Problemlagen bzw. diskursiven Konstellationen heraus” (Jäger 2015, 72). Gemeint ist damit nach Jäger, dass das Dispositiv “Macht-Wissen-Komplexe bezeichnet” (Jäger 2015, 72). Jäger orientiert sich an den Ausarbeitungen zum Diskursbegriff nach Jürgen Link und Team:

“Ihnen geht es vor allem auch um die Analyse aktueller Diskurse und ihrer Macht-Wirkung, um das Sichtbarmachen ihrer (sprachlichen und ikonographischen) Wirkungsmittel, insbesondere um die Kollektivsymbolik, die zur Vernetzung der verschiedenen Diskursstränge beiträgt, sowie um die Normalismen und insgesamt um die Funktion von Diskursen als herrschaftslegitimierenden und -sichernden Techniken in der bürgerlich-kapitalistischen neo-liberalen Gesellschaft” (Jäger 2015, 25).

Folgernd definiert Jäger in Anlehnung an Link den Diskurs als “geregelte, ansatzweise institutionalisierte Redeweisen als Räume möglicher Aussagen, insofern sie an Handlungen gekoppelt sind und dadurch Machtwirkungen ausüben” (Link 2005, 18 zitiert nach Jäger 2015, 26). Nach Foucault definiert Jäger Diskurse, als etwas das Macht ausübt, „weil sie Wissen »transportieren«“ (Jäger 2015, 73). Speziell für die KDA bedeutet das, dass der Diskursbegriff als “Fluss von Wissen” verstanden wird und in dessen historischem Dasein “durch die Zeit” (Jäger 2015, 26). Daher können Diskurse „als transsubjektive Produzenten gesellschaftlicher Wirklichkeit und sozio-kultureller Deutungsmuster aufgefasst werden” (Jäger 2015, 27). So steht der Diskurs nicht nur für sich, sondern muss in seinem Verhältnis zu Raum und Zeit verstanden werden und auch dahingehend, wie der Diskurs Raum und Zeit herstellt (Jäger 2015, 27 - 28). Besonders hebt Jäger hervor, dass sich in den Diskursen „gesellschaftlich[e] Wirklichkeit nicht

einfach widerspiegelt, sondern dass die Diskurse gegenüber der Wirklichkeit eine Art »Eigenleben« führen” (2015, 33). Das bedeutet, dass wir Diskurse nicht nur als Spiegel von Wirklichkeiten analysieren, sondern als gesellschaftliche Wirklichkeit selbst. Jäger meint damit, dass sich Diskurse nicht auf “Ideologie” reduzieren lassen, sondern eine “eigene Wirklichkeit” darstellen, auch wenn sich Wirklichkeiten nicht auf Diskurse beschränken lassen (Jäger 2015, 35-36). Das Wissen, durch welches Diskurse entsteht und durch welches Diskurse „individuelles und kollektives Handeln“ steuern, dient dazu Wirklichkeit zu deuten (Jäger 2015, 73). Der Diskurs besteht daher nicht nur aus Wissen selbst, sondern beschreibt einen „ganzen Wissens-Apparat [...] durch den etwas durchgesetzt wird bzw. sich durchsetzt“ (Jäger 2015, 73).

Jäger versteht den Diskurs als etwas durch Menschen in einer Gesellschaft erzeugtes und belebtes, welche immer schon in die Diskurse verstrickt sind und in dieser Verstrickung Zusammenhänge produzieren (2015, 37). Jäger differenziert den Diskurs von der Gesellschaft insofern der Diskurs Teil der Gesellschaft ist und damit „gesellschaftliche Wirklichkeit markiert“ (Jäger 2015, 37). Besonders betont Jäger in diesem Zusammenhang, dass es “kein Handeln ohne Wissen [gibt], und sei dieses Wissen noch so rudimentär” (Jäger 2015, 37). Genau durch diese Mechanismen üben Diskurse Macht aus und beteiligen sich an Macht- und Herrschaftsverhältnissen, “indem sie geeignet sind, Verhalten und (andere) Diskurse zu induzieren” (Jäger 2015, 38).

2.1.2 Die KDA nach Jäger

Daraus wiederum resultiert die Bedeutung für die kritische Diskursanalyse selbst. So soll diese Analysemethode nicht nur Diskurse beschreiben, sondern sich mit den “Macht-Wissens-Wirkungen” auseinandersetzen, um diese kritisch zu betrachten (Jäger 2015, 39). Der Anspruch der KDA ist es nicht nur zur Analyse zu bringen, wie sich Diskurse an sich entwickeln, sondern auch deren Akzeptanz zu betrachten und in die Analyse miteinzubeziehen (Jäger 2015, 40).

In der Abgrenzung zum Dispositiv definiert sich der Diskurs und dessen Bedeutung noch deutlicher. Jäger stellt zwar fest, dass die Diskursanalyse keine Methode der Literaturwissenschaft ist, aber diese sich dennoch linguistischen Elementen bedient, da “Diskurse als Ketten von Aussagen” verstanden werden (Jäger 2015, 50). Um hier Klarheit zu schaffen, unterscheidet Jäger - wie auch Foucault - “zwischen (sprachlichen) *Äußerungen* und (nicht-sprachlichen)

Aussagen” (2015, 50). Heruntergebrochen stellen *Aussagen* dabei die Bestandteile³⁰ des Diskurses da, die sich nach Themen ordnen (Jäger 2015, 50-51). Diskurse sind nicht nur, sondern Diskurse haben auch eine Wirkung. Einerseits wirken sie auf Individuen und prägen “das Massenbewusstsein” und andererseits wirken sie “im Hinblick auf »Macht«” (Jäger 2015, 52). Für die KDA unterscheidet Jäger in diesem Hinblick nochmals zwischen:

- Textwirkung: "minimal und kaum spür- und erst recht schlecht nachweisbar” (Jäger 2015, 52).
- diskursiver Wirkung: “der Diskurs [erzielt] mit seiner fortdauernden Rekurrenz von Inhalten, Symbolen und Strategien nachhaltige Wirkung, indem er im Laufe der Zeit zur Herausbildung und Verfestigung von »Wissen« führt” (Jäger 2015, 52).

Aus dieser diskursiven Wirkung ergeben sich z.B. *Kollektivsymbole* und *Normalismen*. *Normalismen* sind Strategien, die Macht ausüben, indem sie Handeln vorschreiben bzw. beschränken. Sie sind insofern von Normalität abzugrenzen, da ihnen nicht zwangsläufig ein Verständnis von statistischer Normalität zugrunde liegt, sondern vielmehr die Annahme, was als Norm gelten soll (Jäger 2015, 53). Unter *Kollektivsymbolik* fasst Jäger verallgemeinert gesagt jene Bilder, Symbolen, Argumente usw. die durch ständige Rekurrenz in das Bewusstsein der Subjekte einer Gesellschaft eingewoben sind (2015, 52) um somit Wirklichkeit in der Gesellschaft zu deuten (2015, 55). Um die Wirkung sprachlich-performativer Akte zu verstehen, braucht es in der KDA auch ein Verständnis für die Kollektivsymbolik, die dem kollektiven Bewusstsein zugrunde liegt, sowie ein Verständnis davon, wie diese Symbolik wirkt, gedeutet und verstanden werden kann (Jäger 2015, 55).

Jäger verdeutlicht das Konzept der Kollektivsymbole durch die Verwendung des Begriffs der “Flut” - einer Naturkatastrophe auf Seiten des Chaos, vor dem es zu schützen gilt - und dessen Verwendung als Symbolik für migrierende Menschen (Jäger 2015, 59). Jäger identifiziert “Erkennungskriterien für die Kollektivsymbolik” die ich hier kurz zusammenfassen möchte:

1. “Kollektivsymbole sind semantisch ›sekundär‹, d.h. sie haben eine indirekte Bedeutungsfunktion” (Jäger 2015, 60): dem Gegenstand wird eine weitere Bedeutung zugeschrieben, die sich von dem unterscheidet, was der Gegenstand eigentlich meint.

30 Jäger (2015) verwendet hier die Analogie der “Anatome des Diskurses” - nach Foucault Werk “Archäologie des Wissens” (1973)

2. “die visuelle Darstellbarkeit (Ikonität)” (Jäger 2015, 61): es ist möglich sich den Gegenstand bildlich vorzustellen.
3. der Zusammenhang der ursprünglichen Visualisierung des Gegenstands (Kriterium 1) und dessen weitere Bedeutung (Kriterium 2) sind nicht zufällig (Jäger 2015, 61).
4. “Die Kollektivsymbole sind mehrdeutig” (Jäger 2015, 61): es können dem Gegenstand also mehrere Bedeutungen zukommen.
5. “Die Kollektivsymbole erzählen sich weiter” (Jäger 2015, 61): Kollektivsymbole stehen in Zusammenhang miteinander bzw. sind *verkettet* miteinander.
6. “Kollektivsymbole erlauben Analogiebeziehungen zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem” (Jäger 2015, 61).

Jäger befasst sich in seiner Methodik der KDA auch mit der Analyse von Symbolen oder vielmehr Bildern die nicht nur sprachlich - wie das Kollektivsymbol – kommuniziert werden, sondern tatsächlich als Bilder selbst zur Analyse stehen. Gleichsam wie Text und Sprache sind auch Bilder Teil der kritischen Diskursanalyse und beanspruchen, wie Jäger feststellt, eine immer wichtiger werdende Rolle (2015, 63). Die kritische Diskursanalyse als Methodik versteht Jäger als ein Verfahren, das sich an mehreren Disziplinen orientiert und dem die Diskurstheorie von Foucault zugrunde liegt (2015, 78). Damit ist die Diskursanalyse als Methode, aber auch als Disziplin transdisziplinär zu verstehen (Jäger 2015, 78). Um Diskurse bzw. das “diskursive Gewimmel” für eine Analyse verständlich zu machen differenziert Jäger den Diskurs in unterschiedlichen Ebenen:

- “Spezialdiskurse und Interdiskurse”: diese werden aufgrund der unterschiedlichen Rahmenbedingungen differenziert, auch wenn zwischen diesen Übergänge existieren (Jäger 2015, 80).
- “Diskursfragmente und Themen”: sind einzelne Beiträge zu Diskursen wie z.B. Texte oder im Falle dieser Arbeit Zeitungsartikel (Jäger 2015, 80).
- “Diskursstränge”: bestehen aus Diskursfragmenten und stehen in einem räumlichen und zeitlichen Kontext zueinander (Jäger 2015, 80-81). Das bedeutet, dass an ihnen sowohl analysierbar ist, was “zu einem bestimmten gegenwärtigen oder früheren Zeitpunkt bzw. in jeweiligen Gegenwart »gesagt« wurde bzw. sagbar ist bzw. war” (Jäger 2015, 80-81). Diskursstränge stehen dabei immer in einer Verschränkung zueinander und beeinflussen sich gegenseitig, was Jäger wiederum unter dem Begriff “*diskursive Effekte*” definiert (Jäger 2015, 81).

- “Diskursive Ereignisse und diskursiver Kontext” (Jäger 2015, 82): bildet eine weitere Ebene der Diskursanalyse. “Als diskursive Ereignisse sind nur solche im Diskurs angesprochenen Ereignisse zu fassen, die medial groß herausgestellt werden und als solche medial groß herausgestellte Ereignisse die Richtung und die Qualität des Diskursstrangs, zu dem sie gehören, beeinflussen oder wesentlich bestimmen” (Jäger 2015, 82). Bedingt ist die Entstehung solcher diskursiver Ereignisse vom (politischen) Kontext, in denen sie stattfinden (Jäger 2015, 82) Diese werden somit durch Diskursanalysen aufdeckbar (Jäger 2015, 82).
- “Diskursebenen” (Jäger 2015, 83): beschreiben Ebenen wie “Wissenschaft(en), Politik, Medien, Erziehung, Alltag, Geschäftsleben, Verwaltung etc.” auf denen Diskurse stattfinden (Jäger 2015, 83). Jäger bezeichnet diese auf als “soziale Orte” und stellt fest, dass sie nicht unabhängig voneinander funktionieren, sondern ebenso aufeinander einwirken (Jäger 2015, 83). Nach Jäger gilt der Mediendiskurs als Besonderheit, da sich im Mediendiskurs unterschiedliche Medien aneinander bedienen und miteinander aus den “gleich ideologischen Position[en]” heraus sprechen und damit in Abhängigkeitsverhältnissen zueinander stehen (Jäger 2015, 83).
- “Diskursposition” (Jäger 2015, 85): damit ist “ein spezifischer politisch-ideologischer Standort einer Person, einer Gruppe oder eines Mediums gemeint” (Jäger 2015, 85). Spannend dabei ist, dass Diskurspositionen in einem Diskurs unterschiedlich sein können und sich dennoch auf “die gleiche diskursive Grundstruktur” beziehen (Jäger 1996, 47 zitiert nach Jäger 2015, 85). Jäger weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, „dass Diskurspositionen innerhalb eines herrschenden bzw. hegemonialen Diskurses sehr homogen sind, was bereits als Wirkung des jeweils hegemonialen Diskurses verstanden werden kann. Davon abweichende Diskurspositionen lassen sich Gegendiskursen zuordnen” (Jäger 2015, 85).

All diese Ebenen bilden gemeinsam einen “*gesamtgesellschaftlichen Diskurs*” (Jäger 2015, 86). Ziel der KDA ist es, dieses Gewimmel zu entwirren, indem einzelne Diskursstränge zur Analyse herangezogen werden und in späterer Folge in deren Verschränkungen analysiert werden (Jäger 2015, 86). Sowohl die Diskursstränge als auch die einzelnen Diskursfragmente sind miteinander verknüpft. Letztere können aufgrund ihrer thematischen Vielschichtigkeit mehreren Diskurssträngen zugeordnet werden und stellen somit eine Verbindung zwischen diesen her (Jäger 2015, 86). Um hier etwas mehr Überblick zu schaffen, unterscheidet Jäger in Haupt-

themen (ausgerichtet nach dem Untersuchungsgegenstand) und Unterthemen (mit dem Hauptthema verschränkt) einzelner Diskursfragmente (Jäger 2015, 87). Teil der KDA ist auch die Analyse der vielfältigen Verschränkungen dieser Effekte (Jäger 2015, 88). Durch diese Verschränkungen wird es möglich, aus der Analyse einzelner Diskursstränge Rückschlüsse auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs zu ziehen oder dies zumindest zu versuchen (Jäger 2015, 88). Schlussendlich können die verschiedenen Diskursstränge dann “wieder nach besonderen Kriterien” gebündelt werden (Jäger 2015, 89).

Jäger (2015) liefert nicht nur eine theoretische Fundierung der kritischen Diskursanalyse, sondern entwickelt zudem spezifische Analyseschritte zur systematischen Anwendung der Methode. Der von Jäger typische Ablauf soll den theoretischen Hintergrund erläutern, den “Untersuchungsgegenstand [...] benennen”, “Die Materialgrundlage [...] bestimmen”, eine Strukturanalyse, eine Feinanalyse, den diskursiven Kontext sowie eine “Zusammenfassende Diskursanalyse unter Bezug auf Struktur- und Feinanalyse(n)” enthalten sowie Kritik, “Vorschläge zur Bekämpfung und/oder Vermeidung der kritisieren Diskurse” und “Abschließende Überlegungen” liefern (Jäger 2015, 90-91). Diesen jeweiligen Schritten folgt der gesamte Aufbau der vorliegenden Arbeit. Die Strukturanalyse bildet nach Jäger (2015) den vierten Schritt der Diskursanalyse. Unter der Strukturanalyse finden sich quantitative Aspekte, die zum Ziel haben, Wirkungen, Häufungen, Gewichtungen usw. von Aussagen in Diskursen oder Diskurssträngen sichtbar zu machen (Jäger 2015, 95). Für diese Voranalyse schlägt Jäger eine Tabelle zur Einordnung von Diskursfragmenten vor die unter anderem nach Textsorten, Autor*innen, Rubriken, Anlässen, Grafiken usw. fragt, um die unterschiedlichen Analysematerialien zu kategorisieren (siehe dazu Jäger 2015, 96). Diese Aspekte sind Grundlage der weiteren Diskursanalyse sowie der Materialauswahl für die Feinanalyse.

Die Feinanalyse bildet den 6ten Schritt der KDA und beansprucht eine tiefgehende Analyse einzelner Diskursfragmente, die Aufschluss über den Diskurs geben (Jäger 2015, 97-98). Für die Erklärung meiner Methodik werde ich mich auf folgende Kurzfassung Jägers Feinanalyse beschränken, da dieses für ein Verständnis des methodischen Ablaufes ausreichend ist:

1. “*Institutioneller Kontext*: Jedes Diskursfragment steht in einem (engeren) institutionellen Kontext. Dazu gehören Medium, Rubrik, AutorIn, eventuelle Ereignisse, denen sich das Fragment zuordnen lässt: bestimmte Anlässe für den betreffenden Artikel etc.

2. *Text->Oberfläche*: Graphische Gestaltung (Photos, Grafiken, Überschriften, Zwischenüberschriften), Sinneinheiten (wobei die graphische Markierungen einen ersten Anhaltspunkt bieten), angesprochene Themen.
3. *Sprachlich-rhetorische Mittel* (sprachliche Mikro-Analyse: z.B. Argumentationsstrategien, Logik und Komposition, Implikate und Anspielungen, Kollektivsymbolik/Bildlichkeit, Redewendungen und Sprichwörter, Wortschatz, Stil, Akterue, Referenzbezüge etc.).
4. *Inhaltlich-ideologische Aussagen*: Menschenbild, Gesellschaftsverständnis, Technikverständnis, Zukunftsvorstellung u. ä..
5. Analyse: Nach den unter 1. bis 4. aufgeführten *Vorarbeiten* kann die systematische Darstellung (Analyse) des gewählten Diskursfragments erfolgen, wobei die verschiedenen Elemente der Materialaufbereitung aufeinander bezogen werden müssen” (Jäger 2015, 98-99).

Jäger bietet eine sehr viel ausgiebiger Erklärung, was genau unter den einzelnen Analyseschritten verstanden werden kann und wie diese durchzuführen sind (siehe dazu Jäger 2015 ab Seite 99). Die Feinanalyse meiner Studie folgt den vorgeschlagenen Schritten Jägers. Aufgrund der Auswahl des Forschungsgegenstandes waren einige Aspekte dabei ergebnisreicher als andere was wiederum durch meine Forschungsergebnisse deutlich wird.

2.1.3 Auswahl der Sequenzen

In dem von Jäger (2015) vorgeschlagenen Gesamtablauf der Diskursanalyse bildet die Materialauswahl den zweiten und dritten Schritt des Analyseablaufs. In dieser werden zu Beginn zeitliche und räumliche Eingrenzungen in der Definition des Untersuchungsgegenstandes definiert (Schritt 2) und eine Beschreibung und Definition der Materialgrundlage vorgenommen (Schritt 3) (Jäger 2015, 91). Um ein möglichst umfassendes Bild des Diskursstranges abzubilden, muss eine Mehrzahl an Materialien zur Analyse herangezogen werden (Jäger 2015, 91). In diesem Kontext thematisiert Jäger auch die Problematiken der Einschränkungen des sogenannten “diskursiven Gewimmels”, welches sich am Forschungsinteresse orientieren sollte (Jäger 2015, 91). Demnach muss eine Einschränkung auf die Dimensionen Raum und Zeit getroffen werden (Jäger 2015, 91). Für die vorgelegte Arbeit bildet diese Einschränkung einerseits den räumlich-geografischen Kontext Österreich, in dem diese Studie auch durchgeführt wird. Für den zeitlichen Kontext fragt die Fragestellung nach der aktuellen Situation im Diskurs, weshalb zeitnahes Material (Jahr 2024) herangezogen wird. Eine weitere Einschränkung der Materialgrundlage bildet die Ausrichtung der Forschungsfrage, die dezidiert nach medialen Darstellungen fragt, weshalb sich die Untersuchung auf eine mediale Diskursebene beschränkt. Um einen medialen Diskurs zu analysieren, ziehe ich Artikel aus Tageszeitungen heran die sich mit den

Thematiken Queerness im Kontext von Islam und Muslim*innen beschäftigten. Als ersten Schritt im empirischen Prozess habe ich daher folgende Liste entwickelt, die Tageszeitungen, die in Österreich regelmäßig publizieren, abbildet:

Tabelle 1 Österreichische Tageszeitungen

Tageszeitung	Reichweite ³¹	Publikationsraum	Print/Online	Politische Ausrichtung ³²³³
Der Standard	6,8%	Österreich	Print und Online	linksliberal / wirtschaftsliberal (Eurotopics 2024; Kontrast 2024).
Die Presse	3,4%	Österreich	Print und Online	liberal-konservativ (Eurotopics 2024; Kontrast 2024).
Heute	9%	Österreich	Print und Online	SPÖ nah (Kontrast 2024) - keine genaue politische Ausrichtung genannt.
Kleine Zeitung	7,7%	Regionalblatt Steiermark und Kärnten	Print und Online	katholisch-konservativ (Kontrast 2024).
Kronen Zeitung	21,5%	Österreich	Print und Online	keine politische Ausrichtung benannt.
Kurier	5,7%	Österreich - mit Fokus auf Wien, Niederösterreich und Burgenland	Print und Online	bürgerlich-konservativ ÖVP-nahe (Kontrast 2024); liberal (Eurotopics 2024).
Neue Vorarlberger TZ	0,6%	Vorarlberg	Print und Online	keine politische Ausrichtung benannt.
Österreichische Nachrichten	4,6%	Österreich mit Fokus Oberösterreich	Print und Online	bürgerlich-konservativ / katholisch (Kontrast 2024).
Österreichisches Volksblatt	keine Daten	Österreich mit Fokus auf Oberösterreich	Online	christlich-sozial ÖVP (Kontrast 2024)
Österreich	3,5%	Österreich	Print und Online	keine politische Ausrichtung benannt.
Salzburger Nachrichten	2,9%	Österreich mit Fokus Salzburg	Print und Online	konservativ-liberal/ christlich (Kontrast 2024); christlich (Eurotopics 2024).
Tiroler Tageszeitung	3,5 %	Tirol	Print und Online	liberal-konservativ (Kontrast 2024).
Vorarlberger Nachrichten	1,9%	Österreich mit Fokus Vorarlberg	Print und Online	ÖVP nah (Kontrast 2024).

31 laut Media-Analyse: MA 23/24: Reichweite in Prozent: <https://www.media-analyse.at/table/4144>

32 laut Kontrast.at: <https://kontrast.at/zeitungen-oesterreich/> zuletzt zugegriffen am 28.10.2024 13:08

33 laut eurotopics.net: <https://www.eurotopics.net/> zuletzt zugegriffen am 01.12.2024 17:30

Wiener Zeitung	keine Daten	Österreich mit Fokus auf Wien	Online	liberal (Eurotopics 2024).
----------------	-------------	-------------------------------	--------	----------------------------

Ein besonders interessanter Aspekt österreichischer Tageszeitungen ist die enge Verknüpfung zwischen religiöser Verortung und politischer Ausrichtung. Um die umfangreiche Materialauswahl gezielt einzugrenzen, habe ich mich im ersten Rechercheprozess auf überregional erscheinende und österreichweit rezipierte Tageszeitungen beschränkt. Regionale Publikationen wie das *Oberösterreichisches Volksblatt* oder die *Tiroler Tageszeitung* wurden aufgrund dieser Einschränkung nicht in die Analyse einbezogen. Zur Auswahl relevanter Artikel für mein Forschungsthema habe ich eine gezielte Stichwortsuche in den Onlinearchiven der ausgewählten Tageszeitungen durchgeführt. Der Fokus lag auf Beiträgen, die sich im weiteren Sinne mit der Verbindung von Queerness und Islam beziehungsweise mit Queerness und muslimischen Identitäten auseinandersetzen. Um passende Artikel für meine Analyse zu finden habe ich unterschiedliche Stichwortkombinationen verwendet. Diese setzen sich jeweils aus einem Wort für Queerness (Queer, LGBT, LGBTQIA+, LSBTQ, Homosexualität, Queerfeindlichkeit, schwul, lesbisch, gay usw.) sowie ein Wort für Islam (Muslim, Muslimin, Islamfeindlichkeit, muslimisch, usw.) zusammen.

Die Berichterstattung des öffentlich-rechtlichen Mediendiskurses selbst soll an dieser Stelle auch kritisch hinterfragt werden. So haben Urdis et.al. (2023) eine Untersuchung zu “Vielfalt in den Nachrichten” herausgegeben, welche nicht nur die Vielfalt der Medien selbst thematisiert, sondern auch die politischen Agenden sowie Qualitätsansprüche, die mit deren Finanzierungsmöglichkeiten in Verbindung stehen. Auch wenn meine Arbeit weder den Anspruch hat einen Beitrag zur Diskussion, um die Finanzierung öffentlicher Medien zu leisten noch allgemeine Aussagen zur Vielfalt in öffentlichen Medien trifft, möchte ich dennoch anmerken, dass Vielfalt in öffentlich-rechtlichen Medien als demokratiestützend gilt (Urdis et. al. 2023). So ist die mediale Diskursebene ein wichtiger Bestandteil, um den gesellschaftlichen Diskurs zu verstehen und abzubilden.

Nachfolgend ist eine Liste aller identifizierten Artikel aus den ausgewählten Tageszeitungen des Jahres 2024 aufgeführt. Die zeitliche Eingrenzung auf das Jahr 2024 erfolgte zum einen, um den aktuellen medialen Diskurs zu analysieren, und zum anderen aufgrund der politischen Relevanz dieses Jahres, das sich durch eine hohe Wahldichte auszeichnet – ein Aspekt, den ich an späterer Stelle noch detaillierter erörtern werde. Für die Tageszeitung *Österreich* war eine

Online-Recherche nicht möglich, da die Artikel nicht digital verfügbar sind. Als Alternative habe ich das Portal ORT.at genutzt, auf dem ich einen thematisch relevanten Artikel gefunden habe, den ich in die Feinanalyse einbezogen habe.

Tabelle 2 Thematische Artikel

Tageszeitung	Thematisch passende Artikel
Der Standard	18 Artikel in den letzten 12 Monaten (12.2023 - 11.2024); Davon 14 thematisch passende Artikel die sich explizit (5) oder implizit (9) mit Queerness und Islam auseinandersetzen.
Die Presse	18 Artikel in den letzten 12 Monaten (12.2023-11.2024); Davon 12 thematisch passende Artikel die sich explizit (4) oder implizit (8) mit Queerness und Islam auseinandersetzen.
Heute	3 Artikel in den letzten 12 Monaten (beide 09.2024); Beide behandeln dieselbe Thematik und setzen sich explizit mit Queerness und Islam auseinander.
Kronen Zeitung	1 Artikel in den letzten 12 Monaten (10.2024); Dieser setzt sich nicht mit dem Thema Queerness und Islam auseinander.
ORF.at	1 Artikel in den letzten 12 Monaten (06.2024); dieser setzt sich explizit mit Queerness und Islam auseinander.

Um die Recherche zu verfeinern, habe ich die Artikel Themengebiete zugeordnet. Jene Artikel, die sich direkt mit extremistischen Geschehen auseinandersetzen, wie Artikel zu Islamismus und Taliban, habe ich für meinen weiteren Analyseprozess ausgeschlossen. Schlussendlich habe ich 10 Artikel, die sich mit Queerness und Islam auseinandersetzen für die Grobanalyse herangezogen, wovon ich folgende vier Artikel meiner Feinanalyse herangezogen habe:

“Werte von Westen und übriger Welt driften zunehmender auseinander” (Pramer/der Standard 2024)

“Rechte und Muslime verbindet ein rückschrittliches Frauenbild: Feminismus ist also nötig!” (Spiegler/die Presse 2024)

“Schwuler Mann mit fünf Kindern - der brisante Asyl-Akt” (Heute 2024a)

“Erste muslimische Pride in Großbritannien” (religion ORT.at 2024)

Die Diskursfragmente habe ich ausgewählt, da sie jeweils unterschiedliche Perspektiven auf den Diskursstrang bilden. Der erste Artikel bildet eine wissenschaftlich-journalistische Auseinandersetzung und spricht Islam und Queerness implizit an. Der zweite Artikel spricht aus

einer liberalen-emanzipatorischen Perspektive und setzt Muslim*innen mit rechtskonservativen Werten gleich. Der dritte Artikel stellt einen rechtsextremen-polemischen Strang dar, während der letzte Artikel als Gegendiskurs zu den vorhergegangenen gesehen werden kann.

2.2 Ethik und Forscher*innenrolle

Jäger stellt fest, dass qualitative Forschung (wie auch die Diskursanalyse) im Bereich der Human- und Sozialwissenschaft immer schon als politisch zu verstehen ist (2015, 10). Forschung in diesem Bereich muss die Verortungen, Vorannahmen und vor allem das Wissen der forschenden Subjekte mitreflektieren (2015, 10). Die eigene Position und Wahrnehmung von Wirklichkeit mitzureflektieren versteht Jäger als „Leitlinie aller Wissenschaft“ (Jäger 2015, 10). Demnach bildet die Reflexion der eigenen Forscher*innenrolle nicht nur einen Teil der methodischen Aufgabe der KDA, sondern muss Teil einer feministischen und intersektionalen Forschungsperspektive sein. Wie Hemmings (2011) beschreibt, ist die Art und Weise wie wir Geschichten erzählen - oder auch Forschung betreiben - wichtig, um einseitige oder voreingenommene Perspektiven des eigenen Seins oder des eigenen Kontextes zu vermeiden.

“Feminist theorists need to pay attention to the amenability of our own stories, narrative constructs, and grammatical forms to discursive uses of gender and feminism we might otherwise wish to disentangle ourselves from if history is not simply to repeat itself” (Hemmings 2011, 2).

Wie Hemmings (2011) feststellt, ist es wichtig, die eigenen Erzählungen, egal ob im literarischen oder wissenschaftlichen, kritisch zu hinterfragen, um zu vermeiden, dass wir durch unsere Erzählung und durch unsere Arbeit Machtdynamiken reproduzieren. Wie bereits in meinen Ausführungen zu Spivak (2020 [1988]) dargelegt, möchte ich in dieser Studie einen bestmöglichen Umgang mit einem Spannungsverhältnis finden von dem ich als *weiße* nicht-muslimische und auch nicht-muslimisch-gelesene Person nicht betroffen bin. Mein Forschungsansatz zielt daher nicht nur auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem westlichen Diskurs zu Queerness und Islam ab, sondern auch auf eine kontinuierliche Reflexion meiner eigenen Vorannahmen. Dies erfordert eine kritische Betrachtung meines wissenschaftlichen Vorgehens sowie eine bewusste Reflexion meiner eigenen Positionierung innerhalb des Forschungsprozesses.

3 Ergebnisse

Im folgenden Kapitel erfolgt eine detaillierte Darstellung der Forschungsergebnisse dieser Studie. Zunächst werde ich die ausgewählten Diskursfragmente sowie deren kontextuelle Einbettung einzeln erläutern. Im Anschluss daran erfolgt eine thematische Auseinandersetzung mit den relevanten theoretischen Bezugspunkten, bevor abschließend die Forschungsfrage beantwortet wird.

3.1 Die Diskursfragmente im Kontext

Die gewählten Texte, die den Untersuchungsgegenstand dieser Studie bilden, beziehen sich implizit oder explizit auf unterschiedliche historische Ereignisse. Im Vordergrund des diskursiven und historischen Kontextes der Fragmente steht das medial benannte *Wahljahres 2024*. Dieses bezieht sich nicht nur auf einen österreich-nationalen, sondern auf einen internationalen Kontext. Im Jahr 2024, in welchem alle folgenden Artikel veröffentlicht wurden, findet eine Vielzahl an Regierungswahlen global statt. So stellt Muschter im Portal *statista.com* fest, dass “rund die Hälfte der Weltbevölkerung zu Wahlen aufgerufen” ist (2024). Besonders hervorzuheben ist nicht nur die Vielzahl der Wahlen, sondern auch die politische Bedeutung für rechtspopulistische Parteien, die – wie sich nach dem Ende des Jahres 2024 zeigt – auf nationaler und internationaler Ebene Wahlsiege erzielen konnten. Dies gilt insbesondere für Parteien mit rechtsradikalen Programmen, wie etwa die FPÖ in Österreich oder Donald Trump in den USA. Die analysierten Artikel sind in diesem diskursiven Kontext zu verstehen, dem auch Puar (2017) das Konzept des Homonationalismus zuordnet. Alle ausgewählten Diskursfragmente dieser Studie, sind als Teil des Diskursstranges des Homonationalismus. Historische Ereignisse, die sich gerade im politischen und medialen Diskurs vollziehen sind immer schon in einen historischen Diskurs bereits vergangener Geschehen eingebettet. Wie Puar (2017) und Naqshband (2023) feststellen, ist das wohl bedeutendste diskursive Ereignis für den Diskurs um Islam im globalen Norden die Ereignisse des 11. September 2001. Die Kontexte, die sich auf die einzelnen Texte selbst beziehen, fließen in die nachfolgende Vorstellung der Analyseergebnisse der einzelnen Fragmente ein.

3.1.1 *Der Standard* und die Wertestudie

Der Artikel “Werte von Westen und übriger Welt driften zunehmend auseinander” wurde am 09.04.2024 in der Tageszeitung *der Standard* veröffentlicht (Pramer/der Standard 2024). Bei

der Zeitung *der Standard* handelt es sich um ein als liberal eingestuftes Medium (Eurotopics 2024; Kontrast 2024), welches sich österreichweit an einem entsprechenden Publikum orientiert. *Der Standard* berichtet eher häufig und eher kritisch über Thematiken zu Queerness, Frauenrechte, Feminismus und Islam. Die Kritik richtet sich häufig gegen den Islam und die konservativen Werte, welche diesem zugesprochen werden - wie sich auch in dem analysierten Artikel zeigt. Der spezielle Artikel befindet sich in der Kolumne "Edition Zukunft" und ist durch dessen Thematik einem emanzipatorischen und säkularen Grundgedanken zuzuordnen. Er wurde von Philip Pramer geschrieben, welcher bereits seit längerem für *der Standard* publiziert und Mitglieder der Redaktion ist (Journalistin, o.D.).

Bei dem Artikel handelt es sich um eine wissenschaftliche Reportage zu einer kurz zuvor veröffentlichten wissenschaftlichen Studie. In dem analysierten Text werden Ergebnisse dieser Studie dargestellt und besprochen. Diese werden teilweise kritisch hinterfragt, indem verschiedene Expert*innenperspektiven miteinbezogen werden. Der Text versucht in seiner Sprache sachlich und informativ zu argumentieren und damit selbst eine wissenschaftliche Perspektive einzunehmen. Die Studie, um die es konkret in dem Artikel geht ist die World Values Survey die in den Jahren 1981 bis 2022 in 76 Ländern durchgeführt wurde und am 09.04.2024 durch das Nature Communications Journal publiziert wurde (Jackson & Medvedev 2024).

Bereits durch den Titel tritt in der Berichterstattung eine deutliche Abgrenzung 'des Westens' gegen 'den Rest der Welt' bzw. vielmehr gegen den Orient auf³⁴. Durch den Untertitel sowie im Verlauf des Textes wird dieses Verhältnis etwas differenziert:

"Laut einer Studie tut sich eine Kluft zwischen den Werten westlicher Industrienationen und jenen im Rest der Welt auf. Der Trend geht aber überall in Richtung Emanzipation - nur unterschiedlich schnell" (Pramer/der Standard 2024).

Trotz dem Bemühen einer vermeintlichen objektiven und wissenschafts-ähnlichen Berichterstattung bedient sich der Text einer reißerischen Argumentation. Die Argumentationsstrategien des Textes bilden vor allem der Bezug zu den Studienergebnissen sowie die Zitationen unterschiedlicher Wissenschaftler*innen und Expert*innen, die sich vor allem am Ende des Textes

34 Von globalen Süden kann an dieser Stelle nicht gesprochen werden, da durch die Gegenüberstellungen, welche der Text einbringt - Australien vs. Pakistan (Pramer/der Standard 2024) - eindeutige Hinweise auf ein Orient vs. Okzident Verständnis mitbringt in welchem Australien als Teil der westlichen Welt verstanden wird.

finden. Eine bedeutende Rolle nehmen neben der medialen Aufbereitung der Studie auch Thematiken der Globalisierung, Emanzipation, Säkularisierung, Religion und Kultur sowie individuelle Freiheiten - insbesondere Queerness/Homosexualität - ein. Das für den Artikel verwendete Bild ist besonders in Hinblick auf einen post-säkularen Kontext interessant, da dieses einen mehrfachen katholischen und queeren Bezug aufzeigt.



Figure 1 der Standard: <https://www.derstandard.at/story/3000000215157/werte-von-westen-und-uebriger-welt-driften-zunehmend-auseinander>

Die originale Unterschrift des Bildes lautet:

“Westliche Industrienationen sind in den letzten Jahrzehnten tendenziell toleranter geworden. In vielen anderen Staaten geht diese Entwicklung langsamer voran. In Thailand (Bild) sind gleichgeschlechtliche Ehen seit März dieses Jahres möglich” (Pramer/der Standard, 2024).

Das Bild dient als Beispiel für eine gleichgeschlechtliche Eheschließung in Thailand. In diesem wird das Symbol des Regenbogens verwendet (Schriftzug, Rosen und Bild auf der Schulter der linkstehenden Person). Der Regenbogen ist an sich eine spannende Symbolik, da er in seiner Bedeutung Queerness - und vor allem Homosexualität - und Religion vereint und in beiden Sphären als ein wichtiges Symbol angesehen ist. Auch interessant ist die Ehe grundsätzlich als ursprünglich religiöses Ritual, das bildlich auch durch die weißen Kleider dargestellt wird.

3.1.2 Die Presse und der Weltfrauentag

Der Gastkommentar “Rechte und Muslime verbindet ein rückschrittliches Frauenbild: Feminismus ist also nötig!” wurde am 08.03.2024 in der Tageszeitung *die Presse* veröffentlicht

(Spiegler/die Presse 2024). *Die Presse* als Tageszeitung wird, als bürgerlich-liberales und konservatives Medium kategorisiert (Eurotopics 2024; Kontrast 2024). Generell richtet sich diese Tageszeitung an ein eher gebildetes und bürgerliches Publikum. *Die Presse* berichtet sehr unterschiedlich über die Thematiken Queerness und Islam und bringt ein Spektrum an Auseinandersetzungen mit, wobei ein Großteil der, für diese Studie durchgesehen Artikel, eine islamkritische/islamfeindliche Perspektive einnimmt. Der analysierte Artikel ist klar islamfeindlich und kann einem bürgerlich-islamfeindlichen Diskursstrang zugeordnet werden und wurde als Diskursfragment für diesen analysiert.

Bei dem analysierten Artikel handelt es sich um einen Gastkommentar der Person Almuth Spiegler, welche nicht nur für *die Presse* regelmäßig Artikel schreibt - zumeist im *Kunst und Kulturbereich* - sondern auch für *die EMMA* einem offen islamfeindlichen und selbstbezeichnend feministischen Magazin (EMMA, o.D.). Der Gastkommentar selbst bildet ein *Plädoyer zum Weltfrauentag* und verfolgt keine objektive Berichterstattung (Spiegler/die Presse 2024). Durch den Titel werden Muslim*innen als konservativ und rückschrittlich markiert und stehen dem Feminismus dichotom gegenüber (Spiegler/die Presse 2024). Der Untertitel: “Der Begriff Feminismus ist zur Kampfansage geworden, die uns nicht weiterbringt. Von den Linken zerfranst, von rechten und muslimischen Mainstream verhöhnt” (Spiegler/die Presse 2024) zeigt die politische Verortung der*des Autor*in deutlich. Dabei bezieht sich der Text immer wieder auf eine Abgrenzung von ‘der Linken’ sowie ‘den konservativen Rechten’ und plädiert für einen Feminismus der politischen Mitte (Spiegler/die Presse 2024).

Die Argumentation des Artikels basiert stark auf Ideologie, was auch in der Sprache des Textes deutlich wird. Es wird eine bildhafte und emotional aufgeladene Sprache verwendet, die durch den gezielten Einsatz rhetorischer Fragen, Ironie und Provokation verstärkt wird. Dieses Sprachbild wird unter anderem durch einen Auszug aus dem ersten Absatz deutlich:

“Haben wir denn keine anderen Sorgen, als Gender-Sternchen und Glottisschlag? Die Femi-zide, das ist doch ein Ausländerproblem! #MeToo? Ich bin auch nicht traumatisiert, weil mir vor 20 Jahren jemand die Hand aufs Knie gelegt hat. Findest du es denn richtig, dass Judith Butler den Terror der Hamas als ‚bewaffneten Widerstand‘ rechtfertigt?” (Spiegler/die Presse 2024 – Hervorhebungen im Original).

In diesem Abschnitt werden viele Themen kurz und geladen angesprochen und durch Provokationen hervorgehoben. Provokante Aussagen wie “das ist doch ein Ausländerproblem!” (Spiegler/die Presse 2024) bleiben unkontextualisiert und sollen so nicht nur Interesse wecken,

sondern eine vermeintliche Diskussion zwischen der lesenden und der schreibenden Person herstellen. Der Text arbeitet auf einer persönlichen-bildlichen Ebene. Spannend an den Ausführungen Spiegler ist auch folgender Abschnitt:

“Sofort wird polarisiert. Derart polarisiert, dass ein vernünftiges Gespräch über das, was es braucht, nicht mehr zu führen ist” (Spiegler/die Presse, 2024).

Dieser Abschnitt ist insbesondere im Kontext des Gesamttextes von Bedeutung, da dieser stark polarisiert und durch seine provokative Sprache sowie emotionale Argumentation keine Gegenperspektiven zulässt.

3.1.3 *Heute* und die politischen Agenden der FPÖ

Als Diskursfragment für den offensichtlichsten Diskursstrang meiner Untersuchung - rechtsradikale und diffamierende Thematisierung von Queerness und Islam - habe ich den Artikel “Schwuler Mann mit fünf Kindern - der brisante Asyl-Akt” der gratis Tageszeitung *Heute* herangezogen (Heute 2024a). Der Artikel ist am 26.09.2024 als Vertiefung des am Tag zuvor veröffentlichten Artikels “Asyl für Mann, weil er schwul ist! Er hat 5 Kinder...” (Heute 2024b) erschienen. Der für meine Forschung entscheidende Aspekt in der Auswahl des Folgeartikels bildet vor allem der vermehrte Bezug auf die religiöse Zugehörigkeit des Mannes im zweiten Text.

Die *Heute* Zeitung ist ein gratis Blatt, welches an Haltestationen des öffentlichen Verkehrs in Österreich offen ausliegt und daraus resultierend vor allem öffentlich reisende Personen als Zielgruppe hat - besonders beruflich an den öffentlichen Verkehr gebundene Personen. Generell kann die Zeitung als Boulevardblatt kategorisiert werden (Eurotopics/Heute o.D.) und ist vor allem für dessen reißerische und qualitätsarme Berichterstattung bekannt. Für den Artikel gibt es keine Autor*innen - grundsätzlich werden Autor*innen bei Artikeln der Zeitung kaum namentlich genannt.

Der für diese Studie gewählte Artikel basiert auf einer rechtspopulistischen Agenda ausgehend von der österreichischen rechtsradikalen Partei FPÖ und in Zusammenhang mit der Nationalratswahl die kurz nach Veröffentlichung des Artikels, am 29.09.2024 stattfand. Durch diesen sowie dessen Vorgängerartikel wird der Asylantrag einer Person, aufgrund der Agenda der rechtspopulistischen Partei, in den öffentlich-medialen Fokus gezogen. Das Narrativ beider Artikel soll dazu beitragen die Person sowie den Rechtsstaat auf unterschiedlichen Ebenen zu

diffamieren, wodurch die politische Agenda der rechtsradikalen Partei gestützt und genutzt wird. Der Bezug zur FPÖ ist nicht nur durch die Berichterstattung selbst klar, sondern auch das Narrativ des Artikels nutzt Zitationen und Perspektiven einer*s FPÖ-Politiker*in für die Argumentation und eigene Kohärenz. Das folgende Beispiel der rechtspopulistischen Perspektive wird genutzt, um die Thematik des Artikels zu schließen:

“Der Wiener FPÖ-Klubobmann Maximilian Krauss tobt: ‘Dieses Urteil ist ein Justizskandal der Sonderklasse’ und vermutet, dass den Asylsuchenden von Hilfsorganisationen und Juristen geraten wird, anzugeben, dass sie schwul seien. Der Politiker fordert: ‘Diese Verarschung unseres Staates muss endlich aufhören’” (Heute 2024).

Durch die Position dieser Zitation und Schlussfolgerung des Artikels wird eine politische Agenda deutlich. Der*Dem Politiker*in wird eine sehr prominente und einnehmende Position zugestanden. Die Sprache die sowohl in dem Artikel selbst als auch durch die Zitation der*des Politiker*in verwendet wird ist bildlich und emotional und folgt daher keiner objektiven Berichterstattung. Durch Begrifflichkeiten wie *tobt* wird eine bildliche Sprachverwendung deutlich die einerseits die*den Politiker*in emotional zugänglich wirken lässt, während diese*r durch den Begriff selbst als kindlich gezeichnet wird. Die Sprache des Textes basiert auf Sensationalismus indem stark überzogene Formulierungen verwendet werden und generell auf eine bildliche und emotionale Sprache zurückgegriffen wird. Die Wortwahl ist klar polarisierend und provokativ, um so Aufmerksamkeit zu generieren. Dies zeigt sich unter anderem im Titel des analysierten Artikels, der durch seine Satzkonstruktion eher dem Stil von *Clickbait* entspricht und somit eher dem digitalen Sensationalismus zuzuordnen ist als einer klassischen journalistischen Berichterstattung.

3.1.4 der ORF und die muslimische Pride

Der vierte Text, den ich für meine Studie ausgewählt habe, stellt eine Art Gegendiskurs im medialen Diskurs um Queerness und Islam dar. Der Artikel “Erste muslimische Pride in Großbritannien” wurde im Pride-Monat am 21.06.2024 veröffentlicht (religion ORF.at 2024). Das Portal, auf dem der Artikel veröffentlicht wurde, kann, als eine Form der Tageszeitung betrachtet werden, verfügt jedoch über keine direkte Printausgabe. Das Medienhaus ORF, das nicht nur Print- und Onlineberichterstattung umfasst, sondern auch Fernsehen und Hörfunk, fungiert als öffentlich-rechtlicher Rundfunk in Österreich und nimmt somit eine zentrale Stellung in der österreichischen Medienlandschaft ein. Der Artikel wurde unter der Rubrik Religion veröffent-

licht und anhand der Artikelzugehörigkeit dem Themenkomplex “LGBTQ” zugeordnet (religion ORF.at 2024). Der *ORF* beansprucht aufgrund der steuerlichen Finanzierung eine politische Unabhängigkeit (OBS.at, o.D.), wobei diese immer wieder zur Diskussion steht.

Der Artikel selbst verfolgt eine aufklärerische Berichterstattung über die erste muslimische Pride in London im Jahr 2024. Anhand Statistiken sowie vermehrter Zitationen von Organisator*innen und Vereinsmitgliedern des beteiligten Vereins *Imaan LGBTQI+* wird der Text argumentativ gestützt. Für den Artikel werden keine Autor*innen genannt. Das Portal *religion ORF.at* berichtet vermehrt über Queerness und Religion, wobei sich andere Artikel auf katholische und evangelische Religionen beziehen³⁵. Generell bedient sich der Artikel einer eher objektiven Sprache und versucht, Informationen sachlich darzustellen. Durch den Einbezug persönlicher Perspektiven zweier Personen die durch den Text klar als queer und muslimisch identifiziert werden, kommen auch Stimmen der betreffenden Personen zur Sprache. Die Identität von Ferhan wird durch den Text wie folgt gezeigt:

“[...] die praktizierende muslimische und nicht binäre queere Person Ferhan Khan [...] sagt die 39-Jährige, die die Pronomen she/her (sie/ihr) verwendet” (religion ORF.at, 2024).

Besonders interessant ist die recht ausführliche Identifizierung der Person - so wird Ferhan nicht nur als muslimisch verortet, sondern als *praktizierend* muslimisch. Diese Differenzierung deutet darauf hin, dass es eine nicht-praktizierende muslimische Identität gibt. Durch den Hinweis auf die Pronomen von Ferhan soll deutlich werden, dass der Artikel diese nicht unbeachtet binär verwendet, sondern die verwendeten Pronomen der Identifikation der betreffenden Person entsprechen. Dadurch wird ein respektvoller Umgang mit Queerness deutlich. Die Erzählungen von Ferhan vor sowie nach der Überschrift “Musste mich für meine Sexualität schämen” lassen einen persönlichen Bezug entstehen und stellen Erfahrungen und Lebensrealitäten dar. Ferhan erzählt in dem Text von den eigenen Erlebnissen im Zusammenhang mit Queerness. Es handelt sich bei diesem Artikel um das einzige Diskursfragment indem queere Muslim*innen zumindest indirekt selbst sprechen. Der Text versucht sprachlich Wertungen zu entgehen, indem Zitationen zur Argumentation genutzt werden. Diese werden durch den Artikel nur minimal aufgefangen, um Textkohärenz herzustellen.

35 Siehe dazu: <https://religion.orf.at/stories/3217384/> ; <https://religion.orf.at/stories/3225297/> ; <https://religion.orf.at/stories/3219773/>

Auffällig an dem Text ist auch die Verwendung des Queer-Begriffs - das Wort queer selbst findet sich 10-mal im Text ist und wird somit recht häufig verwendet. So wird Queerness in dem Text als Erfahrung verstanden:

“Queer zu sein kann für Muslime und Musliminnen auf der ganzen Welt eine schwierige Erfahrung sein, und viele sind nicht in der Lage, sich sicher zu outen” (religion ORF.at, 2024)

Der Begriff queer wird in dem Artikel ähnlich verwendet wie auch Schocher (2005) oder Lance und Tanesini (200) dies tun. Einerseits dient er dazu unterschiedliche Lebensrealitäten sexueller, geschlechtlicher und romantischer Diversität unter einem Sammelbegriff zu vereinen und bietet einen Identitätsbegriff ohne genaue Spezifikation – wie dies auch in dem Beispiel getan wird. Andererseits dient er auch als Begriff der gewisse ‚kulturelle‘ Erfahrungen mit sich bringt – wie zum Beispiel die ‚schwierigen Erfahrungen‘ in Bezug auf das eigene Outing. Besonders spannend wird das zitierte Beispiel analysiert unter dem Verständnis des Queer-Begriffs nach Naqshband (2023). In diesem kann queer nicht nur für Identitäten des LGBTQIA+ Spektrums stehen, sondern für etwaige Abweichungen von Normen wodurch dieser speziell auch muslimisch-queere Identitäten besonders beschreibt. Durch das Verständnis von Naqshband (2023) sollen Widerspruchsdiskurse gelöst werden und ein umfassenderes Verständnis für die Diskriminierungserfahrungen queerer Muslim*innen geschaffen werden – eine Zielsetzung, die auch in dem zitierten Textabschnitt gedeutet werden kann.

Ein weiterer spannender Aspekt in der Bedeutung des Queer-Begriffs aus dem Artikelausschnitt ist auch das Verständnis von Queer als ‚schwierige Erfahrung‘. So ähnelt dieses jenem Verständnis von Puar (2017) indem deutlich wird, dass unter queer ein Erleben verstanden wird, welches in Verbindung mit allgegenwärtigen Machtstrukturen steht. Noch deutlicher wird dies im weiteren Verlauf des Artikels, der zum Ende hin jene *Sicherheitsgründe* thematisiert aufgrund deren die muslimische Pride – ein Fest der Sichtbarkeit – in einem verschlossenen Gebäude stattfindet. Angeführt werden hier vor allem finanzielle Gründe sowie Gefahr vor Gewalt gegenüber den queeren Personen durch „Regierungen oder Institutionen“ (religion ORF.at, 2024).

Die folgenden Kapitel präsentieren die Ergebnisse der kritischen Diskursanalyse (KDA) in Bezug zur theoretischen Grundlage dieser Arbeit, um zentrale Zusammenhänge und Erkenntnisse herauszuarbeiten.

3.2 Emanzipation in den Artikeln

Das Thema der Emanzipation ist sowohl in meiner Theorie als auch in den analysierten Artikel der Tageszeitungen *der Standard* und *die Presse* ein Hauptthema. Die Annäherung der beiden Texte fällt sehr unterschiedlich aus. Beiden Texten liegt die Annahme zugrunde, dass Emanzipation (und damit Säkularität) ein universelles Ziel ist während unhinterfragt bleibt, was genau Emanzipation bedeutet. Damit suggerieren beide Texte ein homogenes und westliches Ideal der Emanzipation als allumfassende gesellschaftliche Ideologie. Nach van den Brandt (2019a) kann Emanzipation als Konzept der europäischen Aufklärung gesehen werden, dass in seiner eigenen Fluidität immer in historischen und gesellschaftlichen – also auch diskursiven – Kontexten verstanden werden muss. So unterliegt diesem Konzept auch immer die Frage nach der eigenen Perspektive und die Frage nach dahinterliegenden Machtdynamiken, die durch die Selbstverständlichkeit in der Verwendung des Begriffs übersehen werden. Das Konzept der Emanzipation steht in Verbindung mit einer Bewertung feministischer Ansätze oder sozialer Praktiken (van den Brandt 2019a, 692) die sich auch in den analysierten Artikeln wiederfinden lassen.

„Die Autoren der neuen Studie würden die Tendenz aber stark überzeichnen. Denn die Werteentwicklung geht in allen Weltregionen in dieselbe Richtung – ,nämlich hin zu stärkerer Säkularisierung und Emanzipation‘, sagt Welzel. Allerdings passiere das in unterschiedlichen Geschwindigkeiten“ (Pramer/der Standard 2024).

Wie in diesem Textabschnitt deutlich ist, wird Emanzipation im Zusammenhang mit Säkularität als Ziel des Fortschritts verstanden. Wie Butler feststellt, steht Emanzipation in einem zeitlichen Zusammenhang, der auch in den Sequenzen deutlich wird (2016 [2009], 101-102). Entwicklung und Emanzipation wird in diesen *frames* als etwas Lineares verstanden – ein selbstverständlicher zeitlicher Ablauf hin zu einem westlichen Ziel. Durch die Sprache der Texte wird diese Entwicklungslinie suggeriert die westliche Emanzipation immer schon als am weitesten zeitlich fortgeschritten darstellt, während ,die Anderen‘ dieses Entwicklungsstadium erst noch erreichen müssen. Durch Begriffe wie *Werteentwicklung* und *Geschwindigkeiten* tritt dieses *framing* im vorangegangenen Beispiel sehr deutlich hervor. Eine genaue Definition des Begriffs oder Konzepts der Emanzipation ist in der analysierten Textsequenz nicht zu finden. Der Text baut der Annahme eines allgemein vorhandenen Verständnisses auf. Etwas klarer wird die Begriffsverwendung des analysierten Textes in folgendem Abschnitt:

„Bei dieser Wertestudie wurden die kulturellen Unterschiede zwischen 40 Einstellungen ermittelt, die mit Offenheit, Gehorsam und Glauben zusammenhängen. Während emanzipatorische Werte in reichen westlichen Ländern schnell an Bedeutung gewannen, nimmt ihre Verbreitung in Afrika und Asien nur langsam zu oder stagniert“ (Pramer/der Standard 2024)

Emanzipation, oder wie es hier benannt wird ‚emanzipatorische Werte‘, werden in Zusammenhang zu kulturellen Werten gestellt, welche wiederum an Parametern wie ‚Offenheit, Gehorsam und Glauben‘ gemessen werden. Suggestiert wird durch diese Formulierung, dass kulturelle Unterschiede in Ländern direkt im Zusammenhang mit Fortschritt und Emanzipation stehen, wodurch ein Narrativ erzeugt wird, welches nicht-westliche Werte als Gegenpol für emanzipatorische Werte setzt. Die Bezeichnung der emanzipatorischen Werte in diesem Textbeispiel kann also synonym für westliche Werte gelesen werden. An dem sprachlichen Ausdruck dieses Beispiels wird eine Annahme über die „proper‘ women’s emanication“ (van den Brandt 2019a, 694) deutlich. Die von Butler (2016 [2009]) formulierte Frage nach der Zeitlichkeit von *frames* zeigt sich ebenso an diesem Beispiel. Die Erzählweise des Artikels sowie der vorangegangenen Textsequenz bedient sich einem Vokabular, welches eine lineare Zeit und Entwicklung suggeriert. Zeitlich sind in der Wortverwendung der Beispielsequenz auch die ‚Einstufungen‘ der Geschwindigkeit dieser als selbstverständlich *geframten* Entwicklung als ‚schneller‘ oder ‚langsamer‘.

Im Kontext dichotomer Annahmen der Säkularität wird dem Islam eine Position zugewiesen, in der ihm kein „Anspruch auf Modernität, Emanzipation oder Menschenrechte“ zugestanden wird (Braidotti 2021, 85). Diese problematische als auch faktisch falsche Aussage (Braidotti 2021, 85), findet sich in dem medialen Diskurs um Islam und Emanzipation, indem Glauben und Fortschritt als Gegenpole erzählt werden. Dem Text „Werte von Westen und übriger Welt driften zunehmend auseinander“ liegt eine Ideologie zugrunde die Emanzipation als besondere Eigenschaft ‚westlicher‘ Kultur darstellt indem sprachlich suggeriert wird, dass in ‚westlichen Kulturen‘ ein größeres Maß an individuellen Freiheiten auffindbar ist. Das *framing* von individuellen Freiheiten steht – wie Butler (2016 [2009]) feststellt – wiederum in Zusammenhang mit einem Entwicklungsnarrativ, welches wiederum von einer westlichen Wahrnehmung geprägt ist. Eine Problematik dieses *framings* der Wahrnehmung von Freiheit ist, dass dieses als „instrument of bigotry and coercion“ eingesetzt werden kann (Butler 2016 [2009]). Erst in einem der letzten Absätze des Artikels wird, durch Kritik an der Studie, eine Differenzierung der Annahme des höheren Maßes an individuellen Freiheiten in ‚westlichen Gesellschaften‘ überhaupt denkbar. In diesem Abschnitt kritisiert Roland Verwiebe an der Studie, „dass einige der

gemessenen Variablen wohl kulturell sehr unterschiedlich konnotiert sind” und Constanze Beierlein kritisiert, “dass die Studie strenggenommen keine Werte gemessen habe, sondern eher Einstellungen und Verhaltensabsichten” (Pramer/der Standard, 2024). Trotz dieser durch den Artikel genannten Kritik werden die Ergebnisse im restlichen Text nicht differenziert dargestellt. Die Sprache des Textes der zuvor stehenden Textabschnitte deutet nicht auf diese Kritik hin.

In diesem Zusammenhang ist der Text insbesondere im Hinblick auf die Normalismen der kritischen Diskursanalyse (KDA) nach Jäger (2015) von Interesse. Die sprachlichen Formulierungen des Textes machen implizite Normalismen sichtbar, die nicht kritisch hinterfragt werden. Der Text suggeriert, trotz der zum Ende kurz angefügten Kritik, ein Verständnis der Emanzipation und des Fortschritts als westliche Werte. Religion und Glaube werden in nicht-westliche Kontexte verortet, welche durch den Text als rückschrittliche Werte suggeriert werden. Im Gegensatz dazu steht der sprachliche Umgang mit wissenschaftlichen Studien des *ORF* Artikels.

„Volkszählungsdaten für England und Wales aus dem Jahr 2021 zeigen, dass Muslime sich von den Anhängern der großen Religionen am seltensten als lesbisch, schwul, bisexuell oder mit einer anderen sexuellen Minderheitsorientierung (LGBTQ) identifizieren, aber am häufigsten als Transgender, schreibt die BBC. Und das, obwohl der Islam mit 27 Jahren das jüngste Durchschnittsalter der Hauptreligionen hat und die Mehrheit der LGBTQ-Menschen zwischen 16 und 34 Jahre alt ist“ (religion ORF.at 2024)

Der Artikel versucht anhand statistischer Daten eine Kontextualisierung zu schaffen die Normalismen aufdecken soll indem auf eine Normalität – im Sinne von statistischer Häufung – hingewiesen wird. Das angeführte Zitat bleibt jedoch eher unkontextualisiert.

Im Kontext der Diskussion über Emanzipation, insbesondere im Verhältnis zum westlichen Feminismus, erweist sich die Verknüpfung der Narrativ-Theorie von Hemmings (2011) mit der Analyse von Spiegler (Die Presse 2024) als besonders aufschlussreich.

„Wir haben keine Zeit mehr, den Feminismus und seine grundlegenden Errungenschaften in zermürbenden Diskussionen über seine radikalen Ränder zu opfern. Wir müssen wieder lernen, über ihn ins Gespräch zu kommen, ohne dass beide Seiten die Augen rollen. Ohne mit verstränkten Händen einander gegenüberzusitzen wie Kleinkinder und den Dialog zu verweigern. Der Feminismus gehört in der Mitte der Gesellschaft verankert. Als pragmatische Notwendigkeit für eine friedlichere, freiere, nachhaltigere Zukunft“ (Spiegler/die Presse 2024).

Die drei Narrative von *progress*, *loss* und *return* die Hemmings in der feministischen Erzählung identifiziert, finden sich in der Sprache und der Ideologie des Artikels wieder. Auch wenn Spieglers Forderung nach „Feminismus ist also nötig!“ (Spiegler/die Presse, 2024) sehr präsent den Text erzählerisch einläutet, zeigt sich die Destabilisierung, die mit dem Progress-Narrativ einher geht. Noch deutlicher zeigen sich das Loss- und Return-Narrativ daran, dass Spiegler einerseits das Verlangen nach einer klaren feministischen Position betont und andererseits daraus resultierend einen Rückbezug des Feminismus auf originale/ursprüngliche Ideen fordert.

3.3 Post-Säkularität in den Artikeln

Wie Butler feststellt, sind individuelle und sexuelle Freiheiten Teil des *framings* von Modernität und stehen daher in Zusammenhang mit der Wahrnehmung von Säkularität (2016 [2009], 109). Dieses *framing* erzeugt ein Narrativ in dem „struggles for sexual freedom“ und „struggles against racism and anti-Islamic sentiment and conduct“ als voneinander abgetrennte Aspekte behandelt werden (sollten) (Butler 2016 [2009]). Daran schließt ein zentrales Ziel dieser Studie an indem im Folgenden, post-säkulare Theorien in die Analyse einbezogen werden, um ein fundierteres Verständnis der spezifischen Position des Islam im öffentlichen und gesellschaftlichen Diskurs zu ermöglichen. Im Rahmen der Untersuchung wurde die Frage gestellt, inwiefern (Post-)Säkularität in den analysierten Artikeln thematisiert und verhandelt wird. Gerade der Einbezug religiöser Identitäten in das Fortschritts Dichotom zeigt sich in dem Artikel aus *die Presse* sehr deutlich.

“Warum dieser Pessimismus? Erstens rücken Europa und große Teile der Welt immer weiter nach rechts. Zweitens wird die muslimische Migration nicht aufhören. Und wenn den ideologischen Mainstream dieser beiden Bewegungen etwas verbindet, dann ist es (nicht nur, aber vor allem) ein rückschrittliches bzw. sogar archaisches Rollenverständnis der Frau” (Spiegler/die Presse, 2024)

Aus der theoretischen Perspektive Braidottis (2021) lässt sich in der Formulierung dieser Textsequenz ein zentraler Aspekt der post-säkularen Wende erkennen. Insbesondere wird hier die Gegenüberstellung von Religion und der politischen Linken thematisiert, was sich besonders deutlich in der dichotomen Konstruktion des Titels „Von den Linken zerfranst, vom rechten und muslimischen Mainstream verhöhnt“ (Spiegler/die Presse 2024) manifestiert. Wie Braidotti (2021) feststellt, erfährt, durch die säkulare Annahme der Trennung von Religion und

Staat hauptsächlich der Islam Kritik, während der Artikel von Spiegler andere Religionen gänzlich außen vor lässt – genauso wie nicht konservative muslimische Lebensrealitäten. Somit liegt der Kritik von Spiegler nicht nur ein säkularer Gedanke zugrunde, sondern vor allem steht dieser in Verbindung mit Islamfeindlichkeit und – wie Braidotti (2021) formuliert – *Fremdenhass*. Bemerkenswert ist zudem die Abwesenheit weiblicher (wie auch queerer) Muslim*innen im Text von Spiegler, da sie weder explizit thematisiert noch in irgendeiner Weise berücksichtigt werden, wodurch sie vollständig in den Hintergrund des Narrativs treten.

Die Kritik am Multikulturalismus als post-säkulares Thema wird im Artikel von Spiegler besonders deutlich. Spiegler argumentiert aus einer Perspektive, in der Muslim*innen primär als Bedrohung für Frauen dargestellt und der Multikulturalismus als potenzielle Gefährdung des Feminismus betrachtet wird. Durch die Erzählweise und Sprache des Artikels wird deutlich, dass Spiegler Frauenrechte und feministische Werte durch religiöse Praktiken des Islam in Gefahr sieht. Gleich ob wir uns nun mit der Debatte als *Kampf der Kulturen* (Braidotti 2021) oder *multicultural debates* (Bracke & Fadil 2012) auseinandersetzen – die Begrifflichkeiten beschreiben denselben Diskurs und dieselbe Dynamik die sich in dem Text von Spiegler (die Presse, 2024) deutlich zeigt. Auch die Dynamik der Vorstrukturierung dieser *multicultural debates*, wie sie von Bracke und Fadil (2012) festgestellt wird, ist an der Erzählweise von Spiegler (die Presse 2024) deutlich zu erkennen. Die Diskussion um Multikulturalismus ist bereits durch die Sprache des Artikels vorstrukturiert, indem der Islam schon von Beginn des Narrativs als rein konservativ konstruiert und mit rechter Politik gleichgesetzt wird. Unter Einbezug der drei *lines of investigation* – „framing“, „self and other“ sowie „multicultural debates as a form of governmentality“ (Bracke & Fadil 2012, 41-42) – kann der Artikel von Spiegler genauer kategorisiert werden. Der Aspekt des *framings* zeigt deutlich, dass diesem Artikel ein Narrativ zugrunde liegt, dass – wie Bracke und Fadil (2012) ausführen – den Islam als Abweichung von der Norm suggeriert, indem zum Beispiel dieser mit Migration gleichgesetzt wird. Indem Bezeichnungen wie „die muslimische Migration“ (Spiegler/die Presse 2024) verwendet werden, wird durch den Text ein klares Bild vom Islam als nicht-europäisch und nicht zugehörig gezeichnet. Diese Erzählweise entspricht den politischen *framings* wie sie auch von Butler (2016 [2009]) beschrieben werden. Gleichzeitig und in Hinblick auf *self and other als line of investigation* werden durch dieses Narrativ Abgrenzungen deutlich. Durch die „multicultural debates as a form of governmentality“ wird eine nationale Norm erzeugt, die es zu schützen gilt. Diese steht wiederum in Zusammenhang mit Säkularität und Emanzipation also wie schon erörtert,

wird durch diese Abgrenzung ein Bild eines fortschrittlichen Westens erzeugt, den es zu schützen gilt. Schlussfolgernd kann an dem Text deutlich festgestellt werden, dass es bei der Frage nach *Multikulturalismus* wie sie Spiegler aufwirft, mehr um „die Wertem Ängste und Annahme westlicher Gesellschaft geht als um muslimische Personen selbst“ (von den Brandt 2019b, 288).

3.4 Der Westen vs. die Anderen

Die Abgrenzung des Westens vom Rest der Welt, die ich insbesondere anhand von Said's (2019 [1978]) Theorie des Orientalismus erläutert habe, wird in den Texten, die ich im Rahmen der Grob- und Feinanalyse der kritischen Diskursanalyse untersucht habe, mehrfach deutlich. So lässt sich diese Differenzierung schon in einigen der Titel dieser Texte erkennen:

“Antimuslimischer Batman kämpft gegen Allahs Krieger” (Kaltenbrunner/ der Standard, 2023)

“Werte von Westen und übriger Welt driften zunehmend auseinander” (Pramer/ der Standard, 2024)

“Globaler Kulturkampf: Der Westen ist mit seinen Werten zunehmend isoliert” (Gaulhofer/ die Presse, 2024).

Wie diese Beispiele zeigen, sind der Diskurs um Queerness und Islam sowie der Diskurs des Orientalismus deutlich verschränkt. Der Untertitel des Artikels von Kaltenbrunner (der Standard, 2023) verwendet die Bezeichnung “Liebling des Westens”, welche sich auf die durch den Artikel porträtierte Person bezieht - einen queeren Person die online gegen den Islam auftritt ‘trotz’ deren Migrationsbiografie. Noch deutlicher analysierbar wird die Abgrenzung des Orientalismus durch Formulierungen wie “westlichen und nicht westlichen Gesellschaften” (Pramer/der Standard, 2024). Im Text von Pramer taucht der Begriff *Westen* oder *westlich* insgesamt achtmal auf, wobei eine präzise Definition dessen, was unter *Westen* oder *westlich* verstanden wird, fehlt. Stattdessen wird die Bedeutung dieser Begriffe ausschließlich durch ihre Abgrenzung zu dem, was als *nicht-westlich* gilt, erkennbar. In diesem Zusammenhang wird die Relevanz von Said's Theorie besonders deutlich, da sich die Dichotomie zwischen ‚dem Westen‘ und ‚dem nicht-Westen‘ klar im Selbstverständnis des Textes widerspiegelt. So stellt auch Said fest, dass der Orient ein durch europäische/westliche Annahmen entstandener Diskurs ist, dem eine Abgrenzung zugrunde liegt, die gleichzeitig diese dichotome Konstruktion erst ent-

stehen lässt (Said 2019 [1978]). Analysierbar wird dies auch in dem Verständnis ‚nicht-westlicher‘ Regionen, die einerseits undefiniert und unhinterfragt bleiben und andererseits anhand der Wahl der Beispielländer doch ein Verständnis dafür aufzeigen was als ‚wir‘ und was als ‚die Anderen‘ verstanden wird.

„Deutlich wird dies etwa am Beispiel Australiens und Pakistans. 1981 hielten 39 Prozent der Menschen in Australien und 32 Prozent der Menschen in Pakistan Gehorsam für einen wichtigen Wert in der Kindeserziehung. Bis 2021 fiel der Anteil in Australien auf 18 Prozent, während er in Pakistan auf 49 Prozent stieg. In Hongkong und Kanada stieg der Wohlstand zwischen 2000 und 2020 ähnlich hoch, doch die Akzeptanz von Homosexualität hat in Kanada schneller zugenommen“ (Pramer/der Standard 2024)

In diesem Beispiel stehen Länder wie Australien und Pakistan sowie Hongkong und Kanada einander gegenüber und werden als Beispiele für ‚den Westen‘ und ‚den nicht-Westen‘ suggeriert. Durch den sprachlichen Ausdruck des Artikels im Umgang mit diesen ‚Paaren‘ wird auch die *Hierarchisierung*, die mit dem Orientalismus einher geht, deutlich. Auch in der Unterschrift des Bildes zur Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare findet sich eine sprachlich interessante Formulierung:

„Westliche Industrienationen sind in den letzten Jahrzehnten tendenziell toleranter geworden. In vielen anderen Staaten geht diese Entwicklung langsamer voran. In Thailand (Bild) sind gleichgeschlechtliche Ehen seit März dieses Jahres möglich“ (Pramer/der Standard 2024).

Durch diese Formulierung wird Thailand lediglich durch die Abgrenzung als ‚nicht-westlich‘ definiert, indem es als Gegenbeispiel zu den ‚westlichen Industrienationen‘ dargestellt wird, ohne jedoch präzise zu klären, welche Nationen konkret als ‚westlich‘ verstanden werden. Klar ist, dass der Diskurs um den Orient nicht zur Gänze auf geografische Annahmen rückführbar ist (Said 2019 [1978], 5). Auch die Machtdynamiken, die für Saids Ausführungen essenziell sind, zeigen sich in den für diese Studie analysierten Artikeln. Die vorangegangene Textsequenz suggerierten eine Entwicklung hin zu westlichen Werten, die undefiniert bleiben und lediglich durch Konzepte wie Emanzipation oder Offenheit kategorisiert sind. Das Konstrukt des Orients besteht nicht nur aus zwei Dichotomen – *Orient* und *Okzident* – sondern diese stehen auch in einem hierarchischen Machtverhältnis zueinander (Said 2019 [1978]), welches an diesen Beispielen deutlich wird. Auch Naqshbands Verständnis der Theorie des Orients ist durch den vorangegangenen Textauszug erkennbar:

“Wie Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* (1978) eindrücklich zeigt, wird Europa in solchen Diskursen als ›christlich‹, weitgehend säkularisiert und daher ›fortschrittlich‹ imaginiert. Demgegenüber steht das Muslimische als etwas Rückständiges, nicht ›modern‹ (genug), nicht ›frei‹ genug, zu ›gläubig‹, zu ›unbändig-sexuell‹ und ›politisch völlig chaotisch‹, ›außer Kontrolle‹” (Naqshband 2023, 121).

Die Differenzierung des *Orients* und *Okzidents* im Artikel *Werte von Westen und übriger Welt driften zunehmend auseinander* bedient sich auch dem Kollektivsymbol der *Kluft* sowie der *Lager*. Diese bildsprachlichen Ausdrücke finden sich zum Beispiel im Untertitel des Artikels:

“Laut einer Studie tut sich eine Kluft zwischen den Werten westlicher Industrienationen und jenen im Rest der Welt auf. Der Trend geht aber überall in Richtung Emanzipation - nur unterschiedlich schnell” (Pramer/ der Standard, 2024).

Die Metapher der *Kluft* suggeriert ein Auseinanderdriften und kann damit auch als sprachlich-performativer Akt gesehen werden. Ein Kollektivsymbol ist immer auch eine Symbolik die in dessen Bedeutung(en) dem kollektiven Bewusstsein zugrunde liegt (Jäger 2015). Im Vergleich zu dem Beispiel des Kollektivsymbols der *Flut*, auf das Jäger (2015) verweist, wird auch hier durch die Verwendung der *Kluft* zwischen Naturgewalten und kulturellen Werten ein Narrativ konstruiert, das als unvereinbar dargestellt wird und somit der Dichotomie zwischen *Orient* und *Okzident* entspricht. Noch deutlicher wird diese Differenzierung durch die verwendete Symbolik der “kulturellen Lagern” (Pramer/der Standard, 2024), wodurch ein militärischer Bezug hergestellt wird. Durch die sprachlichen Symbole der *Lager* und der *Kluft* wird ein gesellschaftliches Narrativ der Unvereinbarkeit und der Auseinandersetzung durch diesen Artikel erzeugt.

3.5 Homonationalismus in den Artikeln

Im Rahmen meiner Unterfrage *Wie zeigt sich das Konzept des Homonationalismus in den medialen Darstellungen?* habe ich die für die Feinanalyse herangezogenen Artikel, sowie weitere Materialien der Grobanalyse, eingehend in Bezug auf das Konzept des Homonationalismus analysiert. Ein Artikel der Tageszeitung *die Presse*, welchen ich nicht für meine Feinanalyse herangezogen habe, setzt sich mit der Wertestudie auseinander wie auch der Text von Pramer (der Standard 2024). Der sprachliche Ausdruck des Untertitels dieses Artikels erweist sich im Hinblick auf das Konzept des Homonationalismus als besonders aufschlussreich: “Der Westen kann seine liberale Lebensweise nicht durchsetzen. Aber warum?” (Gaulhofer/ die Presse,

2024). Analytisch spannend ist daran die Annahme, die durch diese Formulierung der Sequenz suggeriert wird. Diese zeigt sprachlich dass dem Westen einerseits nur eine einzelne Lebensweise zugrunde liegt - nämlich eine liberale - und andererseits dass diese eine Lebensweise eine homogen liberale wäre - im Gegensatz zum gesamten Rest der Welt. Basierend auf der Annahme einer homogenen und liberalen westlichen Identität, wird durch diesen Auszug kritisch hinterfragt, wie oder ob diese Werte dem Rest der Welt entsprechen. Es wird ein Narrativ erzeugt, nachdem es selbstverständlich ist, dass ‚der Westen‘ diese Werte im ‚Rest der Welt‘ durchsetzen sollte.

Erkennbar wird an dieser Textsequenz eine Machtdynamik die Puar (2017) auch in den Ausführungen zu Homonationalismus definiert. Spezifischer benannt findet sich in dieser Analyse die Dynamik des Exzeptionalismus. Exzeptionalismus wie ihn Puar (2017) als Mechanismus des Homonationalismus beschreibt, wird durch Formulierungen wie “wie sie für westliche Demokratien typisch sein” (Pramer/der Standard, 2024) deutlich. Der Mechanismus wird wirksam, indem durch sprachliche Ausdrücke wie diesen, ein Narrativ erzeugt wird, dass 'westliche Werte' und 'die westliche Lebensrealität' als exzellente Norm konstruiert. Wie Puar (2017) argumentiert, ist der Diskurs des Exzeptionalismus stets mit der Rechtfertigung politischer, kolonialer und imperialistischer Agenden verknüpft. Diese Dynamik der Rechtfertigung wird in dem Textbeispiel deutlich, indem westliche Werte als universell angesehen und auf den Rest der Welt übertragen werden sollen.

Der Artikel zur Wertestudie von Pramer setzt sich explizit mit der Beurteilung unterschiedlicher 'kultureller Fortschritte' auseinander. Als Definition “individuelle[r] Freiheiten” liefert der Text von Pramer die Schlagworte der “Homosexualität, Scheidung und Sterbehilfe” (Pramer/der Standard, 2024), wobei nur Homosexualität im weiteren Text besprochen wird. Nach Puar (2017) nimmt Homosexualität eine besondere Rolle in der Legitimierung von Machtdynamiken ein, indem die rechtliche und gesellschaftliche (zumindest bedingte) Anerkennung von Homosexualität als Teil des nationalen Selbst westlicher Nationen dargestellt wird. Gerade (queeres) Recht nimmt dabei eine bedeutende Rolle ein.

„Through the transnational production of terrorist corporealities, homosexual subjects who have limited legal rights within the U.S. civil context gain significant representational currency when situated within the global scene of the war on terror” (Puar 2017, 4).

Auch Butler setzt sich mit dem *framing* von queeren Rechten und sexuellen Freiheiten in Zusammenhang mit Modernität auseinander (2016 [2009]). So wirkt das *framing* von sexuellen Freiheiten in diesem Zusammenhang als determinierend was als modern und kulturell fortschrittlich gesehen werden kann (Butler 2016 [2009]). Die mediale Bedeutung der Rechtslage um homosexuelle Ehe nimmt nach Puar eine andere Dimension an, indem sie für die Argumentation des *war on terrors* instrumentalisiert werden kann. Puar (2017) stellt fest, dass die rechtliche Situation von Homosexualität und speziell homosexueller Ehe eine besondere Rolle zukommt, da anhand dieser kulturelle Fortschrittlichkeit beurteilt wird – wie dies auch Pramer (der Standard, 2024) in seinem Text und in Bezug auf die Wertestudie von Jackson und Medvedev (2024) tut. Durch den Einbezug von homosexueller Ehe als Faktor der Beurteilung von Fortschrittlichkeit wird das Narrativ der „perversely sexualized and racialized Muslim population“ verdeutlicht (Puar 2017, 20).

Ein interessanter Aspekt des Konzepts des Homonationalismus ist nach Puar (2017) die Mobilität, die mit Queerness in Verbindung steht. Diese Mobilität von Queerness und queeren Personen ist immer auch an eine Sichtbarkeit gebunden, die durch den Artikel des *ORF* explizit thematisiert wird:

„Die Muslim Pride sei wichtig, um die Sichtbarkeit von LGBTQ-Muslimen zu erhöhen, da viele in dem Glauben aufwachsen, sie seien die Einzigen, obwohl sie es objektiv, statistisch gesehen und realistisch gesehen nicht sind“, so Sayyada. Im Gegensatz zu vielen anderen Prides findet die Muslim Pride hinter verschlossenen Türen statt. Das Risiko, fotografiert oder gefilmt und damit geoutet zu werden, ist vielen zu hoch“ (religion *ORF*.at 2024).

Das Textbeispiel deutet auf ein Paradox dieser Mobilität und Sichtbarkeit hin. Die Pride soll einerseits als Zeichen der Sichtbarkeit wahrgenommen werden und findet im Falle dieser Veranstaltung „hinter verschlossenen Türen statt“ (religion *ORF*.at 2024). Trotz der eingeschränkten Mobilität, die mit der 'Gefahr der Sichtbarkeit' verbunden ist, versucht der Artikel dennoch, einem Ausschluss zu entkommen. Die muslimische Pride fand aufgrund dieser eingeschränkten Mobilität unabhängig von weiteren Pride-Veranstaltungen statt und steht damit unweigerlich wieder in einem Zusammenhang der Verbesonderung und des Ausschlusses. Wenn Queerness und die damit verbundene Beurteilung von Fortschritt ausschließlich mit Mobilität und Sichtbarkeit verknüpft werden, entstehen Ausschlüsse, die einerseits bestimmten Gruppen den Zugang zu Queerness verwehren und andererseits bestehende Vorstellungen über diese Gruppen verstärken.

Puar (2017) beschreibt in der Definition zu Homonationalismus, wie Islam und Muslim*innen durch die Dynamiken dessen als Gegenpol zu Queerness dargestellt werden – „either/or plight“ (Puar 2017, 13). Diese Dynamik findet sich auch in dem zur Diskursanalyse herangezogenen Artikel von Spiegler (der Standard, 2024). Bereits der Titel „Rechte und Muslime verbindet ein rückschrittlich Frauenbild: Feminismus ist also nötig!“ suggeriert ein Narrativ, welches Muslim*innen mit politisch rechten Personen gleichstellt und damit konservativen Werten zuordnet. Durch den sprachlichen Ausdruck des ‚rückschrittlichen Frauenbilds‘ wird erneut die zeitliche Dimension des *framings* sichtbar (Butler 2016 [2009]). Die Textsequenz bezieht sich vermutlich auf ein sexistisches Frauenbild, welches durch die Formulierung, als veraltet und damit, als Teil der Vergangenheit konnotiert wird. Muslim*innen werden durch diese Formulierung als rückschrittlich und damit als zeitlich versetzt *geframed* womit ein Narrativ erzeugt wird, dass diese nicht in eine moderne Gesellschaft passen. Spiegler nutzt in diesem Artikel den sprachlichen Ausdruck des „rechten und muslimischen Mainstream“ (Spiegler/die Presse, 2024). Durch den polemischen Sprachgebrauch des Artikels bleibt dieser Ausdruck (wie auch viele weitere) undefiniert und unkontextualisiert. Die Formulierung erzeugt ein sprachliches Narrativ indem rechtsradikale und konservative Werte mit dem Islam als Religion gleichgesetzt werden.

Die politische Agenda auf die auch Puar (2017) immer wieder Bezug nimmt, ist am deutlichsten durch die Analyse des Artikels „Schwuler Mann mit fünf Kindern - der brisante Asyl-Akt“ (Heute 2024a). Der Titel und Untertitel zeigen den Widerspruchsdiskurs der durch den Homonationalismus entsteht. Der sprachliche Ausdruck „Macht Pilgerreise nach Mekka“ steht dem Titel gegenüber und soll in dessen Sprachgebrauch das Narrativ eines Widerspruchs erzeugen. Besonders aufschlussreich wird die Interpretation des Textes, unter Einbezug der Dynamik der Familie, die Puar (2017), Butler (2016 [2009]) als auch Naqshband (2023) in deren Theorien beschreiben. Der analysierte Artikel nutzt für die Verdeutlichung der Argumentationslinie wiederholend eine moralische Familienperspektive. Abgesehen davon, dass die Sexualität des Mannes als ein Faktor dargestellt wird, der mit der Ausschließung aus der Familie verbunden ist, betont die moralische Erzählperspektive zugleich die Verpflichtungen, die er gegenüber dieser zu erfüllen hat. Am deutlichsten wird diese Perspektive durch den Titel „Asyl für Mann, weil er schwul ist! Er hat 5 Kinder...“ (Heute 2024b). Der Text suggeriert ein klares *entweder/oder* Narrativ indem einerseits der Status des Asyls als Gegenstück für eine Homosexualität konstruiert wird und andererseits anhand einer moralischen Perspektive diese Argumenta-

tion mit dem vermeintlichen Gegensatz der fünf Kinder hervorgehoben wird. Diese Erzählweise ist diskursiv mit rechtsradikalen Agenden verknüpft, innerhalb derer Narrative, wie die Verschwörungsfantasien des *The Great Replacement* verbreitet werden³⁶. Der Zusammenhang zu dieser Verschwörungsfantasie wird noch deutlicher durch emotional geladene Ausdrücke wie „er könnte nun ab sofort seine Angehörigen als Familiennachzug ins Land bringen“ (Heute 2024a). Rückbezogen auf den theoretischen Hintergrund dieser Arbeit wird hier die Dynamik deutlich die Naqshband wie folgt definiert:

“Die hegemoniale, also machterhaltende Funktion des Rassismus liegt dabei darin, europäische Minderheiten durch die Verstetigung der Differenz einerseits als »interne Andere zu überwachen«, sie »dauerhaft zu kontrollieren« und darüber hinaus ihren Zugang zu den zur Verfügung stehenden nationalen Ressourcen zu reglementieren und ihnen vorhandene Rechte zu- oder abzuspochen” (Naqshband 2023, 127)

Bedeutend ist auch der Widerspruch des *framings* im Artikel der *Heute* Zeitung. Dieser hebt einerseits in seiner Erzählweise die Bedeutung der Familie hervor, während andererseits, wie die vorangegangene Textsequenz zeigt, die Zusammenführung der Familie aufgrund deren Status als Migrant*innen und Muslim*innen abgelehnt wird. Wie Butler feststellt, sind es gerade konservativ und von einem Familienideal geprägte Machtstrategien, die sich für Gesetzesgebunden einsetzen, welche den Erhalt und die Förderung von Familien vermeiden, sofern diese nicht dem 'westlichen Ideal' entsprechen (Butler 2016 [2009], 115). Der Artikel der *Heute* Zeitung (2024a) schließt mit einer rechtsradikalen politischen Perspektive. Die Argumentationsstrategien des Artikels basieren auf einer ständigen Wiederholung des bereits behaupteten, wodurch dieser versucht, den erzählten Widerspruchsdiskurs verstärkt dazuzustellen. So werden die 'Fakten' um die besprochene Person (Pilgerreise, Verheiratet, Kinder, muslimisch) immer wieder sprachlich wiederholt, um eine höhere Bedeutung dieser zu generieren. In diesem *framing* werden durch den Text auch moralische Vorstellungen eingebunden, indem durch die Sprache des Artikels immer wieder eine Verwerflichkeit des sexuellen Verhaltens der betreffenden Person suggeriert wird. Diese Argumentationsstrategie lässt sich der Theorie von Puar (2017) zugeordnen. Durch diese wird deutlich, dass queere Muslim*innen entweder in Zusammenhang mit einer Befreiung vom Islam gelesen werden oder ihnen eine pathologische Sexualität zugeschrieben wird. Die moralische Ausdrucksweise des Artikels suggeriert kein Retter-

³⁶ Das Buch *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus* von Simon Strick bietet dazu eine interessante Ausarbeitung.

Narrativ, dafür aber umso deutlicher ein Narrativ der moralischen Verwerflichkeit der Sexualität der Person (die auch angezweifelt wird). Der Text des Artikels wird anhand folgender Textsequenz beendet:

“Der Wiener FPÖ-Klubobmann Maximilian Krauss tobt: ‘Dieses Urteil ist ein Justizskandal der Sonderklasse’ und vermutet, dass den Asylsuchenden von Hilfsorganisationen und Juristen geraten wird, anzugeben, dass sie schwul seien. Der Politiker fordert: ‘Diese Verarschung unseres Staates muss endlich aufhören’” (Heute 2024).

Von besonderem Interesse ist nicht nur der ausgeprägte politische Bezug, den die *Heute* Zeitung in diesem Kontext herstellt, sondern auch die strukturellen Implikationen, die durch dieses Zitat evident werden. Im rechtsradikalen Diskurs zur Thematik von Queerness und Islam erscheint es eher plausibel, die medial vermittelte Lebensrealität als einen Betrugsvorfall mit einer dahinterliegenden Verschwörung des Justizsystems zu deuten, anstatt zu akzeptieren, dass eine muslimische Person, die Teil einer Familie ist, gleichzeitig queer sein könnte.

Die Familie sowie Vorstellungen eines Familienideals finden sich immer wieder im analysierten Artikel der *Heute* Zeitung. Theoretische Bezugspunkte zur Instrumentalisierung sowie Bedeutung dieses Familienideals finden sich sowohl in den Ausarbeitungen von Puar (2017) als auch von Naqshband (2023). Gerade Naqshband stellt sehr eindrücklich fest, dass queere Muslim*innen in doppelter Weise durch die Vorstellungen dieses Familienideals und damit Verknüpften Diskriminierung bedroht sind (2023, 128). Die Diskriminierung queerer Personen genauso wie die Diskriminierung muslimischer Personen hängt mit einem kapitalistisch informierten Familienideal zusammen, auf das sich nicht einmal explizit in den Artikeln bezogen werden muss, um bedeutende Ausschlüsse zu produzieren. Wie Puar (2017) speziell unter der Manifestation *The Ascendancy of Whiteness* feststellt, stehen diese Ideologien immer schon in einem biopolitischen Zusammenhang, aus dem sich spezielle Unterdrückungsmechanismen ergeben. So ist dies im Falle von muslimischen Personen von Bedeutung, wenn sie einerseits von diesen Ausschlüssen aufgrund der Annahme einer Gefahr betroffen sind und gleichzeitig ein Narrativ gezeichnet wird, dass immer wieder die Religion des Islams mit Ausschlussmechanismen in Verbindung bringt³⁷.

³⁷ Siehe dazu auch Naqshband (2023) und 1.2.2 Heterosexismus/Heteronorm

Teil des diskursiven Kontextes, in dem alle der analysierten Artikel eingebettet sind, ist die rechtliche Situation von queeren Personen in vorrangig muslimischen Ländern. Entwicklungen wie rechtliche Erlasse zu gleichgeschlechtlichen Ehen können als diskursive Ereignisse verstanden werden – wie dies auch Puar (2017) tut. Puar betont in diesem Zusammenhang auch die unterschiedliche mediale Darstellung solcher Ereignisse in Abhängigkeit davon, ob diese sich in ‚westlichen‘ oder ‚nicht-westlichen‘ Ländern vollziehen (2017, xix). Diese unterschiedliche Gewichtung lässt sich auch an den analysierten Diskursfragmenten zeigen. Wie Naqshband (2023) feststellt, unterliegt die Rechtslage queerer Personen kolonialen Machtstrukturen, da diese Gesetzgebungen (z.B. die Bestrafung von Homosexualität) aus der Kolonialzeit stammen und damit ursprünglich einem europäischen Diskurs entspringen. In allen der Texte wird die Thematik anhand dessen ‚Gefahrenpotentials‘ dargestellt, wobei sich unterscheidet, wie dieses ‚Gefahrenpotenzial‘ *geframed* wird und wen dieses betrifft.

Der Artikel der Tageszeitung *der Standard* (Pramer/ der Standard, 2024) bezieht die rechtliche Situation queerer - vor allem homosexuelle Personen – in die Argumentation des Textes mit ein. Durch die explizite Form der Thematisierung wird die Dichotomie zwischen ‚westlichen‘ und ‚nicht-westlichen‘ Werten vertieft. Spiegler (die Presse 2024) thematisiert die rechtliche Lage queerer Subjekte auf indirektere Weise, indem insbesondere auf die Gefahr hingewiesen wird, die von Rechten und Muslim*innen für Frauenrechte ausgehe, und diese Gefahr als Unterstützung für die Argumentation des Textes herangezogen wird. In diesem Narrativ schwingen die Rechte queerer Personen mit, auch wenn sie nicht explizit genannt werden. Der Artikel der *Heute* Zeitung thematisiert eine ausgehende Gefahr von queeren Rechten aus einer rechtsradikalen Perspektive. Das Narrativ dieses Artikels stellt keine Bedrohung für ‚westliche Werte‘ oder queere Personen dar. Vielmehr wird eine Gefahr konstruiert, die von einem queeren Rechtssystem ausgeht, indem behauptet wird, dass muslimische beziehungsweise migrierende Menschen dieses zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzen würden. In diesem Zusammenhang wird Migration als Bedrohung dargestellt, welche queere Rechte instrumentalisiert. Die Gefahrensituation, in der sich queere und muslimische Menschen befinden, spielt in diesem Artikel keine Rolle, während diese im Artikel des *ORF* im Zentrum steht (religion ORF.at, 2024). Der vierte Artikel meiner Feinanalyse thematisiert vor allem die Gefahr vor Gewalt für queere Menschen aus muslimischen Familien und/oder Ländern – auch in Bezug auf weitere Machtdynamiken (z.B. finanzielle Abhängigkeiten). Im Zusammenhang mit den verschiedenen Dimensionen der Gefahr im Diskurs über Queerness und Islam ist auch die Ebene des heteronor-

mativen Ideals von Bedeutung. Queere Rechte, wie beispielsweise das Recht auf gleichgeschlechtliche Ehe, befinden sich in einem Machtverhältnis, in dem die rechtliche Anerkennung queerer Beziehungen gleichzeitig eine Unterwerfung unter ein heteronormatives Ideal impliziert (Puar 2017).

Auch Naqshband (2023) beschäftigt sich mit *Gefahr* in diesem Diskurs und stellt fest, dass die Diskriminierung, von der speziell queere Muslim*innen betroffen sind, von dieser doppelten 'Gefahr und Bedrohung für die Familie' ausgeht. Einerseits aufgrund der eigenen Queerness und damit aufgrund der Abweichung vom heteronormativen Familienideal und andererseits aufgrund der Abweichung von der *weißen* europäischen Norm (Naqshband 2023). Dieser Gefahrendiskurs tritt in den analysierten Texten sehr deutlich hervor – sowohl aus der Perspektive der Gefahr für die Familie als auch aus der Perspektive der Gefahr für das Familienideal. Das Narrativ des ‚muslimischen Fundamentalismus als die höchste Gefahr für die ‚westliche Welt‘ (siehe dazu 1.6.2 Queer as Regulatory im Homonationalismus) zeigt sich in dem Text von Spiegler deutlich, indem die „muslimische Migration“ direkt mit einem rückschrittlichen Frauenbild gleichgesetzt wird (die Presse, 2024). Spiegler arbeitet emotional auf der Ebene der Angst vor rechten und muslimische Idealen und verbindet diese durch hervorgehobene Aussagen wie „Den ideologischen Mainstream der Rechten und der Muslime verbindet ein rückschrittliches Frauenbild“ (Spiegler/die Presse 2024).

3.6 Schlussfolgerung

Abschließend lässt sich im Hinblick auf meine Forschungsfrage *Auf welche Weise wird im österreichischen medialen Diskurs über queere Muslim*innen geschrieben und geschwiegen?* festhalten, dass der mediale Diskurs zu Islam und Queerness von säkularen sowie orientalistischen Annahmen geprägt ist. In dem analysierten Diskurs werden unterdrückende Mechanismen – der Islam als Gegenstück zu Moderne und Fortschritt – deutlich die aus der post-säkularen und postkolonialen Theorie hervorgehen. Besonders eindrücklich lässt sich dies anhand der drei Prinzipien anti-muslimischen Rassismus nach Naqshband (2023) aufzeigen.

- “Muslim*innen werden als ›alle gleich‹ dargestellt (Homogenisierung)” (2023, 125).
- Muslim*innen werden “als ›Andere‹ von einem homogenen ›Uns‹ unterschieden (Dichotomisierung)” (2023, 125).
- Muslim*innen werden “durch religiöse oder kulturelle Attribute festgeschrieben (Essentialisierung)” (2023, 125)

Anhand der analysierten Diskursfragmente konnte ich klar aufzeigen, dass die Darstellung von Muslim*innen in den meisten analysierten Textsequenzen einer Homogenisierung entspricht, indem Formulierungen verwendet werden wie ‚der muslimische Mainstream‘ oder ‚die muslimische Migration‘ (Spiegler/die Presse 2024). In Bezug zu den Theorien von Said (2019 [1978]) konnte ich sehr eindeutig darlegen, dass durch den medialen Diskurs eine Dichotomisierung von Muslim*innen und Europäer*innen und von ‚dem Westlichen‘ und ‚nicht-Westlichen‘ vorliegt. Dieses Prinzip wird sprachlich vor allem durch klare Unterscheidungen von ‚westlich‘ und ‚nicht-westlich‘ - wie sie Pramer (der Standard 2024) verwendet - deutlich. Auch das dritte Prinzip der Essentialisierung kann anhand der Diskursfragmente klar aufgezeigt werden. Die Artikel setzen muslimischen Glauben und Muslim*innen immer wieder mit kulturellen Werten in Zusammenhang. Die daraus resultierenden Attribute werden mit konservativen Werten gleichstellt (siehe dazu Pramer/der Standard 2024; Spiegler/die Presse 2024). Die Erzählweisen der analysierten Artikel folgen den *framings* die Butler (2016 [2009]) beschreibt. So wird der Islam als „not of this time of our time, but of another time, one that has only anachronistically emergend in this time“ dargestellt (Butler 2016 [2009], 110).

Das Konzept des Homonationalismus zeigt sich deutlich in den Narrativen der gewählten Diskursfragmente. Die Grundlage des Konzepts indem Queerness und Islam als Gegenstücke konnotiert werden, zeigt sich in den analysierten Diskursfragmenten deutlich. Queere Muslim*innen und deren Lebensrealität – genauso wie nicht-konservative Muslim*innen – werden durch den medialen Diskurs nicht denkbar. Ihre Lebensrealitäten bleiben verschwiegen oder verbesondert. So gehen – wie Grenz (2023) theoretisch für die post-säkularen Theorie ausführt, Said (2019 [1978]) für die postkoloniale Theorie und Puar (2017) für das Konzept des Homonationalismus – diese konstruierten Dichotomien mit einer Machtdynamik einher, der eine koloniale Unterdrückung zugrunde liegt.

Durch die Theorie wie auch durch die analysierten Beispiele wird der Bezug zum Familienideal und die daraus resultierenden Vorstellungen zu Geschlecht und Sexualität deutlich. Der Zusammenhang der Diskriminierung von queeren Muslim*innen mit Vorstellungen eines kapitalistische Humankapital ist sowohl theoretisch als auch empirisch immanent. Diese Vorstellungen sind sowohl in liberale als auch nicht-liberale Diskurse eingeschrieben (Bracke & Fadil 2012, 45) und zeigen sich auch in den analysierten Diskursfragmenten bei liberalen wie konservativ verorteten Tageszeitungen. Sowohl Braidotti (2021) als auch Bracke und Fadil (2012)

thematisieren die diskursive Vorstrukturierung in Bezug auf den Umgang mit Reproduktion, Familie und Nation.

“In biological terms, the demographic reproduction of the nation takes place through women, in a context of bio-politics that seek to either encourage or discourage with various degrees of pressure (certain groups of) women to bear children. In terms of cultural reproduction, in the mythical unity of the imagined community, the divide between ‘us’ and ‘them’ is maintained and reproduced by social constructions of manhood and womanhood and of sexuality deemed appropriate to the nation.” (Bracke & Fadil 2012, 45-46).

Braidotti (2021) argumentiert, dass die Norm der Reproduktion auch queere Menschen betrifft, die dadurch als ‚ewig Andere‘ konstruiert werden. Geschlecht wird im Kontext der Herausbildung nationaler Identitäten einerseits durch die binäre Norm der Reproduktion bestimmt und führt andererseits zum Ausschluss queerer Personen aus dieser Norm. Anhand der analysierten Beispiele konnte ich feststellen, dass Muslim*innen im medialen Diskurs nicht nur „in der Gesellschaft als bedrohliche Minderheit dargestellt [werden], sondern auch LSBTIQ*-Menschen, die außerhalb des dominierenden Modells von Sexualität und Geschlecht, außerhalb der Heteronormativität leben. Die Bedrohung wird hier wiederum aus anderen Gründen konstruiert: Sie gefährden nämlich (vermeintlich) das kapitalistische Modell der nuklearen Kleinfamilie, das Ordnungsprinzip und den Kern von Patriarchat, Markt, Nation und Staat” (Naqshband 2023, 128).

Um auf die Feststellung von Puar zurück zu kommen: „the homosexual other is white, the racial other is straight” (Puar 2017, 32) so wird in diesem Zusammenhang deutlich, dass ein Einbezug von queer muslimischen Lebensrealitäten im öffentlich medialen Diskurs dieser Grundannahme unterworfen ist. Der mediale Diskurs, österreichischer Tageszeitungen zu Queerness und Islam kann daher als von Vorurteilen strukturiert verstanden werden und ist von Verbesonderungen und Auslassungen definiert – gerade, wenn es um die Lebensrealität von queeren Muslim*innen geht. Queere Muslim*innen sind nicht nur vermehrt von Diskriminierung – sowohl aus der *weißen* Mehrheitsgesellschaft als auch aus queeren und muslimischen Gemeinschaften – betroffen, sondern sie bleiben auch oft *unsichtbar* (Naqshband 2023, 130). Aus dieser Unsichtbarkeit und Verbesonderung entstehen Narrative wie sie in den Diskursfragmenten dieser Analyse zu finden sind.

Geschlechtliche Diversität stellt sowohl im theoretischen als auch medialen Diskurs ein weniger ausgeprägtes Thema dar als sexuelle Diversität bzw. Homosexualität. Naqshband stellt fest,

dass „Historisch, sozial, kulturell und religiös sind vom Cis- und Heteronormativen Modell abweichende Muslim*innen schon immer eine Realität gewesen“ (Naqshband 2023, 123). Dennoch finden sich in den Artikeln kaum explizite Beispiele zu genderqueeren muslimischen Personen – ein Gegenbeispiel dafür bildet der Artikel des *ORF*. Der Diskurs um Queerness und Islam im öffentlich medialen Diskursfeld bleibt hauptsächlich auf Sexualität und meist auf Homosexualität beschränkt.

An dieser Stelle möchte ich erneut auf meine Ausführungen zur Identität verweisen, insbesondere auf das Beispiel aus dem Text von Lance und Tanesini (2000). In der Konzeption zur Kohärenz von Identitäten besprechen die Autor*innen den Widerspruch zwischen queerer und religiöser Identität (Lance & Tanesini 2000, 174). Wie bereits dargelegt, basiert das Konzept der Identität auf der Annahme von Kohärenz, die sich besonders am Beispiel religiöser/muslimischer und queerer Identitäten widerspiegelt. Dieser Diskurs über Widersprüche findet sich nicht nur in Bezug auf Identitätstheorien, sondern auch in der post-säkularen Theorie, insbesondere im Hinblick auf muslimische Identität. Besonders relevant wird dieser Widerspruch im Konzept des Homonationalismus, in dem Puar (2017) den Islam aus einer gesellschaftlichen Perspektive als Gegenstück von Queerness/Homosexualität im gesellschaftlichen Diskurs identifiziert. Dieser Widerspruchsdiskurs zeigt sich in allen analysierten Diskursfragmenten, in keinem jedoch so deutlich wie in den Artikeln der *Heute Zeitung* (2024a; 2024b). Das Annahme einer Verpflichtung in Bezug auf Identität die Lance und Tanesini (200) ableiten, zeigt sich in der moralischen Sprache des Artikels der *Heute Zeitung*. Der im Artikel vorherrschende Rechtfertigungsdruck, der auf der Annahme einer Unveränderlichkeit von Identität beruht, wird insbesondere durch die zugrunde liegende argumentative Intention des Textes deutlich.

Von besonderem Interesse für meine empirische Analyse ist auch das Verständnis von Religion und religiösen Praktiken. Die untersuchten Artikel thematisieren den Islam als Religion auf sehr unterschiedliche Weise. Trotz der zentralen Stellung des Themas wird lediglich im Beitrag des *ORF* – zumindest in Teilen – direkt auf religiöse Praktiken eingegangen, während diese in den übrigen Artikeln weitgehend unberücksichtigt bleiben. Den meisten der Texte liegt ein Verständnis von Religion zugrunde, dass sich mit dem Begriff der Kultur deckt. Der Text des *ORF* kann am ehesten mit dem Konzept der *lived religion* in Verbindung gebracht werden. So werden religiöse Praktiken vor allem in ihrer Bedeutung für das religiöse Erleben einzelner Personen verstanden.

„Imaan LGBTQI+ unterstützt muslimische Menschen seit mehr als 20 Jahren und nimmt seit 2003 an der Pride in London teil. Der Verein bietet monatliche soziale Treffen, Iftars (Fastenbrechen im Ramadan), gemeinsame Gebete, Therapie und Workshops zum Koran. LGBTQI+-Muslime würden oft den Bezug zu Moscheen verlieren, ‚dabei sind sie so wichtig‘, sagt Sayyada“ (religion ORF.at, 2024).

Wie Page und Yip (2020) in ihrem Text darstellen, können vor allem auch queere Personen durch den Umgang mit Religion unter einem *lived religion* Verständnis nicht in ihren eigenen religiösen Praktiken beschränkt werden. Weder in ihrer individuellen religiösen Praxis noch – wie das Beispiel des Artikels zeigt – in einer gemeinschaftlichen religiösen Praktik.

Der Diskurs um Queerness und Islam sowie die mediale Darstellung queerer Muslim*innen muss in dessen Verschränkung mit kolonialen und säkularen Diskursen analysiert werden. In einem europäisch-medialen Diskurs ist es nicht möglich Themen zum Islam ohne Themen der Migration zu analysieren. Wie Naqshband feststellt, sind diese durch „die Identitätskrise eines weiß dominierten Europas“ miteinander verstrickt (Naqshband 2023, 133). Die Debatte um den *Multikulturalismus* – wie auch immer die Begrifflichkeit ausgeführt wird – lässt Machtstrukturen verdeckt, die in dem analysierten Diskurs wirken. Der Diskurs über Emanzipation und Säkularität sollte stets unter Berücksichtigung der durch eine koloniale Perspektive erzeugten Ausschlüsse kritisch reflektiert werden.

4 Fazit und Ausblick

In der vorliegenden Arbeit habe ich mich sowohl theoretisch als auch empirisch mit dem vermeintlichen Widerspruchsdiskurs zwischen Queerness und Islam auseinandergesetzt. Dabei habe ich verschiedene theoretische Perspektiven herangezogen, darunter eine kritische Betrachtung des Intersektionalitätskonzepts, die Auseinandersetzung mit postkolonialer und post-säkularer Theorie sowie die Erörterung des Homonationalismus Konzepts nach Puar (2017). Die Analyse von Tageszeitungsartikeln als Untersuchungsgegenstand meiner kritischen Diskursanalyse erwies sich in mehrfacher Hinsicht als aufschlussreich. Zwar ermöglichte sie eine detaillierte Untersuchung des medialen Diskurses im österreichischen Kontext, erfasst jedoch nicht in vollem Umfang den gesellschaftlichen Diskurs um Queerness und Islam. Wie meine theoretische Analyse zeigt, wäre eine weiterführende interdisziplinäre Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld von großem wissenschaftlichem Interesse. Das zentrale Fazit meiner Arbeit ist, dass der mediale Diskurs in Österreich maßgeblich von der Dichotomie *queer* oder *muslimisch* geprägt ist. Queer-muslimische Lebensrealitäten bleiben dabei weitgehend unsichtbar, nicht denkbar und kaum sagbar.

Eine zentrale Erkenntnis meiner empirischen Arbeit ist die Problematik das *framing* sexueller Freiheiten als maßgeblichen Indikator für Fortschritt und Modernität, wie Butler (2016 [2009], 106) beschreibt, sowie der daraus resultierende Ausschluss muslimischer Personen aus der als europäisch und westlich imaginierten Gesellschaft (Puar 2017; Naqshband 2023). Diese Perspektive dominiert den österreichischen Mediendiskurs. Im Diskurs zur Dichotomie von Queerness und Islam konnte ich aufzeigen, dass queerfeindliche und islamfeindliche Diskurse auf gemeinsamen diskriminierenden Machtstrukturen basieren. Besonders aufschlussreich waren in diesem Zusammenhang die Erkenntnisse zur Familienideologie und kapitalistischen Logik, die im Rahmen dieser Arbeit nicht vollständig analysiert werden konnten, jedoch vielversprechende Ansätze für weiterführende Forschungen bieten.

Wie Butler feststellt, stellt sich letztlich die Frage, ob Säkularität nicht bereits religiöse Vorstellungen enthält (2016 [2009], 121–122). Gleichzeitig sollte die Rolle der Religion im säkularen Kontext nicht unbeachtet bleiben. Religion bietet vielen Menschen eine Matrix, an der sie sich in ihrem Denken und Handeln orientieren können (Butler 2016 [2009], 122). Daher wirft Butler die grundlegende Frage auf, ob der vollständige Ausschluss religiöser Werte aus

Konzepten von Modernität und Fortschritt tatsächlich erstrebenswert ist oder ob ein vermeintlicher Ausschluss von Religion im säkularen Diskurs diese letztlich nur verdeckt (Butler 2016 [2009], 123).

Auch wenn theoretische Konzepte wie Butlers *frame* Theorie und Puars Konzept des Homonationalismus Mechanismen der Unterdrückung sichtbar machen, bleibt die Frage bestehen, wie solche Strategien medial aufgedeckt und gezielt vermieden werden können. Wie kann ein *framing* allgemein hinterfragt und dekonstruiert werden, das tief im medialen Diskurs verankert ist? Und wie lässt sich dies in einem historischen und diskursiven Kontext umsetzen, der – wie Braidotti feststellt – derzeit eine Entwicklung hin zu politisch konservativen Werten zeigt, die auf unterschiedliche Weise mit religiösem Glauben oder antimuslimischem Hass verknüpft sind? Deutlich erkennbar ist, dass sich die Gefahr für die Einschränkung der Rechte der Frau und damit einhergehende Queerfeindlichkeit (Braidotti 2021) deutlich im derzeitigen politischen Diskurs abzeichnet. Deutlich wird daraus vor allem die Notwendigkeit kritisch mit medialen Diskursen umzugehen und einen kritischen Medienumgang flächendeckend zu ermöglichen, um diskriminierende Diskurse nicht nur zu vermeiden sondern diese erst erkennbar machen.

Literatur- und Abbildungsverzeichnis

- Bracke, S. & Fadil, N. (2012). Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory? Field Notes from the Multicultural Debate. *Religion And Gender*, 2(1), (S. 36–56). <https://doi.org/10.1163/18785417-00201003>
- Butler, J. (1996). *Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität*, In: Hark, S. (Hrsg.): Grenzen lesbischer Identitäten: Aufsätze. (S. 15-37) Berlin: Querverl.
- Butler, J. (2016 [2009]). *Frames of War. When Is Life Grievable?* (3 Auflage). Verso Verlag.
- Butler, J. (2020 [1991]). *Das Unbehagen der Geschlechter*. edition suhrkamp. Band 722.
- Cinnirella, M. (2014). *The role of perceived threat and identity in Islamophobic prejudice*. In: Identity Process Theory. (S. 253–269). Cambridge University Press <https://doi.org/10.1017/cbo9781139136983.017>
- Dhawan, N. & Castro Vaerla, M. d. M. (2022). *Intersektionale, postkoloniale und Dritte-Welt-Feminismen: Konvergenzen und Divergenzen*. In: (K)ein Kopftuchbuch. (2023). transcript Verlag eBooks. <https://doi.org/10.1515/9783839465073>
- Egan, F. (2023). Rewriting French Feminisms: Muslim Women and Intersectional Storytelling with Fatima Daas and Faïza Guène. *Journal Of Intercultural Studies*, 45(2), (S. 174–189). <https://doi.org/10.1080/07256868.2023.2236972>
- EMMA (o.D.). *Almuth Spiegler*. <https://www.emma.de/authors/almuth-spiegler> zuletzt aufgerufen am 10.12.2024
- Emirbayer, M. & Mische, A. (1998). What is agency? *American Journal Of Sociology*, 103(4), (S. 962–1023). <https://doi.org/10.1086/231294>
- Eurotopics (o.D.). *Heute Tageszeitung*. <https://www.eurotopics.net/de/148629/heute> zuletzt aufgerufen am 11.12.2024
- Fadil, N. (2011). Not-/Unveiling as An Ethical Practice. *Feminist Review*, 98(1), (S. 83–109). <https://doi.org/10.1057/fr.2011.12>

- Federici, S. (2020). *Caliban und die Hexe: Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation* (8. Auflage). mandelbaum.
- Gaulhofer, K. (2024). *Globaler Kulturkampf: Der Westen ist mit seinen Werten zunehmend isoliert*. <https://www.diepresse.com/18355808/globaler-kulturkampf-der-westen-ist-mit-seinen-werten-zunehmend-isoliert> zuletzt aufgerufen am 01.12.2024
- Grenz, S. (2023). Post-secular Feminist Research: The Concept of “Lived” Religion and Double Critique. *Interdisciplinary Journal For Religion And Transformation in Contemporary Society*, 9(2), (S. 467–490). <https://doi.org/10.30965/23642807-bja10072>
- Hemmings, C. (2011). Why stories matter. In: *Duke University Press eBooks*. <https://doi.org/10.1515/9780822393702>
- Heute (2024a). *Schwuler Mann mit fünf Kindern -der brisante Asyl-Akt*. <https://www.heute.at/s/schwuler-mann-mit-fuenf-kindern-der-brisante-asyl-akt-120061260> zuletzt aufgerufen am 11.12.2024
- Heute (2024b). *Asyl für Mann, weil er schwul ist! Er hat 5 Kinder...* <https://www.heute.at/s/asyl-fuer-mann-weil-er-schwul-ist-er-hat-5-kinder-120060998> zuletzt aufgerufen am 11.12.2024
- Jackson, J.C., & Medvedev, D. (2024). *Worldwide divergence of values*. *Nat Commun* 15, 2650 (2024). <https://doi.org/10.1038/s41467-024-46581-5>
- Jaspal, R. & Cinnirella, M. (2013). Hyper-affiliation to the Religious In-group Among British Pakistani Muslim Gay Men. *Journal Of Community & Applied Social Psychology*, 24(4), (S.265–277). <https://doi.org/10.1002/casp.2163>
- Journalistin (o.D.). *Philip Pramer mit neuer Aufgabe im Standard*. <https://www.journalistin.at/singlenews/uid-966999/philip-pramer-mit-neuer-aufgabe-im-standard/> zuletzt aufgerufen am 10.12.2024
- Kaltenbrunner, S./der Standard (2024). *Antimuslimischer Batman kämpft gegen Allahs Krieger*. <https://www.derstandard.at/story/3000000199921/antimuslimischer-batman-kaempft-gegen-allahs-krieger> zuletzt aufgerufen am 01.12.2024.

- Lance, M., & Tanesini, A. (2000). Identity judgements, queer politics. *Radical philosophy*, (100), (S. 42–51).
- Mick, C. (2022). Das Agency-Paradigma. In: *Bildung und Gesellschaft* (S. 631–645). https://doi.org/10.1007/978-3-658-30903-9_37
- Morland, I., & Willox, D. (2017). *Queer Theory*. London: Bloomsbury Academic.
- Muschter/ statista (2024). <https://de.statista.com/themen/11879/wahlen-weltweit-2024/> zuletzt aufgerufen am 11.12.2024
- Naqshband, S. (2023). Becoming European. Muslim* als Queer - Widerspruch, Antagonismus, Notwendigkeit. In: *(K)ein Kopftuchbuch*. (2023). In transcript Verlag eBooks. <https://doi.org/10.1515/9783839465073>
- Nyong'o, T. (2017). foreword to 2017 edition. In: *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Tenth anniversary expanded edition. Durham London: Duke University Press.
- OBS.at (o.D.). <https://orf.beitrag.at/unternehmen/blog/detail/unabhaengig> zuletzt aufgerufen am 11.12.2024
- Onat, R. (2023). Politiken der (Selbst-)Bezeichnung: Der Begriff Queer of Color. In: *Queere Künstler_innen of Color*, 21), (1. Aufl.), (S. 53–59). transcript Verlag eBooks. <https://doi.org/10.1515/9783839464052-004>
- Page, S.-J., & Yip, A. K. T. (2020). Intersecting Religion and Sexuality: Contributing to an Unfinished Conversation. In *Intersecting Religion and Sexuality*, Vol. 27, (S. 1- 22). United States: BRILL.
- Pramer, P./der Standard (2024). Werte von Westen und übriger Welt driften zunehmend auseinander. <https://www.derstandard.at/story/3000000215157/werte-von-westen-und-uebriger-welt-driften-zunehmend-auseinander> zuletzt aufgerufen am 15.12.2024.
- Puar, J. K. (2017). *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Tenth anniversary expanded edition. Durham London: Duke University Press.

- religion ORF.at (2024). *Erste muslimische Pride in Großbritannien*. <https://religion.orf.at/stories/3225559/> zuletzt aufgerufen am 11.12.2024.
- Roxanne, T. (2022). Revisualising Intersectionality: Conversations. In: Haschemi Yekani, E., Nowicka, M., & Roxanne, T. (2022). *Revisualising Intersectionality* (1st ed.). Cham: Springer Nature. doi: 10.1007/978-3-030-93209-1
- Said, E. W. (2019 [1978]). *Orientalism* (Reprint. with a new pref.). London: Penguin Books.
- Schocher, N. (2005). Queer: ein politischer Begriff. *Rosa: die Zeitschrift für Geschlechterforschung*, (31), 48. doi: 10.5169/seals-631847
- Spiegler, A./die Presse (2024). *Rechte und Muslime verbindet ein rückschrittliches Frauenbild: Feminismus ist also nötig!* <https://www.diepresse.com/18252293/rechte-und-muslime-verbindet-ein-rueckschrittliches-frauenbild-feminismus-ist-also-noetig> zuletzt aufgerufen am 16.12.2024.
- Spivak, G. C. (2020 [1988]). *Can the subaltern speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Nachdruck). Turia + Kant.
- Streit, W. (2014). *Einführung in die Postkolonialismus-Forschung. Theorien, Methoden und Praxis in den Geisteswissenschaften*. ISBN: 978-373578284-7
- Sulzbacher, M./der Standard (01.03.2024). *Wer sind die "Queer for Palestine?"*. <https://www.derstandard.at/story/3000000209324/wer-sind-die-queers-for-palestine>
- Udris, L., Stark, B., Magin, M., Jandura, O., Riedl, A., Klein, M., Furrer, B. H., & Guix, R. P. (2023). Vielfalt in den Nachrichten. Ein Vergleich digitaler und analoger Angebote von öffentlich-rechtlichen Medien und Tageszeitungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. *Medien & Kommunikationswissenschaft*, 71(1–2), (S. 61–84). <https://doi.org/10.5771/1615-634X-2023-1-2-61>
- van den Brandt, N. (2019a). Secularity, gender, and emancipation: thinking through feminist activism and feminist approaches to the secular. *Religion* 49(4), (S. 691–716) (London. 1971). <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1642261>

- van den Brandt, N. (2019b). “The Muslim Question” and Muslim Women Talking Back. *Journal of Muslims in Europe*, 8(3), (S. 286–312). <https://doi.org/10.1163/22117954-12341404>
- Walgenbach, K. (2017). *Heterogenität – Intersektionalität – Diversity: in der Erziehungswissenschaft*. 2. Auflage. Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Walters, S. D. (2017 [1996]). From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace. In: Morland, I. and Willox, D. (2017) *Queer Theory*. London: Bloomsbury Academic.
- Yekani, E.H. & Nowicka M. (2022). Introduction: Revisualising Intersectionality In: Haschemi Yekani, E., Nowicka, M., & Roxanne, T. (2022). *Revisualising Intersectionality* (1st ed.). Cham: Springer Nature. doi: 10.1007/978-3-030-93209-1